



Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciência Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - POSFIL

Bruno dos Santos Paranhos

O impulso com reserva no estoicismo antigo: o caminho filosófico até o conceito de reserva e seu papel no progresso moral

Trabalho apresentado ao Departamento de Filosofia como requisito parcial para a certificação do Programa de Pós-Graduação - Mestrado em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Guy Hamelin

Brasília (DF)
2021

Resumo

Os estoicos antigos postulam que a finalidade da vida é a felicidade, que é o mesmo que viver em acordo com a natureza ou razão universal. Grande parte da vida das pessoas é gasta lidando com coisas indiferentes, itens como a saúde e a doença, a educação e a ignorância, a riqueza e a pobreza, a amizade e a inimizade, tomando decisões e fazendo escolhas entre elas. A seleção dos indiferentes ajuda o indivíduo a lidar com essa incerteza, escolhendo uns, rejeitando outros. O futuro, porém, é sempre incerto e, por vezes, mostra-se apropriado buscar alguns desses itens, outras vezes não, e a escolha de um indiferente preferível hoje pode ser modificada amanhã. O sábio estoico, que é o agente racional por excelência, sempre tem um impulso com reserva na seleção dos indiferentes. O sábio sempre adapta seus impulsos de seleção ao desenrolar dos eventos e nunca está na posição de querer alguma coisa diferente daquilo que está determinado pela natureza ou razão universal. Daí que os estoicos antigos dizem que o sábio nunca experimenta nada que seja contrário a seu impulso ou propósito, porque sempre age com reserva. Em busca da vida virtuosa do sábio estoico, as pessoas comuns devem substituir suas opiniões erradas sobre os indiferentes - a que os estoicos denominam paixão - por impulsos de seleção com reserva, sempre conformando seu comportamento àquilo que determina a natureza ou razão universal. A substituição das paixões por impulsos de seleção com reserva é a principal estratégia estoica para o progresso moral dos indivíduos.

Palavras-chave: estoicismo antigo, impulso, reserva, progresso moral.

Abstract

The Early Stoics postulate that the end of human life is happiness, which is the same thing as living in accordance with nature or universal reason. Most of a person's life is spent dealing with, and making choices between indifferents - things like health and sickness, education and ignorance, wealth and poverty, friendship and enmity. The selection of indifferents helps the individuals to deal with uncertainties. Nevertheless, the future is always unknown. Sometimes it may seem appropriate to pursue one, but not another, the choice for a preferable indifferent today can be modified tomorrow. The Stoic Sage, the rational agent *par excellence*, always has an impulse with reservation in the selection of an indifferent. The Stoic Sage always adapts his own impulses of selection to the flow of events and is never in a position of wanting something different from what is already determined by nature or universal reason. Hence the Stoics say that the Sage never experiences anything that is contrary to his own impulse and purpose. In search of the Sage's virtuous life, ordinary people must replace their wrong opinions about the indifferents - what the Stoics call passions - for impulses with reservation, always conforming their own behavior to the determinations of nature or universal reason. The replacement of passions for impulses with reservation constitutes the main Stoic strategy to moral progress.

Key-words: Early Stoicism, impulse, reservation, moral progress.

Paranhos, Bruno dos Santos.

O impulso com reserva no estoicismo antigo: o caminho filosófico até o conceito de reserva e seu papel no progresso moral. Bruno dos Santos Paranhos - Brasília, 2021.

~ f. 173:il.

Dissertação (Pós-graduação) - Universidade de Brasília, Departamento de Filosofia, PPGFIL, 2021.

Orientador: Prof. Dr. Guy Hamelin, Departamento de Filosofia

O impulso com reserva no estoicismo antigo: o caminho filosófico até o conceito de reserva e seu papel no progresso moral.

A Comissão Examinadora, abaixo identificada, aprova o Trabalho de Conclusão do curso de Pós-graduação - Mestrado em Filosofia da Universidade de Brasília do aluno:

Bruno dos Santos Paranhos

Professor Doutor Guy Hamelin (Professor-orientador PPGFIL/UnB)

Professor Doutor Marcos Aurélio Fernandes (Professor-examinador PPGFIL/UnB)

Professor Doutor Marco Antonio de A. Zingano (Professor-examinador USP)

Brasília (DF), ____ de _____ de 2021.

"[...] ao vencedor, as batatas"
(*Quincas Borba*, Machado de Assis)

Sumário

1. Introdução	7
1.1. Tema e problema	7
1.2. Contexto histórico: fundação da Escola Estoica e seu desenvolvimento	8
1.3. O currículo filosófico estoico	11
1.4. Fontes	13
1.5. Influências e originalidade das doutrinas estoicas	17
1.6. Estrutura e método do trabalho	20
2. Panorama cósmico	22
2.1. Dos princípios ao <i>pneuma</i>	23
2.2. Do <i>pneuma</i> ao destino	38
2.3. Destino e autonomia humana	59
3. A ação humana	65
3.1. A teoria estoica da alma	66
3.2. Impressão	76
3.3. Assentimento	92
3.4. Impulso	99
3.5. O modelo estoico da ação humana	102
4. O conceito estoico de reserva	111
4.1. A finalidade da vida humana	111
4.2. Como agir	113
4.3. Os indiferentes	121
4.4. As paixões	126
4.5. O progresso moral	135
4.6. O impulso com reserva	141
4.7. A reserva e o progresso moral	157
5. Conclusão	160
6. Referências bibliográficas	164

1. Introdução

1.1. Tema e problema

O sábio estoico nunca é surpreendido pelas incertezas da vida, pois sempre toma suas decisões com reserva. "É razoável que eu fique saudável", pensa o sábio. Então, orienta suas ações na direção daquelas coisas que o afastarão das doenças: alimenta-se adequadamente, exercita-se, protege-se do frio. Percebendo que amanhã ficará doente, simplesmente abandona seu plano de ficar saudável e abraça sua nova condição: "É razoável que eu fique doente", decide agora o sábio. Sadio ou doente, o sábio não deixará de ser feliz.

O tema deste trabalho é o conceito estoico de reserva (ὕπεξαίρεσις, *exceptio*). O problema para o qual se buscará uma resposta ao longo desta investigação é: como a reserva pode auxiliar os indivíduos que não são sábios a progredir moralmente? Em outras palavras, busca-se elucidar como funciona essa estratégia utilizada pelo sábio estoico, de maneira a possibilitar que mesmo as pessoas comuns obtenham em suas vidas o acordo com as incertezas dos acontecimentos futuros que o sábio alcançou. O objetivo deste trabalho, portanto, é responder a esse problema.

Não é simples, contudo, agir como um sábio estoico. O sábio conhece o universo e seu funcionamento, conhece a alma humana, assim como também conhece as ações que devem ser praticadas e as ações que devem ser evitadas. É o comportamento do sábio que todos devem ter por modelo em suas vidas. A busca pelo progresso moral envolve, de alguma maneira, a utilização das mesmas estratégias empregadas pelo sábio. Assim, o problema proposto neste trabalho não comporta uma abordagem direta, uma vez que a sua resolução demanda o enfrentamento de algumas questões¹ prévias: qual a estrutura do universo e como é o seu funcionamento? O que é a alma humana, quais capacidades possui e como essas capacidades estão envolvidas na prática das ações? Que ações devem ser praticadas e que ações devem ser evitadas? Somente após responder adequadamente a essas questões será possível enfrentar o problema proposto a respeito do papel da reserva no progresso moral dos indivíduos.

Essas questões prévias formam três grupos de investigação: o primeiro grupo de investigação, que se poderia denominar "cosmológico", contém as questões que lidam com o

¹ Faço aqui uma distinção bastante simples entre *problema* e *questão*: reservo o termo *problema* apenas para a pergunta principal deste trabalho, isto é, de que maneira a reserva pode auxiliar os indivíduos comuns em seu progresso moral. De par com esse *problema*, há diversas *questões* que demandam investigação prévia, para que só então o *problema* possa ser adequadamente enfrentado e solucionado.

problema da estrutura do universo e qual o papel dos seres humanos nessa estrutura. Neste primeiro grupo, estão as questões relativas à concepção estoica do universo, ou seja, as respostas encontradas por esses filósofos para as suas especulações sobre o surgimento e o desenvolvimento do cosmos, sobre sua estrutura física, sobre a origem de todas as coisas que se encontram no interior do universo, inclusive os seres humanos, e como os seres humanos relacionam-se com essa estrutura.

O segundo grupo de investigação, que se poderia denominar "psicológico", contém as questões que lidam com a alma humana e com suas capacidades, particularmente aquelas envolvidas nas ações humanas. Este segundo grupo abarca questões ligadas à alma humana, suas capacidades ou faculdades e como essas capacidades ou faculdades atuam quando ocorre uma ação.

Por fim, o terceiro grupo, que se poderia denominar "ético", contém as questões que lidam com o agir humano no mundo, isto é, quais ações praticar e quais ações evitar. Este terceiro grupo, que envolve questões mais próximas ao problema proposto neste trabalho, diz respeito à virtude e ao vício, quais ações são apropriadas e quais ações não são apropriadas, se é possível o progresso moral do indivíduo e, em caso afirmativo, o que se deve fazer para alcançar a posição do sábio. O conceito estoico de reserva insere-se exatamente nesta última questão, ou seja, como a reserva pode auxiliar os indivíduos que não são sábios a alcançar a vida virtuosa.

1.2. Contexto histórico: fundação da Escola Estoica e seu desenvolvimento

Zenão, o fundador da Escola Estoica, teria chegado a Atenas aos vinte e dois anos, em 312/1 a.C., vindo de Cítio, uma colônia fenícia localizada na ilha de Chipre, mas já inteiramente helenizada. Não há registros a respeito da formação intelectual de Zenão antes de sua ida para Atenas, ou mesmo sobre os motivos que o levaram a abandonar sua cidade natal. Todavia, parece razoável supor que as conquistas de Alexandre, morto em 323 a.C., e a consequente helenização da porção leste do Mediterrâneo haviam gerado uma nova excitação relativamente à cultura grega². Some-se a isso a possibilidade de que o pai de Zenão, Mnaseas, um mercador, tenha presenteado o filho com livros sobre Sócrates, que trazia de suas viagens³.

² LONG, A. A. and SEDLEY, D. *The Hellenistic philosophers*. Vol. 1. Translations of the principal sources, with philosophical commentary. Vol 2. Greek and Latin texts with notes and bibliography. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, *Introduction*, p. 1 (vol. 1).

³ SEDLEY, David. "A Escola, de Zenon a Ário Dídimo". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de

Quando Zenão chegou a Atenas, encontrou a cidade bastante modificada caso comparada ao tempo em que Platão e Aristóteles ainda estavam vivos, especialmente no que diz respeito ao seu ambiente intelectual. Atenas não mais era, nesse período, o único centro cultural do Mediterrâneo. Sua rival era Alexandria, que, sob o patronato dos Ptolomeus, havia se tornado um centro de atração para aqueles que estavam envolvidos especialmente com a pesquisa científica, em particular a medicina. Atenas, porém, mantinha-se como principal centro filosófico do mundo helênico e a Academia e o Liceu ainda funcionavam como centros de investigação filosófica, embora seus novos líderes, à medida que se sucediam, impunham novos rumos a essas pesquisas.

Na Academia, desde a morte de Platão em 348/7 a.C., a liderança havia sido exercida por seu sobrinho Espeusipo, que foi sucedido por Xenócrates e este, por Pólemo, líder da escola a partir de 314/13 a.C. Pólemo foi um dos mestres de Zenão e, quando morreu em 270/69 a.C., foi sucedido por Crates de Atenas. Crates, por sua vez, foi sucedido por Arcesilau, em algum momento entre 268 a.C. e 264 a.C., que permaneceu na liderança da Academia até 241/0 a.C. Devido aos interesses de Arcesilau pelos primeiros diálogos platônicos, também conhecidos como diálogos socráticos, a Academia adquiriu durante sua liderança o status de principal escola cética do Helenismo⁴.

No Liceu, desde o exílio de Aristóteles em Estagira, como consequência da morte de Alexandre, Teofrasto havia assumido o posto principal, mantendo-se à frente da escola por mais de trinta anos. Após a sua morte em 288/7 a.C., muitos de seus discípulos migraram para Alexandria - até mesmo o acervo da biblioteca foi levado de Atenas. Teofrasto foi sucedido por Estrato, um teórico dos estudos da natureza, que permaneceu como líder até 270/69-269/8 a.C., quando foi sucedido por Lico, que exerceu a função de escolarca por 44 anos.

Em Atenas, além de Pólemo, Zenão também foi discípulo do tebano Crates, ligado à escola cínica. O encontro de Zenão com Crates é narrado por Diógenes Laércio⁵: Zenão estava sentado em uma loja de um livreiro, lendo o segundo livro das *Memorabilia* de Xenofonte. Sentindo uma enorme satisfação com o que lia, perguntou ao proprietário do estabelecimento onde poderia encontrar um homem como Sócrates. O proprietário, avistando Crates caminhando na rua, respondeu-lhe: "segue aquele homem". Algumas das obras de

Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 9.

⁴ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit., Introduction*, p. 5 (vol. 1).

⁵ D.L. 7.2-3. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977, p. 181. Para o texto em grego, utilizei-me da edição DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. Two volumes. Edited by E. Capps, T. E. Page and W. H. D. House. With an English translation by R. D. Hicks. London: William Heinemann, 1925, The Loeb Classical Library. A referência D.L. 7.2-3, cujo modelo será usado ao longo deste trabalho, refere-se ao livro 7, parágrafos 2 e 3.

Zenão trazem a marca dessa formação cínica, como, por exemplo, o livro que escreveu durante o período em que foi discípulo de Crates, intitulado *A República* (Πολιτεία). Nesse livro, Zenão sustenta que muitas das instituições cidadinas, como templos, tribunais, educação escolar, casamento, deveriam ser abolidas⁶.

Zenão permaneceu em Atenas até a sua morte, em 262/1 a.C., e a escola que fundou na virada do século III a.C. para o século II a.C. (a data geralmente indicada da fundação da escola é 300 a.C.) tornou-se a principal escola filosófica do período helenístico⁷. Zenão realizava os encontros com seus discípulos sob um pórtico ou colunata, conhecido por Pórtico Pintado (Στοά Ποικίλη), e o grupo ali reunido ficou conhecido por "estoicos". Após sua morte, Zenão foi honrado pelos atenienses com uma coroa de ouro, por ter dedicado grande parte de sua vida a ensinar a moderação e a excelência aos jovens daquela cidade, fazendo de sua própria conduta um modelo a ser imitado⁸.

Zenão foi sucedido por Cleantes na liderança da Στοά⁹. Cleantes nasceu na cidade de Assos, localizada na Ásia Menor, em 331/0 a.C., por força de sua extrema pobreza, teve que trabalhar para sobreviver: estudava com Zenão durante o dia e, à noite, retirava água dos poços dos jardins¹⁰. Cleantes morreu em 230/29 a.C. e foi sucedido por Crisipo. Há dúvidas se Crisipo também teria estudado com Zenão. Crisipo chegou a Atenas por volta de 260 a.C., vindo da cidade de Sólis, localizada na Ásia Menor. Foi considerado, na Antiguidade, o segundo fundador da escola estoica¹¹. Escritor prolífico, teria escrito mais de setecentos tratados - ainda que, como registra Diógenes Laércio, escrevesse repetidamente sobre um mesmo assunto e abusasse das citações¹².

Após a morte de Crisipo, ocorrida entre 208-204 a.C., chega ao fim a primeira fase da escola, conhecida por estoicismo antigo. A escola passa, então, para a liderança de Zenão de Tarso, que foi sucedido por Diógenes de Babilônia, também conhecido por Diógenes de Selêucia. Pouco se sabe sobre esses dois escolarcas. Com a morte de Diógenes, ocorrida entre

⁶ SEDLEY, "A Escola, de Zenon a Ário Dídimos", *op. cit.*, p. 10.

⁷ SEDLEY, "A Escola, de Zenon a Ário Dídimos", *op. cit.*, p. 11.

⁸ D.L. 7.10-11.

⁹ Conforme registra David Sedley: "Não temos nenhuma evidência de que Zenon [*sic*] tenha legado a seu sucessor nenhum tipo de propriedade escolar, estrutura financeira ou hierarquia organizacional. O que é bem atestado, porém, é que - como em outras escolas filosóficas - havia um diretor formal (o 'escolarca'). Não se sabe se ele era indicado pelo predecessor ou eleito após a morte, mas, uma vez indicado, ele certamente permanecia no cargo até o fim da vida" (SEDLEY, "A Escola, de Zenon a Ário Dídimos", *op. cit.*, p. 19).

¹⁰ D.L. 7.168.

¹¹ DORANDI, Tiziano. "Chronology". In: ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 40. Diógenes Laércio registra que era opinião corrente que: "[...] sem Crisipo não existiria a escola estoica" (D.L. 7.183).

¹² D.L. 7.180.

150-140 a.C., a liderança da escola foi exercida por Antipater de Tarso, embora, nesse mesmo período, Mnesarco também estivesse ensinando suas próprias doutrinas¹³. Com a morte de Antipater, a liderança da Στοά foi assumida por Panécio, nascido em Rodes. Não há provas de que a escola estoica, como instituição, tenha continuado em Atenas após a morte de Panécio em 110/9 a.C.¹⁴.

O ano de 86 a.C. marca o início de um período de crise, e até mesmo de interrupção, para o ensino da filosofia em Atenas, devido à invasão da cidade pelo general romano Sula e a consequente pilhagem da Academia e do Liceu. Quanto aos estoicos, o discípulo mais destacado de Panécio, Posidônio, já não estava mais em Atenas: ensinava em Rodes, aí permanecendo até a sua morte, ocorrida entre 45-43 a.C.

Os estudiosos costumam identificar três fases distintas pelas quais passou o estoicismo: a primeira fase, denominada estoicismo antigo, vai da fundação da escola por Zenão até a morte de Crisipo. A segunda, denominada estoicismo médio, compreende o período em que Antipater, Panécio e Posidônio estiveram à frente da Στοά. Por fim, a terceira fase, denominada estoicismo imperial ou romano, tem como principais representantes Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio¹⁵. Neste trabalho, serão analisadas apenas as doutrinas do estoicismo antigo, isto é, as doutrinas de Zenão, Cleantes e Crisipo.

1.3. O currículo filosófico estoico

Os estoicos dividem a filosofia em três grandes áreas de estudo: a lógica, a física e a ética. Essas grandes áreas de estudo são, por sua vez, subdivididas em tópicos específicos de investigação. Zenão foi o primeiro a propor essa divisão tripartite dos estudos filosóficos, na obra intitulada *Sobre a lógica* (Περὶ λόγου). Essa divisão foi mantida pelos seus sucessores até, pelo menos, Diógenes de Babilônia e Posidônio - com a exceção de Cleantes, que apresenta uma divisão da filosofia em seis partes¹⁶.

Para os estoicos, a lógica é parte integrante da filosofia, não apenas um instrumento ou uma propedêutica. Além disso, a lógica estoica, diferentemente da aristotélica - que é

¹³ DORANDI, "Chronology", *op. cit.*, p. 41.

¹⁴ SEDLEY, "A Escola, de Zenon a Ário Dídimos", *op. cit.*, p. 27.

¹⁵ David Sedley propõe uma nova divisão da cronologia da escola, sob a justificativa de que haveria não três, mas cinco perspectivas diferentes a respeito do que é ser um filósofo estoico: a primeira geração, os primeiros escolarcas atenienses, a fase platonizante, a descentralização do século I a.C. e a fase imperial (SEDLEY, "A Escola, de Zenon a Ário Dídimos", *op. cit.*, p. 7). Essa nova divisão, no entanto, não altera a perspectiva deste trabalho, uma vez que tanto na divisão em três períodos, quanto na nova divisão proposta por David Sedley, o primeiro período da escola é composto pelas doutrinas de Zenão, Cleantes e Crisipo

¹⁶ D.L. 7.39-41. Para Cleantes, as seis partes da filosofia são: dialética, retórica, ética, política, física e teologia.

essencialmente uma lógica dos termos -, é uma lógica proposicional, uma vez que as inferências resultam da relação entre itens que possuem a estrutura de proposições¹⁷. Crisipo afirma que a lógica divide-se em dois ramos ou duas subáreas: a dialética e a retórica. A dialética é a ciência que trata da discussão correta sobre um determinado assunto, realizada por meio de perguntas e respostas. Os estudos dialéticos subdividem-se em dois campos distintos: a semântica e a linguagem. A retórica, por sua vez, é a ciência do falar bem sobre um determinado assunto. A retórica subdivide-se em três partes: a parte deliberativa, a forense e a encomiástica¹⁸. A inclusão da retórica reflete a perspectiva crisipiana de que a lógica seria o estudo de tudo aquilo que diz respeito ao discurso racional. Segundo Crisipo, de par com a análise das sentenças e dos argumentos, fazem parte da lógica os aspectos fonéticos e semânticos da linguagem, a fraseologia e a estilística¹⁹.

A física estoica pretende oferecer uma compreensão do universo e de tudo o que nele está contido²⁰. Inclui não só a filosofia natural propriamente dita, isto é, o estudo sistemático da natureza, mas também a cosmologia e alguns temas daquela ciência que Aritóteles havia denominado filosofia primeira²¹. A física estoica pode ser dividida de duas maneiras distintas. Há uma divisão por gêneros, composta de três partes: o cosmos, os elementos e as causas. Há, também, uma divisão específica, composta de cinco partes: os princípios; os elementos; os deuses; os limites; e o espaço e o vazio²².

A ética estoica também está dividida em temas específicos de estudo. De acordo com Crisipo, a ética divide-se em oito partes: o impulso; as coisas boas e más; as paixões; a virtude; a finalidade; o valor primário e as ações; as funções apropriadas; e a exortação e a dissuasão em vista da ação²³, este tópico aparecendo por último, porquanto relacionado aos

¹⁷ BARNES, Jonathan; BOBZIEN, Susanne; MIGNUCCI, Mario. "Logic". In: ALGRA, Keimpe, BARNES, Jonathan, MANSFELD, Jaap e SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 92.

¹⁸ D.L. 7.42.

¹⁹ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers, op. cit.*, comentários ao cap. 30, *Dialectic and rhetoric*, p. 188 (vol. 1).

²⁰ AÉCIO (*Placita*, Proêmio 2) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers, op. cit.*, 26A, p. 158 (vol. 1), p. 163 (vol. 2). Conferir também BOERI, Marcelo D.; SALLES, Ricardo. *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos. Sankt Augustin (Deutschland): Academia Verlag, 2014, 1.1, p. 8, p. 21. Ao longo deste trabalho, as citações desta obra estarão na seguinte forma: capítulo, fragmento, página com o texto traduzido, página com o texto original. Assim, nesta nota, tem-se o capítulo 1, texto 1 (indicado por 1.1), p. 8 com o texto traduzido, p. 21 com o texto original.

²¹ WHITE, Michael J. "Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia)". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 140.

²² D.L. 7.132.

²³ D.L. 7.84. Para uma discussão das dificuldades resultantes dessa divisão dos tópicos éticos, conferir SCHOFIELD, Malcolm. "Ética estoica". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 263-274.

preceitos educacionais fundados na totalidade da doutrina ética. Essa divisão crisipiana da ética foi seguida por seus sucessores, como Zenão de Tarso, Diógenes da Babilônia, Antipater e Posidônio²⁴.

Os estoicos têm uma visão bastante integrada da filosofia, em que cada uma das grandes áreas de investigação relaciona-se com as duas restantes de maneira bastante próxima. Para ilustrar essas relações existentes entre as três partes do saber filosófico, os estoicos recorrem a uma série de analogias. Assim, por exemplo, comparam a filosofia a um ser vivo, em que os ossos e os nervos correspondem à lógica, os músculos e os órgãos correspondem à ética e a alma corresponde à física. Outros afirmam que a filosofia é semelhante a um ovo: a casca seria a lógica, a clara seria a ética e a gema, a física. Outros, ainda, comparam-na a um campo fértil, em que a cerca externa seria a lógica, os frutos das árvores seriam a ética e o solo e as árvores seriam a física. Mesmo diferentes entre si, essas analogias guardam, contudo, uma característica comum, essencial para a compreensão da filosofia estoica: nenhuma parte é independente das outras. A lógica, a física e a ética estão estreitamente unidas e não podem ser separadas umas das outras²⁵.

Algumas discrepâncias surgem, no entanto, quanto à ordem em que essas disciplinas devem ser ministradas. Zenão e Crisipo, por exemplo, ensinavam primeiro a lógica, depois a física e, por fim, a ética. Apolodoro, discípulo de Diógenes da Babilônia, ensinava primeiro a lógica, depois a ética e por fim, a física, enquanto Panécio e Posidônio ensinavam primeiro a física, seguida pela lógica e pela ética²⁶.

1.4. Fontes

Há registro de que Epicuro teria escrito cerca de trezentas obras, isto é, rolos de papiro, enquanto Crisipo, como assinalado, teria escrito cerca de setecentos textos²⁷. É razoável supor, conseqüentemente, que a produção filosófica do período helenístico tenha sido bastante volumosa e, talvez, como imaginam Long e Sedley, possa ter atingido a casa dos milhares²⁸. Contudo, pouquíssimos são os textos escritos pelos filósofos do Helenismo que chegaram até os dias atuais. Particularmente, dos primeiros pensadores da Στοά restaram

²⁴ D.L. 7.84. Diógenes Laércio registra que Zenão e Cleantes, predecessores de Crisipo à frente da Στοά, embora também tenham subdividido a ética, trataram-na de maneira menos elaborada que Crisipo.

²⁵ D.L. 7.40.

²⁶ D.L. 7.40-41.

²⁷ D.L. 7.180 (para o número de obras de Crisipo), 10.26 (para o número de obras de Epicuro).

²⁸ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit., Introduction*, p. 8 (vol. 1).

apenas o *Hino a Zeus*, redigido por Cleantes, preservado por Estobeu²⁹, e um fragmento das *Investigações Lógicas* (Λογικῶν Ζητημάτων) de Crisipo, um papiro semidestruído encontrado nas ruínas de Herculano (*PHerc.* 37)³⁰. Salvo esses, todos os demais textos originais contendo as doutrinas estoicas do período helenístico foram perdidos e seu conhecimento hoje é possível apenas de maneira fragmentária, por meio de citações feitas por outros autores. Some-se a isso o fato dessas citações serem, de maneira geral, usadas por pensadores rivais, cujo propósito é criticar e refutar as teses estoicas³¹, como, por exemplo, Plutarco, biógrafo e filósofo grego do final do século I d.C., que escreveu diversos tratados polêmicos contra os estoicos, e Sexto Empírico, filósofo cético do século II d.C., um dos principais críticos de toda a filosofia produzida durante o período helenístico. O resultado desse estado das fontes é que a filosofia estoica tornou-se um verdadeiro quebra-cabeça a ser montado³², no qual nem todas as peças estão disponíveis: grandes lacunas que, provavelmente, nunca serão preenchidas.

O desaparecimento dos textos originais não é, contudo, a única dificuldade existente no estudo da filosofia estoica. São muitos os fragmentos que não identificam o autor do texto original. Esse problema é particularmente agudo com relação aos primeiros escolarcas, Zenão, Cleantes e Crisipo, cujas doutrinas são o objeto do presente trabalho. Muitos dos textos existentes fazem apenas uma referência genérica a sua autoria, como, por exemplo, várias citações feitas por Simplicio, que apenas escreve "os Estoicos..."³³, ou por Sexto Empírico, que em diversas citações anota apenas "os filósofos estoicos..."³⁴, sem indicar a qual filósofo estoico em particular estão atribuindo aquele determinado posicionamento doutrinário. Cícero, por sua vez, apresenta as doutrinas estoicas por meio de algum personagem, como Cato, em *De finibus*, ou Balbus, em *De natura deorum*, verdadeiros porta-vozes do estoicismo que, muitas vezes, não identificam o proponente das doutrinas que defendem³⁵. Até mesmo

²⁹ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 1.25,3-27,4) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, *op. cit.*, 54I, p. 326-327 (vol. 1), p. 326-327 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 17.2, p. 409, p. 418-419.

³⁰ MANSFELD, Jaap. "Sources", *In*: ALGRA, Keimpe, BARNES, Jonathan, MANSFELD, Jaap e SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 6.

³¹ MANSFELD, "Sources", *op. cit.*, p. 6. Conferir também LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, *Introduction*, p. 8.

³² LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, *Introduction*, p. 9. Long e Sedley afirmam que toda a filosofia helenística constitui um grande quebra-cabeça. Em minha opinião, essa comparação pode ser feita, com muito mais razão, para a filosofia estoica, dada a escassez de fontes primárias.

³³ Por exemplo: SIMPLÍCIO *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 28M, p. 170 (vol. 1), p.175 (vol. 2).

³⁴ Por exemplo: SEXTO EMPÍRICO *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 44A, p. 268 (vol. 1), p. 265 (vol. 2).

³⁵ Aqui mesmo, nesta Introdução, alguns parágrafos acima, foram registradas as analogias com as quais os estoicos comparam a filosofia e suas partes, a lógica, a física e a ética (a filosofia foi comparada a um ser vivo, ou a um ovo, ou a um campo fértil). A fonte na qual essas informações foram obtidas, Diógenes Laércio, não

trechos de um tratado anônimo contendo doutrinas estoicas são utilizados³⁶. Dessa maneira, torna-se praticamente impossível reconstruir o pensamento original de um determinado pensador da Στοά, ou identificar as contribuições e modificações feitas por aqueles que o sucederam. Procurou-se neste trabalho, sempre que possível, indicar a autoria de uma determinada doutrina. Quando isso não foi possível, seguiu-se aqui a prática comum de considerar as doutrinas filosóficas dos estoicos como um só bloco, sem individualizar sua autoria³⁷.

A primeira tentativa de organização dos fragmentos estoicos foi realizada por Hans von Arnim, filólogo e historiador alemão do início do século XX, com a publicação dos quatro volumes do *Stoicorum Veterum Fragmenta*, entre 1903 e 1905. O volume 1 traz os textos relativos às doutrinas de Zenão e de seus principais discípulos. O volume 2, os textos relativos à lógica e à física de Crisipo. O volume 3 traz os textos relativos à ética de Crisipo, bem como os fragmentos dos sucessores de Crisipo na Στοά. Por fim, o volume 4 contém um índice de palavras, nomes próprios e fontes. Nada obstante o esforço despendido por von Arnim na compilação dos textos, essa primeira tentativa de organização dos fragmentos contendo as doutrinas filosóficas estoicas não está isenta de críticas. Os fragmentos são, por vezes, agrupados sem levar em conta sua proveniência ou eventuais relações existentes entre os próprios fragmentos. Além disso, parece não ter havido uma preocupação em privilegiar as citações literais e muitas doutrinas comuns estoicas são identificadas como pertencentes a Crisipo, cujo nome é usado como epônimo³⁸.

Mais recentemente, outra compilação dos textos filosóficos helenísticos foi realizada por Anthony. A. Long e David N. Sedley, intitulada *The Hellenistic philosophers*, publicada pela primeira vez em 1987, contendo cerca de 520 fragmentos relativos à doutrina filosófica estoica. A obra é composta de dois volumes: o primeiro, dedicado às traduções feitas por Long e Sedley, seguidas de comentários filosóficos aos textos. O segundo volume contém os textos em grego e em latim, seguidos de notas e bibliografia. Os capítulos relativos à filosofia estoica são organizados nos seguintes temas: ontologia, lógica e semântica, epistemologia, física e ética³⁹. Os fragmentos que tratam de cada um desses temas são, por sua vez,

nomeia os proponentes dessas analogias.

³⁶ Como, por exemplo, o *Herculaneum papyrus* 1020 *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 41D, p. 255 (vol. 1), p. 256-257 (vol. 2).

³⁷ HAHM, David E. *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus: Ohio State University Press, 1977, *Introduction*, p. xv.

³⁸ MANSFELD, "Sources", *op. cit.*, p. 27-28.

³⁹ Como visto, diferentemente da divisão estoica da filosofia em três partes, lógica, física e ética, Long e Sedley distinguem os textos referentes à ontologia (que no estoicismo são, em geral, objeto de estudo da física) e da epistemologia (que no estoicismo integravam os estudos lógicos).

sudivididos em temas ainda mais específicos. Assim, por exemplo, a física possui a seguinte subdivisão: princípios; corpos; Deus, fogo e ciclo cósmico; elementos; *pneuma*⁴⁰, estado e tensão pneumática; mistura; lugar e vazio; continuum; tempo; eterna recorrência; alma; teologia; causação e destino. Em cada uma dessas subdivisões são encontrados diversos fragmentos relacionados ao tópico em discussão, provenientes de autores de diversos períodos e escritos em diferentes gêneros historiográficos (doxografia⁴¹; biografia; textos sobre doutrinas; textos sobre as sucessões dos filósofos nas escolas; coleção de máximas, anedotas e resumos; textos propedêuticos)⁴².

Em 2014, Marcelo D. Boeri e Ricardo Salles publicaram uma nova tradução de fragmentos relativos às doutrinas elaboradas pelos pensadores da Στοά, intitulada *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, contendo tradução, comentários e edição anotada dos principais textos gregos e latinos relativos às doutrinas estoicas. O trabalho segue a mesma metodologia empregada por Long e Sedley. Boeri e Salles traduzem e comentam mais de 500 fragmentos relativos à doutrina filosófica estoica, com a vantagem de que alguns desses fragmentos são, por vezes, bem mais extensos do que aqueles apresentados por Long e Sedley. Os textos dessa nova coletânea, após um primeiro capítulo introdutório, são divididos em três grandes blocos: o primeiro, do cap. 2 ao cap. 10, relativo à ontologia, à epistemologia e à lógica estoicas; o segundo bloco, do cap. 11 ao cap. 20, contém textos relativos à física estoica; e o terceiro bloco, do cap. 21 ao cap. 30, é dedicado às doutrinas éticas desses pensadores⁴³.

Devido à forma adotada nessas coletâneas, em que os diversos textos são organizados em razão de um determinado tema específico, constitui prática comum a reunião de fragmentos de textos escritos em períodos bastante diversos. Tome-se, por exemplo, o capítulo 45 do livro de Long e Sedley, intitulado *Body* (Corpo). Nele há fragmentos de textos escritos por Marco Túlio Cícero, orador, político e filósofo romano que viveu no século I

⁴⁰ No grego antigo, a palavra πνεῦμα é, quanto ao gênero, neutra. Em língua portuguesa, a palavra "pneuma" é classificada gramaticalmente, segundo o *Novo dicionário Aurélio*, como um substantivo masculino (PEREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Coordenação Marina Baird Ferreira e Margarida dos Anjos. 4ª edição. Curitiba: Editora Positivo, 2009, p. 1583). Nada obstante a existência da palavra correspondente em língua portuguesa, visto tratar-se de um termo de importância fundamental na filosofia estoica, será grafada neste trabalho em itálico.

⁴¹ Conforme esclarece Jaap Mansfeld, o termo "doxografia" foi cunhado por Hermann Diels, cujo propósito era a descrição sistemática das doutrinas filosóficas, gênero de pesquisa que pretendia bastante distinto daquilo que o próprio Diels considerava como um mero registro da vida, real ou fictícia, de um determinado filósofo (MANSFELD, "Sources", *op. cit.*, p. 17).

⁴² MANSFELD, "Sources", *op. cit.*, p. 16.

⁴³ Outra compilação contemporânea de textos estoicos, *The Stoics Reader*, com cerca de 150 fragmentos traduzidos, foi editada por Brad Inwood e Lloyd P. Gerson e publicada em 2008 (INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader. Selected writings and testimonia*. Translated, with introduction by Brad Inwood and Lloyd P. Gerson. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 2008).

a.C.; por Aristocles, filósofo peripatético, provavelmente do século I d.C.; por Galeno, filósofo e médico grego do final do século II d.C.; por Diógenes Laércio, que relatou a vida dos filósofos gregos e viveu, provavelmente, no início do século III d.C.; por Alexandre de Afrodísia, filósofo peripatético do início do século III d.C., e comentador das obras de Aristóteles; e também por Nemésio, bispo e filósofo platônico do século IV d.C.⁴⁴. Essa mesma metodologia é repetida por Boeri e Salles.

1.5. *Influências e originalidade das doutrinas estoicas*

Uma questão de especial interesse para os estudiosos tem sido a busca pelas origens das doutrinas estoicas e a conseqüente especulação pelo grau de originalidade desses pensadores⁴⁵. É certo que a impossibilidade de reconstrução completa de sua filosofia acaba também por dificultar os estudos relativos às origens. Heráclito de Éfeso, Sócrates, Platão e Aristóteles são apenas algumas das hipóteses que têm sido levantadas.

A inexistência de consenso entre os estudiosos sobre as fontes da filosofia estoica resulta em um desacordo ainda maior com relação à extensão dessa influência. Por vezes, a filosofia da Στωά é apresentada apenas como o resultado de uma síntese mais ou menos complexa de ideias, na qual diferentes perspectivas aparecem integradas na solução de um determinado problema. Em outras oportunidades, o pensamento estoico adquire um caráter essencialmente original. Tome-se, por exemplo, a cosmologia dos primeiros pensadores estoicos, objeto do primeiro capítulo deste trabalho. Há quem afirme que essas doutrinas são somente um ressurgimento das doutrinas de Heráclito⁴⁶; outros, por sua vez, são capazes de identificar traços evidentes das doutrinas platônicas e aristotélicas⁴⁷. Há, ainda, aqueles que detectam outras influências, como o pitagorismo, a medicina grega e até mesmo as origens

⁴⁴ Há ainda outras fontes para as doutrinas estoicas, como, por exemplo: Ário Dídimo (c. séc. I a.C.), Hierocles (c. séc. I d.C.), Aécio (c. séc. II d.C.), Áulio Gélíio (séc. II d.C.), Clemente de Alexandria (c. séc. II d.C.), Eusébio (séc. II d.C.-IV d.C.), Estobeu (c. século V d.C.). Os escritos estoicos do período romano também reproduzem textos dos filósofos mais antigos, como é o caso de Sêneca (c. 4 a.C.- 65 d.C.) e de Epiteto (55 d.C. - 135 d.C.).

⁴⁵ O exemplo mais conspícuo desse tipo de investigação é o livro de David E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, op. cit., publicado em 1977.

⁴⁶ David Hahm menciona, dentre outros: É. Bréhier, F. Copleston e A. G. Fuller (HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, op. cit., *Introduction*, nota de rodapé n.º 5, p. xvii).

⁴⁷ Segundo David Hahm, compartilham essa opinião, dentre outros: F. E. Peters e J. Moreau (HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, op. cit., *Introduction*, nota de rodapé n.º 6, p. xviii).

fenícias de Zenão⁴⁸. Existem até mesmo aqueles que, sem negar algum tipo de influência, postulam uma originalidade essencial das doutrinas estoicas⁴⁹.

O problema, como se pode observar, não surge da inexistência de respostas para as questões relativas às suas origens. Ao contrário. O problema, em verdade, surge da existência de muitas respostas dadas; respostas que são, porém, apenas parciais⁵⁰. Acaso exista algum consenso, encontra-se limitado à oposição entre as teorias cosmológicas estoica e epicurista e também quanto à influência sobre o estoicismo das ideias cosmológicas de Platão e Aristóteles⁵¹.

Em muitos trechos deste trabalho, é exatamente com relação às doutrinas de Platão e Aristóteles que se procurará posicionar a filosofia estoica. Não é, todavia, objetivo deste trabalho buscar as fontes ou origens do pensamento estoico ou mesmo elaborar um estudo comparativo entre o pensamento filosófico de Platão e Aristóteles e aquele da Στοά. Quando, por vezes, essa comparação é feita, tem-se apenas o propósito de, em primeiro lugar, situar os filósofos estoicos em linha de continuidade com a tradição filosófica grega; em segundo lugar, e sem dúvida o aspecto mais importante, procura-se mostrar que as doutrinas estoicas, mesmo contendo elementos herdados das teses platônicas e aristotélicas, acabaram por constituir doutrinas filosóficas bastante originais. Isto é, os estoicos foram capazes de apresentar novas respostas a problemas filosóficos que já haviam sido abordados tanto por Platão quanto por Aristóteles.

Assim, no segundo capítulo deste trabalho, intitulado *Panorama cósmico*, buscou-se identificar os traços presentes na física estoica que pudessem remeter ao pensamento de Platão ou de Aristóteles, como, por exemplo, a teoria estoica dos dois princípios constituintes do universo *vis-à-vis* a noção de matéria bruta em Aristóteles e a doutrina platônica da alma do mundo, exposta no *Timeu*. Ou, então, o esforço dos filósofos estoicos, especialmente de Crisipo, no desenvolvimento de uma nova teoria da mistura, capaz de explicar a interpenetração total do *pneuma* na matéria, sem que perdesse suas características essenciais (a solução estoica foi a criação de um novo tipo de mistura, intermediário entre os tipos propostos pelo Estagirita no *De generatione et corruptione*). No terceiro capítulo, intitulado *Ação humana*, o modelo explicativo básico da ação humana é, como demonstra Brad Inwood,

⁴⁸ Conforme registra David Hahm, essa é a opinião de, por exemplo: W. Wiersma e G. Verbeke (HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, op. cit., *Introduction*, nota de rodapé n.º 8, p. xviii).

⁴⁹ Segundo David Hahm, esse é a opinião de Max Pohlenz e J. Christensen (HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, op. cit., *Introduction*, nota de rodapé n.º 9, p. xix).

⁵⁰ HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, op. cit., *Introduction*, p. xiv.

⁵¹ FURLEY, David. "Cosmology". In: ALGRA, Keimpe, BARNES, Jonathan, MANSFELD, Jaap e SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 433.

aquele proposto por Aristóteles para todos os animais, no *De motu animalium*, embora bastante modificado pelos estoicos em razão de suas necessidades específicas.

Seja qual for o grau de originalidade das doutrinas estoicas, a inovação promovida por esses pensadores está diretamente relacionada ao seu compromisso quase obstinado com certos princípios teóricos, cujos desdobramentos espalham-se por todas as grandes áreas de sua investigação filosófica, especialmente na física⁵². Uma das razões para essa obstinação pode ser vislumbrada na imagem que os próprios pensadores do estoicismo reclamavam para si: a de uma escola de pensamento absolutamente sistemática. Aliás, costuma-se afirmar, não sem alguma controvérsia, que foram os estoicos que criaram a noção de filosofia como um sistema⁵³. Zenão, por exemplo, guiava-se pelo objetivo de elaborar um sistema amplo e unificado do conhecimento, bastante diferente, por exemplo, de Aristóteles, para quem cada ramo do conhecimento possuía seus próprios princípios e seu próprio método de pesquisa⁵⁴. Isso talvez possa explicar o aferro desses pensadores a alguns postulados que, por muitas vezes, conduziram-nos a conclusões em flagrante contradição com as concepções mais comumente aceitas - e até mesmo com a observação direta da realidade. Em consequência, diversas foram as críticas formuladas contra as teorias estoicas, como o *Paradoxa Stoicorum*, de Cícero, que trata das questões éticas. Ou as críticas de Plutarco, em obras como *De communibus notitiis contra Stoicos* e *De Stoicorum repugnantibus*, dirigidas contra a filosofia natural da Στοά⁵⁵, que chegou mesmo a afirmar que queria se deleitar com a vingança de ver os estoicos condenados por fazerem filosofia contrariamente às concepções comuns - aliás, as mesmas concepções que os próprios filósofos da Στοά consideram como as sementes de sua escola e afirmam ser a fonte de sua concordância com a natureza⁵⁶.

⁵² WHITE, "Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia)", *op. cit.*, p. 142. Conforme assinala Michael J. White: "Os temas estoicos da unidade e da coesão entre o cosmos e a razão divina onipresente que governa esse cosmos podem ser vistos como os principais 'compromissos *a priori*' que governam a física estoica [...]. Em outras palavras, esses temas contribuem em muito para dar forma aos tipos de questões e problemas que a física estoica assume como importantes, bem como a substância do que os estoicos têm para dizer dessas questões e problemas. Não há dúvida de que essa influência não seja uma questão de estabelecer por completo a agenda da física estoica, mas se pode defender que os compromissos *a priori* são ainda mais importantes para a física estoica que para a física de Aristóteles".

⁵³ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, comentários ao cap. 26, *The philosophical curriculum*, p. 160 (vol. 1).

⁵⁴ HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, *op. cit.*, p. 101-102.

⁵⁵ WHITE, "Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia)", *op. cit.*, p. 142-143.

⁵⁶ PLUTARCO (*De communibus notitiis contra Stoicos* 1060A) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 40R, p. 248 (vol. 1), p. 253 (vol. 2).

1.6. Estrutura e método do trabalho

A investigação que se segue subdivide-se em três capítulos, cada um deles procurando responder àqueles três grupos de questões prévias anteriormente apresentadas - questões cosmológicas, questões psicológicas e questões éticas -, cujas respostas são necessárias para que se possa abordar diretamente o problema proposto nesta investigação: como agir com reserva para alcançar a vida virtuosa.

No capítulo intitulado *Panorama cósmico*, buscam-se respostas para as questões relativas à concepção estoica do universo, ou seja, para as suas investigações sobre o surgimento e o desenvolvimento do cosmos, sua estrutura física, a origem de todas as coisas, inclusive os seres humanos, e também como os seres humanos relacionam-se com essa estrutura e qual o seu papel no mundo. O propósito desse capítulo é mostrar como os estoicos chegaram à formulação de sua doutrina da finalidade da vida, "viver em acordo com a natureza". O capítulo está dividido em três partes. Na primeira, a partir da doutrina zenoniana dos dois princípios estruturantes do universo chega-se ao conceito que se tornou um dos mais importantes em todo o estoicismo, o *pneuma*. Na segunda parte, destaca-se o papel desempenhado pelo *pneuma* no universo, a doutrina estoica da causalidade e a noção de destino. Na terceira parte, discute-se a solução estoica para a aparente incompatibilidade entre destino e autonomia humana, e como os estoicos foram capazes de tornar a ação humana significativa.

No capítulo intitulado *A ação humana*, buscam-se respostas para as questões relativas à concepção estoica da alma humana e, particularmente, ao modelo estoico da ação humana. Assim, esse capítulo tem como principal objeto de investigação a teoria estoica da alma humana, que é inteiramente racional, fazendo com que todos os processos mentais, como as paixões, sejam racionais. Dividida em oito partes, a alma humana possui um centro controlador, denominado faculdade comandante ou *hegemonikon* (ἡγεμονικόν), a partir do qual derivam todas as demais partes. Embora dotado de diferentes capacidades, o *hegemonikon* é uno. Quanto à ação humana, o ponto de partida é a obra aristotélica *De motu animalium*, cujo modelo geral da ação dos animais servirá como modelo a ser usado pelos estoicos.

Por fim, no capítulo intitulado *O conceito estoico de reserva*, buscam-se respostas para as questões relativas à virtude e ao vício, quais ações devem ser praticadas e quais devem ser evitadas, se o progresso moral é possível e, em caso afirmativo, o que fazer para experienciá-lo. Neste capítulo, apresenta-se a noção estoica de reserva, um conceito que já estava presente

no estoicismo antigo, especificamente na filosofia de Crisipo⁵⁷, mostrando como essa noção desempenha um papel fundamental no aperfeiçoamento moral dos indivíduos. A partir da pergunta "como pode um indivíduo agir moralmente?", discute-se a posição radical estoica com relação à virtude e ao vício - para os estoicos, apenas a virtude é valiosa e apenas o vício é desvalioso - e como isso resulta para o indivíduo comum em uma vida arrastada pelas paixões. Discute-se como o sábio estoico, que é isento de paixões, lida com os problemas da vida cotidiana e como aproxima-se de tudo "com reserva", sempre mantendo o seu acordo com a natureza ou razão universal. A partir da conduta do sábio, tendo-a por modelo, as pessoas comuns também poderão fazer de suas vidas uma busca pela felicidade, uma vida em acordo com aquilo que está reservado para cada um.

A metodologia empregada nesta pesquisa é a leitura e interpretação dos fragmentos estoicos disponíveis, buscando uma síntese capaz de produzir uma doutrina da reserva que seja filosoficamente coerente, isto é, apta a relacionar não só os elementos teóricos envolvidos na noção, como, por exemplo, a seleção e o progresso moral, mas também que seja capaz de compor um quadro coeso com as demais noções éticas concebidas pelo estoicismo. Como peças de um quebra-cabeça, os fragmentos são "arranjados" (isto é, interpretados) de maneira a produzir uma imagem, senão evidente, ao menos minimamente compreensível.

O obstáculo enfrentado por todos aqueles que se dedicam ao estudo do pensamento estoico, como aqui destacado, é a indisponibilidade de algumas peças desse quebra-cabeça. Lidar com a filosofia estoica requer sempre um grande esforço interpretativo e, por vezes, até imaginativo, visando ao preenchimento dos espaços em branco deixados pelas peças faltantes. Essa tarefa seria irrealizável sem o apoio de intérpretes e estudiosos contemporâneos do estoicismo, como David Hahm, Brad Inwood, A. A. Long, David Sedley, Susanne Bobzien, Julia Annas, Michael Lapidge, Tad Brennan, Jacques Brunschwig, Ricardo Salles, dentre outros. Mas, o grande guia nessa tarefa, para qualquer estudioso, é o caráter sistemático da filosofia estoica, resultado do apego desses pensadores a seus compromissos teóricos. Qualquer peça a ser encaixada na imagem final que se queira formar de suas doutrinas deve estar em harmonia com todo o conjunto. Esse é o teste mais importante a que este trabalho terá que se submeter.

⁵⁷ EPITETO (*Dissertationes* 2.6.9) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 58J, p. 356 (vol. 1), p. 354 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 24.5, p. 550-551, p. 561.

2. Panorama cósmico

Assim como quase toda a filosofia estoica, sua cosmologia também é conhecida apenas por meio dos fragmentos que restaram das obras de seus pensadores originais. Enquanto as teorias cosmológicas do epicurismo chegaram até aos dias atuais por meio de obras inteiras, como *De rerum natura*, do poeta romano Lucrecio (século I a.C.), que descreve a filosofia natural de Leucipo, Demócrito e Epicuro, e também por meio de alguns textos escritos pelo próprio Epicuro, como a *Carta a Heródoto* e a *Carta a Pytoles*⁵⁸, ambas preservadas por Diógenes Láercio, todos os textos cosmológicos originais do estoicismo antigo perderam-se e sua existência é conhecida apenas graças aos relatos de Plutarco e do próprio Diógenes Laércio. Dentre algumas das obras cosmológicas perdidas estão *Sobre o todo* (Περὶ τοῦ ὅλου), de Zenão; *Sobre o tempo* (Περὶ χρόνου), *Sobre a filosofia natural de Zenão* (Περὶ τῆς τοῦ Ζένωνος φυσιολογίας), *Contra Demócrito* (Πρὸς Δημόκριτον) e *Contra Aristarco* (Πρὸς Ἀρίσταρχον), todas de Cleantes. De Crisipo, tem-se notícia das obras *Física* (Φυσικῶν), *Sobre o cosmos* (Περὶ κόσμου), *Sobre a substância* (Περὶ οὐσίας), *Sobre o movimento* (Περὶ κινήσεως) e *Sobre o vazio* (Περὶ κενοῦ); e também de Antipater, *Sobre o cosmos* (Περὶ κόσμου).

A maior parte dos fragmentos restantes da cosmologia estoica consta dos textos de seus oponentes teóricos, pouco interessados em expor detalhadamente os argumentos utilizados pelos pensadores da Στοά para sustentar suas teses⁵⁹. Some-se a isso a falta de interesse dos próprios estoicos na continuidade dos estudos cosmológicos, especialmente após Posidônio⁶⁰. Assim, nada obstante a importância histórica do estoicismo, sua cosmologia permaneceu durante longo tempo pouco estudada e, conseqüentemente, pouco compreendida. Resulta daí que se conhece hoje a cosmologia estoica apenas em seus grandes traços, sem se compreender exatamente em que contexto argumentativo esse conjunto de ideias foi engendrado⁶¹.

⁵⁸ De acordo com Jaap Mansfeld, essas duas epístolas teriam objetivos diferentes e, portanto, não estariam no mesmo nível teórico: enquanto a *Carta a Heródoto* era um auxílio, um "aide-mémoire" para aqueles que já haviam dedicado seu tempo ao estudo da filosofia natural epicurista, a *Carta a Pytoles* destinava-se aos iniciantes ou àqueles que não podiam estudar o tema, no caso a cosmologia, de maneira aprofundada (MANSFELD, "Sources", *op. cit.*, p. 5).

⁵⁹ FURLEY, "Cosmology", *op. cit.*, p. 433.

⁶⁰ LAPIDGE, Michael. "ἀρχαί and στοιχεῖα: a Problem in Stoic Cosmology". *Phronesis*, vol. 18, n. 3, jan/1973, p. 240-278 (p. 240). Disponível em https://brill.com/view/journals/phro/18/3/article-p240_5.xml (acessado em 13/5/2020).

⁶¹ FURLEY, "Cosmology", *op. cit.*, p. 433.

2.1. Dos princípios ao pneuma

Os estoicos afirmam que tudo o que existe é corpóreo⁶², ou seja, somente os corpos (σώματα) são itens propriamente existentes (ὄντα). Um corpo, por sua vez, é definido como aquilo que possui três dimensões, comprimento, largura e altura, com resistência (μετὰ ἀντιτυπίας)⁶³. Além dos objetos materiais, dos seres vivos, dos planetas e das estrelas, também são corpóreos, por exemplo, a alma humana, as qualidades, a virtude e o conhecimento. Contudo, para esses filósofos, o ser (τὸ ὄν)⁶⁴ não é o gênero mais primário de seu esquema ontológico⁶⁵. Acima do ser, colocam um gênero ainda mais elevado, o *alguma coisa* (τό τι/*quid*)⁶⁶. É, portanto, abaixo do gênero supremo do *alguma coisa* que se encontram as coisas corpóreas existentes. Nesse esquema, ao lado dos corpóreos existentes, os estoicos colocam os itens incorpóreos (ασώματα), que não se pode dizer que existem, mas que subsistem (ὑφεστάναι). Os estoicos mencionam expressamente quatro incorpóreos: o vazio (κενόν), o lugar (τόπος), o tempo (χρόνος) e o *lekton* (λεκτόν)⁶⁷. Talvez se possa falar de um terceiro subgrupo de itens, ainda sob o gênero mais amplo do *alguma coisa*, posicionado ao lado dos corpóreos e dos incorpóreos. Na falta de um nome específico, Long e Sedley

⁶² Os estoicos, de maneira geral, são considerados materialistas, uma conclusão talvez um tanto apressada, como aponta Jean-Baptiste Gourinat, da simplificação de que se tudo é corpóreo, então tudo é matéria (GOURINAT, Jean-Baptiste, "The Stoics on Matter and Prime Matter". In: SALLES, Ricardo (ed.). *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 47).

⁶³ GALENO (*De qualitibus incorporeis* 19.483,13-16) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 45F, p. 272 (vol. 1), p. 270 (vol. 2).

⁶⁴ Segundo Long e Sedley: "No uso estoico, assim como no epicurista, o verbo comum grego 'ser' (*einai*) pode ser traduzido, com relativa segurança, por 'existir'" (LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., p. 163 (vol. 1), minha tradução para: "In Stoic usage, just as in Epicurean, the ordinary Greek verb 'to be' (*einai*) can with relative safety be rendered 'exist'").

⁶⁵ Jacques Brunschwig mostra-se favorável ao uso do termo "ontologia estoica": "Os estoicos tinham em alta conta a caracterização, definição e classificação do estatuto ontológico dos itens que tinham qualquer papel por desempenhar em sua filosofia, de modo que os comentadores modernos que falam em sua 'ontologia' estão certamente corretos em o fazer" (BRUNSCHWIG, Jacques. "Metafísica estoica". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 232).

⁶⁶ Diógenes Laércio (D.L. 7.61) e Estobeu (*Eclogae physicae et ethicae*, 1.136,21-137,6 apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 30A, p. 179, vol. 1, p. 181-182, vol. 2) registram um terceiro grupo de itens, o *não alguma coisa* (οὐτι), como oposição ao gênero "alguma coisa", que teria o status ontológico de conceitos universais ou ἐννοήματα. Sobre o assunto, conferir BRUNSCHWIG, Jacques. "The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology". In: *Papers in Hellenistic Philosophy*. Translated by Janet Lloyd. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1994.

⁶⁷ Um *lekton* (λεκτόν), como será visto mais adiante, é um efeito causal incorpóreo, isto é, um predicado que se torna verdadeiro a respeito de um corpo após a ação de uma causa. Em inglês, costuma-se traduzir λεκτόν por *sayable*, cuja tradução para o português poderia ser, então, "dizível". Preferi, no entanto, manter no texto a forma transliterada *lekton*. Como registra Brad Inwood: "Muitos detalhes da doutrina dos *lekta* são obscuros, mas está claro que a habilidade de formar e manipular os *lekta* desempenha um papel importante na diferenciação dos animais racionais, que raciocinam, inferem, pensam e falam [...] dos animais não racionais, que não fazem nenhuma dessas coisas" (INWOOD, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 43, minha tradução para: "Many details of the doctrine of *lekta* are obscure, but it is clear that the ability to form and manipulate *lekta* plays an important role in differentiating rational animals, who reason, infer, think and speak [...] from non-rational animals who do none of these things").

denominam esses itens simplesmente "nem corpóreo nem incorpóreo" (*neither corporeal or incorporeal*)⁶⁸. Nesse terceiro subgrupo estariam incluídas as entidades ficcionais, como, por exemplo, centauros e gigantes, e também os limites (πέρας), como pontos (que são os limites das linhas), linhas (que são os limites das superfícies) e superfícies (que são os limites dos corpos)⁶⁹.

Para os estoicos, como informa Simplício⁷⁰, os entes corpóreos podem ser classificados da seguinte maneira⁷¹: substrato (ὑποκείμενον), qualificado (ποιόν), disposto (πὼς ἔχον) e relativamente disposto (πρὸς τί πὼς ἔχον).

O substrato (ὑποκείμενον) corresponde, primariamente, à matéria sem qualidades ou matéria primeva. Em uma segunda aceção, qualquer matéria já qualificada também pode servir como substrato, desde que suporte qualidades adicionais e, caso venha perdê-las, continue a existir⁷². A qualidade, por sua vez, é um item corpóreo que se mescla à matéria e, graças à sua corporeidade, é capaz de afetá-la causalmente⁷³. Esses dois primeiros níveis, substrato (ὑποκείμενον) e qualificado (ποιόν), são a resposta estoica aos diversos problemas envolvendo identidade e mudança⁷⁴. Um indivíduo qualificado pode sê-lo de duas maneiras: comumente qualificado (κοινῶς ποιός) e peculiarmente qualificado (ιδίως ποιός). É comumente qualificado quando for descrito por um nome comum ou um adjetivo, por

⁶⁸ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao cap. 27, *Existence and subsistence*, p. 163 (vol. 1).

⁶⁹ Os exemplos de entidades ficcionais estão em Sêneca, *Ad Lucilium epistulae morales* 58.13-15 (*apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 27A, p. 162, vol. 1; p. 166-167, vol. 2). O ponto, a linha e a superfície estão em D.L. 7.135. De acordo com Long e Sedley, a necessidade da criação de um terceiro subgênero para abrigar tanto as criaturas ficcionais quanto os limites justifica-se diante de sua ausência na relação dos itens incorpóreos, listados nos fragmentos que chegaram até os dias atuais (LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários aos cap. 27, *Existence and subsistence*, p. 165). Jacques Brunschwig, por outro lado, deixa em aberto o lugar ontológico mais adequado para os limites, que poderiam ser tanto itens incorpóreos quanto itens "nem corpóreos nem incorpóreos" (BRUNSCHWIG, "Metafísica estoica", *op. cit.*, p. 243).

⁷⁰ Comentador de Aristóteles que viveu no século VI d.C. (SIMPLÍCIO, *In Aristotelis Categorias commentarium* 66,32-67, 2, *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 27F, p. 163, vol. 1, p. 168, vol. 2, com os comentários dos autores, p. 172). Conferir BRUNSCHWIG, "Metafísica estoica", *op. cit.*, p. 252).

⁷¹ Para Long e Sedley, trata-se de uma classificação dos aspectos metafísicos pelos quais um corpo pode considerado (LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao cap. 27, *Existence and subsistence*, p. 165, vol. 1). Brunschwig, por outro lado, afirma que: "[essa classificação] é com frequência chamada 'teoria estoica das categorias'" (BRUNSCHWIG, "Metafísica estoica", *op. cit.*, p. 251). Long e Sedley, nessa mesma passagem, sustentam, por sua vez, que essa classificação, nas fontes antigas, nunca foi chamada de doutrina das 'categorias' estoicas.

⁷² PORFÍRIO *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 28E, p. 168 (vol. 1), p. 172 (vol. 2).

⁷³ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao cap. 28, *The first and second genera*, p. 172.

⁷⁴ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários aos cap. 27, *Existence and subsistence*, p. 166.

exemplo, "homem". Peculiarmente qualificado quando for designado por um nome próprio, isto é, visto como um indivíduo qualitativamente único, por exemplo, "Sócrates"⁷⁵.

O terceiro nível da classificação, o disposto (*πως ἔχον*), funciona como uma diferenciação adicional de algum indivíduo já qualificado, como "Sócrates sentado". Por fim, o quarto e último nível, relativamente disposto (*πρὸς τί πως ἔχον*), diz respeito àqueles itens que são caracterizados por uma relação extrínseca, como "Sócrates sentado à direita de Platão".

Os princípios

A busca pelos princípios (*ἀρχαί*) significa a busca por aquilo que é a origem de todas as coisas. Na *Metaphysica*, Aristóteles, como parte de seu método investigativo, analisa a opinião dos pensadores pré-socráticos, que pensaram que os princípios de todas as coisas fossem materiais: "[...] aquilo de que todos os seres são constituídos e aquilo de que originariamente derivam e aquilo em que por último se dissolvem"⁷⁶. Uma realidade que permanece idêntica a si mesma, mesmo que mudem suas afecções. Contudo, entre esses pensadores, adverte, não há acordo nem quanto ao número nem quanto à espécie desses princípios⁷⁷.

A análise de Aristóteles inicia-se com Tales de Mileto, que seria o precursor desse tipo de pesquisa. Tales sustentou que esse princípio era a água (*ὔδωρ*). Por sua vez, Anaxímenes e Diógenes de Apolônia afirmaram que era o ar (*ἀήρ*). Hipaso de Metaponto e Heráclito sustentaram que era o fogo (*πῦρ*) o princípio de todas as coisas. Para o Estagirita, porém, ao postularem que todo o processo de geração e corrupção derivaria de um único elemento material, esses filósofos não conseguiram explicar a mudança. Por causa disso, aqueles que admitiram vários princípios talvez pudessem oferecer uma resposta mais adequada ao problema, como, por exemplo, Anaxágoras, que sustentou serem infinitos os princípios das coisas. Porém, visto que o próprio substrato não provocaria a mudança em si mesmo, também estes últimos não lograram oferecer uma resposta adequada⁷⁸.

Empédocles, prossegue Aristóteles, foi o primeiro a afirmar a existência de dois princípios inteligíveis, não materiais, diferentes entre si, e até mesmo contrários: a Discórdia

⁷⁵ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao cap. 28, *The first and second genera*, p. 174.

⁷⁶ *Metaphysica* A, 3, 983b8-13 (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. II. Texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale; tradução para o português de Marcelo Perine. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2013).

⁷⁷ *Metaphysica* A, 3, 983b19-20.

⁷⁸ *Metaphysica* A, 3, 984a21-22.

(veĩκος), dissolvendo o todo (τὸ πᾶν) nos quatro elementos, ar, fogo, água e terra⁷⁹, e a Amizade (φιλία), recompondo esses mesmos elementos na unidade⁸⁰. Leucipo e Demócrito também afirmaram que seriam dois os princípios, o cheio (τὸ πλήρης), isto é, os átomos, e o vazio (τὸ κενόν), o intervalo entre os átomos. Chamaram o cheio de ser e o vazio de não-ser⁸¹. Os pitagóricos, por seu turno, supuseram que os princípios das matemáticas, isto é, os números (ἀριθμοί), eram os princípios de todas as coisas⁸². Outros afirmaram que o universo seria uma realidade única, como Parmênides, que sustentou que nada mais existia além do ser (τὸ ὄν)⁸³.

Platão também investigou a respeito dos princípios de todas as coisas. Segundo relata Aristóteles, o fundador da Academia teria sido em sua juventude um seguidor das teorias heraclitianas, de acordo com as quais todas as coisas sensíveis estão em constante fluxo e, por isso, incapazes de proporcionar um conhecimento seguro⁸⁴. Posteriormente, firme ainda nessa convicção, Platão acabou por atribuir uma definição (ἔπος) somente a outras realidades que não as realidades sensíveis. Denominou essas realidades Ideia (ιδέα) ou Forma (εἶδος) e as coisas sensíveis existiriam por participação (μέθεξις) nas Formas⁸⁵. E, uma vez que as Formas são as causas de todas as coisas, Platão considerou que os elementos constitutivos das Formas seriam os elementos constitutivos de todos os seres⁸⁶.

