

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

Ronildo Alves dos Santos

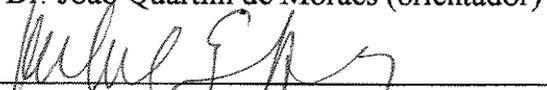
Sobre a virtude estóica

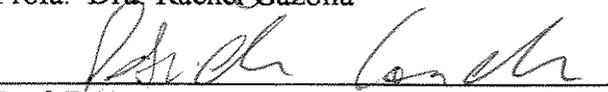
Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. João Quartim de Moraes.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela comissão julgadora em: 30/06/2002

BANCA:


Prof. Dr. João Quartim de Moraes (orientador)


Prof.ª Dra. Rachel Gazolla


Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Campinas
Junho de 2002

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

Ronildo Alves dos Santos

Sobre a virtude estóica

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. João Quartim de Moraes.

Campinas
Junho de 2002

UNIDADE 30
 Nº CHAMADA/T/UNICAMP
Sa 59 s
 V _____ EX _____
 TOMBO BC/ 5-1232
 PROC 16.837/02
 C _____ DX _____
 PREÇO R\$ 11,00
 DATA 23/10/02
 Nº CPD _____

CM00175717-0

BIB ID 266089

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
 BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Santos, Ronildo Alves dos
 Sa 59 s Sobre a virtude estóica / Ronildo Alves dos Santos.
 -- Campinas, SP : [s.n.], 2002.

Orientador: João Carlos Kfourti Quartim de Moraes.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ética. 2. Estóicos. 3. Virtude. 4. Filosofia – História.
 I. Moraes, João Carlos Kfourti Quartim de. II. Universidade
 Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
 III. Título.

*Para Iolanda
e Silvia*

996249666

SUMÁRIO

Abreviaturas

Resumo

INTRODUÇÃO	17
1. PRIMEIRA PARTE: A “FILOSOFIA-BLOCO”	23
2. SEGUNDA PARTE: A VIRTUDE GREGA	55
3. TERCEIRA PARTE: A VIRTUDE ESTÓICA	75
CONCLUSÃO	115
BIBLIOGRAFIA	121
RÉSUMÉ	129

ABREVIATURAS

Cic., *De fin.*: Cícero, *De finibus* / *Dos fins*.

Cic., *De off.*: Cícero, *De officiis* / *Dos deveres*.

D. L., VII: Diógenes Laércio, *De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum* / *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*.

Est., *Ecl.*: Estobeu, *Eclogae*.

Plut., *Stoic. rep.*: Plutarco, *De stoicorum repugnantis* / *Das contradições dos estóicos*.

Plut., *Comm. not.*: Plutarco, *De communibus notitiis contra stoicos* / *Das noções comuns contra os estóicos*.

Plut., *Virt. mor.*: Plutarco, *De virtute moralis* / *Da virtude moral*.

Plut., *Mor.*: Plutarco, *Moralia* / *Obras morais*.

Sen., *Ep.*: Sêneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales* / *Cartas a Lucílio*.

Sen., *Nat. quest.*: Sêneca, *Naturales quaestiones* / *Questões naturais*.

Sexto, *Adv. math.*: Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* / *Contra os matemáticos*.

S.V.F.: J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*.

Xen., *Mem.*: Xenofonte, *Memorabilia* / *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*.

RESUMO

RESUMO

O estoicismo buscou derivar a moralidade de uma tendência primitiva, a *oikeiosis*, presente em todos os seres animados. Biologicamente essa tendência se manifesta como um instinto de conservação presidindo o comportamento; psicologicamente ela se apresenta como um amor-de-si em virtude do qual cada ser não tem nada de mais querido que si mesmo. Tal tendência é profundamente transformada quando aparece, no homem, um princípio que vai lhe distinguir essencialmente de todos os outros seres e lhe conferir sua especificidade: a razão – a partir de então será a si mesmo enquanto ser racional e não mais enquanto animal que o homem está apropriado. É esta razão que funda toda sua atividade cognitiva e, igualmente, seu agir moral. O ato moral decorre, com efeito, do conhecimento e a virtude é definida como um saber. Sem sair da esfera da natureza, já que a razão é imanente à natureza, penetramos assim na esfera da moralidade e vemos se delinear o fim último que a tendência, interiormente transformada pelo advento da razão, deve se propor: “a vida conforme à natureza, isto é, segundo a virtude”, ou, segundo ainda uma precisão dada por Crísipo: “viver segundo a virtude equivale a viver conforme à experiência das coisas que acontecem naturalmente”; ele acrescenta que por natureza “é preciso entender tanto aquela que é própria do homem quanto a do Todo”. Definida como um saber a virtude se especifica nas quatro virtudes fundamentais ou cardeais: a prudência, a justiça, a coragem e a temperança – elas próprias subdivididas em uma quantidade de virtudes particulares –, mas que são, na realidade, inseparáveis e formam um corpo indissolúvel: nenhuma pode se realizar sem arrastar todas as outras consigo. Tendo consciência da fragilidade, ocasionada pela precariedades das fontes,

que pode apresentar a tentativa de reconstrução teórica de uma moral que buscava se afirmar sob uma concepção de totalidade orgânica, o objetivo deste trabalho é de tentar dar conta da noção de virtude e de seu lugar no conjunto da doutrina estóica.

INTRODUÇÃO

*“Portanto, sêde perfeitos,
assim como vosso Pai celeste é perfeito”
Mat. 5, 48*

INTRODUÇÃO

A finalidade deste trabalho é abordar a ética estóica a partir de uma de suas noções fundamentais que é a de virtude. Duas questões me guiaram: (a) como a noção de virtude, tão importante na formação da cultura grega, é assumida pelos estóicos, enquanto herdeiros de toda a discussão estabelecida no âmbito das filosofias socráticas?; (b) tendo em vista o próprio caráter sistemático da filosofia estóica, exemplificado como uma totalidade orgânica, na qual as partes se distinguem apenas para efeitos didáticos, como identificar aí o lugar próprio da virtude? A partir destas, outras questões foram se apresentando. Com efeito, se, de acordo com os estóicos, agir virtuosamente é agir conforme à natureza – querendo dizer aqui tanto a nossa natureza individual quanto a universal –, de que forma a natureza pode legitimar esse agir?; o que a natureza tem de ética que obriga o homem a agir moralmente?; como este homem toma consciência dessa obrigação, ou melhor, como nasce no homem a moralidade?

Foi a partir daí, e pensando em estabelecer uma exposição progressiva, que dividi esta dissertação em três partes, poderia-se dizer momentos, distintos. A primeira se define por um enquadramento histórico, no qual busco apresentar a filosofia estóica dentro de seu período e levantar algumas dificuldades colocadas ao seu estudo. Tal explica-se tendo em vista que é costume caracterizar o período helenístico de duas formas: historicamente, pela decadência política e cultural, que teve sua expressão maior na dissolução dos valores da *polis* e dos velhos ideais religiosos; filosoficamente, pela prevalência do problema moral, que se materializa na busca de soluções egocêntricas e intimistas. Tais posturas, contudo, não resistem mais a uma análise um pouco mais séria e menos parcial

dos dados históricos e filosóficos, principalmente quando que se tem em mente o que diz Oswaldo Porchat: “torna-se impossível a interpretação *filosófica* de qualquer filosofia se se permanece no exterior de seu universo de discurso próprio e se não refaz, do seu interior, o movimento de pensamento que a articula como doutrina¹. Qualquer trabalho, então, sobre o pensamento grego deste período, tem que levar em conta estas últimas considerações, senão corre o risco de se tornar partícipe do que Giulio Leoni, na introdução às suas traduções de Sêneca, vai chamar de “servilismo crítico, que repete opiniões seculares”. A segunda parte desta dissertação constitui-se de uma apresentação sobre a evolução do conceito de *areté* na cultura grega – onde ela começa, já no período arcaico, como expressão do mais alto ideal cavaleiresco, a “*areté* varonil”, unindo força e nobreza de espírito, sendo posteriormente assimilada pela elite aristocrática, tendo em vista a formação das novas gerações, até chegar na sua transformação em problema filosófico com os socráticos. Já a terceira parte, na qual busco responder às questões levantadas no parágrafo anterior, apresenta-se como uma abordagem propriamente da virtude no estoicismo. Neste ponto, uma vez que a ética estóica não começa como uma análise da obrigação moral, mas sim pela doutrina das tendências que compõem a natureza humana², é desta natureza que partimos para chegar ao entendimento da virtude; já que: “viver conforme à natureza é viver segundo a virtude”³; tal caminho já havia sido apontado por Crísipo, um dos principais representantes da filosofia estóica,: “não há outro meio mais

¹ O. Porchat, *Vida comum e ceticismo*, p. 12.

² D.L., VII, 84.

³ D.L., VII, 87.

conveniente para chegar à teoria dos bens e dos males, às virtudes e à sabedoria que partir da natureza universal e do governo do mundo.”⁴

Busquei, ainda, trabalhar as notas de forma que o leitor tivesse nelas não apenas e somente a referência bibliográfica, mas também alguma informação complementar, que por algum motivo não pudesse ser tratada diretamente no texto – tal intenção justifica-se pela dificuldade em se encontrar boa parte da bibliografia citada, conforme tive possibilidade de verificar. Aproveitando o ensejo, gostaria de fazer mais duas observações: (a) os livros e artigos mencionados nas notas sem indicação completa e, muitas vezes, com os títulos abreviados, figuram na bibliografia geral, que se encontra no final desta dissertação; (b) uma vez que utilizei, para as citações dos autores antigos, traduções em várias línguas, com algumas alterações que, por ventura, se mostraram necessárias, achei por bem indicar a procedência dessas traduções nas notas, bem como sua indicação completa na bibliografia geral. Havia, também, pensado em acrescentar, como anexo, uma bibliografia atualizada sobre o estoicismo, entretanto achei melhor remeter o leitor a duas fontes: (a) a primeira encontra-se no apanhado bibliográfico do livro de M. Colish, *The Stoic tradition*⁵ – se essa obra tem o “inconveniente” de ser do início da década de 1990, ela, pelo menos, pode fornecer ao interessado um panorama bem amplo das principais publicações sobre o pensamento estoíco; (b) a segunda indicação é o meu trabalho: *Pesquisa bibliográfica sobre atomismo antigo e filosofias helenísticas nas bibliotecas da Unicamp e USP/SP*⁶, no qual apresento uma relação de livros, sobre o período

⁴ Plut., *Stoic. rep.*, 9. Tradução de É. Bréhier.

⁵ M. Colish, *The Stoic tradition*, pp. 390-449.

⁶ Publicado no *Boletim do CPA*, Ano II, nº 3. A versão completa deste trabalho, que vem acompanhada de um adendo com artigos indexados sobre as doutrinas abordadas, encontra-se nos arquivos do Centro do Pensamento Antigo, CPA-IFCH/UNICAMP.

aqui abordado, que podem ser encontrados nas bibliotecas das duas universidades paulistas – fruto de uma pesquisa de Iniciação Científica junto ao Centro do Pensamento Antigo, CPA-IFCH/UNICAMP, esse trabalho é de 1997, mas, pelo que tive oportunidade de verificar recentemente, pouca coisa foi acrescentada nos acervos.

Por fim, parece-me oportuno expressar aqui meu reconhecimento a todos aqueles que contribuíram na execução deste trabalho. Em especial, gostaria de agradecer ao prof. João Quartim de Moraes, pela confiança e liberdade que dele sempre fui merecedor, e aos profs. Rachel Gazolla e Pedro Paulo Funari, pelas críticas, comentários e sugestões que permitiram melhorar substancialmente esta dissertação. Sou imensamente grato, também, ao prof. Roberto Romano, pela gentileza em me fornecer parte da bibliografia aqui utilizada. Pela amizade, paciência nas discussões e revisão dos textos, não poderia deixar de lembrar do casal de amigos Cleber e Jeanne Polegatto. “Imperdoável” seria não expressar, igualmente, meu reconhecimento ao Pe. José Francisco Pires de Andrade c.m.f., e a toda a comunidade claretiana de S. Paulo, pela amizade e fraternal acolhimento durante minhas estadas naquela cidade. Finalmente, gostaria de deixar registrada minha gratidão ao Centro do Pensamento Antigo, na pessoa do prof. Hector Benoit, e à CAPES e CNPq, estes últimos pela ajuda financeira, o primeiro pelo início desta pesquisa.