Aristóteles, em suas próprias investigações sobre os princípios e as causas primeiras de todas as coisas, sustenta que as causas podem ser entendidas em quatro sentidos diferentes: primeiro, como substância e essência da coisa, ou causa formal; segundo, como a matéria e o substrato, ou causa material; terceiro, como o princípio de movimento, que é a causa motora ou eficiente; e quarto, como o fim e o bem, ou causa final⁸⁷. Uma explicação completa sobre qualquer coisa envolve, necessariamente, a identificação dessas quatro causas.

⁷⁹ Segundo Aristóteles, Empédocles foi também o primeiro a afirmar que os elementos de natureza material eram quatro, ar, fogo, água e terra (*Metaphysica*, A, 4, 985a32).

⁸⁰ *Metaphysica* A, 4 985a21-29.

⁸¹ *Metaphysica* A, 4, 985b4-7.

⁸² *Metaphysica* A, 5, 985b32-986a1.

⁸³ *Metaphysica* A, 5, 986b28-29. Um pouco mais adiante, Aristóteles ressalta, contudo, que: "[...] forçado a levar em conta os fenômenos e supondo que o um é segundo a razão, enquanto o múltiplo é segundo os sentidos, também ele [*Parmênides*] afirma duas causas e dois princípios: o quente e o frio, quer dizer o fogo e a terra, atribuindo ao quente o estatuto de ser e ao frio o do não-ser" (*Metaphysica* 986b31-987a2).

⁸⁴ *Metaphysica* A, 6, 987a32-34.

⁸⁵ *Metaphysica* A, 6, 987b4-18.

⁸⁶ *Metaphysica* A, 6, 987b18-21. Utilizando-se de seu próprio vocabulário para comentar a doutrina de Platão, Aristóteles afirma que esses elementos seriam o grande e o pequeno (elementos materiais) e o Um (elemento formal). Anota o Estagirita: "[...] de fato, considerava que as Formas <e> os números derivassem por participação [κατὰ μέθεξιν] do grande e do pequeno no Um".

⁸⁷ *Metaphysica* A, 3, 983a25-983b1. Na *Physica* 2, 3, 194b24-195a2, as causas aparecem sob a seguinte descrição: primeiro, aquilo a partir do que uma coisa vem a ser e que persiste, como o bronze de uma estátua ou a prata de um vaso (causa material); em um segundo sentido, como a forma ou o arquétipo, isto é, a essência

Os estoicos também se inserem nessa tradição investigativa em busca dos princípios de todas as coisas. Para os pensadores da Στοά, tudo o que existe é produto da união de dois princípios. Zenão, na obra *Sobre a substância* (Περὶ οὐσίας), é o primeiro a expor a teoria estoica dos dois princípios estruturantes do universo, denominando-os princípio ativo, ou seja, aquele que age (τὸ ποιοῦν), e princípio passivo, isto é, aquele que sofre a ação (τὸ πάσχον). O princípio ativo é chamado por muitos nomes: *pneuma* (πνεῦμα), Deus (θεός), razão (λόγος), natureza (φύσις), Zeus ou destino (εἰμαρμένη). O princípio passivo é a substância não qualificada ou matéria primeva (ὑλη). Nesse esquema, a matéria é inerte, sem qualidades ou atributos, enquanto a razão ou princípio ativo dá forma à matéria, produzindo assim todas as coisas existentes no cosmos⁸⁸. Os princípios ativo e passivo são eternos, não gerados e incorruptíveis. Também são corpóreos⁸⁹ e, embora possam ser pensados separadamente, encontram-se unidos um ao outro, constituindo dois aspectos de uma mesma entidade eterna e

(causa formal); terceiro, causa como a fonte primária da mudança ou do repouso, como o pai é a causa do filho (causa motora ou eficiente); por fim, causa pode ser entendida como finalidade, como a saúde é a causa para a caminhada (causa final). Para o texto da *Physica* de Aristóteles: *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Edition. Edited by Jonathan Barnes. Volume One. Translated by J. L. Ackrill *et al.* Sixth Printing, with Corrections. Princeton: Princeton University Press, 1984.

⁸⁸ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 65.2) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 55E, p. 334 (vol. 1), p. 334 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 14.20, p. 343-344, p. 371-372.

⁸⁹ Conforme esclarecem Long e Sedley: "A evidência de que os 'princípios' estoicos são corpos é esmagadora, e argumentos para justificação podem ser facilmente reconstruídos, como mostramos [...]. A incorporeidade tornaria os princípios incapazes de satisfazer suas respectivas funções, agir e sofrer a ação [...]. Assim, as duas funções distintas de deus e da matéria, ao invés de ser o fundamento de todas as coisas, seriam simplesmente uma conveniência analítica. De fato, cada princípio, tomado em si mesmo, satisfaz a definição de corpo [...]. Diferentes dos objetos físicos identificáveis, deus e matéria não são separadamente capazes *tanto* de agir *quanto* de sofrer a ação. Eles constituem respectivamente apenas uma dessas funções ontológicas. Mas [...] agir ou sofrer a ação é restrito apenas aos corpos. Parece não haver dificuldades em supor que essa disjunção aplica-se exclusivamente aos 'princípios' [...]. A corporeidade das qualidades é uma das muitas teses estoicas consequentes da corporeidade de ambos os "princípios" (LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, comentários ao cap. 45, *Body*, p. 274, vol. 1. Minha tradução para: "Evidence that the Stoic 'principles' are bodies is overwhelming, and reasoning to justify it can easily be reconstructed, as we have shown. The incorporeality of the principles would render them incapable of satisfying their respective functions, acting and being acted upon [...]. Thus the two distinct functions of god and matter, instead of being the foundation of everything, would turn out to be simply an analytical convenience. In fact either principle, taken on its own, satisfies the definition of body [...]. Unlike identifiable physical objects, god and matter are not severally capable *both* of acting *and* of being acted upon. They constitute respectively only one of these ontological functions. But [...] acting or being acted upon is restricted to bodies. There seems no difficulty in supposing that the disjunction holds exclusively for the 'principles' [...]. The corporeality of the qualities is one of many Stoic theses implied by the corporeality of both 'principles'"). Boeri e Salles também sustentam a corporeidade dos princípios ativo e passivo, ressaltando, porém, que não são corpos no sentido do que é triplamente extenso: "Los principios (pasivo y activo) son cuerpos, pero no lo son en el sentido de lo triplemente extenso; no son cuerpos determinados en el sentido de cuerpos discretos que exhiben una cierta magnitud pues, si no fuera así, no se entendería en qué sentido puede decirse que son cuerpos carentes de forma (todo cuerpo tridimensional tiene, en efecto, una forma [...]). Los principios son cuerpos en el sentido de lo que puede producir una acción (lo activo) o recibirla (lo pasivo), una caracterización de cuerpo mucho más funcional que cuadra perfectamente con el carácter corpóreo de los principios y con el hecho de que son amorfos. Se trata, por lo demás, de una caracterización de cuerpo lo suficientemente bien atestiguada en las fuentes como estoica (BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, comentários ao cap. 14, *Teoría de los principios e de la causalidad*, p. 347-348).

unificada⁹⁰. Em razão de sua anterioridade lógica e cronológica, a teoria dos princípios é geralmente exposta no início das doutrinas cosmológicas estoicas⁹¹, seguida do processo de formação ou nascimento do universo.

Antes de Zenão, princípio e elemento eram termos usados, por vezes, indistintamente. Platão, no *Timeu*, falando do fogo e da substância primeva, diz que são princípios (ἀρχαί) ou elementos (στοιχεῖα)⁹². Aristóteles, por sua vez, na *Metaphysica*, discorre sobre as buscas daqueles que primeiro investigaram os princípios (ἀρχαί) e elementos (στοιχεῖα) de todas as coisas⁹³. No estoicismo, contudo, os princípios ativo e passivo não se confundem com os elementos. Os princípios são ontologicamente anteriores, enquanto os elementos desempenham uma função cosmogônica secundária⁹⁴. Os elementos são gerados a partir dos dois princípios e atuam como a matéria-prima a partir da qual as substâncias mais complexas são constituídas⁹⁵.

Os estoicos sustentam que a matéria primeva (ύλη), que também denominam substância (οὐσία)⁹⁶, é sem forma, não qualificada, imóvel, eterna, não gerada e imperecível. Veem-na como um constituinte original do universo, como o material que subjaz por todo o cosmos, desde sua origem, e que também subjaz em todas as coisas que existem em seu interior. Quanto ao princípio ativo estoico, parece guardar alguma semelhança com o primeiro motor aristotélico, pois, além de eterno, também é responsável pelos movimentos e mudanças do cosmos⁹⁷. No entanto, a imobilidade do primeiro motor aristotélico não foi aceita pelos filósofos da Στοά, que afirmam o caráter semovente (ἀυτοκίνητος) de seu princípio ativo⁹⁸. Ademais, o primeiro motor aristotélico existe fora do universo, dando movimento à esfera mais externa dos céus, enquanto o princípio ativo estoico é imanente ao cosmos, preenchendo

⁹⁰ GOULD, Josiah B. *The Philosophy of Chrysippus*. Albany: State University of New York Press, 1970, p. 102.

⁹¹ HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, *op. cit.*, p. 29.

⁹² *Timeu*, 48b (PLATÃO. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Traducciones, introducciones y notas por M.^a Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1992; PLATÃO. *Diálogos V. O banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Critias*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010, Clássicos Edipro).

⁹³ *Metaphysica* A, 3, 983b10-11. Diz o Estagirita: "De fato, eles afirmam que aquilo de que todos os seres são constituídos e aquilo de que originariamente derivam e aquilo em que por último se dissolvem é elemento e princípio".

⁹⁴ WHITE, "Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia)", *op. cit.*, p. 141.

⁹⁵ SEDLEY, David. "Hellenistic physics and metaphysics". In: ALGRA, Keimpe, BARNES, Jonathan, MANSFELD, Jaap e SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 387.

⁹⁶ Aristóteles, mesmo admitindo que a matéria seja chamada substância, entende que o significado primário do termo substância é forma, e não matéria. Cf., por exemplo, *Metaphysica* Z, 3, 1029a26-30; 11, 1037a29.

⁹⁷ *Physica* 8, 6, 258b10-259a8.

⁹⁸ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 9,75-76) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 44C, p. 269 (vol. 1), p. 266-267 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 17.6, p. 410, p. 420-421.

cada pedaço de matéria e, por isso, causando o movimento diretamente⁹⁹. Essa imanência do princípio ativo estoico parece remeter a Platão, especialmente à sua teoria da alma do mundo, exposta no *Timeu*¹⁰⁰. Nesse diálogo, porém, diferentemente do papel cosmogônico essencial do princípio ativo estoico, a alma do mundo não é a responsável pela gênese do cosmos, função que é atribuída por Platão a uma entidade superior¹⁰¹.

A teoria estoica dos dois princípios, embora utilize-se de elementos que já se encontravam presentes nas doutrinas cósmicas e metafísicas de Platão e Aristóteles, pode ser vista, no entanto, como uma resposta original às suas próprias investigações filosóficas. Em primeiro lugar, responde à pergunta básica sobre a constituição do universo, uma vez que todo o cosmos é constituído pelos princípios ativo e passivo. Em segundo lugar, torna-se o fundamento necessário para todas as explicações causais, uma vez que tudo o que existe é gerado a partir desses princípios. Por fim, os princípios ativo e passivo fornecem um fundamento para qualquer afirmação sobre o mundo, uma vez que predicar uma determinada propriedade de um sujeito significa descrever uma qualidade ou disposição do princípio ativo na matéria primeva, o princípio passivo¹⁰².

Nascimento e morte do cosmos

Para o estoicismo, o cosmos (κόσμος) é único e constitui um todo contínuo sem vazios em seu interior. O cosmos é esférico e, no centro, encontra-se a terra, imóvel, circundada de água. Movendo-se acima da terra e da água, em órbitas circulares diárias, estão, nesta ordem, os planetas, as estrelas fixas, o sol e a lua¹⁰³. O cosmos é circundado inteiramente pelo vazio (κενόν) infinito, necessário para explicar a expansão do cosmos após o seu nascimento. Os estoicos denominam a união do cosmos com o vazio a *totalidade* (τὸ πᾶν), que é infinita, porque o vazio fora do cosmos é infinito. O cosmos, porém, entendido como o conjunto de tudo o que existe (τὸ ὅλον), é finito¹⁰⁴. Os filósofos estoicos sustentam que o cosmos é uma criatura viva¹⁰⁵, dotada de razão, cujas partes encontram-se ordenadas e reguladas segundo

⁹⁹ HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, op. cit., p. 42.

¹⁰⁰ *Timeu*, 34b-36b.

¹⁰¹ *Timeu*, 34b.

¹⁰² LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., comentários ao cap. 44, *Principles*, p. 271 (vol. 1).

¹⁰³ D.L. 7.155.

¹⁰⁴ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus Mathematicos* 9.332) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 44A, p. 268 (vol. 1), p. 265 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 12.2, p. 259-260, p. 278-279.

¹⁰⁵ Para David Hahm, havia uma "poderosa tradição" (*powerful tradition*) por trás da ideia estoica de identificação do cosmos com um ser vivo, especialmente quanto à perspectiva adotada de ver o nascimento do

fins racionais. A racionalidade do cosmos é aqui entendida em um sentido bastante forte: o cosmos é racional não só porque contém seres dotados de razão ou porque possui uma estrutura inteligível capaz de ser percebida pela razão, mas, principalmente, porque é o agente de processos racionais, isto é, porque pensa e raciocina¹⁰⁶. Como um organismo complexo e dotado de alma, o universo possui um centro regulador de todas as suas atividades, denominado *hegemonikon* (ἡγεμονικόν; que Cícero traduziu para o latim como *principatus*), também chamado de intelecto ou mente (*mens*), que o sustenta e o protege, sendo a mais valiosa de todas as partes do cosmos¹⁰⁷.

Como todo ser vivo, o universo nasce, desenvolve-se e morre. O nascimento do cosmos ocorre em duas etapas. Na primeira, uma massa de fogo primordial transforma-se em água. Na segunda etapa, as porções mais pesadas dessa massa de água acomodam-se e agrupam-se, formando a terra. O restante da água, a sua porção mais leve, evapora e forma o ar. Uma parcela do ar torna-se ainda mais rarefeita e, incendiando-se, produz o elemento fogo. Cada um dos quatro elementos assim formados, água, terra, ar e fogo, associa-se a uma determinada qualidade: o fogo é o elemento quente, o ar é o elementos frio, a água está associada à umidade e a terra é o elemento seco¹⁰⁸. A partir da mistura desses quatro elementos são geradas todas as demais coisas do universo, incluindo as plantas e os animais¹⁰⁹. O processo é descrito em termos puramente físicos, em que o fogo primordial transforma-se inicialmente em água que, por meio de evaporações e condensações, solidificações e dissoluções, transforma-se nos demais elementos¹¹⁰. No entanto, para que essa narrativa cosmogônica não se transforme em uma confusão sem sentido¹¹¹, é preciso fazer uma distinção entre os dois tipos de fogo mencionados. De um lado, está o fogo primordial, chamado fogo criador ou artífice (πῦρ τεχνικόν), que constitui a substância dos planetas e das estrelas, responsável pelo crescimento e preservação de todo o cosmos e do qual derivam todos os elementos. De outro lado, está o fogo elemental, denominado fogo

cosmos como o nascimento de um ser vivo, uma tradição que remonta aos primeiros relatos da mitologia grega, passando pelos filósofos pré-socráticos, como Anaxímenes, Pitágoras, Empédocles e Leucipo, chegando até Sócrates, Platão e Aristóteles (HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, *op. cit.*, p. 63-64).

¹⁰⁶ SALLES, Ricardo. "La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas". *Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra, volume 46, n.º 1, 2013, p. 49-77 (p. 50).

¹⁰⁷ CÍCERO, *De natura deorum* 2.29 (CÍCERO, Marco Túlio. *De natura deorum*. *Academica*. Vol. XIX. With an English translation by H. Rackham. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co., 1933, The Loeb Classical Library).

¹⁰⁸ D.L. 7.137.

¹⁰⁹ D.L. 7.142.

¹¹⁰ HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, *op. cit.*, p. 57-58.

¹¹¹ LAPIDGE, "ἀρχαί and στοιχεῖα: a Problem in Stoic Cosmology", *op. cit.*, p. 270.

destruidor (πῦρ ἄτεχνον), o último elemento a ser gerado, resultante da ignição do ar¹¹². Nesse modelo de simples transformações de um elemento em outro, a partir do fogo primordial, não há qualquer função destinada aos princípios ativo e passivo propostos por Zenão.

Essa simples transformação física de um elemento em outro, contudo, não é a única explicação dada pelos pensadores da Στοά para o surgimento do cosmos. Nada está mais distante do pensamento estoico que uma perspectiva do nascimento do universo como o resultado de um processo aleatório de mera modificação da matéria¹¹³. Há uma outra descrição dos eventos, também relatado por Diógenes Laércio: "No princípio, Deus estava só em seu ser, e transformava toda a substância em sua volta por meio do ar em água"¹¹⁴. Até aqui, a descrição assemelha-se àquela fornecida na narrativa das transformações físicas, apenas com a alteração da nomenclatura: o fogo criador ou artífice (πῦρ τεχνικόν) agora é chamado de Deus (θεός). A partir desse ponto, porém, pode-se observar uma mudança na terminologia usada para descrever os eventos que se seguem. Prossegue, então, Diógenes Laércio: "[...] e como no sêmen [ἐν τῇ γονῆ] está o germe [σπέρμα], da mesma forma aquilo que é a razão seminal [σπερματικὸς λόγος] do cosmos permanece como criador no úmido, de tal maneira que a matéria passa a ter por sua obra a faculdade de continuar a gerar"¹¹⁵. Nesse novo cenário, que revela muito mais do que a simples transformação de um elemento em outro, os dois princípios zenonianos passam a desempenhar seus papéis no nascimento do cosmos. O princípio ativo, θεός, identificado com o fogo criador ou artífice, é a razão seminal, que está envolta em um meio úmido, o líquido seminal, representando aqui o papel da matéria primeva (ῥλη). Nesse modelo biológico, uma causa ativa, Deus, transforma o elemento passivo em sua volta, a matéria primeva, em água.

Os termos utilizados agora são evidentemente biológicos e o que se narra é, de fato, o nascimento de um ser vivo. A identificação do cosmos com um ser vivo transforma a cosmologia estoica em uma cosmobiologia, isto é, a elaboração de uma teoria sobre a estrutura e funcionamento do universo a partir de um modelo biológico, especificamente antropomórfico¹¹⁶. Ao afirmar que o universo é uma criatura viva, os estoicos estabelecem o fundamento de toda a sua cosmologia¹¹⁷.

¹¹² ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 1.213,15-21) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 46D, p. 275 (vol. 1), p. 273 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 15.10, p. 380, p. 392.

¹¹³ HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, op. cit., p. 62.

¹¹⁴ D.L. 7.136.

¹¹⁵ D.L. 7.136.

¹¹⁶ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., comentários ao cap. 36, *God, fire, cosmic cycle*, p. 279 (vol. 1).

¹¹⁷ FURLEY, "Cosmology", op. cit., p. 436.

Aristóteles havia formulado uma teoria da reprodução animal, cujos elementos e descobertas podem ser percebidos na narrativa cosmogônica estoica. No tratado *De generatione animalium*, o Estagirita afirma que, nas espécies animais de sangue quente e que possuem os dois sexos, a geração é feita a partir da união do macho com a fêmea, em que o macho contém a causa eficiente da geração e a fêmea, o material a partir do qual se formará o embrião¹¹⁸. Nos seres humanos, os filhos são gerados a partir da mistura do sêmen do pai, uma espuma branca composta de sopro (πνεῦμα), isto é, ar quente, e água¹¹⁹, com a matéria advinda da mãe. O sêmen possui em potência todas as faculdades características dos três tipos de alma - nutritiva, sensitiva e racional¹²⁰. O que torna o sêmen produtivo é o calor vital, que não é o fogo ou nenhum de seus poderes, mas sim o sopro (πνεῦμα) contido no sêmen, elemento análogo àquele que está presente nos planetas e nas estrelas¹²¹, responsável pela geração de todas as coisas.

Na doutrina estoica do nascimento do cosmos, a razão seminal (σπερματικὸς λόγος) é a semente que contém a razão divina, ou princípio ativo, enquanto o meio úmido representa o princípio passivo ou a matéria primeva, que funciona como o receptáculo para o princípio ativo, Deus. Os dois princípios cósmicos, semente divina ativa e fluido seminal passivo, estão unidos e inseparáveis¹²². Assim como todas as partes de uma coisa crescem a partir da semente nos momentos apropriados, assim também as partes do universo crescem nos momentos apropriados a partir da semente divina¹²³. A semente divina contém em si a razão seminal de acordo com a qual todas as coisas são geradas¹²⁴. A semente e o fluido seminal, por serem eternos, estão presentes em todos os momentos da vida do cosmos, e mesmo após a sua extinção. Sua força geradora é imperecível, atuando durante todo o ciclo cósmico, tornando desnecessária qualquer teoria a respeito do surgimento das entidades mais complexas a partir dos quatro elementos básicos¹²⁵.

¹¹⁸ *De generatione animalium* 1, 1, 716a5-7 (ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Edition. Edited by Jonathan Barnes. Volume One translated by J. L. Ackrill *et al.* Sixth Printing, with Corrections. Princeton: Princeton University Press, 1984).

¹¹⁹ *De generatione animalium* 2, 2, 736a1.

¹²⁰ *De generatione animalium* 2, 3, 736b14-15.

¹²¹ *De generatione animalium* 2, 3, 736b29-737a1.

¹²² PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus*, 1053B) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 46F, p. 275-276 (vol. 1), p. 274 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 18.8, p. 426-427, p. 435-436.

¹²³ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 1.17,3) *apud* HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, *op. cit.*, p. 75.

¹²⁴ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 1.37, 20-38, 3) *apud* BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 17.3, p. 409, p. 419.

¹²⁵ FURLEY, "Cosmology", *op. cit.*, p. 437.

Apesar dos poucos fragmentos existentes relativos à teoria cosmobiológica de Zenão, para o fundador do Estoicismo, o cosmos é um ser vivo racional, dotado de alma¹²⁶, de percepção sensível e de inteligência. Zenão demonstra a posse desses atributos por meio de silogismos, cada um deles com o objetivo de demonstrar um atributo em particular¹²⁷. Primeiro, o chamado argumento teleológico ou da perfeição, demonstrando que o cosmos é dotado de razão: tudo o que possui razão é melhor do que aquilo que não a possui; porém, nada é melhor que o cosmos; logo, o cosmos possui razão¹²⁸. Segundo, o chamado argumento da geração de semelhantes, usado para demonstrar que o cosmos possui alma e razão: nada que seja desprovido de alma ou razão pode gerar algo que tenha alma ou razão; ora, o cosmos gera seres que possuem alma e razão; logo, o cosmos não é desprovido de alma e razão¹²⁹. Por fim, o argumento da relação entre o todo e a parte, que busca provar que o cosmos possui percepção sensível: nada que seja desprovido de percepção sensível pode ter partes que possuam percepção sensível; ora, o cosmos possui partes que são dotadas de percepção sensível; logo, o cosmos não é desprovido de percepção sensível¹³⁰.

Cleantes, sucessor de Zenão à frente da Στοά, também sustenta que o cosmos é um animal racional, dotado de alma, de percepção sensível e de inteligência. Contudo, diferentemente de Zenão, Cleantes busca explicar como ocorrem os processos vitais no interior desse ser vivo. A noção central de sua explicação é o calor (*calor*). Nos seres vivos, o calor participa de todas as funções fisiológicas, como a digestão, a excreção, fazendo pulsar o coração, as veias e as artérias, possibilitando assim a circulação sanguínea. Uma vez extinto o

¹²⁶ Conforme assinala Thomas Robinson, a noção de uma alma cósmica racional, contudo, não é uma inovação estoica, e pode ser observada mesmo em alguns dos pensadores pré-socráticos, como Xenófanes e Anaxágoras (ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma. Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Tradução de Alaya Dulus et al. São Paulo: Annablume, 2010, Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, p. 52-53). Platão, no diálogo *Timeu* 29a-34b, também sustenta que o universo é dotado de alma racional. Nessa narrativa platônica, o deus-artesão, ou demiurgo, tendo por modelo o mais belo e absolutamente perfeito dos seres inteligíveis, querendo que todas as coisas fossem boas e que nada fosse mau, criou o universo ordenando a matéria caótica. Fez o universo como um ser vivente e único, visível e concreto, com todas as criaturas viventes dentro de si, um ser completo e imperecível. Partindo do princípio de que tudo o que é dotado de razão é mais belo e mais perfeito, criou a alma do mundo a partir da mistura de três pares de opostos: misturou o eterno e o mutável, o mesmo e o diferente, e o indivisível e o divisível. Colocou a razão na alma e a alma no centro do universo. Em seguida, a partir do centro, estendeu-a por toda a superfície, cobrindo todo o corpo do universo. Fez a alma do mundo dona e governante de tudo. Engendrou um mundo independente e autossuficiente, que conhece e ama suficientemente a si mesmo.

¹²⁷ Os argumentos são apresentados em HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, *op. cit.*, p. 136-137. Esses argumentos foram alvo de muitas críticas e, até mesmo, de certa ironia, conforme registra Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos* 9.104, 108-110) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 54F, p. 325, (vol. 1), p. 324-325 (vol. 2).

¹²⁸ CÍCERO, *De natura deorum* 2.21.

¹²⁹ CÍCERO, *De natura deorum* 2.22.

¹³⁰ CÍCERO, *De natura deorum* 2.22.

calor interno de um organismo, extingue-se a própria vida¹³¹. Para Cleantes, o calor, e não mais o fogo primordial, é a alma do universo. O calor espalha-se por todo o cosmos, preenchendo cada uma de suas partes, e assim como as plantas e os animais permanecem vivos devido a seu calor interno, também o cosmos é mantido vivo pelo calor¹³². Além de sustentar a vida do cosmos, o calor também desempenha outras duas importantes funções na cosmologia de Cleantes: é o responsável pela percepção sensível e pela racionalidade do universo. Cleantes também se utiliza de uma demonstração, semelhante àquelas usadas por Zenão, para provar a existência desses dois atributos do cosmos: uma vez que os corpos celestes são constituídos pelo calor vital, que os sustenta e preserva; e uma vez que é o calor vital que confere aos corpos celestes percepção sensível e racionalidade; logo, o calor vital, que sustenta e preserva o cosmos, deve dotá-lo também de sensação e razão¹³³.

É importante notar que essa nova perspectiva trazida por Cleantes transforma a noção zenoniana um tanto geral de "alma do mundo" em uma teoria de cunho fisiológico, isto é, não mais a simples afirmação de que o cosmos é um organismo vivo e dotado de alma, mas a explicação de como a alma universal é responsável pelos processos vitais que sustentam e preservam esse organismo¹³⁴.

Crisipo, como Zenão e Cleantes antes dele, também sustenta que o cosmos é um ser vivo dotado de alma e, por isso, dotado de percepção sensível e razão. Seus argumentos para provar a existência da alma cósmica também são semelhantes àqueles utilizados por Zenão, conforme registra Diógenes Laércio: "[...] o ser vivo é superior ao ser sem vida; nada é superior ao cosmos; logo o cosmos é um ser vivo". Ou então: "[...] o cosmos é animado, e isso se evidencia diante do fato de nossas próprias almas serem cada uma um fragmento dele"¹³⁵. Para Crisipo, o cosmos é divino (*deus*) e sábio (*sapiens*) desde o princípio¹³⁶, um organismo autossuficiente que cresce e se desenvolve a partir de si mesmo, uma vez que possui em si tudo o que precisa¹³⁷. O cosmos é um ser perfeito e, como tal, possui aquilo que há de melhor e de mais perfeito, que são o intelecto (*mens*) e a razão (*ratio*), porque tudo o que é perfeito

¹³¹ CÍCERO, *De natura deorum* 2.23.

¹³² CÍCERO, *De natura deorum* 2.24.

¹³³ CÍCERO, *De natura deorum* 2.30.

¹³⁴ HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, *op. cit.*, p. 146. David Hahm destaca a semelhança entre as três funções que Cleantes atribui ao calor ou alma cósmica e as três capacidades ou potências da alma segundo a doutrina de Aristóteles: a faculdade nutritiva (θρεπτικόν), a faculdade perceptiva (αισθητικόν) e a faculdade racional (διανοητικόν, λογιστικόν). Para as capacidades ou potências da alma em Aristóteles, conferir, por exemplo: *De anima* 2.2, 413a20-413b12 (ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006).

¹³⁵ D.L. 7.143.

¹³⁶ CÍCERO, *De natura deorum* 2.36.

¹³⁷ CÍCERO, *De natura deorum* 2.37.

Ao tempo da conflagração (ἐκπύρωσις), afirmam os estoicos, o sol queimará tudo ao seu redor, absorvendo a lua, os planetas e o restante das estrelas, transformando tudo em si mesmo¹⁴⁵. Nesse instante, quando o universo contendo em si toda a substância existente se transforma em fogo, um mundo termina, mas logo outro mundo renasce, em um ciclo que será repetido eternamente, uma sequência infinita de geração e destruição do universo¹⁴⁶. Cada ciclo cósmico, considerado da perspectiva dos movimentos dos astros, seria equivalente ao movimento completo dos corpos celestes, retornando, ao final, à mesma posição do nascimento do universo. Esse período é chamado de "grande ano"¹⁴⁷. A tese da conflagração veio a ser rejeitada por alguns integrantes das gerações posteriores da Στωά, como Diógenes de Babilônia (séculos III-II a.C.), que a abandona completamente, e também Panécio (século II a.C.) e Boeto de Sidon (século I a.C.), estes últimos, todavia, sustentando que o cosmos é indestrutível¹⁴⁸.

Uma das consequências mais singulares dos ciclos eternos de destruição e recriação do cosmos é a doutrina estoica do eterno retorno, também chamada de doutrina da eterna recorrência. Assim como a conflagração, a doutrina do eterno retorno foi alvo de polêmica no interior da própria escola. Há pelo menos três versões dessa doutrina. Na primeira, desenvolvida por Zenão, há apenas um universo que se repete infinitas vezes. Como decorrência, os mesmos eventos que ocorreram no universo que se extinguiu ocorrerão no universo que se inicia, exatamente iguais, exatamente na mesma ordem, e que se repetirão idênticos a cada novo ciclo, guardando entre si uma relação de indiscernibilidade (ἀπαραλλαξία)¹⁴⁹. O universo que se inicia será absolutamente idêntico àquele que chegou ao

¹⁴⁵ PLUTARCO (*De communibus notitiis contra Stoicos* 1075D) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 46L, p. 277 (vol. 1), p. 276 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 15.11, p. 380, p. 392. Nessa passagem, Plutarco reproduz a teoria de Cleantes.

¹⁴⁶ ORÍGENES (*Contra Celsum* 4.14) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 46H, p. 276 (vol. 1), p. 274 (vol. 2). Michael J. White afirma que a conflagração, quando deus detém o todo da substância, representa um momento de "quasi-transcendência" de deus, ou seja, uma fase inteiramente divina do ciclo cósmico (WHITE, "Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia)", *op. cit.*, p. 153).

¹⁴⁷ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, comentários ao cap. 52, *Everlasting recurrence*, p. 311 (vol. 1). Segundo David Hahn, a noção cíclica da história, com a destruição e posterior renascimento do mundo, estava profundamente infiltrada na mentalidade grega, como o demonstra, por exemplo, o mito de Deucalião. Platão justifica a inexistência de registros históricos das civilizações antigas por meio da ocorrência periódica desses cataclismos. Aristóteles, em trabalhos hoje perdidos, define o "grande ano" como o período marcado pela conjunção do sol, da lua e dos planetas na mesma constelação (HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, *op. cit.*, p. 185-186).

¹⁴⁸ FÍLON DE ALEXANDRIA (*De aeternitate mundi* 76-77) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 46P, p. 277 (vol. 1), p. 277 (vol. 2).

¹⁴⁹ SALLES, Ricardo, ARAIZA, Jesus y MOLINA, José. SALLES, Ricardo, ARAIZA, Jesus y MOLINA, José. "Ortodoxia y heterodoxia en la idea estoica del eterno retorno". *Revista Noua Tellus*. Centro de Estudios Clásicos, UNAM, Vol. 20, n.º 1, 2002, p.127-145 (p. 128). Disponível em https://www.academia.edu/36702225/Ortodoxia_y_heterodoxia_en_la_idea_estoica_del_eterno_retorno

fim. A cada novo ciclo, as mesmas plantas e animais, as mesmas mulheres e os mesmos homens viverão. Existirão novamente as mesmas pessoas: Sócrates retornará e casará mais uma vez com Xantipa, e será acusado por Ânito e Meleto¹⁵⁰. E também cada cidade e cada vila, cada pedaço de terra, tudo retornará idêntico e nada haverá de diferente em comparação ao que ocorreu anteriormente. Tudo será o mesmo, indiscernível até nos mínimos detalhes¹⁵¹. Em uma segunda versão, provavelmente elaborada por Cleantes como reação à radicalidade da teoria zenoniana, o que haverá de ocorrer no próximo ciclo não é a repetição exata do universo que findou, mas uma réplica indiferenciada. Não serão mais Sócrates e Xantipa ou Ânito e Meleto que retornarão, mas suas réplicas exatas¹⁵². Na terceira versão, uma provável reação à posição de Crisipo (que havia retomado a tese mais radical de Zenão), afirma-se a possibilidade de pequenas alterações ou diferenças nas pessoas e eventos de um ciclo para outro¹⁵³: por exemplo, alguém que em um determinado ciclo tivesse uma marca no rosto, mas não a tivesse no ciclo seguinte¹⁵⁴. Nesta última versão, ocorre apenas uma identidade quantitativa entre os ciclos. Sócrates e Xantipa viverão novamente, mas provavelmente com distinções qualitativas relativamente ao ciclo anterior. O universo que se repete em uma série infinita de ciclos sofre, a cada novo ciclo, ligeiras variações qualitativas¹⁵⁵.

As razões para se adotar a doutrina do eterno retorno, em qualquer uma de suas três versões, não estão registradas pelas fontes existentes. Entretanto, algumas hipóteses podem ser elaboradas. Primeiro, a eterna recorrência seria uma consequência do caráter eterno dos princípios ativo e passivo, θεός e ὕλη, ou seja, a permanência dos princípios, mesmo durante a conflagração, garante sua atuação na criação do novo mundo. Uma segunda hipótese deriva da compreensão do universo como um conjunto de eventos cronologicamente finito e, em sua totalidade, causalmente determinado, uma vez que a semente divina contém em si os princípios do desenvolvimento de todas as coisas. Cada ciclo cósmico deve ser idêntico ao

(acessado em 03/12/2019).

¹⁵⁰ ORÍGENES (*Contra Celsum* 4.68, 5.20) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 52G, p. 310 (vol. 1), p. 308-309 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 19.16, p. 442, p. 455.

¹⁵¹ NEMÉSIO (*De natura hominis* 309.5-311.2) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 52C, p. 309 (vol. 1), p. 306-307 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 19.6, p. 440, p. 451-452.

¹⁵² SALLES *et al.*, "Ortodoxia y heterodoxia en la idea estoica del eterno retorno", *op. cit.*, p. 132-133.

¹⁵³ ORÍGENES (*Contra Celsum* 4.68, 5.20) *apud* LONG E SEDLEY, *op. cit.*, 52G, p. 310 (vol. 1), p. 308-309 (vol. 2), parte final. Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 19.16, p. 442, p. 455-456; 19.21, p. 443, p. 457.

¹⁵⁴ ALEXANDRE DE AFRODÍZIA (*In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium* 180,33-36, 181,25-31) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 52F, p. 309-310 (vol. 1), p. 308 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 19.18, p. 442-443, p. 456; 19.20, p. 443, p. 457.

¹⁵⁵ SALLES *et al.*, "Ortodoxia y heterodoxia en la idea estoica del eterno retorno", *op. cit.*, p. 138.

anterior, porquanto criado e regulado pela razão universal, que ao impor a mais perfeita ordem à sequência de eventos, faz com que cada ciclo reproduza o melhor dos mundos possíveis. Assim, os ciclos cósmicos subsequentes somente poderiam ser diferentes se também fossem piores. Nada, porém, pode justificar a existência de um mundo pior. Portanto, cada ordem universal deve ser exatamente igual à anterior¹⁵⁶.

Com a doutrina do eterno retorno, os estoicos talvez tenham encontrado uma maneira de manter sua tese de que o cosmos foi gerado e que é corruptível, sem rejeitar totalmente a tese de um universo eterno, como é o caso de Aristóteles. O que chega ao fim e inicia-se novamente é, na realidade, uma certa ordenação da matéria e dos eventos cósmicos, chamada de ordem universal (διακόσμησις). Porém, ao identificar o cosmos com a divindade, isto é, um ser particularmente qualificado de toda a substância do universo¹⁵⁷, pode-se dizer, então, que, para os estoicos, o cosmos é incorruptível e não criado, que, em determinados períodos de tempo, consome toda a substância para gerá-la novamente em seguida a partir de si mesmo.

2.2. Do pneuma ao destino

O *pneuma* não é uma inovação estoica. Bem antes dos estoicos introduzi-lo em sua filosofia, o *pneuma* já aparecia dotado de um de seus traços essenciais, como princípio de coesão dos seres individuais e também do universo inteiro. Esse traço essencial do *pneuma* foi destacado por Anaxímenes, a quem é atribuído o seguinte fragmento: "Como nossa alma (ψυχή), que é ar (ἀήρ), soberanamente nos mantém unidos (συγκρατεῖ), assim também todo o cosmos sopra (πνεῦμα) e ar o mantém"¹⁵⁸. Mas, é na medicina grega que se encontram os mais importantes desenvolvimentos da teoria do *pneuma*, ocupando um lugar importante nas doutrinas de diferentes escolas - embora houvesse diferenças consideráveis entre as diversas correntes do pensamento médico quanto à sua formação e constituição¹⁵⁹.

¹⁵⁶ FURLEY, "Cosmology", *op. cit.*, p. 439.

¹⁵⁷ D.L. 7.137.

¹⁵⁸ *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza; dados bibliográficos de Remberto Francisco Kuhnen; traduções José Cavalcante de Souza et al. 3ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1985 (Coleção "Os pensadores"), p. 51.

¹⁵⁹ Aristóteles também conferiu ao *pneuma* um papel de relativo destaque em seus estudos biológicos, especialmente no *De motu animalium* e no *De generatione animalium*, desempenhando funções importantes na movimentação, sensação e reprodução animal. Conforme destaca Julia Annas, até mesmo uma obra específica sobre ao *pneuma* chegou a ser atribuída ao Estagirita, mas posteriormente reconhecida como espúria, escrita provavelmente no próprio Liceu, anos após a sua morte (ANNAS, Julia. *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press: 1992, p. 27).

Diógenes de Apolônia, filósofo e médico do séc. V a.C., apresenta uma teoria do *pneuma* bastante desenvolvida. Ao mesmo tempo que afirma o ar como o princípio universal do cosmos, atribui ao *pneuma* um papel importante na fisiologia humana, um sopro vital circulando nas veias, como o sangue. Praxágoras de Cos (século IV a.C.), discípulo de Hipócrates, afirma que o *pneuma*, localizado no coração, é o principal agente da atividade psíquica, identificando-o com a própria alma. Fiel aos ensinamentos de seu mestre, Praxágoras entende que o *pneuma* não é inato, mas constituído, nutrido e conservado pela respiração. O sangue, que circula somente pelas veias, produz nutrição e crescimento, enquanto o *pneuma*, circulando pelas artérias, transfere o movimento do coração para os tendões e, assim, possibilita os movimentos do corpo. Por sua vez, Herófilo de Calcedônia e Erasistrato de Quios, dois dos principais líderes da escola médica de Alexandria, no século III a.C., fazem descobertas importantes, especialmente sobre o sistema nervoso, corrigindo as teorias de Praxágoras, mostrando que o sistema nervoso, cujo centro é a cabeça, é bastante diferente do sistema circulatório: o cérebro, e não o coração, é o principal órgão ligado às funções anímicas¹⁶⁰. Afirmando, por outro lado, que o *pneuma* é constituído a partir da respiração e é responsável tanto pelo movimento quanto pela percepção sensível.

As doutrinas elaboradas pelo médico e matemático Diócles de Caristo (século IV a.C.) foram, talvez, aquelas que exerceram maior influência sobre o pensamento de Zenão¹⁶¹. Diócles diferenciou, por um lado, o ar aspirado, cuja função é o controle da temperatura corporal, e, por outro lado, o *pneuma*, formado a partir das exalações (ἀναθυμίασις) sanguíneas. Sustentou que o *pneuma* localiza-se no coração, a partir de onde circula através do sangue, tanto pelas artérias quanto pelas veias, penetrando cada parte do organismo. Essa grande mobilidade desempenhou um papel importante na psicologia e também na patologia de Diócles. O *pneuma* é o princípio do movimento e do conhecimento sensível e, por hipótese sua livre circulação pelo corpo fosse impedida, a consequência imediata seria o surgimento de doenças e problemas fisiológicos diversos¹⁶².

No estoicismo, o *pneuma* tem um papel destacado desde a sua fundação. Para Zenão, o *pneuma* é o princípio de vida. Identificado com a alma, é um sopro quente que preenche todo o corpo e está na origem do movimento nos animais: a ausência da respiração é o sinal mais inequívoco do fim da vida. O *pneuma* já está presente no sêmen do pai e, portanto, é inato nos

¹⁶⁰ ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, op. cit., p. 23. Conferir também HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, op. cit., p. 161-162.

¹⁶¹ VERBEKE, G. *L'évolution de la doctrine du pneuma: du Stoïcisme à S. Augustin*. Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie. Paris: 1945, p. 12.

¹⁶² VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma: du Stoïcisme à S. Augustin*, op. cit., p. 13-14.

seres vivos. Assim como Diócles, Zenão entende que o *pneuma* é corpóreo, constituído a partir das exalações do sangue¹⁶³, um corpo simples, formado por um só constituinte, o fogo. Não o fogo elemental, destruidor das coisas (πῦρ ἄτεχνον), mas o fogo artesão e criador (πῦρ τεχνικόν), compartilhando assim com as estrelas e os planetas o mesmo princípio, fazendo da alma humana uma parcela dessa força vital. Na doutrina zenoniana, entretanto, o *pneuma* não desempenha nenhuma função cosmológica importante: não se identifica com os princípios cosmológicos, os princípios ativo e passivo, a partir dos quais tudo é gerado, nem se identifica com a divindade, a alma cósmica¹⁶⁴.

Há dois fragmentos, o primeiro de Galeno e o segundo de Sêneca, que parecem indicar que Cleantes manteve-se fiel à ideia de Zenão, de que a alma humana é *pneuma*, embora a ênfase de Cleantes seja na identificação da alma com o calor. O mais importante, contudo, é o fato de Cleantes equiparar o calor presente em todos os corpos vivos à alma universal, completando assim a ligação entre a psicologia humana e a psicologia cósmica¹⁶⁵. Cleantes sustenta que todas as partes do cosmos são dotadas de calor, fazendo com que o universo inteiro seja sustentado e unificado pelo calor. Ao supor a existência de uma alma universal, Cleantes acaba por introduzir também uma nova terminologia, pois o calor, além de sustentar (*tueor*) o cosmos, também tem a função de mantê-lo coeso (*contineo*)¹⁶⁶. Essa função de coesão atribuída ao calor constitui provavelmente a resposta de Cleantes ao problema da desintegração do cosmos no vazio infinito que o cerca¹⁶⁷.

A função coesiva do *pneuma* vai ocupar um lugar de destaque na teoria do sucessor de Cleantes à frente da Στοά. Crisipo faz do *pneuma* a noção central de sua cosmologia¹⁶⁸. Com Crisipo, o *pneuma*, uma mistura do fogo (πῦρ) e do ar (ἀήρ), do quente (θερμόν) e do frio (ψῦκρον)¹⁶⁹, torna-se a alma cósmica, e todas as funções anímicas antes atribuídas ao calor por Cleantes são agora atribuídas por Crisipo ao *pneuma*. Preenchendo cada parte do cosmos, não importando quão pequena, o *pneuma* está presente em cada objeto material e em cada

¹⁶³ VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma: du Stoïcisme à S. Augustin*, op. cit., p. 24. Verbeke sustenta que, para Zenão, haveria entre a alma e o corpo uma "co-naturalidade". Essa "co-naturalidade", contudo, não seria um pensamento original estoico, mas um desenvolvimento do pensamento científico grego, que já vinha afastando-se das explicações suprassensíveis, fato que aproxima a psicologia de Zenão do pensamento científico de sua época, especialmente da medicina.

¹⁶⁴ VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma: du Stoïcisme à S. Augustin*, op. cit., p. 16. Conferir também HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, op. cit., p. 159.

¹⁶⁵ VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma: du Stoïcisme à S. Augustin*, op. cit., p. 55.

¹⁶⁶ CÍCERO, *De natura deorum* 2.28-29.

¹⁶⁷ HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, op. cit., p. 140-141.

¹⁶⁸ Conforme registra Lapidge, foi Crisipo quem elaborou a doutrina do *pneuma* cósmico (LAPIDGE, "ἀρχαί and στοιχεῖα: a Problem in Stoic Cosmology", op. cit., p. 274. Ver também GOULD, *The Philosophy of Chrysippus*, op. cit., p. 100).

¹⁶⁹ GALENO (*De Placitis Hippocratis et Platonis* 5.3.8) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 47H, p. 282 (vol. 1), p. 281 (vol. 2).

organismo vivo. Com Crisipo, o *pneuma* torna-se não só o agente responsável por sustentar (συνέχεται) e estabilizar (συμμένει) o cosmos, mas também por fazê-lo interagir consigo mesmo (σύμπαθεσ αὐτῶ) ¹⁷⁰, integrando todas as suas partes. Como resultado dessa integração, o universo torna-se um ser coeso e unificado (ἡνωμένον), cuja harmonia entre suas partes é garantida, como registra Cícero: "[...] por um espírito divino e ininterrupto"¹⁷¹.

A tese principal de Crisipo é afirmar que o *pneuma* está presente em cada parte do universo, preenchendo-o por completo, sem falhas nem interrupções, criando assim uma estrutura absolutamente contínua. A teoria crisipiana do *pneuma* e a teoria atômica, desenvolvida por Leucipo e por seu discípulo Demócrito, são ideias opostas, duas visões de mundo irreduzíveis uma à outra: o mundo do continuum do *pneuma* e o mundo do átomo¹⁷². A teoria atômica tem como princípios, como visto, os átomos (ἄτομα) e o vazio (κενόν), isto é, o espaço entre os átomos. O atomismo afirma a separação total desses princípios: os átomos são absolutamente sólidos, completamente cheios (παμπληθές)¹⁷³, evitando assim que a entidade mais básica do universo tenha uma estrutura porosa. A teoria estoica do meio contínuo postula, por sua vez, a completa interpenetração dos princípios constituintes do universo, *pneuma* e matéria primeva (ὕλη), tornando-os inseparáveis.

Essa nova concepção do *pneuma* dominou toda a cosmologia estoica¹⁷⁴. O papel fulcral que lhe foi conferido por Crisipo acabou por levar ao abandono das distinções um tanto problemáticas exigidas pela teoria zenoniana, entre o fogo artífice ou criador (πῦρ τεχνικόν) e o fogo elemental ou destruidor (πῦρ ἄτεχνον), e também entre princípio (ἀρχή) e elemento (στοικεῖα). O *pneuma*, formado por dois elementos, fogo e ar, passa a desempenhar a função de princípio criador de todas as coisas, assumindo a posição do princípio ativo de Zenão, enquanto terra e água passam a ser identificados com a matéria inerte. Dessa forma, os próprios elementos assumem as características ativa e passiva que Zenão havia assinalado

¹⁷⁰ ALEXANDRE DE AFRODÍSIA (*De mixtione* 216,14-16) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 48C, p. 290-291 (vol. 1), p. 288-290 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 16.1, p. 394-395, p. 401-403.

¹⁷¹ CÍCERO, *De natura deorum* 2.19. Minha tradução para: "[...] uno divino et continuato spiritu".

¹⁷² SAMBURSKY, Samuel. *Physics of the Stoics*. Princeton: Princeton University Press, 1959, p. 44. Sambursky alerta para o fato que ambas as teorias são essencialmente especulativas, baseadas somente em noções teóricas e desenvolvidas apenas em termos epistemológicos, sem utilização de nenhum recurso à experimentação sistemática, ainda que, ocasionalmente, refiram-se a determinadas experiências e usem exemplos e analogias tirados da vida cotidiana.

¹⁷³ ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione* 1, 8, 325a29 (ARISTÓTELES. *On sophisticated refutations. On coming-to-be and passing-away. On the cosmos*. Translated by E. S. Forster and D. J. Furley. London: William Heinemann Ltd, 1955, The Loeb Classical Library).

¹⁷⁴ Como assinala Michael Lapidge, Boeto de Sidon parece ter sido o único a manter a visão tradicional zenoniana da πνεῦμα (LAPIDGE, "ἀρχαί and στοιχεῖα: a Problem in Stoic Cosmology", op. cit., p. 276, nota de rodapé n.º 188).

apenas aos princípios¹⁷⁵, em uma relação bem definida: o princípio ativo está presente nos elementos fogo e ar, enquanto o passivo está presente nos elementos terra e água¹⁷⁶. De outra parte, ainda que Cleantes tenha concebido o calor vital do universo como a alma cósmica, foi Crisipo quem acabou por descrever de forma detalhada as suas funções, explicando uma diversidade de fenômenos, tanto em escala cósmica, como a estabilidade do universo e a interação de todas as suas partes, quanto em escala terrestre, como o princípio de crescimento das plantas e dos animais, os terremotos, a estrutura dos objetos e até mesmo a audição e a visão¹⁷⁷.

Mistura

Por todo o cosmos, portanto, dois corpos, *pneuma* (fogo e ar) e matéria primeva (água e terra), estão completamente misturados um ao outro, ocupando simultaneamente o mesmo lugar. Isso exigiu dos estoicos uma nova formulação teórica quanto à possibilidade dessa mistura, uma vez que havia a convicção que dois corpos não poderiam ocupar, ao mesmo tempo, o mesmo lugar¹⁷⁸. A resposta fornecida pelos filósofos da Στοά constitui uma nova teoria da mistura, porquanto as formulações anteriores, especialmente a elaborada por Aristóteles, não atendia às pretensões da doutrina estoica do *pneuma*.

Na obra *De generatione et corruptione*, Aristóteles aborda diretamente o problema da mistura (μίξις), investigando se seria realmente possível que duas coisas se misturassem, e diante de uma resposta afirmativa, o que seria, então, a mistura. O Estagirita, como de praxe, parte de algumas dificuldades relacionadas ao tema. A primeira dificuldade, e certamente a mais fundamental, diz respeito à própria possibilidade da existência da mistura. Isso porque, caso os elementos misturados continuassem a existir inalterados após a mistura, então não poderia haver mistura, uma vez que os constituintes estariam exatamente na mesma condição de antes. Por outro lado, caso um dos elementos fosse destruído no processo, também não há mistura, porque um dos componentes continuaria a existir, enquanto o outro não, e a mistura exige uniformidade de condições de seus constituintes. Porém, para que sejam misturados, os constituintes devem ser destruídos na mistura, satisfazendo assim à condição de uniformidade.

¹⁷⁵ LAPIDGE, "ἀρχαί and στοιχεῖα: a Problem in Stoic Cosmology", *op. cit.*, p. 277. Ver também NEMÉSIO (*De natura hominis* 164.15-18) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 47D, p. 282 (vol. 1), p. 280 (vol. 2).

¹⁷⁶ SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁷⁷ LAPIDGE, "ἀρχαί and στοιχεῖα: a Problem in Stoic Cosmology", *op. cit.*, p. 275.

¹⁷⁸ Assim, por exemplo, Aristóteles em *De generatione e corruptione* 1, 5, 321a8-9, na *Physica* 4, 1, 209a5-7.

Restaria, então, o problema de como poderia haver mistura de coisas que não possuem existência¹⁷⁹.

Aristóteles empreende sua investigação em busca de respostas para essas dificuldades. Principia sua exposição afirmando que todo o problema decorre da necessidade de diferenciar, por um lado, a noção de mistura e, por outro, as noções de geração (γένεσις) e corrupção (φθορά) das coisas. A mistura, afirma o Estagirita, deve ser diferente desses dois processos¹⁸⁰. Tome-se, por exemplo, o caso da queima da madeira pelo fogo. Não se trata de uma mistura da madeira com o fogo. Pode-se afirmar que o fogo é gerado (γίνεσθαι), ao passo que a madeira é corrompida ou destruída (φθείρεσθαι). Quanto às dificuldades relativas à permanência ou não dos elementos constituintes após a mistura, a resposta oferecida pelo Estagirita envolve as noções de ato (δύναμις) e potência (ἐνέργεια). Sustenta que a mistura pode ser em ato outra coisa que não os elementos constituintes dos quais resulta. Os constituintes, após a mistura, podem ser em potência aquilo o que eram antes de ser misturados. Na mistura, os constituintes não persistem em ato, mas tampouco são destruídos, porque sua potencialidade é preservada¹⁸¹.

Superadas as dificuldades iniciais, Aristóteles descarta que a simples composição (σύνθεσις) de duas coisas, como a que se dá entre grãos de trigo e grãos de centeio, possa ser uma mistura, visto que cada constituinte ainda preservaria sua condição original. E mesmo que fosse possível a redução de cada constituinte a partículas tão pequenas, de modo a tornar imperceptível qualquer diferenciação entre elas, ainda assim não se poderia falar de mistura. A mistura, afirma, deve ser uniforme (ὁμοιομερής), isto é, qualquer parte da mistura deve ser idêntica a qualquer outra parte e cada parte deve ser igual à mistura, como qualquer parte de água é água¹⁸². Essa condição, contudo, não se verifica no caso da combinação dos grãos de trigo e de centeio. Aristóteles afirma ainda que a mistura ocorre somente entre coisas que possuem a mesma matéria (ἢ αὐτῇ ὕλη)¹⁸³, porque apenas essas coisas têm a capacidade de atuar reciprocamente, isto é, agindo e sofrendo a ação umas das outras. Na mistura, os constituintes são alterados em suas essências e o resultado é a produção de um elemento novo, com propriedades comuns aos elementos constituintes¹⁸⁴. Mas, para que a mistura ocorra, é preciso uma certa equivalência entre as massas das coisas que podem ser misturadas. Isso porque não haverá mistura, ainda que possuindo a mesma matéria, caso as massas dos

¹⁷⁹ *De generatione et corruptione* 1, 10, 327a30-327b1.

¹⁸⁰ *De generatione et corruptione* 1, 10, 327b6-9.

¹⁸¹ *De generatione et corruptione* 1, 10, 327b24-31.

¹⁸² *De generatione et corruptione* 1, 10, 328a12-13.

¹⁸³ *De generatione et corruptione* 1, 10, 328a20.

¹⁸⁴ *De generatione et corruptione* 1, 10, 328a30.

constituintes sejam muito discrepantes. Nesse caso, o efeito produzido pela tentativa de mistura será apenas a transformação do elemento presente em menor quantidade no elemento dominante, sem que o volume total seja alterado. Por exemplo, ao se tentar misturar uma gota de vinho com dez mil galões de água, a forma (εἶδος) do vinho se dissolverá inteiramente na água, e o vinho se transformará em água, aumentando assim o volume total do elemento preponderante¹⁸⁵.

A solução aristotélica, no entanto, não atendeu às pretensões teóricas dos pensadores da Στοά. O fato dos constituintes formarem um elemento intermediário dotado das propriedades comuns não correspondia àquilo que os estoicos afirmam ocorrer entre o *pneuma* e a matéria primeva (ύλη), que, mesmo totalmente misturados, ainda assim mantêm suas próprias características. Por conseguinte, os estoicos tiveram que desenvolver sua própria teoria da mistura, cuja formulação, em sua versão acabada, é atribuída a Crisipo.

Crisipo postula a existência de três espécies de mistura. De um lado, está a justaposição (παράθεσις), que ocorre quando os elementos constituintes estão apenas agrupados de tal maneira que há somente contato superficial entre eles, como ocorre, por exemplo, com a mistura entre feijões e grãos de trigo. Do outro lado, está a fusão (σύγχυσις), que ocorre quando dois ou mais elementos são efetivamente destruídos para formar um novo elemento, como no caso das drogas medicinais. Entre a justaposição e a fusão encontra-se o terceiro tipo de mistura proposto por Crisipo, denominado mistura total (κρᾶσις). A mistura total é dotada das duas características essenciais que a doutrina estoica atribui à mistura formada pelo *pneuma* e pela matéria primeva: a primeira, a total interpenetração dos elementos constituintes; a segunda, a preservação das naturezas individuais dos constituintes após a mistura. O ferro e o fogo, quando combinados, formam um exemplo de mistura total, uma vez que o fogo passa através do ferro em toda a sua extensão, misturando-se completamente, preservando, porém, sua própria substância¹⁸⁶. Outro exemplo mostra a possibilidade de separação posterior dos elementos que haviam constituído a mistura total (corroborando assim a tese de que, na mistura total, os elementos constituintes mantêm suas características essenciais): se alguém mergulhasse uma esponja em um recipiente com vinho

¹⁸⁵ *De generatione et corruptione* 1, 10, 328a26-29. Aristóteles afirma também que as coisas passíveis de mistura são mais facilmente misturáveis caso divididas em partes menores. Por isso que, dentro todas as coisas divisíveis, os líquidos são as que mais facilmente podem ser misturadas, com a ressalva de que não sejam muito viscosos.

¹⁸⁶ ALEXANDRE DE AFRODISIA (*De mixtione* 216,14-218,6) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 48C, p. 290 (vol. 1), p. 288-290 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 16.1, p. 394-395, p. 401-403.

misturado com água, separaria a água do vinho, uma vez que a água correria para a esponja, deixando apenas o vinho no recipiente¹⁸⁷.

Além disso, na mistura total crisipiana, ao contrário dos tipos propostos por Aristóteles, a diferença de massa entre os constituintes é irrelevante. Retomando o exemplo dado pelo Estagirita, Crisipo afirma que nada impede que uma gota de vinho derramada no mar forme uma mistura total, em que a gota de vinho se estenderia por todo o volume de água¹⁸⁸. Assim também no caso do olíbano (λιβανωτός), uma resina extraída de um tipo de árvore e usada como incenso, que, após queimado, torna-se rarefeito e, espalhando-se pelo ar, ainda preservaria o seu cheiro característico¹⁸⁹. Esses exemplos ilustram aquilo que Crisipo denomina coextensão mútua (ἀντιπαρέκτασις) dos constituintes a todas as partes da mistura total. A coextensão mútua garante que, em cada parte da mistura total, estejam presentes todos os constituintes, exatamente na mesma proporção em que foram originalmente misturados, não importando quão grandes ou pequenas sejam suas massas¹⁹⁰. Com isso, a teoria estoica da mistura total oferece um fundamento adequado para a presença de um componente bastante sutil, mas também corpóreo, o *pneuma*, no interior de todos os corpos, cujo exemplo mais interessante se dá entre a alma e o corpo¹⁹¹.

Tensão pneumática, coesão e escala natural

Todos os corpos possuem uma característica comum: a mistura completa de um componente bastante tênue e rarefeito, o *pneuma*, com outro muito mais massivo, a matéria primeva, sem que nenhum deles perca suas características após a mistura. Ao penetrar e preencher tudo o que existe, o *pneuma* garante a coesão de cada entidade individualmente

¹⁸⁷ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 1.155,5-11) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 48D, p. 291 (vol. 1), p. 290 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 16.4, p. 397, p. 405-407. Conforme assinala Samuel Sambursky, a tentativa de separação, contudo, parece não fazer sentido. Uma explicação plausível seria que a esponja atuaria como uma espécie de absorvente, reduzindo um pouco a turbidez do vinho, conferindo ao líquido que foi espremido da esponja uma aparência mais aguada, criando assim a ilusão da separação (SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, *op. cit.*, p. 13).

¹⁸⁸ PLUTARCO (*De communibus notitiis contra Stoicos* 1078e) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 48B, p. 290 (vol. 1), p. 288 (vol. 2). Ver também D.L. 7.151.

¹⁸⁹ ALEXANDRE DE AFRODÍZIA (*De mixtione* 216,14-218,6) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 48C, p. 290-291 (vol. 1), p. 288-290 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 16.1, p. 394-395, p. 401-403. De acordo com Sambursky, Plotino teria criticado os estoicos por esse aumento de massa ou de volume do elemento presente em menor quantidade, necessário para que houvesse sua coextensão por toda a mistura (SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, *op. cit.*, p. 14).

¹⁹⁰ SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁹¹ ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. (*De mixtione* 216,14-218,6) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 48C, p. 290-291 (vol. 1), p. 288-290 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 16.1, p. 394-395, p. 401-403.

considerada e, em termos mais amplos, de todo o universo. As funções de coesão e sustentação exercidas pelo *pneuma* são devidas a seus próprios elementos constituintes, fogo e ar. Esses dois elementos ativos mantêm e sustentam os elementos passivos, terra e água. Portanto, sem a interferência ativa do *pneuma*, os elementos passivos simplesmente se desintegrariam: nem a terra nem a água poderiam sequer sustentar a si próprias e somente sua união com o *pneuma* é capaz de lhes fornecer coesão e estabilidade¹⁹².

A coesão provocada pelo *pneuma* é o resultado de dois movimentos em direções opostas: um movimento para fora de si próprio (ἐξ αὐτοῦ) e um movimento em direção a si próprio (εἰς αὐτό)¹⁹³. Esses movimentos são provocados, respectivamente, pela expansão do fogo, por ser o elemento quente, e pela contração do ar, por ser o elemento frio¹⁹⁴. Cada movimento produz um resultado distinto: o movimento para dentro, tornando o *pneuma* mais compacto, provoca unidade (ἕνωσις) e substância (οὐσία), enquanto o movimento para fora, tornando-o mais rarefeito, provoca magnitude (μέγεθος) e qualidade (ποιότης)¹⁹⁵. O estado resultante do *pneuma* é chamado tensão ou tônus (τόνος) e os movimentos para dentro e para fora são chamados movimentos tensionais (τονικὴ κίνησις)¹⁹⁶.

A noção de tônus ou tensão como força sustentadora já aparece no pensamento de Zenão, ainda que aplicada apenas ao âmbito anatômico. Trata-se de uma característica importante da estrutura de qualquer ser vivo, em que os tendões e os nervos são vistos como cordas esticadas, fortes o suficiente para a sustentação e a movimentação dos corpos¹⁹⁷. Cleantes, por sua vez, expandindo a noção para sua doutrina cosmológica, propõe que a origem do universo ocorre em função da tensão existente na matéria, decorrente da expansão e contração do fogo ao se transformar nos demais elementos. Daí, então, a sua definição de tônus como um golpe de fogo (πληγὴ πυρός)¹⁹⁸. Mas, é com Crisipo que a noção de tensão

¹⁹² SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, op. cit., p. 4.

¹⁹³ ALEXANDRE DE AFRODÍZIA (*De mixtione* 224,14-17, 23-26) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 47I, p. 282 (vol. 1), p. 281-282 (vol. 2).

¹⁹⁴ SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, p. 30. Plutarco dá como exemplo do movimento de contração provocado pelo ar, por ser o elemento frio, o congelamento da água, que se torna sólida e dura, tesa e compacta (PLUTARCO, *De primo frigido* 948d-e, 949b apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 47T, p. 286, vol. 1; p. 287, vol. 2).

¹⁹⁵ NEMÉSIO (*De natura hominis* 70,6-71,4) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 47J, p. 283 (vol. 1), p. 282 (vol. 2).

¹⁹⁶ NEMÉSIO (*De natura hominis* 70,6-71,4) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 47J, p. 283 (vol. 1), p. 282 (vol. 2). Embora reconheça a ausência de evidências diretas, Sambursky apresenta a hipótese de que esse movimento tensional do *pneuma* é aquilo que hoje se denomina movimento ondulatório (ou propagação ondulatória), uma vez que o movimento tensional seria distinto do movimento translativo, em que um corpo muda de lugar ao mover-se. Trata-se, de acordo com Sambursky, da propagação de um estado de tensão em um meio contínuo (SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, op. cit., p. 29).

¹⁹⁷ HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, op. cit., p. 154-155.

¹⁹⁸ PLUTARCO (*De stoicorum repugnantiis* 1034C-E) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 61C, p. 378 (vol. 1), p. 375-376 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los*

pneumática torna-se fundamental para a explicação do funcionamento do universo. Com Crisipo, as funções de unidade e coesão cósmicas são desempenhadas não mais pelo calor, como em Cleantes, mas pelo próprio *pneuma*, cuja força coesiva é responsável pela permanência e integridade de todo o universo, assim como de cada uma de suas partes - sejam objetos inanimados, plantas, animais, ou até mesmo os próprios seres humanos e os corpos celestes.