PRIMEIRA PARTE

A “FILOSOFIA-BLOCO”

Sobre a filosofia estóica e algumas dificuldades
colocadas ao seu estudo

*“Este homem está cheio de medo;
ao invés de brincar ajuda-o a
libertar-se dos seus temores”
Sêneca, Ep. 48, 8*

A “FILOSOFIA-BLOCO”

Helenístico é o termo que faz referência à civilização grega, e posteriormente à greco-romana, no período que começa com a morte de Alexandre Magno (323 a. C.) e finaliza, convencionalmente, com a vitória de Otávio sobre Marco Aurélio na batalha de Actium no ano de 31 a. C.⁷ Époça durante a qual, segundo É. Bréhier, “a cultura grega torna-se patrimônio comum de todos os países mediterrâneos, tendo a língua grega, sob a forma de *koiné* ou dialeto comum, como órgão divulgador”⁸. Em que pesem as críticas

⁷ Cf. G. P. Ojea, *Ideologia e Historia*, p. 38: “Como se sabe, fue J. G. Droysen, en su *Geschichte Alexanders des Grossen* (1833), y luego en su *Geschichte des Hellenismus* (2 vols. de 1836 y 1843), quien inició esta periodización de la historia helénica, si bien lo hizo en el marco restringido de los acontecimientos políticos y bélicos, conforme a su concepción de la historia. Para él, las naciones que no se apoyen en un gran Estado militarmente fuerte están llamadas a perecer; el énfasis en esta convicción le llevó a descuidar, con una mentalidad muy prusiana, la importancia de los factores económicos, sociales y espirituales en la vida histórica.”

Segundo Claire Preaux, *Le Monde Hellénistique*, p. 7, Droysen justifica assim o nome de helenístico que ele dá a esse período: “La science a pu se permettre de donner au seul événement analogue, à la combinaison des mœurs germaniques et romaines, un nom qui ne s’appliquait d’abord qu’à la langue de ces peuples dits romans; de même, nous avons hérité des Anciens l’habitude de désigner la langue parlée dans le monde issu du mélange des peuples occidentaux et orientaux du nom de langue hellénistique”.

Do ponto de vista espacial, cf. José Manuel Hervas, *História de la Grécia Antigua*, p. 343, “se incluyen en el mundo helenístico, además de la Grécia propia y de las regiones colonizadas por los griegos, los territorios conquistados por Alejandro y, desde entonces, helenizados: Asia Menor, Egipto y el Próximo Oriente, desde la costa siria hasta los confines de la India.”

⁸ E. BRÉHIER, *História da Filosofia*, p. 29. Essa posição de Bréhier se aproxima da de Droysen. Com efeito, cf. C. Preaux, *op. cit.* p. 7, Droysen, no prefácio de 1836 de *Geschichte der Diadochen*, sublinha fortemente o caráter decisivo do processo de fusão dos povos ocidentais e orientais, o qual considera como o fundamento desse período: “Voilà donc posée d’emblée la notion dont Droysen fait le fondement de cette période: le mélange de l’Occident et de l’Orient”, completa Preaux. Para ela, “en imaginant ainsi les vastes fusions d’où naissent des mondes nouveaux, Droysen se révèle disciple de Hegel, qu’il avait pu entendre à Berlin”. “Philologue scrupuleux, continua Preaux (*op. cit.*, pp. 8-9), soucieux de la critique des sources encore fort rares dont il dispose, lorsqu’il s’arrête pour interpréter l’histoire à l’échelle des siècles, Droysen évoque de grands mouvements où s’abîment, en un affrontement antithétique, les civilisations d’où doit jaillir l’avenir – flux et reflux qu’un élan fatal pousse vers une fin préconçue, (...) à savoir la rencontre de l’hellenisme avec le judaïsme, les deux agents de cette synthèse qu’est la civilisation chrétienne.” É a escolha dessa predestinação como determinante que explica, ainda segundo C. Preaux, que Droysen tenha concebido a época helenística sob o tema da fusão de entidades antagônicas.

Demonstrando a unilateralidade de tal representação, J. K. Davies, *Cultural, social and economic features of the Hellenistic world*, p. 263, afirma: “that attitude is made all the easier since non-Greek literary productions - demotic Egyptian texts and inscriptions, Phoenician inscriptions, neo-Babylonian cuneiform texts, Hebrew and Aramaic texts outside the Bible such as the Talmud and the Mishnah - are much less accessible than the Greek. When no such texts are available it can even be hard to acknowledge that a culture exists at all in any but the anthropological sense. Yet it hardly needs pointing out that such an intellectual framework is basically colonialist. It undervalues the non-Greek cultures and cultural components, often enough by lumping them together in an undefined category of ‘Orientalism’. (It is probably no accident

a esse tipo de periodização, no qual dominam as idéias de fusão de civilizações e de decadência política e cultural, ele está de tal forma enraizado em nossas mentes e solidificado em nossos manuais que se torna difícil dele fugir sem cair na tentação de longas considerações históricas e ideológicas⁹. Não sendo este o foco de nosso trabalho, importa-nos aqui que a morte de Alexandre, com efeito, constitui uma data de grande significação, mas não porque se inicie com ela os fenômenos decisivos da desintegração do mundo da *polis* em seu modelo clássico – “pois dito processo tem suas raízes nas transformações econômicas, sociais e políticas que acompanham as batalhas peloponésicas”¹⁰ –, e sim porque representa o ponto de partida, mesmo que artificial (ou poderíamos dizer didático) de um período no qual esses fenômenos ganham novos contornos e exigem soluções não menos originais e complexas.

O mal-estar aqui fica sempre por conta da fragilidade das fontes, conforme vem demonstrando a historiografia moderna. E não é de se surpreender vermos clarear a unilateralidade do termo “helenístico”, ao constatarmos que o elemento comum que tanto se busca (mesmo que seja o “dialeto comum”, como disse É. Bréhier acima) encobre a “coexistência e interação – forte ou fraca, variável ou contínua – de um grande número de

that the notion 'Hellenistic' is not conveyed by any word in contemporary Greek and is a specifically nineteenth-century invention). By concentrating on the common element, it also prejudices questions of the unity of Hellenistic society, to which, as we shall see, much more complex and nuanced answers need to be offered.”

⁹ Discussão pertinente sobre este assunto, mas da qual estrategicamente damos apenas a indicação, pode ser encontrada, por exemplo, nas obras de M. Bernal, *Black Athena*, e de Jonathan Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*.

¹⁰ Cf. G. P. Ojea, *op. cit.*, p. 38; A. Long, *La Filosofia Helenística*, p. 15: “A guerra do Peloponeso, cem anos antes, causou provavelmente maiores sofrimentos à Grécia que Alexandre e seus sucessores”. “A qual como um incêndio gigante queimou todo o mundo grego”, lamenta W. Jaeger, *Paidéia*, p. 268. E cuja causa profunda, cf. Roldán Hervás, *op. cit.*, p. 223, se encontra, para Tucídides, no crescimento do poder ateniense e no temor que este inspirava nos peloponésios, que fizeram a guerra inevitável. Não devemos nos esquecer que também o oráculo de Delfos se pôs do lado dos peloponésios, assegurando-lhes a vitória “se combatessem com energia”.

camadas ou *loci* de ação”¹¹, característico de uma sociedade plural, e cuja justaposição deve-se mais à influência de fatores externos do que a uma pretensa “vontade social comum”.

Aproveitando este enquadramento histórico, e prometendo não nos alongarmos além do necessário, achamos pertinente fazer algumas observações:

(1) Há dois pontos que são normalmente deixados de lado quando se aborda o período que engloba as conquistas de Alexandre e as disputas travadas pelos seus sucessores. Primeiramente, que a Macedônia era um “estado” grego, o mais extenso de todos, apesar de pouco organizado e coeso política, cultural e economicamente, e não uma região de “não-gregos” como a Lídia ou a Pérsia. Em segundo lugar, é interessante ressaltar que os macedônios foram colocados por duas vezes – a primeira com Filipe, em 337 a.C., e posteriormente com Alexandre, em 331 a.C. – no comando de um exército que deveria se dirigir à Ásia para vingar as ofensas acumuladas ao longo da história pelas comunidades gregas contra a Pérsia. É assim que, eleito general pela liga Tessália, reconhecido como *hegemón* da Grécia pela anfictionia de Delfos, declarado *strategos autokrator* pela liga de Corinto, “e mais interessado provavelmente em reafirmar seu prestígio no reino, frente à oposição interna, com uma brilhante campanha”, Alexandre parte para a Ásia Menor, com um exército composto pela metade das forças macedônias, reforçado por contingentes dos membros da liga de Corinto e mercenários, num total de 40 mil homens. Afirmar que a situação vigente foi causa ou pretexto para as conquistas

¹¹ Cf. J. K. Davies, *op. cit.*, p. 264. Mesmo a *koiné* não se mostra como o melhor caminho para explicar a sociedade helenística, conforme explica o autor na p. 320: “Though no one today would equate language with culture without many qualifications, the innumerable spoken languages of the Hellenistic East - twenty-two in the kingdom of Pontus alone - are a fair indication of that multiplicity, and are probably a better guide

alexandrinas configura-se como um problema insolúvel no presente estado das fontes¹²; entretanto, pode-se distinguir dois tipos de interesses que para aí convergiram: de um lado estava a velha aspiração de Filipe de unir as comunidades gregas em um projeto comum, sob a direção da Macedônia; e, de outro lado, estava a necessidade de por fim às contínuas ingerências persas na política grega¹³.

(2) Do ponto de vista econômico, a idéia de uma Grécia helenística “rainha do mercado Mediterrâneo” e fornecedora de quase todos os produtos procurados pelos clientes no Oriente e no Ocidente¹⁴, nos parece agora carecer de comprovação. De fato, segundo J. K. Davies, por ser o aspecto econômico o mais bem mapeado ou acessível da sociedade helenística, ele é também o mais controverso e complexo. Na opinião desse autor, está longe de ser certa a existência de uma “economia helenística” enquanto tal – ou seja, no sentido de um mercado definido de troca contínua de uma série inteira de bens e serviços ao longo do Mediterrâneo Oriental –, mas sim de uma economia caracterizada por um conjunto segmentado de atividades administradas sob condições sociais, fiscais, tecnológicas e climáticas mais ou menos próximas e com um certo grau de interação entre elas. “Que uma geração anterior de estudiosos tenha interpretado tal interação como revelando uma ‘economia helenística’ unificada, define o problema, mas não o resolve”, ressalta Davies¹⁵, que alicerça sua crítica numa tripla constatação: (a) que a

to the nature of 'Hellenistic society' than the Attic-based koine whose origin and diffusion has influenced - or misled - our vision of it for so long."

¹² De qualquer forma, essa discussão é antiga e podemos ter um exemplo dela pelos discursos de Plutarco sobre a fortuna e sobre a virtude de Alexandre, nos quais o autor defende retoricamente que as conquistas deste foram o resultado do seu esforço, coragem, sensatez e capacidade filosófica e não meros presentes da sorte (Cf. Plutarco, *Moralia*, 326D-345B).

¹³ Cf. Roldán Hervás, *op. cit.*, p. 344.

¹⁴ Cf. M. Rostovtzeff, *História da Grécia*, p. 267.

¹⁵ J.K. Davies, *op. cit.*, p. 270. Sobre os sinais de interação, o autor prossegue: "Signs of interplay are of course undeniable, ranging from the rise and fall of commodity prices on Delos, the great increase in

atividade econômica mais vantajosa continuou sendo a produção agrícola primária, do mesmo modo que vinha sendo há séculos¹⁶; (b) que tal produção agrícola continuou ocupando a maior parte da força de trabalho, seja escravo, servo ou livre¹⁷; (c) e que a maioria dos produtos continuou a ser consumida dentro de um raio comparativamente curto do local de produção, cerca de 30 Km¹⁸. Entretanto, ele não pôde deixar de afirmar que sinais de interação são evidentes, tais como: o comércio de escravos, as associações marítimas, a cunhagem e circulação de moedas, a questão da pirataria, entre outros. O desafio aqui continua sendo o de desenvolver critérios pelos quais se possa decidir se tais comprovações, incluindo as de interação, sugerem um quadro de muitas economias autárquicas, ou de economias micro- ou macro-regionais estimuladas por economias locais, ou de uma economia global de todo o Mediterrâneo Oriental¹⁹. Dois exemplos apresentados por Davies ilustram bem esta questão: o primeiro se refere aos estudos de G. Glotz, de 1913, sobre a variação de preços das mercadorias em Delos no período de 315 a 166 a.C., que mostra que tal variação não foi influenciada por nenhum mecanismo de provimento de demanda, mas sim por eventos militares e decisões políticas; o segundo exemplo vem do trabalho de F. Heichellein, de 1930, no qual se demonstra que os

known shipwrecks - and therefore probably in maritime trade - after 200 B.C., the circulation-patterns of such coinages as were not purely local, the complementarity of Rhodes and Alexandria, or the growth of Mediterranean-wide institutions and practices, to the distribution of artefacts as various as Alexandrian glass or faience or containers for wine and olive oil."

¹⁶ *Ibid.*, p. 271: "Each element in the argument needs some qualification, the first because continuity of practice can never be formally proved, the second because some innovation and some systemization of knowledge are attested in our period. Evidence of innovation comes mainly from Egypt, above all from the Zenon papyri, and is at sight extensive."

¹⁷ *Ibid.*: "it is to be assumed that as for any pre-industrial society, in conditions which rarely allowed a ten-fold yield (often much lower), food production will have required the labour of a least 80% of the adult population as a whole, men or women, slave or free."

¹⁸ *Ibid.*: "the costs of land transport will have rendered economically prohibitive any mechanisms for ironing out peaks and troughs of production in areas nor accessible by ship. (...) That will apply throughout the eastern Mediterranean and will apply not merely to the 'triad' but even more to vegetables and fruit."

¹⁹ *Ibid.*, p. 270.

preços de uma série inteira de bens e serviços tenderam a se elevar ou cair em harmonia ao longo de todo o Mediterrâneo Oriental. “O problema”, conclui Davies, “é que ambas as observações são verdadeiras e pertinentes.”²⁰

(3) Não nos encontramos em melhores condições de descrição quando abordamos a questão da ciência no período helenístico. Primeiramente, porque “não há uma ciência propriamente helenística, mas uma ciência grega que continua, na idade helenística, perseguindo os mesmos objetivos definidos desde a época clássica”, afirma C. Preaux²¹. Entretanto, “embora se observem continuidades marcantes, as condições e circunstâncias nas quais foram conduzidas as investigações científicas e, até certo ponto, a natureza dessas investigações mudaram no mundo helenístico”, acrescentaria de bom grado G. Lloyd²². Podemos apresentar dois exemplos dessa relação de continuidade histórica e progressiva novidade no desenvolvimento científico: o primeiro nos é fornecido por C. Preaux, segundo ela “o hábito de assentar seu pensamento na crítica aos antecessores, do qual Aristóteles tinha dado o modelo, exigiu não somente dos astrônomos, mas também dos anatomistas e historiadores, um esforço maior de precisão. Assim Galeno critica duramente seus antecessores, e Hiparco critica Eratóstenes, enquanto que Estrabão pretende corrigir a ambos, nos livros I e II de sua *Geografia*. Políbio mostra o que pode ser tal crítica em história.”²³ O outro exemplo vem da anatomia. Ao seu aperfeiçoamento está ligado o nome de Herófilo, de cuja obra só nos restou alguns testemunhos de Galeno. Herófilo se beneficiou enormemente da possibilidade aberta a Alexandria de dissecar cadáveres humanos. Nem Aristóteles antes dele, nem Galeno depois, tiveram tal chance.

²⁰ *Ibid.*, p. 285.

²¹ C. Preaux, *op. cit.*, v. 2, p. 622.

Ele pôde, então, precisar o trajeto das veias e artérias, a forma do fígado, o número e as características das membranas do olho e as regiões do cérebro, no qual alojou o centro do sistema nervoso e do intelecto²⁴. Ainda na área científica quatro pontos merecem ser destacados: (a) a maior interação entre idéias gregas e não-gregas, haja vista que se podemos falar de uma ciência helenística devemos também admitir que ela não é um fenômeno puramente grego – apesar de serem gregos a maioria dos textos que chegaram até nós –, exemplo disso é o fértil relacionamento entre a astronomia grega e a babilônia, que se tornou crescente a partir do séc. IV. “Assim, no séc. II, Hiparco pôde fazer uso extensivo de dados babilônios; e o único astrônomo que se conhece ter seguido a Aristarco de Samos, adotando a teoria heliocêntrica, foi Seleuco, um caldeu ou babilônio de Seleucia, que viveu por volta de 150 a.C.”²⁵ (b) Outra questão foi a da especialização crescente das ciências – ainda que já no período clássico houvesse distinções bem definidas entre filósofos, matemáticos e doutores. Entretanto, apesar dessa especialização ter trazido uma concentração maior de esforços individuais em problemas particulares, ela se viu, também, acompanhada por um aumento nos problemas de comunicação e na fragmentação dos estudos²⁶. (c) Destaca-se, ainda, o desenvolvimento de novos centros de pesquisa – como foi o caso de Alexandria – e de instituições a eles ligados – como o museu e a biblioteca de Alexandria –, que foram estimulados pelos reis. Característica dessas instituições era que elas não se dedicavam ao ensino, mas sim à pesquisa e co-

²² G. E. R. Lloyd, *Hellenistic science: its application in peace and war*, p. 321.

²³ C. Preaux, *op. cit.*, v. 2, p. 625.

²⁴ *Ibid.*, p. 627. A autora acrescenta: "On sait que ce dernier problème était posé dès l'époque classique, le cardiocentrisme d'Aristote s'opposant à l'encéphalocentrisme de Platon, fondé sans doute sur les recherches d'Alcméon de Crotoné au V^e siècle."

²⁵ G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, p. 321.

nhecimento. (d) Por fim, tem-se que tais centros de pesquisa, diferentemente da Academia e do Liceu, eram subvencionados pelos fundo reais – e foi, sem dúvida, graças a tais doações que, por exemplo, o museu e a biblioteca de Alexandria alcançaram tão grande prestígio, “embora Atenas tenha permanecido suprema ao longo da antigüidade em filosofia”²⁷.

(4) A última observação que nos propusemos fazer, a partir do enquadramento histórico dado inicialmente, diz respeito à questão da *polis*. Percebe-se hoje que há poucas justificativas para se apresentar ou descrever as condições sociais e políticas da Grécia helenísticas nas formas apocalípticas em que muitas vezes isso foi feito²⁸. De fato, a *polis*, enquanto sistema organizativo descrito como “uma comunidade soberana e autônoma, de caráter agrário, dotado de um lugar central que lhe serve de centro político, social, administrativo e religioso”²⁹, com o predomínio das monarquias, não deixa de existir, mas sim muda seu perfil, extinguindo algumas de suas funções enquanto assume outras, ao mesmo tempo em que sofre um processo de expansão para as novas áreas, oriundas das conquistas de Alexandre³⁰ – “o que vai se alterar não é tanto a intensidade de patriotismo local, mas as relações de poder internas”³¹. De acordo com J. K. Davies, para isso convergiram vários interesses, tais como: o desejo dos colonos gregos e macedônios nos territórios conquistados de manterem para si a mesma estrutura social de suas cidades de origem; a intenção das cidade sob controle direto ou indireto dos reis de

²⁶ *Ibid.*, p. 322. O autor conclui que: “outside the Hellenistic philosophical schools, practising scientists rarely developed explicit, let alone original, philosophies of science, although the medical sects are something of an exception.”

²⁷ *Ibid.*, p. 323.

²⁸ Cf. J. K. Davies, *op. cit.*, p. 295.

²⁹ M. J. Hidalgo de la Vega, *Grecia Arcaica*, p. 89.

³⁰ Cf. J. K. Davies, *op. cit.*, p. 305.

³¹ *Ibid.*, p. 306.

manterem, também, seus procedimentos tradicionais o máximo possível, buscando uma certa independência; a influência das ligas mais independentes e de cidades como Rodes, Atenas e Bizâncio em favor das repúblicas e contra as monarquias e dinastias; a identidade de interesse entre as classes altas locais e os gregos dominantes; e, por fim, o próprio encorajamento por parte de alguns reis para que as cidades desejassem manter certa autonomia³². Nessa nova estruturação da *polis*, uma série de componentes podem ser identificados. (a) Na área econômica, tem-se que as finanças públicas eram ainda compostas e gastas localmente – tirando-se, é claro, o pagamento dos impostos reais. Rendas regulares ainda provinham das taxas dos tribunais, alfândegas ou dívidas portuárias, aluguéis públicos, licenças comerciais, trocas de moedas, impostos sobre escravos e gêneros alimentícios, entre outros³³. (b) Politicamente, apesar da maioria das cidades helenísticas ter seu governo descrito como democrático, “restam poucas dúvidas de que, neste período, o radicalismo participativo dos sécs. V e IV tenha cedido lugar a uma elite informal de funcionários reais que soube exercer o controle através de instituições democráticas”³⁴. Entretanto, mesmo que o poder das assembleias tenha diminuído, elas continuam a manter certa importância, haja vista que suas decisões poderiam ter implicações políticas – já que as animosidades entre certas cidades persistiam –, e também porque as cidades continuavam se interessando pelos mesmos assuntos dos séculos anteriores. (c) Na questão social, temos que as fronteiras da *polis* ficaram mais permeáveis. Mudanças nas atitudes e instituições mais receptivas tornaram a vida do estrangeiro mais fácil. Tal se deu, entre outras razões, ou através de pressões reais sobre as cidades para

³² *Ibid.*, pp. 304-305.

³³ *Ibid.*, p. 310.

que conferissem cidadania a soldados ou cortesãos; ou pela venda de títulos de cidadania com propósitos fiscais; ou através de tratados de isopolitéia entre comunidades; ou ainda na concessão de cidadania honorária a atletas destacados, benfeitores ou funcionários reais. Entretanto, tal não quer dizer que a linha que separava o cidadão do não-cidadão tivesse sido extinta, uma vez que ainda se excluía rigidamente os escravos e os não-gregos. J. K. Davies vai exemplificar essa mudança citando o envio por Atenas, em 155 a.C., de Carneades de Cirene, Diógenes de Seleucia e Critolaus de Faselis, em embaixada para Roma – “ato inconcebível antes dos 300s”³⁵. (d) Este exemplo serve ainda para ilustrar um outro aspecto da sociedade dita helenística, que é o dos intelectuais e profissionais que serviam aos reis como diplomatas e administradores – homens que tiveram que aprender a transitar com certa facilidade entre o mundo de sua própria cidade e o ambiente (cidade ou corte) onde exerciam os seus talentos. “São estes homens, se movendo dentro do círculo das relações cívicas, profissionais, militares, ou reais, que serviram de base para os clichês tradicionais sobre o cosmopolitismo helenístico, ajudando a colocá-lo em destaque.”³⁶ Se podemos falar de tais profissionais enquanto constituindo uma classe, equivocamo-nos se os considerarmos como mais do que uma minúscula, embora influente, minoria em um mundo que ainda se movia numa perspectiva conservadora de tradições locais.³⁷ (e) Por fim, pode-se citar, por um lado, duas áreas da vida pública em que a cidade leva um papel maior que antes: a medicina, com o aumento do

³⁴ *Ibid.*, p. 306.

³⁵ *Ibid.*, p. 309. G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 6, vai dizer: “Les Romains furent effarés par les prouesses dialectiques de Carnéade, rassurés par les conférences du stoïcien (Diógenes).”

³⁶ *Ibid.*, p. 310.

³⁷ Na página 320, *op. cit.*, J. K. Davies complementa: “while at the social level of the royal courts, the intellectuals, artists and writers, or the politically-minded large landowners we can speak of an increasingly uniform culture increasingly widely spread in Europe, Asia and the Levant, yet below that level we must

médicos pagos com fundos públicos, e a educação, que também sofre um processo de expansão através do patrocínio público; mas pode-se também, por outro lado, citar duas áreas em que a cidade se retirou, pelo menos parcialmente: do desenvolvimento e ampliação de forças militares, motivados pelas precauções dos reis contra movimentos irredentistas, e na área da religião, na qual as identidades nacionais ou locais foram reavivadas ou reordenadas adequadamente³⁸.

Bem, a partir de todo o esboço histórico que demos acima e nos lembrando que o objetivo deste trabalho é abordar um aspecto da ética estóica, poderíamos perguntar com L. Edelstein: “se quase todos os intérpretes concordam que o aspecto novo do estoicismo é determinado pela particular situação política e histórica que prevalece ao término do séc. IV a.C., em que sentido isso se dá?”³⁹ Com efeito, se o estoicismo foi uma resposta a uma época, também o foi o epicurismo e não menos o ceticismo. A resposta do autor é que “se há uma característica particular do estoicismo que é influenciada pela situação, é aquela que ele tem em comum com o epicurismo”⁴⁰, ou seja, a nova consciência no poder do homem que surge nesse período, a convicção na deificação do ser humano. Poucos anos após chegar a Atenas, Zenão de Cício pôde ouvir os atenienses saudarem a Demétrio Poliorcetes não apenas com o oferecimento de incenso e libações, mas também com o refrão segundo o qual ele era “o único deus verdadeiro – o filho de Poseidon

speak of a multiplicity of societies, interacting little with each other and scarcely more with the culture of the courts.”