O *pneuma*, no entanto, não penetra uniformemente todas as partes do cosmos¹⁹⁹. No nível das estruturas mais simples, objetos inanimados como pedras e toras de madeira, o *pneuma*, contraído em direção a si mesmo²⁰⁰, encontra-se em sua forma mais densa e é denominado tensão (ἔξις), o princípio de coesão dessas estruturas²⁰¹. Além da coesão, o *pneuma* também é responsável por conferir a esses objetos suas qualidades (ποιότητες): a dureza do ferro, a solidez da pedra e o brilho da prata²⁰². Cada uma dessas qualidades deriva de uma determinada porção do *pneuma* ou, mais precisamente, cada qualidade é o resultado de um determinado estado de tensão de cada porção do *pneuma*. No nível seguinte, apresentando-se mais rarefeito, o *pneuma* é denominado natureza (φύσις), preenchendo as estruturas vegetais, conferindo-lhes a capacidade de nutrição e de crescimento. No nível acima, assumindo uma forma ainda mais rarefeita, o *pneuma* é denominado alma (ψυχή), origem da percepção sensível e dos movimentos nos animais. Por fim, em sua forma mais tênue e também mais pura, o *pneuma* provê racionalidade e é denominado mente ou inteligência (νοῦς), também chamado alma racional (λογικὴ ψυχή)²⁰³.

Os diversos estados nos quais se encontra o *pneuma* formam a escala natural (*scala naturae*) estoica, em que os vários níveis são definidos a partir da presença de certas capacidades do *pneuma*. Nessa organização, a posse de qualquer capacidade adicional implica a posse das capacidades existentes nos níveis anteriores²⁰⁴. Assim, os objetos inanimados

Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit., 26.17, p. 632-633, p. 663.

¹⁹⁹ D.L. 7.138-139.

²⁰⁰ FÍLON DE ALEXANDRIA (*Quod deus sit immutabilis* 35-36) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 47Q, p. 285 (vol. 1), p. 285 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 12.7, p. 261-262, p. 281-282.

²⁰¹ FÍLON DE ALEXANDRIA (*Legis allegoriae* 2.22-23) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 47P, p. 284 (vol. 1), p. 284-285 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 12.8, p. 262, p. 282.

²⁰² PLUTARCO (*De stoicorum repugnantibus* 1053F-1054B) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 47M, p. 284 (vol. 1), p. 283-284 (vol. 2).

²⁰³ FÍLON DE ALEXANDRIA (*Quod deus sit immutabilis* 35-36) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 47Q, p. 285 (vol. 1), p. 285 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 12.7, p. 261-262, p. 281-282.

²⁰⁴ David Hahn destaca, neste ponto, a provável influência de Aristóteles sobre os estoicos (*The Origins of Stoic Cosmology, op. cit.*, p. 164). Conferir também INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism, op. cit.*, capítulo 2, "Human Nature and the Rational Soul", seção a, "The Place of Man in Nature". Para a escala natural

possuem apenas tensão (ἔξις), enquanto as plantas, além dessa força coesiva, possuem também as capacidades de nutrição e de crescimento (φύσις). Os animais, por sua vez, possuem também as capacidades de percepção sensível e de movimento (ψυχή), enquanto os seres humanos e o próprio cosmos possuem, além de todas essas capacidades, a faculdade ou capacidade racional (νοῦς).

As doutrinas estoicas da simpatia e da causalidade

Uma das consequências mais importantes do meio contínuo criado pelo *pneuma* é o fato de todas as partes do cosmos estarem interligadas e, portanto, capazes de se afetar mutuamente. Essa interligação é denominada pelos estoicos simpatia (συμπάθεια), que significa a interatividade de todas as partes constituintes de qualquer estrutura unificada, em que uma mudança em uma das partes pode provocar algum tipo de alteração nas demais²⁰⁵.

A ideia de interação mútua já aparece em Platão e também em Aristóteles, encontrando-se restrita, todavia, a alguns casos especiais, fenômenos isolados²⁰⁶. Platão, no diálogo *Cármides*, usa o verbo συμπάσχειν, literalmente ser afetado (πάσχειν) conjuntamente (prefixo συμ-), dando como exemplo a reação fisiológica de bocejar em consequência da visão de alguém próximo bocejando²⁰⁷. Aristóteles, em uma obra específica sobre o tema, *Problemata*²⁰⁸, aborda diretamente a questão, dando vários exemplos de sua ocorrência. Contudo, assim como Platão, os casos que o Estagirita investiga também são tirados de reações fisiológicas, como urinar, bocejar e estremecer²⁰⁹.

Quanto aos filósofos da Στοά, há registros de que a noção de interação mútua é utilizada por Cleantes, embora de maneira apenas secundária, em uma de suas provas da

em Aristóteles, conferir, por exemplo: *Ethica Nicomacheia* I, 7, 11-13, 1097b30-1098a4; *De anima* 2, 2, 413a22-413b4; 414b28-415a13.

²⁰⁵ GOULD, *The Philosophy of Chrysippus*, op. cit., p. 101.

²⁰⁶ BROUWER, René. "Stoic Sympathy". In: SCHLIESSER, Eric (ed.). *Sympathy: a history*. New York: Oxford University Press, 2015, p. 18.

²⁰⁷ *Cármides*, 169c (PLATÃO. *Complete Works*. Edited by John M. Cooper; Associate Editor D. S. Hutchinson. Translated by G. M. A. Grube et al. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997; *Diálogos VI. Crátilo (ou Da correção dos nomes); Cármides (ou Da moderação); Laques (ou Da coragem); Ion (ou Da Ilíada); Menexeno (ou Oração fúnebre)*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2016, Clássicos Edipro).

²⁰⁸ Conforme assinala René Brouwer, a obra *Problemata* tem sua autoria questionada. Aristóteles teria começado a escrevê-la e, após a sua morte, alguns trechos foram reescritos e novos trechos foram adicionados. Especula-se, contudo, que o livro VII, que trata do conceito de simpatia, foi escrito pelo próprio Aristóteles, quando ainda estava na Academia (BROUWER, "Stoic Sympathy", op. cit., p. 17).

²⁰⁹ *Problemata* 7, 886a25-887b9 (*The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Edition. Edited by Jonathan Barnes. Volume Two. Translated by E. S. Forster et al. Sixth Printing, with Corrections. Princeton: Princeton University Press, 1984).

corporeidade da alma²¹⁰. Em Crisipo, contudo, a noção de simpatia é utilizada amplamente, para além do microcosmos do ser humano, tornando-se uma característica do próprio universo²¹¹. O *pneuma*, que preenche e unifica todas as coisas, faz com que o universo esteja em simpatia consigo mesmo²¹², agindo também para que todas as partes do cosmos estejam em simpatia umas com as outras²¹³. A partir de Crisipo, a noção de simpatia possibilita que os estoicos estabeleçam correlações entre muitos fenômenos naturais, seja a influência dos corpos celestes sobre as coisas terrestres, seja a influência das coisas terrestres umas sobre as outras²¹⁴, e até mesmo a influência dos corpos celestes uns sobre os outros²¹⁵. Os estoicos afirmam existir uma correlação entre as marés e as fases da lua, ou então que a lua favorece o crescimento dos animais e faz com que as plantas cresçam e cheguem à maturidade²¹⁶, ou ainda, que as alterações ocorridas na natureza estão relacionadas com a mudança das estações e que essa mudança, por sua vez, está relacionada com o movimento do sol²¹⁷. Por meio da simpatia, os estoicos sustentam até mesmo a influência exercida pela densidade do ar sobre os seres humanos: em Atenas, onde o ar é mais rarefeito, seus habitantes são mais sagazes, enquanto em Tebas, o ar mais denso torna seus habitantes mais robustos e fortes²¹⁸.

O alcance exato dessa influência recíproca entre as diversas partes constituintes do universo não é, contudo, evidente nas fontes existentes. O que se mostra evidente, ao contrário, é que não se trata apenas de uma influência por contato superficial, isto é, essa influência não se dá apenas entre as partes que mantêm entre si uma relação de contiguidade, como visto nos exemplos acima mencionados. Essa influência, parece mais correto afirmar, ocorre por uma espécie de difusão total por todo o universo²¹⁹.

²¹⁰ NEMÉSIO (*De natura hominis* 78,7-79,2) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 45C, p. 272 (vol. 1), p. 269-270 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 13.16, p. 295-296, p. 326.

²¹¹ BROUWER, "Stoic Sympathy", *op. cit.*, p. 21-22.

²¹² ALEXANDRE DE AFRODÍZIA (*De mixtione* 216,14-15) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 48C, p. 288 (vol. 1), p. 288 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 16.1, p. 394-395, p. 401-403.

²¹³ SVF 2.534 (CLEOMEDES *apud* ARNIM, Hans von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, volume 2, *Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 1903, p. 170).

²¹⁴ MEYER, Susan Sauvé. "Chain of causes. What is Stoic Fate?". *In*: SALLES, Ricardo (ed.) *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 83-84.

²¹⁵ Cícero, em *De natura deorum* 2.119, fala da harmonia mútua entre os planetas: Saturno teria uma influência refrigeradora sobre os demais planetas, Marte forneceria calor, Júpiter forneceria luz e calor moderado, o sol encheria o universo com luz, iluminaria a lua, que, por sua vez, seria a fonte da concepção e do nascimento, do crescimento e da maturidade.

²¹⁶ CÍCERO, *De natura deorum* 2.50.

²¹⁷ CÍCERO, *De natura deorum* 2.19.

²¹⁸ CÍCERO, *De fato* 7-8 (CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre o destino*. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho; posfácio de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Nova Alexandria, 2001).

²¹⁹ WHITE, "Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia)", *op. cit.*, p. 148.

Para os estoicos, as correlações regulares existentes entre certos fenômenos possuem uma natureza causal, ou seja, são apenas o aspecto perceptível de uma relação em que alguma coisa - a lua, o sol, a densidade do ar - age, isto é, produz um efeito, sobre outra coisa - os oceanos, as estações do ano, a estrutura e as características físicas dos seres humanos. Esse papel ativo é essencial para a doutrina estoica da causalidade: para ser uma causa, alguma coisa deve produzir um efeito sobre outra coisa. Como consequência, mais do que uma preocupação com a explicação de um certo fenômeno, os pensadores estoicos estão sempre dispostos a investigar e descobrir qual fator causal produz efetivamente um determinado resultado. Por isso, de certa maneira, os estoicos postulam apenas uma espécie de causa: aquilo que faz²²⁰.

Até o século IV a.C., enunciar as causas de algo era, de maneira geral, equivalente a enunciar uma explicação, isto é, explicar o porquê de alguma coisa ser o que é e como é. Platão, por exemplo, diz que causa é aquilo pelo que uma coisa é gerada²²¹. No *Fédon*, o fundador da Academia sustenta que aquilo que faz a beleza é o Belo em si e, portanto, que é devido ao Belo em si, ou seja, à ideia do Belo, que todas as coisas são belas²²². Por sua vez, Aristóteles afirma que a sabedoria (σοφία) é o conhecimento (ἐπιστήμη) dos princípios e causas primeiras²²³, e o conhecimento resulta de uma investigação sobre a estrutura fundamental das coisas. Para essa investigação, o Estagirita elabora sua teoria das quatro causas, cujo propósito é fornecer um relato completo a respeito de como as coisas realmente são²²⁴.

²²⁰ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 65.4) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 14.20, p. 343-344, p. 371-372. A frase em Sêneca é: "Stoicis placet unam causam esse, id, quod facit". O verbo fazer, na língua portuguesa, na maioria das vezes é um verbo transitivo, existindo poucos exemplos de seu uso como verbo intransitivo (e.g., no sentido de proceder ou comportar-se). Em latim, no entanto, mesmo no sentido de fazer, causar ou produzir, é, por vezes, usado como verbo intransitivo (ver também DICIONÁRIO DE LATIM-PORTUGUÊS. 4ª edição. Porto: Porto Editora, 2017, p. 276). Assim, para preservar a fidelidade com o texto de Sêneca, preferi usá-lo aqui omitindo seu objeto, mesmo em seu sentido de fazer, causar ou produzir um resultado.

²²¹ *Crátilo*, 413a. No original grego: "δι' ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ' ἔστι τὸ αἴτιον". Na tradução para o português do diálogo platônico, feita por Maria José Figueiredo, lê-se: "[...] pois aquilo pelo qual uma coisa se gera é a sua causa" (PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001). Na tradução para o castelhano feita por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri e J. L. Calvo, lê-se: "[...] pues lo causante es aquello 'por lo que' - di' ho - algo se genera" (PLATÃO. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducción de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri e J. L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos, 1983). Em língua inglesa, na tradução de C. D. C. Reeve, lê-se: "[...] since that through which (di' ho) a thing comes to be is the cause" (PLATÃO. *Cratylus. Complete Works*, op. cit.).

²²² *Fédon*, 100d (PLATÃO. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora UnB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000).

²²³ *Metaphysica*, 981b-28-29, 982b7-10.

²²⁴ HANKINSON, R. J. *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. New York: Oxford University Press, 1998, p. 132.

Seiscentos anos depois, no séc. II d.C., a noção de causa havia se modificado. Sexto Empírico afirma que, mesmo havendo algumas diferenças entre as diversas noções de causa, a maioria das escolas filosóficas de sua época entende que uma causa é aquilo por meio do que (δι' ὃ), graças à sua atividade (ἐνεργοῦν), um resultado é produzido (γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα)²²⁵. A existência desse acordo generalizado²²⁶ mostra que a noção estoica de causa, abarcando apenas aquilo que é capaz de produzir um efeito, havia se tornado dominante no pensamento filosófico e científico da época²²⁷. Nesse novo ambiente intelectual, as Ideias ou Formas platônicas ou a finalidade, a forma e a matéria aristotélicas dificilmente poderiam ser consideradas causas. A caracterização estoica de causa como algo ativo deriva da relação causal básica existente na natureza, em que o princípio ativo (θεός), que nesse contexto também é denominado *Causa*, confere à matéria primeva (ὑλή) coesão, movimento e qualidades. Essa relação é detalhada por Sêneca: "[...] a matéria jaz inerte, preparada para qualquer coisa, ociosa, se nada a mover. A Causa, por outro lado, que é razão, modela a matéria e para qualquer parte que quiser a dirige, e dela diversas obras produz"²²⁸.

Até mesmo uma especificação do vocabulário relativo às causas pode ser observada. Segundo Estobeu, Crisipo estabelece uma diferença de significado entre as palavras gregas αἰτία e αἴτιον: uma explicação (αἰτία) é a afirmação sobre uma causa (αἴτιον) enquanto causa²²⁹. A explicação (αἰτία), sustenta Crisipo, torna-se agora um item proposicional, ou seja, a explicação passa a ser a afirmação de uma verdade sobre a causa (αἴτιον). Não de qualquer verdade, como afirma Michael Frede: "a verdade relevante sobre a causa, a verdade em razão da qual é a causa"²³⁰.

Além do caráter ativo da causa, os estoicos afirmam que toda causa é um corpo e todas as relações causais, todas as interações, ocorrem apenas entre corpos. Aliás, os estoicos afirmam que a capacidade de agir e de sofrer a ação é o aspecto mais peculiar de um corpo,

²²⁵ SEXTO EMPÍRICO (*Pyrrhoneae hypotyposes* III, 14) *apud* FREDE, Michael. "The Original Notion of Cause". In: SCHOFIELD, Malcolm, BURNYEAT, Myles and BARNES, Jonathan (ed.). *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1980, p. 218.

²²⁶ FREDE, Michael, "The original notion of cause", *op. cit.*, p. 219.

²²⁷ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao cap. 55, *Causation and Fate*, p. 340 (vol. 1). Conferir também FREDE, Michael, "The original notion of cause", *op. cit.*, p. 218.

²²⁸ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 65.2) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 55E, p. 334 (vol. 1), p. 334 (vol. 2). Minha tradução para: "Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit". Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 14.20, p. 343-344, p. 371-372.

²²⁹ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 1.138,14-139,4) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 55A, p. 333 (vol. 1), p. 332-333 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 14.10, p. 337-338, p. 364-365.

²³⁰ FREDE, Michael. "The original notion of cause", *op. cit.*, p. 222. Minha tradução para: "[...] the relevant truth about the cause, the truth in virtue of which it is a cause".

uma característica atestada, por exemplo, em Cícero²³¹ e Sexto Empírico²³². Não se trata, porém, de uma nova definição do que seja um corpo, que permanece sendo aquilo que possui três dimensões, com resistência²³³. O propósito dos estoicos em limitar somente aos corpos a capacidade de agir e de sofrer expressa sua rejeição da tese aceita por Platão e por Aristóteles de que itens não corpóreos poderiam ter qualquer eficácia causal²³⁴.

Isso não significa que as relações de causalidade envolvam apenas itens corpóreos. Cada instância causal envolve três elementos, dois deles corpóreos e um incorpóreo²³⁵. O primeiro elemento ou fator é a causa, o corpo que age. O segundo elemento ou fator é o corpo que sofre a ação da causa, isto é, o corpo sobre o qual o efeito é produzido. O terceiro elemento que aparece na relação causal é o efeito, um item incorpóreo, produzido pelo primeiro corpo, a causa, sobre o segundo corpo. Como relata Sexto Empírico, para os estoicos: "[...] toda causa é um corpo, que se torna a causa para um corpo de algo incorpóreo"²³⁶. Resulta assim que, na teoria estoica, causa e efeito possuem status ontológicos distintos: a causa é corpórea, enquanto o efeito é incorpóreo. O efeito produzido sobre outro corpo pela causa é, na verdade, algo que pode ser dito a respeito desse outro corpo. Trata-se de um predicado (κατηγορημα)²³⁷, uma expressão verbal, denominada *lekton* (λεκτόν). Há aqui uma perspectiva bastante distinta da causalidade: um corpo provoca um efeito sobre outro corpo e, ao fazê-lo, alguma coisa a respeito desse último corpo torna-se verdadeira²³⁸. Sexto Empírico fornece alguns exemplos de relações causais, identificando em cada uma delas os três elementos envolvidos: um escalpelo, que é um corpo, torna-se a causa para a carne, também um corpo, do predicado incorpóreo "estar cortada" (τέμνεσθαι); o fogo, que é

²³¹ CÍCERO, *Academica* 1, 39-40.

²³² SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 8, 263) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 45B, p. 272 (vol. 1), p. 269 (vol. 2).

²³³ Para Jacques Brunschwig, a razão principal para os estoicos afirmarem que somente corpos existem: "[...] deriva não de sua definição de corpo, definição essa que não é específica de sua escola ('o que é dotado de tripla dimensão e resistência'), mas sim deriva da combinação desse tipo de definição com um princípio superior, que toma como critério de existência a capacidade (dynamis) de agir e sofrer ação" (BRUNSCHWIG, "Metafísica estoica", *op. cit.*, p. 233).

²³⁴ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, comentários ao cap. 45, *Body*, p. 273 (vol. 1).

²³⁵ Apenas para tornar mais clara a exposição, as diversas instâncias causais possíveis são aqui reduzidas a uma configuração bastante simples: um corpo age sobre outro corpo distinto, produzindo apenas um efeito.

²³⁶ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 8, 263) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 55B, p. 333 (vol. 1), p. 333 (vol. 2). Minha tradução para: "(...) every cause is a body which becomes the cause to a body of something incorporeal" ("[...] πᾶν αἴτιον σῶμά φασι σώματι ἄσωμάτου τινὸς αἴτιον γίνεσθαι"). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 14.16, p. 342, p. 369 ("[...] toda causa es un cuerpo causante de algo incorpóreo para un cuerpo").

²³⁷ D.L. 7.64.

²³⁸ FREDE, Michael. "The original notion of cause", *op. cit.*, p. 234.

um corpo, torna-se a causa para a madeira, outro corpo, do predicado incorpóreo "estar queimada" (καίεσθαι)²³⁹.

A teoria da causalidade estoica é um produto da preocupação desses pensadores com o problema de atribuição e alocação da responsabilidade pela produção de um determinado resultado entre os diversos fatores que efetivamente contribuem para a produção desse resultado. Por isso, a existência de diversos tipos causais está diretamente relacionada aos diferentes tipos de relação que podem ser verificados entre causa e efeito²⁴⁰. Contudo, os textos que tratam dos diversos tipos causais estoicos não são muito esclarecedores²⁴¹ e, de maneira geral, os diversos tipos mencionados em um texto não coincidem com os tipos mencionados em outro, assim como tampouco coincidem algumas das caracterizações relativas a um mesmo tipo.

Há dois fragmentos em que esse desacordo pode ser observado. O primeiro pertence ao *De causis continentibus*, de Galeno²⁴², e o segundo pertence às *Stromateis*, de Clemente²⁴³. Galeno refere-se à tipologia causal elaborada por Ateneu de Ataleia, discípulo de Posidônio e fundador, no século I d.C., de uma escola médica conhecida como Escola Pneumática. De acordo com Ateneu, existem três tipos de causas: causa sustentadora (*conjuncta*), causa antecedente (*antecedens*) e causa preliminar (*procatartica*). Uma causa sustentadora, depreende-se do texto, é aquela que, atuando a partir do interior, mantém o corpo íntegro, como ocorre com o *pneuma* sobre a matéria inerte. A causa antecedente preexiste a seu efeito, enquanto a causa preliminar é um fator externo cuja função é produzir qualquer alteração. No segundo texto, Clemente registra outra tipologia, também atribuída aos estoicos, mas

²³⁹ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 8, 263) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 55B, p. 333 (vol. 1), p. 333 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 14.16, p. 342, p. 369.

²⁴⁰ FREDE, Michael. "The original notion of cause", *op. cit.*, p. 234. Essa mesma preocupação afligia aqueles que exerciam a medicina nos séculos III-II a.C.. Como registra R. W. Sharples, certamente a etiologia e a diagnose médica foram influenciadas pela teoria causal estoica - embora também pareça provável que uma influência em sentido inverso tenha ocorrido (CICERO, *De fato (On Fate)* & BOETHIUS, *The Consolation of Philosophy (IV, 5-7, V)*. Edited with an introduction, translation and commentary by R. W. Sharples. Oxford: Oxbow Books, 1991, p. 199). Não se poderia trazer o corpo humano de volta à normalidade, afirma Galeno, sem se conhecer as causas que provocam os distúrbios que lhe afligem (GALENO, *De naturalibus facultatibus* II, 9 *apud* SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, *op. cit.*, p. 52. Para o texto de Galeno, em edição bilingue grego-inglês: GALENO. *On the natural faculties*. With an English translation by Arthur John Brock. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons: 1916, The Project Gutenberg. Disponível em <http://www.gutenberg.org/files/43383/43383-0.txt>, acessado em 12/05/2020).

²⁴¹ FREDE, Michael. "The original notion of cause", *op. cit.*, p. 234.

²⁴² GALENO (*De causis continentibus* 1.1-2.4) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 55F, p. 334-335 (vol. 1), p. 334-335 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 12.17, p. 265, p. 287-288.

²⁴³ CLEMENTE (*Stromateis* 8.9.33, 1-9) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 55I, p. 336 (vol. 1), p. 336 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 14.11, p. 338-340, p. 365-369.

composta por cinco tipos de causa: causa preliminar (προκαταρκτικόν), causa sustentadora (συνεκτικόν), causa completa (αὐτοτελής), causa auxiliar (συνεργόν) e causa conjunta (συναίτιον). Causa preliminar é aquela que mesmo com sua remoção o efeito permanece, enquanto uma causa sustentadora é aquela que, estando presente, o efeito é produzido, mas, uma vez removida, o efeito desaparece. Causa completa, por sua vez, é aquela que é autossuficiente para a produção do efeito. A causa auxiliar é aquela que atua em conjunto a outra causa, que por si só seria suficiente para a produção do efeito, intensificando-a. Por fim, causas conjuntas são aquelas que somente coletivamente são capazes de produzir o efeito. Não à toa, Alexandre de Afrodísia, ao referir-se aos estoicos, fala da existência de um verdadeiro enxame de causas (σμηῆνος αἰτίων)²⁴⁴.

As diferentes tipologias apresentadas, em que os diversos tipos causais ora opõem-se, ora complementam-se e, por vezes, até mesmo coincidem, visam à classificação funcional dos fatores causais, ou seja, representam, em sua diversidade, as distintas maneiras pelas quais uma causa atua em um determinado caso concreto: se antes ou durante a ocorrência do efeito; se primária ou secundariamente; se é capaz ou não de produzir sozinha o efeito; se o efeito permanece ou não após a sua atuação. Embora seja preciso ressaltar que, para os pensadores da Στοά, existe apenas uma causa, *a Causa*, que é o mesmo que a razão²⁴⁵ ou o princípio ativo, os diferentes tipos causais acima elencados são importantes para que se possa identificar corretamente os papéis desempenhados por cada fator contribuinte para o resultado em um determinado evento, isolando e descrevendo sua responsabilidade causal específica. Como será visto mais adiante, essa identificação terá imensa importância para os filósofos estoicos na afirmação da autonomia humana.

Há ainda uma terceira tipologia, atribuída a Crisipo, citada por Cícero no *De fato*. A tipologia crisipiana das causas é apresentada no âmbito do debate envolvendo, por um lado, a autonomia humana e, por outro lado, as teses deterministas de alguns filósofos gregos²⁴⁶. Como esclarece Cícero, o objetivo de Crisipo, ao propor a sua tipologia causal, é posicionar-se entre os dois grupos em debate²⁴⁷. Crisipo postula apenas dois tipos de causa: o primeiro

²⁴⁴ *De fato* 192, 17-18 (ALEXANDRE DE AFRODÍZIA *Sobre el destino*. Introducción, traducción y notas de José Molina Ayala e Ricardo Salles. Mexico, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009).

²⁴⁵ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 65.2) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 55E, p. 334 (vol. 1), p. 334 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 14.20, p. 343-344, p. 371-372.

²⁴⁶ Cícero, em *De fato* 39, menciona Demócrito, Heráclito, Empédocles e mesmo Aristóteles como defensores de algum tipo de determinismo.

²⁴⁷ *De fato* 41. Diz Cícero: "Crisipo, entretanto, como não só desaprovasse a necessidade como também quisesse que nada ocorresse sem causas prepostas, distingue gêneros de causas, para tanto evitar a necessidade como conservar o destino".

contendo causas perfeitas (*perfectae*) e principais (*principales*), o segundo contendo causas auxiliares (*adiuvantes*) e próximas (*proximae*)²⁴⁸. Crisipo parece dirigir sua atenção para a diferença básica que existe entre, por um lado, os fatores causais que são necessários, porém não suficientes, para a produção do resultado (causas auxiliares e próximas), que funcionam apenas como causas antecedentes externas do movimento e da mudança, e, por outro lado, os fatores causais que são suficientes por si sós para a produção do resultado (causas perfeitas e principais), que funcionam como causas sustentadoras internas do movimento ou da mudança. A responsabilidade pelo movimento e pela mudança localiza-se primariamente nestas últimas, isto é, nas causas perfeitas e principais²⁴⁹.

Os estoicos sustentam que nada existe ou acontece no universo sem uma causa²⁵⁰. A ocorrência de um movimento sem causa (*ἀναιτίος*), em um universo preenchido pela continuidade absoluta do *pneuma*, provocaria o rompimento dessa unidade fundamental e o cosmos simplesmente se despedaçaria e se dividiria²⁵¹. O não causado, para os estoicos, seria uma violação da própria natureza. Para demonstrar que todos os eventos que ocorrem no universo possuem uma causa, Crisipo se vale de um argumento radicado no princípio de bivalência, tal como apresentado por Cícero no *De fato* 20:

[Conclusão de Crisipo] Se há movimento sem causa, não é o caso que toda proposição, que os dialéticos chamam de axioma, será ou verdadeira ou falsa,

²⁴⁸ *De fato* 41. Segundo Michael Frede, parece não haver dúvida de que Cícero usou *causa perfecta* para a tradução de αἴτιον αὐτοτελέες, uma causa completa, autossuficiente, capaz de por si só produzir o resultado. Quanto à *causa principalis*, seria essa a tradução de Cícero para συνεκτικόν, ou causa sustentadora. Já o termo *adiuvans*, parece englobar dois subtipos, a συνεργόν, ou causa auxiliar, e a συναίτιον, ou causa conjunta. Havendo duas ou mais causas que apenas coletivamente produzem o efeito, então essas causas são chamadas συναίτια, ou causas conjuntas; mas, se alguma causa apenas contribui para o resultado que é, primariamente, produzido por outra causa, então essa causa é uma συνεργόν, ou causa auxiliar. Por fim, *causa proxima* parece ser a tradução de αἴτιον προκαταρκτικόν, uma causa antecedente externa ao corpo sobre o qual o efeito é produzido (FREDE, Michael. "The original notion of cause", *op. cit.*, p. 237-249).

²⁴⁹ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, comentários ao cap. 55, *Causation and fate*, p. 342 (vol. 1).

²⁵⁰ Em oposição aos estoicos, os epicuristas sustentavam a existência de movimentos sem causa. Em *De rerum natura*, II, 223-224, Lucrecio relata a tese epicurista do desvio dos átomos. Diz o poeta romano que se todos os átomos caíssem, por força de seu peso, em linhas retas paralelas entre si: "[...] cairiam pelo profundo espaço, sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos nenhuma possibilidade de colisão ou de choque". Assim, continua Lucrecio: "[...] jamais a natureza teria criado coisa alguma". Ressalta, porém, que, quando os átomos caem através do vazio: "[...] afastam-se um pouco de sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão-somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento". São esses pequenos desvios espontâneos em suas trajetórias, ou seja, esses movimentos não causados, que provocam as colisões entre os átomos e, em última instância, o surgimento de tudo o que existe no universo (EPICURO, LUCRÉCIO *et al.*, *Antologia de textos*, *op. cit.*, p. 50).

²⁵¹ ALEXANDRE DE AFRODÍZIA (*De fato*, 192, 11-15) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 55N, p. 337 (vol. 1), p. 338 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 19.14, p. 441-442, p. 454-455.

pois o que não tiver causas eficientes nem verdadeiro nem falso será; ora, toda proposição é ou verdadeira ou falsa; logo, o movimento sem causa não existe²⁵².

O argumento é válido, pois a conclusão é obtida por *modus tollens* a partir das duas premissas: a) se houver movimento sem causa, não é o caso que toda proposição será ou verdadeira ou falsa (Se p , $não-q$); b) é o caso que toda proposição (inclusive aquelas sobre o futuro) é ou verdadeira ou falsa (q); c) logo, não há movimento sem causa ($não-p$). A oração "pois o que não tiver causas eficientes nem verdadeiro nem falso será", embora não integre o argumento, fornece uma justificação para a primeira premissa.

Toda a ênfase do argumento é colocada sobre a primeira premissa: caso existam movimentos não causados, então o princípio de bivalência não se aplica às proposições sobre o futuro. Isso significa que, para qualquer evento futuro que ocorra sem uma causa, a proposição sobre sua futura ocorrência não será, no presente, nem verdadeira nem falsa. Como destacado, a justificativa para essa proposição, que não integra o argumento, encontra-se na oração que vem em seguida, "pois o que não tiver causas eficientes nem verdadeiro nem falso será". Ou seja, caso um evento qualquer não possua causa, a proposição correlata a esse movimento não seria nem verdadeiro nem falso. Crisipo, portanto, nesta primeira premissa, estabelece uma ligação entre a negação do princípio geral de causalidade estoico²⁵³ e a negação do princípio de bivalência.

Para a segunda premissa, ao contrário da primeira, não há, no argumento, nenhuma justificação. A segunda premissa indica que qualquer proposição, inclusive aquelas sobre o futuro, já é, no presente, verdadeira ou falsa. Crisipo não afirma que toda proposição sobre o futuro será verdadeira ou falsa, mas sim que toda proposição sobre o futuro já é, no presente, verdadeira ou falsa. Ou seja, qualquer proposição sobre o futuro já é verdadeira ou falsa antes mesmo que o evento ocorra²⁵⁴.

Assim, na conclusão do argumento, como a segunda premissa afirma o princípio de bivalência, então a conclusão, por sua vez, afirma o princípio geral de causalidade. Dessa maneira, uma vez que todas as proposições sobre o futuro já são, no presente, verdadeiras ou

²⁵² Minha tradução para: "Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἀξίωμα dialectici appellant, aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est, motus ergo sine causa nullus est" (CÍCERO, *De fato* 20).

²⁵³ Assim Susanne Bobzien denomina o princípio estoico de que tudo o que ocorre no universo possui uma causa (BOBZIEN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1998, p. 39).

²⁵⁴ SALLES, Ricardo. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Oxford, New York: Ashgate Publishing, Routledge, 2005, p. 9. Embora Crisipo esteja comprometido com a ideia de que o futuro está inteiramente determinado, a verdade prévia da proposição acerca do futuro não tem, por si só, o condão de tornar necessários os eventos futuros. Será preciso uma tese adicional: que a causa torne necessário o seu efeito. Essa tese será discutida nos próximos parágrafos.

falsas, então os eventos que são expressos por essas proposições devem ter, no presente, uma causa que explique o porquê dessas proposições já serem, no presente, verdadeiras ou falsas. Isto é, caso a proposição, no presente, seja falsa, deve haver uma causa no presente para que o evento não ocorra; de igual maneira, caso a proposição, no presente, seja verdadeira, deve haver uma causa no presente para que o evento ocorra²⁵⁵. Por fim, embora o argumento esteja dirigido para proposições acerca de eventos futuros, a tese pode ser generalizada para qualquer momento no tempo e, portanto, qualquer evento, seja no passado, no presente ou no futuro, teve, tem ou terá uma causa²⁵⁶. Logo, o princípio geral de causalidade postulado pelos estoicos: toda ocorrência no universo possui uma causa.

Esse princípio geral de causalidade não garante, porém, nem a regularidade nem a uniformidade entre causa e efeito. Caso tomado isoladamente, o princípio geral de que nada acontece sem uma causa não impede que uma mesma causa produza ora um resultado, ora outro distinto do primeiro. Ou seja, o princípio não garante que o resultado seja inteiramente determinado por sua causa.

Os filósofos estoicos, no entanto, asseveram essa uniformidade e essa regularidade entre causa e efeito. Postulam que, dadas as mesmas circunstâncias envolvendo a causa e o corpo sobre o qual atua essa causa, é impossível que o resultado ocorra em uma ocasião e não ocorra em outra²⁵⁷. No universo estoico, as relações de causalidade ocorrem sob estrita regularidade, e dessa regularidade resulta a necessidade. Para os pensadores da Στοά, toda causa torna necessário o seu efeito. Com base nesse princípio específico de determinação entre causa e efeito, Crisipo pode então sustentar que, caso mantidas as mesmas circunstâncias relativamente à causa e ao corpo sobre o qual atua essa causa, é impossível que ocorra ora um resultado, ora outro diferente. A ocorrência de um resultado distinto significa apenas que as circunstâncias iniciais, relativas à causa ou relativas ao corpo sobre o qual atua

²⁵⁵ SALLES, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, op. cit., Introduction, p. xviii-xix.

²⁵⁶ SALLES, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, op. cit., p. 9. Salles argumenta que: "Uma vez que, no passado, o que é agora o presente estava no futuro, e o que é agora o passado era o presente, então, para qualquer evento presente, houve no passado uma proposição verdadeira afirmando sua futura ocorrência; em consequência, havia, *naquele* momento, uma causa de sua (então) futura ocorrência; assim, todo evento no presente tem uma causa; *mutatis mutandis*, todo evento no passado tem uma causa [...]" (Minha tradução para: "Since in the past what is now present was in the future and what is now past was present, then, for any present event, there was in the past a true proposition asserting its future occurrence; in consequence, there was at *that* time a cause of its (then) future occurrence; so every event in the present has a cause; *mutatis mutandis*, every event in the past has a cause [...]").

²⁵⁷ ALEXANDRE DE AFRODÍZIA (*De fato* 192, 22-25) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 55N, p. 337-338 (vol. 1), p. 338 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 19.14, p. 441-442, p. 454-455.

essa causa, não eram realmente idênticas à primeira ocasião em que o resultado foi produzido²⁵⁸.

Crisipo também aborda a questão da necessidade entre causa e efeito a partir de uma perspectiva mais ampla. Sustenta que, uma vez que a natureza ou razão universal estende-se por todo o cosmos, preenchendo-o inteiramente, tudo deve ocorrer necessariamente em conformidade com suas determinações. Nada ocorre, portanto, senão em conformidade com as determinações da natureza ou razão universal²⁵⁹. Cada movimento é uma consequência da própria concepção estoica do cosmos como uma unidade coesa, e a natureza não deixa qualquer possibilidade para desenvolvimentos alternativos do mundo. Existe apenas um e somente um curso possível dos eventos, que é determinado pela razão universal, o princípio racional e imanente de organização do universo. Como Zenão havia proposto em sua doutrina da eterna recorrência, cada ciclo cósmico seria indiscernível de cada ciclo anterior, compondo uma sequência infinita de ciclos cósmicos finitos e idênticos. Em cada ciclo, toda a sequência de eventos já está pré-determinada *ab initio*²⁶⁰ e a mesma sequência de eventos que ocorreu em todos os ciclos anteriores desenvolve-se idêntica a cada novo ciclo que se inicia, repetindo-se eternamente em uma indiscernibilidade transcíclica²⁶¹.

Há, dessa maneira, dois níveis de uniformidade e regularidade: o primeiro, das relações causais individuais, em que cada causa determina completamente seu efeito, tornando-o necessário; o segundo, o nível cósmico, em que há só um curso possível para todos os eventos, em que cada movimento ocorre somente em acordo com a natureza ou razão universal. Esses dois níveis de uniformidade e regularidade são complementares entre si e constituem os dois principais aspectos do determinismo estoico.

Para os estoicos, o desenvolvimento do mundo é governado pela razão universal, a natureza viva e pensante, e ocorre por meio de uma série de eventos que avançam segundo certa ordenação e sequência. O que acontece primeiro é causa daquilo que acontece depois e,

²⁵⁸ PLUTARCO. *De Stoicorum repugnantibus* 1045A-C. In: *Moralia*. Vol. XIII, part. II. With an English translation by Harold Cherniss. Cambridge: Harvard University Press, 1976 (The Loeb Classical Library). Os oponentes de Crisipo, segundo o relato de Plutarco, sustentam que, diante de alternativas indistinguíveis (*ἀπαράλλακτα*), haveria uma força espontânea na alma do indivíduo que, a partir de si mesma, inclinaria-se para uma dessas alternativas. Crisipo, por sua vez, descartando a solução apresentada, considera impossível a existência de qualquer movimento espontâneo (*ἐπελυστική κίνησις*), porquanto não causado. O que ocorre nessas situações, explica Crisipo, é que as alternativas que pareciam indistinguíveis, na realidade, não eram. Existem fatores causais ocultos para o observador que, efetivamente, são os responsáveis pela ocorrência de um determinado resultado e não de outro. Assim, não há nenhuma força espontânea da alma e o indivíduo que se inclina por uma das opções age assim porque há uma determinação entre as circunstâncias causais iniciais e o efeito verificado.

²⁵⁹ PLUTARCO, *De Stoicorum repugnantibus*, 1050A.

²⁶⁰ SALLES, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, *op. cit.*, p. 28.

²⁶¹ SALLES, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, *op. cit.*, p. 29.

dessa maneira, todas as coisas estão unidas entre si por necessidade, não havendo nada que ocorra sem que algo ocorra em seguida, assim como tudo o que acontece tem algo que o precede²⁶². A essa série ou cadeia de causas (εἰρμὸν αἰτιῶν), ordenadas pela natureza ou razão universal, os estoicos chamam destino (εἰμαρμένη).

A representação do destino como uma sequência linear de causas talvez não seja a maneira mais adequada de representá-lo. Isso porque a imagem de uma sequência linear de causas sugere que cada uma dessas causas, como os elos de uma corrente, seria a causa da que lhe sucede e, simultaneamente, o efeito da que lhe antecede. Uma série em que uma causa provoca um efeito e este efeito, por sua vez, torna-se a causa para um novo efeito e assim sucessivamente. Essa imagem, contudo, não pode estar correta. Causas não se transformam em efeitos, assim como efeitos não se transformam em causas²⁶³. Causas e efeitos, como visto, possuem status ontológicos distintos: causas são corpos que agem sobre outros corpos, enquanto efeitos são itens incorpóreos, predicados que se tornam verdadeiros a respeito do corpo sobre o qual a causa atua.

O destino, dessa maneira, deve ser visto não como uma sequência linear, mas como uma rede de causas interconectadas, isto é, itens corpóreos dispostos em um sistema complexo de influências mútuas. Por isso, talvez a melhor representação do destino seja a de um entrelaçamento (ἐπιπλοκή) ou malha de causas²⁶⁴, em que cada causa, ou seja, cada item corpóreo, encontra-se interligado a todos os demais, direta ou indiretamente. E na base dessa malha causal encontra-se a teoria estoica da simpatia²⁶⁵.

2.3. Destino e autonomia humana

Crisipo, em sua obra intitulada *Sobre o destino* (Περὶ εἰμαρμένης), sustenta que tudo acontece pelo destino²⁶⁶. O destino é a sequência inescapável (ἀπαράβατος) de causas²⁶⁷ em conformidade com a qual as coisas passadas aconteceram, as coisas presentes acontecem e as coisas futuras acontecerão. O destino é idêntico à natureza ou razão universal e, por isso, também é idêntico a Deus e ao *pneuma*, que preenche e unifica o universo, conectando todas

²⁶² ALEXANDRE DE AFRODÍZIA, *De fato* 192, 4-9.

²⁶³ MEYER, "Chain of causes. What is Stoic Fate?", *op. cit.*, p. 77.

²⁶⁴ MEYER, "Chain of causes. What is Stoic Fate?", *op. cit.*, p. 80. A ideia de uma malha ou rede de causas também é encontrada em FREDE, Dorothea. "Determinismo estoico". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 210.

²⁶⁵ MEYER, "Chain of causes. What is Stoic Fate?", *op. cit.*, p. 73.

²⁶⁶ D.L. 7.149.

²⁶⁷ AÉCIO (*Placita* 1.28.4) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 55J, p. 336 (vol. 1), p. 337 (vol. 2).

as suas partes. O destino é, portanto, um poder pneumático (δύναμις πνευματική) que governa e dirige todas as coisas²⁶⁸ e nada acontece senão em conformidade com a razão de Deus (Διὸς λόγος), a providência divina, que também é idêntica ao destino²⁶⁹.

Para os estoicos, o universo e todas as suas partes foram estabelecidos desde o seu início pela providência divina (*providentia deorum*) e por ela têm sido governados desde sempre²⁷⁰. Ao sustentarem essa tese, os estoicos tornam-se alvos de ataques, particularmente no que diz respeito à existência do mal em um universo assim concebido e governado. O problema foi abordado por Crisipo no tratado intitulado *Sobre a providência* (Περὶ προνοίας). Nesse texto, Crisipo oferece duas respostas para a existência do mal no mundo. Na primeira resposta, sustenta que seria ingênuo pensar o bem (*bonum*) sem a coexistência do mal (*malum*), pois, sendo opostos, bem e mal existem somente nessa oposição²⁷¹. Há, portanto, uma interdependência tanto epistêmica quanto ontológica entre o bem e o mal: não se pode conhecer o bem sem conhecer o mal; o bem não pode existir sem que o mal também exista²⁷². Na segunda resposta oferecida, Crisipo sustenta que a ação da providência no mundo, ao mesmo tempo em que produz e aperfeiçoa grandes obras, acaba também por gerar coisas desvantajosas, que são inseparáveis das obras que produz. Assim, as doenças são também criadas pela natureza como consequências necessárias (*sequellas necessarias*)²⁷³, uma espécie de efeito colateral da providência divina²⁷⁴. Há registros de outras respostas oferecidas por Crisipo ao problema da existência do mal no universo, mas sem que se saiba exatamente em que contexto foram oferecidas ou até mesmo o grau de seu comprometimento com elas²⁷⁵. Em uma dessas respostas, Crisipo afirma que o mal seria apenas um deslize, um pequeno ato de negligência da natureza, semelhante a um pequeno e eventual desperdício de trigo em uma casa bem administrada²⁷⁶. Em outra resposta, o mal, caso visto mais atentamente, seria na

²⁶⁸ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 1.79,1-12) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 55M, p. 337 (vol. 1), p. 337-338 (vol. 2).

²⁶⁹ PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus* 1056B-C) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 55R, p. 339, vol. 1; p. 340, vol. 2.

²⁷⁰ CÍCERO, *De natura deorum* 2.75.

²⁷¹ ÁULIO GÉLIO (*Noctes Atticae* 7.1.1-13) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 54Q, p. 329-330 (vol. 1), p. 330-331 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 17.8, p. 411, p. 421-422.

²⁷² ALGRA, Keimpe. "Teologia estoica". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 190.

²⁷³ ÁULIO GÉLIO (*Noctes Atticae*, 7.1.1-13) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 54Q, p. 329-330 (vol. 1), p. 330, (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 17.8, p. 411, p. 421-422.

²⁷⁴ ALGRA, "Teologia estoica", op. cit., p. 190.

²⁷⁵ ALGRA, "Teologia estoica", op. cit., p. 190. Para Keimpe Algra: "[...] o texto sugere que ele [Crisipo] pode meramente tê-las apresentado [essas outras respostas] como sugestões em um contexto dialético".

²⁷⁶ PLUTARCO. *De Stoicorum repugnantibus* 1051C.

verdade um bem, como os efeitos das guerras sobre os excessos populacionais²⁷⁷ ou a existência de percevejos e ratos, que fazem com que as pessoas saiam mais cedo da cama e mantenham-se limpas²⁷⁸.

Os seres humanos, embora inferiores ao universo, porquanto imperfeitos, não são apenas um elo a mais no entrelaçamento de causas que é o destino. Embora membros subordinados, os seres humanos são dotados de autonomia, constituem uma parte privilegiada do cosmos, pois compartilham a racionalidade com o cosmos²⁷⁹. Diz Sêneca: "Tudo isso, que nos contém, é uno e é Deus; e somos seus associados e membros"²⁸⁰. As diversas tentativas dos filósofos estoicos de conciliar sua teoria do destino e a afirmação da autonomia humana representam talvez o maior desafio enfrentado pela Στοά durante os cinco séculos de sua existência²⁸¹.

Diógenes Laércio narra que Zenão açoitava um escravo que lhe havia roubado. O escravo, tentado evitar o castigo, e talvez conhecendo um pouco das teorias professadas por Zenão, afirmou que o castigo que sofria era injusto, uma vez que era seu destino roubar. Ao que Zenão respondeu prontamente que também ele próprio estava destinado a espancá-lo²⁸².

A historietta é curiosa, até mesmo engraçada, mas não responde ao problema da justificação do castigo imposto por Zenão ao escravo. Ao contrário do desfecho da anedota, o estoicismo postula que o castigo estaria justificado, porque, nada obstante a inexorabilidade do destino, os indivíduos detêm algum tipo de controle sobre suas ações. Por outro lado, os críticos do estoicismo, primeiro os acadêmicos, depois os peripatéticos e neoplatônicos, viam nesse posicionamento uma incompatibilidade radical, pois se o destino guia inteiramente a ação do escravo, então não há justificativa alguma para o castigo, pois o pobre homem não possuía nenhum controle sobre os seus atos. Para esses críticos, afirmar a existência do destino significa subtrair dos indivíduos qualquer responsabilidade pelas ações que praticam e, portanto, a total inadequação dos juízos morais que resultam em castigos e censuras, louvores e honrarias.

²⁷⁷ PLUTARCO, *De Stoicorum repugnantiiis*, 1049B.

²⁷⁸ PLUTARCO, *De Stoicorum repugnantiiis*, 1044D.

²⁷⁹ INWOOD, Brad; DONINI, Pierluigi. "Stoic Ethics". In: ALGRA, Keimpe, BARNES, Jonathan, MANSFELD, Jaap e SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 683.

²⁸⁰ SÊNECA, *Ad Lucilium epistulae morales* 92.30. Minha tradução para: "Totum hoc, quo continemur, et unum est et deus; et socii sumus eius et membra" (SÊNECA. *Ad Lucilium epistulae morales*. Vol. II, books LXVI-XCII. With english translation by Richard M. Gummere. London: William Heinemann Ltd., 1920, The Loeb Classical Library).

²⁸¹ FREDE, Dorothea. "Determinismo estoico", *op. cit.*, p. 199.

²⁸² D.L. 7.23.

Antes de apresentar a resposta estoica em favor da compatibilidade entre a autonomia humana e o destino, cumpre primeiro demarcar com maior precisão as teses envolvidas no debate. Primeiramente, pode-se afirmar que há um acordo entre os contendores de que somente as ações que dependem do agente, ou seja, ações que, de alguma maneira, estão sob o controle do agente podem ser de sua responsabilidade²⁸³. Além disso, os disputantes compartilham também que, no caso de uma ação que se mostre necessária, isto é, uma ação que não fosse possível ao agente não realizá-la, essa ação não estaria sob seu controle e, portanto, não seria de sua responsabilidade. Por fim, ambos os lados também concordam que existem ações que são da responsabilidade do agente; logo, ambos os lados acordam que existem ações que não são necessárias²⁸⁴.

O ataque à posição estoica ocorre exatamente neste último ponto: uma vez que os estoicos defendem que tudo acontece por força do destino, então, tudo acontece por necessidade. Por essa razão, não haverá nenhuma ação que possa ser levada à conta do agente. O destino, dizem os críticos do estoicismo, ao tornar necessárias todas as ações humanas, torna sem sentido qualquer forma de responsabilização do agente por aquilo que pratica.

A resposta dada por Crisipo tem, como ponto central, exatamente a tese de que o destino não torna as ações humanas necessárias. Seu argumento tem por fundamento a distinção acima mencionada entre, por um lado, as causas perfeitas e principais e, por outro lado, as causas auxiliares e próximas. Essa diferenciação entre os tipos causais visa a conciliar as duas proposições que os críticos do estoicismo enxergavam como uma incompatibilidade radical: a primeira, que tudo acontece pelo destino; a segunda, que nem tudo o que acontece pelo destino é necessário²⁸⁵. Para Crisipo, o destino é uma causa auxiliar e próxima, enquanto as disposições ou estados anímicos seriam a causa perfeita e principal de suas ações. E é neste último fator causal que a responsabilidade pela ação primariamente se localiza. A premissa estoica "tudo acontece em razão de uma causa antecedente" deve ser lida como "tudo

²⁸³ Esse princípio já fora exposto por Aristóteles, na *Ethica Nicomachea* III, 1, 1109b30-1111b4. O Estagirita afirma que somente as ações voluntárias podem estar sujeitas à censura ou ao louvor, enquanto as involuntárias merecem apenas o perdão e a piedade. Ações involuntárias são aquelas que ocorrem sob compulsão ou por ignorância. Uma ação ocorre sob compulsão quando suas causas encontram-se nas circunstâncias exteriores e o agente em nada contribui para sua prática. Por sua vez, uma ação ocorre por ignorância quando o agente desconhece as circunstâncias que são relevantes para a sua prática. Ações voluntárias são, portanto, definidas *a contrario sensu*: são aquelas cujo princípio motor encontra-se no próprio agente e que esse tenha conhecimento das circunstâncias relevantes para a sua prática (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Seleção de textos de José Américo Pessanha; tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultura, 1979, Coleção "Os pensadores").

²⁸⁴ BRENNAN, Tad. *The Stoic Life. Emotions, Duties & Fate*. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 242-243.

²⁸⁵ BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, *op. cit.*, p. 255-256.

acontece em razão de uma causa antecedente perfeita e principal"²⁸⁶. Havendo causas antecedentes perfeitas e principais, então o resultado é um efeito necessário. Porém, quando as causas antecedentes são apenas auxiliares e próximas, então, não é o caso. As ações humanas, sustenta Crisipo, não têm como causa perfeita e principal o destino. O destino tem uma atuação paralela, apenas provocando, por assim dizer, o agente, colocando diante dele um objeto ou um estado de coisas que servem de estímulo para a ação²⁸⁷. Com sua resposta, Crisipo acaba por localizar no próprio agente, mais especificamente em suas próprias disposições ou estados anímicos - e não no destino -, o fator causal determinante para a ação praticada, fazendo com que a ação esteja sob controle do agente. Dessa maneira, estariam justificados os louvores e as censuras, os castigos e as honrarias.

O ataque desferido ao estoicismo também ocorreu por outra linha de argumentação. A existência de uma providência divina, organizando e conduzindo todas as coisas, tornaria sem sentido qualquer esforço pessoal. Uma vez que tudo o que acontece já está fixado *ab initio*, então nenhuma ação tem realmente qualquer importância. Em consequência, não há nenhum sentido em se tentar obter ou evitar qualquer coisa. O argumento ficou conhecido como o *argumento do preguiçoso* (ἀργὸς λόγος). Assim, por exemplo, se já está destinado que o indivíduo irá se recuperar de uma doença, será indiferente chamar ou não chamar um médico; por outro lado, se já está destinado que esse mesmo indivíduo não irá se recuperar da doença, de igual maneira será indiferente chamar ou não chamar um médico. Logo, chamar ou não chamar um médico é completamente indiferente para quaisquer dos resultados possíveis.

Crisipo respondeu ao argumento do preguiçoso com fundamento na distinção entre coisas ou acontecimentos simples (*rebus simplicia*) e coisas ou acontecimentos conjuntos (*rebus copulata*)²⁸⁸. Um evento simples seria algo como "Sócrates morrerá um dia", em que nada é exigido de Sócrates. Por sua vez, um evento como "Édipo será filho de Laio" exige que Laio faça antes alguma coisa, ou seja, que Laio tenha relações sexuais com uma mulher, pois, caso contrário, Édipo nunca será filho de Laio. É preciso que o evento "Laio terá relações sexuais com uma mulher" também esteja destinado a ocorrer, tanto quanto "Édipo será filho de Laio". É preciso que esses eventos sejam *co-destinados* (*confatalis*). Assim também com o acontecimento "Milo lutará nos jogos olímpicos", uma vez que está associado a outro acontecimento, "Milo terá um adversário nos jogos olímpicos", pois caso não tenha nenhum

²⁸⁶ BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, op. cit., p. 257.

²⁸⁷ Como afirma Brad Inwood, nenhuma ação é produzida espontaneamente pela mente. Uma impressão é sempre necessária para suscitar um impulso (INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op. cit., p. 54).

²⁸⁸ Cícero, *De fato* 30.

adversário, então, não lutará. De volta ao caso da doença e da presença ou não de um médico, Crisipo sustenta que o indivíduo somente se recuperará da doença caso venha a chamar um médico. Ambos os eventos, a cura e a visita do médico estão *co-destinados* a ocorrer. Portanto, a simples afirmativa de que os eventos na vida de um indivíduo estão destinados a ocorrer não é motivo, por si só, para a inação. É preciso examinar toda a cadeia causal para avaliar se um evento qualquer, ainda que destinado a ocorrer, seja também o resultado de suas próprias ações²⁸⁹.

Se as várias respostas oferecidas pelo estoicismo ao problema da autonomia humana diante da inexorabilidade do destino não foram suficientes para convencer seus oponentes²⁹⁰, para os próprios filósofos da Στοά, ao contrário, a questão estava resolvida e, ao que tudo indica, sequer era considerada como um verdadeiro problema em sua teoria ética. Não há evidências de que, no estoicismo antigo, houvesse alguma tensão entre destino e moralidade²⁹¹, cuja compatibilidade é apenas defendida quando respondem aos ataques sofridos²⁹². Zenão, Cleantes e Crisipo elaboram suas teses deterministas em bases não excludentes da autonomia da ação humana - ou, pelo menos, com fundamento no fato de os seres humanos serem dotados de uma autonomia suficiente para que possam ser responsabilizados pelos seus atos. Nada obstante suas doutrinas sobre o destino e a providência, que muitos dos adversários teóricos dos estoicos entendem como um incentivo à entrega dos indivíduos aos acontecimentos, para os primeiros pensadores estoicos o esforço humano faz sentido. Os seres humanos, como seres racionais, podem, e devem, vislumbrar objetivos, planejar ações para alcançá-los e implementar essas ações, livres da necessidade do destino.

²⁸⁹ GÓMEZ, Laura Liliana. "Chrysippean compatibilistic theory of fate, what is up to us, and moral responsibility". In DESTRÉE, Pierre; SALLES, Ricardo; ZINGANO, Marco (eds.). *What is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014 (Studies in Ancient Moral and Political Philosophy, vol. 1), p. 126.

²⁹⁰ Há registro de pelo menos oito argumentos estoicos propostos para desassociar necessidade e destino. Para uma breve apresentação desses argumentos conferir SORABJI, Richard. "Causation, Laws and Necessity". In: SCHOFIELD, Malcolm; BURNYEAT, Myles; BARNES, Jonathan (ed.). *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1980, p. 262-278.

²⁹¹ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao capítulo 62, *Moral responsibility*, p. 392 (vol. 1).

²⁹² INWOOD, Brad; DONINI, Pierluigi. "Stoic Ethics", *op. cit.*, p.738.

3. A ação humana

Na base da doutrina ética estoica, assim como em quase todas as doutrinas éticas da Antiguidade, encontra-se a compreensão que esses pensadores têm da natureza humana, do que é ser humano. Uma das obras de Zenão, intitulada *Sobre a natureza humana* (Περὶ ἀνθρώπου φύσεως), tem o sugestivo título alternativo *Sobre o impulso* (Περὶ ὀρμῆς). Ao dar a seu tratado esse título alternativo, Zenão parece indicar que uma das diferenças básicas entre os seres humanos e os demais animais reside, precisamente, na diferença entre a ação humana e aquelas praticadas pelos animais não racionais²⁹³. Os estoicos percebem assim que a compreensão da natureza humana, que fundamenta sua ética, deve incluir uma teoria detalhada da ação humana²⁹⁴.

Os estoicos afirmam que os animais diferenciam-se das plantas na medida em que são dotados das faculdades anímicas da impressão e do impulso. Os seres humanos, por sua vez, diferenciam-se dos animais não racionais pois, além dessas, possuem também as faculdades da razão e do assentimento. Essas quatro faculdades da alma, impressão, assentimento, impulso e razão, são os elementos estruturais com os quais os estoicos desenvolvem o seu modelo da ação humana²⁹⁵. Assim, para uma análise da ação humana é preciso investigar, em

²⁹³ IN WOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op. cit., p. 1.

²⁹⁴ INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op. cit., p. 2. Antecipando-se a uma possível objeção contra a sua abordagem - que a compreensão da natureza humana, que serve de fundamento para a ética, deve incluir uma teoria detalhada da ação humana -, Brad Inwood reconhece que: "Certamente, a face mais importante da racionalidade para qualquer grego seria seu papel na aquisição e contemplação do conhecimento teórico [...] É impossível negar que a contemplação era uma parte da vida boa de acordo com os estoicos e, em correspondência, uma parte importante da racionalidade é a habilidade de buscar e alcançar uma apreensão das verdades teóricas" (Minha tradução para: "Surely, the most important facet of rationality for any Greek would be its role in the acquisition and contemplation of theoretical knowledge [...]. It is impossible to deny that contemplation was a part of the good life according to the Stoics and that, correspondingly, an important part of rationality is the ability to seek and achieve a grasp of theoretical truths"). Prossegue Inwood: "Devemos perguntar por que a contemplação da verdade é tão importante para os estoicos. Não é porque a vida do filósofo teórico é, em si mesma, particularmente um tipo valioso de vida [...]. Embora eles [os estoicos], sem dúvida, deixaram espaço para inclinações em direção à busca desinteressada da verdade, a razão mais importante para contemplar o mundo era facilitar a vivência da vida em acordo com a natureza. Para viver em acordo com a natureza em um mundo providencialmente determinado devemos entendê-la; a natureza deve ser perfeitamente compreendida antes que o homem possa viver em acordo com ela" (Minha tradução para: "We should ask why contemplation of truth is so important for the Stoics. It is not because the life of the theoretical philosopher is in itself a particularly valuable sort of life [...]. Although they no doubt left room for instincts towards the disinterested pursuit of truth, the most important reason for contemplating the world was to facilitate the living of life according to nature. In order to live according to nature in a providentially determined world we must understand it; nature must be perfectly understood before man can live in accordance to it") (INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op. cit., p. 2-3).

²⁹⁵ Conforme destaca Brad Inwood: "A maior parte das informações que temos sobre a análise estoica da ação diz respeito ao caso mais complexo da ação humana, que emprega todos os quatro poderes do *hêgemonikon* [...]. Como resultado, a ação humana deve ser considerada primeiro. O relato estoico para o comportamento animal e o comportamento das crianças que ainda não alcançaram a idade da razão deve ser reconstruído em contraste com seu relato de uma ação inteiramente racional. O fato inoportuno de que o caso mais simples de ação não racional ser menos documentado não é, provavelmente, acidental. A ação de agentes racionais moralmente

primeiro lugar, cada uma dessas faculdades anímicas.

3.1. A teoria estoica da alma

A alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) é o *pneuma* em um estado determinado de tensão, origem da percepção sensível e dos movimentos nos animais²⁹⁶. A alma é gerada e está sujeita a corromper-se²⁹⁷. Ao fecundar a mulher - ou a fêmea de qualquer espécie animal, uma vez que a explicação é idêntica - a semente ($\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$) masculina, depositada no útero no momento apropriado, não permanece imóvel, mas se desenvolve como embrião até o ponto em que se torna pronto para nascer, obtendo a matéria a partir do corpo da mulher. Durante todo o tempo de gestação, ou seja, da concepção até o nascimento, a tensão do *pneuma* do embrião está sob a forma de natureza ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) - e não de alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$). Não, porém, de maneira idêntica por todo o processo de gestação: nos estágios iniciais, o *pneuma* é bastante denso, semelhante ao das plantas; mas, quando o nascimento está próximo, torna-se mais rarefeito. Quando a criança nasce, ao primeiro contato com o ar, seu *pneuma* transforma-se imediatamente em alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$)²⁹⁸.

A alma está localizada no coração, preservada durante toda a vida por exalações do sangue²⁹⁹. Essa é a razão pela qual o coração é o primeiro órgão a ser gerado, que, por sua

responsáveis não é somente mais complexa e interessante filosoficamente; é também o tipo de ação que importa na ética. Há outras indicações de que os primeiros estoicos permitiram que seus interesses éticos guiassem suas investigações sobre a alma. Se nossas fontes devotam mais atenção à ação racional, isso bem pode ser uma reflexão adequada às próprias prioridades estoicas" (INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op. cit., p. 42. Minha tradução para: "Most of the information we have about the Stoics analysis of action concerns the more complex case of human action which employs all four of the powers of the *hégemonikon* [...]. As a result, human action must be considered first. The Stoic account of animal behaviour and of the behaviour of children who have not yet reached the age of reason, must be reconstructed by contrast to their account of fully rational action. The annoying fact that the simple case of non-rational action is less well documented is probably not accidental. The action of rational morally responsible agents is not only more complex and philosophically interesting; it is also the sort of action which matters most in ethics. There are other indications that the old Stoics allowed their ethical interests to guide their psychological investigations. If our sources devote more attention to rational action, this may well be a fair reflection of the Stoic's own priorities").

²⁹⁶ Como o estudo da alma está intimamente ligado às questões éticas, o interesse dos estoicos volta-se quase que inteiramente para a alma humana, demonstrando pouco interesse pela alma dos animais não racionais. Por essa razão que, neste trabalho, são muitos os exemplos relativos ao ser humano e bem poucos, senão inexistentes, as referências aos animais e a seus processos anímicos. Porém, mesmo com relação à alma humana, os estoicos pouco se esforçaram em entender aquilo que hoje se denomina fisiologia, isto é, o estudo sistemático dos processos vitais e funções orgânicas.

²⁹⁷ Como prova de que a alma é gerada, e que é gerada após o corpo, Crisipo argumenta que as crianças apresentam semelhanças com seus pais não só em termos físicos, mas também em temperamento e em caráter (PLUTARCO, *De Stoicorum repugnantibus* 1053D, apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53C, p. 314, vol. 1; p. 312, vol. 2).

²⁹⁸ HIEROCLES apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53B, p. 313-314 (vol. 1), p. 310-311 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.9, p. 292, p. 319-320; 13.11, p. 293, p. 322-323.

²⁹⁹ GALENO (*In Hippocratis Epidemica VI* 270,26-28) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53E, p. 315 (vol. 1), p. 312-313 (vol. 2).

vez, gera em seguida todas as demais partes do corpo³⁰⁰. Com a morte, a alma não é destruída imediatamente e pode sobreviver separada do corpo por períodos diversos de tempo, transformada em sua menor substância (ἐλάττων οὐσία)³⁰¹. Cleantes afirma que todas as almas continuarão a existir até que o próprio universo se dissolva em fogo na conflagração (ἐκπύρωσις), enquanto Crisipo sustenta que apenas a alma dos sábios sobreviverão até a conflagração³⁰². Quanto aos insensatos (ἄφρων), como os animais não racionais, suas almas perecem imediatamente com o corpo³⁰³.

É necessário um importante esclarecimento. De acordo com os estoicos, a alma possui dois significados. Em um sentido mais amplo, a alma é aquilo que sustenta o composto inteiro (τό τε συνέχον τὴν ὅλην σύγκρισιν)³⁰⁴. É nesse sentido que se diz que a alma está misturada inteiramente ao corpo e que possui oito partes: a faculdade comandante ou *hegemonikon* (ἡγεμονικόν), os cinco sentidos, a parte reprodutiva, chamada semente (σπέρμα), e a parte relativa à vocalização (φωνή)³⁰⁵. Em um sentido mais específico, a alma é identificada com a própria faculdade comandante, o *hegemonikon*. Assim, quando se diz que um ser humano é um composto de alma e corpo, ou que a morte é a separação da alma do corpo, a referência é feita ao *hegemonikon*³⁰⁶. É nesse sentido mais específico, ou seja, como *hegemonikon*, que se identificará a alma humana neste trabalho.