³⁸ *Ibid.*, pp. 314-315. F. de Coulanges, em *A cidade antiga*, p. 227, nos alerta para o fato de que “a palavra religião não significava o que significa para nós; sob essa palavra entendemos um corpo de dogmas, uma doutrina sobre Deus, um símbolo de fé sobre os mistérios que estão em nós e ao nosso redor; essa mesma palavra, entre os antigos, significava ritos, cerimônias, atos de culto exterior. A doutrina não tinha muita importância: as práticas é que eram importantes, obrigatórias e imperiosas. A religião era um vínculo material, ...”

³⁹ L. Edelstein, *The meaning of Stoicism*, p. 12.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 13.

e Afrodite”⁴¹. O deus vivo em forma de homem tinha tomado o lugar do deus feito de pedra, ouro, ou marfim. Mas que tipo de homens eram os novos deuses? O exemplo vem de Filipe e Alexandre. Sobre este último, vejamos o que diz Plutarco: “(Alexandre) se considerava como enviado pela divindade como governador comum e árbitro de todos, e àqueles que não anexava pela palavra, o fazia, com as armas, pela força, com o fim de reunir todos os elementos disseminados em um mesmo corpo, como que misturando amorosamente numa taça as vidas, os caracteres, os matrimônios e as formas de viver. Ordenou ainda que todos considerassem o mundo como sua pátria, o exército como sua fortaleza e proteção, os bons como parentes e os maus como estranhos, que o grego e o bárbaro não se diferenciasssem pelo manto e escudo, nem pela adaga e túnica, mas sim que o grego se distinguisse pela sua virtude e o bárbaro pela sua maldade.”⁴² Baseado nisso é que É. Bréhier vai afirmar: “Não se pode retratar melhor que a moral estóica é a dos tempos novos em que, sobre cidades deslocadas e desde então incapazes de constituírem a fonte e sustentáculo da vida moral, se elevam grandes monarquias que aspiram a governar a humanidade. A razão, lei universal ou natureza, torna-se, de certo modo, monárquica: em Aristóteles, ela partia de realidades psicológicas ou sociais de fato, paixões, costumes, leis, que ensaiava, simplesmente, temperar e organizar. Aqui, assume seu lugar e expulsa tudo o que não é ela própria. ‘A virtude situa-se exclusivamente na razão’.”⁴³

Mas, não desconsiderando a interpretação de L. Edelstein e com as devidas reservas para a de É. Bréhier, tendemos a valorizar como resposta à pergunta feita no início do

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Plutarco, *Moralia*, 329, B-D. Tradução de Mercedes L. Salvá.

parágrafo anterior aquela apresentada por A.-J. Festugière: “Se fosse suficiente, para ser feliz, afastar-se de toda sociedade humana ou, retirado em um pequeno jardim, aspirar somente aos prazeres da amizade e à cultura da alma, Epicuro e Pírron teriam plenamente respondido à inquietude dos espíritos no fim do IV século. Mas estes sábios negligenciaram um fator essencial: a necessidade de agir, a necessidade de empreender nobres atos, a necessidade de servir uma causa que nos excede.”⁴⁴ Para o Pe. Festugière, o período helenístico apresentou dois problemas que teriam de ser resolvidos pelas filosofias nascentes⁴⁵: o primeiro, relacionado com a perda de soberania das cidade gregas, era: onde achar então uma razão de viver, “a que causa se devotar, já que o ideal da *polis* não mais existe?”; o segundo problema, relacionado com a moral, era: como inculcar nos jovens, num tempo limitado, uma doutrina da virtude que respondesse às necessidades novas decorrentes das mudanças políticas e conciliasse as exigências do grupo social e as aspirações individuais à felicidade? “O mérito de Zenão de Cício foi ter compreendido estas necessidades espirituais e de ter trazido consigo o remédio”⁴⁶. Ele soube, por um lado, responder ao primeiro problema pela doutrina de uma “Cidade do mundo”⁴⁷, à

⁴³ E. Bréhier, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁴ A.-J. Festugière, *La rév. d'Hermès*, p. 260.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 264.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 268: “Il (Zénon) est allé droit à l'essentiel. Les hommes voulaient vivre, donc agir. Ils voulaient une règle d'action. Et non pas seulement un précepte de conduite immédiate, pour aujourd'hui, un impératif à suivre aveuglement – la Grèce ne pouvait accepter cela, étant à la fois trop mûre pour ne pas exiger une vue rationnelle des choses et trop jeune encore pour être fatiguée du rationalisme, – mais une règle fondée sur une explication de l'Univers, qui donnât à chacun le sentiment que son action avait une raison d'être, qu'elle servait à quelque chose, qu'elle contribuait à un vaste dessein qui continuerait de s'accomplir lors même qu'on ne serait plus. D'un mot, une règle appuyée sur un Ordre. Mais les hommes voulaient aussi que cet Ordre fût aisé à entendre et que l'intelligence qu'on en prit soutint et fortifiât le sentiment religieux. C'est à tous ces besoins que répondit Zénon.”

⁴⁷ Sobre a influência cínica na *Politéia* de Zenôn, principalmente na criação do termo *κοσμοπολίτης*, Festugière, *op. cit.*, p. 271, não a considera certa: “tout ce qu'on sait de Diogène oblige à entendre le propos, s'il est authentique, en un sens négatif: le Cynique n'est citoyen d'aucune cité, tout lieu du monde lui est aussi bon. Il n'y a là aucun rapport avec l'attitude du Stoïcien qui est, positivement, citoyen du monde en tant qu'il tient le monde pour vraie Cité.”

qual seria bom servir, tornaremos a encontrar assim um ideal de vida prática⁴⁸. Zenão, por outro lado, oferece ainda uma solução ao problema religioso. A doutrina estóica é uma religião científica, pois seu Deus não é outra coisa que a Razão soberana que penetra e dirige todos os seres do cosmos; mas é também uma religião cívica, uma vez que está baseada no *Logos*⁴⁹. Neste sentido, tudo depende da descoberta, primeira e principal, de que a verdadeira cidade é a “Cidade do mundo” e que, portanto, “somos irmãos não unicamente daqueles nascidos sob o mesmo sol, mas de todos os homens, ou melhor, de todos os seres do cosmos”⁵⁰. Vale aqui a indagação de Sêneca: “Pergunto de que tipo de república o sábio deva aproximar-se: Da república dos atenienses, na qual Sócrates é condenado e Aristóteles, para não ser condenado, foge; na qual a inveja oprime as virtudes? Negar-me-ás que o sábio deva aproximar-se dessa república. Aproximar-se-á então o sábio da república dos cartagineses, na qual é incessante a guerra civil, e a liberdade é contrária ao honesto, e do justo e do bom só se diz a mais alta vileza, e contra os inimigos há crueldade inumana, e até para os seus cidadãos a cidade é hostil?”

Ainda sobre esse assunto, cf. A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui*, p. 115: “C’est ainsi que le stoïcisme en arrive à l’idée, si souvent développée à l’époque impériale, de la Grande Cité (μεγαλόπολις) qui embrasse l’ensemble de l’univers et dont tous les êtres raisonnables sont citoyens, y compris les astres. Cette Cité est régie par une loi divine (θεσμός) – o logos omniprésent – qui joue le rôle de constitution (πολιτεία) de l’univers. Quiconque régle sa conduite sur elle sera citoyen de l’univers (κοσμοπολίτης) et parent des dieux. Mais malheur à qui n’obéit pas à cette loi: il se fuit lui-même, il renie sa nature humaine et subit de ce fait même le pire des châtements, dût-il échapper à toute autre punition.”

⁴⁸ Importante notar, para as intenções deste trabalho, com Festugière, *op. cit.*, p. 271, que desta mudança no conceito de cidade depende a doutrina filosófica da virtude, que concilia as obrigações sociais e a aspiração à felicidade: “le vertueux est nécessairement heureux puisque l’eudémonie consiste dans la vertu même; et tout ensemble le vertueux est le citoyen par excellence, puisqu’il obéit au Logos qui gouverne la Cité du monde”, diz o autor.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 264: “(...) s’il est vrai que la cité de droit est maintenant le monde en sa totalité régi par le Dieu Logos (Logos qui est en même temps la Loi de la cité cosmique), s’il est vrai aussi que les dieux traditionnels sont les symboles des éléments qui constituent le kosmos.”

⁵⁰ *Ibid.*, p. 265: “Ce principe commande, d’une part la doctrine de la vertu e du bonheur, d’autre part la doctrine religieuse, ces deux étroitement liées d’ailleurs: car on ne peut être vraiment sage sans être conduit à l’adoration du monde, et l’on ne peut s’unir au monde, et au Logos du monde, sans être porté à vivre en sage.” Sobre a noção de cosmos para os estóicos: D.L., VII 137, 139.

Também evitará ele essa república. Se eu quisesse examinar cada uma nenhuma encontraria que pudesse admitir o sábio, ou que o sábio pudesse admitir.”⁵¹

Neste ponto de nosso caminhar achamos prudente nos determos em algumas considerações fundamentais subjacentes à exposição do pensamento estóico. Isto porque são constantes os alertas dos historiadores e comentadores para a artificialidade de uma exposição de conjunto do estoicismo, uma vez que do ensino de seus principais representantes temos apenas um conhecimento indireto. Tem-se o hábito de dividir o estoicismo em três grandes períodos: Estoicismo Antigo (sécs. III e II a.C.), no qual essa filosofia se constituiu progressivamente pelas contribuições sucessivas dos três primeiros chefes da escola: Zenão de Cício (332-262 a.C.), Cleantes de Assos (cerca de 312-232 a.C.) e Críspio de Sólis (272-cerca de 204 a.C.); Estoicismo Médio (sécs. II e I a.C.), representado essencialmente por Panécio (185/180-110/100 a.C.) e Possidônio (cerca de 140/130-59/40 a.C.), que tiveram o grande mérito histórico de introduzir o estoicismo em Roma; e Estoicismo Romano ou Imperial (até o séc. II d.C.), mais ligado a quatro nomes: Sêneca (por volta do início de nossa era - 65), Musônio Rufo (30 - até o final do séc. I); Epiteto (50-125/130) e Marco Aurélio (121-180). Destes, apenas o último período nos deixou textos integrais, constituindo-se em importante fonte para o entendimento do pensamento estóico. Em relação às fases anteriores têm-se que trabalhar com os testemunhos em forma de citações e resumos de escritores posteriores. Críspio, por exemplo, escreveu um tratado sobre o Destino do qual sabemos parcialmente a argumentação através das críticas de Cícero, Plutarco e Alexandre de Afrodísias.

⁵¹ Sen., *De otio.*, VII, 2-3.

As dificuldades daí resultantes são destacadas por vários estudiosos. Para A. Long, o maior problema é que os melhores dentre estes testemunhos correspondem a um período no qual o estoicismo havia se tornado uma doutrina estabelecida mais do que um sistema filosófico em desenvolvimento⁵². Já Bréhier, além do estado precário das fontes, prefere acentuar justamente o longo processo de desenvolvimento do estoicismo e a diversidade de fases pela qual passou a doutrina, como principal causa das dificuldades de abordagem. “Jamais houve uma doutrina estóica”, afirma Bréhier, para quem não há um estoicismo, mas “*des Stoïciens*”⁵³. Victor Goldschmidt, por sua vez, alia tudo isso à própria textura do sistema, que dificulta sua abordagem – uma vez que tudo no interior da doutrina estóica se relaciona entre si, pois reproduzem, até nas suas mínimas estruturas, a solidariedade que liga todas as coisas sob o plano do real⁵⁴.

Sobre os testemunhos de que falamos acima eles podem ser agrupados em quatro categorias: a primeira é a dos pertencentes aos papiros de Herculano, entre os quais se encontram alguns fragmentos de Crisipo; há também um texto em papiro que conserva fragmentos de um estóico alexandrino chamado Hiérocles, contemporâneo de Epiteto,

⁵² Cf. A. Long, *op. cit.*, pp. 118-119: “O que acima de tudo, por exemplo, importa a Epiteto e a Marco Aurélio, no século II d.C., dentro da estrutura do universo estóico, é a exortação moral. De pontos de física, lógica ou teoria do conhecimento têm eles pouco que dizer. (...) Mas se seu testemunho for utilizado com cuidado e se o compararmos com textos que transmitem indubitavelmente pontos de vista do estoicismo antigo, esse testemunho pode proporcionar um bom subsídio para explicar posições de Zenão e Crisipo.”

⁵³ Cf. E. Bréhier, *Les Stoïciens*, p. 63: “Numenius, un néo-platonicien qui vivait dans la deuxième moitié du II^e siècle après J.-C., disait des Stoïciens, au rapport d'Eusèbe: 'Les Stoïciens sont en dissentiment les uns avec les autres; ces dissentiments ont commencé dès le début de l'école, et ils n'ont pas encore cessé aujourd'hui.' Cette indication est parfaitement juste; (...) Chrysippe, au rapport de Diogène Laërce, différerait sur un très grand nombre de points de ces deux prédécesseurs, Zénon et Cléanthe; et l'on peut écrire un livre entier sur ces différences. Dans la suite, les dissentiments furent encore plus graves. L'historien doit tenir le plus grand compte de ces transformations intérieures, et surtout de leur valeur.”

⁵⁴ Cf. V. Goldschmidt, *Écrits*, p. 163: “Plutarque qui nos rapporte, sur ce point, les 'contradictions' de Chrysippe, conclut sévèrement: 'Tout ordre disparaît, si, dans chaque discipline, il faut se référer à chacune des autres.' Dicté par la malveillance, ce jugement est aussi exact que son considérant: l'ordre ne peut être que provisoire, puisqu'il prépare à la sagesse qui s'atteint d'un seul coup; et si les trois disciplines philosophiques se réfèrent les unes aux autres, c'est qu'elles reproduisent, jusque dans leur structure, la solidarité qui lie toutes choses, sur le plan du réel. Cette texture du système en rend l'exposé for diffi-

referentes à ética⁵⁵. As citações são o segundo tipo de testemunho, cuja mais ampla coleção procede de Plutarco, que em seus *De stoicorum repugnantis* e *De communibus notitiis* repetidamente faz comparações entre passagens de Crísipo, o estóico com o maior número de citações, para por em manifesto aparentes incongruências no estoicismo. Galeno cita Crísipo e Possidônio, nas suas discussões sobre as faculdades da alma, e graças a elas a psicologia de Possidônio é melhor conhecida que a de seu mestre Panécio. Cícero, Diógenes Laércio, João de Estobeu e outros numerosos escritores conservam também algumas citações, mas a maior parte de seu testemunho está na forma de doxografia, onde se acham citações que não são atribuídas a nenhum autor determinado⁵⁶. O *Hino a Zeus*, de Cleantes, conservado por Estobeu, é um importante exemplo desta categoria. O terceiro tipo de testemunho é formado pelo que A. Long vai chamar de “informações de segunda mão”, como as que encontramos em Aulo Gélio, Sexto Empírico, Clemente de Alexandria, e “cuja forma pode ser ilustrada por esta passagem de Aulo Gélio: ‘Zenão sustentava que o prazer é indiferente, isto é, algo que não era nem bem nem mal, o que ele expressava em grego com a palavra *adiaphoron*’”⁵⁷; este tipo de informação também é encontrada em todas as fontes antes mencionadas. A quarta e última categoria em que são agrupados os testemunhos é formada por um tipo de informação que, apesar de muitas vezes vir combinada com testemunhos das duas primeiras

cile et, plus encore, ferait apparaître comme artificiel un résumé qui alignerait, point par point, les thèses stoïciennes.”

⁵⁵ Segundo A. Long, *op. cit.*, p. 119, este documento oferece relevantes informações sobre a relação entre a ética e a psicologia, sendo congruente com os testemunhos do estoicismo antigo. Ver, também, A.-J. Voelke, *l'idée de volonté*, p. 48.

⁵⁶ O exemplo aqui é Alexandre de Afrodísias, comentador aristotélico de fins do século II d.C., que em seu tratado *Do destino* “apresenta uma série de passagens, algumas delas bem extensas, que são cabalmente estóicas tanto no estilo como no conteúdo, mas não identifica os autores e nunca de refere a ‘os estóicos’ explicitamente ao longo de seu tratado”, cf. A. Long, *op. cit.*, p. 119.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 120 (SVF, I, 195).

categorias, não está atribuída a “os estóicos” nem se deduz que seja de estóicos, pelo seu conteúdo ou pelas características dos autores. É o caso, por exemplo, do *De finibus* de Cícero, onde temos um quadro geral muito importante dos princípios da ética estóica, sem referir-se em muitos casos a determinados filósofos estóicos. O mesmo vale para Diógenes Laércio e Estobeu. O problema, no caso de Cícero e Estobeu, é dizer se alguma afirmação geral deve ser atribuída a Crísipo ou a algum outro filósofo determinado. Em tais casos, sabemos que certo estóico sustentou tal ponto de vista, e que normalmente será razoável presumir que pertence a Crísipo. Mas, com autores como Plotino e Filon de Alexandria, é muito mais difícil discriminar o que é ou pode ser material estóico. Filon, em particular, é considerado uma importante fonte estóica, mas ao buscar reconciliar doutrinas do judaísmo com o pensamento grego, tomou de Platão e Aristóteles tanto como dos estóicos; e o estóico que pode ter influenciado nele mais profundamente é, com toda probabilidade, Possidônio⁵⁸. A questão que se põe, então, àqueles que querem se aproximar do estoicismo é como discriminar entre estas fontes. Entretanto, vale o alerta e a precaução recomendados por M. Colish, segundo a qual: “há lacunas nas fontes que tornam impossível o conhecimento do que os estóicos poderiam ter realmente pensado sobre certos assuntos. Alguns estudiosos tentaram superar este problema inferindo, ou até mesmo inventado, respostas para questões que não têm evidência textual. É mais franco admitir que há brechas inevitáveis em nosso conhecimento, e indicar então onde elas ocorrem.”⁵⁹

⁵⁸ Cf. A. Long, *op. cit.*, p. 120.

⁵⁹ M. L. Colish, *The Stoic tradition*, p. 22.

Para as intenções deste trabalho, o que dissemos até aqui basta para situarmos a questão das fontes e da conseqüente exposição do pensamento estóico. Acrescentamos apenas que, no âmbito desta dissertação, nos apoiamos nos testemunhos de Diógenes Laércio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio, Epiteto, Plutarco, Estobeu e Sexto Empírico, cujas obras ou fragmentos pudemos consultar através de traduções, conforme indicado na bibliografia.

Voltemos ao que disse acima V. Goldschmidt. Outra das dificuldades de abordagem do estoicismo se encontra justamente na constituição da própria doutrina. Com efeito, o estoicismo, essa espécie de “filosofia-bloco” como a chamou É. Bréhier⁶⁰, não pode ser objeto de aproximações graduais. “Daí a razão da dificuldade de começar e a indecisão na ordem das partes, cuja hierarquia é difícil de descobrir, já que se as apreende ao mesmo tempo. Se se admite começar pela lógica, a física ficará em segundo lugar, porque contém a concepção da natureza de onde deriva a moral, ou no terceiro, porque tem por coroamento uma teologia que, segundo um texto formal de Crísipo, é o mistério no qual a filosofia tem por função iniciar-nos.”⁶¹

Segundo P. Aubenque, a filosofia estóica é a primeira da história a se dizer e a se querer “sistemática”. “Se a palavra *systema* designava já em grego a constituição de um organismo ou de uma cidade, são os antigos estóicos que a aplicaram pela primeira vez à filosofia.”⁶² Com isso eles queriam expressar que a filosofia é um *todo*, que se pode, é verdade, dividir em partes para a necessidade do ensino, mas sob a condição de perceber

⁶⁰ Cf. E. Bréhier, *op. cit.*, p. 41.

⁶¹ E. Bréhier, *op. cit.*, p. 42. O texto de Plutarco citado por Bréhier é *Contr.* 9, 1035a.

⁶² P. Aubenque, em F. Châtelet: *História da Filosofia*, p. 170. De acordo com A. Long, *op. cit.*, p. 203: “Os estóicos oferecem uma imagem completa, e num sentido, como eles mesmos observam, temos que acei-

que cada parte é solidária das outras e que o abandono de uma só parte ou de parte de parte acarretaria a ruína do conjunto⁶³. Com efeito, esta possibilidade de divisão da filosofia já está presente nos antigos estoícos. Segundo Diógenes Laércio⁶⁴, os estoícos desde o início já dividiam a filosofia, para fins pedagógicos, em lógica, ética e física - divergindo apenas quanto a ordem de exposição. Divisão que já aparece em Zenão, no seu livro *Sobre a lógica*, depois em Crisipo, nos primeiros livros de *Sobre a lógica* e *Sobre a física*, e ainda em Apolodoro, Silas, Êudromos, Diógenes da Babilônia e em Possidônio. E para expressarem esse caráter maior da escola de unidade interna, orgânica, do todo, eles dão à filosofia imagens, de preferência, biológicas. É assim que eles a comparam a um animal⁶⁵, no qual a lógica constitui o esqueleto e a musculatura, a moral a carne, e a física a alma; ou a um ovo, sendo a lógica a casca, a ética a clara e a física a gema; ou ainda a um campo fértil, bem cercado e protegido pela lógica, no qual os frutos são a ética e o solo ou as árvores a física; a comparação seguinte, com uma cidade bem amurada e governada pela razão, não é, apesar da aparência, de uma inspiração diferente: “porque ele é um vivente, o mundo é também uma cidade, na qual a estrutura racional assegura ao mesmo tempo a coerência e o desenvolvimento”⁶⁶. Percebe-se assim que

tá-lo totalmente ou nada. Aqueles pontos em que parecem de acordo com outros filósofos devem ser considerados no contexto do sistema total”

⁶³ P. Aubenque, *op.cit.*, p.170: “Essa exigência formal se apoiava de fato sobre a intuição de um universo perfeitamente organizado, até no menor de seus detalhes, pela ação de um princípio único, de maneira que a coerência da filosofia não faz mais que refletir a simpatia – outro termo estoíco – das diferentes partes do universo.”

⁶⁴ D.L. VII, 40.

⁶⁵ *Ibid.* Pareceu-nos melhor seguir aqui a tradução da Loeb: “Philosophy, they say, is like an animal,...”, ao invés da de Mário Gama Cury: “Os estoícos comparam a filosofia a um ser vivo,...”, para “εἰκάζουσι δὲ ζῷον τὴν φιλοσοφίαν,...”.

⁶⁶ Cf. G. Rodis-Lewis, *La mor. stoïc.*, p. 14: “En toutes ces images, la logique a un rôle protecteur et défensif, la physique est le noyau nourricier, le souffle animateur; toutes deux concourent à l'épanouissement de la morale, et 'aucune partie n'est séparée des autres'. L'ordre d'exposition peut donc varier d'un auteur à l'autre, et certains points, comme la théorie du langage, ou la détermination des liaisons valides entre propositions dans la logique, sont développés sans qu'on aperçoive leur lien avec la morale. La progression du vivant n'en est pas moins commandée par la constitution du squelette et l'attache des muscles. Chaque

nenhuma parte é separada das outras, mas ao contrário todas estão estreitamente unidas entre si, e seu próprio ensino se fazia em conjunto.

É tendo isto em vista que É. Bréhier vai afirmar: “longe deles está que cada uma dessas divisões possa conservar, graças à diversidade de seu objeto, certa autonomia (conquanto a moral, em Aristóteles, possa degenerar em uma espécie de descrição de caracteres, independente do resto da filosofia). Ao contrário, tais partes estão indissoluvelmente unidas, visto que é uma única e mesma razão que, na dialética, encadeia proposições conseqüentes às antecedentes, na natureza une todas as causas, e, na conduta, estabelece perfeito acordo entre as partes. É impossível que o homem de bem não seja físico e dialético. É impossível alcançar a racionalidade, separadamente, em três domínios, e, por exemplo, apreender inteiramente a razão na marcha dos acontecimentos do universo, sem realizar, ao mesmo tempo, a razão da própria conduta.”⁶⁷

E será justamente contra esse “monismo” estóico que se lança Plutarco. Professando um dualismo de origem platônica, o autor romano tem facilitada a sua crítica justamente pela característica unificadora dos estóicos. É o que afirma V. Goldschmidt: “Essa polêmica (de Plutarco contra os estóicos) acha uma grande aparência de facilidade no fato de que o monismo dos estóicos não ignora de forma alguma (como é o caso, por exemplo, de um Parmênides) a pluralidade e, mais especificamente, a dualidade dos seres, mas que tende a reduzi-la à unidade. Disso, tem-se uma sucessão de teses que ele (Plu-

thèse morale est sous-tendue par une armature logique; et les exposés prennent souvent la forme de ces consécutions concises, aiguës, tant appréciées de Caton, et que Cicéron, retournant contre les stoïciens les métaphores traditionnelles, trouve plutôt épineuses (comme la haie de l'enclos) ou osseuses et décharnées. Il s'agissait de donner à l'élève une assurance inébranlable dans la discussion, et d'imposer la conclusion, en partant d'une proposition évidente, admise par l'interlocuteur.”