A alma humana, diferentemente das almas dos animais não racionais, é um fragmento da alma universal, compartilhando com o cosmos a racionalidade. Cícero chega mesmo a sustentar que a alma cósmica e a alma humana possuem, além da racionalidade, outros atributos em comum, como os movimentos de volição (*motus voluntarius*), impulso (*conatus*) e desejos (*adpetitio*), e também exibindo ações em concordância com esses atributos³⁰⁷.

³⁰⁰ GALENO (*De foetus formatione* 4.698,2-9) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53D, p. 314 (vol. 1), p. 312 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.28, p. 301-302, p. 334-335.

³⁰¹ EUSÉBIO (*Praeparatio evangelica* 15.20.6) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53W, p. 318 (vol. 1), p. 320-321 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.6, p. 291, p. 317-318.

³⁰² D. L. 157.

³⁰³ EUSÉBIO (*Praeparatio evangelica* 15.20.6) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53W, p. 318 (vol. 1), p. 320-321 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.6, p. 291, p. 317-318.

³⁰⁴ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.234) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53F, p. 315 (vol. 1), p. 313 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.12, p. 294, p. 323-324.

³⁰⁵ AÉCIO (*Placita* 4.21.1-4) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53H, p. 315-316 (vol. 1), p. 314-315 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.13, p. 294, p. 324.

³⁰⁶ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.234) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53F, p. 315 (vol. 1), p. 313 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.12, p. 294, p. 323-324.

³⁰⁷ CÍCERO, *De natura deorum*, 2.58. Diógenes Laércio (D.L. 7.143) também registra que, para os estoicos, o

A alma é corpórea, porquanto é *pneuma*, isto é, um sopro ígneo sutil constituído por dois elementos corpóreos, ar e fogo³⁰⁸. Diversos argumentos são apresentados como prova para a corporeidade da alma. Cleantes sustenta que algo incorpóreo não seria capaz de interagir com algo corpóreo. Observa que a alma humana interage com o corpo, quando experimenta vergonha ou medo e o corpo fica vermelho ou pálido. Portanto, conclui Cleantes, a alma é corpórea³⁰⁹. Crisipo também apresenta seus argumentos para a corporeidade da alma. Assim como Cleantes, seu ponto de partida também é a impossibilidade de interação entre itens corpóreos e itens incorpóreos. Portanto, se a morte é a separação da alma do corpo, é necessário então que haja uma interação prévia entre alma e corpo - para que, na morte, possam ser separados. Mas, qualquer interação somente é possível entre corpos; logo, a alma é corpórea³¹⁰.

O monismo anímico estoico

Os primeiros estoicos não só afirmam que a alma humana compartilha a racionalidade com a alma cósmica, como também sustentam - e essa é uma das teses mais caracteristicamente estoicas - que a alma humana é inteiramente racional, desprovida de partes ou divisões, o que aqui se denomina monismo anímico³¹¹. Como consequência, esses primeiros pensadores da Στωά não vislumbravam nenhum conflito entre partes componentes da alma - dado que inexistentes - capaz de transformar a alma humana em um verdadeiro campo de batalha entre crenças ou desejos opostos.

cosmos é uma substância animada dotada de percepção sensível (οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικὴν).

³⁰⁸ Conforme esclarecem Boeri e Salles: "Es cierto, sin embargo, que aunque los estoicos defienden una tesis fisicalista en la que el alma es un cuerpo, no es el mismo tipo de cuerpo que nuestras manos o nuestros brazos; es [...] un 'cuerpo sutil', 'hálito' [...], o, más precisamente, 'hálito anímico'" (BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 13, *El alma*, p. 303).

³⁰⁹ NEMÉSIO (*De natura hominis* 78,7-79,2) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 45C, p. 272 (vol. 1), p. 269-270 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.16, p. 295-296, p. 326.

³¹⁰ NEMÉSIO (*De natura hominis* 81,6-10) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 45D, p. 272 (vol. 1), p. 270 (vol. 2).

³¹¹ Há evidências de que Posidônio e Panécio vieram a admitir uma perspectiva de partes da alma em conflito - uma parte racional e outra irracional. Contudo, conforme alertam Boeri e Salles, nos anos recentes, voltou-se a reconsiderar a posição de Posidonio e admite-se que não teria rechaçado o monismo psicológico de Zenão, Crisipo e Cleantes. Richard Sorabji chega ao extremo de questionar o monismo de Crisipo (cf. SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. The Gifford Lectures. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 94-108). Adiro, contudo, à posição de Boeri e Salles, para quem, apesar dos recentes argumentos oferecidos pelos estudiosos, ainda há razões para seguir acreditando que Posidonio deve ter defendido uma psicologia de partes da alma em conflito (BOERI Y SALLES, BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 25, *Las pasiones o estados emocionales*, p. 590).

A tese da unidade do *hegemonikon* aparece como uma inovação estoica, ainda que em Platão e em Aristóteles o tema da divisão da alma em partes não tenha solução pacífica. Em Platão, especialmente, a questão da existência de partes da alma em conflito se torna bastante complexa, porquanto seus diálogos exibem versões distintas e aparentemente incompatíveis de sua doutrina da alma humana³¹². Quanto ao Estagirita, embora não postule partes fisicamente distintas da alma, afirma a existência de potências ou faculdades diferentes, prevendo, além disso, a existência de conflitos entre desejos racionais e não racionais.

Platão, por vezes, parece sustentar que a alma é simples, não dividida em partes. No *Fédon*, argumenta que somente os seres simples (ἁσύνθετος) são capazes de se manter constantes e idênticos a si mesmos, pois a realidade daquilo que existe por si mesmo (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν)³¹³ não comporta qualquer tipo de mudança (μεταβολή) ou alteração (ἀλλοίωσις), enquanto os seres compostos (σύνθετος) estão sempre em mudança. Considerando que nos seres humanos há duas coisas distintas, corpo e alma, resta evidente para Platão que a alma corresponde à espécie de realidade que se mantém igual a si mesma. Por isso, ao contrário do corpo que se corrompe em pouco tempo, a alma não se extingue de imediato e, caso se desprenda do corpo em estado de pureza, conserva-se por muito tempo isenta de corrupção³¹⁴. Nesse mesmo sentido, no livro X de *A República*, Platão sustenta que a alma é imortal (ἀθάνατον ψυχή) e que na sua verdadeira natureza (ἀληθεστάτη φύσει), isto é, não deteriorada pela união com o corpo, não possui nenhuma diversidade (ποικιλίας) ou dessemelhança (ἀνομοιότης), nem se acha repleta de contradição consigo mesma (διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὐτό). Conclui que: "Não é fácil ser eterno, se se é formado por muitas partes, a menos que a ordenação seja perfeita"³¹⁵.

Por outro lado, há textos platônicos que asseveram explicitamente a existência de partes distintas da alma. Não só afirmam a existência de partes distintas, mas também asseveram que, por vezes, essas partes entram em confronto umas com as outras. No Livro IV de *A República*, Platão afirma a existência de três partes da alma, espelhando, por assim dizer,

³¹² Não é objetivo deste trabalho discutir a existência ou não de compatibilidade entre as diversas narrativas feitas por Platão relativamente à unidade ou diversidade de partes da alma. Cumpre apenas estabelecer que, ainda que haja trechos em que Platão parece sugerir que a alma não é composta de partes, há passagens em que afirma haver partes distintas da alma e também que pode haver conflitos entre essas partes.

³¹³ As Ideias ou Formas, como exemplifica Platão: o Igual em si (αὐτὸ τὸ ἴσον), o Belo em si (αὐτὸ τὸ καλόν) (*Fédon* 78d).

³¹⁴ "Nessas condições, portanto, invisível como é, [a alma] vai reunir-se ao que lhe assemelha, ao que é imortal, divino e sábio; lá onde, ao chegar, começa para ela uma era de felicidade, liberta dos erros e de loucuras, de receios e de paixões selvagens e das demais contingências comuns ao gênero humano, para gozar de fato, como se diz dos iniciados, da companhia dos deuses" (*Fédon* 81a).

³¹⁵ *A República* X, 611b (PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001).

a própria composição da cidade na qual busca a justiça: a parte racional, pela qual se compreende; a parte não racional e concupiscente, pela qual se deseja os prazeres da alimentação, da geração e da riqueza; e a parte irascível, pela qual se encoleriza, e que constitui o fiel da balança dos conflitos existentes entre a parte racional e irracional³¹⁶. Nos seres humanos justos, cumpre à razão governar toda a alma, pois é a parte mais sábia e mais nobre, cabendo à irascibilidade submeter-se aos comandos da razão e aliar-se a ela. Somente com esse arranjo conseguirão dominar a parte não racional³¹⁷.

Para exemplificar seu argumento, Platão, pela boca de Sócrates, reproduz um relato que ouviu e acredita ser verdadeiro³¹⁸: Leôncio, filho de Agláion, regressava do Pireu para a cidade, passando pelo lado de fora da muralha norte, uma área denominada bátrato (βάραθρον), uma ravina profunda onde eram jogados os corpos dos criminosos executados. Embora a visão dos corpos em decomposição lhe fosse insuportável, Leôncio foi tomado por um grande desejo (ἐπιθυμία) de mirá-los. Lutou consigo mesmo durante um tempo, desviando o olhar daquele espetáculo mórbido. Ao final, vencido pelo desejo, abriu bem os olhos e correu em direção aos cadáveres, gritando censuras contra si mesmo³¹⁹. O relato tem por objetivo mostrar que, por vezes, os desejos forcem o ser humano contra a razão, cuja consequência é fazer com que o indivíduo se irrite com aquilo que, dentro de si mesmo, força-o a fazer o que sua razão não quer³²⁰.

No *Timeu*, Platão não só afirma a existência de três partes distintas da alma, como também a existência de lugares próprios para cada uma delas³²¹. O Demiurgo, após criar os seres divinos, ordenou-lhes que levassem a cabo o nascimento dos seres mortais. Os deuses, por sua vez, construíram em torno do princípio imortal da alma (ἀρχὴ ψυχῆς ἀθάνατος) um corpo mortal, começando pela cabeça. Depois, acrescentaram o tronco e as extremidades. Dentro do peito, adicionaram outra espécie de alma, a alma mortal, que encerra em seu interior coisas terríveis e necessárias (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ): os prazeres (ἡδονή), as dores (λύπη), a ousadia (θάρρος) e o temor (φόβος), o ímpeto (θύμος) e a esperança (ἐλπίς). Mesclando todos esses elementos à sensibilidade irracional (αἴσθησις ἄλογος) e à prontidão para qualquer empresa (ἐπιχειρητής παντός), compuseram a alma mortal. Mantiveram, contudo, separada a parte imortal e superior da alma, localizada na cabeça, da parte mortal e inferior, localizada no peito. De forma a não conspurcar o gênero divino da alma além do

³¹⁶ A *República* IV, 435b-436a, 441c.

³¹⁷ A *República* IV, 462a.

³¹⁸ A *República* IV, 439e-440a.

³¹⁹ A *República* IV, 440a: "Aqui tendes, gênios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo".

³²⁰ A *República* IV, 440b.

³²¹ *Timeu* 69c-72d.

estritamente necessário, os seres divinos ligaram a cabeça ao tronco por meio de uma espécie de istmo, o pescoço. Uma vez que há uma parte da alma mortal que é melhor do que a outra, dividiram a caixa torácica em duas porções, uma superior e outra inferior, separadas pelo diafragma. Colocaram a parte contenciosa (φιλόνικος) da alma, dotada de coragem (ἀνδρεία) e ímpeto (θύμος), na porção superior do tórax, exatamente no coração, para que ouça a razão e una-se a ela no domínio pela força da parte apetitiva, nas ocasiões em que esta última não se disponha a obedecer as ordens emanadas da "acrópole"³²².

No *Fedro*, a existência tanto de partes distintas da alma quanto de conflitos entre essas partes está na base da passagem que é conhecida como o *mito da biga*³²³. Platão compara a alma humana a uma potência (δύναμις) que une naturalmente uma biga (ζεῦγος) e um auriga (ἡνίοχος) alados³²⁴. O auriga tem nas mãos as rédeas com as quais controla dois cavalos. Na alma humana, um dos cavalos é belo e bom (καλός τε καὶ ἀγαθός), enquanto o outro é o oposto (ἐναντίος), fazendo com que seja difícil e penosa a condução³²⁵. Equiparando-se essa analogia contida no *Fedro* à divisão tripartite existente em *A República* e no *Timeu*, é possível afirmar que o auriga representaria a parte racional e superior da alma, o corcel belo e bom representaria a parte irascível, capaz de ouvir a razão, enquanto o corcel com as características opostas a essas representaria a parte irracional e apetitiva da alma, que deve ser disciplinada pela razão com o auxílio da parte irascível. Uma tarefa que, nos seres humanos, não é fácil. Naquelas almas que melhor se assemelham aos deuses, os aurigas mantêm a cabeça elevada em direção ao alto, mas é com dificuldade que vislumbram as coisas existentes (μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα), uma vez que sua condução é tumultuada pelos cavalos. Em outras almas, o auriga ora eleva, ora abaixa a cabeça, e forçado pelos cavalos em diferentes direções, vê algumas coisas existentes, mas outras não. As demais almas desejam ardorosamente (γλίχομαι) o lugar mais alto, mas submergem devido à imperícia dos aurigas. Muitos têm as asas quebradas e jamais alcançam a contemplação das coisas existentes³²⁶.

A posição exata de Aristóteles, no tocante aos conflitos intrapsíquicos, também não é pacífica. Por vezes, parece seguir Platão, embora com escrúpulo no tocante à existência de

³²² *Timeu* 70a.

³²³ *Fedro* 246a-249d (PLATÃO. *Fedro*. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de James H. Nichols. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016).

³²⁴ *Fedro* 246d-248b: "A capacidade natural da asa consiste em conduzir o pesado para cima: ela eleva-o ao alto onde tem morada a estirpe dos deuses. Dentre o que é corporal, de algum modo é ela quem tem maior comunidade com o divino. Ora, o divino é belo, sábio, bom e tudo o mais de tal qualidade. E isso sem dúvida é o que alimenta e mais faz crescer o que a alma tem de alado, enquanto os seus contrários, o feio e o mau, fazem-na definhar e perecer".

³²⁵ *Fedro* 246b.

³²⁶ *Fedro* 248a-b.

"partes" da alma³²⁷. No seu tratado específico sobre a alma, *De anima*, Aristóteles sustenta que seria mais correto falar de potências ou capacidades (δύναμις) da alma do que falar de partes da alma³²⁸. O Estagirita nomeia cinco potências ou capacidades da alma: a nutritiva (θρεπτικόν), a perceptiva (αἰσθητικόν), a desiderativa (ὀρεκτικόν), a locomotiva (κινητικόν) e a raciocinativa (διανοητικόν)³²⁹. Nem todos os seres vivos possuem todas essas potências da alma. Alguns as possuem todas, enquanto outros, só algumas; e ainda outros, apenas uma: nas plantas subsiste apenas a potência nutritiva; nos animais, subsistem as potências nutritiva e perceptiva³³⁰. E, uma vez que nos animais subsiste a potência perceptiva, então subsiste também a potência desiderativa, uma vez que desejo (ὄρεξις) é apetite (ἐπιθυμία), impulso (θυμός) e vontade (βούλησις)³³¹. Ao falar especificamente da potência intelectiva ou raciocinativa, Aristóteles afirma que o intelecto é aquela parte pela qual a alma conhece (γινώσκει) e entende (φρονεῖ)³³².

³²⁷ PRICE, A. W. *Mental Conflict*. London; New York: Routledge, 1995 (Issues in Ancient Philosophy), p. 7.

³²⁸ *De anima* 413b13-16. Também na *Ethica Nicomachea* o Estagirita afirma que é correta a opinião de que a alma tem uma parte racional e outra privada de razão e que essas partes são distintas, senão fisicamente, ao menos quanto à definição. A parte não racional, por sua vez, subdivide-se em duas outras partes ou faculdades, a primeira chamada de nutritiva (θρεπτικόν), responsável pela nutrição e pelo crescimento, a segunda chamada de desiderativa (ὀρεκτικόν). Esta última tem em si dois elementos: um, que pode participar (μετέχω), de certa maneira, da razão, escutando-a e obedecendo aos seus ditames, e outro que se lhe opõe e lhe resiste. Nos indivíduos incontinentes (ἀκρατής), seus impulsos (ὄρμη), movem-se em direções contrárias (1102a26-b31).

³²⁹ *De anima* 414a31-32. Em 433b2-3, Aristóteles faz uma enumeração distinta das capacidades da alma, omitindo a capacidade locomotiva e adicionando a deliberativa (βουλευτικόν). Conforme esclarece a tradutora e comentadora do texto, Maria Cecília Gomes dos Reis: "[...] A potência deliberativa concerne à capacidade de calcular no âmbito do contingente; portanto, parece uma subdivisão da potência intelectiva mais do que uma parte da alma com o mesmo estatuto das outras mencionadas" (p. 328).

³³⁰ Como afirma Aristóteles, a alma é constituída por partes em sucessão (τῷ ἐφεξῆς): "Pois sem a nutritiva, não existe a capacidade perceptiva, embora nas plantas a nutritiva exista separada da perceptiva. E, novamente, sem o tato, nenhum dos outros sentidos subsiste, embora o tato subsista sem os outros, pois diversos animais não têm nem visão, nem audição, nem percepção de odor. E, dentre os que têm a capacidade perceptiva, uns têm a locomotiva e outros não. Por fim, pouquíssimos têm cálculo e raciocínio. Pois, entre os seres percíveis, naqueles em que subsiste cálculo também subsistem todas as demais capacidades. Mas entre aqueles em que subsiste cada uma das outras, nem todos têm cálculo (e alguns nem sequer imaginação, ao passo que outros vivem unicamente por meio dela). O intelecto capaz de inquirir requer uma outra discussão." (*De Anima* 415a1-12).

³³¹ *De Anima* 414b1-2.

³³² *De Anima* 429a10-11. Quanto ao intelecto, assumindo-se que pensar é equivalente a perceber, então pensar deve ser um certo modo de ser afetado pelo objeto do intelecto, que é o inteligível (νοητός), captando-lhe, contudo, apenas a forma (εἶδος), assim como ocorre na percepção sensível. Portanto, neste sentido, o intelecto deve ser impassível (ἀπαθής) ao objeto, isto é, à sua matéria, mas capaz de lhe captar a forma, sendo em potência igual ao objeto, mas não o próprio objeto (*De anima* 429a13-16). Por outro lado, dado que o intelecto pensa tudo, é preciso que seja sem mistura (ἀμυγῆ) (*De anima* 429a18), ou seja, sem mistura com os próprios objetos inteligíveis. Portanto, o intelecto não pode ser misturado ao corpo. Aristóteles ainda utiliza outro argumento para chegar à mesma conclusão, ou seja, de que o intelecto não pode ser misturado ao corpo: caso fosse misturado ao corpo, o intelecto teria alguma qualidade, como o frio e o quente, e também haveria algum órgão do intelecto, como há os da faculdade perceptiva. Porém, não há nenhum órgão do intelecto (*De anima* 429a24-26). Se o intelecto é, em potência, idêntico a todas as coisas, em ato, todavia, não é nenhuma delas. Assim, por um lado, o intelecto é passivo, pois é capaz de se tornar todas as coisas; por outro lado, o intelecto é ativo, porque é capaz de produzir todas as coisas, isto é, os objetos inteligíveis (*De anima* 430a14-15). O intelecto ativo - denominação que, embora consagrada pela doutrina, não é utilizada por Aristóteles - é separado (χωριστός), impassível (ἀμυγῆς) e sem mistura (ἀπαθής), sendo, por essência, uma atividade (ἐνέργεια). Além disso, o intelecto ativo é

Assim como Platão, Aristóteles admite a existência de conflitos entre desejos. Há indivíduos que seguem suas vidas sem experimentar nenhum tipo de conflito interno, seja porque acreditam que a razão sempre comanda os apetites, e por isso são chamados de temperantes (σώφρων), seja porque sempre percebem a satisfação de seus apetites como o único bem, buscando sempre o prazer imediato, e por isso são chamados de intemperantes (ἀκόλαστος). De outra parte, há aqueles que experimentam um conflito entre desejos que são contrários uns aos outros, quando a razão e os apetites são contrários. Assim, nos indivíduos que possuem a percepção do tempo, pode acontecer que a razão ordene resistir por causa do futuro, enquanto o apetite ordene agir por causa do presente, que se mostra agradável e bom³³³. Neste último caso, podem ocorrer dois resultados possíveis para o conflito: ou bem a vontade (βούλησις) vence os apetites inferiores (ἐπιθυμία), e esse indivíduo é denominado continente (ἐγκρατής), ou bem a vontade é submetida pelos apetites, quando então ocorre a acrasia (ἀκρασία) e o indivíduo é chamado incontinente (ἀκρατής). Simplificadamente, pode-se afirmar que o indivíduo incontinente ou acrático sabe que seu agir é errado, mas mesmo assim age³³⁴.

Os estoicos antigos rechaçaram essas doutrinas que supunham a existência de conflitos entre partes da alma ou entre desejos oriundos de partes distintas da alma. Defendem uma doutrina monista da alma, que é indivisível e inteiramente racional, portanto sem partes internas conflitantes. E mesmo apresentando faculdades ou capacidades distintas, essas são apenas a própria faculdade comandante da alma disposta de diversas maneiras, isto é, o

imortal (ἀθάνατον) e eterno (ἄϊδιον), enquanto o intelecto passivo é perecível (φθαρτός) (*De anima* 430a17-18, 22-25).

³³³ *De anima* 433b5-10.

³³⁴ ROBINSON, Richard. "Sobre a *akrasia* em Aristóteles". In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. Textos selecionados*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira *et al.* Revisão da tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 65. O tema da acrasia é tratado por Aristóteles com mais detalhes na *Ethica Nicomachea* VII e, embora ainda hoje provoque intensos debates entre os comentadores contemporâneos, não é objetivo deste trabalho investigá-lo. Cuida-se apenas de registrar a posição do Estagirita quanto à existência de conflitos entre partes ou potências distintas da alma, no âmbito da ação humana. Como bem destaca o Prof. Dr. Marco Zingano: "Na medida em que Aristóteles concebe a ação no cruzamento de duas faculdades distintas, a faculdade racional (prática) e a parte da alma irracional, mas capaz de escutar a razão (ou, em geral, a afecção ou emoção), o fenômeno da fraqueza de vontade explica-se naturalmente sob a forma de um conflito entre o que o agente sabe (do ponto de vista prático) e aquilo que deseja em um dado momento (como veremos mais adiante, este desejo é, mais precisamente, um apetite, ἐπιθυμία) [...]; neste conflito entre saber prático e desejo, ora um, ora outro vence e leva o agente em uma ou outra direção [...]. Não há, aparentemente, nada de misterioso aqui. Pode-se querer contestar que a ação humana deva ser pensada sob a figura do conflito entre saber e desejo; no entanto, se a ação foi assim pensada - e Aristóteles parece tê-la concebido deste modo -, a explicação da acrasia oferece-se naturalmente no cruzamento destas duas faculdades. Convém observar que, segundo esta perspectiva, não se afirma a *necessidade* ou *inevitabilidade* do conflito, mas somente sua *possibilidade*; o desejo pode estar em íntima harmonia com o saber, de modo que o sujeito age sem experimentar nenhuma espécie de conflito, mas pode ocorrer também que ocorra uma desarmonia entre desejo e saber; o sujeito agindo então sob o enigma do conflito" (ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. 2ª edição. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009, p. 428, grifos no original).

pneuma em diferentes estados de tensão. O monismo psíquico proposto pelos estoicos parece ecoar a doutrina socrática³³⁵, uma vez que a conduta contrária à razão não se explica em termos de conflitos entre partes distintas da alma. Esse aspecto da doutrina estoica da alma humana será de grande importância para o restante deste trabalho, especialmente para se entender corretamente a teoria estoica das paixões.

A faculdade comandante da alma (hegemonikon)

Os estoicos afirmam que a faculdade comandante, o *hegemonikon*, também denominada mente (νοῦς, *mens*)³³⁶, é a parte suprema (ἀνώτατον) da alma³³⁷. Trata-se do lugar central da consciência, o local de ocorrência de todas as atividades anímicas, aí incluídas a percepção sensível, a reprodução e a fala. De acordo com os primeiros pensadores da Στοά, o *hegemonikon* é inteiramente racional e não dividido em partes. Exerce quatro faculdades (δύναμις) diferentes: impressão (φαντασία), assentimento (συγκατάθεσις), impulso (ὄρμη) e razão (λόγος). A existência dessas diferentes faculdades ou potências no *hegemonikon* não significa, de maneira alguma, a perda de sua unidade essencial. Essas quatro faculdades, ou potências, são como qualidades em um substrato (ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητος), e o *hegemonikon* é o substrato de todas essas faculdades³³⁸. Como afirma Estobeu: "[...] com efeito, assim como o fruto possui doçura e fragrância no mesmo corpo, assim também a faculdade comandante contém nela mesma impressão, assentimento, impulso, razão"³³⁹.

Uma vez que o *hegemonikon* é o local de ocorrência de todas as atividades anímicas, há uma relação de instrumentalidade, e portanto de superioridade, entre a faculdade

³³⁵ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 25, *Las pasiones o estados emocionales*, p. 588.

³³⁶ Conforme esclarecem Boeri e Salles: "Un filósofo de la mente contemporáneo siempre preferiría decir 'mente', de modo de evitar cualquier tipo de compromiso espiritualista y, por ende, la creencia de una trascendencia de la ψυχή más allá de la vida del ser vivo que evoca nuestra palabra 'alma'. Independientemente de los usos habituales de la palabra 'alma' o 'mente' en la filosofía actual, en sede estoica hay razones sistemáticas de fondo para evitar cualquier tipo de interpretación espiritualista evocada por nuestra palabra 'alma' como algo diferente del cuerpo, ya que ésta se encuentra anclada al ser vivo como entidad biológica" (BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 13, *El alma*, p. 303).

³³⁷ AÉCIO (Placita 4.21.1-4) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53H, p. 315-316 (vol. 1), p. 314-315 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.13, p. 294, p. 324.

³³⁸ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 1.49, 33, 367, 17-22; 368, 12-20; 369, 6-10) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.18, p. 296, 326-327.

³³⁹ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 1.368, 12-20) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.18, p. 296, p. 326-327. Minha tradução para: "En efecto, tal como el fruto posee dulzura y fragancia en el mismo cuerpo, así también lo rector comprende en él mismo presentación, asentimiento, impulso y razón" ("ὡσπερ γὰρ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ταῦτῳ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, ὄρμη, λόγον συνείληφε"). Conferir também LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53K, p. 316 (vol. 1); p. 315-316 (vol. 2).

comandante e as demais partes. Os cinco sentidos, a parte reprodutiva e a parte relativa à vocalização crescem a partir do *hegemonikon* e se esticam pelo corpo como tentáculos de um polvo (πολύποδος πλετάναι)³⁴⁰. Nesse esquema, a visão é apenas o *pneuma* estendendo-se da faculdade comandante aos olhos, enquanto a audição é o *pneuma* que se estende da faculdade comandante aos ouvidos - e assim também para os demais sentidos³⁴¹. Quanto às duas partes restantes, a parte reprodutiva e a vocalização, o seu modo de funcionamento também é semelhante: a parte reprodutiva (σπέρμα) é o sopro estendendo-se da faculdade comandante às genitálias, enquanto a vocalização (φωνή) é apenas o sopro estendendo-se da faculdade comandante à faringe, à língua e aos demais órgãos necessários³⁴². Tendo em vista essa estrutura, Crisipo compara o *hegemonikon* a uma aranha que, no centro da teia, segura em suas patas todos as pontas dos fios, para poder sentir quando um inseto é capturado, bem como a sua localização³⁴³.

Como se observa, o *hegemonikon* ocupa uma posição central, localizada no coração, espraiando-se pelo corpo na direção dos órgãos sensíveis, dos órgãos reprodutores e dos órgãos responsáveis pela fala. Não deixa de ser curioso que Herófilo de Calcedônia e Erasistrato de Quios, da escola médica de Alexandria, tenham feito, no séc. III a.C., descobertas importantes sobre o sistema nervoso, corrigindo as antigas teorias ao mostrar que o sistema nervoso, cujo centro se localiza na cabeça, é o principal órgão ligado às funções anímicas. Nos relatos estoicos, o *hegemonikon* atua sobre os diversos órgãos corporais de maneira bastante semelhante ao modelo cérebro-nervos - um órgão principal e seus diversos ramos ou braços espraiando-se pelo corpo -, mantendo, todavia, a localização do *hegemonikon* no coração, centralizando aí todas as atividades anímicas, assim como a circulação sanguínea³⁴⁴.

³⁴⁰ AÉCIO (Placita 4.21.1-4) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53H, p. 315-316 (vol. 1), p. 314-315 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.13, p. 294, p. 324. Apesar de Aécio mencionar apenas a visão e a audição, Iâmblico estende o mesmo modo de funcionamento para os demais sentidos (IÂMBLICO apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53K, p. 316, vol. 1, p. 315-316, vol. 2).

³⁴¹ IÂMBLICO apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53K, p. 316 (vol. 1), p. 315-316 (vol. 2).

³⁴² AÉCIO (Placita 4.21.1-4) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53H, p. 315-316 (vol. 1), p. 314-315 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.13, p. 294, p. 324.

³⁴³ SVF 2.879 (CALCÍDIO, *Commentarium in Platonis Timaeum* 220-221, apud ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2, op. cit., p. 236). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 13.14, p. 294-295, p. 324-325. Conforme destaca Samuel Sambursky, a analogia da aranha no centro da teia teria sido adotada por Crisipo com base em uma imagem semelhante de Heráclito (SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, op. cit., p. 24).

³⁴⁴ ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, op. cit., p. 25-26.

Para os pensadores da Στοά, uma vez que a faculdade comandante da alma está localizada no coração, o pensamento também aí está localizado. Os estoicos propõem apenas uma fonte tanto para a simples vocalização quanto para a linguagem. Essa fonte, contudo, não está na região da cabeça, mas em algum local mais embaixo, visto que a vocalização passa pela traqueia. E, uma vez que a linguagem tem a sua fonte no pensamento, também o pensamento não está na cabeça, mas nas regiões inferiores, em torno do coração³⁴⁵.

Para os estoicos, as principais funções metabólicas, como a nutrição, a excreção e o crescimento, são funções apenas do corpo, não da alma. Além disso, no estoicismo, parece haver uma espécie de coexistência, em um mesmo indivíduo, dos diversos níveis escalares, tensão (ἔξις), natureza (φύσις), alma (ψυχή) e inteligência (νοῦς). Um ser humano, por exemplo, em seus ossos e tendões, seria dotado de tensão (ἔξις), enquanto suas unhas e cabelos são constituídos pelo *pneuma* em estado de natureza (φύσις)³⁴⁶, cujo crescimento continua a ser controlado pela natureza (φύσις) mesmo após a alma (ψυχή) ter sido formada³⁴⁷.

Antes de passar à análise de cada uma das faculdades do *hegemonikon*, é preciso esclarecer a maneira pela qual os estoicos entendem que a razão (λόγος) é uma dessas faculdades ou potências. Na realidade, mais do que uma faculdade, a razão é o modo de funcionamento de todo o *hegemonikon*. Para os primeiros filósofos do estoicismo, o controle exercido pela faculdade reguladora, que é essencialmente racional, transforma todos os processos mentais em algo distinto de meros processos reflexos ou involuntários. O *hegemonikon* de um ser humano adulto não é somente racional, mas *inteiramente* racional³⁴⁸, ao ponto da razão, em alguns textos, ser equiparada ao próprio *hegemonikon*.

Cumpra agora analisar separadamente cada uma das três faculdades restantes do *hegemonikon*, impressão (φαντασία), assentimento (συγκατάθεσις) e impulso (ὀρμή).

3.2. Impressão

Uma impressão (φαντασία)³⁴⁹, literalmente uma aparição, é uma afecção (πάθος) que ocorre na alma, isto é, uma alteração física na alma. Mais especificamente, uma impressão é a

³⁴⁵ GALENO (*De placitis Hippocratis et Platonis* 2.5.9-13) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53U, p. 318 (vol. 1), p. 319-320 (vol. 2).

³⁴⁶ D.L. 7.138-139. Assim também FÍLON DE ALEXANDRIA (*Legis allegoriae* 2.22-23) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 47P, p. 284 (vol. 1), p. 284-285 (vol. 2).

³⁴⁷ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., comentários ao cap. 53 (*Soul*), p. 320 (vol. 1).

³⁴⁸ LONG, "Representation and the self in Stoicism", op. cit., p. 273.

³⁴⁹ São muitas as possibilidades de tradução para o português da palavra grega φαντασία. Por exemplo:

faculdade comandante da alma em um determinado estado de tensão. Uma impressão é, portanto, um evento mental, abarcando não apenas algo que está em um determinado momento na mente do indivíduo, mas também estados cognitivos menos efêmeros, como memórias e conceitos. Os estoicos insistem que todos os estados ou disposições mentais correspondem a alterações físicas do *hegemonikon*. A impressão, para os estoicos, é o sinal característico de qualquer evento mental, ou seja, é o que marca a diferença entre os fenômenos que envolvem a faculdade comandante da alma e outros fenômenos corporais, como a digestão e a excreção. A impressão surge primeiro, para depois surgir o pensamento, que tem o poder de vocalização e expressa em linguagem o que é experienciado pela atividade da impressão³⁵⁰.

Zenão e Cleantes definem a impressão como uma marca (τύπωσις) feita na alma, constituída por elevações e depressões, um resultado semelhante a um sinete quando deixa a sua marca na cera³⁵¹. Crisipo, por sua vez, na obra intitulada *Sobre a alma* (Περὶ ψυχῆς), entende esse processo de marcação como algo absurdo, pois, uma vez que a alma tem muitas impressões ao mesmo tempo, seria necessário que um mesmo corpo, o *hegemonikon*, retivesse diferentes figuras simultaneamente. Caso a impressão fosse uma marca na alma, seria impossível que diversas marcas pudessem ocorrer simultaneamente no mesmo lugar: ocorrendo uma nova impressão, a anterior seria simplesmente suprimida, impossibilitando a retenção de informações. Crisipo, embora use por vezes a linguagem da marcação e da estampa na alma³⁵², entende que uma impressão não seria uma marca, mas sim uma alteração

representação, apresentação, imagem, aparição. Opto aqui por "impressão", pois, como sustentam Long e Sedley: "Nossa tradução de *phantasia* por 'impressão' procura capturar a própria elucidação estoica do termo [...], enquanto também o coloca dentro da moderna tradição empírica que eles influenciaram" (LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, op. cit., comentários ao cap. 39, *Impressions*, p. 239. Minha tradução para: "Our translation of *phantasia* by 'impression' seeks to capture de Stoics' own elucidation of the term [...], while it also places this within the modern empirical tradition that they have influenced").

³⁵⁰ D.L. 7.49-51. Para um estudo aprofundado das relações entre as impressões e sua expressão inteligível por meio da linguagem, conferir: VITAL, Melquesedeque de Salém. *Da impressão sensível à expressão inteligível: uma análise psico-epistemológica no estoicismo clássico*. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, 2015.

³⁵¹ Conforme registra Victor Caston, Platão já havia usado a analogia com a marcação na cera, no *Teeteto* 191c-d, para explicar a memória e a opinião falsa. Aristóteles, por sua vez, no *De anima* 2.12, 424a17-24, utiliza-a para explicar a percepção sensível, assim como fazem os estoicos (*The Stoics on Mental Representation*. https://www.academia.edu/38081489/The_Stoics_on_Mental_Representation_penultimate_version, p. 4-5, nota 13, acessado em 1º/4/2021).

³⁵² Assim, por exemplo, em Cícero, *De fato* 43: "'Portanto' - diz ele - 'como aquele que empurrou o cilindro lhe deu princípio de movimento, porém não lhe deu rotação, assim aquela representação [impressão] apresentada imprimirá certamente e mais ou menos gravará sua imagem em nossa alma [...]'" ("Ut igitur inquit 'qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem [...]'", in CÍCERO, *Sobre o destino*, op. cit., p. 31, 82). Também em D.L. 7.50: "Entende-se por apresentação aquilo que se forma do existente em conformidade com o próprio existente, estampado, marcado e impresso na alma [...]" ("νοεῖται δὲ [ἡ] φαντασία ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἑναπομεγαμένη καὶ ἑναποτετυπωμένη καὶ ἑναεσφραγισμένη [...]").

(ἑτεροίωσις) na alma, pois um mesmo corpo poderia sofrer, ao mesmo tempo, muitas alterações. Crisipo sustenta a possibilidade de existência simultânea de tensões pneumáticas distintas, cada uma delas correspondendo a uma determinada impressão. Argumenta que assim como o ar pode receber simultaneamente diferentes impactos e, dessa maneira, sofrer muitas alterações - quando, por exemplo, muitas pessoas falam ao mesmo tempo -, assim também a alma sofreria muitas alterações quando recebe impressões diversas³⁵³.

Para Crisipo, uma impressão é distinta do impressor (φανταστόν), da imaginação (φανταστικόν) e da fantasia (φάντασμα). Um impressor (φανταστόν) é a causa da impressão, ou seja, qualquer coisa capaz de alterar a alma. Assim, por exemplo, quando por meio da visão observa-se alguma coisa branca, a afecção é aquilo que é produzido na alma por meio da visão. É essa afecção que nos permite dizer que existe um objeto branco que nos altera, isto é, que é a causa da impressão³⁵⁴. A imaginação (φανταστικόν), por sua vez, também é uma afecção que ocorre na alma, mas que surge quando não há nenhum impressor, uma atração vazia (διάκενος ἔλκυσμός). Uma impressão tem algum impressor como sua causa, mas a imaginação não tem. A imaginação é um tipo de pensamento irreal, como o que ocorre nos sonhos³⁵⁵, enquanto a impressão é o resultado de um processo causal, pois uma impressão é a representação de alguma coisa e está intimamente relacionada a essa coisa. Uma fantasia (φάντασμα), por fim, é aquilo em direção a que somos atraídos pela imaginação, como se dá, por exemplo, com pessoas que são loucas³⁵⁶.

A impressão não é apenas uma afecção da alma, mas uma afecção especial que revela a si mesma e a sua causa³⁵⁷. Uma comparação talvez seja útil para a compreensão deste aspecto: quando um fecho de luz incide sobre alguma coisa, percebe-se tanto o fecho de luz quanto a coisa iluminada. Pode-se dizer, da mesma maneira, que a luz revela a si mesma e também revela a coisa que inclui em seu alcance. Também assim ocorre com as impressões: além do objeto que a impressão revela, a própria impressão é experienciada como tal, isto é,

³⁵³ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.227-236) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 7.10, p. 150-151, 170-171.

³⁵⁴ AÉCIO (*Placita* 4.12.1-5) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 39B, p. 237 (vol. 1), p. 239 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 6.2, p. 116-117, p. 134-135. Como será analisado no próximo tópico, as impressões não estão restritas às impressões sensíveis, nada obstante sejam essas os exemplos mais comumente utilizados nas fontes utilizadas neste trabalho.

³⁵⁵ D.L. 7.50.

³⁵⁶ AÉCIO (*Placita* 4.12.1-5) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 39B, p. 237 (vol. 1), p. 239 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 6.2, p. 116-117, p. 134-135.

³⁵⁷ AÉCIO (*Placita* 4.12.1-5) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 39B, p. 237 (vol. 1), p. 239 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 6.2, p. 116-117, p. 134-135.

há uma experiência subjetiva da percepção do objeto. Dessa maneira, uma impressão não fornece simplesmente informações sobre sua causa, revelando e mostrando o objeto representado, mas revela e mostra a si mesma, isto é, torna o seu receptor ciente de sua ocorrência. Isso sugere uma experiência mental em que se percebe tanto o objeto quanto a própria percepção, e assim não só os objetos e seus atributos estão sujeitos ao exame pelo indivíduo, mas também a própria percepção pode se sujeitar a essa inspeção³⁵⁸. A expressão "revela a si mesma" é, como afirma A. A. Long: "[...] uma tentativa de capturar o aspecto reflexivo ou fenomenológico das impressões"³⁵⁹.

A afirmativa "revela a si mesma" constitui a resposta estoica para o problema da percepção dos próprios conteúdos mentais. Os estoicos, dando esse passo decisivo, tornam-se os primeiros pensadores a identificar explicitamente a consciência como uma propriedade central da vida mental³⁶⁰.

Tipos de impressão

Os estoicos propõem diversas maneiras de classificar as impressões. As impressões podem ser sensíveis (αἰσθητική) e não sensíveis (οὐκ αἰσθητική). As impressões sensíveis, que constituem o tipo mais comum de impressões, são aquelas obtidas por meio de um ou mais órgãos do sentido, enquanto as não sensíveis são aquelas obtidas por meio do intelecto (διάνοια), como a impressão dos itens incorpóreos, ou de qualquer outra coisa adquirida pela razão (λόγος), como a impressão de que dois é um número par³⁶¹. As impressões também podem ser racionais (λογική) ou não racionais (ἄλογος). Impressões racionais são aquelas dos seres racionais, são pensamentos (νόησις) cujo conteúdo pode ser expresso em linguagem³⁶². Todas as impressões humanas são racionais, visto que sua faculdade comandante é inteiramente racional. As impressões dos outros animais são todas não racionais. Algumas impressões podem ser técnicas (τεχνική) e outras não técnicas (ἄτεχνος), dependendo da expertise ou não do indivíduo em determinada arte³⁶³.

³⁵⁸ CASTON, *The Stoics on Mental Representation*, *op. cit.*, p. 6-7.

³⁵⁹ LONG, "Representation and the self in Stoicism", *op. cit.*, p. 271 (Minha tradução para: "[...] an attempt to capture the reflexive or phenomenological aspect of representations").

³⁶⁰ LONG, A. A. "Stoic psychology". In: ALGRA, Keimpe, BARNES, Jonathan, MANSFELD, Jaap e SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 576.

³⁶¹ O exemplo é dado por Tad Brennan (BRENNAN, *Stoic Life. Emotions, Duties & Fate*, *op. cit.*, p. 52).

³⁶² SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 8.70) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 33C, p. 196 (vol. 1), p. 198 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 8.4, p. 177-178, p. 202-203.

³⁶³ D.L. 7.49-51.

As impressões também podem ser persuasivas (πιθανή), não persuasivas (ἀπιθανός), simultaneamente persuasivas e não persuasivas, e nem persuasivas nem não persuasivas³⁶⁴. Impressões persuasivas são aquelas que produzem um movimento uniforme na alma (λειών κίνημα περὶ ψυχὴν), como a impressão de que "hoje é dia", "hoje é noite" e outras obviedades semelhantes (ὁμοίαις περιφανείας). Impressões não persuasivas, por outro lado, são aquelas que não são assim, como "caso seja dia, o sol não está no céu"³⁶⁵. Impressões que são simultaneamente persuasivas e não persuasivas são aquelas que, de acordo com sua condição relativa (κατὰ τὴν πρὸς τι σχέσιν), algumas vezes são de um tipo e outras vezes de outro tipo, como as impressões dos argumentos insolúveis. As impressões que são nem persuasivas nem não persuasivas são aquelas relativas ao que não é possível estabelecer, como "o número das estrelas é ímpar". Essa classificação parece apoiar-se menos em um critério puramente referencial, como o grau de exatidão com que uma impressão representa seu objeto, do que em um critério de razoabilidade, que envolva o conjunto de crenças ou juízos do indivíduo que experiêcia a impressão.

As impressões persuasivas, por sua vez, podem ser subdivididas em impressões verdadeiras, impressões falsas, impressões verdadeiras e falsas, e impressões nem verdadeiras nem falsas. Impressões verdadeiras são aquelas das quais é possível fazer uma afirmação verdadeira, como, sendo o caso de que é dia, "é dia". Impressões falsas são aquelas das quais é possível fazer uma afirmação falsa, como "o remo sob a água está torto ou quebrado"³⁶⁶. Impressões verdadeiras e falsas são aquelas, por exemplo, quando se toma uma coisa por outra ou aquela dos sonhos com pessoas que estão vivas. Impressões nem verdadeiras nem falsas são as impressões genéricas (γενική)³⁶⁷.

Essa subdivisão das impressões persuasivas leva a uma das mais importantes classificações feitas pelos estoicos, fundamental em toda a sua epistemologia. Das impressões persuasivas verdadeiras, algumas são cognitivas (καταληπτική) e outras não cognitivas

³⁶⁴ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.242-246) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 39G, p. 238-239 (vol. 1), p. 241-243 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 6.5, p. 117-118, p. 137.

³⁶⁵ Sexto Empírico registra que as impressões não persuasivas são aquelas que fazem com que o indivíduo negue o seu assentimento a essa impressão (a faculdade psíquica do assentimento será analisada no próximo tópico).

³⁶⁶ Fenômeno utilizado comumente para demonstrar a refração da luz, ou seja, o desvio que a luz sofre ao penetrar na água, provocado pela diferença de densidades entre os dois meios, ar e água. A maior densidade da água, relativamente ao do ar, faz com que ocorra uma diminuição na velocidade da luz, provocando assim o efeito ótico.

³⁶⁷ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.242-246) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 39G, p. 238-239 (vol. 1), p. 241-243 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 6.5, p. 117-118, p. 137.

(ἀκατάληπτος)³⁶⁸. As impressões não cognitivas são aquelas que as pessoas experienciam quando estão em estados anormais, como uma alucinação. As impressões cognitivas, por sua vez, são aquelas que surgem do que é (τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος) e são verdadeiras porque se originam daquilo que afirmam descrever. Além disso, uma impressão cognitiva é impressa e marcada exatamente de acordo com o que é (κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην)³⁶⁹, como em um trabalho de artesanato - pode haver uma impressão que, embora surja do que é, não representa exatamente aquilo que é. As impressões cognitivas são, dessa maneira, capazes de apreender precisamente os objetos com todas as suas peculiaridades, acabando elas mesmas por possuir todas essas peculiaridades como seus próprios atributos³⁷⁰.

Um tipo de impressão bastante relevante para este trabalho são as impressões impulsivas (φαντασία ὀρμητική). Uma impressão impulsiva tem como conteúdo uma proposição cuja forma é "é apropriado A" ("é bom ou benéfico A") ou "não é apropriado A" ("não é bom ou benéfico A"), onde A representa uma ação a ser praticada pelo sujeito. Trata-se de uma proposição que atribui um valor, positivo ("é apropriado") ou negativo ("não é apropriado"), à ação a ser praticada pelo agente. Em termos mais precisos, pode-se dizer que uma impressão impulsiva atribui um valor positivo ou negativo à realização, pelo agente, do predicado que expressa a ação³⁷¹.

³⁶⁸ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.247-252) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 40E, p. 243 (vol. 1), p. 245-246 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 7.3, p. 146-147, p. 164-166. Relativamente à tradução da palavra grega καταληπτική por "cognitiva", que será utilizada neste trabalho, R. J. Hankinson, por exemplo, prefere usar apenas a transliteração da palavra grega καταληπτική e faz algumas críticas a essa tradução, bem como a outros termos empregados: "Translitero a *kataleptike* de *kataleptike phantasia*, preferindo-a a quaisquer entre as muitas outras traduções possíveis. *Kataleptike* é o adjetivo verbal de *katalambanein*, apreender ou prender-se tenazmente a, e é a impressão que se prende tenazmente à realidade. Por essa razão, 'impressão apreensível', preferida por alguns, parece apreender de modo errôneo o sentido causal: não é a impressão que podemos apreender, mas, em vez disso, a impressão *com que* podemos apreender: 'apreensiva' pode ser melhor, ainda que não sugira tenacidade. *Katalambanein* também é empregado em vistas a significar 'apreender' no sentido de apreender um criminoso, e isso sugeriu 'impressão apreensiva'; mas também essa tradução não soa bem [...]. LS [Long e Sedley] vertem por 'impressão cognitiva', o que parece um pouco forte demais, sem falar em suas conotações indesejadas de internalidade. em todo o caso, como quer que a traduzamos, é um termo de arte; é preciso sempre ter em mente as várias definições" (HANKINSON, R. J. "Epistemologia estoica". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odyssseus Editora, 2006, p. 66, nota de rodapé n.º 1).

³⁶⁹ D.L. 7.46.

³⁷⁰ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.247-252) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 40E, p. 243 (vol. 1), p. 245-246 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 7.3, p. 146-147, p. 164-166.

³⁷¹ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 24, *Teoría de la acción*, p. 554.

Impressões e proposições

Para os estoicos, toda impressão racional é acompanhada por uma expressão verbal. Todo pensamento pode ser expresso pela linguagem, fazendo com que toda experiência humana seja mediada pela linguagem. Não se trata apenas da simples expressão vocal de sons articulados (προφορικὸς λόγος), da qual mesmo os animais não racionais são capazes, mas a expressão vocal de palavras acompanhadas por seus respectivos significados. O uso da razão que permite as expressões vocais com significado, isto é, a linguagem significativa, é chamado discurso interno ou discurso mental (ἐνδιαθέτος λόγος)³⁷².

Os estoicos diferenciam entre o significado (σημαινόμενον), o significante (σημαῖνον) e o objeto portador do nome (τυγχάνον), embora estejam ligados entre si. O significante (σημαῖνον) é uma vocalização, por exemplo, quando se fala a palavra “casa”. O significado (σημαινόμενον) é o estado efetivo de coisas que é revelado por essa vocalização, e que se apreende na medida em que subsiste em conformidade com o pensamento, ou seja, com a representação mental que se tem de uma casa. O objeto portador do nome (τυγχάνον) é a própria coisa, no exemplo, a casa. Desses itens, dois são corpóreos, a vocalização e o objeto portador do nome, e um é incorpóreo, o significado³⁷³. O significado não é, portanto, redutível nem ao objeto portador do nome, nem ao som produzido.

O significado (σημαινόμενον) de uma vocalização é chamado *lekton* (λεκτόν). Conforme relata Sexto Empírico, de acordo com os estoicos, um *lekton* (λεκτόν) é: “[...] o que subsiste em conformidade com uma impressão racional”³⁷⁴. O conteúdo de toda impressão racional é, portanto, exprimível em linguagem. Os *lekta* (λεκτά) podem ser completos ou incompletos. *Lekta* incompletos são aqueles cuja expressão linguística não é finalizada, por exemplo, quando se enuncia simplesmente “anda”. É necessário então perguntar: quem anda? Nos *lekta* completos, a expressão linguística é finalizada, como “Sócrates anda”³⁷⁵. Os

³⁷² SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 8.275-276) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 8.19, p. 184, p. 212..

³⁷³ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 8.11-12) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 33B, p. 195-196 (vol. 1), p. 197-198 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 8.3, p. 177, p. 201-202.

³⁷⁴ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 8.70) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 33C, p. 196 (vol. 1), p. 198 (vol. 2). Minha tradução para: “[...] what subsists in accordance with a rational impression”. No original: “[...] ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον”. Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 8.4, p. 177-178, p. 202-204.

³⁷⁵ D.L. 7.63.

estoicos entendem que o melhor exemplo de *lekta* são as proposições (ἀξίωμα), que são casos particulares de *lekta* completos³⁷⁶.

Uma proposição é, basicamente, aquilo que se diz de algo e que pode ser verdadeiro ou falso. Como afirma Crisipo acerca de uma proposição, em suas *Definições dialéticas* (Διαλεκτικοῖς ὅροις): "[...] é o que pode ser afirmado ou negado por si mesmo"³⁷⁷. Somente quando se enuncia uma proposição é que se fala verdadeira ou falsamente. Uma proposição verdadeira é aquilo que é (ὅ ὑπάρχει) e é contraditória (ἀντίκειται) a alguma coisa - ou seja, é contraditória à proposição falsa. Uma proposição falsa, por sua vez, é aquilo que não é (ὅ οὐχ ὑπάρχει) e é contraditória (ἀντίκειται) a alguma coisa - ou seja, é contraditória à proposição verdadeira³⁷⁸. As proposições podem ser simples (ἀπλός) e não simples (οὐχ ἀπλός). São simples (ἀπλός) aquelas que não são construídas a partir de duas ou mais proposições unidas por meio de conjunções, como "é dia", "não é noite", "Sócrates fala"³⁷⁹. Proposições não simples (οὐχ ἀπλός) são aquelas construídas a partir da união de duas ou mais proposições, como "se é dia, então há luz", "é dia ou é noite"³⁸⁰.

³⁷⁶ Mantenho aqui a tradução da palavra grega ἀξίωμα por "proposição", embora venha sendo traduzida, na língua inglesa, por "assertible" (conferir, por exemplo, Susanne Bobzien no capítulo 5, "Logic", de ALGRA *et al.*, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, *op. cit.*). Em português, Aldo Dinucci e Valter Duarte, seguindo também essa tendência, traduzem ἀξίωμα para o português por meio do neologismo "asserível" (DINUCCI, Aldo; DUARTE, Valter. *Introdução à lógica proposicional estoica [recurso eletrônico]*. São Cristóvão: Editora UFS, 2016). Por outro lado, Long e Sedley mantêm a tradução para o inglês por "proposition" (LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*), assim como Boeri e Salles mantêm no espanhol a tradução para "proposición" (BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*).

³⁷⁷ D.L. 7.65. Minha tradução para: "[...] ἐστὶ τὸ ἀποφαντὸν ἢ καταφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ".

³⁷⁸ Sexto Empírico mostra problemas no argumento estoico. Sustenta que, caso questionados sobre o que significa a expressão "aquilo que é" (τὸ ὑπαρχόν), os estoicos afirmariam - segundo Sexto Empírico - que é aquilo que ativa uma impressão cognitiva. Contudo, prossegue, se questionados a respeito do que seja uma impressão cognitiva, responderiam que é "uma impressão que surge do que é" (τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπαρχοντος). Dessa maneira, conclui, o sentido da expressão "aquilo que é" permaneceria desconhecido (SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos* 8.85-86, *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 34D, p. 203, vol. 1; p. 205, vol. 2).

³⁷⁹ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 8.85-86) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 34D, p. 203 (vol. 1), p. 205 (vol. 2). Sexto Empírico registra que as proposições simples podem ser classificadas em definidas (ὀρισμένον), indefinidas (ἀόριστον) e intermediárias (μέσον) (*Adversus mathematicos* 8.93-98 *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 34H, p. 204, vol. 1; p. 206-207, vol. 2. Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 8.16, p. 183, p. 211). Diógenes Laércio, por sua vez, registra uma outra classificação para as proposições simples: negativas (ἀποφατικόν), assertivas negativamente (ἀρνητικόν), privativas (στερητικόν), assertivas (κατηγορικόν), demonstrativas (καταγορευτικόν) e indefinidas (ἀόριστόν) (DIÓGENES LAÉRCIO 7.69-70 *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 34K, p. 205, vol. 1; p. 208-209, vol. 2).

³⁸⁰ D.L. 7.71-74. De acordo com Diógenes Laércio, as proposições não simples podem ser classificadas em condicionais (συνημμένον), subcondicionais (παρασυνημμένον), conjuntivas (συμπεπλεγμένον) e disjuntivas (διεξυγγμένον). Ademais, as proposições podem ser contraditórias entre si quanto ao verdadeiro e ao falso (κατὰ τ' ἀλήθειαν καὶ ψεῦδος ἀντικείμενα ἀλλήλοισι) (DIÓGENES LAÉRCIO 7.71-74 *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 35A, p. 208, vol. 1; p. 209-210, vol. 2).

A posição primária conferida pelos estoicos à investigação sobre a impressão e, particularmente, o destaque conferido à impressão cognitiva justifica-se porque se trata do critério das coisas (κριτήριον τῶν πραγμάτων), conforme sustenta Crisipo no décimo segundo livro de sua *Física* (Φυσική)³⁸¹. A impressão cognitiva é o critério que decide sobre a certeza do conhecimento, isto é, sobre a verdade das coisas³⁸².

O processo de elaboração da doutrina estoica das impressões cognitivas, desde sua formulação inicial com Zenão, é uma consequência direta do embate continuado entre os primeiros pensadores da Στοά e os integrantes da chamada Nova Academia³⁸³, que, sob a liderança de Arcesilau, havia adquirido o status de principal escola cética do período helenístico. Para uma melhor compreensão do debate travado entre estoicos e acadêmicos, é preciso, em primeiro lugar, voltar à definição de impressão cognitiva. Uma impressão cognitiva, como visto, possui dois atributos: primeiro, é aquela que surge do que é, isto é, deriva de um objeto existente; o segundo atributo diz que uma impressão cognitiva é impressa e marcada exatamente de acordo com o que é, ao contrário de algumas impressões que, embora surjam do que é, não representam exatamente o que é. O ponto fulcral do ataque acadêmico à doutrina estoica das impressões cognitivas é: se uma impressão daquilo que é pudesse ser semelhante a uma impressão daquilo que não é, então não haveria impressão cognitiva. Os acadêmicos não compartilham com os estoicos a tese de que seria impossível

³⁸¹ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.247-252) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 40E, p. 243 (vol. 1), p. 245-246 (vol. 2); D.L. 7.46.

³⁸² D.L. 7.54. Conforme registra Diógenes Laércio, Boetius admitia numerosos critérios, como o intelecto, a percepção sensível, o desejo e o conhecimento científico. Posidônio, por sua vez, admitia a reta razão como o critério. Até mesmo Crisipo acabou por admitir outros critérios sobre a verdade das coisas, como a percepção sensível (αἴσθησις) e as preconcepções. (πρόληψις). Quanto à alegada ampliação feita por Crisipo, como esclarecem Boeri e Salles: "Pero, en realidad, la noción de presentación en sentido estricto no puede separarse de la de sensación y de la de preconcepción. En primer lugar, porque una presentación, de cualquier tipo que fuere, presupone siempre como punto de partida la sensación. Por otra parte, dado que la razón es concebida como una 'colección de ciertas nociones y preconcepciones' [...] y los seres humanos somos constitutivamente racionales, la preconcepción, como la sensación, no puede ser un criterio alternativo, sino una condición necesaria para que haya una "presentación cognitiva" [...]. De modo que, lejos de presentar criterios alternativos, los estoicos parecen haber enfatizado, en algunos casos más y en otros menos, componentes del mismo criterio: la presentación cognitiva [...]" (BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 7, *El criterio de verdad y las presentaciones cognitivas como criterio de verdad*, p. 153-154).

³⁸³ Conforme registra Tiziano Dorandi: "Arcesilau, após estudos com Teofrasto, voltou-se para a Academia de Pólemo, Crates e Crantor. Fontes antigas consideram-no como a pessoa que inaugurou uma nova era no pensamento acadêmico, assumindo uma posição próxima dos pirronistas" (DORANDI, "Chronology", in ALGRA et. al., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, op. cit., p. 32. Minha tradução para: "Arcesilaus, after studies with Theophrastus, turned to the Academy of Polemo, Crates and Crantor. Ancient sources name him as someone who inaugurated a new era in Academic thought, taking a position close to that of the Pyrrhonists").

encontrar uma impressão não cognitiva que fosse totalmente indiscernível de uma impressão cognitiva. Além disso, os acadêmicos também colocam em dúvida a exatidão da marca causada na alma pela impressão cognitiva, sustentando que, no caso de coisas aparentemente similares no formato, porém distintas, como fios de cabelo ou grãos de areia, seria impossível distinguir a impressão cognitiva da não cognitiva³⁸⁴.

A resposta estoica a esse desafio foi acrescentar um terceiro atributo à definição de impressão cognitiva. Assim, além de surgir do que é (primeiro atributo) e ser impressa e marcada exatamente de acordo com o que é (segundo atributo), uma impressão cognitiva deve ser de tal tipo que não poderia surgir do que não é (ὅποια οὐχ ἄν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος). Ou seja, a impressão não poderia ter sido originada a partir de outro objeto que não aquele que representa (terceiro atributo). O indivíduo que experimenta uma impressão cognitiva consegue captar as diferenças existentes entre as coisas, uma vez que uma impressão cognitiva tem uma peculiaridade que a diferencia das outras impressões³⁸⁵.

Os acadêmicos, por sua vez, insistem que nenhuma impressão que surja do que é pode ser de tal tipo, isto é, de maneira que uma impressão que surja do que não é não possa ser-lhe semelhante. Para os acadêmicos, inexistente um traço característico da impressão cognitiva, que pode surgir tanto do que é quanto do que não é. Impressões não cognitivas são igualmente manifestas (ἐναργής) e afetam profundamente (πληκτική) a alma, assim como as impressões cognitivas. Os acadêmicos argumentam, por exemplo, que as ações humanas decorrem de ambos os tipos de impressão: um indivíduo age tanto por causa de uma impressão cognitiva, quanto por causa de uma impressão não cognitiva, sem ser capaz de distingui-las. E, uma vez que as impressões cognitivas são indiscerníveis das cognitivas, não haveria, portanto, impressões cognitivas³⁸⁶.

A disputa a respeito da existência ou não de impressões cognitivas é tema de uma curiosa passagem em Diógenes Laércio. O doxógrafo narra que o estoico Esfero de Bósforo

³⁸⁴ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.253-260) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 40K, p. 244-245 (vol. 1), p. 247-248 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 7.3, p. 146-147, p. 164-166. O exemplo fornecido por Sexto Empírico é bastante curioso: caso se dê ao filósofo estoico um ovo e, em seguida, outro ovo, bastante similar ao primeiro, será que ele seria capaz de dizer infalivelmente que o segundo ovo que lhe foi mostrado é de fato um outro ovo e não o primeiro? Ou então, como atesta Cícero (*Academica* 2.85), que os estoicos poderiam diferenciar entre quaisquer fios de cabelo ou grãos de areia, porquanto, sob todos os aspectos, nenhum é idêntico a outro fio de cabelo ou grão de areia.

³⁸⁵ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.247-252) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 40E, p. 243 (vol. 1), p. 245-246 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 7.3, p. 146-147, p. 164-166.

³⁸⁶ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.402-410) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 40K, p. 244-245 (vol. 1), p. 247-248 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 7.3, p. 146-147, p. 164-166.

(c. 285- c. 210 a.C.) visitou a corte do rei Ptolomeu IV Filopátor, em Alexandria, no ano de 222 a.C. Durante uma conversa, o rei perguntou a Esfero se o homem sábio poderia enganar-se, ao que Esfero retrucou que isso nunca aconteceria. Desejando provocá-lo, o rei ordenou que romãs de cera fossem colocadas diante de Esfero. Esfero fez um gesto para alcançá-las com a mão, quando então o rei apontou que ele havia tomado por verdadeiras as romãs falsas. Esfero, defendendo-se, respondeu-lhe que não havia experimentado a impressão de que eram romãs, mas a impressão de que era razoável que fossem romãs. Diz que uma impressão razoável é diferente de uma impressão cognitiva, pois se esta última é incapaz de enganar, a impressão razoável pode se mostrar de outra forma³⁸⁷.

A disputa entre estoicos e acadêmicos pelas impressões cognitivas não teve um vencedor incontestado. Talvez, seja mais apropriado falar em um empate entre as escolas. Os estoicos não conseguiram estabelecer critérios suficientemente seguros para diferenciar as impressões cognitivas das não cognitivas. A tese acadêmica de que não há uma impressão cognitiva que seja indistinguível de uma impressão não cognitiva é bastante sólida e não foi realmente contestada - afinal, o ocorrido com o estoico Esfero deixa evidente que mesmo um filósofo competente pode ser enganado, tomando uma impressão não cognitiva por uma impressão cognitiva. Por outro lado, isso não significa que os indivíduos são enganados o tempo todo sobre tudo. Acaso confrontado com imitações menos perfeitas, Esfero certamente teria percebido a tentativa do logro³⁸⁸.

Percepção sensível³⁸⁹ e pensamento

Os estoicos sustentam que, ao nascer, todo ser humano possui a faculdade comandante de sua alma tal como uma folha de papel preparada para receber a escrita (χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφὴν), e o primeiro método de inscrição é por meio dos sentidos³⁹⁰. A primeira

³⁸⁷ D.L. 7.177. Conferir também SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.424) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 40L, p. 247 (vol. 1), p. 251 (vol. 2).

³⁸⁸ HANKINSON, "Epistemologia estoica", in INWOOD (org.), *Os Estoicos*, op. cit., p. 78.

³⁸⁹ Conforme alerta Diógenes Laércio, os estoicos usam o termo percepção sensível (αἴσθησις) de diferentes maneiras. Primeiro, podem se referir ao *pneuma* passando da faculdade comandante da alma para os órgãos dos sentidos. Também usam o termo para designar a apreensão (κατάληψις) por meio dos sentidos. Em terceiro lugar, podem usar o termo percepção sensível para designar todo o conjunto dos órgãos sensíveis (αἰσθηθῆρια κατασκευή). Por fim, chamam percepção sensível a atividade (ἐνέργεια) própria de cada órgão (D.L. 7.52). Essas diferentes possibilidades, no entanto, não causam, a meu ver, grandes dificuldades na compreensão dos textos aqui utilizados.