⁶⁷ E. Bréhier, *Hist. Fil.*, p. 41. Cf. G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 72: “La dialectique n'est donc une vertu, comme le disent les stoïciens, qu'associée à la physique: la première supprime la précipitation du jugement; la

tarco) tranqüilamente torna incompatíveis em seus escritos, cada vez que elas são isoladas e separadas do movimento progressivo e unificador do sistema.”⁶⁸

Igualmente problemática e pouco tratada é a questão dos antecedentes estóicos. Estes remontam à conjuntura cultural formada em torno da figura de Sócrates, corrente separada e independente do platonismo e do aristotelismo, e à qual não obstante também remontam as posições de Platão e Aristóteles. Certamente que os precedentes socráticos do estoicismo atuam como pontos de referência nas determinações das posições de Platão e Aristóteles; e por sua vez a posição estóica tem em conta as posições destes últimos no desenvolvimento dos motivos que encontra em seus próprios precedentes culturais. Mas, mais que o produto do platonismo e do aristotelismo, mais que sua consequência necessária ou a desembocadura de um desenvolvimento histórico unilinear de que aquelas doutrinas foram os primeiros passos (com o que voltaríamos à primeiras linhas deste trabalho – pelo menos às suas notas), a doutrina estóica constitui uma real e verdadeira via distinta da interpretação platônica e aristotélica, uma via independente formada sobre bases filosóficas distintas.

O caminho cultural ao qual essa doutrina remonta pode ser rastreado no texto de Diógenes Laércio. Zenão, filho de Mnaseas, nascido em Cício, cidade helênica da ilha de Chipre⁶⁹, após ter se estabelecido em Atenas, devido a um naufrágio sofrido nas proxi-

seconde contient les principes de notre accord avec le dynamisme et l'harmonie rationelle de la nature. Toutes deux ont pour fruit la morale: la philosophie est une.”

⁶⁸ Cf. V. Goldschmidt, *Les Stoiciens*, p. 90.

⁶⁹ Sobre Zenão e sua procedência, destacamos duas observações feitas por Festugière, *op. cit.*, pp. 265-266: primeiro, preferindo chamar Zenão de estrangeiro, ao invés de semita (ou mesmo semi-bárbaro, como faz Bréhier), ele diz ser praticamente impossível saber se Zenão era ou não semita, mesmo se sabendo que a população de Cício, que ficava no sudoeste de Chipre (de frente para o litoral da Fenícia), contava com muitos fenícios. “De qualquer forma o nome Zenão é puramente grego.” Em segundo lugar, ele ressalta que os mercadores de Cício deviam formar uma colônia com certa importância no Pireu, já que pediram e obtiveram de Atenas a concessão de um terreno para erguer um santuário à sua deusa,

midades do porto desta cidade, e de ter se encantado com a narração que Xenofonte fez da vida de Sócrates⁷⁰, pergunta ao proprietário da livraria em que havia parado para lê-la onde poderia encontrar homens como Sócrates, ao que lhe foi apontada a pessoa de Crates, que justamente naquele momento por ali passava. “Segue aquele homem!”, disse-lhe o livreiro⁷¹. A partir deste fortuito encontro, Zenão faz-se discípulo do cínico Crates e, em sua esforçada busca da sabedoria grega, ouve ainda os ensinamentos do acadêmico Pôlemon⁷² e também de Estilpon. Este último era uma das figuras mais eminentes da escola megárica, cujo traço característico consiste em sua insistência nas teses comuns aos seguidores de Euclides e de Antístenes. Por meio destas vinculações o fundador do estoicismo é remetido a Sócrates através de um itinerário independente do que

Afrodite Ourania. Conclui Festugière, em nota na página 266: “Pour l’origine sémitique de Zénon, on ne peut rien tirer non plus, même s’il est authentique, du mot de Crates (D.L., VII, 3: τί φεύγεις Φουκικίδιον;) qui n’est qu’une taquinerie de maître à élève. En tout cas, il faudrait des arguments plus solides pour parler de l’*orientalisme* de Zénon et pour caractériser le stoïcisme comme l’invasion du mysticisme oriental dans la pensée grecque. Que sait-on de l’influence de la pensée orientale à Chypre dans la seconde moitié du IV^e siècle? Et qu’est-ce que la pensée orientale, ou le mysticisme oriental? Et quels éléments reconnaît-on comme orientaux dans le stoïcisme? Quant à l’origine “orientale” de beaucoup de Stoïciens (Chrysippe et Antipater de Tarse, Posidonius d’Apamée, Boëthus de Sidon, Diogène de Babylone = Séleucie, etc.), on oublie que ces villes d’Orient, sous les Diadoques, sont ou des fondations grecques (Apamée, Séleucie) ou des villes presque complètement hellénisées.” Ainda sobre esta questão podemos citar A. Long, *op. cit.*, p. 117: “E não parece haver nada no estoicismo que requeira a hipótese de influências semíticas. Os pontos a que alude Pohlenz – fatalismo, o conceito de obrigação moral, a absoluta distinção entre o bem e o mal, não estabelecem influência semíticas.”

⁷⁰ No caso, segundo D.L., VII, 2, Zenão lia o segundo livro das *Memorabilia*, livro que Xenofonte havia escrito em defesa da memória de Sócrates, contra um panfleto denegridor publicado por Polícrates (Cf. R. Mondolfo, *Problemas e métodos*, p. 138). Segundo R. Mondolfo, ao querer refutar as acusações de Polícrates, “Xenofonte preocupou-se, sobretudo, em demonstrar que seu mestre não havia sido corruptor da juventude, mas um bom cidadão, respeitoso das tradições religiosas e das leis morais e civis.” Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 349: “Xenofonte fala sempre do ‘acusador’ no singular, enquanto Platão se refere sempre aos ‘acusadores’ no plural, como correspondia realmente à situação gerada durante o processo. É certo que, no princípio, Xenofonte refere-se também à acusação jurídica, mas depois dedica-se principalmente a refutar as censuras feitas posteriormente a Sócrates, segundo nos informam outras fontes, no panfleto de Polícrates.” Outro ponto interessante de se notar na cena que se desenrola é que Zenão lê justamente o livro das *Memorabilia* no qual Sócrates narra para Alcibiades uma famosa fábula do sofista Pródico, sobre a educação do jovem Hércules pela Virtude (Xenofonte, *Memoráveis*, II, 1, 24-34). O encontro de Hércules, o símbolo da força, *ischus*, com a Virtude, remonta às duas personagens mais queridas tanto pelos cínicos quanto pelos estoicos, quiçá por toda a cultura grega.

⁷¹ D.L., VII, 3.

⁷² Pôlemon havia chegado à direção da Academia em 314, três ou quatro anos antes da chegada de Zenão a Atenas. Cf. A. Long, *op. cit.*, p. 17: “Com sua quarta direção, a Academia parece haver se afastado das matemáticas, metafísica e dialética, para concentrar-se na ética.” Festugière, *op. cit.*, p. 265, assinala

vai de Sócrates a Platão e a Aristóteles. Um exemplo desse itinerário encontramos num ilustrativo texto de Carlo A. Viano⁷³.

Discorrendo sobre a noção de dialética, Viano diz que esta nasceu das discussões sobre o ensino que se originou entre os discípulos de Sócrates. Um dos motivos das discórdias geradas por essas discussões teria sido o desacordo na interpretação e na prática do método de busca (inquirição/exame) adotado pelo mestre. Quando a palavra “dialética” começa a ser usada, relacionada com o método socrático, ela se vincula à discussão baseada em perguntas e respostas breves, apesar deste tipo de procedimento não ser, na realidade, socrático, pois já era conhecido e praticado pelos sofistas. Entretanto, nos círculos socráticos este método vai adquirir uma função específica de meio de libertação das presunções do saber e como meio de adquirir um saber universal, no lugar de instrumento para convencer e subjugar o adversário⁷⁴.

Dos testemunhos socráticos, interessa-nos dizer aqui que Platão caracterizou o procedimento socrático fixando-se no reconhecimento da própria ignorância e na busca de um saber objetivo. Para Viano, “o reconhecimento destes pontos, de certa forma, se vislumbram em todas as interpretações que ele nos oferece de Sócrates, inclusive se às ve-

o erro de D.L.(VII, 2), que coloca Zenão como aluno do acadêmico Xenócrates, já que este havia morrido em 314 e aquele chega em Atenas somente em 311.

⁷³ C. A. Viano, *Dialética Estóica*, pp. 76-131. Nas próximas linhas seguiremos basicamente a exposição de Viano sobre a dialética estóica.

⁷⁴ Sobre a origem e utilização do termo dialética, cf. Viano, *op. cit.*, p. 80: “Ainda que o método de perguntas e respostas não tenha sido inventado por Sócrates, unicamente o uso que ele fez deste é que foi designado com a palavra ‘dialética’. No estado atual das fontes disponíveis não se pode estabelecer se a palavra ‘dialética’ foi usada pela primeira vez por Platão ou se ele se limitou a codificar em uma forma particular a significação de uma palavra que naquela época já era corrente na linguagem filosófica. Os últimos testemunhos relativamente antigos que não são platônicos referentes ao termo ‘dialética’, se devem a Xenofonte e ao megárico Clinômaco; mas é muito duvidosa a independência do uso que Xenofonte faz da palavra, e Clinômaco pertence à terceira geração megárica, que muito bem pode já haver sofrido a influência platônica e aristotélica. Apesar dos documentos de que dispomos não nos indicarem o *inventor* do termo ‘dialética’ nos permitem, pelo menos, dizer que os usos mais antigos deste termo remontam ao método socrático de pergunta e resposta, no qual a palavra tem relação ao uso que dela fizeram os sofistas.”

zes alguns pontos se explicitam e outras quase se pressupõe ou se usam em temas análogos para fins distintos e com linguagens diversas.” Já Xenofonte insistiu no aspecto positivo do saber definitório que Sócrates alcança. Enquanto as escolas cínica e a megárica insistem em proclamar a ignorância do homem e os obstáculos que dificultam o caminho do saber, Aristóteles insiste no caráter indutivo das buscas socráticas, que, no dicionário aristotélico, equivale ao caráter preparatório do raciocínio em sua confrontação com o saber científico.

Temos com isso que enquanto, por um lado, Platão buscou realizar e aprofundar o vínculo socrático entre reconhecimento da ignorância e busca do saber; as outras escolas socráticas, por outro lado, separaram e endureceram os dois elementos. Antístenes, que havia sido discípulo de Górgias e que, por isso, conhecia de perto as artes dos sofistas e estava familiarizado com suas posturas radicais negativas ou redutivas, endurecia, por um lado, a ignorância socrática com a tese da inalcançabilidade do saber, ao mesmo tempo que colocava o intento positivo de Sócrates na obtenção do tipo de vida própria do sábio cínico. Paralelamente, Euclides de Megara antepunha à busca socrática a ciência de Parmênides, transladando-a do campo do ser ao do bem, e deduzia a postura crítica e negativa de Sócrates como elemento dependente do saber. É neste panorama definido pelas posições de Platão, de cínicos e de megáricos que Viano emoldura a discussão sobre a dialética entendida como método socrático de discussão.

Platão vai, então, polemizar com Antístenes apresentando-o como uma “reencarnação” do sofista⁷⁵. Antístenes, na visão platônica, teria traído o ensinamento socrático constituindo outra vez uma relação de compatibilidade entre a dialética e a retórica, só que com algumas diferenças em relação ao antigo vínculo sofístico – por isso Platão falava de uma “reencarnação” do sofista. Com efeito, ainda segundo Viano, Antístenes se apropriou da técnica antilógica do sofista, a qual já com Protágoras havia sido definida como a possibilidade de refutar ao mesmo tempo teses reciprocamente contraditórias. Mas, enquanto para Protágoras aquela possibilidade abria ao homem o caminho da opção e lhe oferecia os meios para fazer triunfar os valores reproduzidos por esta atitude, para Antístenes ela se convertia no signo da negatividade radical do domínio no qual a antilogia é possível. E assim se oferecia a alternativa do abandono completo daquele terreno e da aceitação do ideal do sábio cínico. Este, em sua busca da natureza, renuncia à sociedade e a seus convencionalismos, que são os que determinam a possibilidade do erro e do engano e que propõem opções que devem ser mantidas com meios que não estão em condições de garantir o êxito. Então a retórica aqui se converte no instrumento para propor e recomendar aquele ideal de vida, num tipo de oratória protréptica⁷⁶. Com isso, o reconhecimento socrático da ignorância se transformou na tese dogmática da inalcançabilidade do saber.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 82. Viano afirma que o diálogo platônico Eutidemo é considerado um diálogo escrito expressamente contra o fundador do cinismo, orientado para demonstrar a traição ao método socrático e o retorno à sofística.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 83: “Deste ponto de vista, a sofística é a que estabelece o vínculo dialética-retórica. Para os sofistas a retórica tem valor enquanto oferece possibilidades praticamente ilimitadas de opções e de afirmações e atua paralelamente à discussão dialógica: a primeira oferece possibilidade de persuasões e a segunda de refutações contraditórias. Já para Antístenes o valor da retórica depende de sua possibilidade de recomendar um determinado ideal de vida e realizar o abandono de toda pretensão do saber. O raciocínio persuasivo de caráter político ou forense, se transforma em sermão edificante, e esta característica permanecerá como característica de toda a literatura cínico-estóica.”