³⁹⁰ AECIO (*Placita* 4.11.1-4) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 39E, p. 238 (vol. 1), p. 240-241 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 6.4, p. 117, p. 135-137. Aristóteles também havia utilizado a analogia com a folha de papel em branco pronta para receber a escrita. No início de sua investigação sobre o intelecto (*De anima* 3, 4,

percepção que tem é perceber a si mesmo. A alma, uma vez que se encontra inteiramente misturada ao corpo, exerce uma pressão em todas as suas partes, e também recebe, em resposta, a pressão do corpo sobre si. O resultado é um estado de pressão conjunta e de resistência de um sobre o outro, o que resulta em uma percepção tanto das partes do corpo quanto da alma. Isso é equivalente ao indivíduo percebendo a si mesmo³⁹¹.

As afecções (παθή) ocorrem nos locais afetados (πεπονθήσι τόποις), isto é, nos órgãos sensíveis, mas as sensações (αισθήσεις) acontecem na faculdade comandante³⁹². A unificação de toda a experiência sensível no *hegemonikon* faz da percepção sensível nos seres humanos um evento racional. Para os estoicos, perceber já é pensar³⁹³. Na percepção sensível, as partes da alma fluem de seu lugar no coração, como de uma fonte de água e espalham-se pelo corpo inteiro. A faculdade comandante envia o *pneuma* que se estende até os órgãos sensíveis, como galhos de um tronco, para ser o informante daquilo que os órgãos sentem, isto é, informações daquilo pelo que são afetados, enquanto o *hegemonikon* recebe os informes, avaliando-os e julgando-os, como um monarca faria³⁹⁴.

Os estoicos atribuem um elevado grau de confiança aos sentidos, na medida em que fazem da impressão a base de todos os processos mentais e, particularmente, porque entendem a impressão sensível como o tipo de ocorrência mais comum. Sustentam que a cognição produzida pelos sentidos não só é verdadeira (*verus*), como também confiável (*fidus*). Constitui o padrão do conhecimento (*norma scientiae*) e também a origem das concepções que se formam na mente³⁹⁵.

Os estoicos não elaboram teorias detalhadas a respeito dos processos envolvidos na percepção sensível, afirmando simplesmente que é por contato (περίπτωσις) que se consegue

429b31-430a1), o Estagirita compara o intelecto a uma tabuleta (γραμματεῖον) em que nada subsiste em atualidade. Como explica a tradutora e comentadora do texto aristotélico, Maria Cecília Gomes dos Reis: "[...] Para Aristóteles [...], o intelecto deve ser apto a receber inscrições, tal como uma tabuleta onde nada está escrito em ato e tudo potencialmente poderá vir a ser escrito. Esta é a força, a meu ver, da imagem escolhida por ele para descrever a potencialidade do intelecto. Mas é preciso cautela na analogia: a tabuleta não representa literalmente o intelecto, na medida em que ela é algo efetivamente existente (e o intelecto, por sua vez, é mera potencialidade), o que ambos têm em comum é a aptidão para receber inscrições" (ARISTÓTELES, *De anima*, Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis, *op. cit.*, p. 302).

³⁹¹ HIEROCLES (*Elementa ethica* 1.5-33, 4.38-53) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 53B, p. 313-314 (vol. 1), p. 310-311 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 13.9, p. 292, p. 319-320; 13.11, p. 293, p. 322-323. Essa primeira percepção de si mesmo ocorre não só com os seres humanos, mas com todos os animais.

³⁹² AECIO (*Placita* 4.23.1) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 53M, p. 316 (vol. 1), p. 316 (vol. 2).

³⁹³ ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, *op. cit.*, p. 75.

³⁹⁴ CALCÍDIO (*Commentarium in Platonis Timaeum* 220-221) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 53G, p. 315 (vol. 1), p. 313-314 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 13.14, p. 294-295, p. 324-325.

³⁹⁵ CÍCERO, *Academica* 1.42. Julia Annas diz que os estoicos são, em termos epistemológicos, absolutamente empíricos ("thoroughgoing empiricists"). Conferir ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, *op. cit.*, p. 86.

pensar sobre os objetos sensíveis³⁹⁶. Além disso, como visto, o processo de captação das informações a respeito desses objetos é o mesmo para todos os sentidos: o *pneuma* estendendo-se do *hegemonikon* em direção a cada órgão envolvido. Essa abordagem uma tanto simplista do funcionamento dos órgãos sensíveis destoa consideravelmente daquela apresentada por Aristóteles em suas investigações sobre o tema. Para o Estagirita, o fato da percepção sensível ser uma atividade da alma vinculada ao corpo permite-lhe uma análise fisiológica do fenômeno perceptível³⁹⁷, apresentada em detalhes no *De anima*, mas também em alguns dos tratados menores que compõem o *Parva Naturalia*, como *De sensu et sensibilibus*, *De memoria et reminiscencia* e *De somno*.

Embora a discussão sobre a doutrina aristotélica da percepção sensível não esteja no âmbito dos objetivos deste trabalho, há um ponto que merece atenção, uma vez que também é alvo das investigações empreendidas pelos pensadores da Στοά e, além disso, de grande relevância para a compreensão de suas teses sobre o funcionamento da faculdade comandante da alma humana. O ponto que se pretende destacar diz respeito ao problema da unificação das informações oriundas dos sentidos. O Estagirita entende que não há percepção sensível além dos cinco sentidos: visão, audição, olfação, gustação e sensação tátil³⁹⁸. Contudo, embora cada órgão sensitivo perceba e discrimine apenas o sensível que lhe é próprio - o visível, o audível, o odorífero, o sávido e o tangível são percebidos por si mesmos e para os quais se volta naturalmente a substância de cada sentido³⁹⁹ -, os sentidos não são meios de percepção completamente independentes⁴⁰⁰. Aristóteles postula a existência de um sentido comum (κοινή αἴσθησις), que é o resultado do funcionamento conjunto dos órgãos perceptivos. As funções realizadas em comum pelos órgãos sensitivos são: a percepção dos sensíveis comuns⁴⁰¹; a discriminação entre objetos de dois ou mais sensíveis próprios; a percepção que

³⁹⁶ D.L. 7.53. Conforme esclarece Tad Brennan: "Nenhuma das fontes nos diz se Crisipo forneceu mais detalhes sobre como o processo causal [da percepção sensível] ocorre, ou como a informação vem a ser armazenada na mente" (BRENNAN, *Stoic Life. Emotions, Duties & Fate*, op. cit., p. 54. Minha tradução para: "None of our sources tells us whether Chrysippus gave any more details about how the causal process occurs, or how the information comes to be stored in the mind").

³⁹⁷ ZINGANO, Marco. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De anima III, 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998, p. 53-54.

³⁹⁸ *De anima* 3, 1, 424b22-23.

³⁹⁹ *De anima* 2, 6, 418a24-25. Conforme assinala Maria Cecília Gomes dos Reis em seus comentários à passagem: "Cada órgão do sentido é por natureza constituído de modo a ser afetado e alterado por seu próprio objeto correlato, o qual é percebido" (in ARISTÓTELES, *De anima*, op. cit., p. 238).

⁴⁰⁰ Conforme assinala Maria Cecília Gomes dos Reis nos comentários ao cap. 1 do livro III do in ARISTÓTELES, *De anima*, op. cit., p. 276.

⁴⁰¹ De acordo com Aristóteles (*De anima* 3, 1, 425a15-16), os sensíveis comuns são: movimento (κίνησις), repouso (στάσις), figura (σχήμα), tamanho (μέγεθος), número (ἀριθμός) e unidade (ἕν). O tempo (χρόνος), que é o número do movimento, é adicionado ao rol dos sensíveis comuns em *De memoria et reminiscencia*, 450a10. Como afirma David Ross: "Percebemos os sensíveis comuns [...] em virtude da faculdade perceptiva geral, a qual, para além das suas funções especializadas de visão, audição, etc., possui uma função não especializada

se está percebendo; e a inatividade de todos os sentidos durante o sono⁴⁰². Essas quatro funções são desempenhadas pelos diferentes órgãos sensitivos operando fora de suas funções especializadas, ou seja, quando ocorre a percepção conjunta de um mesmo objeto. Como afirma Marco Zingano: "Os órgãos sensitivos realizam em comum diferentes funções graças às quais a unidade da percepção é garantida"⁴⁰³.

Para os estoicos, por sua vez, a unificação das informações que chegam dos órgãos sensíveis é feita inteiramente pelo *hegemonikon*, analisando-as e julgando-as. Como em Aristóteles, os estoicos entendem que os sentidos captam apenas o seu objeto perceptível próprio, nada obstante a estrutura composta dos objetos da percepção. A visão percebe apenas a cor, a audição apenas o som e assim por diante. Essa percepção sempre ocorre no tempo presente da percepção, pois nenhum sentido pode se lembrar do passado ou prever o futuro. A solução estoica é postular como atividade própria da reflexão e consideração internas (*intimae deliberationis et considerationis proprium*) o papel de entender cada afecção sensível e concluir, a partir de seus informes, o que é o objeto inteiro, aceitá-lo quando presente, lembrá-lo quando ausente ou prevê-lo quando futuro⁴⁰⁴. Agindo assim, a faculdade comandante não é apenas a fonte dos sentidos (*sensuum fons*), mas é, até mesmo, idêntica aos sentidos (*est atque etiam ipsa sensus est*)⁴⁰⁵.

Após perceber alguma coisa, o *hegemonikon* constroi a memória (*μνήμη*) dessa coisa - quando o objeto não está mais ao alcance dos sentidos. E quando muitas memórias de um tipo similar tiverem ocorrido, diz-se, então, que se possui a experiência (*ἐμπειρία*), uma vez que a experiência é uma pluralidade de impressões similares (*τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος*)⁴⁰⁶. Aqui, o eco de Aristóteles é evidente, pois também o Estagirita havia afirmado que, nos

relativa às qualidades comuns a todos os objectos sensíveis" (ROSS, David. *Aristóteles*. Tradução de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, p. 148).

⁴⁰² ZINGANO, *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De anima III, 4-5, op. cit.*, p. 99. Conforme destaca Marco Zingano: "Ross acrescenta a esta lista de funções a de [...] perceber os 'sensíveis acidentais' [...]. Esta função consistiria em perceber, por exemplo, que o branco que lá vem é o filho de Cleonte. Não creio, porém, que possa haver tal função, a de perceber por acidente. Um motivo é simplesmente que não pode haver uma função específica de percepção acidental, pois, como seu próprio nome indica, não é um caso próprio de percepção".

⁴⁰³ ZINGANO, *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De anima III, 4-5, op. cit.*, p. 99.

⁴⁰⁴ CALCÍDIO (*Commentarium in Platonis Timaeum 220-221*) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 53G, p. 315 (vol. 1), p. 313-314 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 13.14, p. 294-295, p. 324-325.

⁴⁰⁵ CÍCERO *Academica 2.30*.

⁴⁰⁶ AECIO (*Placita 4.11.1-4*) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 39E, p. 238 (vol. 1), p. 240-241 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 6.4, p. 117, p. 135-137.

animais dotados da capacidade de recordar, a memória nasce da sensação e, nos seres humanos em particular, as muitas recordações constituem uma única experiência⁴⁰⁷.

Quanto aos processos físicos envolvidos na percepção sensível, apenas explicações muito gerais sobre a física da propagação do som e da visão foram preservadas. No caso da audição, os estoicos explicam a propagação de um som no ar analogamente à propagação que ocorre na água quando é atingida por um objeto, como uma pedra. Todavia, enquanto no caso da água, o movimento ocorre em círculos concêntricos a partir do ponto de impacto, o ar se moveria esfericamente (σφαιροειδής). Portanto, ouve-se o som quando o ar entre o corpo sonante e o ouvinte é atingido por ondas esféricas que colidem com os ouvidos⁴⁰⁸. Quanto à visão, Crisipo, no segundo livro de sua *Física* (Φισική), sustenta que ocorre quando a luz entre o olho e o objeto estica-se na forma de um cone. No ápex do cone estão os olhos, enquanto na sua base encontra-se o objeto. Esse cone de ar, formado entre os olhos e o objeto, estica-se como se fosse um bastão (βακτηρία) e informa (ἀναγγέλω) o que se vê (βλεπόμενον)⁴⁰⁹. Para os estoicos, dessa maneira, os objetos não são vistos pela luz que deles é emitida e chega aos nossos olhos, mas sim pela transmissão do próprio ar, que vê também o objeto, completando a ligação com o órgão da visão⁴¹⁰. Essas explicações estoicas para a visão e a audição são confirmadas por Cícero: “[...] o próprio ar vê conosco, ouve conosco, soa conosco” (*ipseque aer nobiscum videt nobiscum audet nobiscum sonat*)⁴¹¹.

Os estoicos não estabelecem nenhuma distinção fundamental entre percepção sensível e pensamento: ambos são eventos mentais em cuja origem encontra-se uma impressão. Por isso, não há uma doutrina estoica distinta da percepção sensível e do pensamento. Aliás, como sustenta Julia Annas, no estoicismo antigo, não há: “[...] nenhum espaço conceitual para o *puro* pensar”⁴¹². Todos os eventos mentais, ou seja, todas as sensações, sentimentos, lembranças e pensamentos dos quais um ser humano é capaz são impressões em sua mente. Não há, além das impressões, outra capacidade mental pela qual todos os estados mentais possam se manifestar em um ser humano⁴¹³.

⁴⁰⁷ *Metaphysica* A, 1, 980a27-980b.

⁴⁰⁸ D.L. 7.158. Conferir também SVF 2.425 (AÉCIO, *Placita* 4.19.4, *apud* ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2, *op. cit.*, p. 140).

⁴⁰⁹ D.L. 7.157.

⁴¹⁰ SAMBURSKY, *The Physics of the Stoics*, *op. cit.*, p. 27-28.

⁴¹¹ CÍCERO, *De natura deorum* 2.83.

⁴¹² ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, *op. cit.*, p. 86. Minha tradução para: “[...] no conceptual room for *pure* thinking” (grifos no original).

⁴¹³ LONG, “Representation and the self”, in *Stoic Studies*, *op. cit.*, p. 271.

Para Crisipo, a razão (λόγος), entendida aqui como o próprio *hegemonikon*, é uma coleção (ἄθροισμα) de determinados conceitos (ἔννοια) e preconceções (πρόληψις)⁴¹⁴, isto é, pensamentos armazenados na faculdade comandante como marcas permanentes na alma⁴¹⁵. A preconceção (πρόληψις) é um pensamento que surge naturalmente por meio dos sentidos, mas de maneira não intencional (ἀνεπιτεχνήτως). Um conceito (ἔννοια), por sua vez, surge por meio da instrução e da diligência (διδασκαλία καὶ ἐπιμέλεια) do próprio indivíduo⁴¹⁶. As preconceções e os conceitos estão na origem de toda investigação (ζήτησις) humana, porquanto não se poderia investigar sem algum conceito do próprio objeto a ser investigado. Aliás, geralmente ocorre o oposto, pois quase sempre existem muitos conceitos e preconceções de um mesmo objeto, cabendo aos indivíduos discriminar e descobrir aqueles com maior autoridade (κυριωτάτης)⁴¹⁷.

As preconceções são comuns a todos os seres humanos e uma preconceção não entra em conflito com outra. O conflito surge quando se tenta ajustar (ἐφαρμόζω) as preconceções às entidades particulares (μέρος οὐσία). Por exemplo, quando alguém diz: "fulano é valente", outra pessoa poderia dizer: "fulano não é valente, fulano é louco"⁴¹⁸. Aqui está a origem do desacordo entre os indivíduos. A educação, portanto, deve ser o processo pelo qual se aprende a ajustar, de acordo com a natureza ou razão universal, as preconceções às entidades particulares⁴¹⁹.

Os conceitos, por seu turno, são formados a partir de diversos processos mentais: por similaridade (καθ' ὁμοιότητα), derivam-se coisas baseadas em algo semelhante, como pensar em Sócrates a partir de uma pintura do próprio Sócrates; por analogia (κατ' ἀναλογίαν), ampliando-se ou diminuindo-se algo já pensado, quando se aumenta uma esfera e obtém-se uma ideia da terra, ou quando se diminui uma esfera e obtém-se a ideia do núcleo da terra; por transposição (κατὰ μετάθεσιν), mudando coisas de lugar, chega-se a pensar em algo novo; por

⁴¹⁴ GALENO (*De placitis Hippocratis et Platonis* 5.2.49) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 53V, p. 318 (vol. 1), p. 320 (vol. 2).

⁴¹⁵ PLUTARCO (*De communibus notitiis contra Stoicos* 1084F-1085A) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 39F, p. 240 (vol. 1), p. 241 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 6.7, p. 118, p. 138.

⁴¹⁶ AÉCIO (*Placita* 4.11.1-4) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 39E, p. 238 (vol. 1), p. 240-241 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 6.4, p. 117, p. 135-137. Portanto, as preconceções não são inatas. Aliás, como apontado acima, para os estoicos, todo ser humano ao nascer possui a faculdade comandante de sua alma tal como uma folha de papel em branco, e o primeiro método de inscrição é por meio dos sentidos.

⁴¹⁷ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 8.331a-332a) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 40T, p. 249 (vol. 1), p. 253-254 (vol. 2).

⁴¹⁸ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 8.331a-332a) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 40T, p. 249 (vol. 1), p. 253-254 (vol. 2).

⁴¹⁹ EPITETO (*Dissertationes* 1.22.1-3, 9-10) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 40S, p. 248-249 (vol. 1), p. 253 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 6.27, p. 122-123, p. 144-145.

composição (κατὰ σύνθησιν), quando se pensa em um centauro; por oposição (κατ' ἐναντίωσιν), quando se pensa, por exemplo, na morte, por oposição à vida; por transição (κατὰ μετάβασιν) se concebe os itens incorpóreos⁴²⁰; por privação (κατὰ στέρησιν), pode-se pensar, por exemplo, em um indivíduo sem as mãos⁴²¹.

3.3. Assentimento

O assentimento (συγκατάθεσις) é a faculdade mental essencial no esquema anímico estoico. O assentimento é a faculdade que se interpõe entre as faculdades da impressão e do impulso. Uma impressão, por si só, não constitui qualquer juízo sobre alguma coisa: a impressão sensível de uma caneca de café sobre a mesa e a respectiva proposição "isto sobre a mesa é uma caneca de café" apresentam-se à mente sem que ocorra qualquer comprometimento ou adesão por parte do sujeito ao conteúdo da impressão, ou com a verdade ou a falsidade da proposição que a acompanha - mesmo que seja uma impressão cognitiva. No caso de impressões cujo resultado é uma ação praticada pelo sujeito, a simples ocorrência da impressão não leva automaticamente o indivíduo a ter um impulso que resultará na prática da ação. A adesão do indivíduo à impressão, ou melhor, a seu conteúdo, somente ocorrerá se houver o seu assentimento. Em termos bastante simples, pode-se dizer que o papel do assentimento é o de aceitar ou rejeitar uma impressão.

Um esclarecimento se faz necessário quanto ao objeto do assentimento. Impressões e proposições são itens bastante distintos. Uma impressão é algo físico, uma alteração na faculdade comandante da alma, isto é, uma alteração física na mente humana provocada pelo impressor. Uma proposição é aquilo que é dito de alguma coisa, um item incorpóreo, que pode ser verdadeira ou falsa. Essa distinção entre algo corpóreo, uma impressão, e algo incorpóreo, uma proposição, é bastante relevante para os estoicos, uma vez que apenas itens corpóreos podem agir ou sofrer uma ação. Itens incorpóreos não possuem eficácia causal, passiva ou ativa. Seria aceitável, portanto, concluir que o assentimento - também uma alteração física na alma, um movimento na faculdade comandante - é dado às impressões. Por outro lado, uma impressão sem uma proposição (algo inaceitável em uma alma racional, segundo os estoicos) equivaleria a uma imagem sem a respectiva descrição daquilo que a

⁴²⁰ Como esclarecem Long e Sedley: "[a transição diz respeito] à capacidade da mente de abstrair, e.g. a ideia de lugar a partir dos corpos particulares" (LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao cap. 39, *Impressions*, p. 241, vol. 1. Minha tradução para: "[...] to the mind's capacity to abstract, e.g. the ideia of place from particular bodies").

⁴²¹ D.L. 7.53.

imagem representa, uma imagem, por assim dizer, sem a respectiva legenda que descrevesse ou explicasse aquela imagem, nada restando assim como o que se pudesse concordar ou discordar. Como afirma Tad Brennan: "Uma impressão inteiramente muda e inarticulada, completamente desprovida de qualquer conteúdo proposicional, não pode ser, igualmente, um objeto adequado para o assentimento"⁴²².

A tese mais provável é que os assentimentos são dados às proposições que acompanham as impressões⁴²³. Isso exigiu dos primeiros pensadores da Στοά uma explicação sobre como uma proposição, isto é, um item incorpóreo, pode ser capaz de afetar algo corpóreo, no caso, a mente humana. Para tanto, argumentam: assim como um treinador (παιδοτρίβης) ou um instrutor de combate (όπλομάχος), ao invés de segurarem os braços dos jovens em treinamento para lhes ensinar certos movimentos, mantêm-se distantes, realizando eles próprios os movimentos, oferecendo a si mesmos como modelos para que seus aprendizes os imitem, assim também algumas coisas se fazem presentes na faculdade comandante da alma. Alguns itens incorpóreos, como as proposições, possuem tal natureza que o *hegemonikon* é alterado em relação a eles (επ' αὐτοῖς), mas não por eles (οὐχ ὑπ' αὐτῶν)⁴²⁴. Em suma, o argumento apresentado pelos estoicos procura mostrar a existência de um modo de causação em que a interação corpórea seria prescindível e a faculdade comandante seria afetada por si mesma⁴²⁵.

Sexto Empírico criticou essa solução estoica, pois, nada obstante a plausibilidade da situação exemplificada, ela não provaria que um incorpóreo pudesse afetar algo corpóreo. Afinal, tanto o treinador quanto o instrutor são corpos e, assim, capazes de produzir uma impressão nos jovens. A proposição, por outro lado, é incorpórea e, portanto, incapaz de agir ou sofrer uma ação, incapaz de interagir com um item corpóreo⁴²⁶. Mesmo que Sexto Empírico não tenha se convencido, é importante registrar que a tentativa estoica de justificar a interação causal entre uma proposição e o *hegemonikon*, removendo - ao menos para os

⁴²² BRENNAN, *Stoic Life. Emotions, Duties & Fate*, op. cit., p. 56. Minha tradução para: "A completely mute and inarticulate impression, one completely stripped of any propositional content, cannot be the proper object of assent, either".

⁴²³ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.151-157) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 41C, p. 254-255 (vol. 1), p. 255-256 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 7.8, p. 149-150, p. 169-170.

⁴²⁴ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 8.409) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 27E, p. 163 (vol. 1), p. 167-168 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 2.5, p. 30, 41-42.

⁴²⁵ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 2, *El género supremo y su primera división: cuerpos e incorpóreos*, p. 35.

⁴²⁶ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 8.409-410) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 2.5, p. 30, 41-42.

estoicos - as dificuldades que surgem dessa interação -, torna razoável supor que os assentimentos são dados às proposições que sempre acompanham as impressões racionais.

O assentimento não é, porém, um ato mecânico, uma resposta automática ou pré-programada a certos estímulos. Reconhecer a verdade ou a falsidade de uma proposição é captar inteiramente o seu significado, introjetá-lo e ser alterado por ele. O assentimento, dessa maneira, transforma cada impressão em uma experiência própria, particular de cada indivíduo. Como sustenta Martha C. Nussbaum, não se trata de: "[...] um ato frio e inerte do intelecto colocado diante de uma proposição, mas um reconhecimento, com a parte mais importante do meu ser, de que tal e tal é o caso"⁴²⁷. O assentimento dependerá apenas do próprio indivíduo, porquanto é uma função apenas dos seus conteúdos mentais, isto é, do conjunto de juízos ou crenças que possui.

Uma vez que a faculdade comandante da alma humana é inteiramente racional, não exibindo nenhum conflito interno, é justamente a razão que guia o indivíduo nos assentimentos que dá ou recusa. É a coerência interna de sua mente o que permite ao indivíduo avaliar as impressões, dando o seu assentimento às impressões que entende verdadeiras, recusando-o àquelas que entende falsas e inadequadas. Dado que todo o conteúdo mental é formado por impressões e se cada impressão é submetida ao assentimento, então, aquilo que se poderia chamar de caráter psicológico do sujeito, inclusive sua moralidade, pode ser visto como uma dimensão de sua racionalidade. Avaliando criticamente as impressões, os indivíduos tornam-se responsáveis por sua adesão ou não ao conteúdo dessas impressões⁴²⁸.

Esta última afirmação permite que se retomem os problemas da autonomia humana em face das determinações do destino e da responsabilização do indivíduo por suas ações, apresentado anteriormente em termos da doutrina da causalidade estoica, examinando-os agora a partir de uma perspectiva mais ampla, com os elementos psicológicos envolvidos na ação humana. Naquela primeira abordagem, procurou-se mostrar como dois fatores causais atuam sobre a ação humana, sendo que o destino, ou o curso necessário dos eventos físicos (fator externo ao agente), não é o fator determinante para o assentimento. É a natureza própria do agente, seu caráter peculiar (fator interno ao agente), o fator determinante para que o indivíduo dê ou recuse o assentimento, tornando-o assim responsável por seus atos.

⁴²⁷ NUSSBAUM, Martha C. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Martin Classical Lectures. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 381. Minha tradução para: "[...] a cool inert act of intellect set over against a proposition, but an acknowledge, with the core of my being, that such and such is the case".

⁴²⁸ BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, op. cit., p. 289.

Essa solução, no entanto, ainda se mostra vulnerável aos ataques dos oponentes dos estoicos. Poder-se-ia afirmar que também esse caráter peculiar do agente é configurado heteronomamente, pois, em um universo em que todos os acontecimentos estão determinados pelo destino, também as disposições e estados mentais dos indivíduos estariam determinados pelo destino. Como aponta Mario Vegetti: "É preciso então pensar que as causas internas e 'principais' da ação são igualmente determinadas pelo fado, [tanto] quanto as externas e anteriores às quais o objeto reage"⁴²⁹. Dessa perspectiva, todas as ações humanas seriam determinadas pelo destino, livrando os seres humanos de qualquer responsabilidade pelos seus atos, tornando sem sentido honras e censuras, prêmios e castigos. O destino agiria sobre os indivíduos transformando-os em verdadeiros títeres, meros instrumentos para a execução de seus desígnios⁴³⁰.

Um primeiro passo na superação dessa objeção é tentar estabelecer os fundamentos sobre os quais se pode assentar uma teoria da responsabilização do agente por suas ações. Susanne Bobzien, em seu livro *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, propõe dois modelos gerais de responsabilização⁴³¹. O primeiro modelo tem como única condição necessária para a responsabilização do agente o pressuposto de que tenha sido o agente, e não outra pessoa, o responsável causal pela ação. As ações, na medida em que são a manifestação dos estados e disposições anímicas, podem ser atribuídas aos indivíduos. Em outras palavras, suas ações são o resultado dos assentimentos dados ou recusados às proposições que acompanham as impressões, o que significa, em última instância, que suas ações são o resultado de seu próprio caráter psicológico. O segundo modelo alicerça-se na possibilidade de que o agente possa agir de outra maneira, estando sempre aberto o caminho para outro curso de ação, a depender do agente. Cada modelo tem como consequência um problema distinto a ser resolvido: no primeiro modelo, enfrenta-se o problema da compatibilidade entre a autonomia do indivíduo e o determinismo; no segundo modelo, o problema encontra-se na compatibilidade entre a possibilidade de agir de outra maneira e o determinismo.

No *De fato* 40, Cícero esclarece que tanto os oponentes quanto Crisipo aceitam que o debate se dá em torno das coisas que "dependem de nós", isto é, daquilo que "está em nosso poder" (εἶναι ἐφ' ἡμῖν/*sita in nobis* ou *esse in nobis; esse in nostra potestate*)⁴³². Os

⁴²⁹ VEGETTI, Mario. *A ética dos antigos*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014 (Coleção Cátedra), p. 306.

⁴³⁰ GÓMEZ, "Chrysippean compatibilistic theory of fate, what is up to us, and moral responsibility", *op. cit.*, p. 134.

⁴³¹ BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, *op. cit.*, p. 278.

⁴³² Nada obstante a evidência indireta em Cícero, Jean-Baptiste Gourinat levanta dúvidas com relação a Crisipo ter efetivamente usado a expressão ἐφ' ἡμῖν no sentido que aqui se emprega. Esclarece que: "Mas, o que Crisipo

disputantes também concordam que uma condição necessária para a responsabilidade do indivíduo é que os assentimentos e as ações dependam do agente, que estejam sob seu poder. Os oponentes dos estoicos argumentam que se tudo acontece por força do destino, então os assentimentos também são causados pelo destino e, portanto, a causa para assentir ou não assentir não está situada em nós (*non est sita in nobis*). Por isso, assentir ou não assentir não está em nosso poder (*in nostra potestate*). E se os assentimentos não estão em poder dos indivíduos, então suas ações também não estão em seu poder⁴³³. Crisipo, por sua vez, tem como principal argumento que o destino não impede que o assentimento e a ação estejam sob o poder do agente.

A questão demanda, em primeiro lugar, um esclarecimento de como Crisipo e seus oponentes entendem as expressões "depende de nós" e "está sob o nosso poder". O texto de Cícero mostra que a expressão "em nosso poder" não é usada por Crisipo ou por seus oponentes como equivalente a uma faculdade ou potência indeterminada⁴³⁴, que implicaria em um modelo de responsabilidade do tipo "possibilidade de agir de outra maneira" (segundo modelo). Ao contrário, a passagem sugere que, para fins de responsabilização, basta que o agente seja o principal fator causal da ação (primeiro modelo). Crisipo afirma que o fundamento pelo qual as ações dependem de cada indivíduo reside no fato dessas ações serem o resultado de seus assentimentos, ou sua recusa, às proposições que acompanham as impressões. E, como visto, os assentimentos ou a sua recusa são determinados pelas disposições e estados anímicos do agente, que fazem parte do agente - aliás, são o próprio

quis dizer quando afirmou que o assentimento depende de nós, e por que usou a frase 'depende de nós'? Se acreditarmos em Cícero, ele usou a frase 'depende de nós' como uma resposta a certos adversários que objetavam que o assentimento, em sua doutrina, não "depende de nós". Então, 'depende de nós', aparentemente, *não pertence a seu próprio vocabulário*. E, se acreditarmos em Alexandre de Afrodísia, *Fat.* 13, 181, 14, os estoicos conferiram a 'depende de nós' o significado 'que acontece por nossa causa' (*di' hêmôn*). Se essa é uma doutrina padrão estoica (e não de Filopator), então claramente significa que Crisipo usou *eph' hemin* de uma maneira fraca e solta (GOURINAT, Jean-Baptiste. "Adsensio in nostra potestate: 'from us' and 'up to us' in ancient Stoicism - a plea for reassessment". In DESTRÉE, Pierre; SALLES, Ricardo; ZINGANO, Marco (eds.). *What is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin (Deutschland): Academia Verlag, 2014 (Studies in Ancient Moral and Political Philosophy, vol. 1), p. 149. Minha tradução para: "But what did Chrysippus mean when he said that assent is up to us, and why did he use the phrase 'up to us'? If we are to believe Cicero, he used the phrase 'up to us' as an answer to certain adversaries objecting that assent, in his doctrine, is not 'up to us'. So, 'up to us', apparently, *does not belong to his own vocabulary*. And if we are to believe Alexander of Aphrodisias, *Fat.* 13, 181, 14 the Stoics gave 'up to us' the meaning of 'what happens because of us' (*di' hêmôn*). If this is standard Stoic doctrine (and not Philopator's), then it is clearly meant that Chrysippus used *eph' hemin* in a weak and loose sense").

⁴³³ CÍCERO, *De fato* 40.

⁴³⁴ A disputa entre os estudiosos em torno do momento exato do surgimento da noção de *vontade livre* (*free will*) na Antiguidade ainda não resultou em um vencedor incontestado. Aliás, como aponta Michael Frede, a maioria dos filósofos contemporâneos simplesmente deixa de lado a questão, evitando fornecer uma resposta para a embaraçosa pergunta "o que significa ter uma vontade livre?" (FREDE, Michael. *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Edited by A. A. Long with a Foreword by David Sedley. Berkeley and Los Angeles: University of California Press; London: University of California Press Ltd., 2011, Sather Classical Lectures, vol. 68, p. 1).

agente - e, por isso, estão sob o poder agente. Os indivíduos não podem agir em desconformidade com seus próprios padrões de comportamento, em desacordo com aquilo que são. Como esclarece Susanne Bobzien, os indivíduos: "[...] ao fazerem uso dessa faculdade [assentimento] não podem decidir contra a natureza individual de suas mentes"⁴³⁵.

Opinião, cognição e conhecimento

O assentimento dado à proposição que acompanha a impressão significa uma concordância, uma adesão do indivíduo ao conteúdo dessa impressão. Essa adesão do indivíduo ao conteúdo da impressão é aquilo que se poderia denominar juízo (κρίσις) ou crença⁴³⁶. Há tipos distintos de juízos, porquanto há tipos distintos de assentimentos e de impressões. Com relação aos assentimentos, pode-se falar em dois tipos ou graus de assentir a alguma coisa: um assentimento que se poderia chamar *forte* e um assentimento que se poderia chamar *fraco*. O assentimento forte é um convencimento firme e resistente a respeito de algo, enquanto o assentimento fraco é um convencimento frágil e instável⁴³⁷. Quanto às impressões, caso o assentimento seja dado a uma proposição verdadeira (logo, diz-se que a impressão também é verdadeira) há um juízo ou crença verdadeiros, enquanto o assentimento dado a uma proposição falsa (logo, diz-se que a impressão também é falsa) constitui um juízo ou crença falsos.

⁴³⁵ BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, *op. cit.*, p. 286-287. Minha tradução para: "[...] by making use of this faculty, cannot decide against the individual nature of their minds".

⁴³⁶ "No significado mais geral, [a crença é uma] atitude de quem reconhece como verdadeira uma proposição: portanto, a adesão à validade de uma noção qualquer. A [crença] não implica, por si só, a validade objetiva da noção à qual adere nem exclui essa validade [...]. De per si, a [crença] implica apenas a adesão, a qualquer título dado e para todos os efeitos possíveis, a uma noção qualquer [...]." (ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, *op. cit.*, p. 218).

⁴³⁷ BRENNAN, *Stoic Life. Emotions, Duties & Fate*, *op. cit.*, p. 69. Como esclarece Brennan: "Mas está claro que os estoicos não estavam tão interessados em quão firme ou dogmaticamente eu *mantenho* minha crença, do que na questão de quão consistente e racionalmente eu *poderia* manter minha crença, em face de vários desafios. Eu poderia esposar alguma posição com grande fervor, mas, depois, abandoná-la imediatamente quando me for mostrado que contradiz alguma outra posição que sustento. Nesse caso, meu assentimento foi fraco, desde o início, porque desmoronou quando desafiado por uma acareação [...]. Assentimento forte é assentimento que não pode ser revertido ou modificado por qualquer medida de questionamento racional, não importa quão habilidosamente conduzido, ou por qualquer medida de pressão emocional ou psicológica" (Minha tradução para: "But it is clear that the Stoics were not so much interested in how firmly or dogmatically I *do* maintain my belief as they were in the question of how consistently and rationally I *could* maintain my belief, in the face of various challenges. I might espouse some position with great fervor, but then abandon it immediately when I'm shown it contradicts some other view I hold. In that case, my assent was weak one, all along, because it crumbled when challenged by cross-questioning [...]. Strong assent is assent that cannot be reversed or overturned by any amount of rational questioning, não matter how skillfully conducted, or by any amount of emotional or psychological pressure").

Os estoicos definem o conhecimento (ἐπιστήμη/*scientia*) como um assentimento forte dado a uma impressão cognitiva⁴³⁸, de tal forma que não pode ser enfraquecido por qualquer outro argumento (*convelli ratione non possent*). No extremo oposto, encontra-se a ignorância, que é fraca e comum ao que é falso e não cognitivo (*quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis*) e constitui a origem de toda a opinião (δόξα/*opinio*)⁴³⁹. O conhecimento é um assentimento seguro (ἀσφαλής) e firme (βέβαιος), enquanto a opinião é um assentimento fraco (ἀσθενής) e falso (ψευδής). O conhecimento é encontrado apenas no sábio (σοφός) e a opinião somente nas pessoas inferiores (φαῦλος), ou seja, na quase totalidade dos seres humanos⁴⁴⁰. Quando uma pessoa inferior dá seu assentimento a uma impressão cognitiva, um assentimento fraco (ἀσθενής) - pois somente o sábio é capaz de assentimentos seguros (ἀσφαλής) e firmes (βέβαιος) -, diz-se que há cognição (κατάληψις/*comprehensio*), que convive nos indivíduos comuns ao lado da opinião⁴⁴¹.

A separação entre conhecimento e ignorância é absoluta e exclui qualquer estado cognitivo intermediário. Embora Sexto Empírico registre que a cognição seria comum tanto ao sábio quanto ao indivíduo inferior⁴⁴², a dicotomia não é ameaçada. A apreensão da verdade pelo sábio é tão segura e meticulosa, que seu *hegemonikon* é idêntico à verdade que conhece (pois o conhecimento é a faculdade comandante da alma disposta de uma determinada maneira)⁴⁴³. De maneira oposta, o *hegemonikon* do indivíduo inferior é tão fraco e desorganizado, que mesmo aquelas verdades das quais tem cognição não o salvam da ignorância⁴⁴⁴.

⁴³⁸ Como visto, uma impressão cognitiva é: aquela que surge do que é; é impressa e marcada exatamente de acordo com o que é; e é de tal tipo que não poderia surgir do que não é.

⁴³⁹ CÍCERO, *Academica* 1.41-42.

⁴⁴⁰ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao cap. 41, *Knowledge and opinion*, p. 257.

⁴⁴¹ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.151-157) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 41C, p. 254-255 (vol. 1), p. 255-256 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 7.8, p. 149-150, p. 169-170. Conforme esclarecem Long e Sedley, a cognição (κατάληψις/*comprehensio*) é certamente a condição necessária, porém não suficiente, do conhecimento (ἐπιστήμη/*scientia*). Para se tornar conhecimento, afirmam Long e Sedley: "[...] a cognição deve se tornar inexpugnável a qualquer argumento que possa ser aduzido para persuadir a mudança de pensamento" (comentários ao cap. 41, *Knowledge and opinion*, p. 257. Minha tradução para: "[...] cognition must be made impregnable to any reasoning that might be adduced to persuade a change of mind").

⁴⁴² SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.151-157) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 41C, p. 254-255 (vol. 1), p. 255-256 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 7.8, p. 149-150, p. 169-170.

⁴⁴³ SEXTO EMPÍRICO (*Pyrrhoenae hypotyposes* 2.81-83) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 33P, p. 198-199 (vol. 1), p. 203 (vol. 2).

⁴⁴⁴ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao cap. 41, *Knowledge and opinion*, p. 257.

Cícero registra que Zenão foi o primeiro a traçar a analogia entre a cognição e a apreensão de um objeto pelas mãos⁴⁴⁵. O fundador da Στοά costumava mostrar o processo de aquisição do conhecimento por meio de uma sequência de gestos com as mãos. Primeiro, ele abria bem os dedos de uma mão, exibindo a palma aberta, dizendo: “uma impressão é assim”. Em seguida, Zenão flexionava um pouco os dedos e dizia: “o assentimento é assim”. Então, dobrando bem os dedos, fechando completamente a mão, dizia que isso era a cognição, dando a esse processo o nome de apreensão (κατάληψις), porquanto semelhante ao que acontece com as coisas que são apreendidas ou agarradas pela mão. Por fim, ele fazia sua mão esquerda apertar firmemente o punho formado pela mão direita, dizendo que o conhecimento era assim, e que somente o sábio o possuía⁴⁴⁶.

3.4. Impulso

O impulso (ὄρμη) é um movimento da alma em direção a alguma coisa (φόρὰν ψυχῆς ἐπί τι), ativado por uma impressão impulsiva (φαντασία ὀρμητική) daquilo que é apropriado (τοῦ καθήκοντος)⁴⁴⁷. O impulso é o evento mental resultante de um assentimento a uma proposição que acompanha uma impressão, e a partir do qual se segue uma ação. O impulso é, portanto, a condição necessária e suficiente para uma determinada ação⁴⁴⁸. A posse das faculdades do impulso e da impressão é o que diferencia os animais das plantas⁴⁴⁹. Os animais são naturalmente conduzidos de acordo com seus impulsos, pelos quais buscam o que é apropriado. O impulso ocorre tanto nos animais racionais quanto nos animais não racionais, porém a essas espécies distintas não foram dados nomes correspondentes⁴⁵⁰.

Os seres humanos, ao contrário dos animais não racionais, vivem naturalmente de acordo com a razão. Pode-se corretamente definir o impulso racional (λογική ὄρμη) como um movimento do pensamento (διάνοια) em direção a alguma coisa na esfera da ação (ἐν τῷ

⁴⁴⁵ CÍCERO, *Academica* 1.41. David Sedley registra que a epistemologia de Zenão foi, provavelmente, sua inovação filosófica mais radical (SEDLEY, David. "La définition de la *phantasia katalêptikê* par Zénon". In DHERBEY, Gilbert Romeyer (dir.), GOURINAT, Jean-Baptiste (éd.). *Les Stoïciens*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 75).

⁴⁴⁶ CÍCERO, *Academica* 2.145.

⁴⁴⁷ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.86,17-87,6) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53Q, p. 317 (vol. 1), p. 318 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 24.1, p. 550, p. 559-560.

⁴⁴⁸ INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op. cit., p. 52.

⁴⁴⁹ FILON DE ALEXANDRIA (*Legum allegoriarum* 1.30) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53P, p. 317 (vol. 1), p. 317-318 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 24.4, p. 550, p. 561.

⁴⁵⁰ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.86,17-87,6) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53Q, p. 317 (vol. 1), p. 318 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 24.1, p. 550, p. 559-560.

πράττειν)⁴⁵¹. O contrário disso, isto é, o movimento de afastamento de alguma coisa, é denominado repulsão (ἀφορμή)⁴⁵². Enquanto o objeto do assentimento é uma proposição, o objeto do impulso é uma ação, ou mais corretamente, o predicado que descreve uma ação e que está contido na proposição a que se dá o assentimento⁴⁵³. Daí Crisipo escrever em sua obra *Sobre a lei* (Περὶ νόμου) que o impulso, para o ser humano, é a razão prescritiva (λόγος προστατικός) de sua ação, enquanto a repulsão (ἀφορμή) é a razão proibitiva (λόγος ἀπαγορευτικός) de sua ação⁴⁵⁴. Nos seres humanos, a razão é, portanto, a artífice dos impulsos (τεχνίτης τῆς ὀρμῆς)⁴⁵⁵.

Ao nascer, qualquer animal dirige seu primeiro impulso para o cuidado de si (τηρεῖν ἑαυτό), rejeitando aquilo que pode lhe fazer mal e aceitando o que lhe é apropriado, uma vez que a natureza, desde o início, torna-o familiar a si mesmo (οἰκειούσης αὐτῷ), como registra Crisipo no primeiro livro de sua obra *Sobre os fins* (Περὶ τελῶν)⁴⁵⁶. A primeira coisa familiar

⁴⁵¹ No estoicismo antigo, como fica evidente nesta passagem, os impulsos estavam relacionados apenas à ação. Confirmando essa ideia, em um trecho do *De officiis* (1.132), Cícero afirma que os movimentos da alma humana seriam de dois tipos: "[...] um do pensamento, outro do impulso. O pensamento inquirindo sobretudo pelo verdadeiro, [enquanto] o impulso impele para a ação" (Minha tradução para: "[...] *alteri cogitationis, alteri appetitus. cogitatio in vero exquirendo maxime versatur, appetitus impellit ad agendum*"). Esse trecho de Cícero é uma referência às doutrinas do estoico Panécio, líder da Στοά no séc. II a. C., no período denominado estoicismo médio - e, portanto, fora do âmbito da investigação deste trabalho. Mesmo assim, a identificação de duas espécies de movimento da alma humana, uma voltada para atividades teóricas, outra voltada para a ação, parece ser uma doutrina padrão estoica, conforme atesta Diógenes Laércio 7.130 (Conferir LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao fragmento 53I, p. 315, vol. 2).

⁴⁵² ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.86,17-87,6) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 53Q, p. 317 (vol. 1), p. 318 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 24.1, p. 550, p. 559-560. Nemésio atesta que Panécio entendia que também a faculdade vocal (φωνετικόν) era uma parte do movimento governando pelo impulso (NEMÉSIO, *De natura hominis*, 212, 6-9, *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 53I, p. 316, vol. 1, p. 315, vol. 2).

⁴⁵³ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, comentários ao cap. 24, *Teoría de la acción*, p. 554.

⁴⁵⁴ PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantiis* 1037F) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 53R, p. 317 (vol. 1), p. 318 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 30.27, p. 733, p. 770-771.

⁴⁵⁵ DIÓGENES LAÉRCIO 7.86 *apud* BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 22.1, p. 481, p. 508-509.

⁴⁵⁶ Relativamente à tradução da palavra οἰκείωσις, Boeri e Salles registram que: "Como también sucede con otros términos técnicos claves del estoicismo, todas las opciones de traducción de la palabra οἰκείωσις parecen resultar insatisfactorias pues, de hecho, ni en castellano ni en el resto de las lenguas modernas hay un único vocablo que exprese acabadamente el significado de esta palabra. El término οἰκείωσις está conectado con οἶκος, la casa, el lugar en el que hay personas con una relación de parentesco, personas que, al menos en principio, mantienen o pueden mantener algún tipo de asociación favorable sobre la base de intereses comunes y de lazos de sangre. En la propia casa uno se siente en el sitio que le pertenece o le es propio; en efecto, es el lugar en el que las cosas le son familiares y, por lo tanto, uno reconoce tales cosas como propias. Las traducciones generalmente sugeridas son "apropiación", "afinidad", "sentido de parentesco", "asociación", "apego", "cercanía o proximidad", "familiaridad", "pertenencia", etc." (BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, comentários ao cap. 22, *El impulso primario e la autoconservación*, p. 495). Long e Sedley, por sua vez, traduzem οἰκείωσις por "appropriateness" ou "appropriation" (LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao cap. 57, *Impulse and appropriateness*, p. 351, vol. 1). Optei, neste trabalho, por adotar a tradução de Boeri e Salles, que se utilizam do termo "familiaridade" para verter οἰκείωσις.

a cada animal é, portanto, sua própria constituição (αὐτός σύστασις) e a consciência (συνείδησις) que tem dela, pois não seria provável que a natureza fizesse o animal estranho (ἄλλοτριώ) a si mesmo. Tão logo nascem, os animais se colocam movimento, pois não só têm consciência de suas próprias partes corporais, como também para qual finalidade as possuem, o que explica o uso fácil de seus membros⁴⁵⁷. Nos seres humanos, dizem os estoicos, cada período de vida tem a sua própria constituição: uma para o recém-nascido, outra para a criança, outra para o jovem e outra para o velho, e todos se relacionam apropriadamente com a constituição na qual existem⁴⁵⁸.

Não é o prazer (ἡδονή), portanto, o objeto do primeiro impulso, ao contrário do que sustentam os epicuristas⁴⁵⁹. O prazer, segundo os estoicos, é algo apenas secundário, que surge somente após a natureza ter buscado (ἐπιζητέω) e ajustado (ἐναρμόζω) a constituição de uma determinada criatura⁴⁶⁰. Tampouco o medo da dor (*doloris timor*) impede que os animais movam suas partes da maneira apropriada, pois buscam seu movimento natural mesmo contra o sofrimento. Um bebê humano, exemplificam os estoicos, quando colocado na posição ereta, tão logo comece a experimentar sua força, cai e se levanta várias vezes em meio ao choro, mas continua tentando até que, pela dor, tenha treinado a si mesmo para fazer o que a natureza exige⁴⁶¹.

Os seres humanos são animais gregários e sua atração mútua também é um atributo da natureza. Nenhum ser humano pode ser estranho a outro ser humano: todos são adaptados por natureza para formar uniões, sociedades e estados (*natura apti ad coetus, concilia, civitates*). O mundo, como sustentam os estoicos, é governado pela vontade divina, assemelhando-se a uma cidade ou a um estado do qual todos os seres humanos são membros, cada indivíduo uma parte do universo. Por isso, é natural que seja preferível a vantagem comum (*commune*

⁴⁵⁷ HIEROCLES (*Elementa ethica* 1.34-39, 51-57, 2.1-9) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 57C, p. 347 (vol. 1), p. 344-345 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 22.5, p. 485-487, p. 513-517.

⁴⁵⁸ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 121.6-15) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 57B, p. 347 (vol. 1), p. 344 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 22.4, p. 483-485, p. 511-513.

⁴⁵⁹ Epicuro, em *Carta a Meneceu*: "É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor" (EPICURO, *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*). Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 37).

⁴⁶⁰ D.L. 7.86.

⁴⁶¹ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 121.6-15) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 57B, p. 347 (vol. 1), p. 344 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 22.4, p. 483-485, p. 511-513.

utilitas) e os seres humanos são guiados pela natureza para desejar o benefício do maior número possível de pessoas⁴⁶².

O impulso em direção à autopreservação pode ser visto como o ponto de partida da comunidade universal do gênero humano (*commune humani generis societas*)⁴⁶³, o ponto a partir do qual se pode traçar uma série de círculos concêntricos representando todas as relações de um indivíduo com seus semelhantes. O primeiro círculo é aquele que uma pessoa traça em volta de si mesmo, envolvendo a si mesmo e qualquer coisa tomada para benefício de si mesmo. O segundo círculo, que envolve o primeiro, contém os pais, irmãos, esposa e filhos⁴⁶⁴. É importante compreender que a natureza engendra o amor dos pais por seus filhos, pois a reprodução é um princípio natural, e não seria consistente para a natureza engendrar o desejo pela produção de descendentes e não se preocupar se esses descendentes devam ser amados ou não (mesmo entre os animais não racionais, o poder da natureza pode ser observado, por exemplo, no esforço que realizam no parto e nos cuidados com a prole)⁴⁶⁵. O terceiro círculo contém tios e tias, avós, sobrinhos, primas e primos. O próximo círculo inclui os demais parentes, seguido por um círculo maior composto pelos residentes próximos; depois, o círculo dos cidadãos e, em seguida, o círculo das pessoas das cidades vizinhas. Segue-se um círculo das pessoas da mesma etnia (ὁμοεθνής). O círculo mais externo e mais largo, que envolve todos os demais, é o círculo de todo o gênero humano (τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους)⁴⁶⁶. O ser humano nasce tendo em vista a comunidade (κοινωνία), pois o bem de um ser racional é a comunidade⁴⁶⁷.

3.5. O modelo estoico da ação humana

Há poucas informações do que seja uma ação para os estoicos, isto é, qual o seu status ontológico, ou como esses filósofos relacionam as ações aos movimentos do corpo. É certo, porém, que toda ação requer um impulso, que é um movimento da alma em direção a alguma

⁴⁶² CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum* 3.63-64 (CÍCERO, Marco Túlio. *De finibus bonorum et malorum*. With an English translation by H. Rackham. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co., 1916, The Loeb Classical Library).

⁴⁶³ CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum* 3.62.

⁴⁶⁴ HIEROCLES (*apud* ESTOBEU, *Eclogae physicae et ethicae* 4.671,7-673,11) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 57G, p. 349-350 (vol. 1), p. 347-348 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 22.20, p. 493, p. 525-527.

⁴⁶⁵ CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum* 3.62.

⁴⁶⁶ HIEROCLES (*apud* ESTOBEU, *Eclogae physicae et ethicae* 4.671,7-673,11) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 57G, p. 349-350 (vol. 1), p. 347-348 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 22.20, p. 493, p. 525-527.

⁴⁶⁷ MARCO AURÉLIO, *Meditações* 5.16.

coisa. A ação, contudo, não é o mesmo que o impulso, uma vez que nem todo impulso resulta em uma ação, visto que a presença de qualquer obstáculo externo pode impedir que a ação ocorra, embora o impulso tenha ocorrido. Também não é adequado dizer que uma ação é equivalente a um movimento das partes do corpo. Algumas ações envolvem movimentos, outras não. Como exemplo destas últimas, as contrações musculares isométricas, isto é, contrações musculares estáticas em que, apesar do aumento da tensão muscular, não há movimento articular, como manter um braço esticado e imóvel.

A ênfase dada pelos pensadores estoicos ao *pneuma*, mais especificamente aos seus movimentos tensionais, pode auxiliar na elaboração de uma definição mais precisa da ação. Cleantes descreve a ação de caminhar como o *pneuma* estendendo-se da faculdade comandante da alma até os pés, enquanto Crisipo entende que é a própria faculdade comandante⁴⁶⁸. Ações, portanto, são atividades tensionais da alma. Mas, como alertam Boeri e Salles, trata-se de: "[...] um movimento distinto do impulso, mas causado pelo movimento do impulso"⁴⁶⁹. Em toda ação deve haver, em primeiro lugar, um impulso, seguido por um movimento tensional da alma causado pelo impulso, que consiste na ação propriamente dita, para só então ocorrer o movimento das partes do corpo⁴⁷⁰.

A ação humana é o resultado da combinação de uma impressão impulsiva com o assentimento dado à proposição que acompanha essa impressão impulsiva, seguido de um impulso. Como visto, o conteúdo de uma impressão impulsiva é uma proposição cuja forma é "é apropriado A" (ou "é bom ou benéfico A"), isto é, uma proposição que atribui um valor positivo a uma determinada ação. Formada a impressão na mente do indivíduo, segue-se a atividade de duas faculdades anímicas, assentimento e impulso, que, embora distintas⁴⁷¹,

⁴⁶⁸ SÊNECA (*Ad Lucilium epistolae morales* 113.23) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 53L, p. 316 (vol. 1), p. 316 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 24.7, p. 551, p. 562.

⁴⁶⁹ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, comentários ao cap. 24, *La teoría de la acción*, p. 556.

⁴⁷⁰ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, comentários ao cap. 24, *La teoría de la acción*, p. 556-557.

⁴⁷¹ Conforme destacam Boeri e Salles: "Hasta aquí nos hemos referido al asentimiento y el impulso como si se tratara de sucesos distintos, siendo uno de ellos, el asentimiento, anterior al otro. Sin embargo, al interior mismo de las fuentes, hay cierta controversia sobre este asunto. De acuerdo nuevamente con [Estobeu], todo impulso humano es un acto de asentimiento, esto es, hay una identidad numérica entre el impulso que va de rígido a una acción F y el acto de asentimiento a la proposición en que F aparece como valiosa [...]. En otras fuentes, sin embargo, no aparece esta tesis de la identidad. Por ejemplo, [Plutarco] se limita a afirmar que un acto de asentimiento es condición necesaria para que se dé un impulso, lo cual no implica por sí solo identidad numérica. [Clemente] va más allá en este sentido, pues sostiene que el asentimiento es previo al impulso, lo cual parece excluir que puedan ser numéricamente el mismo [...]. La controversia sobre la relación entre asentimiento e impulso, sin embargo, no afecta la idea básica de que los impulsos son pro-actitudes respecto de acciones, que dependen - ya sea por causalidad o identidad - de actos de asentimiento entendidos como la aceptación por parte del agente de ciertas proposiciones evaluativas sobre acciones" (BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, comentários ao cap. 24, *La teoría de la acción*, p. 554-555).

atuam em estreita conexão: o assentimento é a causa necessária e suficiente do impulso; o impulso é o último evento mental, um movimento da alma em direção a alguma coisa, e a causa para que a ação ocorra.

Conforme a interpretação desenvolvida por Brad Inwood em *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, o modelo estoico da ação humana pode ser visto como o resultado da interação de dois componentes: o primeiro, que Inwood denomina componente informativo, é representado pela impressão impulsiva, provocada em última instância por um objeto ou estado de coisas externos ao agente⁴⁷²; o segundo, que Inwood denomina componente desiderativo, é representado pela dupla assentimento-impulso. Esse modelo da ação humana elaborado pelos primeiros pensadores da Στοά sofreu uma significativa influência de Aristóteles. Brad Inwood afirma que:

Como Aristóteles [...], os estoicos também iniciaram com uma análise de duplo-parâmetro, na qual uma pró-atitude ou estado desiderativo do agente e algum tipo de componente informacional ou estado cognitivo são os dois principais elementos na explicação da ação⁴⁷³.

Antes de iniciar a análise do modelo estoico da ação humana, cumpre primeiramente apresentar, mesmo que apenas em seus traços mais gerais, o modelo da ação desenvolvido por Aristóteles, apresentado em um trabalho específico sobre o tema, intitulado *De motu animalium*.

Aristóteles e o modelo da ação animal no De motu animalium

Em *De motu animalium*, Aristóteles se propõe a investigar a causa comum de qualquer movimento animal, tanto humano quanto não humano. Embora os animais movam-se de diversas maneiras - andando, voando, nadando, rastejando, pulando etc.⁴⁷⁴ - deve existir uma

⁴⁷² BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 24, *La teoría de la acción*, p. 554. Como visto, o primeiro impulso experimentando pelo animal, dirigido para a percepção de si mesmo e de suas partes corporais, ocorre em razão da percepção sensível, embora, nesse caso, o impressor, isto é, o objeto da percepção sensível, não seja algo externo ao agente (conferir HIEROCLES, *Elementa ethica* 1.34-39, 51-57, 2.1-9, apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 57C, p. 347, vol. 1; p. 344-345, vol. 2).

⁴⁷³ INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op. cit., p. 9. Minha tradução para: "Like Aristotle [...], the Stoics too began with a 'two-parameter' analysis, in which a pro-attitude or desiderative state of the agente and some kind of informational component or cognitive state are the two principal elements in the explanation of action".

⁴⁷⁴ A locomoção animal, isto, o movimento segundo o lugar, é o fenômeno central e paradigmático que o *De motu animalium* pretende abordar (RAPP, Christoff. "Aristotle's *De Motu Animalium*: its Topic and Purpose", p. 31. In RAPP, Christoff; PRIMAVESI, Oliver (eds.). *Aristotle's De Motu Animalium. Symposium Aristotelicum*.

explicação comum para todos esses movimentos, que o *De motu animalium* pretende investigar. A partir do sexto capítulo, esse objetivo é, de certa maneira, reformulado e Aristóteles passa então a investigar especificamente como a alma, o princípio motor dos organismos vivos, move o corpo do animal, aproximando-se assim do seu estudo específico sobre a alma, *De anima*⁴⁷⁵.

Antes, porém, de discutir o modelo proposto por Aristóteles para o movimento animal, é preciso pôr em destaque dois aspectos importantes do *De motu animalium*. Primeiro, a discussão específica dos fatores psíquicos envolvidos no movimento animal encontra-se nos capítulos seis e sete do tratado. Em segundo lugar, o tratado visa à elaboração de um modelo geral do movimento animal, que deve incluir seres humanos e animais não racionais. Por isso, sempre que o tratado faz referência a certas faculdades pertencentes exclusivamente aos seres humanos, como, por exemplo, o pensamento (νοῦς) e a vontade (βούλησις), também menciona outras faculdades compartilhadas tanto pelos seres humanos quanto pelos animais não racionais. Contudo, no capítulo sete, na discussão a respeito do silogismo prático, embora mantenha seu objetivo final de elaborar uma explicação geral a respeito do movimento animal, Aristóteles parece dirigir sua investigação apenas para os seres humanos, descrevendo o processo mental que deve ocorrer no indivíduo quando uma ação é praticada⁴⁷⁶.

No capítulo seis do *De motu animalium*, Aristóteles afirma que todos os animais movem e são movidos em vista de alguma finalidade, sendo essa finalidade o limite (πέρας) de todos os seus movimentos. Todo movimento animal visa a um determinado objetivo e esse objetivo pode ser tudo aquilo que o agente assume como tal⁴⁷⁷. O Estagirita desenvolve um modelo explicativo básico do movimento animal condensando todos os fatores psíquicos envolvidos a apenas dois componentes: um componente desiderativo, que denomina desejo (ὄρεξις), e um componente cognitivo, que denomina pensamento (νοῦς). Sob o componente

With an edition of the Greek Text by Oliver Primavesi and an English translation by Benjamin Morison. Oxford: Oxford University Press, 2020). Foi utilizado também o seguinte texto: ARISTOTLE. *De motu animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays by Martha Craven Nussbaum. Second edition, with corrections. Princeton: Princeton University Press, 1985.

⁴⁷⁵ RAPP, "Aristotle's *De Motu Animalium*: its Topic and Purpose", *op. cit.*, p. 1.

⁴⁷⁶ RAPP, "Aristotle's *De Motu Animalium*: its Topic and Purpose", *op. cit.*, p. 31.

⁴⁷⁷ *De motu animalium* 6, 700b25-29. Como esclarece Marco Zingano: "[...] o campo prático é dominado não pela noção de ἀγαθόν, mas pela de φαινόμενον ἀγαθόν. O bem aparente, na moral, não figura mais meramente como um bem falso, somente aparente, ao qual se opõe o que é verdadeiramente bom: ele é agora pensado como a condição necessária para que algo seja objeto de busca ou fuga, figurando assim como fim de uma ação. É somente no interior do que aparece ou é tomado como um bem que pode encontrar-se o que é verdadeiramente bom. O bem verdadeiro, portanto, está submerso nas condições de parca visibilidade que lhe são dadas pelo bem aparente. Deste modo oblíquo, a finalidade é reposta como marca específica do domínio prático em um discurso que tinha obliterado tal caminho ao fazer da teleologia uma perspectiva geral para tudo o que é, graças ao fato que o ato de tomar alguma coisa de um certo modo é visto agora como a condição necessária para todo bem prático" (ZINGANO, Marco. "Deliberação e inferência prática em Aristóteles". In: *Estudos de ética antiga*. 2ª edição. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009, p. 280, grifos no original).

desiderativo, o desejo (ὄρεξις), o Estagirita reúne a vontade (βούλεσις), o apetite (ἐπιθυμία) e o ímpeto (θυμός)⁴⁷⁸, uma vez que são espécies de desejo⁴⁷⁹. Sob o componente cognitivo, o pensamento (νοῦς), Aristóteles reúne o raciocínio (διάνοια), a imaginação (φαντασία) e a percepção sensível (αἴσθησις), uma vez que tanto a imaginação quanto a percepção sensível, embora não se confundam com o raciocínio, também lidam com distinções (κριτική), podendo ocupar a mesma posição no modelo⁴⁸⁰. Ao condensar todos os fatores nessas duas capacidades genéricas, Aristóteles parece sugerir que nenhuma delas, por si só, seria suficiente para provocar o movimento. Dessa maneira, o que move o animal é um objeto tanto do desejo (τὸ ὀρεκτόν) quanto do pensamento (τὸ νοητόν)⁴⁸¹, contanto que sua obtenção, neste último caso, esteja no âmbito das coisas que podem ser realizadas pelo indivíduo⁴⁸². Apenas no *De anima*, Aristóteles investiga qual dos dois, desejo ou pensamento, é o fator decisivo do movimento, concluindo que: "Há algo único, de fato, que faz mover, o desejável" ("Ἐν δὴ τι τὸ κινουῦν πρῶτον τὸ ὀρεκτόν")⁴⁸³.

No capítulo sete do *De motu animalium*, Aristóteles parece concentrar-se apenas na ação humana. Seu ponto de partida é uma pergunta: por que o pensamento algumas vezes é acompanhado pela ação e outras vezes não? Para respondê-la, o Estagirita traça um paralelo entre, por um lado, o que acontece em uma demonstração ou silogismo científico e, por outro lado, o chamado silogismo prático, ou seja, a descrição do processo deliberativo envolvido na

⁴⁷⁸ Procurando-se apenas evitar qualquer possível confusão, uma vez que o termo "impulso" é comumente usado para traduzir o conceito estoico de ὄρμη, preferiu-se usar aqui o termo "ímpeto" para traduzir θυμός.

⁴⁷⁹ *De motu animalium* 7, 700b22. Em seus comentários, Nussbaum esclarece que a diferença feita por Aristóteles entre os três tipos de desejo diz respeito ao objeto de cada um. Assim, a vontade (βούλεσις) é um desejo por um objeto privilegiado, o bem ou a finalidade, que deve ser colocado pela razão - portanto, os animais não a possuem. O apetite (ἐπιθυμία) pertence a todos os seres que possuem percepção sensível, relacionado ao prazer e à dor. O objeto do ímpeto (θυμός), contudo, de acordo com Nussbaum, parece nunca ser suficientemente explicitado pelo Estagirita, tampouco suas relações com a razão e o prazer, ou mesmo suas diferentes manifestações (ARISTOTLE. *De motu animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays by Martha Craven Nussbaum, *op. cit.*, p. 336).

⁴⁸⁰ *De motu animalium* 7, 700b19-21.

⁴⁸¹ De acordo com a nova tradução do *De motu animalium* feita por Oliver Primavesi, τὸ διανοητόν é substituído por τὸ νοητόν (RAPP AND PRIMAVESI (eds.). *Aristotle's De Motu Animalium. Symposium Aristotelicum*, *op. cit.*).

⁴⁸² *De motu animalium* 7, 700b23-25.

⁴⁸³ *De anima* 3, 10, 433a21. No *De anima*, Aristóteles também sustenta que há dois fatores que fazem mover o animal: o desejo (ὄρεξις) e o intelecto (νοῦς), considerando a imaginação (φαντασία) uma espécie de pensamento (433a9-10). Como esclarece o próprio Estagirita: "[...] são esses os dois capazes de fazer mover segundo o lugar: o intelecto (νοῦς) e o desejo (ὄρεξις), mas o intelecto que raciocina (λογιζόμενος) em vista de algo (ἔνεκα) e que é prático (πρακτικός), o qual difere do intelecto contemplativo (νοῦς θεωρητικός) quanto ao fim (τέλος). E todo desejo, por sua vez, é em vista de algo (ἔνεκα); pois aquilo de que há desejo é o princípio (ἀρχή) do intelecto prático (νοῦς πρακτικός), ao passo que o último item pensado é o princípio (ἀρχή) da ação (πράξις)" (433a13-17). Aristóteles afirma que o objeto do desejo é dado ao intelecto prático para que delibere sobre os meios de alcançá-lo - daí a afirmação que o objeto do desejo "é o princípio do intelecto prático". Deliberado e escolhido o meio de se proceder para o alcance do objeto desejado, tem-se aí o primeiro passo em direção ao objeto do desejo - daí a afirmação que "o último item pensando é o princípio da ação".

prática de uma determinada ação⁴⁸⁴. O motivo para o emprego do silogismo prático não é reduzir o processo deliberativo, que resulta na prática de uma determinada ação, a uma demonstração. Como registra Marco Zingano: "[...] a deliberação não pode ser *reduzida* a um silogismo (ou a uma demonstração), mas tem de poder ser *apresentada* sob forma silogística, pois é um procedimento racional, portanto, inferencial"⁴⁸⁵. Isso significa que o silogismo prático funciona apenas como um aparato formal utilizado para explicar o que deve acontecer e quais as faculdades anímicas envolvidas em uma ação⁴⁸⁶.

A diferença mais evidente entre a demonstração, ou silogismo científico, e o silogismo prático está em que, no caso da demonstração, a conclusão das premissas é uma proposição especulativa (θεώρημα), enquanto no silogismo prático, a conclusão que resulta das duas premissas é uma indicação para a realização de uma ação (πράξις), que ocorrerá imediatamente, desde que não haja qualquer impedimento externo. O próprio Aristóteles fornece alguns exemplos de silogismo prático: "Todo ser humano deve caminhar; ele é um ser humano; imediatamente ele caminha", ou então "Devo fazer alguma coisa boa; uma casa é uma coisa boa; imediatamente faço uma casa", ou ainda "O que preciso tenho que fazer; preciso de um manto; faço um manto"⁴⁸⁷.

De acordo com o Estagirita, as premissas envolvidas no silogismo prático são de dois tipos. A premissa maior é denominada *através do bem* (διὰ τοῦ ἀγαθοῦ), isto é, fornece um objeto do desejo em qualquer uma de suas três espécies - vontade, ímpeto ou apetite. A premissa menor é denominada *através do possível* (διὰ τοῦ δυνατοῦ), isto é, a informação que chega por meio da percepção sensível, da imaginação ou do raciocínio quanto à possibilidade da execução imediata de uma determinada ação⁴⁸⁸, ou seja, uma especificação daquilo que está em poder do agente para conseguir alcançar o objetivo, aquilo que está em sua esfera de atuação. A conclusão do silogismo prático é a indicação para que o agente pratique uma ação, não havendo impedimentos externos.

A premissa menor envolve, mais especificamente, duas capacidades cognitivas: a primeira, o que deve ser feito para alcançar o objetivo; a segunda, a percepção de que a ação

⁴⁸⁴ Conforme destaca Marco Zingano, o silogismo prático não é tratado de modo sistemático por Aristóteles, aparecendo apenas em mais duas oportunidades no *corpus*, além do *De motu animalium: De Anima* III, 11 (433b31-434a21) e *Ethica Nicomachea*, VII, 4, 1147b20-1148b14 (ZINGANO, "Deliberação e inferência prática em Aristóteles", *op. cit.*, p. 282-283).

⁴⁸⁵ ZINGANO, "Deliberação e inferência prática em Aristóteles", *op. cit.*, p. 287, grifos no original.

⁴⁸⁶ A expressão "aparato formal" é empregada por Martha C. Nussbaum em seus comentários em ARISTOTLE. *De motu animalium*, *op. cit.*, p. 187.

⁴⁸⁷ *De motu animalium* 7, 701a13-19.

⁴⁸⁸ *De motu animalium* 7, 701a24-25.

pode ser realizada naquele momento⁴⁸⁹. Assim, "Eu tenho que beber alguma coisa", diz o apetite; "aqui está uma bebida", diz a percepção sensível ou a imaginação ou o raciocínio; "imediatamente eu bebo"⁴⁹⁰. Em alguns casos, a razão não considera a segunda premissa, por ser óbvia demais, e tudo acontece instantaneamente, sem cálculo, como no exemplo acima mencionado: "Todo ser humano deve caminhar; eu sou um ser humano; imediatamente eu caminho". A informação "eu sou um ser humano" sequer é considerada e a ação ocorre imediatamente. Aqui, a atividade do desejo (ὀρέξεως ἐνέργεια) assume o lugar da inquirição (ἐρωτήσεως) ou da inteligência (νοήσεως)⁴⁹¹.

Em resumo, Aristóteles estabelece um modelo para o movimento animal no qual a ação ocorre quando um estado desiderativo é ativado pela percepção de que as condições para sua satisfação estão presentes. No caso específico da ação humana, o Estagirita utiliza-se do silogismo prático para apresentar o processo deliberativo que conduz à prática de uma determinada ação, funcionando apenas como uma explicação formal para descrever o que acontece quando uma ação é praticada e quais faculdades anímicas estão envolvidas.

O modelo estoico da ação humana

Para os estoicos, a ação humana é o resultado da atividade das faculdades ou capacidades possuídas pelo *hegemonikon*, impressão, assentimento, impulso e razão. A sequência de eventos é descrita por Cícero em três passagens: *Academica* 2, 24-25; *Academica* 2, 108; e no *De fato* 41-42, sendo que, nesta última, o modelo explicativo é atribuído expressamente a Crisipo. Pode-se resumir a sequência dos eventos mentais da seguinte maneira: primeiro, o agente recebe uma impressão impulsiva, cujo conteúdo é uma proposição do tipo "é apropriado (ou é bom ou proveitoso) A", onde A é a ação a ser praticada; segundo, o agente dá o assentimento à proposição que acompanha a impressão impulsiva, aceitando-a como verdadeira, isto é, aderindo ao seu conteúdo - ou,

⁴⁸⁹ A observação sobre a existência de duas capacidades cognitivas envolvidas na premissa menor é de Martha Nussbaum nos comentários ao *De motu animalium* (ARISTOTLE, *De motu animalium*, *op. cit.*, p. 191).

⁴⁹⁰ *De motu animalium* 7, 701a32-33. Aristóteles usa os verbos λέγω para se referir à atividade do apetite e εἶπον (aoristo segundo de ἔπω) para se referir às atividades da percepção sensível, da fantasia ou do raciocínio.

⁴⁹¹ *De motu animalium* 7, 701a31-32. Conforme anota Marco Zingano: "[...] a imediatez da ação como conclusão do raciocínio em matéria prática é fortemente realçada, o que permite mesmo uma aproximação com os outros animais, os quais, contudo, não possuem razão, portanto não são capazes de silogismo. Apesar desta limitação, há algo análogo aqui: os animais são ditos agir do mesmo modo como os brinquedos mecânicos, isto é, *automaticamente* ou, no que interessa aqui, *imediatamente*, o que também os homens fazem, pois agem *imediatamente*, ainda que com base em silogismos. E Aristóteles insiste sobre isto a ponto de dizer que, por vezes, haja vista a imediatez da ação, a razão apenas ou nem mesmo considera a segunda premissa, a mais evidente, e como que pula diretamente à ação, que conclui o silogismo" (ZINGANO, "Deliberação e inferência prática em Aristóteles", *op. cit.*, p. 283, grifos no original).

contrariamente, negando seu assentimento à proposição, porquanto entende que é falsa -; terceiro, o agente tem um impulso para praticar a ação A; quarto e último passo da sequência, se nada externo impedir⁴⁹², o agente pratica a ação A. A impressão, que nos seres humanos sempre vem acompanhada por uma proposição, é seguida pelo assentimento, que significa a adesão do indivíduo à proposição. Para que haja ação, a impressão a que se dá assentimento deve ser impulsiva; com efeito, o assentimento dado à proposição que acompanha uma impressão impulsiva produz um impulso e, caso não haja impedimentos externos, resulta na ação correspondente. Qualquer ação humana pressupõe uma intenção ou propósito por parte do agente, na medida em que pressupõe um impulso prévio e algo que provoque esse impulso, que é exatamente uma impressão impulsiva do que é conforme a natureza⁴⁹³.

A razão humana, por sua vez, funciona nesse esquema como um juiz (κριτής) das impressões⁴⁹⁴, uma instância crítica que examina seus conteúdos antes que o restante da sequência tenha prosseguimento. A razão também avalia a consistência da impressão *vis-a-vis* o conjunto dos conceitos (έννοια) e preconcepções (πρόληψις) existente na faculdade comandante do indivíduo. Esse exame crítico das impressões deve determinar, em primeiro lugar, se a impressão é verdadeira ou falsa; em segundo lugar, se a ação que essa impressão apresenta é realmente valiosa, isto é, se está em acordo ou não com a natureza. Caso alguma dessas respostas seja negativa, então deve-se negar o assentimento à proposição. Esse exame crítico das impressões é, portanto, um elemento chave da ética estoica, pois se for realizado com sucesso, permite que os indivíduos assintam somente para as impressões impulsivas verdadeiras que apresentam ações valiosas⁴⁹⁵.

O sucesso de um exame correto das impressões depende da força que o agente possui para não se deixar levar (συναρπάζω) pelas impressões⁴⁹⁶. Um agente racional que se deixa arrastar pelas impressões e lhes dá assentimento sem havê-las examinado prévia e adequadamente comporta-se de modo similar a um animal não racional. Esse fenômeno, no estoicismo, é conhecido por precipitação (προπετής)⁴⁹⁷. Para evitar esse comportamento

⁴⁹² Boeri e Salles adicionam uma outra possibilidade: "[...] el agente no cambia de parecer" (BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 24, *La teoría de la acción*, p. 555).

⁴⁹³ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 25, *Las pasiones o estados emocionales*, p. 591-592.

⁴⁹⁴ ALEXANDRE DE AFRODÍZIA (*De fato* 178, 17-28) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 24.8, p. 551, p. 562-563.

⁴⁹⁵ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 24, *La teoría de la acción*, p. 557.

⁴⁹⁶ EPITETO (*Dissertationes* 2.18.23-28) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 24.14, p. 553, p. 563-564.

⁴⁹⁷ EPITETO (*Dissertationes* 1.28.28-33) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica,*

indesejado, todo indivíduo, antes de assentir, deve usar a razão para formular juízos sobre as impressões, rejeitando algumas e aceitando outras, para que assim possa agir adequadamente⁴⁹⁸. Não se deixar levar pelas impressões é condição necessária para escolher aquilo que está em acordo com a natureza ou razão universal, seguindo assim o fluxo suave (εὐροια), vivendo tranquilamente e feliz.

Física y Ética, op. cit., 24.10, p. 552, p. 565-566. O termo aparece também em ESTOBEU (*Eclogae physicae et ehticae* 2.111, 18-112, 8) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 24.11, p. 552, p. 564.

⁴⁹⁸ ORÍGENES (*De principiis* 3.1.2-3) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 53A, p. 313 (vol. 1), p. 310 (vol. 2).

4. O conceito estoico de reserva

4.1. A finalidade da vida humana

Todo o esforço humano deve estar voltado para o que há de mais importante, para a finalidade última de toda vida humana: a felicidade (εὐδαιμονία)⁴⁹⁹. Formalmente, o fim ou a finalidade para os estoicos, conforme registra Estobeu: "[...] é aquilo em benefício do que tudo é feito, mas que não é feito para o benefício de nenhuma outra coisa"⁵⁰⁰. A finalidade da vida, porquanto objetivo supremo do esforço humano, é, em si mesmo, algo completo, autossuficiente, escolhido para seu próprio proveito e representa o que é mais valioso para o ser humano⁵⁰¹. Sob esse aspecto formal, a definição estoica da finalidade da vida humana não é diferente das outras escolas filosóficas do período helenístico, seja porque compartilham a premissa de que a vida humana deve ter naturalmente um propósito, seja pela identificação da finalidade da vida com a felicidade⁵⁰².

Substancialmente, porém, a definição estoica para a finalidade da vida humana é distinta de qualquer outra escola: “viver em conformidade com a natureza”. Embora cada um dos primeiros escolarcas estoicos elabore a sua própria definição da finalidade da vida, há um acordo geral em torno da fórmula “viver em conformidade com a natureza”. As aparentes diferenças entre as definições dadas por Zenão, Cleantes e Crisipo dizem respeito apenas

⁴⁹⁹ Conforme alertam Boeri e Salles: "Nosotros siempre tenemos dificultades para traducir el griego εὐδαιμονία a una lengua moderna y, aunque hay cierto consenso en traducirlo por 'felicidad', hay también consenso en la necesidad de advertir que cuando los griegos dicen εὐδαιμονία no están pensando en un estado psicológico más o menos pasajero como la alegría momentánea o el estar contento por algo más o menos trivial. En las discusiones morales de Aristóteles, por ejemplo, es bastante obvio que él piensa en su εὐδαιμονία como el logro más o menos permanente de una vida objetivamente valiosa. En efecto, la actividad en que consiste la εὐδαιμονία debe llevarse a cabo en una vida completa" (BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 23, *Felicidad e fin final*, p. 535-536).

⁵⁰⁰ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.77,16-27) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 63A, p. 394 (vol. 1), p. 389 (vol. 2). Minha tradução para: "[...] for the sake of which everything is done, but which is not itself done for the sake of anything" ("[...] οὐ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα").

⁵⁰¹ INWOOD, Brad; DONINI, Pierluigi. "Stoic Ethics", op. cit., p. 684. Conforme esclarece Pierluigi Donini, o conceito estoico de finalidade, sob esse aspecto formal, atende os critérios que Aristóteles apresenta na *Ethica Nicomachea* 1, 7 para o bem supremo. De acordo com T. H. Irwin, Aristóteles estabeleceu quatro condições formais para o bem supremo: o bem supremo é aquilo em cujo proveito tudo o mais é buscado e nunca é buscado no interesse de outra coisa (*Ethica Nicomachea* 1097a31-34); o bem supremo é perfeito, τέλειον (*Ethica Nicomachea* 1097a28); o bem supremo, por ser perfeito, é autossuficiente, ἀτάρχης (*Ethica Nicomachea* 1097b8-9); por fim, o bem supremo, por ser autossuficiente, é incapaz de incrementar-se por adição de qualquer outro bem (*Ethica Nicomachea* 1097b16-20) (IRWIN, T. H. "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad". In: SCHOFIELD, Malcolm e STRIKER, Gisela (comps.). *Las normas de la naturaleza. Estudios de etica helenística*. Traducción de Julieta Fombona. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1993, p. 212-214).

⁵⁰² LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., comentários ao cap. 63, *The end and happiness*, p. 398 (vol. 1).

àquilo que cada um deles pretende conferir mais ênfase, restando idênticas no que toca a seu conteúdo doutrinário⁵⁰³.

Zenão afirma que a finalidade da vida é "viver em acordo" (τὸ ὁμολογουμένως ζῆν), que é o mesmo que viver em conformidade com a natureza, pois a natureza conduz os seres humanos em direção à virtude (*virtus*), que é a razão perfeita (*ratio perfecta*)⁵⁰⁴. Cleantes, tornando explícito aquilo que já se encontrava subentendido em Zenão⁵⁰⁵, sustenta que a finalidade da vida é "viver em acordo com a natureza" (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Crisipo, ao seu turno, diz que a finalidade da vida é "viver segundo a experiência das coisas que acontecem pela natureza" (ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων)⁵⁰⁶, ao passo que viver viciosamente seria idêntico a viver infeliz, porque o vício (κακία) é a essência da infelicidade (οὐσία κακοδαιμονίας)⁵⁰⁷.

A fórmula estoica "viver em acordo com a natureza" significa viver em conformidade com a virtude, experimentando-se assim o transcórrer suave da vida (εὐροια βίου). Para Crisipo, a vida de acordo com a natureza significa não só viver em conformidade com a natureza do todo (κατὰ τὴν τῶν ὅλων), mas também em conformidade com a natureza de cada indivíduo (κατὰ τε τὴν αὐτοῦ), pois em todas as ações de quem é feliz (εὐδαίμων) existe a harmonia (συμφωνία) entre o espírito que está em cada um (ἐχάστω δαίμων) e a vontade que controla todo o universo (τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησις)⁵⁰⁸. Em outras palavras, viver em acordo com a natureza significa a concordância entre a razão individual e a razão universal, em que a razão universal, da qual a razão humana é apenas uma parte, se converte no critério prático das ações humanas⁵⁰⁹. Sêneca pergunta: "O que é uma vida feliz?". Ele mesmo responde: "Paz de espírito e tranquilidade contínua"⁵¹⁰. Mas, para alcançar essas coisas é preciso, após ter examinado com atenção toda a verdade, praticar as ações com ordem (*ordo*),

⁵⁰³ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao cap. 63, *The end and hapiness*, p. 400 (vol. 1).

⁵⁰⁴ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 76.9-10) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 63D, p. 395 (vol. 1), p. 391 (vol. 2).

⁵⁰⁵ Conforme LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao texto original de Estobeu, 63B, p. 390 (vol. 2).

⁵⁰⁶ Todas as fórmulas empregadas pelos três primeiros escolarcas da Στοά encontram-se em ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.75,11-76,8) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 63B, p. 394 (vol. 1), p. 389-390 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 23.3, p. 530, p. 543-545.

⁵⁰⁷ PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantiiis* 1042A) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 63H, p. 396 (vol. 1), p. 392 (vol. 2).

⁵⁰⁸ D.L. 7.87-89.

⁵⁰⁹ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, comentários ao cap. 23, *Felicidad y fin final*, p. 538.

⁵¹⁰ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 92.3) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 63F, p. 396 (vol. 1), p. 392 (vol. 2). Minha tradução para: "quid est beata vita? securitas et perpetua tranquillitas".

moderação (*modus*) e conveniência (*decor*), atento na razão (*intenta rationi*) e nunca se afastar dela⁵¹¹.

O comportamento de um ser racional em um universo racionalmente ordenado demanda o conhecimento desta ordenação racional. O esforço de todo ser humano neste mundo é tentar conhecer a natureza e obedecer aos seus comandos, que dizem o que deve ser buscado e o que deve ser evitado, o que é apropriado fazer e o que não é apropriado fazer.

4.2. Como agir

Ato apropriado

Para os estoicos, um ato apropriado ou devido (*καθηκον/officium*)⁵¹² é uma ação ou atividade que, uma vez realizada, possui uma justificativa razoável (*εὐλογος ἀπολογία*). Significa ter coerência (*ἀκόλουθον*) na vida⁵¹³, agindo em conformidade com a própria natureza⁵¹⁴. São atos importantes para todo o tipo de vida, ou seja, atividades próprias ou naturais para a constituição de qualquer ser vivo⁵¹⁵, estendendo-se, por isso, às plantas e aos animais não racionais - pois também esses apresentam um tipo de atividade que é importante para sua própria natureza. Zenão foi o primeiro a usar filosoficamente a palavra *καθηκον*, um termo etimologicamente derivado da expressão *κατά τινας ἦχειν*, que significa "chegar [a um

⁵¹¹ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 92.3) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 63F, p. 396 (vol. 1), p. 392 (vol. 2).

⁵¹² Long e Sedley, no cap. 59 do seu *The Hellenistic philosophers*, traduzem *καθηκον* por "proper function" (função apropriada).

⁵¹³ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.85,13-86,4) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 59B, p. 359-360 (vol. 1), p. 356 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 27.1, p. 681, p. 691. A palavra *ἀκόλουθον* é traduzida para o espanhol por Boeri e Salles como "coherencia", enquanto Long e Sedley traduzem-na para o inglês por "consequentiality".

⁵¹⁴ Conforme esclarecem Long e Sedley: "'Viver em conformidade com a natureza' é a definição estoica padrão do fim ético [...], e não há nenhuma confusão também em recorrer a esse conceito na definição de 'função apropriada'. Uma 'função apropriada', seja qual for o seu agente, é uma atividade, ou no caso de pessoas adultas, uma ação que está de acordo com a natureza, interpretada normativamente, de seu agente. Mas não se refere, como faz a definição do fim ético, à disposição do agente ou plano inteiro de vida. Seleciona uma ação ou atividade particular [...], cuja fundamentação ética é, no caso dos humanos, a 'razão' [...], mas não necessariamente a 'reta razão', o fundamento das 'ações corretas'" (LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, comentários ao cap. 59, *Proper functions*, p. 365 (vol. 1). Minha tradução para: "'Living in agreement with nature' is the standard Stoic definition of the ethical end [...], and there is no confusion in also drawing upon this concept in the definition of 'proper function'. A 'proper function', whatever its agent, is an activity, or in the case of mature persons, an action which accords with nature, construed normatively, of its doer. But it does not refer, as does the definition of the ethical end, to the doer's disposition or whole plan of life. It picks out a particular action or activity [...], the ethical grounding of which, in the case of humans, is 'reason' [...], but not necessarily 'right reason', the foundation of 'right action'"

⁵¹⁵ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, comentários ao cap. 59, *Proper functions*, p. 365 (vol. 1).

acordo] com os outros"⁵¹⁶. São exemplos de atos apropriados ou devidos: honrar os pais e os irmãos, honrar a estirpe, conviver com os amigos e coisas do gênero⁵¹⁷.

No que diz respeito às ações humanas, os atos apropriados incluem as ações corretas (κατορθώματα). Toda ação correta é um ato apropriado, mas nem todo ato apropriado é uma ação correta. As ações corretas, também chamadas de atos apropriados perfeitos (τέλεια καθήκοντα), constituem um tipo especial de ato apropriado: atos que estão em conformidade com a reta razão (ὀρθὸς λόγος), isto é, a razão disposta corretamente como virtude e perfeição⁵¹⁸. São exemplos de ações corretas: agir prudentemente, moderadamente, justamente, alegremente, gentilmente⁵¹⁹. Ações contrárias às ações corretas são denominadas ações faltosas (ἀμαρτήματα), atos que não são ditados pela reta razão, como agir tolamente, imoderadamente, injustamente, temerosamente, falsamente. Todos os atos incorretos são incorretos igualmente, pois em todos os atos incorretos o juízo é o mesmo, embora sejam dessemelhantes em sua manifestação devido às diferenças entre as coisas a respeito das quais se formulam os juízos. Assim, toda falsidade, embora diga respeito a coisas distintas, é igualmente falsa, pois não há nada que seja mais ou menos falso do que outra coisa⁵²⁰. Para os estoicos, os atos corretos e as ações faltosas correspondem ao exercício efetivo das virtudes e dos vícios, respectivamente⁵²¹.

Alguns atos apropriados, no entanto, não são nem corretos nem incorretos (οὐδέτερα), chamados atos intermediários (μέσα)⁵²². São desse tipo, por exemplo: falar, perguntar, responder, perambular e coisas do gênero⁵²³.

Alguns atos apropriados podem depender das circunstâncias (περιστατικός), enquanto outros não. Preocupar-se com a própria saúde é um ato apropriados independentemente das

⁵¹⁶ D.L. 7.107. Para a tradução da expressão " κατά τινας ἤχειν" conferir LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 59C, p. 360 (vol. 1) e também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 27.2, p. 681.

⁵¹⁷ D.L. 7.108.

⁵¹⁸ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 25, *Las pasiones o estados emocionales*, p. 588.

⁵¹⁹ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.96,18-97,5) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 59M, p. 363 (vol. 1), p. 362 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 27.3, p. 682, p. 692.

⁵²⁰ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.106,21-107,13) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 27.5, p. 683, p. 694.

⁵²¹ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 27, *Actos debidos, correctos e incorrectos*, p. 686.

⁵²² ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.85,13-86,4) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 59B, p. 359-360 (vol. 1), p. 356 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 27.1, p. 681, p. 691.

⁵²³ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.85,13-86,4) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 59M, p. 363 (vol. 1), p. 362 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 27.3, p. 682, p. 692.

circunstâncias⁵²⁴. Dado que os atos apropriados são aqueles que possuem uma justificação razoável, parece apropriado que um ser racional, independentemente das circunstâncias, preocupe-se com sua saúde, porque essa atividade faz parte da conservação da própria condição natural de qualquer indivíduo⁵²⁵. Por outro lado, existem atos que são apropriados em razão das circunstâncias. Por exemplo: alguém que tenha que mutilar a si próprio para escapar da morte, amputando um membro gangrenado, ou então um prisioneiro de guerra que tenha que mentir para evitar a conquista de sua pátria pelo inimigo. A automutilação e a mentira são atos praticados tendo em vista algum tipo de benefício que neutraliza a maldade primária do ato praticado⁵²⁶.

Há ainda outra classificação dos atos apropriados, registrada em Diógenes Laércio, constituída pelos atos que são sempre apropriados (ἀεὶ καθήκει) e atos que não são sempre apropriados. É sempre apropriado viver virtuosamente, mas nem sempre é apropriado meter-se em uma discussão, andar a esmo e coisas assim⁵²⁷. Esta classificação, no entanto, parece supérflua, uma vez que os atos que são sempre apropriados assemelham-se aos atos apropriados perfeitos. Por outro lado, os atos que nem sempre são apropriados assemelham-se aos atos apropriados em função das circunstâncias, posto que Diógenes Laércio não esclareça as situações nas quais os atos não são apropriados.

Coisas boas e coisas más

Toda ação humana diz respeito a alguma coisa, algum objeto, não apenas coisas ou objetos materiais, mas qualquer item que seja do interesse humano. De acordo com os estoicos, algumas coisas são boas (ἀγαθά), outras são más (κακά) e outras, nem boas nem más, denominadas indiferentes (ἀδιάφορα). Crisipo, em sua obra *Postulados da física* (Φυσικαῖς θέσεις), sustenta que o único modo de se aproximar da teoria das coisas boas e más é a partir da maneira pela qual a natureza ou razão universal administra o mundo, pois a doutrina das coisas boas e más está em harmonia com a vida (συμφωνότατον τῷ βίῳ). Não há nenhum outro ponto de partida ou referência que seja melhor ou mais apropriado. A especulação sobre o universo deve ser levada a cabo por nenhuma outra razão senão a

⁵²⁴ D.L. 7.109.

⁵²⁵ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 27, *Actos debidos, correctos e incorrectos*, p. 687.

⁵²⁶ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 27, *Actos debidos, correctos e incorrectos*, p. 688.

⁵²⁷ D.L. 7.109-110.

diferenciação entre as coisas boas e más⁵²⁸, pois as coisas más tornam os indivíduos totalmente infelizes, enquanto as coisas boas tornam as pessoas felizes no mais alto grau⁵²⁹.

De acordo com Sexto Empírico, os estoicos definem o bem (ἀγαθόν, *bonum*) da seguinte maneira: “O bem é benefício, não outra coisa que o benefício”, e por benefício (ὠφέλεια) querem dizer a virtude (ἀρετή) e a ação virtuosa (σπουδαῖα πράξις)⁵³⁰. Sustentam a sua definição do bem com o seguinte argumento: quem ama alguma coisa, deseja beneficiar-se dela e aquilo que beneficia deve ser completamente superior àquilo que não beneficia. Mas, nada é superior ao bem. Logo, o bem beneficia⁵³¹. Perguntado a respeito das coisas com as quais o bem assemelha-se, Cleantes respondeu: “[o bem assemelha-se ao que é] ordenado (τεταγμένον), justo (δίκαιον), sagrado (ἴσιον), pio (εὐσεβές), autocontrolado (κρατοῦν ἑαυτοῦ), útil (χρήσιμον), belo (καλόν), devido (δέον), severo (αὐστηρόν), nomeia corretamente as coisas (ἀνθέκαστον), sempre favorável (αἰεὶ συμφέρον), destemido (ἄφοβον), indolor (ἄλυπον), vantajoso (λυσίτελές), aliviador (ἀνώδυνον), benéfico (ὠφέλιμον), satisfeito (εὐάρεστον), firme (ἀσφαλές), amigável (φίλον), honorável (ἔντιμον), concordante (ὁμολογούμενον), de boa fama (εὐκλέες), modesto (ἄτυφον), cuidadoso (ἐπιμελής), gentil (πρᾶον), veemente (σφοδρόν), paciente (χρονιζόμενον), inocente (ἄμεμπτον) e, por fim, permanente (αἰεὶ διαμένον)⁵³².

O conceito do bem forma-se no ser humano quando a mente ascende por analogia (*ascendit animus colatione rationis*) a partir das coisas que estão em conformidade com a natureza. Não se trata, porém, de mera adição ou acumulação de coisas boas, ou mesmo de sua simples magnificação. Tampouco alcança-se o conceito do bem por meio de comparação com outras coisas⁵³³. Isso porque a maldade, por vezes, pode assumir a aparência da retidão, e a excelência, diz Sêneca: “[...] brilha do seu oposto”⁵³⁴. Virtudes e vícios podem estar lado a lado, o que é certo ao lado do que é depravado e vil. Uma pessoa extravagante pode dar uma falsa aparência de alguém generoso e certos atos de generosidade podem conter muitas falhas

⁵²⁸ PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus* 1035C-D, 1041E) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 60A-B, p. 368-369 (vol. 1), p. 364-365 (vol. 2).

⁵²⁹ PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus* 1035C-D, 1041E) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 60R, p. 373 (vol. 1), p. 372-373 (vol. 2).

⁵³⁰ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 11,22-26) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 60G, p. 371 (vol. 1), p. 367-368 (vol. 2). Minha tradução para: “ἀγαθόν ἐστὶν ὠφέλεια ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας”.

⁵³¹ CLEMENTE (*Paidagogos* 1.8.63.1-2) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 60I, p. 371-372 (vol. 1), p. 369 (vol. 2).

⁵³² CLEMENTE (*Protrepticus* 6.72.2) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 60Q, p. 373 (vol. 1), p. 372 (vol. 2).

⁵³³ CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum* 3.33-34.

⁵³⁴ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 120.3-5, 8-11) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 60E, p. 369-370 (vol. 1), p. 366-367 (vol. 2). Minha tradução para: “[...] ex contrario enituit”.

escondidas pela aparência de alguma boa ação⁵³⁵. O conceito do bem alcança-se apenas por meio de sua própria força (*propria vi sua*). Como argumenta Cícero, assim como o mel é percebido doce por seu gênero específico de sabor, e não por comparação com outras coisas, assim o bem é sumamente valioso, mas esse valor deriva do gênero, não da magnitude⁵³⁶.

O bem verdadeiro (*verum bonum*) existe apenas para os seres racionais, pois não pode haver o bem exceto onde haja a razão. O que é perfeito somente é perfeito em conformidade com a natureza universal, e a natureza universal é racional⁵³⁷. É da natureza da alma humana ser movida apetitivamente (*ὀρεκτικῶς κινεῖσθαι*) em direção ao bem, com aversão ao que é mau. Uma vez que o bem surge, move imediatamente a alma em sua direção, porque a alma humana nunca recusará uma impressão clara do bem⁵³⁸.

Todos os bens são iguais e cada um deles é digno de escolha no mais alto grau, não admitindo nem diminuição nem intensificação⁵³⁹. Todos os bens são comuns aos virtuosos (*σπουδαῖος*), e tudo o que é mal é comum às pessoas inferiores (*φαῦλος*). Quem beneficia outra pessoa também beneficia a si mesmo, enquanto alguém que causa dano a outrem, também causa dano a si mesmo. As pessoas virtuosas beneficiam-se umas às outras, mas os tolos (*ἄφρονας*) estão em situação oposta⁵⁴⁰.

Virtude e vício

Para os filósofos do estoicismo antigo, a virtude (*ἀρετή*) é o único bem e a felicidade consiste apenas na virtude⁵⁴¹, que deve ser buscada apenas por si mesma, e não por outro motivo qualquer, como medo ou esperança. A virtude é definida pelos estoicos como uma disposição da faculdade comandante da alma em acordo com a natureza ou razão universal

⁵³⁵ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 120.3-5, 8-11) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 60E, p. 369-370 (vol. 1), p. 366-367 (vol. 2).

⁵³⁶ CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum* 3.33-34. Minha tradução para: "[...] plurimi aestimandum, sed ea aestimatio genere valet, non magnitudine".

⁵³⁷ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 120.3-5, 8-11) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 60H, p. 371 (vol. 1), p. 368-369 (vol. 2).

⁵³⁸ EPITETO (*Dissertationes* 3.3.2-4) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 60F, p. 370-371 (vol. 1), p. 367 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 24.12, p. 552, p. 564-565.

⁵³⁹ D.L. 7.101.

⁵⁴⁰ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.101,21-102,3) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 60P, p. 373 (vol. 1), p. 372 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 30.35, p. 736, p. 774.

⁵⁴¹ D.L. 7.127. Diógenes Laércio informa que Panécio e Posidônio (séc. II a.C., no período conhecido por estoicismo médio) sustentaram que a virtude não seria suficiente para a felicidade, sendo necessárias igualmente a boa saúde, a abundância dos meios de vida e a força (D.L. 7.128).

(διάθεσις ὁμολογουμένη), isto é, uma certa tensão pneumática da faculdade comandante engendrada pela razão para promover a concordância com a razão universal por toda a vida⁵⁴².

Os estoicos afirmam a existência de uma única virtude, porquanto a faculdade comandante da alma também é una, sem partes em conflito e inteiramente racional. Nada obstante a unidade da virtude, os estoicos afirmam que a virtude manifesta-se de maneiras distintas, e por isso lhe atribuem nomes diversos, seja por força da situação concreta, seja por força de como o agente se encontra disposto nessa determinada situação⁵⁴³.

A prudência (φρόνησις), quando relativa às coisas que requerem distribuição, Zenão denomina justiça (δικαιοσύνη); a prudência, quando relativa às coisas que requerem escolha, chama moderação (σωφροσύνη); a prudência, quando relativa às coisas nas quais se deve perseverar, denomina coragem (ἀνδρεία). Isso parece confundir Plutarco, que acusou o fundador da Στοά de contradizer a si próprio⁵⁴⁴, pois afirma ora uma, ora várias virtudes. Cleantes, bastante próximo de seu mestre, sustenta que a tensão na alma, quando se torna adequada para atingir o que é devido, é denominada força e poder (ἰσχύς καὶ κρατος). Quando força e poder surgem em assuntos que requerem persistência são denominados continência (εγκράτεια); quando surgem com relação à perseverança, coragem (ἀνδρεία); relativamente ao que é valioso, justiça (δικαιοσύνη); relativamente às escolhas e repulsões, moderação (σωφροσύνη). Crisipo, por sua vez, aderindo às ideias de seus antecessores, sustenta que cada manifestação da virtude é constituída por uma qualidade própria, como a coragem (ἀνδρεία) no indivíduo corajoso, a justiça (δικαιοσύνη) no indivíduo justo, a graciosidade (χαρίεις) no indivíduo gracioso, a grandeza (μέγας) no indivíduo grandioso e assim por diante. Como

⁵⁴² D.L. 7.89. Em 7.98, Diógenes Laércio afirma que: "Dos bens relativos à alma (τῶν περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν), uns são estados (ἔξεις), outros disposições (διαθέσεις), [outros ainda] nem estados nem disposições. Disposições, por um lado, são virtudes (ἀρεταί), estados, por outro lado, são práticas (ἐπιτηδεύματα), nem disposições nem estados [são] atos (ἐνέργειαι)". Conforme destacam Boeri e Salles: "A diferencia de Aristóteles (*Cat.* 8b26), los estoicos sostienen que lo más permanente y duradero es la διάθεσις no la ἔξις". Contudo, prosseguem, para os estoicos, o termo ἔξις possui mais de um significado: "[...] a veces respecto del género del que διαθέσεις es una especie, a veces para el estado o condición como una especie de estado junto con la disposición" (BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 26.36, notas de tradução, p. 677). Long e Sedley, por seu turno, sustentam que: "a tensão [ἔξις] é um tipo de 'estado', um estado perdurável, enquanto 'disposição' é um estado perdurável que, adicionalmente, não admite graus" (LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, comentários ao cap. 61, *Virtue and vice*, p. 376, vol. 1. Minha tradução para : "Tenor is one kind of 'state', an enduring state, while 'character' is an enduring state which additionally does not admit of degrees").

⁵⁴³ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, comentários ao cap. 26, *Teoría del valor y de las virtudes*, p. 646-647.

⁵⁴⁴ PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus* 1034C-E) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 61C, p. 378 (vol. 1), p. 375-376 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 26.17, p. 632-633, p. 663.

ironiza Plutarco, Crisipo, assim como Zenão: "[...] encheu a filosofia com muitos nomes absurdos que ela não precisa"⁵⁴⁵.

Essa perspectiva unitária da virtude permite que os estoicos defendam a tese de que quem possui uma virtude, possui todas, assim como quem pratica qualquer ação em conformidade com uma das virtudes, também age em conformidade com todas elas. Daí que, para esses pensadores, as virtudes - ou melhor, as diversas manifestações de uma só virtude - acarretam (ἀντακολουθέω) umas às outras⁵⁴⁶. A mente virtuosa é, ao mesmo tempo, moderada e justa, prudente e corajosa, estando disposta de determinada maneira com respeito a cada virtude individualmente considerada⁵⁴⁷. Um ser humano não é perfeito caso não possua todas as virtudes, assim como uma ação não é perfeita caso não esteja em conformidade com todas as virtudes⁵⁴⁸. Isso não significa, é claro, como Crisipo alerta em suas *Investigações éticas* (Ἠθικῶν ζητημάτων), que o indivíduo bem-educado (ἀνδρίζεσθαι) seja sempre corajoso, ou que o indivíduo inferior (φαῦλος) seja sempre covarde. Somente quando a situação se apresenta, isto é, quando certas coisas aparecem nas suas impressões, é que o homem bem-educado permanece firme em suas decisões e o homem inferior foge⁵⁴⁹.

Os estoicos postulam a identidade entre virtude e conhecimento (ἐπιστήμη/scientia), revelando assim a herança socrática que ajudou a formatar o pensamento ético da Στοά. Conforme afirma Plutarco, para o estoicos, a virtude é: "[...] ela própria, uma razão consistente, firme e inalterável"⁵⁵⁰. Os termos usados são quase os mesmos empregados por Sexto Empírico, quando afirma que o conhecimento é uma cognição segura (ἀσφαλής) e firme (βέβαιος) de algo⁵⁵¹. Por isso, Cleantes entende que, uma vez adquiridas, as virtudes

⁵⁴⁵ PLUTARCO (*De virtuti morale* 440E-441D) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 61B, p. 377-378 (vol. 1), p. 373-374 (vol. 2). Minha tradução para: "[...] filled philosophy with many absurd names which it does not need" ("πολλῶν καὶ ἀτόπων ὀνομάτων οὐδὲν δεομένην ἐμπέπληκε φιλοσοφίαν"). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 26.2, p. 629, p. 657; 26.23, p. 634, p. 665.

⁵⁴⁶ PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus* 1046E-F) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 61F, p. 379 (vol. 1), p. 377 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 26.18, p. 633, p. 663-664.

⁵⁴⁷ SENECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 113-124) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 61E, p. 379 (vol. 1), p. 376-377 (vol. 2).

⁵⁴⁸ PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus* 1046E-F) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 61F, p. 379 (vol. 1), p. 377 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 26.18, p. 633, p. 663-664.

⁵⁴⁹ PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus* 1046E-F) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 61F, p. 379 (vol. 1), p. 377 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 26.18, p. 633, p. 663-664.

⁵⁵⁰ PLUTARCO (*De virtuti morale* 440E-441D) *apud* BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 26.23, p. 634, p. 665-666. Minha tradução para: "[...] la virtude es [ela própria] una razón coherente, segura e inmodificable" ("λόγον [...] αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον").

⁵⁵¹ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.151-157) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 41C, p. 254-255 (vol. 1), p. 255-256 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los*

não podem ser perdidas, enquanto Crisipo sustenta que a virtude pode ser perdida em algumas situações especiais, como nos casos de embriaguez ou melancolia⁵⁵². Essa identidade permite aos filósofos estoicos expressar todas as virtudes em termos da posse de um tipo de conhecimento. Dessa maneira, a prudência é o conhecimento do que se deve e não se deve fazer, ou a ciência das coisas que são boas e más; a moderação é o conhecimento do que deve ser escolhido e evitado; a justiça é o conhecimento relativo à distribuição do que é devido aos indivíduos; a coragem é o conhecimento das coisas que são temíveis e não temíveis.

Os estoicos classificam as virtudes em primárias e secundárias, estas últimas também chamadas subordinadas. As virtudes primárias são a prudência, a coragem, a justiça e a moderação - uma classificação muito provavelmente elaborada a partir das quatro virtudes cardiais platônicas⁵⁵³. As virtudes secundárias subordinam-se às primárias: à prudência são subordinados o bom senso (εὐβολία), o raciocínio correto (εὐλογιστία), a perspicácia (ἀγχίνοιαν), a discricção (νουνέχεια) e a engenhosidade (εὐμηχανία); à moderação subordinam-se a disciplina (εὐταξία), o decoro (κοσμιότης), a modéstia (αἰδημοσύνη) e a continência (εγκράτεια); à coragem subordinam-se a persistência (καρτερία), a audácia (θαρραλεότης), a magnanimidade (μεγαλοψυκία), o bom ânimo (εὐψυκία) e a laboriosidade (φιλοπονία); por fim, à justiça subordinam-se a piedade (εὐσέβεια), a honestidade (χρηστότης), a sociabilidade (εὐκοινωνησία) e o correto intercâmbio (εὐσυναλλαξία)⁵⁵⁴.

O vício (κακία)⁵⁵⁵, por sua vez, é o único mal. O vício é o oposto da virtude, a fonte das perturbações (*perturbatio*), que são movimentos desordenados e agitados da mente (*turbidi animorum concitatieque motus*) em desacordo com a razão e inimigos da paz de espírito. O vício também é uma disposição (διάθεσις) da faculdade comandante da alma, porém uma disposição inconsistente e desarmônica com a vida. O vício, por um lado, oprime a mente, enfraquecendo-a com o medo, por outro lado, inflama-a com desejos excessivos

Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit., 7.8, p. 149-150, p. 169-170.

⁵⁵² D.L. 7.127.

⁵⁵³ PLATÃO, *A República* IV, 427e.

⁵⁵⁴ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.59,4-60,2; 60,9-24) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 61H, p. 380 (vol. 1), p. 377-378 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 26.25, p. 635, p. 666-667; 26.26, p. 635-636, p. 667.

⁵⁵⁵ Conforme esclarecem Long e Sedley: "Seguimos a convenção ao traduzir *kakia*, o contrário de *aretē* (virtude), por 'vício'; mas as associações modernas de "vício" devem ser desprezadas aqui. *Kakia* é o substantivo correspondente ao adjetivo grego comum 'mau'. No uso estoico, a maldade relevante é exclusivamente um defeito moral/ausência de perfeição, que abrange o âmbito inteiro das disposições morais, incluindo aquelas dos homens que "fazem progresso", que não são virtudes (LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, comentários ao cp. 61, *Virtue and vice*, p. 385 (vol. 1). Minha tradução para: "We follow convention in translating *kakia*, the contradictory of *aretē* (virtue), by 'vice'; but the modern associations of 'vice' should be discounted here. *Kakia* is the noun answering to the commonest Greek adjective for 'bad'. In Stoic usage the relevant badness is exclusively moral defectiveness/absence of perfection, which covers the whole range of moral dispositions, including those of men 'making progress', which are not virtue").

(*adpetitus nimius*) em conflito com a temperança e com a moderação. A única cura para o vício está na virtude⁵⁵⁶. Se a virtude é conhecimento, o vício é ignorância (ἄγνοια). A imprudência (ἀφοροσύνη), por exemplo, é ignorância das coisas que são boas e más, ou ignorância do que deve ou não deve ser feito⁵⁵⁷.

4.3. Os indiferentes

Para os estoicos antigos, não existe nada entre a virtude e o vício. A pessoa é inteiramente justa ou inteiramente injusta. Não há graus de justiça ou injustiça - ou de qualquer outra virtude⁵⁵⁸. Somente a virtude é boa e somente o vício é mau. Além da virtude e do vício, nada é bom nem mau. Coisas como a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a reputação, o nascimento nobre, e também os seus opostos, a morte, a doença, a dor, a feiura, a fraqueza, a pobreza, o desprezo, o nascimento ordinário são apenas indiferentes (ἀδιάφορα), coisas que não são nem boas nem más⁵⁵⁹.

Mesmo com relação aos indiferentes, mostra-se razoável, no entanto, que alguns sejam adaptados (εὐφυής) para se obter o que está em conformidade com a natureza, enquanto outros não. A vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a reputação e o nascimento nobre são itens que, na maior parte das vezes, são bem adaptados para se obter o que está em acordo com a natureza, enquanto a morte, a doença, a dor, a feiura, a fraqueza, a pobreza, o desprezo e o nascimento ordinário não permitem, geralmente, que se alcance o que está em acordo com a natureza. Todas as coisas bem adaptadas (εὐφυής) para se obter o que está em conformidade com a natureza possuem valor (ἄξια) e, por isso, quando as circunstâncias permitem, devem ser perseguidas. Por outro lado, as coisas que não são adaptadas para se obter o que está em conformidade com a natureza possuem desvalor (ἀπαξία), devendo ser desprezadas. Por ser razoável, muitas vezes escolhe-se a saúde e não a doença, a vida e não a morte, a riqueza e não a pobreza.

Zenão, o primeiro a formular a doutrina dos indiferentes, denominava preferidas (προηγμένα) as coisas que têm valor e não preferidas (ἀποπροηγμένα) as que possuem desvalor. O que é preferido, embora seja um indiferente, deve ser selecionado (ἐκλέγω) com

⁵⁵⁶ CÍCERO (*Tusculanae disputationes* 4.29, 34-35) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 61O, p. 381 (vol. 1), p. 380 (vol. 2).

⁵⁵⁷ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.59,4-60,2; 60,9-24) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 61H, p. 380 (vol. 1), p. 377-378 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 26.25, p. 635, p. 666-667; 26.26, p. 635-636, p. 667.

⁵⁵⁸ D.L. 7.127.

⁵⁵⁹ D.L. 7.101-102.

base em uma razão preferencial (κατὰ προηγούμενον λόγον), pois é bem adaptado para se obter aquilo que está em conformidade com a natureza - e um princípio similar aplica-se ao não preferível. Os indiferentes preferíveis, todavia, não se confundem com as coisas boas (ἀγαθά). Embora os indiferentes preferíveis sejam valorosos, as coisas boas simplesmente possuem o maior valor (μεγίστη αξία), o valor supremo, sendo pois incomparáveis, porquanto seu valor é absoluto. Assim como o rei não está entre os nobres, porque está acima de todos, e os nobres são aqueles que estão, na escala hierárquica, abaixo do rei, assim também as coisas boas são supremas, e os itens preferíveis se encontram, na escala axiológica, abaixo das coisas boas⁵⁶⁰.

Os estoicos postulam ainda um terceiro tipo de indiferentes, itens que são indiferentes *tout court*, nem preferíveis nem não preferíveis, uma vez que não são objeto de seleção nem de não seleção. São assim, por exemplo, o fato de alguém ter um número par ou ímpar de fios de cabelo na cabeça, estender ou contrair um dedo da mão e coisas do gênero⁵⁶¹.

A crítica à doutrina dos indiferentes preferíveis e não preferíveis veio do interior da própria Στοά. Aristo de Quios⁵⁶², discípulo de Zenão e contemporâneo de Cleantes, rechaçou a teoria dos indiferentes preferíveis e não preferíveis. Embora Aristo concorde fundamentalmente com a doutrina de Zenão, de que o único bem é a virtude e o único mal é o vício, para Aristo, os indiferentes devem ser vistos sem nenhuma distinção entre si, pois nenhum deles é necessariamente preferível ou não preferível⁵⁶³. Aristo nega que se possa admitir a existência de algo como um indiferente preferível, uma vez que um indiferente seria preferível ou não preferível caso tivesse um valor ou um desvalor seletivo. Se um indiferente

⁵⁶⁰ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.83,10-84,2; 2.84,18-85,11) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 58D-E, p. 355 (vol. 1), p. 351-352 (vol. 2). Como esclarece Martha C. Nussbaum: "É extremamente difícil dizer exatamente o que é valor (*axia*), e como está relacionado à bondade (*to agathon*), algo que é consistentemente negado a todos os indiferentes [...]. Mas, penso que está claro que devemos absolutamente evitar, se formos fieis ao espírito da concepção estoica, atrelar aos indiferentes, aos bens externos, o tipo de valor que a maioria das pessoas ordinárias parece atrelar a eles e que Aristóteles explicitamente concede a eles. Isto é, não devemos nem atribuir-lhes nenhum valor intrínseco como partes constituintes da *eudaimonia* do agente, nem vê-los como condições necessárias absolutamente indispensáveis para uma vida *eudaimon*." (NUSSBAUM, Martha C. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Martin Classical Lectures. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 360-362. Minha tradução para: "It is extremely difficult to tell exactly what worth (*axia*) is, and how it is related to goodness (*to agathon*), which is consistently denied to all indifferent [...]. But I think it is clear that what we must absolutely avoid doing, if we are faithful to the spirit of the Stoic conception, is to attach to the indifferent, to external goods, the sort of value that most ordinary people are seen to attach to them and that Aristotle explicitly accords them. That is, we must neither ascribe to them any intrinsic worth as constituent parts of the agent's *eudaimonia* nor view them as absolutely indispensable necessary conditions for the *eudaimon* life").

⁵⁶¹ D.L. 7.104-105

⁵⁶² c. 320 a.C. - c. 250 a.C.

⁵⁶³ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 11.64-67) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 58F, p. 355-356 (vol. 1), p. 352-353 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 26.34, p. 639-640, p. 673-674.

fosse preferível por possuir um valor, então a virtude não seria mais a única coisa dotada de valor⁵⁶⁴. Dessa maneira, a saúde não poderia ser um indiferente preferível, uma vez que chamá-la de indiferente preferível seria equivalente a julgá-la um bem, e a diferença entre a virtude e um indiferente preferível residiria, portanto, apenas no nome. Aristo fornece o seguinte exemplo para fundamentar sua posição: caso homens fortes e sadios fossem convocados para servir a um tirano e, em razão disso, fossem mortos, enquanto os doentes fossem dispensados de tal obrigação - e, portanto, também da morte -, a doença deveria ser escolhida nesta circunstância, não a saúde. Consequentemente, nem a saúde é incondicionalmente preferível, nem a doença é incondicionalmente não preferível. Nenhuma prioridade natural surge, apenas como decorrência das circunstâncias⁵⁶⁵.

Para marcar bem suas diferenças doutrinárias, Aristo acabou por cunhar sua própria fórmula da finalidade da vida, bastante distinta daquelas elaboradas pelos três primeiros escolarcas. Para Aristo, a finalidade da vida é viver indiferentemente a tudo o que é intermediário entre o vício e a virtude, sem reter qualquer diferença dentro dessa classe de coisas, estando igualmente disposto em relação a todas elas⁵⁶⁶.

As críticas de Aristo à doutrina dos indiferentes preferíveis e não preferíveis colocam os estoicos em uma posição delicada: ou bem aceitam que não pode haver preferência natural entre itens indiferentes, corroborando assim a posição de Aristo, ou bem tentam escapar às suas críticas, aceitando que outras coisas que não a virtude, como a saúde e a riqueza, também são componentes de uma vida feliz, aproximando-se assim dos peripatéticos⁵⁶⁷.

Os ataques de Aristo, no entanto, parecem não inquietar os pensadores da Στοά, especialmente Crisipo. Respondendo às críticas, Crisipo reduz o problema ao uso comum ou ordinário das palavras "bom" e "mau". Sustenta que, caso alguém deseje chamar os indiferentes preferíveis de coisas boas e os indiferentes não preferíveis de coisas más, não estaria pronunciando nenhuma absurdidade. Para Crisipo, esse uso das palavras pode ser admitido, caso a pessoa que assim denominasse os indiferentes preferíveis e não preferíveis estivesse apenas se referindo ao uso comum das palavras "bom" e "mau"⁵⁶⁸. Apesar da complacência de Crisipo com o uso ordinário da linguagem, os estoicos entendem

⁵⁶⁴ BOERI Y SALLES, BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 26, *Teoría del valor e de las virtudes*, p. 652.

⁵⁶⁵ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 11.64-67) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 58F, p. 355-356 (vol. 1), p. 352-353 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 26.34, p. 639-640, p. 673-674.

⁵⁶⁶ D.L. 7.160.

⁵⁶⁷ CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum* 4.78.

⁵⁶⁸ PLUTARCO (*De Stoicorum repugnantibus* 1048A) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 58H, p. 356 (vol. 1), p. 353 (vol. 2).

simplesmente que Aristo está errado - sem com isso aceitar a tese aristotélica da existência de bens além da virtude. Decidir racionalmente quais itens indiferentes perseguir, uma vez que podem auxiliar na busca por aquilo que está em acordo com a natureza, ou quais itens indiferentes evitar, porquanto não são aptos a auxiliar na busca por aquilo que está em acordo com a natureza, são atitudes racionais e de grande importância para a vida cotidiana de qualquer ser humano.

A seleção dos indiferentes

Em seu dia a dia, as pessoas passam grande parte do tempo lidando com coisas indiferentes, como a saúde e a doença, a educação e a rudeza, a riqueza e a pobreza, o casamento, amigos e inimigos, alimentação, higiene. Um indiferente, quando presente, não deveria gerar nenhum impulso ou repulsão na faculdade comandante da alma, uma vez que é, exatamente, um indiferente. Contudo, como visto, mostra-se razoável perseguir alguns desses indiferentes, chamados indiferentes preferíveis, uma vez que podem auxiliar na busca daquilo que está em conformidade com a natureza. Daí ser razoável supor que ficar saudável ou ter um nível satisfatório de renda são objetivos que podem ser perseguidos pelos indivíduos em suas vidas, pois auxiliam na busca por aquilo que está em acordo com a natureza, a virtude. Por outro lado, também se mostra razoável evitar alguns itens indiferentes, quando não preferíveis, porque prejudicam a busca daquilo que está em conformidade com a natureza, como evitar a doença e a pobreza.

Os estoicos chamam de seleção (ἐκλογή) o impulso em direção aos indiferentes preferíveis, enquanto o impulso de repulsão dos indiferentes não preferíveis é denominado não seleção (ἀπεκλογή). De acordo com Epiteto, Crisipo sustenta que:

[...] "Enquanto o futuro for incerto para mim eu sempre me agarro àquelas coisas que são melhor adaptadas para obter as coisas em conformidade com a natureza; pois o próprio deus me fez disposto para selecioná-las [...]" ("μέχρις ἂν ἄδηλά μοι ἦ τὰ ἐξῆς, αἰεὶ τῶν εὐφροστέρων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γάρ μ' ὁ θεὸς ἐποίησεν τούτων ἐκλεκτικόν [...])"⁵⁶⁹.

⁵⁶⁹ EPITETO (*Dissertationes* 2.6.9) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 58J, p. 356 (vol. 1), p. 354 (vol. 2). Minha tradução para: "As long as the future is uncertain to me I always hold on those things which are better adapted to obtaining the things in accordance with nature; for god himself has made me disposed to select these [...]". Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 24.5, p. 551-552, p. 561 e sua tradução para o espanhol: "[...] en tanto que las cosas futuras no me sean manifiestas, me ajusto siempre a las que están mejor adaptadas para la obtención de aquellas que están de acuerdo con la naturaleza, pues dios mismo hizo que yo tenga la capacidad de seleccionarlas [...]".

É preciso por em destaque dois aspectos do texto de Crisipo. O primeiro, diz respeito ao fator temporal envolvido com as seleções. A seleção e a não seleção são impulsos dirigidos para algo no futuro, ou seja, coisas que, em razão de sua preferência ou não preferência, devem ser perseguidas ou evitadas pelos indivíduos ao planejarem suas ações vindouras. Não se trata, é claro, de julgar essas coisas boas ou más, mas de julgá-las acertadamente como itens indiferentes. Porém, em razão da natureza do objeto envolvido e da situação na qual o indivíduo se encontra, há uma justificativa razoável para buscá-las ou evitá-las⁵⁷⁰.

O segundo aspecto que merece destaque na passagem é a imprevisibilidade do futuro ("Enquanto o futuro for incerto para mim [...]"). É papel de todo ser racional tentar compreender as determinações da natureza ou razão universal. No entanto, é impossível ter a completa compreensão do universo e das coisas do porvir. Como visto, os humanos, posto que compartilhem a racionalidade do cosmos, são seres imperfeitos, inferiores, apenas uma pequena parte do que é perfeito (*particula perfecti*), que vêm ao mundo para contemplar (*contemplari*) e imitar (*imitari*) o universo⁵⁷¹. Mesmo o sábio estoico não consegue divisar com certeza tudo aquilo que o futuro lhe reserva. Assim, quando experimenta coisas similares (*res similes*) que não pode distinguir, isto é, quando a incerteza se faz presente, retém seu assentimento (*retenturum adsensum*) e nunca assente para qualquer impressão, a menos que seja de um tal tipo do qual uma falsa impressão não possa ser⁵⁷². No caso de impressões que diferem muito pouco entre si, o sábio detém-se (ἵστημι/στήσεται) e queda-se inerte (ἡσυχάζω/ἡσυχάσει)⁵⁷³. Conforme atesta Sexto Empírico: "[não havendo cognição] segue-se, também de acordo com os estoicos, que o sábio suspende o julgamento"⁵⁷⁴. Apenas quando uma diferença mais substancial entre as impressões se apresenta, o sábio assentirá para a impressão verdadeira.

A seleção de um indiferente preferível, ou a não seleção de um indiferente não preferível, não significa, é claro, que esses itens, uma vez presentes, não sejam tratados como indiferentes. Procurar ficar saudável ou buscar um nível melhor de renda são apenas maneiras

⁵⁷⁰ BRENNAN, *Stoic Life. Emotions, Duties & Fate*, op. cit., p. 99.

⁵⁷¹ CÍCERO, *De natura deorum* 2.37-38.

⁵⁷² CÍCERO, *Academica* 2.57.

⁵⁷³ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.416) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 37F, p. 223-224 (vol. 1), p. 224-225 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 7.7, p. 149, p. 168-169.

⁵⁷⁴ SEXTO EMPÍRICO (*Adversus mathematicos* 7.151-157) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 41C, p. 254-255 (vol. 1), p. 255-256 (vol. 2). Minha tradução para: "[...] it will follow, according to the Stoics too, that the wise man suspends judgement" ("ἀκολουθήσει καὶ κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς ἐπέχειν τὸν σοφόν"). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 7.8, p. 149-150. Conforme esclarecem Boeri e Salles: "La suspensión del juicio no es admitir un estado de ignorancia, sino un recurso metodológico para guardar una prudente cautela hasta tanto se tengan más elementos de juicio para pronunciarse de manera positiva" (p. 156).

pelas quais um indivíduo racional, vivendo em um universo governado pela natureza ou razão universal, pode planejar a sua vida. Trata-se de uma estratégia fundada em uma razão preferencial: a escolha daqueles itens que são adaptados para se obter aquilo que está em conformidade com a natureza. Mas, encontrando-se efetivamente saudável ou rico, doente ou pobre, os indivíduos devem encarar essas coisas apenas como indiferentes, sem qualquer contribuição para sua felicidade ou infelicidade.

Diógenes de Babilônia e Antipater de Tarso, que estiveram à frente da Στοά no séc. II a.C., acabaram por incorporar a seleção e a não seleção dos indiferentes em suas próprias fórmulas sobre a finalidade da vida. Diógenes afirma que a finalidade da vida é: "raciocinar bem na seleção e não seleção das coisas em conformidade com a natureza" ("εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ"). Antipater, por sua vez, afirma que a finalidade da vida é: "continuamente, por um lado, viver selecionando as coisas em conformidade com a natureza, por outro, não selecionando as coisas contrárias à natureza" (ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς)⁵⁷⁵. Essas inovações promovidas por Diógenes e por Antipater procuram ressaltar a valorização que os seres humanos conferem a certos tipos de coisas, pois, preferindo a saúde à doença, a riqueza à pobreza, os amigos aos inimigos, também agem em conformidade com a natureza ou razão universal⁵⁷⁶.

4.4. As paixões

Os filósofos da Στοά, por não distinguirem entre uma parte irracional e outra parte racional da alma, afirmam que todas as paixões (πάθος) pertencem ao *hegemonikon*, não havendo, pois, nenhum conflito ou discórdia entre as paixões e a razão. As paixões também são movimentos da alma racional, voltando-se, contudo, para outra direção, em direção ao errado e ao falso, movimentos que passam despercebidos devido ao seu caráter abrupto e à rapidez da mudança. O instrumento natural das paixões é a faculdade comandante da alma, que se torna, ela mesma, virtude e vício⁵⁷⁷.

⁵⁷⁵ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.76,9-15) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 58K, p. 357 (vol. 1), p. 354 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 23.3, p. 530, p. 543-544.

⁵⁷⁶ De acordo com Boeri e Salles, Diógenes e Antipater conservam, dessa maneira, a identidade básica entre a natureza e a razão, mas outorgam o estatuto de *bens* a certas coisas que são selecionadas racionalmente, afastando-se assim, ao que parece, da tese tradicional de que o único bem é a virtude (BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 23, p. 539).

⁵⁷⁷ PLUTARCO (*De virtuti morale* 440E-441D) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 61B, p. 377-378 (vol. 1), p. 373-375 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 25.3, p. 569, p. 603-604.

Zenão sustenta que as paixões são movimentos de contração e expansão da alma, resultado de um juízo da opinião (*opinionis iudicium*)⁵⁷⁸. Crisipo, por sua vez, em sua obra *Sobre as paixões* (Περὶ παθῶν), sustenta que as paixões são os próprios juízos (κρίσις)⁵⁷⁹. Não há motivo, no entanto, para enxergar nessas duas formulações uma possível divergência entre Zenão e Crisipo, porque são bastante próximas quanto ao seu significado. Trata-se, como no caso das diferentes elaborações acerca da finalidade da vida, de uma questão de ênfase: em Zenão, o aspecto físico das paixões; em Crisipo, o aspecto epistemológico das paixões⁵⁸⁰. Enfim, sejam as paixões o resultado dos juízos errôneos, sejam as paixões os próprios juízos errôneos, não são as coisas que perturbam as pessoas, como diz Epiteto: "[...] mas seus julgamentos sobre as coisas"⁵⁸¹. A doença e a morte não são nada terríveis; o que se mostra terrível é o juízo de que a doença e a morte são terríveis.

Os estoicos afirmam também que uma paixão é um impulso excessivo e desobediente (ὄρμη πλεονάζουσα καὶ ἀπειθής) à razão, um movimento da alma que é irracional (ἄλογος) e contrário à natureza (παρὰ φύσιν)⁵⁸². Em vista de tudo o que aqui se afirmou, especialmente no que diz respeito à inexistência de uma parte irracional da alma, é preciso muito cuidado com a interpretação dessa caracterização das paixões. Conforme alerta Estobeu: "'irracional' e 'contrário à natureza' não [são termos usados aqui] comumente"⁵⁸³. "Irracional" é o mesmo

⁵⁷⁸ CÍCERO, *Academica* 1.39.

⁵⁷⁹ D.L. 7.110-111.

⁵⁸⁰ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 25, *Las pasiones o estados emocionales*, p. 592-593. Richard Sorabji parece discordar dessa semelhança doutrinária entre Zenão e Crisipo. Para Sorabji: "Em contraste com o relato de Crisipo das emoções como juízos, Zenão parece concentrar-se em diversos tipos de movimentos, os movimentos sendo movimentos físicos, uma vez que a alma consiste em *pneuma* físico. Não só há movimentos de contração e expansão, mas também de alcances e retrações [...]. Eu penso, então, que Zenão, ao identificar as emoções com contrações, expansões e talvez alcance e retração, ainda apresentou os juízos como sua causa. O que Crisipo fez foi transformar a causa (o juízo) na própria emoção. Eu acredito que ao transformar o juízo na própria emoção foi mais do que uma mudança verbal, e foi importante para os desenvolvimentos estoicos posteriores" (Minha tradução para: "In contrast with Chrysippus' account of emotions as judgements, Zeno seems to concentrate on various kinds of movements, the movements being physical movements, since the soul consists of physical *pneuma*. Not only are the contractions and expansions movements, but so are the reachings and leanings away [...]. I think, then, that Zeno, in indentifying the [...] emotions with contractions, expansions, and perhaps reachings and leanings away, still brought in judgements as their cause. What Chrysippus did was to turn the cause (the judgement) into the emotion itself. I believe that turning the judgement into the emotion itself was more than a merely verbal change, and was to be important for later Stoic developments") (SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. The Gifford Lectures. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 34-35.