Enquanto o ponto de partida de Antístenes é a negação radical do saber objetivo e conceitual em favor de uma filosofia edificante, Euclides de Megara elabora uma interpretação da dialética análoga à de Antístenes, apesar de retirada dos princípios de Parmênides⁷⁷. O Sócrates de Antístenes é o sábio cínico que nada sabe em absoluto e que anda orgulhoso de sua ignorância e que a considera como uma conquista; o Sócrates megárico é o que aplica a doutrina eleática do ser e do uno à esfera da moral. “Para Euclides, a busca socrática da definição unitária da virtude e seu intento de resolver o problema da unidade normativa do comportamento humano, se convertem em um caso particular do princípio de Parmênides da unidade do ser”⁷⁸. Segundo Euclides o bem é uno; os múltiplos elementos da vida moral, como a virtude, a inteligência, a sabedoria etc, são unicamente nomes; o oposto ao bem pode eliminar-se como não-ser⁷⁹. As implicações dessas duas últimas dialéticas são análogas, logram o mesmo objetivo: demonstrar a impossibilidade de dar crédito à linguagem e ao raciocínio e a impossibilidade de verificar aquela dimensão de discussão e de busca em comum que constituía o núcleo da filosofia socrático-platônica. Segundo Viano: “para estes dialéticos a força constrictiva do λόγος, que para o Sócrates platônico devia libertar das falsas opiniões, se converte em um elemento disponível para qualquer objetivo e no possível veículo para os piores absurdos. O Sócrates platônico reconheceu a possibilidade de se usar a linguagem para construir um saber aparente, mas buscou individuar as condições deste uso para poder

⁷⁷ D.L., II, 106.

⁷⁸ Cf. C.A.Viano, *op.cit.*, p. 85: “Para o Sócrates platônico, o saber ético positivo e a unidade da vida moral devem ser conseguidos através da eliminação das definições parciais e enganosas, e isso mediante a discussão; e devem delinear-se de tal forma que se tenha em conta o procedimento por meio do qual se chegou a tais logros. Já para Euclides se convertem em algo que já se pressupõe, uma forma de saber metafísico do qual dependem a interpretação da dialética socrática e seu uso efetivo.

⁷⁹ D.L., II, 107.

eliminá-lo. Em troca, para os dialéticos, a libertação socrática deve ser exercitada sobre a linguagem *tout court*.⁸⁰

Ora, Zenão, como já vimos, além de ter sido discípulo de Crates, foi também discípulo de Estilpon e amigo de Filon de Mégara⁸¹, chegando mesmo a ser difícil compreender, por exemplo, a noção de dialética de Zenão prescindindo dos precedentes megáricos⁸². Com efeito, a dialética, definida igualmente em termos negativos, não conduz ao descobrimento do ser, nem tampouco ensina a construir argumentações prováveis, mas sim discerne, examina, mede e pesa. “Sua missão, a respeito dos procedimentos nos quais deve afirmar sua legitimidade, não é construtiva, mas sim estimativa”. Este aspecto era desconhecido na interpretação platônica e aristotélica da dialética; pois, enquanto para Platão e Aristóteles a legitimidade derivava de sua confrontação com modelos que representavam uma função positiva e insubstituível, para Zenão a missão da crítica da dialética se limita à verificação de que os procedimentos discursivos não atralhem a consecução da verdade, objetivo que não diz respeito, contudo, à verdade. Enquanto para Platão e Aristóteles, linguagem e raciocínio são fontes autônomas e principais para o descobrimento da verdade e do ser, para Zenão são apenas elementos que

⁸⁰ Cf. C.A.Viano, *op.cit.*, p. 87.

⁸¹ *Ibid.*, p. 104: “a escola megárica conflui e se extingue ao surgir o estoicismo, o novo movimento filosófico. Mas no curso se sua história elaborou uma noção de dialética que se distingue da correspondente noção platônica e aristotélica e constitui um ponto de referência das investigações lógicas dos filósofos da Academia e do Liceu.”

⁸² Em sintonia com a escola megárica, cuja característica principal seria a busca de separar a noção de dialética de uma concepção particular do ser como objeto de investigação ou como substância, “Zenão define a dialética com termos negativos: é a arte de produzir sofismas. A dialética e a arte de produzir sofismas estão vinculadas constantemente na lógica de Zenão: um delicado instrumento de precisão que não se utiliza para estimar objetos valiosos, mas sim vulgares (como a palha e o esterco – SVF, I, 49). Esta valorização altamente negativa da dialética era um elemento de claro cunho cínico-megárico sem o menor rastro de platonismo ou aristotelismo. É bem conhecida e estima claramente positiva de Platão para com a dialética. Mesmo os termos com que Aristóteles define a dialética são positivos, ao designá-la um campo e, dentro deste campo, uma função construtiva. É típico da escola cínico-megárica a definição negativa da dialética, que a despoja de determinadas dimensões e evidencia a inviabilidade de determinados caminhos”. Cf. C.A.Viano, *op.cit.*, p. 106.

não impedem a manifestação normal da verdade, cuja revelação, entretanto, diz respeito a outra faculdade apropriada e distinta.⁸³

Entretanto, Zenão busca moderar a negatividade característica de cínicos e megáricos. “Apesar de não reconhecer uma relação direta da verdade com a dialética, abre-se a esta última a possibilidade de se alcançar certo conhecimento – ao invés de atribuir-lhe apenas a função da demonstração da impossibilidade radical do próprio conhecimento. Com Zenão, ainda, a dialética passa a se orientar completamente no âmbito da linguagem, entendida como busca de seus elementos, de suas legítimas relações e dos consequentes vínculos entre estas relações⁸⁴.

Mas o elemento realmente novo introduzido por Zenão encontra-se na teoria do chamado critério de verdade, a qual se baseia na representação cataléptica, ou seja, numa relação perceptiva e subjetiva que dá lugar a uma situação particular, e que se converte no fundamento da lógica de Zenão, uma vez que é o único fundamento da verdade. Segundo Viano, a polêmica cínica contra as idéias platônicas e as doutrinas cínicas sobre a legitimidade de todos os significados, são os precedentes da doutrina estóica do critério de verdade⁸⁵.

⁸³ *Ibid.*, p. 107.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 107-108: “Mas a linguagem já não se oferece como o terreno e a causa das arbitrariedades e ambigüidades das quais não se pode escapar. Enquanto as palavras para Diodoro são unicamente elementos obstaculizadores da verdade, unidos a situações subjetivas e não à essência do ser, para Zenão elas são elementos inalienáveis e positivos da construção do saber, precisamente porque estão vinculadas a situações subjetivas. Para Diodoro a dialética deve utilizar unicamente conexões com as quais podem se neutralizar as conexões subjetivas das palavras; já para Zenão se trata de buscar conexões que evitem os sofismas que possam alterar a função significativa das palavras.”

⁸⁵ Cf. C.A.Viano, *op.cit.*, pp. 108-109: “a representação cataléptica é independente da aceitação de uma classe particular de raciocínio e da possibilidade de oferecer premissas ou proposições para provar este raciocínio. A linguagem não é a enunciação de ordem ontológica, mas se vincula a situações particulares que proporcionam originariamente a verdade e isso com posterioridade a qualquer afirmação de caráter linguístico.

Tendo de nos limitar aqui a estas considerações, vale ainda ressaltar que, a partir disso, o sábio estóico não tem um primordial interesse na estrutura do ser ou na explicação científica dos fenômenos, mas em organizar sua própria vida buscando eliminar todos os problemas que possam surgir da discordância entre o homem e a natureza (este grande organismo animado). Por esta perspectiva, o sábio não pode limitar sua própria vida ao afã por uma busca desprestigiada nem à estrutura do ser alcançado por meio da ciência. “O conhecimento deve servir ao sábio para anotar as muito mais claras e incontrovertíveis ações que a natureza trabalha em sua sensibilidade.”

No fundo, lembra Viano, a filosofia de inspiração socrática, incluindo também a platônica, são soluções divergentes na discussão sobre a fundamentação da filosofia, ou seja, sobre os pressupostos, as condições e os limites da validade do método socrático⁸⁶.

Ao terminar esta parte, façamos nossas as palavras de É. Bréhier: “Ces considérations préliminaires, bien qu’encore un peu vagues et indéterminées, étaient nécessaires pour faire comprendre que l’on ne peut appliquer à l’étude du Stoïcisme la même méthode qu’à une doctrine ordinaire. Prendre le Stoïcisme en soi, comme un ensemble systématique d’opinions, ainsi qu’on fait du système d’Aristote ou de Descartes, considérer ce système indépendamment du rôle qu’il a voulu jouer dans la civilisation, c’est se condamner à ne pas le comprendre.”⁸⁷

⁸⁶ Nisso a discussão sobre a dialética, tanto na escola cínica como na megárica, se vincula com a discussão da linguagem, cujo estudo constitui um importante passo na evolução dos círculos socráticos: Cf. C.A.Viano, *op.cit.*, p. 87: “É muito lógico que o estudo de um método que se baseava tão amplamente na discussão e na comunicação topasse com o problema da linguagem. Também sobre este ponto a escola cínica e a megárica tomam posições opostas e simétricas, eficientemente expostas no *Cratilo*, de Platão.”

⁸⁷ É. Bréhier, *Les Stoiciens*, p. LXII.

SEGUNDA PARTE

A VIRTUDE GREGA

Sobre a evolução do conceito de *areté*
na cultura grega e sua transformação
em problema filosófico
com os socráticos

*“Tudo quanto é múltiplo dentro da unidade
participa da natureza do uno,
e portanto é uno”
Sêneca, Ep. 113, 4*

A VIRTUDE GREGA

A virtude se define, para nós, primordialmente em dois sentidos: o primeiro, e mais habitual, é o de *uma disposição para o bem, para o que é justo, a probidade, a retidão*; é o conjunto de todas as boas qualidades morais. Mas ela engloba ainda, num segundo sentido, os significados de *força* (própria dos varões), *vigor, valor, coragem, energia*. Sua origem está no termo latino *Virtus*, que é, por sua vez, o correspondente da ἀρετή grega, cuja equivalência com o sentido da nossa palavra “virtude” está “na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta do heroísmo guerreiro”⁸⁸, e que remonta aos tempos mais antigos da formação do mundo grego. Eleazar M. Teixeira, no estudo introdutório à sua tradução do *Protágoras*, de Platão, ressalta que a *areté* encarnava um conceito muito mais concreto e global do que o sentido abstrato e restrito com que empregamos hoje a palavra *virtude*. “Essa diferença decorre sobretudo de dois fatores: a distância temporal e espacial que nos separa da cultura helênica; as influências posteriores das heranças latina e cristã. Em consequência do primeiro, para nós, a palavra perdeu muito do seu sentido concreto e abrangente; com o segundo, revestiu-se de denso valor moral e abstrato, chegando por refinamento a traduzir hoje o significado de ascese.”⁸⁹

Com efeito, podemos identificar três significados básicos para a *areté*: o primeiro é o de *mérito* ou *qualidade pelo que se é superior, excelente*, de onde se destacam as qua-

⁸⁸ W. Jaeger, *Paidéia*, p. 18. A.-J. Festugière, *La rév. d'Hermès.*, p. 296, acrescenta: “car il faut se souvenir que, pour le Grec, le mot ‘vertu’ a toujours désigné essentiellement la vertu de force. Dans le catalogue des vertus cardinales, la force vient em premier. Ce à quoi aspire normalement un Grec bien né, c’est à accomplir une action grande et difficile qui lui procure de l’honneur. Et sans doute, avec le stoïcisme, la notion d’honneur a changé”.

lidades do corpo (em se tratando de pessoas – como força, agilidade, beleza, saúde), *dos deuses, dos animais* (como a coragem e a rapidez dos cavalos de raça), *qualidade da terra e das coisas* (vasos, móveis). O segundo significado é relativo à *qualidade da inteligência, da alma*, como a *coragem* e os *atos corajosos*; num sentido moral, *as ações nobres* e, por conseguinte, *consideração, honra*, em oposição a κακία. Por fim, apresenta-se com o significado de *bom ofício, de serviço feito a alguém*. O termo parece, ainda, estar ligado a ἀρείων, mais forte, superior; ἀρέσκω, ser agradável, contentar; ἀραρίσκω, ajustar-se, adaptar-se⁹⁰. Essa palavra teve uma grande importância na história da formação cultural grega. “O herói homérico vive e morre para encarnar um certo ideal, uma certa superioridade que simboliza a palavra ἀρετή”⁹¹, que na sua forma mais pura vai concentrar todo o ideal de educação de uma época, atingindo toda a sua força com o advento da civilização comunitária da *polis*. As noções que ela encerra foram examinadas por vários estudiosos, mais especificamente por W. Jaeger, *Paidéia*, e por H. Marrou, *História da educação na antiguidade*. Nas página seguintes nos propomos fazer uma pequena exposição do processo de formação da noção de *areté*, até sua especificação como problema filosófico com os socráticos.