⁵⁸¹ EPITETO (*Enchiridion* 5) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 65U, p. 418 (vol. 1), p. 416 (vol. 2). Minha tradução para: "[...] ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα".

⁵⁸² ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.88,8-90,6) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 65A, p. 410-411 (vol. 1), p. 404-405 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 25.2, p. 568-569, p. 600-603.

⁵⁸³ Minha tradução para: "τὸ δὲ ἄλογον' καὶ τὸ 'παρὰ φύσιν' οὐ κοινῶς" (ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.88,8-90,6) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 65A, p. 410-411 (vol. 1), p. 404-405 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 25.2, p. 568-569, p. 600-603.

que desobediente à razão (τῷ ἀπειθῆς τῷ λόγῳ), uma vez que as pessoas quando experimentam uma paixão frequentemente percebem que não é apropriado fazer algo, mas são levadas pelo ímpeto (τὸ σφοδρόν), tal como por um cavalo desobediente (ἀπειθής ἵππος), e induzidas a fazê-lo⁵⁸⁴. A paixão é, pois, uma razão má e intemperante (λόγος πονηρὸς καὶ ἀκόλαστος), que adquire força e vigor a partir de um juízo mau e errôneo⁵⁸⁵. Por sua vez, o sentido de “contrário à natureza” é alguma coisa que acontece contrariamente à razão reta e natural (παρὰ τὸν ὀρθὸν καὶ κατὰ φύσιν λόγον). Qualquer pessoa que experimenta uma paixão afasta-se da razão de uma maneira especial, não como alguém que, após perceber o erro de seus juízos, abandona-os. O indivíduo que se encontra em um estado passional, mesmo percebendo seu erro, não renuncia a seus juízos e acaba governado pela tirania das paixões (τῶν παθῶν κρατεῖσθαι τυραννίδος)⁵⁸⁶.

Em *Sobre as paixões* (Περὶ παθῶν), Crisipo sustenta que qualquer animal racional deve seguir a razão naturalmente, como se fosse o seu guia. Muitas vezes, porém, move-se de maneira diferente, desobedecendo-a. Crisipo traça a seguinte analogia: quando alguém anda em conformidade com seu impulso, o movimento de suas pernas não é excessivo, mas correspondente ao impulso, permitindo que a pessoa pare ou mude de direção sempre que quiser. Porém, quando a pessoa corre em desconformidade com o seu impulso para caminhar, o movimento de suas pernas é excessivo, de tal forma que já não é mais tão fácil parar ou mudar de direção. Algo similar ocorre com as paixões: o impulso passional, porque vai além da medida racional (λόγος συμμετρία), é excessivo (πλεονάζουσα/πλεονασμός), isto é, não obediente à razão - e, por isso, chamado irracional. Por outro lado, a medida de um impulso natural (φυσική ὀρμή) é a que se conforma à razão e vai até aonde a própria razão considera que é correto⁵⁸⁷. A analogia com o corredor mostra claramente que a conduta passional não é vista pelos estoicos como o resultado de um conflito interno entre partes distintas da alma,

⁵⁸⁴ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.88,8-90,6) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 65A, p. 410-411 (vol. 1), p. 404-405 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 25.2, p. 568-569, p. 600-603. O uso da expressão "cavalo desobediente" (ἀπειθής ἵππος) por Estobeu ecoa o mito da biga alada narrado por Platão no *Fedro* 246a-249d. Porém, conforme alertam Boeri e Salles, o que se compara ao cavalo desobediente não é qualquer parte irracional da alma (porquanto inexistente para os estoicos), mas a paixão mesma ou, mais precisamente, a faculdade comandante da alma disposta passionalmente em sua totalidade (BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 25, p. 589).

⁵⁸⁵ PLUTARCO (*De virtuti morale* 440E-441D) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 61B, p. 377-378 (vol. 1), p. 373-375 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 25.3, p. 569, p. 603-604.

⁵⁸⁶ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.88,8-90,6) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 65A, p. 410-411 (vol. 1), p. 404-405 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 25.2, p. 568-569, p. 600-603.

⁵⁸⁷ GALENO (*De placitis Hippocratis et Platonis* 4.2.10-18) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 65J, p. 413-414 (vol. 1), p. 409-410 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 25.10, p. 574, p. 609-610.

mas como a própria faculdade comandante em um estado passional. O caminhante e o corredor são a mesma pessoa, porém em estados mentais diferentes⁵⁸⁸.

O texto de Crisipo é exemplar do esforço dos pensadores estoicos para desenvolver uma teoria das paixões que apresente uma solução adequada ao problema do impulso contrário ou desobediente à razão. Ao postularem a inexistência de partes irracionais da alma e, ao mesmo tempo, sustentarem que as paixões são funções da própria faculdade comandante⁵⁸⁹, os estoicos precisam dar uma resposta satisfatória ao problema do impulso contrário à razão, pois como poderia o *hegemonikon* executar um movimento que é contrário ao seu próprio modo de funcionamento? A resposta para esse problema, como visto no texto de Crisipo, é entender o impulso desobediente ou contrário à razão como um impulso excessivo (πλεονάζουσα/πλεονασμός)⁵⁹⁰. Quando a faculdade comandante da alma encontra-se em um estado passional, não contém em si nada irracional, no sentido de diferente da razão. Para os estoicos, o passional é equivalente à razão passionalmente disposta, isto é, quando a mente humana encontra-se em um estado passional é apenas uma "razão apaixonada"⁵⁹¹. Daí que não pode haver paixão sem a intervenção da razão. Como afirma Sêneca: "Aceitamos que a ira nada ousa por si mesma, mas, sim, com a aprovação da alma"⁵⁹².

As paixões não se confundem nem com a seleção (ἐκλογή) nem com a não seleção (ἀπεκλογή). Em primeiro lugar, a seleção e a não seleção são impulsos dirigidos a itens indiferentes, tomando-os pelo que efetivamente são, indiferentes - embora possam ser

⁵⁸⁸ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 25, p. 590.

⁵⁸⁹ COOPER, John M. "Posidonius on Emotions". In SIHVOLA, Juha; ENGBERG-PEDERSEN, Troels (eds.). *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V. 1998, p. 71. Posidônio, como informa Galeno, em total acordo com a "doutrina antiga" (παλαιός λόγος), isto é, aquelas doutrinas que postulavam uma parte racional e outra irracional da alma, dissentiu completamente de Crisipo. Posidônio não considera as paixões nem como juízos nem como resultados dos juízos, mas como efeitos do ímpeto (θυμός) e do apetite (ἐπιθυμία). Em seu estudo sobre as paixões, Posidônio pergunta frequentemente a Crisipo e a seus seguidores qual seria, então, a causa do impulso excessivo, pois a razão não poderia exceder seus próprios limites. Resta evidente para Posidônio que alguma outra faculdade irracional faz o impulso exceder os limites da razão (GALENO, *De placitis Hippocratis et Platonis* 4.3.2-5, apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 65K, p. 414 (vol. 1), p. 410 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 25.28, p. 587, p. 627).

⁵⁹⁰ GALENO (*De placitis Hippocratis et Platonis* 4.3.2-5) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 65K, p. 414 (vol. 1), p. 410 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 25.28, p. 587, p. 627

⁵⁹¹ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 25, *Las pasiones o estados emocionales*, p. 589.

⁵⁹² SÊNECA, *De ira* 2.1.4: "Nobis placet nihil illam per se audere sed animo adprobante" (SÊNECA. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma*. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014, p. 115. Para o texto em latim: *Moral Essays I (De Providentia, De Constantia, De Ira, De Clementia)*. With an English translation by John W. Basore. London: William Heinemann Ltd, 1928 (The Loeb Classical Library).

preferíveis ou não preferíveis. As paixões, por sua vez, tomam um indiferente por algo bom ou mau, quando, em realidade, apenas a virtude é boa e apenas o vício é mau. Em segundo lugar, a seleção e a não seleção dos indiferentes são realizadas com base em juízos de razoabilidade, que resultam em impulsos em conformidade com os ditames da razão. As paixões, como visto, são impulsos excessivos, porque tomam itens indiferentes por coisas boas ou más, que resultam em ações que estão além da capacidade da razão de controlá-las e direcioná-las⁵⁹³.

Para os estoicos, nada que possa satisfazer uma paixão é verdadeiramente bom ou mau. A felicidade de qualquer ser humano nunca é afetada por esses itens, pois somente a virtude e o vício são capazes disso. Experimentar um desejo sexual desarrazoado por alguém, sentir prazer ao degustar uma comida exótica, sentir medo em razão de alguma doença incurável ou experimentar a dor da perda de uma pessoa próxima são maneiras erradas de reagir a essas situações. Essas atitudes apenas mostram que o movimento do *hegemonikon* sofre uma conversão (τροπή)⁵⁹⁴, uma mudança de direção do razoável para o desarrazoado, do adequado para o excessivo. Sofrer uma paixão não é apenas ter uma compreensão errônea a respeito de como agir, como esclarece John M. Cooper: "Não é um caso de erro ou descuido, comparável de qualquer forma a um erro de cálculo em aritmética [...], é, de fato, uma perversidade da própria razão"⁵⁹⁵. É a própria razão que se agarra a um juízo errôneo, recusando a engajar-se na verdade, deixando-se conduzir para um tal estado de excitação que, na maioria das vezes, o resultado é apenas uma ação precipitada e desarrazoada. Nos estados passionais, a razão simplesmente se recusa a seguir suas próprias orientações⁵⁹⁶.

As quatro paixões primárias e suas derivadas

Os estoicos afirmam a existência de quatro paixões primárias: dor (λύπη), medo (φόβος), appetite (ἐπιθυμία) e prazer (ἡδονή). A dor é uma contração (συστολή) da faculdade comandante da alma, contrária à razão, devido à opinião recente de que alguma coisa ruim está presente. O prazer é uma expansão (ἐκπαρσις) da faculdade comandante da alma, contrária à razão, devido à opinião recente de que alguma coisa boa está presente. O medo é uma

⁵⁹³ COOPER, "Posidonius on Emotions", *op. cit.*, p. 79.

⁵⁹⁴ PLUTARCO (*De virtute morali* 446F-447A) *apud* BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 25.13, p. 578-579, p. 615. Conferir também LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 65G, p. 412 (vol. 1), p. 408 (vol. 2).

⁵⁹⁵ COOPER, "Posidonius on Emotions", *op. cit.*, p. 80. Minha tradução para: "This is not a case of error or oversight, comparable in any way to miscalculation in arithmetic [...], it is in fact a perversity of reason itself".

⁵⁹⁶ COOPER, "Posidonius on Emotions", *op. cit.*, p. 80-81.

deflexão (ἔκκλισις) da faculdade comandante da alma, contrária à razão, devido à opinião de que alguma coisa representa um perigo esperado. O apetite, por fim, é um desejo (ὄρεξις) da faculdade comandante da alma, contrário à razão, devido à opinião de que alguma coisa é um bem esperado⁵⁹⁷. Conforme alerta Estobeu, no caso das paixões: "[...] quando dizem que são 'opiniões', utilizam 'opinião' ao invés de 'suposição fraca' e 'recente' ao invés de 'o [estímulo] motor de uma contração ou uma expansão irracionais'" ⁵⁹⁸. O adjetivo "recente" (πρόσφατος/*recens*) deve mesmo ser entendido em termos temporais, uma vez que, por ser recente, há uma contração ou expansão da alma. Mas, com o passar do tempo, o indivíduo não contrai ou expande a sua alma, ou então faz de outra maneira⁵⁹⁹. Em resumo, pode-se dizer que a dor é a opinião de que se está na presença de algo mau, enquanto o prazer é a opinião de que se está na presença de algo bom. O medo é a opinião de um mal futuro, enquanto o desejo é a opinião de um bem futuro⁶⁰⁰. Pode-se afirmar que as paixões primárias são definidas, portanto, a partir de um jogo de combinações entre, por um lado, presente e futuro (aspecto temporal) e, por outro lado, entre itens indiferentes que são erroneamente considerados como bons ou maus (aspecto valorativo)⁶⁰¹.

Prazer e dor relacionam-se às coisas que estão efetivamente presentes e, embora sejam indiferentes, são erroneamente consideradas como coisas boas e más. Assim, o prazer relaciona-se às coisas que efetivamente são experienciadas e tomadas como boas, embora sejam apenas indiferentes, enquanto a dor relaciona-se às coisas que são efetivamente experienciadas e tomadas como más, embora sejam apenas indiferentes. Por exemplo: sente-se prazer quando se está saudável e bem-disposto, embora a saúde e a boa disposição sejam,

⁵⁹⁷ ANDRÔNICO (*De passionibus* 1) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 65B, p. 411 (vol. 1), p. 405 (vol. 2).

⁵⁹⁸ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.88,22-89,3) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 25.2, p. 568-569, p. 600-603). Conferir também LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 65C, p. 411 (vol. 1), p. 405-406 (vol. 2). Minha tradução para: "[...] cuando dicen que son opiniones, adoptan [la expresión] 'opinión' en vez de 'suposición débil' y 'vivaz' en vez de '[factor] motor de una contracción o una expansión irracionales'. ('[...] ἐπειὶ δόξας αὐτὰ λεγουσιν εἶναι, παραλαμβάνεσθαι τὴν δόξαν ἀντὶ τῆς ἀσθενοῦς ὑπολήψεως, τὸ δὲ πρόσφατον ἀντὶ τοῦ κινητικοῦ συστολῆς ἀλόγου".

⁵⁹⁹ GALENO (*De placitis Hippocratis et Platonis* 280, 19-30) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit.*, 25.6, p. 570, p. 604-605. Boeri e Salles propõem uma outra possibilidade: não somente seria recente aquilo que sucedeu há pouco tempo, mas também o que sucedeu há muito tempo, mas que ainda conserva o seu vigor. Assim, uma dor profunda sofrida há muito tempo, por exemplo, poderia manter seu caráter recente durante um período mais longo de tempo (p. 593).

⁶⁰⁰ BRENNAN, *Stoic Life. Emotions, Duties & Fate, op. cit.*, p. 94.

⁶⁰¹ Tad Brennan propõe a seguinte representação gráfica para as paixões primárias estoicas, organizadas em função do tempo, se algo presente ou futuro; e do valor, se algo bom ou mau (BRENNAN, *Stoic Life. Emotions, Duties & Fate, op. cit.*, p. 94):

	<i>Bom</i>	<i>Mau</i>
<i>Presente</i>	Prazer	Dor
<i>Futuro</i>	Apetite	Medo

quando experienciadas, apenas itens indiferentes que não deveriam provocar nenhum movimento do *hegemonikon*. Por outro lado, experimenta-se a dor quando se está doente e indisposto, embora a doença e a indisposição, quando presentes, sejam apenas coisas indiferentes que não deveriam provocar nenhum movimento do *hegemonikon*.

O apetite e o medo, por sua vez, relacionam-se às coisas que não estão presentes - coisas futuras e incertas que são objeto de busca ou evitação - e são erroneamente avaliadas como boas ou más. Assim, o apetite relaciona-se às coisas que são erroneamente avaliadas como boas e deveriam ser buscadas, quando na realidade são apenas indiferentes (e, portanto, devem ser apenas selecionadas), enquanto o medo relaciona-se às coisas que são erroneamente avaliadas como más e deveriam ser evitadas, quando na realidade são apenas indiferentes (e, portanto, devem ser apenas não selecionadas). Por exemplo: tem-se apetite para ficar saudável e bem-disposto no futuro, pensando erroneamente que a saúde e a boa disposição são coisas boas, embora sejam apenas indiferentes (ainda que preferíveis). Por outro lado, sente-se medo quando se imagina poder ficar doente e indisposto no futuro, pensando ser a doença e a indisposição coisas más, quando na realidade são apenas indiferentes (ainda que não preferíveis).

Além das quatro paixões primárias, os estoicos postulam a existência de diversas paixões derivadas. Assim, do apetite derivam a ira (ὀργή) e suas espécies (como o ímpeto, a fúria e a cólera⁶⁰²), o desejo sexual exagerado (ἔρωσ σφοδρός), o anseio (πόθος), a aflição (ἴμερος), o amor pelo prazer (φιληδονία), pela riqueza (φιλοπλουτία), pela honra (φιλοδοξία) e coisas desse tipo. Do prazer derivam o deleite maligno (ἐπιχαιρεκακία), a autogratisação (ἀσμενισμός), a trapaça (γοητεία) e coisas do tipo. Do medo derivam a hesitação (ᾄκνος), a angústia (ἀγωνία), a consternação (ἔκπληξις), a vergonha (αἰσχύνη), a confusão (θόρυβος), a superstição (δεισιδαιμονία), o pavor (δέος) e o terror (δειμα). Por fim, da dor derivam a inveja (φτόνος), o ciúme (ζήλος), a rivalidade (ζηλοτυπία), a compaixão (ἔλεος), o pesar (πένθος), a tristeza (ἄχθος), a amargura (ἄχος), o desgosto (ἀνία), a dor mental (ὀδυνή) e a vexação (ἄση)⁶⁰³.

⁶⁰² Respectivamente θυμός, χόλος e μῆνις.

⁶⁰³ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.90.19-91,9) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 65E, p. 412 (vol. 1), p. 406-407 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 25.2, p. 568-569, p. 600-603.

O sábio nunca experimenta uma paixão, uma vez que nunca toma um indiferente por algo bom ou mau. Como visto, todo evento mental no sábio constitui um episódio de conhecimento (ἐπιστήμη/*scientia*), um assentimento forte dado a uma impressão cognitiva. Daí nunca ter uma opinião indevida de que algo é doloroso ou prazeroso, quando na realidade é apenas um indiferente; daí nunca sentir medo ou experimentar um apetite, porquanto não há nada a temer ou desejar excessivamente, pois é apenas um indiferente. O sábio é isento de paixões (ἀπαθής) e apenas experimenta boas emoções (εὐπάθεια).

De acordo com os estoicos, há três boas emoções: a alegria (χαρά), a precaução (εὐλάβεια) e a vontade (βούλησις). A alegria é o oposto do prazer, pois é uma expansão razoável (εὐλογος ἔπαρσις) da faculdade comandante quando se está na presença de alguma coisa boa. A precaução é o oposto do medo, consistindo em uma deflexão razoável (εὐλογος ἔκκλισις) da faculdade comandante, porque o sábio nunca terá medo, mas será atento com relação àqueles itens que, embora indiferentes, devem ser evitados. A vontade é o oposto do apetite, consistindo em um desejo razoável (εὐλογος ὄρεξις)⁶⁰⁴ por aqueles itens que, embora indiferentes, devem ser perseguidos.

Assim como certas paixões são primárias e outras derivadas, assim também ocorre com as boas emoções. Entre as boas emoções derivadas da vontade incluem-se a gentileza (εὐνοια), a benevolência (εὐμένεια), o carinho (ἀσπασμός) e a afeição (ἀγάπησις). Derivadas da precaução são o pudor (αἰδώς) e a pureza (ἀγνεία). Entre as derivadas da alegria estão o deleite (τέρψις), o regozijo (εὐφοροσύνη) e a serenidade (εὐθυμία)⁶⁰⁵. Não há nenhuma boa emoção no sábio em oposição à dor. Definida como uma contração desarrazoada do *hegemonikon*, devido à opinião de que alguma coisa má está presente - quando na realidade é

⁶⁰⁴ Conforme esclarece Brad Inwood: "Com *boulêsis*, temos outro tipo de impulso designado pelo mesmo termo que um conceito chave aristotélico [o outro é *orexis*]. *Boulêsis* é definido como um *eulogos orexis*, i.e., um desejo correto. Assim, parece ter sido inspirado pelo uso de Aristóteles da palavra para designar a forma correta de *orexis* [...]. A psicologia por trás do uso de Aristóteles é, certamente, bastante diferente da psicologia estoica do 'desejo'. Os estoicos e Aristóteles foram, sem dúvida, influenciados pelo usos mais antigos de *boulêsis* neste sentido; Platão, por exemplo, restringiu o uso de *boulesthai* aos desejos por coisas que o agente acredita que são verdadeiras. O fato mais óbvio sobre o uso do termo *boulêsis* é sua restrição, quase completamente, a discussões sobre *pathê* e *eupatheiai*. *Boulêsis* é uma das *eupatheiai* [...]" . Minha tradução para: "With *boulêsis* we have another type of impulse designated by the same term as a key Aristotelian concept. *Boulêsis* is defined as a *eulogos orexis*, i.e., a correct desire. Thus it seems to have been inspired by Aristotle's use of the word to designate the correct form of *orexis* [...]. The psychology behind Aristotle's usage is of course quite different from the Stoic psychology of 'desire'. The Stoics and Aristotle were no doubt influenced by earliest uses of *boulêsis* in this sense; Plato, for example, restricted the use of *boulesthai* to desires for things which the agent believes to be good. The most obvious fact about the use of the term *boulêsis* is that it is restricted almost completely to discussions of the *pathê* and *eupatheiai*. *Boulêsis* is one of the *eupatheiai* [...]" (INWOOD, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op. cit., p. 237).

⁶⁰⁵ D.L. 7.116.

apenas um item indiferente -, o sábio, isento de opiniões, experiencia apenas contrações e expansões razoáveis da faculdade comandante, ou seja, em conformidade com a razão. Além disso, nunca experimenta qualquer coisa má, pois o sábio estoico é isento de vícios⁶⁰⁶.

A paixão não é apenas o resultado automático de uma impressão, pois sem assentimento não há paixão. Antes de uma batalha, até mesmo o guerreiro mais valente pode empalidecer, os joelhos do soldado mais feroz podem tremer e o coração de um grande general pode palpitar⁶⁰⁷. Esses primeiros abalos da alma não são paixões, pois inexistente o assentimento. Esses movimentos não voluntários (*motus non voluntarius*) do *hegemonikon*, embora nem os estoicos gregos nem os latinos possuíssem um termo técnico para denominá-las⁶⁰⁸, a tradição acabou por chamá-las pré-paixões ou paixões preliminares (*προπάθεια*)⁶⁰⁹.

Diante de uma situação que poderia provocar um certo estado passional, quando se ouve um som aterrador ou qualquer coisa do tipo, até mesmo a alma do sábio se contrai por um breve período de tempo, em um movimento rápido e inesperado. São movimentos involuntários que se antecipam ao que deve fazer a mente e a razão. O sábio não dá o seu assentimento a essas impressões - de que alguma coisa má está presente -, mas as rejeita e as despreza, e nada encontra nelas que deva ser temido⁶¹⁰. Aqui está uma das diferenças entre a alma do sábio e a do indivíduo inferior: este último pensa efetivamente que tais impressões são como aparecem em sua mente no primeiro impacto e, entendendo-as verdadeiras, dá o seu assentimento⁶¹¹. A paixão, diz Sêneca: "[...] não é ser movido em função de imagens que nos ocorrem dos fatos, mas entregar-se a elas e seguir esse movimento fortuito"⁶¹². O sábio,

⁶⁰⁶ BRENNAN, *Stoic Life. Emotions, Duties & Fate*, *op. cit.*, p. 98.

⁶⁰⁷ Os exemplos são de Sêneca, *De ira* 2.3.5.

⁶⁰⁸ BOERI Y SALLES, , *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, comentários ao cap. 25, p. 595.

⁶⁰⁹ INWOOD, Brad; DONINI, Pierluigi. "Stoic Ethics", *op. cit.*, p. 704.

⁶¹⁰ Montaigne, em seus *Ensaíos*, também discorre sobre o sábio e as denominadas "pré-paixões": "Os estoicos não afirmam que a alma do sábio possa resistir desde logo às sensações e visões que o surpreendam. Admitem como natural impressionar-se, por exemplo, com um estrondo provindo do céu ou de uma ruína; admitem que pode empalidecer, contrair-se como sob a influência de uma paixão qualquer, mas que ele deve conservar intata sua lucidez, sem que se lhe altere a razão, de maneira a não ceder ante o terror e o sofrimento. Quem não é sábio conduz-se do mesmo modo quanto à primeira parte, mas muito diversamente quanto à segunda: a impressão da emoção não será nele apenas superficial; penetrará até a sede da razão, infetando-a e a corrompendo. E será com essa faculdade assim viciada que julgará e se conduzirá" (MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaíos*. Tradução de Sergio Milliet. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Hucitec, 1987, Livro I, Capítulo XII, "Da perseverança", p. 131).

⁶¹¹ ÁULIO GÉLIO (*Noctes Atticae* 19.1.17-18, Epiteto fr. 9) *apud* BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 25.22, p. 585, p. 623-624. Conferir também LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 65Y, p. 419 (vol. 1), p. 417-418 (vol. 2).

⁶¹² SÊNECA, *De ira* 2.3.1 ("Ergo adfectus est non ad oblatas rerum species moveri, sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi").

conclui Sêneca: "Sentirá, portanto, certos sinais e sombras das paixões, mas delas, na verdade, estará isento"⁶¹³.

4.5. O progresso moral

O sábio estoico é um indivíduo raríssimo. Tão raro, que Alexandre de Afrodísia chega a compará-lo a uma criatura existente somente em fábulas, uma criatura absurda e contrária à natureza, mais raro até que a fênix etíope⁶¹⁴.

O sábio não é ignorante de nada e, por isso, nunca opina, visto que a ignorância constitui a origem de toda a opinião. A afirmação de que o "sábio não é ignorante de nada" deve ser entendida em termos de *consistência*, não de *abrangência*. Em outras palavras, o sábio não conhece tudo, pois é impossível para qualquer ser humano, mesmo para o sábio estoico, conhecer e compreender o universo na sua inteireza, porquanto equivalente à própria divindade. Porém, todo episódio cognitivo no sábio é um episódio de conhecimento, pois o sábio nunca opina. Todo juízo é fruto de um assentimento forte a uma impressão cognitiva (enquanto a opinião é um assentimento alterável e fraco) e inteiramente consistente com seus juízos e crenças anteriores.

O precipitar-se e o assentir antes de uma cognição (τὸ προπίπτειν πρὸ καταλήψεως <καὶ> συγκατάτιθεσθαι) são atributos apenas das pessoas inferiores precipitadas (προπετής φαῦλος), características que não pertencem ao indivíduo que é naturalmente bem-disposto (εὐφυής), perfeito (τέλειος) e virtuoso (σπουδαῖος)⁶¹⁵. A não precipitação (ἀπροπτωσία) é a disposição para não assentir antes da cognição e para não anuir às impressões que são não cognitivas - pois quem é não precipitado (ἀπρόπτωτος) não deve ser atraído por uma impressão não cognitiva, mantendo o controle sobre seus assentimentos. A ausência de opinião do sábio faz com que ele nada suponha (μὴ δοκεῖν), porque a suposição (δόκησις) é uma opinião. Além disso, os sábios são incapazes de ser enganados (ἀνεξαπάτητος) e de errar (ἀναμάρτητος), vivendo uma vida valiosa, sempre agindo bem (πάντα πράττειν εὖ)⁶¹⁶.

⁶¹³ SÊNECA, *De ira* 1.16.7 ("Sentiet itaque suspiciones quasdam et umbras affectuum, ipsis quidem carebit").

⁶¹⁴ ALEXANDRE DE AFRODÍSIA (*De fato* 199.14-22) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 61N, p. 381 (vol. 1), p. 380 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 26.35, p. 640, p. 674.

⁶¹⁵ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.111,18-112,8) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 41G, p. 256 (vol. 1), p. 258 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 24.11, p. 552, p. 564.

⁶¹⁶ Tratado estoico anônimo (*Herculaneum papyrus* 1020 *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 41D, p. 255, vol. 1; p. 256-257, vol. 2).

Algumas das ações praticadas pelo sábio, caso tomadas em si mesmas, estariam na região intermediária entre as ações corretas e as ações viciosas, chamados atos apropriados intermediários. São ações que também poderiam ser praticadas pelas pessoas inferiores. O sábio, no entanto, dado que possuidor da expertise em relação à sua vida (τέχνην αὐτὸν ἔχειν περὶ τὸν βίον)⁶¹⁷, age sempre virtuosamente. Por exemplo: são atos apropriados ou devidos retornar algo que se mantinha em depósito para outrem, honrar os pais ou conviver com os amigos. O indivíduo comum executa essas ações e, ao fazê-lo, pratica um ato apropriado. Contudo, por não possuírem um caráter firme e habitual, essas ações não são atos virtuosos propriamente ditos. Ainda que o indivíduo inferior possa praticar uma ação que contenha uma justificativa razoável, não pratica uma ação correta⁶¹⁸. O sábio, no entanto, quando pratica atos apropriados, sempre age virtuosamente: retorna o bem *da maneira justa*, honra os pais *com carinho e respeito*, convive com os amigos *com afeição*. Enfim, transmuda, por assim dizer, o ato apropriado em uma ação correta (κατόρθωμα)⁶¹⁹.

Por mais que essa posição do sábio pareça inalcançável, cabe ao restante dos seres humanos persegui-la e tentar alcançá-la. O progresso moral (προκοπή) não é só possível, mas necessário, pois a finalidade da vida humana é obter aquilo que está em acordo com a natureza ou razão universal, a virtude. E a virtude, afirmam Crisipo e Cleantes, pode ser ensinada (διδασκίη), como prova o fato de pessoas inferiores tornarem-se boas⁶²⁰. Aliás, como

⁶¹⁷ SEXTO EMPÍRICO (Adversus mathematicos 11.200-1) apud LONG AND SEDLEY, The Hellenistic philosophers, op. cit., 59G, p. 362 (vol. 1), p. 359-360 (vol. 2). Conferir também BOERI Y SALLES, Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit., 27.11, p. 685-686, p. 696-697.

⁶¹⁸ BOERI Y SALLES, Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética, op. cit., comentários ao cap. 25, Las pasiones o estados emocionales, p. 589.

⁶¹⁹ Em interessante estudo comparativo entre o sábio estoico e o prudente aristotélico, Guy Hamelin afirma que: "Percebemos que o sábio (σοφός) dos estoicos se aproxima bastante do prudente (φρόνιμος) de Aristóteles [...]. Ambos sabem, por eles mesmos, agir corretamente a partir de uma sabedoria pessoal, que lhes permite ser sensíveis ao contexto e às circunstâncias particulares. O σοφός consegue cumprir ações morais, agindo segundo a razão reta (κατὰ λόγον ὀρθόν) e segundo a virtude (κατὰ ἀρετήν), sendo também os dois critérios essenciais do prudente aristotélico. Por fim, essa autonomia do σοφός e do φρόνιμος implica que eles não precisam seguir regras ou leis sociais ou religiosas, na medida em que podem avaliar qualquer situação e decidir o que é razoável. Aparentemente, poucos podem alcançar esse estado mental dominado pela prudência (σοφία/φρόνησις)" [...]. Não obstante essas semelhanças evidentes entre o σοφός e o φρόνιμος, em relação a essa questão do saber prático indispensável para a vida moral, encontramos uma distinção fina entre a concepção dos estóicos e a de Aristóteles. O conhecimento do sábio é infalível. O σοφός estoico nunca erra, ou seja, seu conhecimento garante o sucesso e o deixa virtuoso e, conseqüentemente, feliz. Ele é imune às tragédias, pois alcançou a sabedoria prática, que lhe permite, em todas as circunstâncias, agir de maneira virtuosa e ser feliz. O prudente de Aristóteles não possui tal certeza. Ainda que o agir virtuoso seja a melhor forma de alcançar a felicidade, o φρόνιμος pode ser abatido pela tragédia ou pelo infortúnio, comprometendo assim a sua felicidade. Como diz Aristóteles no primeiro livro da Ética a Nicômacos: "[...] o homem feliz nunca poderá tornar-se desgraçado, embora nunca possa vir a ser feliz o homem que enfrentar os infortúnios de um Príamos." (HAMELIN, Guy. "O sábio estoico possui o discernimento aristotélico?". *Revista Archai*, n.º 4, Janeiro de 2010, p. 93-100, disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/2276>, acessado em 31/5/2021).

⁶²⁰ D.L. 7.91.

o próprio Cleantes afirma, todos os seres humanos possuem uma tendência natural para a virtude⁶²¹.

Como alcançá-la, porém, se não há nada entre a virtude e o vício, entre o conhecimento e a ignorância, se não há etapas intermediárias a ser conquistadas quando se deixa a posição inferior em direção à do sábio? Mesmo aqueles que progridem continuam tolos e viciosos até que alcancem a virtude. Alcançada a posição do sábio - algo bastante incomum -, a transformação é abrupta, instantânea. No momento anterior, o indivíduo é miserável (ἀθλιώτατος) e tolo (ἀφρονέστατος); no momento seguinte, prudente (φρόνιμος) e afortunado (μακάριος)⁶²². Como afirma Clemente, o fenômeno ocorre devido a uma mudança (ἐκ μεθβολῆς): "quando a alma muda para sabedoria"⁶²³. Para os estoicos, assim como um homem se afoga a uma braça ou a quinhentas braças da superfície da água, assim também aqueles que estão próximos à virtude estão em uma disposição viciosa tanto quanto aqueles que estão distantes⁶²⁴. Plutarco, não sem uma dose de ironia, comentou que: "Nesse caso, o sábio transformou-se, em um momento, da maior abjeção possível em um caráter insuperavelmente virtuoso"⁶²⁵.

Esse imediatismo tão destacado pelas fontes não deve obscurecer o fato de que a mudança, embora ocorra em um momento preciso, deve ser antecedida e preparada por um longo processo de aperfeiçoamento da faculdade comandante da alma. Um indivíduo inferior que está progredindo deve ser visto, como afirmam Boeri e Salles, como alguém que: "[...] reduz a frequência de suas escolhas equivocadas, à medida que, por meio de um processo de esclarecimento cognitivo, começa a dar com menos frequência assentimentos a impressões não cognitivas"⁶²⁶. O indivíduo reduzirá a frequência de seus impulsos excessivos

⁶²¹ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.65,7-9) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 26.11, p. 630, p. 660.

⁶²² PLUTARCO (*De communibus notitiis contra Stoicos* 1062B) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 61U, p. 382-383 (vol. 1), p. 382 (vol. 2).

⁶²³ CLEMENTE (*Stromateis* 4.6) apud ARNIM, Hans von. *Stoicorum Veterum Fragmenta, volume 3, Chrysippi Fragmenta Moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 1903, SVF 221. Tradução de René Brouwer para: "[...] μεθβαλλούσης τῆς ψυχῆς εἰς σοφίαν" (BROUWER, René. *The Early Stoic Doctrine of the Change to Wisdom*, 2007, disponível em https://www.academia.edu/18771856/Change_to_Wisdom_2007_, acessado em 27/5/2021).

⁶²⁴ PLUTARCO (*De communibus notitiis contra Stoicos* 1063A-B) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 61T, p. 382 (vol. 1), p. 382 (vol. 2).

⁶²⁵ PLUTARCO (*De profectibus in virtute* 75C) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 61S, p. 382 (vol. 1), p. 381-382 (vol. 2). Minha tradução para: "In that case, the wise man has changed in a moment from the greatest possible worthlessness to an unsurpassable virtuous character" ("καὶ γὰρ ἀκαρεῖ χρόνου καὶ ὥρας ἐκ τῆς ὥς ἐνὶ μάλιστα φαιλότητος εἰς οὐκ ἔχουσαν ὑπερβολὴν ἀρετῆς διάθεσιν μεθβαλὼν ὁ σοφός").

⁶²⁶ BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., comentários ao cap. 26, *Teoría del valor y de las virtudes*, p. 652. Minha tradução para: "[...] reduce la frecuencia de sus elecciones equivocadas en la medida en que, a través de un proceso de esclarecimiento cognitivo, comienza a dar con menos frecuencia asentimiento a presentaciones no cognitivas".

e, progressivamente, libertar-se-á dos estados passionais. Antes de alcançar a virtude, será capaz apenas de renunciar a certas paixões, mas não a todas, e como ainda não estará totalmente seguro de suas conquistas, poderá recair em seus vícios⁶²⁷. A mudança do vício para a virtude representa o ponto em que o indivíduo sofre uma alteração qualitativa do *pneuma* psíquico, quando ocorre uma espécie de purificação⁶²⁸. Ao passar da ignorância para a sabedoria, o *pneuma* psíquico assume sua forma mais sutil e rarefeita, uma tensão que recebe as impressões (ἔξιν φαντασιῶν δεκτική) e que é inalterável pela argumentação (ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου), um estado que consiste, dizem os estoicos, em força (τόνος) e poder (δύναμις)⁶²⁹.

O desenvolvimento moral dos seres humanos pode ser descrito, como atesta Cícero, como uma sucessão de cinco etapas, desde suas origens na busca e repulsão instintivas das coisas em acordo ou não com a natureza, até a compreensão do bem (*bonum*), tendo por referência os atos apropriados⁶³⁰. O primeiro ato apropriado é preservar a si mesmo em seu estado natural (*naturae statu*). O próximo passo é agarrar as coisas que estão em conformidade com a natureza e rechaçar aquelas que são contrárias. Uma vez desenvolvido esse procedimento de seleção (*selectio*) e rejeição (*rejectio*), segue-se a seleção exercida com o ato apropriado (*cum officio selectio*). A seleção com o ato apropriado passa então a ser realizada permanentemente e, ao final, torna-se inabalável (*constans*) e em conformidade com a natureza (*consentanea naturae*). É nesse ponto que, pela primeira vez, para o ser humano, aquilo que pode verdadeiramente ser chamado de bem (*bonum*) passa a ser compreendido⁶³¹. Neste quinto e último estágio, o acordo com a natureza é descoberto como o supremo valor⁶³².

Como alerta Plutarco, todavia: "[...] não devemos assumir nem progresso nem qualquer percepção de progresso, caso a alma não elimine e não purgue de si mesma toda a sua estupidez"⁶³³. Assim, para que o indivíduo possa perseguir as coisas que estão em

⁶²⁷ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 75.8-15) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 26.30, p. 637, p. 669-670.

⁶²⁸ BROUWER, *The Early Stoic Doctrine of the Change to Wisdom*, op. cit., p. 310-311.

⁶²⁹ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.73,16-74,3) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 7.13, p. 151, p. 172. Conferir também LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 41H, p. 256 (vol. 1), p. 258-259 (vol. 2).

⁶³⁰ LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., comentários ao cap. 59, *Proper functions*, p. 368 (vol. 1).

⁶³¹ CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum* 3.20-22. Conferir a tradução de BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 27.4, p. 682-683.

⁶³² LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., comentários ao cap. 59, *Proper functions*, p. 368 (vol. 1).

⁶³³ PLUTARCO (*De profectibus in virtute* 75C) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 61S, p. 382 (vol. 1), p. 381-382 (vol. 2). Minha tradução para: "[...] we should assume neither progress nor any perception of progress, if the soul discards and purges itself of none of its stupidity" ("[...] οὔτε τινὰ προκοπήν οὔτε προκοπήν αἰσθησιν ὑποληπτέον, εἰ μηθὲν ἢ ψυχῇ μεθήσει μηδ' ἀποκαθαίρεται τῆς ἀβελτερίας").

conformidade com a natureza e rechaçar aquelas que são contrárias à natureza, é preciso uma terapia que não apenas modere os estados passionais, mas que efetivamente elimine todas as paixões. É preciso libertar-se da dominação das paixões.

A terapia das paixões

Os estoicos sustentam que os seres racionais, embora nasçam com inclinação para as coisas conforme a natureza, desviam-se do caminho correto e são, quase em sua totalidade, pervertidos (διαστρέφω) seja pela persuasão das coisas exteriores (διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας), seja pela instrução das pessoas que lhes são próximas (διὰ τὴν κατήχεσιν τῶν συνόντων)⁶³⁴. Essa tese é denominada pelos estudiosos do estoicismo "doutrina da dupla perversão"⁶³⁵, que Galeno atribui expressamente a Crisipo, cuja análise toma por base a perversão sofrida pelas crianças, imposta tanto pelas coisas que estão ao seu redor, quanto pela influência dos adultos⁶³⁶. Em todos os indivíduos, inevitavelmente, desde a infância, sua tendência natural para o bem é pervertida e distorcida, e o adulto que essa criança se tornará não pode evitar os erros de juízo, que, por sua vez, dão origem às paixões e aos vícios⁶³⁷.

Para Crisipo, as paixões são enfermidades (ἄρρωστήματα) da alma que surgem dos excessos relativamente àquilo que é conforme a natureza. A alma dos homens inferiores é comparável aos corpos que são passíveis de contrair febres, que se inclinam facilmente para a doença, enquanto a do sábio é imune a qualquer afecção (ἀπαθή)⁶³⁸. É preciso, então, uma terapia, um tratamento destinado à cura dessa disfunção psíquica, pois não há como uma enfermidade moderada (*mediocritas morbus*) ser saudável (*salubris*) ou útil (*utilis*)⁶³⁹.

⁶³⁴ D.L. 7.89. Conferir a tradução de BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 26.1, p. 628.

⁶³⁵ BROUWER, René. "Why Humans Beings Become Bad. The Early Stoic Doctrine of Double Perversion", *Πηγή/Fons. Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción*. Universidad Carlos III de Madrid; Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca", nº 5, 2020, p. 61-82.

⁶³⁶ GALENO (*De placitis Hippocratis et Platonis* 332,16-334,15) apud ARNIM, Hans von. *Stoicorum Veterum Fragmenta, volume 3, Chrysippi Fragmenta Moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi*, op. cit., SVF 229a. Para a tradução e comentários ao texto de Galeno conferir BROUWER, René. "Why humans beings become bad. The early Stoic doctrine of double perversion", op. cit., p. 67.

⁶³⁷ INWOOD, Brad; DONINI, Pierluigi. "Stoic Ethics", op. cit., p. 708-709.

⁶³⁸ GALENO (*De placitis Hippocratis et Platonis* 332,16-334,15) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 65R, p. 417-418 (vol. 1), p. 414-415 (vol. 2).

⁶³⁹ SÊNECA (*Ad Lucilium epistulae morales* 116.1-8) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 25.17, p. 581, p. 617-618.

É preciso extirpar (*excidere*) a paixão da alma. Os estoicos também recorrem a um método tradicional na filosofia grega para a cura das paixões: a aprendizagem⁶⁴⁰. O objetivo da educação moral, de acordo com os pensadores da Στοά, é introjetar na mente do indivíduo um conjunto de opiniões corretas⁶⁴¹, mutuamente coerentes e coincidentes com os propósitos da reta razão⁶⁴².

Há dois métodos para o enfrentamento dos estados passionais, a depender se a paixão já está presente ou não: o primeiro método é o da prevenção, isto é, impedir que as paixões apareçam; o segundo, a extirpação, quando a faculdade comandante da alma já se encontra em um estado passional⁶⁴³. O primeiro método consiste basicamente, como afirma Pierluigi Donini: "[...] na aquisição profilática de uma gama de conhecimento sobre o mundo e de uma atitude mental que de fato coincidiria ao final com a sabedoria perfeita"⁶⁴⁴. O problema aqui é, para evitar as paixões, o indivíduo deve, em primeiro lugar, tornar-se sábio. O ponto de partida se confundiria com o ponto de chegada de todo o progresso moral.

Muito mais interessante, portanto, é o segundo método, de extirpação das paixões já instaladas, ou seja, a cura das paixões. Como visto, Crisipo entende que as paixões são juízos errôneos a respeito das coisas. A dor e o prazer são juízos errôneos acerca de indiferentes que, quando presentes, são tomados por algo mau ou bom, respectivamente; o medo e o apetite são juízos errôneos acerca de indiferentes que, quando objeto das expectativas das pessoas relativamente ao que deve ser buscado ou evitado no futuro, são tomados por algo mau ou bom, respectivamente. O receituário parece simples: altere o juízo e ponha um fim à paixão. Crisipo, contudo, percebeu a improbabilidade dessa solução⁶⁴⁵.

No segundo livro de sua obra *Sobre as paixões* (Περὶ παθῶν), Crisipo parte da seguinte questão: o que faz a dor diminuir? Uma resposta pode ser: porque uma opinião particular é alterada. Não sendo esse o caso, isto é, persistindo a opinião errada de que alguma coisa má está presente, por quê, mesmo assim, a dor diminui? Para Crisipo, que entende que a

⁶⁴⁰ O problema da aprendizagem da virtude remete a Platão, especialmente seu diálogo *Mênnon* (89c-96d), quando Sócrates, em um ataque direto aos sofistas, argumenta contra a possibilidade de ensino da virtude, dada a inexistência de verdadeiros "mestres da virtude" (διδάσκαλος ἀρετῆς). Temístocles e Aristides, embora homens de valor e virtuosos, não conseguiram ensinar a virtude a seus filhos (PLATÃO. *Laches, Protagoras, Menon, Euthydemus*. With an English translation by W. R. M. Lamb. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1952, The Loeb Classical Library).

⁶⁴¹ Conforme assinalado neste trabalho, uma opinião pode ser correta quando resulta de um assentimento fraco a uma impressão cognitiva.

⁶⁴² INWOOD, Brad; DONINI, Pierluigi. "Stoic Ethics", *op. cit.*, p. 711.

⁶⁴³ *De ira* 2.18,1. Embora Sêneca refira-se especificamente à ira, a terapia proposta pode, certamente, servir para os demais estados passionais.

⁶⁴⁴ INWOOD, Brad; DONINI, Pierluigi. "Stoic Ethics", *op. cit.*, p. 713. Minha tradução para: "[...] in prophylactic acquisition of a range of knowledge about the world and of a mental attitude which would in fact coincide in the end with perfect wisdom".

⁶⁴⁵ INWOOD, Brad; DONINI, Pierluigi. "Stoic Ethics", *op. cit.*, p. 713.

opinião errada de fato persiste, o impulso para a contração diminui. E mesmo que o impulso persista em sua intensidade, as consequências não serão as mesmas, porque outra disposição qualificada (ποιά διάθεσις) sobrevém, distinta da dor. Assim ocorre, por exemplo, quando as pessoas param de chorar, mesmo sem querer, quando uma impressão diferente é criada por outro objeto externo. Da mesma forma que o sofrimento e o choro param, assim também, provavelmente, acontece nos outros casos, simplesmente porque, no início, as coisas provocam um movimento maior⁶⁴⁶. Este é o momento exato para iniciar o tratamento, quando a expansão da paixão diminui. A estratégia de Crisipo é, dessa maneira, aproveitar o momento em que a paixão perde intensidade e, a partir deste ponto, iniciar o seu processo de extirpação por meio da aprendizagem com pessoas que já alcançaram algum grau de controle sobre seus próprios impulsos passionais.

A estratégia deve ser outra, porém, caso não haja diminuição na intensidade da paixão. No caso das paixões que envolvem expectativas, apetite e medo, talvez não haja nenhum motivo para se esperar uma diminuição desses impulsos excessivos em um período razoável de tempo: o apetite sexual por alguém ou o medo da morte podem até mesmo aumentar com o passar do tempo. Mesmo nesses casos, os estoicos apresentam uma estratégia para combater as paixões: substituí-las por impulsos de seleção (ἐκλογή) e não seleção (ἀπεκλογή). Isto é, para se progredir moralmente, as pessoas inferiores ou comuns devem substituir suas opiniões falsas de que algo bom ou mau está para acontecer, quando na realidade é apenas um indiferente, por opiniões verdadeiras de que essas coisas, caso aconteçam, são apenas itens indiferentes (embora preferíveis, no caso das coisas a serem buscadas, ou não preferíveis, no caso das coisas a serem evitadas). A substituição das paixões por seleções e não seleções significa entender o verdadeiro valor das coisas⁶⁴⁷, um passo fundamental para o progresso em direção à virtude.

4.6. O impulso com reserva

O sábio estoico, em uma situação em que é incapaz de diferenciar uma impressão verdadeira de uma falsa, detém-se e queda-se inerte, suspendendo o seu julgamento, sem assentir ou negar seu assentimento a essa impressão. Isso porque o sábio estoico apenas dá o seu assentimento para impressões cognitivas - nunca lhe ocorre assentir a uma impressão não

⁶⁴⁶ GALENO (*De placitis Hippocratis et Platonis* 4.7.12-17) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, op. cit., 650, p. 416 (vol. 1), p. 413 (vol. 2).

⁶⁴⁷ BRENNAN, *Stoic Life. Emotions, Duties & Fate*, op. cit., p. 102.

cognitiva. Nunca está em uma posição de desconformidade com a natureza ou razão universal, uma vez que a maneira pela qual as coisas acontecem no mundo é a melhor maneira possível para que as coisas aconteçam⁶⁴⁸. Uma das principais estratégias utilizadas pelo sábio estoico para evitar as ações precipitadas é a noção de reserva (*ὑπεξαίρεσις*, *exceptio*).

Diante da saúde ou da doença, o sábio estoico não tem nenhum impulso, porquanto são itens indiferentes - seus impulsos (*ὁρμή*) são dirigidos apenas para as coisas boas, isto é, a virtude, enquanto suas repulsões (*ἄφορμή*) são dirigidas apenas para as coisas más, ou seja, o vício. Quando os itens indiferentes, no entanto, são objetos de expectativas, isto é, quando são considerados preferíveis ou não preferíveis, devem ser buscados ou evitados e, assim, há impulsos envolvidos. O sábio dá o seu assentimento a uma impressão cognitiva que apresenta um indiferente como preferível e, portanto, deve ser perseguido, como a saúde e a riqueza; ou então negará o seu assentimento à impressão que apresenta um indiferente como não preferível e, por isso, deve ser evitado, como a doença e a pobreza.

O futuro, todavia, é incerto, mesmo para o sábio, e a opção feita para perseguir os itens indiferentes que se mostram preferíveis, ou para rejeitar itens que se mostram não preferíveis, talvez tenha que ser modificada. Por exemplo: o sábio conhece que a saúde é um indiferente preferível e, por isso, decide buscá-la, isto é, dá seu assentimento à proposição que acompanha a impressão de que, nos dias que virão, é preferível ficar saudável: comerá frugalmente, evitará o vinho, caminhará ao final da tarde e usará roupas adequadas para cada estação. Amanhã, contudo, sabendo que, pela ordem das coisas estabelecidas pela natureza ou razão universal, deverá ficar doente, o sábio simplesmente modifica seu impulso, assentindo agora para a proposição de que é preferível ficar doente. É preciso destacar mais uma vez: o sábio nunca está em uma posição de desconformidade com a natureza ou razão universal.

Eventos futuros constituem, dessa maneira, situações típicas de incerteza com relação ao que deve ser perseguido e ao que deve ser repelido. O problema, portanto, é agir com vistas a objetivos que são considerados razoáveis (perseguir o que se pensa deva ser perseguido, rejeitar aquilo que se pensa deva ser rejeitado), mas sem se comprometer com nada que possa se revelar contrário às determinações da natureza ou razão universal⁶⁴⁹.

Para evitar o desacordo, o sábio tem o seu impulso com reserva (*μεθ' ὑπεξαίρεσεως*), ou seja, deve sempre estar preparado para modificá-lo, caso os eventos não ocorram da maneira como esperado. No exemplo dado acima, o sábio, para evitar o conflito entre suas ações e as determinações da natureza ou razão universal, no que diz respeito à sua intenção de

⁶⁴⁸ INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, *op. cit.*, p. 119.

⁶⁴⁹ INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, *op. cit.*, p. 120.

se manter saudável, tem sempre o seu impulso com reserva. Assim, o sábio nunca se verá frustrado ou arrependido de haver optado por um curso de ação que não era o que lhe estava determinado. Além disso, agindo com reserva, o sábio nunca se encontra em uma situação em que lhe é exigido para que mude seu juízo⁶⁵⁰. A reserva (ὑπεξαίρεσις), como esclarece Brad Inwood: "[...] é usada para explicar como um agente racional pode lidar com a situação em que se encontra *vis-à-vis* o cosmos providencialmente ordenado e determinado, como ele deve reagir às coisas que não estão em seu poder"⁶⁵¹.

A palavra reserva (ὑπεξαίρεσις/*exceptio*)⁶⁵² é encontrada em poucos textos, quase todos elaborados muito após o período que constitui o foco da análise neste trabalho, que é o estoicismo antigo. O conceito aparece no antologista grego Estobeu (séc. V d.C.) e também nos representantes romanos da Στοά, Epiteto, Sêneca e Marco Aurélio:

Recorda que a promessa do desejo é a obtenção daquilo que desejas e a promessa da evitação é que não terás de encontrar-te com isso que se evita. Aquele que falha no desejo não é afortunado, mas aquele que, na evitação, encontra-se [com o que se evita] é desafortunado. Por conseguinte, se, das coisas que dependem de ti, evitas unicamente as que são contrárias à natureza, não te encontrarás com nenhum das coisas que evitas. Porém, se evitas a enfermidade, a morte ou a pobreza, serás desafortunado. Portanto, leva tua evitação para longe de todas as coisas que não dependem de nós e altere seu rumo em direção às coisas contrárias à natureza que dependem de nós. Entretanto, por agora, anula completamente o desejo, pois se desejas alguma das coisas que não dependem de nós, é forçoso que falhes na obtenção das coisas que dependem de nós, e já nenhuma das coisas que é belo desejar está a teu alcance. **Usa unicamente o impulso e a repulsão, mais muito ligeiramente, isto é, com reserva e não de maneira rigorosa (μόνῳ δὲ τῷ ὁρμῶν καὶ ἀφορμῶν χρῶ, κούφως μέντοι καὶ μεθ' ὑπεξαίρεσεως καὶ ἀνειμένους)**⁶⁵³;

⁶⁵⁰ INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op. cit., p. 120.

⁶⁵¹ INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op. cit., p. 119. Minha tradução para: "[...] is employed to explain how a rational agent can deal with the situation he is in *vis-à-vis* the providentially ordered and determined cosmos, how he must react to things which are not in his power".

⁶⁵² Jacques Brunschwig faz interessantes observações relativamente à etimologia da palavra ὑπεξαίρεσις. Afirma que o termo grego ὑπεξαίρεσις significa o ato de agarrar (αἰρεῖν) para fazer sair (ἐξ), isto é, a excisão, o ato de retirar, de subtrair, e, assim, metaforicamente, o ato de fazer uma exceção (BRUNSCHWIG, Jacques. "Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la 'Réserve' au 'Renversement'". In: ROMEYER DHERBEY, Gilbert (dir.); GOURINAT, Jean-Baptiste. (éd.). *Les Stoïciens*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 360).

⁶⁵³ EPITETO (*Enchiridion* 2) apud BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, op. cit., 24.13, p. 552, p. 565, grifos meus. Minha tradução para: "Recuerda que la promesa del deseo es la obtención de aquello que deseas y la promesa de la evitación es que no habrás de encontrarte con eso que se evita. Aquel que falla en el deseo no es afortunado, pero aquel que, en la evitación, se encuentra [con lo que se evita] es desafortunado. Por consiguiente, si, de las cosas que dependen de tí, evitas únicamente las que son contrarias a la naturaleza, no te encontrarás con ninguna de las cosas que evitas. Pero si evitas la enfermedad, la muerte o la pobreza, serás desafortunado. Por tanto, lleva tu evitación lejos de todas las cosas que no dependen de nosotros y cambia su rumbo en dirección de las cosas contrarias a la naturaleza que dependen de nosotros. Sin embargo, por el momento, anula completamente el deseo, pues si deseas alguna de las cosas que no dependen de nosotros, es necesario que falles en la obtención de las cosas que dependen de nosotros, y ya ninguna de las cosas que es bello desejar está a tu alcance. Usa únicamente el impulso y la repulsión, pero muy ligeramente, esto

"É mister", disse ele [Epiteto], "descobrir a arte de anuir" e, no capítulo sobre as iniciativas: "Vigiar a atenção, **para que com reserva (ἴνα μεθ' ὑπεξαίρεσεως)**, interesse comum, relação com o valor; abster-se completamente de desejos e não nutrir aversão a nada do que não depende de nós"⁶⁵⁴;

Nosso soberano interior, quando se conforma com a natureza, tem diante dos acontecimentos um comportamento que lhe faculta sempre, na medida do possível, modificar sem esforço o que se lhe oferece. Não tem predileção a matéria alguma colocada fora de seu alcance; **porém, nos seus impulsos pelas coisas preferidas, ele se lança com reserva; do que se introduz em substituição faz matéria para si (ἀλλὰ ὁρμῆ μὲν πρὸς τὰ <προ>ηγούμενα μεθ' ὑπεξαίρεσεως· τὸ δὲ ἀντεισαγόμενον ὕλην ἑαυτῷ ποιεῖ)**, tal como o fogo quando se apodera do que lhe cai em cima e apagaraia uma pequena candeia. O fogo vivo assimila rapidamente o que lhe deitam em cima, consome-o e daí mesmo tira com que se erguer mais alto⁶⁵⁵;

Por outra razão é o homem o que mais de perto nos toca: à medida que devemos fazer-lhe o bem e suportá-lo; mas na medida em que alguns estorvam os trabalhos que me competem, o homem se torna para mim tão indiferente como o sol, o vento, os brutos. Estes podem impedir alguma atividade minha, **mas não há o que impeça meus impulsos e minhas disposições, graças à reserva e à reversão (ὁρμῆς δὲ καὶ διαθέσις οὐ γίνεται ἐμπόδια διὰ τὴν ὑπεξαίρεσιν καὶ τὴν περιτροπήν)**. O pensamento, com efeito, reverte todo impedimento à sua atividade, transmuda-o em algo que lhe abra o caminho, e o que empeça a ação passa a favorecê-la, o que barrava o caminho, a facultá-lo⁶⁵⁶;

Procura convencê-los; procede até contra a sua vontade, quando a razão da justiça o reclamar. Se, porém, alguém se opuser recorrendo à força, passa a uma atitude cordial e sem mágoa; vale-te do obstáculo para exercitar outra virtude e **lembra-te de que tomaras a iniciativa com reserva e não aspiravas ao impossível (μὲμνησο, ὅτι μεθ' ὑπεξαίρεσεως ὄρμας, ὅτι καὶ τῶν ἀδυνάτων οὐκ ὄρεγου)**. "Ao que, então?". "A uma iniciativa análoga. Esse objetivo alcançaste; aquilo que iniciamos já é uma realização"⁶⁵⁷;

Eles [os estoicos] dizem que **o homem virtuoso nada experimenta que seja contrário ao seu desejo, ou contrário ao seu impulso, ou contrário ao seu propósito, porque em todos esses casos ele age com reserva e não encontra nenhum obstáculo que não seja antecipado (δὲ μήτε παρὰ τὴν ὄρεξιν μήτε παρὰ τὴν ὁρμὴν μήτε παρὰ τὴν ἐπιβολὴν γίνεσθαι τι περι**

es, con reserva y no de manera estricta".

⁶⁵⁴ EPITETO, *Fragmento 27 apud* MARCO AURÉLIO, *Meditações* 11.37, grifos meus (in EPICURO, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA e MARCO AURÉLIO. *Antologia de Textos, op. cit.*, p. 272, com alterações feitas por mim na tradução para o português).

⁶⁵⁵ *Meditações* 4.1, grifos feitos meus (in EPICURO, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA e MARCO AURÉLIO. *Antologia de Textos, op. cit.*, p. 272, com alterações feitas por mim na tradução para o português).

⁶⁵⁶ *Meditações* 5.20, grifos meus (in EPICURO, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA e MARCO AURÉLIO. *Antologia de Textos, op. cit.*, p. 281, com alterações feitas por mim na tradução para o português).

⁶⁵⁷ *Meditações* 6.50, grifos meus (in EPICURO, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA e MARCO AURÉLIO. *Antologia de Textos, op. cit.*, p. 288, com alterações feitas por mim na tradução para o português).

τὸν σπουδαῖον, διὰ τὸ μεθ' ὑπεξαίρεσεως πάντα ποιεῖν τὰ ποιαῦτα καὶ μηδὲν αὐτῷ τῶν ἐναντιουμένων ἀπρόληπτον προσπίπτειν)⁶⁵⁸;

O sábio não altera sua deliberação enquanto todas as coisas são mantidas no estado em que se encontravam quando ele as estabeleceu; **por isso, nunca o arrependimento apodera-se dele, porque nada melhor, naquela oportunidade, pôde fazer do que o que está feito, nada melhor estabelecer do que o que está estabelecido; aliás, com reserva aproxima-se de todas as coisas: "se nada ocorrer que impeça" (*ideo numquam illum paenitentia subit, quia nihil melius illo tempore fieri potuit, quam quado factum est, nihil melius constitui, quam constitutum est; ceterum ad omnia cum exceptione venit: "Si nihil quod impediat"*)**. Por isso, dizemos que com o sábio tudo é êxito e nada contra sua opinião irá acontecer, porque presente no espírito poder intervir pouco no que o destino proibiu. A confiança dos imprudentes é prometer a fortuna a si mesmos; o sábio pensa em seus dois lados; sabe, na medida em que avalia seus erros, quão incertas são as coisas humanas, quão inúmeros são os impedimentos às deliberações; a incerteza das coisas segue a sorte duvidosa e inconstante, pelas deliberações corretas avalia os eventos incertos. **Mas a reserva, sem a qual ele nada determina e nada inicia, até aqui o protege (*Exceptio autem, sine qua nihil destinat, nihil ingreditur, et hic illum tueter*)**⁶⁵⁹.

Ao jantar, que prometi, irei, mesmo se estiver frio, mas não se estiver nevando. Levantar-me-ei para ir casamento, que prometi, não importa se ainda estiver fazendo a digestão, mas não se tiver febre [...]. **Manifesta-se, nesses casos, uma reserva tácita (*Sibest, inquam, tacita exceptio*)**⁶⁶⁰.

Como mostram os textos acima reproduzidos, a doutrina do impulso com reserva teve o seu destaque nos escritos de pensadores que viveram muito após o período de Zenão, Cleantes e Crisipo. Contudo, é muito provável que o próprio Crisipo tenha sustentado uma teoria semelhante, ainda que sem utilizar expressamente o termo ὑπεξαίρεσις. Brad Inwood entende que é possível retroagir a doutrina da reserva ao período do estoicismo antigo, com base na seguinte passagem⁶⁶¹, antes reproduzida parcialmente, cujo conteúdo doutrinário é atribuído por Epiteto diretamente a Crisipo:

Portanto, Crisipo estava certo ao dizer (διὰ τοῦτο καλῶς ὁ Χρύσιππος λέγει ὅτι): "Enquanto o futuro for incerto para mim eu sempre me agarro àquelas coisas que são melhor adaptadas para obter as coisas em conformidade com a natureza; pois o próprio deus me fez disposto para selecioná-las. **Porém, se eu realmente soubesse que estava destinado**

⁶⁵⁸ ESTOBEU (*Eclogae physicae et ethicae* 2.115,5-17) apud LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers, op. cit.*, 65W, p. 419 (vol. 1), p. 416-417 (vol. 2), grifos meus. Minha tradução para: "They [the Stoics] say that the good man experiences nothing contrary to his desire or impulse or purpose on account of the fact that in all such cases he acts with reserve and encounters no obstacles which are unanticipated".

⁶⁵⁹ SÊNECA, *De beneficiis* 4.34, minha tradução, grifos meus. Para o texto original cf. *Moral Essays III (De beneficiis)*. With an English translation by John W. Basore. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1935 (The Loeb Classical Library).

⁶⁶⁰ SÊNECA, *De beneficiis* 4.39, minha tradução.

⁶⁶¹ INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism, op. cit.*, p. 120.

agora a ficar doente, eu até mesmo teria um impulso para ficar doente. Pois meu pé, também, se tivesse inteligência, teria um impulso para sujar-se de lama" ("εἰ δέ γε ἦδειν ὅτι νοσεῖν μοι καθείμαρται νῦν, καὶ ὄρμων ἄν ἐπ' αὐτό. καὶ γὰρ ὁ πούς, εἰ φρένας εἶχεν, ὄρμα ἄν ἐπὶ τὸ πηλοῦσθαι")⁶⁶².

Na passagem, embora o termo "impulso com reserva" não seja utilizado expressamente, seus pressupostos estão todos presentes: primeiro, a incerteza com relação ao futuro, mesmo para o sábio ("Enquanto o futuro for incerto para mim [...]); segundo, o sábio age racionalmente ao selecionar os itens indiferentes que se mostram preferíveis, ou não selecionar os indiferentes não preferíveis ("[...] eu sempre me agarro àquelas coisas que são melhores adaptadas para obter as coisas em conformidade com a natureza; pois o próprio deus me fez disposto para selecioná-las"); terceiro, muitas vezes a seleção feita no presente, com vistas ao futuro, tem que ser modificada, exatamente pela incerteza associada às coisas futuras ("Porém, se eu realmente soubesse que estava destinado agora a ficar doente [...]); quarto, descobrindo efetivamente as determinações que a natureza ou razão universal lhe havia destinado, o sábio abandona o seu impulso original e tem um novo impulso ("[...] eu até mesmo teria um impulso para ficar doente"), uma vez que havia selecionado ficar saudável *com reserva* (μεθ' ὑπεξαίρεσεως), mantendo assim o seu acordo com a natureza ou razão universal.

Em conclusão, a doutrina da reserva já estava presente nos ensinamentos de Crisipo, o terceiro escolarca da Στοά, embora a utilização do termo reserva (ὑπεξαίρεσις) não possa ser verificada nos escritos de nenhum dos filósofos do estoicismo antigo. Reconhece-se hoje que o uso expresso do termo pode ser retraçado, pelo menos, até Ário Dídimο, doxógrafo alexandrino do final do séc. I a.C., cujos escritos Estobeu, no séc. V d.C., usou como base para o seu grande resumo da ética estoica⁶⁶³.

⁶⁶² EPITETO (*Dissertationes* 2.6.9) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 58J, p. 356 (vol. 1), p. 354 (vol. 2), grifos meus. Minha tradução para: "Therefore Chrysippus was right to say: 'As long as the future is uncertain to me I always hold on those things which are better adapted to obtaining the things in accordance with nature; for god himself has made me disposed to select these. But if I actually knew that I was fated now to be ill, I would even have an impulse to be ill. For my foot too, if it had intelligence, would have an impulse to get muddy'". Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 24.5, p. 551-552, p. 561. Sua tradução para o espanhol é: "Por ello, bien dijo Crisipo que 'en tanto que las cosas futuras no me sean manifiestas, me ajusto siempre a las que están mejor adaptadas para la obtención de aquellas que están de acuerdo con la naturaleza, pues dios mismo hizo que yo tenga la capacidad de seleccionárlas. Sin embargo, si yo supiera que me está destinado estar enfermo en este momento, también tendría un impulso por esto, pues también el pie, si tuviera inteligencia, tendría un impulso por estar enlodado'".

⁶⁶³ BRUNSCHWIG, Jacques. "Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la 'Réserve' au 'Renversement'", *op. cit.*, p. 362.

Um impulso com reserva, assim como todos os impulsos, é dirigido ao predicado que está contido na proposição a que se dá o assentimento, um predicado que descreve uma ação que o agente considera apropriada. No exemplo acima do sábio e seu cuidado com a saúde, o impulso do sábio dirige-se para o predicado "[...] eu me mantenha saudável amanhã", que, por sua vez, está contido na proposição "é apropriado que eu me mantenha saudável amanhã". No entanto, ao impulso com reserva é ajuntada uma cláusula condicional, inserida na proposição original, que permite ao sábio agir em meio às incertezas quanto ao futuro, mantendo-se em harmonia com o curso dos eventos determinados pela natureza ou razão universal. O impulso com reserva é dirigido, então, ao predicado "[...] eu me mantenha saudável amanhã", ao qual se ajunta a cláusula condicional "se isso for o que está determinado pela natureza ou razão universal". Assim, a proposição ao qual o sábio dará o seu assentimento será: "é apropriado que eu me mantenha saudável amanhã, se isso for o que está determinado pela natureza ou razão universal"⁶⁶⁴.

Nesse esquema, a cláusula condicional, "se isso for o que está determinado pela natureza ou razão universal", ao ser inserida na proposição, modifica-a consideravelmente, garantindo que o sábio não será surpreendido nem frustrado por acontecimentos vindouros contrários às suas expectativas. Essa cláusula condicional da reserva faz com que todos os seus impulsos relativos às suas avaliações sobre o futuro estejam, ao fim e ao cabo, em acordo com o desenrolar dos acontecimentos tal como estabelecidos pelo destino. Pois, ou bem o sábio estará saudável e seu impulso inicial estará de acordo com as determinações do destino, ou bem o sábio entenderá que não estará saudável, uma vez que o destino traçou outro curso para o desenrolar dos eventos, e abandonará o seu impulso inicial. Neste último caso, como havia tomado o seu impulso com reserva, a nova situação não lhe causa nenhuma surpresa ou frustração, porquanto já antevista e ajuntada a seu impulso inicial.

Costuma-se assumir que a seguinte passagem de Sêneca, em *Sobre a tranquilidade da alma* (*De tranquillitate animi*), também diz respeito ao conceito de reserva, em função, exatamente, das cláusulas condicionais empregadas nas expectativas - ainda que a palavra latina correspondente, *exceptio*, não apareça⁶⁶⁵:

⁶⁶⁴ INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, op. cit., p. 121.

⁶⁶⁵ BRENNAN, Tad. "Reservation in Stoic Ethics". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 82, 2000, p. 149-177. Disponível em https://www.academia.edu/21701144/Reservation_in_Stoic_Ethics, acessado em 21/07/2021 (p. 153).

De fato, quem faz múltiplas coisas a todo momento concede à fortuna poder sobre si. Quanto é mais seguro raras vezes pô-la à prova, mas sempre tê-la em mente não prometer nada com base em sua lealdade: **"Embarcarei se nada ocorrer", "Tornar-me-ei pretor se nada impedir", "Terei êxito no negócio se não intevier nenhum problema". É por isso que dizemos que nada acontece ao sábio contra seus pensamentos. Não o apartamos dos infortúnios humanos, mas dos erros; para ele, tudo acontece não como ele quis, mas como pensou. Porém, antes de tudo, ele pensou que algo pudesse resistir a seus propósitos ("Navigabo, nisi si quid inciderit" et: "Praetor fiam, nisi si quid obstiterit" et: "Negotiatio mihi respondebit, nisi si quid intervenerit. Hoc est quare sapienti nihil contra opinionem dicamus accidere: non illum casibus hominum excerpimus, sed erroribus, nec illi omnia ut voluit cedunt, sed ut cogitavit. Imprimis autem cogitavit aliquid posse propositis suis resistere).** Ademais, é forçoso que a dor de um desejo frustrado atinja mais levemente a alma de quem não tenha prometido a si sucesso de maneira alguma⁶⁶⁶.

O impulso com reserva, portanto, ao invés de ser a consequência de um assentimento dado a uma proposição simples, implica que o assentimento é dado a uma proposição condicional. Dessa maneira, a reserva desempenha um papel vital na ética estoica, porque assegura uma proteção ao sábio contra toda frustração. Uma vez que o impulso não é simplesmente "estar saudável amanhã", mas "estar saudável amanhã, se o destino não houver determinado de outra maneira", será sempre satisfeito. Com o sábio, portanto, tudo é êxito (*omnia succedere*), conforme atesta Sêneca⁶⁶⁷. Seus impulsos são invulneráveis à frustração precisamente porque incorporam uma cláusula condicional do tipo *Deo volente*, "se Deus (isto é, a natureza ou razão universal) quiser", ou mais exatamente "exceto se Deus (isto é, a natureza ou razão universal) quiser de outra maneira"⁶⁶⁸. Essa interpretação para o impulso com reserva como consequência de um assentimento dado a uma proposição condicional é denominada por Tad Brennan *interpretação padrão*⁶⁶⁹.

⁶⁶⁶ SÊNECA, *Da tranquilidade da alma* 13.2-3 (SÊNECA, *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma, op. cit.*).

⁶⁶⁷ SÊNECA, *De beneficiis* 4.34.

⁶⁶⁸ BRUNSCHWIG, "Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la 'Réserve' au 'Renversement'", *op. cit.*, p. 364.

⁶⁶⁹ BRENNAN, "Reservation in Stoic Ethics", *op. cit.*, p. 150. Tad Brennan afirma que: "No excelente e indispensável livro de Brad Inwood [*Ethics and Human Action in Early Stoicism*], ele torna a reserva absolutamente central na psicologia estoica [...]. O livro de Inwood lançou uma enorme quantidade de luz sobre muitas áreas na ética estoica em razão de sua atenção à detalhada psicologia da ação que os estoicos desenvolveram. Entretanto, no tópico do impulso com reserva, ele deixou alguns dos detalhes indeterminados, e é aqui que eu quero ver se melhorias podem ser feitas. Eu desenvolvo meu argumento, primeiramente, elaborando, e depois rejeitando, uma interpretação que é amplamente baseada na explanação de Inwood, porém é mais definida que sua posição; porque não é idêntica à sua posição, e porque críticas específicas a Inwood não são o propósito deste artigo, refiro-me a ela como 'interpretação padrão'. Minha tradução para: "In Brad Inwood's excellent and indispensable book [*Ethics and Human Action in Early Stoicism*], he makes reservation absolutely central to Stoic psychology [...]. Inwood's book shed a flood of light on many areas in Stoic ethics because of his attention to the detailed psychology of action that the Stoics developed. However, on the topic of impulse with reservation, he left some of the details indeterminate, and it is here that I want to see if improvements can be made. I develop my case by first elaborating, and then rejecting, a view that is largely

Problemas com a interpretação padrão

Um ponto essencial da *interpretação padrão* que necessita esclarecimento diz respeito ao alcance do impulso do agente, como consequência de seu assentimento à proposição modificada pela cláusula condicional da reserva. A cláusula condicional pode ser inserida na proposição de duas maneiras (os parênteses demarcam o alcance do impulso):

- 1) "é apropriado que (eu me mantenha saudável amanhã), se isso for o que está determinado pela natureza ou razão universal", ou
- 2) "é apropriado que (eu me mantenha saudável amanhã, se isso for o que está determinado pela natureza ou razão universal)".

Na primeira possibilidade, chamada por Tad Brennan de *opção externa*, o impulso é dirigido ao predicado "[...] eu me mantenha saudável amanhã", enquanto na segunda possibilidade, denominada *opção interna*, o impulso é dirigido ao predicado "[,,] eu me mantenha saudável amanhã, se isso for o que está determinado pela natureza ou razão universal". No primeiro caso, denomina-se *opção externa* porque a cláusula condicional, introduzida pelo conectivo condicional "se", está situada fora do alcance do impulso do agente. No segundo caso, diz-se *opção interna* porque a cláusula condicional está situada no âmbito do impulso do agente.

Na *interpretação padrão*, contudo, conforme visto até aqui, a cláusula de reserva não pode ser formulada nos termos da *opção interna*. Isto é, na *interpretação padrão*, o impulso inicial do agente não abarca a cláusula de reserva. Observe-se novamente a passagem de Epiteto, na qual cita diretamente Crisipo:

Portanto, Crisipo estava certo ao dizer: "Enquanto o futuro for incerto para mim eu sempre me agarro àquelas coisas que são melhor adaptadas para obter as coisas em conformidade com a natureza; pois o próprio deus me fez disposto para selecioná-las. **Porém, se eu realmente soubesse que estava destinado agora a ficar doente, eu até mesmo teria um impulso para ficar doente.** Pois meu pé, também, se tivesse inteligência, teria um impulso

based on Inwood's account, but is more determinate than his position; because it is not identical to his position, and because specific criticisms of Inwood are not the purpose of this article, I refer to it as 'the standard view'" (p. 149).

para sujar-se de lama"⁶⁷⁰.

Todo o mecanismo do impulso com reserva envolve uma alteração, uma modificação, enfim, um *abandono* do impulso inicial e a adoção de um novo impulso, restabelecendo assim o acordo entre a conduta do agente e os ditames da razão ou natureza universal. Os seres humanos são naturalmente dispostos a perseguir aquelas coisas que estão em acordo com a natureza ou razão universal - ou, contrariamente, repelir aquilo que estiver em desacordo. Assim, seus impulsos de seleção e não seleção constituem uma espécie de primeiro guia para suas ações: perseguem-se certas coisas, evitam-se certas coisas. No entanto, o sábio estoico, sabendo que aquilo que inicialmente havia decidido, ficar saudável, não se realizará, *abandona* o seu impulso inicial e tem um novo impulso, agora para ficar doente, ajustando-se ao que lhe estava destinado.

A passagem de Sêneca, em *De beneficiis* 4.34, indica que o sábio não altera a sua deliberação enquanto as coisas permanecem no estado em que se encontravam. Porém, modificado o estado das coisas, *mutatis mutandis*, o sábio altera a sua deliberação e não mais age em função do impulso inicial, porquanto os acontecimentos não ocorreram como havia planejado:

O sábio não altera [*non mutat*] sua deliberação enquanto todas as coisas são mantidas no estado em que se encontravam quando ele as estabeleceu; por isso, nunca o arrependimento apodera-se dele, porque nada melhor, naquela oportunidade, pôde fazer do que o que está feito, nada melhor estabelecer do que o que está estabelecido; aliás, com reserva aproxima-se de todas as coisas: "se nada ocorrer que impeça" [...]⁶⁷¹.

Portanto, a *interpretação padrão* não comporta a *opção interna*, seu *modus operandi* não permite que o impulso inicial abarque a cláusula de reserva, que deve permanecer fora do âmbito de ação do operador *hormético* "é adequado que"⁶⁷². O sábio estoico, tão logo perceba que ficará doente, abandona seu impulso para ficar saudável, tomando um novo impulso para ficar doente, para que não haja nenhum desacordo entre seu impulso em um determinado momento e aquilo que está lhe ocorrendo neste mesmo momento. O sábio altera seu impulso

⁶⁷⁰ EPITETO (*Dissertationes* 2.6.9) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 58J, p. 356 (vol. 1), p. 354 (vol. 2), grifos meus. Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 24.5, p. 551-552, p. 561.

⁶⁷¹ SÊNECA, *De beneficiis* 4.34, grifos meus.

⁶⁷² BRENNAN, "Reservation in Stoic Ethics", *op. cit.*, p. 156. "Operador hormético" é minha tradução para "impulsive-operator".

em resposta ao que acontece⁶⁷³.

A *opção externa*, por sua vez, também não está livre de críticas. Primeiro, dado que o impulso não se dirige à cláusula condicional, toda a garantia oferecida pela reserva contra a surpresa e a frustração não é abarcada pelo alcance do impulso. Na *opção externa*, o impulso está dirigido apenas para o predicado "[...] eu me mantenha saudável amanhã", que será frustrado sempre que o agente acordar indisposto e propenso a ficar doente no dia seguinte. O segundo problema diz respeito à proposição que contém a cláusula de reserva, que, caso considerada com todos os seus elementos - "(é apropriado que eu me mantenha saudável amanhã), se isso for o que está determinado pela natureza ou razão universal" -, simplesmente não corresponde a um impulso, mas a um impulso contido em uma proposição condicional. O predicado "[...] eu me mantenha saudável amanhã" não funciona como objeto do impulso, pois, conforme esclarece Tad Brennan: "[...] não pode ser isolado daquele contexto - e, portanto, não pode funcionar como um impulso na psicologia individual - até que o antecedente seja satisfeito"⁶⁷⁴. Em outras palavras, ao invés de um impulso com reserva, o que o agente acaba por elaborar é uma predição quanto à possibilidade de ter um impulso no futuro: se o destino assim quiser (ou seja, satisfeito o antecedente), terá um impulso para ficar saudável amanhã.

Tad Brennan, descartando tanto a *opção interna* quanto a *opção externa*, propõe sua própria formulação proposicional para o impulso com reserva. Para Tad Brennan, ter um impulso com reserva significa: "[...] ter um impulso simples e, junto a ele, ter uma crença condicional e complexa sobre o futuro"⁶⁷⁵. Assim, por exemplo, ter o impulso simples de ficar

⁶⁷³ BRENNAN, "Reservation in Stoic Ethics", *op. cit.*, p. 163. Tad Brennan também descarta a *opção interna*, mas por motivos distintos. Para Brennan, a inviabilidade da *opção interna* decorreria de três dificuldades: a) desacordo com o critério de verdade proposto por Crisipo para as proposições condicionais; b) incompatibilidade com o fatalismo teológico estoico; c) incompatibilidade com a equivalência lógica de proposições condicionais simétricas, que denomina "problemas de contraposição". Para maiores detalhes sobre as objeções de Tad Brennan, conferir "Reservation in Stoic Ethics", *op. cit.*, p. 157-161. Richard Sorabji, ao contrário, entende ser possível manter a *opção interna*, desde que o impulso com reserva tenha a seguinte forma proposicional: "é apropriado que eu me mantenha saudável amanhã e é uma coisa boa que as coisas aconteçam em acordo com o que está determinado pela natureza ou razão universal, ou se eu não estiver saudável amanhã, é uma coisa boa que as coisas aconteçam em acordo com o que está determinado pela natureza ou razão universal" (SORABJI, Richard. "Stoic reservation in wants and expectations: a footnote on its logic". In: MORISON, Ben; IERODIAKONOU, Katerina (eds.). *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 306-307). Embora logicamente adequada, a solução de Sorabji, em minha opinião, também não consegue superar a objeção fundamental feita à *opção interna*, de que a cláusula de reserva deve estar fora do âmbito do impulso inicial do agente, justamente para que esse impulso inicial possa ser abandonado quando em desacordo com o desenrolar dos acontecimentos.

⁶⁷⁴ BRENNAN, "Reservation in Stoic Ethics", *op. cit.*, p. 156-157. Minha tradução para: "[...] cannot be detached from that context - and so cannot function as an impulse in the individual's psychology - until the antecedent is satisfied".

⁶⁷⁵ BRENNAN, "Reservation in Stoic Ethics", *op. cit.*, p. 167. Minha tradução para: "[...] having an impulse with reservation means having a simple impulse, and having along with it a complex, conditional belief about the

saudável amanhã, "é apropriado que eu fique saudável amanhã", junto à expectativa de que "é apropriado que eu fique saudável amanhã, a não ser que a natureza ou razão universal tenha determinado diferentemente". Ou, de maneira mais simples: "é apropriado que eu fique saudável amanhã" e (conectivo conjuntivo) "a não ser que eu não fique saudável amanhã". Não há, portanto, nenhuma cláusula condicional no impulso e, de fato, não há nenhuma reserva no impulso. Nesta formulação proposicional, a reserva estaria associada apenas a uma expectativa. Como afirma Tad Brennan: "[...] um impulso com reserva é um coisa junto a outra [isto é, um impulso junto a uma expectativa], não uma coisa contendo outra"⁶⁷⁶.

Na solução proposta por Tad Brennan, o impulso com reserva não teria o propósito de prevenir frustrações advindas para o sábio da não satisfação do seu impulso original. O que o impulso com reserva impede, na realidade, é a retenção injustificada desse impulso original, "é apropriado que eu fique saudável amanhã", quando, manifestamente, o destino determinou de forma diversa.

O resgate da opção externa da interpretação padrão

A solução apresentada por Tad Brennan para a forma proposicional do impulso com reserva, um impulso simples associado a uma expectativa com reserva, também não está imune a críticas. Jacques Brunschwig aponta que o segundo termo da conjunção, a expectativa do agente associada à cláusula de reserva ("é apropriado que eu fique saudável amanhã, a não ser que a natureza ou razão universal tenha determinado diferentemente"), é sempre verdadeiro, pois equivale a "se não é o caso de que ficarei saudável, então não ficarei saudável amanhã". Em outras palavras, se o destino houver assim determinado, então "é apropriado que eu fique saudável amanhã"; caso o destino tenha determinado de maneira diferente, então "não é o caso que é apropriado que eu fique saudável amanhã". Dado que o segundo termo da conjunção, a expectativa do agente associada à cláusula de reserva, é uma verdade reconhecida como necessária, então não adiciona nem altera nada de substancial⁶⁷⁷.

Por outro lado, Jacques Brunschwig entende que as críticas de Tad Brennan contra a *opção externa da interpretação padrão* podem ser superadas. Para Tad Brennan, como visto, há dois problemas com a *opção externa*: primeiro, o impulso do agente não se dirige à

future".

⁶⁷⁶ BRENNAN, "Reservation in Stoic Ethics", *op. cit.*, p. 167. Minha tradução para: "[...] an impulse with reservation is one thing along with another, not one thing containing another".

⁶⁷⁷ BRUNSCHWIG, "Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la 'Réserve' au 'Renversement'", *op. cit.*, p. 372.

cláusula condicional e, portanto, não o imuniza contra a frustração; segundo, a proposição, caso considerada com todos os seus elementos, corresponde a um impulso contido em uma proposição condicional, cujo resultado prático é que o conseqüente dessa proposição condicional permanecerá inativo enquanto o antecedente não for verificado. Em outras palavras, para Tad Brennan, na *opção externa*, o agente permanece inerte durante todo o tempo em que não tiver certeza de que nenhum obstáculo impedirá seu impulso.

Quanto ao primeiro problema apontado por Tad Brennan, Jacques Brunschwig sustenta que a cláusula de reserva adicionada ao impulso inicial do agente, longe de excluir a possibilidade de que esse impulso inicial seja frustrado, consiste justamente em prever que possa ser. Além disso, parece algo paradoxal para Tad Brennan descartar a *opção externa* da *interpretação padrão* porque não impediria as frustrações do sábio e, ao mesmo tempo, utilizar-se deste argumento em sua formulação proposicional para o impulso com reserva⁶⁷⁸. Em seu próprio modelo do impulso com reserva, um impulso simples mais uma expectativa condicional sobre o futuro, Tad Brennan afirma que nunca há conflito entre o que ocorre ao sábio em um dado momento e seus impulsos naquele mesmo momento, porquanto sabe alterar seus impulsos em resposta àquilo que lhe ocorre. Dessa maneira, se não há problema que o impulso original possa ser frustrado, porquanto o sábio simplesmente irá substituí-lo por outro impulso, também não pode haver nenhum problema que a *opção externa* não seja capaz de evitar a frustração do impulso original.

Quanto ao segundo problema apontado, Tad Brennan supõe que o sábio deve aguardar algum momento específico para agir em acordo com seu impulso original, quando então estaria seguro de que nada acontecerá para obstaculizar sua satisfação. A verdade, porém, conforme alerta Jacques Brunschwig, é que o sábio não está: "[...] condenado a ficar inativo enquanto esse momento não for alcançado"⁶⁷⁹. Ele deverá continuar seguindo seus próprios impulsos, que o orientam em direção à seleção dos indiferentes preferíveis ou à não seleção dos indiferentes não preferíveis. Não se trata de esperar passivamente para ver se um obstáculo se apresenta ou não, para só então descobrir se se pode agir ou não em função dos impulsos: é agindo em conformidade com esses impulsos que o sábio poderá descobrir se um obstáculo se apresenta ou não⁶⁸⁰.

Superadas assim ambas as objeções apontadas por Tad Brennan, Jacques Brunschwig

⁶⁷⁸ BRUNSCHWIG, "Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la 'Réserve' au 'Renversement'", *op. cit.*, p. 370-372.

⁶⁷⁹ BRUNSCHWIG, "Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la 'Réserve' au 'Renversement'", *op. cit.*, p. 372. Minha tradução para: "[...] condamnée à rester inactivée tant que cette date n'est pas atteinte".

⁶⁸⁰ BRUNSCHWIG, "Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la 'Réserve' au 'Renversement'", *op. cit.*, p. 372-373.

entende que ainda restaria um último obstáculo a ser ultrapassado para a adoção da *opção externa* como fórmula proposicional para o impulso com reserva. Como visto, o condicional que exprime o impulso acompanhado de reserva, "se isso for o que está determinado pela natureza ou razão universal, é apropriado que eu me mantenha saudável amanhã", determina como o sábio agirá quando o antecedente for verdadeiro, ou seja, a proposição orienta o sábio para que mantenha o impulso inicial, caso as coisas se desenvolvam como havia planejado. No caso do antecedente ser falso, isto é, quando se apresenta um cenário fático diferente daquele que havia planejado, o sábio estoico, por considerações epistemológicas, éticas e teológicas, promove o ajuste em seu impulso: conhecendo as determinações da natureza ou razão universal, o sábio abandona o seu impulso inicial. Em termos lógicos, porém, a *opção externa*, como formulada até este ponto, expressa apenas um condicional unilateral (*conditionnel unilatéral*)⁶⁸¹, não havendo nada na proposição que faça o sábio abandonar seu impulso inicial, caso o antecedente seja falso. Conforme afirma Jacques Brunschwig acerca da reserva: "[...] deveria ter como resultado convencer o agente de que, se ele encontrou um obstáculo na realização de uma ação particular na direção onde seu impulso o levaria [...], precisaria então desistir de considerá-la como 'conveniente'"⁶⁸².

Para superar essa dificuldade, Jacques Brunschwig propõe a seguinte solução: substituir no modelo da *opção externa* o conector condicional "se" pelo conector bicondicional "se e somente se". Chega assim a uma formulação proposicional da cláusula de reserva, na *opção externa*, com a seguinte estrutura:

"Se e somente se isso for o que está determinado pela natureza ou razão universal, é apropriado que eu fique saudável amanhã".

Essa fórmula proposicional é equivalente à seguinte conjunção: "se isso for o que está determinado pela natureza ou razão universal, é apropriado que eu me mantenha saudável amanhã" e "se isso não for o que está determinado pela natureza ou razão universal, não é apropriado que eu me mantenha saudável amanhã". A atitude do agente que usa da cláusula de reserva é, dessa maneira, plenamente determinada em todos os casos⁶⁸³.

⁶⁸¹ BRUNSCHWIG, "Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la 'Réserve' au 'Renversement'", *op. cit.*, p. 373.

⁶⁸² BRUNSCHWIG, "Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la 'Réserve' au 'Renversement'", *op. cit.*, p. 373. Minha tradução para: "[...] devrait avoir comme résultat de convaincre l'agent que s'il a rencontré un obstacle dans l'accomplissement d'une action particulière vers laquelle le portait son impulsion [...], il fallait donc reconcer à la tenir pour 'convenable'".

⁶⁸³ BRUNSCHWIG, "Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la 'Réserve' au 'Renversement'", *op. cit.*, p.

A proposição bicondicional "se e somente se isso for o que está determinado pela natureza ou razão universal, é apropriado que eu fique saudável amanhã" permite compreender tanto a manutenção do impulso inicial, quanto o seu abandono. Sêneca, se estiver nevando, não mais comparecerá ao jantar que havia prometido comparecer, pois supunha apenas que iria fazer frio; se estiver com febre, não mais comparecerá ao casamento que havia prometido comparecer, pois supunha apenas acabar de digerir tranquilamente o alimento⁶⁸⁴. Nesse desacordo entre os acontecimentos e o impulso inicial, haveria algum risco do agente perder o seu impulso inicial, por exemplo, para ficar saudável, sem experimentar nenhum impulso para a doença? O que dirige o agente na tomada do novo impulso?

Observe-se o texto de Marco Aurélio, nas *Meditações* 5.20:

Por outra razão é o homem o que mais de perto nos toca: à medida que devemos fazer-lhe o bem e suportá-lo; mas na medida em que alguns estorvam os trabalhos que me competem, o homem se torna para mim tão indiferente como o sol, o vento, os brutos. Estes podem impedir alguma atividade minha, mas não há o que impeça meus impulsos e minhas disposições, **graças à reserva e à reversão. O pensamento, com efeito, reverte todo impedimento à sua atividade, transmuda-o em algo que lhe abra o caminho, e o que empeça a ação passa a favorecê-la, o que barrava o caminho, a facultá-lo** (διὰ τὴν ὑπεξείρεσιν καὶ τὴν περιτροπήν. περιτρέπει γὰρ καὶ μεθίστησι πᾶν τὸ τῆς ἐνεργείας κώλυμα ἢ διάνοια εἰς τὸ προηγούμενον· καὶ πρὸ ἔργον γίνεται τὸ τοῦ ἔργου τούτου ἐφεκτικόν· καὶ πρὸ ὁδοῦ τὸ τῆς ὁδοῦ ταύτης ἐνστατικόν)⁶⁸⁵.

Nessa passagem, Marco Aurélio afirma que os impedimentos (κώλυμα), graças à reserva (ὑπεξείρεσις) e à reversão (περιτροπή), não se opõem aos impulsos e às disposições do agente. Além da reserva, Marco Aurélio introduz outro termo, reversão (περιτροπή), operando ao lado da reserva. Mas, embora apresente a reserva e a reversão como dois termos distintos, correspondem, na realidade, a um só movimento, visto a partir de duas perspectivas distintas⁶⁸⁶. A reserva (ὑπεξείρεσις) tem como efeito o abandono do impulso original, realizado exatamente porque os eventos se mostram distintos daqueles inicialmente previstos.

373-374.

⁶⁸⁴ SÊNECA, *De beneficiis* 4.39.

⁶⁸⁵ *Meditações* 5.20, grifos meus (in EPICURO, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA e MARCO AURÉLIO. *Antologia de Textos*, op. cit., p. 281, com alterações feitas por mim na tradução para o português).

⁶⁸⁶ Jacques Brunschwig entende que a reserva e a reversão são duas técnicas mentais distintas. Para seus argumentos, conferir BRUNSCHWIG, "Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la 'Réserve' au 'Renversement'", op. cit., p. 375 e seguintes. Na sequência, apresento meu argumento para considerá-las como uma só técnica, ou um só movimento, que pode ser entendido, porém, a partir de duas perspectivas diferentes.

Por outro lado, o novo impulso é tomado exatamente em direção deste novo quadro fático que se apresenta. O agente entendia que seria apropriado ficar saudável; encontrando-se prestes a ficar doente, abandona o impulso para se manter saudável, revertendo (περιτρέπει) no impulso para ficar doente. Esse novo impulso surge na faculdade comandante do agente dirigido para esta nova situação, ficará doente. Não é preciso novas avaliações: é a própria natureza ou razão universal que guia o agente nesse novo impulso. Portanto, aquilo que, sob uma perspectiva, provoca o abandono do impulso inicial, sob outra perspectiva, também determina a direção do novo impulso.

Assim como o termo reserva (ὕπεξάίρεσις), a palavra reversão (περιτροπή) não aparece nos textos remanescentes do estoicismo antigo. Contudo, não parece problemático constatar a presença de seus pressupostos nas doutrinas dos primeiros pensadores da Στοά. Mais uma vez, a passagem de Epiteto vem auxiliar:

Portanto, Crisipo estava certo ao dizer: "Enquanto o futuro for incerto para mim eu sempre me agarro àquelas coisas que são melhor adaptadas para obter as coisas em conformidade com a natureza; pois o próprio deus me fez disposto para selecioná-las. Porém, **se eu realmente soubesse que estava destinado agora a ficar doente, eu até mesmo teria um impulso para ficar doente. Pois meu pé, também, se tivesse inteligência, teria um impulso para sujar-se de lama**" ("εἰ δέ γε ἦδειν ὅτι νοσεῖν μοι καθείμαρται νῦν, καὶ ὄρμων ἄν ἐπ' αὐτό. καὶ γὰρ ὁ πούς, εἰ φρένας εἶχεν, ὄρμα ἄν ἐπὶ τὸ πηλοῦσθαι")⁶⁸⁷.

Como se pode observar, a reserva e a reversão, que correspondem, respectivamente, ao abandono do impulso original e à tomada de um novo impulso dirigido para a nova situação fática, estão presentes no texto. A reserva, implicitamente considerada, corresponde à seleção ou não seleção dos indiferentes aliadas à possibilidade de que essas escolhas possam ser modificadas, porventura os acontecimentos se desenrolem diferentemente do que o agente havia previsto. O mecanismo da reversão, por sua vez, aparece mais explicitamente no texto. Seguindo-se ao abandono do impulso inicial para se manter saudável, Crisipo, diante do desenrolar dos acontecimentos, percebendo que ficará doente, afirma: "[...] até mesmo teria um impulso para ficar doente", em conformidade com as determinações da natureza ou razão universal. Portanto, conforme sustenta Jacques Brunschwig, a noção de reversão, como utilizada por Marco Aurélio: "[...] é manifestamente um produto da aplicação ao

⁶⁸⁷ EPITETO (*Dissertationes* 2.6.9) *apud* LONG AND SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, *op. cit.*, 58J, p. 356 (vol. 1), p. 354 (vol. 2), grifos meus. Conferir também BOERI Y SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, *op. cit.*, 24.5, p. 551-552, p. 561.

comportamento humano de uma certa análise do comportamento da natureza universal, já bem atestada em Crisipo"⁶⁸⁸.

4.7. A reserva e o progresso moral

Afirmou-se aqui que o sábio estoico é um indivíduo raro. Talvez seja mais correto vê-lo apenas como um modelo para o restante dos seres humanos. Contudo, por mais que sua posição pareça inalcançável, cabe a todos imitá-lo, ou ao menos tentar imitá-lo, tomando suas ações como um padrão de comportamento a ser seguido. Ainda que difícil, percorrer o caminho que leva da situação de indivíduo inferior para a posição do sábio, do vício para a virtude, da ignorância para o conhecimento - aquilo que aqui se denomina progresso moral (προκοπή) -, não só é possível, mas necessário. Como seres racionais que compartilham com o universo a racionalidade, cabe a todos os seres humanos percorrer esse caminho, pois a finalidade da vida humana é viver em conformidade com a natureza ou razão universal, o único percurso que leva a uma vida feliz.

Em suas vidas cotidianas, as pessoas lidam grande parte do tempo com itens que não são nem bons nem maus: vida e morte, saúde e doença, contentamento e insatisfação, amigos e inimigos, pobreza e riqueza, educar-se ou manter-se rude e assim por diante, não só quando efetivamente experienciam essas coisas - estar doente *agora*, estar contente *agora* -, mas também quando pensam no futuro - escolher entre estar doente ou saudável *amanhã*, escolher entre estar triste ou alegre *amanhã*.

O sábio também lida com esses itens indiferentes. O sábio, quando na presença de um indiferente, reconhece-o como tal e nenhum impulso movimenta sua alma. Não lhe importa estar, agora, saudável ou doente, rico ou pobre, contente ou insatisfeito. Mas, quando diante de algo realmente bom, o sábio sente-se alegre. Para o futuro, o sábio também é solicitado a fazer escolhas entre perseguir a saúde ou a doença, a riqueza ou a pobreza e coisas do tipo. Nessas situações, o sábio escolhe aquilo que conhece ser o correto a escolher, pois, como afirma Crisipo, a natureza fê-lo capaz de selecionar o que lhe é conforme e não selecionar aquilo que lhe é contrário - aliás, não só o sábio, mas todos os seres humanos são igualmente capazes. As boas emoções do sábio, em vista de suas expectativas, são a oportunidade para usar o seu impulso com reserva. Assim, sem atribuir aos indiferentes nenhum valor intrínseco,

⁶⁸⁸ BRUNSCHWIG, "Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la 'Réserve' au 'Renversement'", *op. cit.*, p. 378. Minha tradução para: "[...] manifestement issue de l'application au comportement humain d'une certaine analyse du comportement de la nature universelle, déjà bien attestée chez Chrysippe".

o sábio age exatamente seguindo o julgamento da razão: sabe que, para alcançar aquilo que é realmente bom, é melhor estar vivo e saudável, bem alimentado e educado, e sua vontade, ou desejo racional, é então dirigida para essas coisas. Sabe que deve evitar a morte e as doenças, assim como a fome e a estupidez; aqui, sua precaução lhe serve de guia para evitar essas coisas. Sabe, também, que muitos obstáculos podem se apresentar para obstaculizar seus impulsos de seleção ou não seleção em direção a esses itens, pois nem mesmo o sábio conhece as determinações da natureza ou razão universal em toda a sua extensão. Daí o seu impulso com reserva: está preparado para abandonar suas seleções e não seleções tão logo perceba que as coisas que havia planejado não se realizarão, tomando em seu lugar o impulso correto, mantendo a harmonia entre, por um lado, sua vontade e sua precaução e, por outro lado, a natureza ou razão universal. Conforme afirma Tad Brennan, o sábio estoico:

"[...] usa a reserva e a atenção para o que é razoável com o propósito de permanecer em um estado de conhecimento sobre o mundo e quais as suas ações nele, que também pode tolerantemente acomodar eventos à medida que ocorrem, inclusive aqueles novos eventos que podem impedir o sucesso do Sábio em alcançar o objeto de seu impulso original.⁶⁸⁹

O sábio adquiriu bastante experiência sobre o mundo. Sabe o tipo de indivíduo que é e quais ações deve praticar, porquanto razoáveis, e usa a reserva para evitar qualquer desacordo com as determinações da natureza ou razão universal.

A reserva, contudo, não é um instrumento exclusivo do sábio. Para progredir em direção à essa posição, é necessário que os indivíduos comuns adotem essa mesma técnica em suas condutas, pois a técnica da reserva torna possível uma adaptação suave e sem perturbações ao destino. A reserva deve ser exercitada não só por todos aqueles que estejam selecionando ou não selecionando indiferentes, a fim de fazê-lo de forma adequada, mas, também deve ser praticada especialmente por quem vivencia um estado passional, falhando em fazer a correta reavaliação de seus impulsos originais. Os impulsos com reserva são precisamente o oposto dos impulsos excessivos, que a filosofia estoica define como paixões⁶⁹⁰.

Agindo com reserva, o indivíduo inferior também se previne contra as coisas que podem surgir para impedir seus planos e esforços. Diante das incertezas das vidas humanas, todas as ações e planos devem ser conduzidos com reserva. Afinal, como afirma Tad

⁶⁸⁹ BRENNAN, *Stoic Life. Emotions, Duties & Fate*, *op. cit.*, p. 109. Minha tradução, com adaptações, para: "[...] use reservation and attention to what is reasonable in order to remain in a state of knowledge about the world and their actions in it, which can also flexibly accommodate new events as they occur, including those new events that preclude the Sage's attaining the object of their earlier impulse".

⁶⁹⁰ INWOOD, Brad; DONINI, Pierluigi. "Stoic Ethics", *op. cit.*, p. 738.

Brennan: "Alguém que permanece querendo estar saudável quando aprende que está destinado a ficar doente está apenas lisonjeando a frustração"⁶⁹¹. E o que torna ainda mais atraente a técnica da reserva é constituir-se em um método de seleção que respeita tanto a inclinação humana para seguir as coisas que estão em acordo com a natureza, quanto as próprias determinações da natureza ou razão universal, das quais depende o sucesso em alcançar essas coisas⁶⁹².

O progresso moral consiste, em grande parte, em substituir as paixões por seleções, progredir em direção ao conhecimento do valor verdadeiro das coisas. Os indivíduos, em seus estados passionais, são guiados em direção a muitas coisas, imaginando erroneamente que são coisas boas. Devem ter em mente, é claro, que, na maioria das vezes, a preservação da saúde, a conquista de amizades ou a busca pela educação são atitudes racionais para se perseguir. No entanto, mesmo que razoável a perseguição desses objetivos, os indivíduos devem lidar com a possibilidade de que algo pode surgir para impedir que fiquem saudáveis, que tenham amigos ou se eduquem. Ter um impulso com reserva significa que, ao selecionar alguma coisa, não há certeza de sucesso, pois algo pode ocorrer que impeça.

O sábio nunca é atizado pelas paixões. Se alguém ainda precisa fazer esforços para acreditar que itens indiferentes são realmente indiferentes ou que obstáculos podem surgir para impedir o sucesso de suas pretensões, então esse indivíduo obviamente ainda não *conhece* que somente a virtude é boa e somente o vício é mau, e também que deve estar preparado para abandonar seu impulso original quando um obstáculo surgir que impeça sua realização. Afinal, compreender que um ser racional deve harmonizar-se com aquilo que lhe está determinado pela natureza ou razão universal é exatamente o que significa o *conhecimento* para os estoicos⁶⁹³. O progresso moral de cada indivíduo depende intrinsecamente de seu progresso cognitivo. Em última instância, pode-se até mesmo dizer que o progresso moral é idêntico ao progresso cognitivo.

⁶⁹¹ BRENNAN, *Stoic Life. Emotions, Duties & Fate, op. cit.*, p. 109. Minha tradução para: "Someone who keeps wanting to be healthy when they learn that they are fated to be ill is only courting frustration".

⁶⁹² INWOOD, Brad; DONINI, Pierluigi. "Stoic Ethics", *op. cit.*, p. 737.

⁶⁹³ BRENNAN, *Stoic Life. Emotions, Duties & Fate, op. cit.*, p. 103.

5. Conclusão

Para o estoicismo, o cosmos é único e constitui um todo contínuo, circundado inteiramente por um vazio infinito. O cosmos é uma criatura viva, dotada de razão, cujas partes encontram-se ordenadas e reguladas segundo fins racionais. Como todo ser vivo, o cosmos nasce, desenvolve-se e morre. A identificação do cosmos com um ser vivo transforma a cosmologia estoica em uma cosmobiologia, isto é, uma teoria sobre a estrutura e funcionamento do universo a partir de um modelo biológico, especificamente antropomórfico. Ao afirmarem que o cosmos é uma criatura viva, os estoicos estabelecem o fundamento de toda a sua cosmologia.

O *pneuma*, uma mistura de fogo e ar, preenche todo o universo e constitui a alma cósmica. Presente em cada parte do cosmos, o *pneuma* encontra-se em cada objeto material e em cada organismo vivo. Além de ser o agente responsável pela sustentação e estabilização do cosmos, o *pneuma* torna-o capaz de interagir consigo mesmo, fazendo do universo um ser coeso e unificado. Essa interação de todas as partes do universo é denominada simpatia (συμπάθεια), que significa a interconexão de todas as partes constituintes, em que uma mudança em uma das partes pode provocar algum tipo de alteração nas demais.

Tudo o que ocorre no universo possui uma causa. Além disso, no cosmos estoico, as relações de causalidade ocorrem sob estrita regularidade, e dessa regularidade resulta a necessidade. Para os pensadores da Στοά, toda causa torna necessário o seu efeito. Há dois níveis de regularidade: o primeiro, o nível das relações causais individuais, em que cada causa determina completamente seu efeito, tornando-o necessário; o segundo, o nível cósmico, em que há só um curso possível para todos os eventos, em que cada movimento ocorre somente em acordo com a natureza ou razão universal. Esses dois níveis de regularidade são complementares entre si e constituem os dois principais aspectos do determinismo estoico.

Para os estoicos, o desenvolvimento do mundo é governado pela razão universal, a natureza viva e pensante, e ocorre por meio de uma série de eventos que avançam segundo uma certa ordenação e sequência. Os estoicos chamam destino a essa malha de causas ordenadas pela natureza ou razão universal. Não há evidências, contudo, de que houvesse alguma tensão entre destino e autonomia humana no estoicismo antigo. Nada obstante suas doutrinas sobre o destino e a providência, todo esforço humano faz sentido. Os seres humanos, como seres racionais, podem, e devem, vislumbrar objetivos, planejar ações para alcançá-los e implementar essas ações.

A alma humana é o *pneuma* em um estado determinado de tensão, origem da percepção sensível, dos movimentos e da racionalidade. A alma é gerada e está sujeita a corromper-se. A alma está localizada no coração, preservada durante toda a vida por exalações do sangue. A alma humana, diferentemente das almas dos animais não racionais, é um fragmento da alma universal, compartilhando com o cosmos a racionalidade. Os primeiros estoicos não só afirmam que a alma humana compartilha a racionalidade com a alma cósmica, como também sustentam - e essa é uma das teses mais caracteristicamente estoicas - que a alma humana é inteiramente racional, desprovida de partes ou divisões.

Os estoicos afirmam que a faculdade comandante, o *hegemonikon*, é a parte suprema da alma. Trata-se do lugar central da consciência, o local de ocorrência de todas as atividades anímicas, aí incluídas a percepção sensível, a reprodução e a fala. De acordo com os primeiros pensadores da Στοά, o *hegemonikon* exerce quatro faculdades diferentes: impressão, assentimento, impulso e razão. A existência dessas diferentes faculdades no *hegemonikon* não significa, de maneira alguma, a perda de sua unidade essencial. Essas quatro faculdades, ou potências, são como qualidades em um mesmo substrato e o *hegemonikon* é o substrato de todas essas faculdades.

A ação humana é o resultado da combinação de uma impressão com o assentimento dado à proposição que acompanha essa impressão, seguido de um impulso. Formada a impressão na mente do indivíduo, segue-se a atividade das duas faculdades anímicas do assentimento e do impulso, que, embora distintas, atuam em estreita conexão: o assentimento é a causa necessária e suficiente do impulso; o impulso segue-se ao assentimento e é o último evento mental, um movimento da alma em direção a alguma coisa e a causa para que a ação ocorra.

Os estoicos postulam que a finalidade da vida é a felicidade, e a felicidade é viver em acordo com a natureza ou razão universal. Cabe aos seres humanos contemplar e imitar o universo, obedecer aos comandos da natureza, que dizem o que fazer e o que não fazer.

Toda ação humana diz respeito a qualquer item que seja do interesse humano. Para os estoicos, esses interesses podem estar direcionados para coisas boas, coisas más ou coisas indiferentes, isto é, coisas que não são nem boas nem más. No estoicismo, porém, somente a virtude é verdadeiramente boa e somente o vício é verdadeiramente mau. Todo o resto é indiferente. Dentre os indiferentes, alguns devem ser perseguidos, como a saúde ou a riqueza, enquanto outros devem ser evitados, como a doença ou a pobreza. Nada, porém, será incondicionalmente perseguido, assim como nada será incondicionalmente evitado. O critério

para se perseguir ou evitar algo será sempre o benefício para uma vida em acordo com a natureza, que é o requisito para todo o bem.

Somente o sábio é capaz de sempre assentir para o que é verdadeiramente bom, a virtude, e somente o sábio é capaz de negar sempre o seu assentimento ao que é verdadeiramente mau, o vício. O sábio é o único capaz de tratar os indiferentes como aquilo que efetivamente são, nem bons nem maus. A esmagadora maioria dos seres humanos, porém, busca a virtude ou rejeita o vício sem nenhuma certeza de suas escolhas, com base apenas em suas próprias opiniões - geralmente equivocadas sobre o que as coisas realmente são. No trato diário, as pessoas comuns cometem muitos erros, encarando os indiferentes como se fossem algo bom ou mau. Esse erro de julgamento é denominado paixão.

A paixão também pode ser vista como um impulso desobediente aos ditames da razão, como consequência de nossos juízos equivocados. Assim, quando se crê que alguma coisa boa irá acontecer - quando, na verdade, é apenas um indiferente -, experimenta-se a paixão do desejo. Quando se crê que alguma coisa má irá acontecer - embora, na verdade, seja apenas um indiferente -, experimenta-se a paixão do medo. O sábio, que nunca toma um indiferente por algo bom ou mau, experimenta apenas bons sentimentos.

Grande parte da vida das pessoas é gasta lidando com coisas indiferentes, como a saúde e a doença, a educação e a ignorância, a riqueza e a pobreza, a amizade e a inimizade, a alimentação e a higiene, tomando decisões e fazendo escolhas entre elas. Por vezes, mostra-se em acordo com a razão buscar alguns desses objetivos. Basta imaginar, por exemplo, que uma pessoa estando bastante doente, confinada a uma cama, talvez não esteja nas melhores condições de ser virtuosa. Os indiferentes preferíveis são auxiliares na busca da virtude e, por isso, estão em conformidade com a natureza ou razão universal. Os indiferentes não preferíveis, contrariamente, obstaculizam a busca pela virtude e, portanto, não estão em conformidade com a natureza ou razão universal.

Os estoicos chamam de seleção o impulso dirigido para um indiferente preferível e de não seleção o impulso dirigido para um indiferente não preferível. Uma seleção não é uma paixão. Ao contrário do sábio estoico, para as pessoas comuns, a seleção dos indiferentes é sempre uma opinião e, por isso, sujeita a erro.

O futuro é sempre incerto - mesmo para o sábio - e a seleção ajuda o indivíduo a lidar com essa incerteza. A escolha de um indiferente preferível hoje pode ser modificada amanhã: a saúde, hoje, é um indiferente preferível e, por isso, deve ser selecionada. Amanhã, porém, mostrando-se inevitável a doença, um agente racional deve promover uma mudança em sua seleção. Dessa maneira, o sábio, o agente racional por excelência, sempre tem um impulso

com reserva na seleção dos indiferentes. O sábio sempre adapta seus impulsos de seleção e não seleção ao desenrolar dos eventos e nunca está na posição de querer alguma coisa diferente daquilo que está determinado pela natureza ou razão universal. Daí que os estoicos dizem que o sábio nunca experimenta nada que seja contrário a seu impulso ou propósito, porque sempre age com reserva.

A resposta ao problema proposto neste trabalho é que grande parte da tarefa dos indivíduos em seu aperfeiçoamento moral deve consistir na substituição das paixões, isto é, dos impulsos em direção a itens que são apenas indiferentes, por impulsos de seleção com reserva, tratando dessa maneira os itens indiferentes não como coisas boas ou más, mas como realmente são, coisas que podem ou não ser perseguidas, segundo o desenrolar dos eventos. A introdução do impulso com reserva no modelo geral da ação humana vai resultar, exatamente, na possibilidade dos indivíduos progredirem em direção à posição do sábio, trocando seus impulsos excessivos, que geram as paixões, por seleções de itens indiferentes realizadas com reserva. Em conclusão, a função da reserva é impedir que o indivíduo tenha impulsos contrários àquilo que a natureza ou a razão universal lhe destina.

6. Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos termos Ivone Castilho Benedetti. 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007;

ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *Sobre el destino*. Introducción, traducción y notas de José Molina Ayala e Ricardo Salles. Mexico, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009;

ALGRA, Keimpe. "Teologia estoica". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odyseus Editora, 2006;

ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010;

ANNAS, Julia E. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press: 1992;

ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006;

ARISTÓTELES. *De l'ame*. Texte établi par A. Jannone; traduction et notes de E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1966;

ARISTÓTELES. *De motu animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays by Martha Craven Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1985;

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Seleção de textos de José Américo Pessanha; tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultura, 1979 (Coleção "Os pensadores");

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. II. Texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale; tradução para o português de Marcelo Perine. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2013;

ARISTÓTELES. *On sophistical refutations. On coming-to-be and passing-away. On the cosmos*. Translated by E. S. Forster and D. J. Furley. London: William Heinemann Ltd, 1955 (The Loeb Classical Library);

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Edition. Edited by Jonathan Barnes. Volume One translated by J. L. Ackrill *et al.* Sixth Printing, with Corrections. Princeton: Princeton University Press, 1984;

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Edition. Edited by Jonathan Barnes. Volume Two translated by E. S. Forster *et al.* Sixth Printing, with Corrections. Princeton: Princeton University Press, 1984;

ARNIM, Hans von. *Stoicorum Veterum Fragmenta, volume 2, Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 1903;

ARNIM, Hans von. *Stoicorum Veterum Fragmenta, volume 3, Chrysippi Fragmenta Moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 1903;

BARNES, Jonathan; BOBZIEN, Susanne; MIGNUCCI, Mario. "Logic". In: ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010;

BOBZIEN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1998;

BOERI, Marcelo D.; SALLES, Ricardo. *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos. Sankt Augustin (Deutschland): Academia Verlag, 2014;

BRENNAN, Tad. "Reservation in Stoic Ethics". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 82, 2000, p. 149-177. Disponível em https://www.academia.edu/21701144/Reservation_in_Stoic_Ethics, acessado em 21/07/2021;

BRENNAN, Tad. *The Stoic Life. Emotions, Duties & Fate*. Oxford: Clarendon Press, 2005;

BROUWER, René. "Stoic Sympathy". In: SCHLIESSER, Eric. *Sympathy: a history*. New York: Oxford University Press, 2015;

BROUWER, René. *The Early Stoic Doctrine of the Change to Wisdom*. Disponível em https://www.academia.edu/18771856/Change_to_Wisdom_2007_ (acessado em 27/5/2021);

BROUWER, René. "Why Human Beings Become Bad. The Early Stoic Doctrine of Double Perversion", *IIHGH/FONS Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción*. Universidad Carlos III de Madrid; Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca", nº 5, 2020, p. 61-82;

BRUNSCHWIG, Jacques. "Metafísica estoica". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006;

BRUNSCHWIG, Jacques. "Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la 'Réserve' au 'Renversement'". In: ROMEYER DHERBEY, Gilbert (dir.); GOURINAT, Jean-Baptiste. (éd.). *Les Stoïciens*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005;

BRUNSCHWIG, Jacques. "The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology". In: *Papers in Hellenistic Philosophy*. Translated by Janet Lloyd. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1994;

CASTON, Victor. *The Stoics on Mental Representation*. In https://www.academia.edu/38081489/The_Stoics_on_Mental_Representation_penultimate_version (acessado em 1º/4/2021);

CÍCERO, Marco Túlio. *De finibus bonorum et malorum*. With an English translation by H. Rackham. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co., 1916 (The Loeb Classical Library);

CÍCERO, Marco Túlio. *De natura deorum. Academica*. Vol. XIX. With an English translation by H. Rackham. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co., 1933 (The Loeb Classical Library);

CÍCERO, Marco Túlio. *De officiis*. With an English translation by Walter Miller. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co., 1913 (The Loeb Classical Library);

CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre o destino*. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho; posfácio de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Nova Alexandria, 2001;

CICERO, *De fato (On Fate)* & BOETHIUS, *The Consolation of Philosophy (IV, 5-7, V)*. Edited with an introduction, translation and commentary by R. W. Sharples. Oxford: Oxbow Books, 1991;

COOPER, John M. "Posidonius on Emotions". In SIHVOLA, Juha; ENGBERG-PEDERSEN, Troels (eds.). *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V. 1998;

DESTREE, Pierre; SALLES, Ricardo; ZINGANO, Marco (eds.). *What is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014 (Studies in Ancient Moral and Political Philosophy, vol. 1);

DICIONÁRIO DE LATIM-PORTUGUÊS. 4ª edição. Porto: Porto Editora, 2017;

DINUCCI, Aldo; DUARTE, Valter. *Introdução à lógica proposicional estoica [recurso eletrônico]*. São Cristóvão: Editora UFS, 2016;

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of eminent philosophers*. Two volumes. Edited by E. Capps, T. E. Page and W. H. D. House. With an English translation by R. D. Hicks. London: William Heinemann, 1925 (The Loeb Classical Library);

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e teorias dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2ª edição. Brasília: Editora Universidade Brasília, 1977;

DORANDI, Tiziano. "Chronology". In: ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010;

EPICURO, *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002;

EPICURO, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA e MARCO AURÉLIO. *Antologia de Textos*. Tradução e notas de Agostinho da Silva *et al.* Estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. 3ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1985 (Coleção "Os Pensadores");

FREDE, Dorothea. "Determinismo estoico". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006;

FREDE, Michael. *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Edited by A. A. Long with a Foreword by David Sedley. Berkeley and Los Angeles: University of California Press; London: University of California Press Ltd., 2011 (Sather Classical Lectures, vol. 68);

FREDE, Michael. "The original notion of cause". In: SCHOFIELD, Malcolm; BURNYEAT, Myles; BARNES, Jonathan (ed.). *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1980;

FURLEY, David. "Cosmology". In: ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010;

GALENO. *On the natural faculties*. With an English translation by Arthur John Brock. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons: 1916, The Project Gutenberg. Disponível em <http://www.gutenberg.org/files/43383/43383-0.txt> (acessado em 12/05/2020);

GÓMEZ, Laura Liliana. "Chrysippean compatibilistic theory of fate, waht is up to us, and moral resposability". In DESTREE, Pierre; SALLES, Ricardo; ZINGANO, Marco (eds.). *What is up to us? Studies on Agency and Responsability in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014 (Studies in Ancient Moral and Political Philosophy, vol. 1);

GOULD, Josiah B. *The Philosophy of Chrysippus*. Albany: State University of New York Press, 1970;

GOURINAT, Jean-Baptiste. "Adsensio in nostra potestate: 'from us' and 'up to us' in ancient Stoicism - a plea for reassessment". In DESTREE, Pierre; SALLES, Ricardo; ZINGANO, Marco (eds.). *What is up to us? Studies on Agency and Responsability in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin (Deutschland): Academia Verlag, 2014 (Studies in Ancient Moral and Political Philosophy, vol. 1);

GOURINAT, Jean-Baptiste, "The Stoics on Matter and Prime Matter". In: SALLES, Ricardo (ed.). *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009;

HAHM, David E. *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus: Ohio State University Press, 1977;

HAMELIN, Guy. "O sábio estoico possui o discernimento aristotélico?". *Revista Archai*, n.º 4, Janeiro de 2010, p. 93-100. Disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/2276> (acessado em 31/5/2021);

HANKINSON, R. J. *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. New York: Oxford University Press, 1998;

HANKINSON, R. J. "Epistemologia estoica". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006;

INWOOD, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985;

INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006;

INWOOD, Brad; DONINI, Pierluigi. "Stoic Ethics". In: ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010;

INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. *The Stoics Reader. Selected writings and testimonia*. Translated, with introduction by Brad Inwood and Lloyd P. Gerson. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 2008;

IRWIN, T. H. "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad". In: SCHOFIELD, Malcolm; STRIKER, Gisela (comps.). *Las normas de la naturaleza. Estudios de etica helenistica*. Traducción de Julieta Fombona. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1993;

LAPIDGE, Michael. "ἀρχαί and στοιχεῖα: a Problem in Stoic Cosmology". *Phronesis*, vol. 18, n. 3, jan/1973, p. 240-278. Disponível em https://brill.com/view/journals/phro/18/3/article-p240_5.xml (acessado em 13/5/2020);

LIDELL, Henry G. and SCOTT, Robert. *Greek-English Lexicon*. Seventh edition revised and augmented throughout, with de cooperation of Professor Drisler, of Columbia College, New York. New York: Harper & Brothers, Franklin Square, 1883;

LONG, A. A. "Representation and the self in Stoicism". In: *Stoic Studies*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1996;

LONG, A. A. *Stoic Studies*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1996;

LONG, A. A. "Stoic psychology". In: ALGRA, Keimpe, BARNES, Jonathan, MANSFELD, Jaap e SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010;

LONG, A. A. (ed.). *Problems in Stoicism*. London: The Athlone Press, 1971;

LONG, A. A. and SEDLEY, D. *The Hellenistic philosophers*. Vol. 1. Translations of the principal sources, with philosophical commentary. Vol 2. Greek and Latin texts with notes and bibliography. Cambridge: Cambridge University Press, 1987;

MANSFELD, Jaap. "Sources". In: ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010;

MARCO AURÉLIO. *The Communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus, Emperor of Rome, together with his speeches and sayings*. A revised text and a translation into English by C. R. Haines. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons. 1916 (The Loeb Classical Library);

MEYER, Susan Sauvé. "Chain of causes. What is Stoic Fate?". In: SALLES, Ricardo (ed.) *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009;

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaaios. Livro I*. Tradução de Sergio Milliet. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Hucitec, 1987;

MORISON, Ben; IERODIAKONOU, Katerina (eds.). *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*. Oxford: Oxford University Press, 2011;

NUSSBAUM, Matha C. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Martin Classical Lectures. Princeton: Princeton University Press, 1994;

Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza; dados bibliográficos de Remberto Francisco Kuhnen; traduções José Cavalcante de Souza *et al.* 3ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1985 (Coleção "Os pensadores");

PEREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Coordenação e edição Marina Baird Ferreira e Margarida dos Anjos. 4ª edição. Curitiba: Editora Positivo, 2009;

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

PLATÃO. *Complete Works*. Edited by John M. Cooper; Associate Editor D. S. Hutchinson. Translated by G. M. A. Grube *et al.* Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997;

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001;

PLATÃO. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducción de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri e J. L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos, 1983;

PLATÃO. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Traducciones, introducciones y notas por M.ª Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1992;

PLATÃO. *Diálogos V. O banquete; Mênon (ou Da virtude); Timeu; Crítias*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010 (Clássicos Edipro);

PLATÃO. *Diálogos VI. Crátilo (ou Da correção dos nomes); Cármides (ou Da moderação); Laques (ou Da coragem); Ion (ou Da Ilíada); Menexeno (ou Oração fúnebre)*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2016 (Clássicos Edipro);

PLATÃO. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. With an English translation by H. N. Fowler and Introduction by W. R. M. Lamb. London: William Heinemann; New York: The MacMillan Co., 1913 (The Loeb Classical Library);

PLATÃO. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora UnB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000;

PLATÃO. *Fedro*. Tradução do grego , apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de James H. Nichols. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016;

PLATÃO. *Laches, Protagoras, Menon, Euthydemus*. With an English translation by W. R. M. Lamb. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1952 (The Loeb Classical Library);

PLATÃO. *The Republic*. Books I-V. With an English translation by Paul Shorey. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London William Heinemann Ltd., 1937 (The Loeb Classical Library);

PLATÃO. *The Republic*. Books VI-X. With an English translation by Paul Shorey. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London William Heinemann Ltd., 1942 (The Loeb Classical Library);

PLUTARCO. *De Stoicorum repugnantibus*. In: *Moralia*. Vol. XIII, part. II. With an English translation by Harold Cherniss. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1976 (The Loeb Classical Library);

POWERS, Nathan. "The Stoic argument for the rationality of the cosmos". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Edited by Brad Inwood, volume XLIII, 2012, p. 245-269. Disponível em <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnuYXRoYW5tcG93ZXJzfGd4OjI2ZTEyYzFjODZmNmQwM2U> (acessado em 18/11/2019);

PRICE, A. W. *Mental Conflict*. London; New York: Routledge, 1995 (Issues in Ancient Philosophy);

RAPP, Christoff. "Aristotle's *De Motu Animalium*: its Topic and Purpose". In RAPP, Christoff; PRIMAVESI, Oliver (eds.). *Aristotle's De Motu Animalium. Symposium Aristotelicum*. With an edition of the Greek Text by Oliver Primavesi and an English translation by Benjamin Morison. Oxford: Oxford University Press, 2020;

RAPP, Christoff; PRIMAVESI, Oliver (eds.). *Aristotle's De Motu Animalium. Symposium Aristotelicum*. With an edition of the Greek Text by Oliver Primavesi and an English translation by Benjamin Morison. Oxford: Oxford University Press, 2020;

ROBINSON, Richard. "Sobre a *akrasia* em Aristóteles". In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. Textos selecionados*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira et al. Revisão da tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010;

ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma. Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Tradução de Alaya Dulus et al. São Paulo: Annablume, 2010 (Coleção Archaï: as origens do pensamento ocidental);

ROMEYER DHERBEY, Gilbert (dir.); GOURINAT, Jean-Baptiste. (éd.). *Les Stoïciens*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005;

ROSS, David. *Aristóteles*. Tradução de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987;

SALLES, Ricardo. "La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas". In: *Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra, volume 46, n.º 1, 2013, p. 49-77;

SALLES, Ricardo. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Oxford, New York: Ashgate Publishing, Routledge, 2005;

SALLES, Ricardo (ed.) *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009;

SALLES, Ricardo, ARAIZA, Jesus y MOLINA, José. "Ortodoxia y heterodoxia en la idea estoica del eterno retorno". *Revista Noua Tellus*. Centro de Estudios Clásicos, UNAM, Vol. 20, n.º 1, 2002, p.127-145. Disponível em https://www.academia.edu/36702225/Ortodoxia_y_heterodoxia_en_la_idea_estoica_del_eterno_retorno (acessado em 03/12/2019);

SAMBURSKY, Samuel. *Physics of the Stoics*. Princeton: Princeton University Press, 1959;

SANDBACH, F. H. "Phantasia kataleptike". In LONG, A. A. (ed.). *Problems in Stoicism*. London: The Athlone Press, 1971 (reprinted 1996);

SCHLIESSER, Eric (ed.). *Sympathy: a history*. New York: Oxford University Press, 2015;

SCHOFIELD, Malcolm. "Ética estoica". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006;

SCHOFIELD, Malcolm; BURNYEAT, Myles; BARNES, Jonathan (ed.). *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1980;

SCHOFIELD, Malcolm; STRIKER, Gisela (comps.). *Las normas de la naturaleza. Estudios de etica helenistica*. Traducción de Julieta Fombona. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1993;

SEDLEY, David. "A Escola, de Zenon a Ário Dídimos". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006;

SEDLEY, David. "Hellenistic physics and metaphysics". In: ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm (ed.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010;

SEDLEY, David. "La définition de la *phantasia katalêptikê* par Zénon". In DHERBEY, Gilbert Romeyer (dir.); GOURINAT, Jean-Baptiste (éd.). *Les Stoïciens*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005;

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Vol. II, books LXVI-XCII. With english translation by Richard M. Gummere. London: William Heinemann Ltd., 1920 (The Loeb Classical Library);

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Moral Essays I (De Providentia, De Constantia, De Ira, De Clementia)*. With an English translation by John W. Basore. London: William Heinemann Ltd, 1928 (The Loeb Classical Library);

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Moral Essays III (De beneficiis)*. With an English translation by John W. Basore. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1935 (The Loeb Classical Library);

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma*. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014;

SIHVOLA, Juha; ENGBERG-PEDERSEN, Troels (eds.). *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht (Netherlands): Springer-Science+Business Media, B.V. 1998;

SORABJI, Richard. "Causation, Laws and Necessity". In: SCHOFIELD, Malcolm; BURNYEAT, Myles; BARNES, Jonathan (ed.). *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1980;

SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. The Gifford Lectures. Oxford: Oxford University Press, 2000;

SORABJI, Richard. "Stoic reservation in wants and expectations: a footnote on its logic". In: MORISON, Ben; IERODIAKONOU, Katerina (eds.). *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*. Oxford: Oxford University Press, 2011;

The Stoics Reader. Selected writings and testimonia. Translated, with introduction by Brad Inwood and Lloyd P. Gerson. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 2008;

VEGETTI, Mario. *A ética dos antigos*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014 (Coleção Cátedra);

VERBEKE, G. *L'évolution de la doctrine du pneuma: du Stoïcisme à S. Augustin*. Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie. Paris: 1945;

VITAL, Melquesedeque de Salém. *Da impressão sensível à expressão inteligível: uma análise psico-epistemológica no estoicismo clássico*. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, 2015;

WHITE, Michael J. "Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia)". In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006;

ZINGANO, Marco. "Deliberação e inferência prática em Aristóteles". In: *Estudos de ética antiga*. 2ª edição. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009;

ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. 2ª edição. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009;

ZINGANO, Marco. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De anima III, 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998;

ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. Textos selecionados*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira *et al.* Revisão da tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.