Para Homero e sua época, por exemplo, *areté* designa “a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores e, acima de tudo, heroísmo, considerado não no nosso sentido de ação moral e separada da força, mas sim intimamente ligado a ela.”⁹² Tal designação era

⁸⁹ E. M. Teixeira, Estudo introdutório, p. 17. In: Platão, *Protágoras*. Fortaleza: EUFC, 1986.

⁹⁰ Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français*, p. 263; P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la langue Grecque*, p.107; e H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English lexicon*, p. 238.

⁹¹ P. Chantraine, *op. cit.*, p.107.

⁹² W. Jaeger, *Paid.*, p. 19: “Só uma vez, nos livros finais, entende Homero por *areté* as qualidades morais e espirituais. Assim, em O 641 e ss., vemos que o bom senso e a habilidade física guerreira designam-se pelo conceito coletivo “*toda espécie de aretaí*”. É característico que na *Odisséia*, que é posterior, seja empregado várias vezes com este sentido amplo.”

natural numa época guerreira, como a das grandes migrações, na qual o valor do homem era apreciado sobretudo por estas qualidades. É essa “*areté* varonil” que vai se tornar um atributo próprio da nobreza, já que para os gregos destreza e força incomuns sempre foram base indiscutível de qualquer posição dominante. Neste sentido, senhoria e *areté* estavam inseparavelmente unidos. “A raiz da palavra é a mesma: ἀριστος, superlativo de distinto e escolhido, que no plural era constantemente empregado para designar a nobreza.”⁹³ O homem comum, ao contrário, não é possuidor de *areté*, e se for por acaso um escravo descendente de alguma família de alta estirpe, Zeus tira-lhe metade da *areté* e ele deixa de ser quem era antes. Passar a encarar o mundo em geral sob este mesmo ponto de vista não vai ser estranho à mentalidade grega, e nisto está o fundamento do emprego da *areté* ao domínio das coisas humanas, assim como a ampliação do seu sentido. É por isso que já em Homero o conceito de *areté* é também usado para designar não só a excelência humana, como também a superioridade dos seres não humanos: a força dos deuses ou a coragem e a rapidez dos cavalos, como dissemos acima.

A ética aristocrática vai buscar, então, na *areté* sobre-humana dos heróis da Antigüidade um tipo fixo de exemplo (no qual estão a força e a nobreza de espírito) para a formação das novas gerações. Isto porque a posição e o domínio preeminente dos nobres acarretam a obrigação de estruturar os seus membros, desde a mais tenra idade, segundo os ideais válidos dentro do seu círculo. A *areté* vai constituir-se, então, no conceito cen-

⁹³ *Ibid.*; p. 19: Jaeger vai partir dessa constatação para estabelecer seu método de análise, segundo ele: “a nobreza é a fonte do processo espiritual pelo qual nasce e se desenvolve a formação de uma nação. A história da formação grega – o aparecimento da personalidade nacional helênica, tão importante para o mundo inteiro – começa no mundo aristocrático da Grécia primitiva com o nascimento de um ideal definido de homem superior, ao qual aspira o escol da raça. Uma vez que a mais antiga tradição escrita nos mostra uma cultura aristocrática que se eleva acima do povo, importa que a investigação histórica a tenha como ponto de partida. Toda a formação posterior, por mais elevada que seja, e ainda que mude de conteúdo,

tral da formação dessa aristocracia grega⁹⁴. A vida sedentária, a posse de bens e a tradição são pressupostos da cultura da nobreza. Estas três características são as que possibilitam a transmissão das formas de vida de pais para filhos.

Nesta fase, dois temas estão intimamente ligados ao da *areté*, o primeiro é o do sentimento de *dever*, característica essencial da nobreza, em face do ideal que o indivíduo tem de ter sempre diante dos olhos, qual seja o de conservar (através das virtudes) o que foi conquistado por uma longa série de progenitores ilustres. “O nome *aristoí*”, como lembra Jaeger, “convém a um grupo numeroso; mas, no seio deste grupo, que se ergue acima da massa, há luta pelo prêmio da *areté*. A luta e a vitória são, no conceito cavaleiresco, a autêntica prova de fogo da virtude humana. Elas não significam simplesmente a superação física do adversário, mas a comprovação da *areté* conquistada na rigorosa exercitação das qualidades naturais.”⁹⁵

Outro tema é o da *honra* (*γέρας/τιμή*), que nos primeiros tempos era inseparável da habilidade e do mérito⁹⁶. A ânsia de se distinguir e a aspiração à honra aparecem como sentimentos dominantes, sendo a negação desta última, em contrapartida, considerada como a maior tragédia humana. Os heróis tratavam-se mutuamente com respeito e honra constantes, e nisso se assentava toda a sua ordem social. Fontes de honra e desonra são o elogio e a reprovação, os quais vão ser considerados pela ética filosófica posterior como

conserva bem clara a marca da sua origem. A formação não é outra coisa senão a forma aristocrática, cada vez mais espiritualizada, de uma nação.”

⁹⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 21: Ele continua: “A palavra *aristeia*, empregada mais tarde para os combates singulares dos grandes heróis épicos, corresponde plenamente àquela concepção. O esforço e a vida inteira desses heróis são uma luta incessante pela supremacia entre seus pares, uma corrida para alcançar o primeiro prêmio. Daí o inesgotável gáudio na narração poética dessas *aristeiai*. Até na paz se mostra a satisfação da rivalidade pela *areté* viril, ocasião para cada um se manifestar em jogos guerreiros, como a *Iliada* os descreve a propósito dos jogos fúnebres realizados, numa curta pausa da guerra, em honra do Pátroclo morto.”

o fato fundamental da vida social, pelo qual se manifesta a existência de uma medida de valor na comunidade dos homens. É, por exemplo, a partir daqui que podemos compreender o conflito de Aquiles com os gregos, na *Iliada*. “A partir do momento em que Agamenon lhe tomou Criseida, Aquiles, privado de seu *gêras*, se sente desonrado, átimos (ἄτιμος): ‘Pois o filho de Atreu, o poderoso príncipe Agamenon, acaba de me fazer uma afronta (ἠτίμησεν), tomou-me e detém minha parte da honra (*gêras*); como chefe, ele me despojou’. Aí está a origem do ressentimento de Aquiles, e mais tarde Agamenon dirá que estava como que tomado de loucura no dia em que lesou Aquiles em seu *gêras*.”⁹⁷

Ao chegar a este ideal de formação de um homem integral, baseado em um modelo fixo que, por sua vez, se fundamenta e legitima na excelência dos heróis, e no qual já estão presentes qualidades tais como: coragem, prudência, justiça e, por fim, sabedoria, o conceito de *areté* alcança o termo de sua evolução. E, apesar de todas as mudanças ou aplicações que este vai experimentar no decorrer dos séculos, ele vai sempre manter a forma recebida da velha ética aristocrática. Tanto é assim que o pensamento ético dos grandes filósofos atenienses, ao reconhecer que a *areté* só pode atingir a perfeição em almas de escol, permanece fiel à sua origem aristocrática. Entretanto, como a posição da velha aristocracia fundava-se na posse de propriedades rurais, o aparecimento de novas relações mercantis, como, por exemplo, o da utilização da moeda, vai afetar-lhe a prosperidade, fazendo com que se encontre em boa parte empobrecida no tempo de Teógnis, quando chega ao poder uma nova classe de “plebeus ricos”, que passa a gozar de consi-

⁹⁶ Sobre a significação e diferenciação destes dois termos, ver É. Benveniste, *O vocabulário das instituições indo-européias*, v. II, cap. 5, p. 43-55.

deração social. Essa alteração nas condições econômicas vai igualmente afetar de forma profunda o conceito de *areté*, uma vez que este englobava também a estima social e a posse de bens, sem os quais era impossível à aristocracia exercer algumas das qualidades essenciais ao homem nobre, como a liberalidade e a magnanimidade. A *areté* converte-se a partir de então em rigoroso dever para com o Estado, ao qual todos os cidadãos sem exceção são submetidos⁹⁸. “Onde quer que seja atacado ou alterado o antigo conceito de *areté* – em Tirteu e Sólon principalmente – manifesta-se até que ponto ela se encontrava ligada à riqueza e quão grave seria para ela a dissolução desta unidade. Tirteu afirma que a nova *areté* política, a qual para os Espartanos em luta com os Messênios consistia principalmente na bravura dos soldados, tem muito mais valor que a riqueza e todos os bens da aristocracia. Para Sólon a justiça era a virtude mais alta do novo Estado jurídico. Mas, como filho das concepções antigas, pedia aos deuses que lhe concedessem riquezas, embora justas, e nelas fundava as suas esperanças de *areté* e de consideração social.”⁹⁹

A nova sociedade civil e urbana que surgia tinha, entretanto, uma grande desvantagem em relação à aristocracia, pois, embora possuísse um ideal de homem, o do cidadão, e o julgasse, em princípio, muito superior ao da nobreza, carecia de um sistema consciente de educação para atingir aquele ideal. A educação profissional, herdada do pai pelo filho que lhe seguia o ofício, não podia se comparar à educação total de espírito e corpo

⁹⁷ É. Benveniste, *op. cit.*, p. 45. Ver ainda W. Jaeger, *op. cit.*, p.23.

⁹⁸ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 94. Mais adiante, p. 99, Jaeger complementa: “tanto na livre Jônia como na severa Esparta, a formação política encontrava-se intimamente ligada à antiga educação aristocrática, isto é, ao ideal da *areté* que abarca o Homem inteiro com todas as suas faculdades. Não deixou de lado os direitos da moral do trabalho, de Hesíodo; mas o ideal do cidadão, como tal, permaneceu o que Fênix já ensinara à Aquiles: estar apto a proferir belas palavras e a realizar ações. Os homens dirigentes da burguesia ascendente deviam atingir este ideal, e até os indivíduos da grande massa deviam participar, em certa medida, no pensamento desta *areté*”.

do nobre *kalos kagáthos*. Ora, este é o estado das coisas quando, no início do século V, temos o aparecimento da sofística, quase que como uma consequência dessas novas exigências que se colocavam aos homens gregos.

Os sofistas, ou mestres da sabedoria como eles próprios se intitulavam, tidos por celebridades e rodeados de um pequeno círculo de discípulos, ofereciam publicamente, por dinheiro, o ensino da “virtude” – vista aqui como aptidão intelectual e oratória. Entretanto, não existia entre eles unanimidade quanto ao saber mais indicado para atingi-la, pois cada um deles seguia estudos especializados e, naturalmente, considerava a sua disciplina como a mais conveniente de todas. Com o seu ensino os sofistas não visavam propriamente a formar os discípulos em questões filosóficas ou científicas, mas desenvolver neles aptidões e conhecimentos que os tornassem capazes de ocupar, com perfeito domínio, uma boa posição na vida, tanto na administração de suas propriedades como na direção da cidade – finalidades práticas fundamentais numa época excessivamente preocupada com o êxito.

Podemos citar como exemplo o diálogo de Sócrates com Protágoras, quando aquele quis saber em que Hipócrates se tornaria melhor se ficasse na companhia deste último. Protágoras responde: “Sabes formular questões, Sócrates, e eu sinto especial prazer em responder aos que bem perguntam. Na minha companhia, Hipócrates não terá de suportar as massadas a que ficaria sujeito se viesse a freqüentar outro sofista. Os demais sofistas abusam dos moços; quando estes já se julgam livres do estudo das artes, a seu mau grado os sofistas os reconduzem para elas, ensinando-lhes cálculo, astronomia, geometria e música – assim falando, lançou um olhar para Hípias -; vindo ele, porém, estudar

⁹⁹ *ibid.*, p. 170.

comigo, não se ocupará senão com o que propusera estudar, quando resolveu procurar-me. Essa disciplina é a prudência nas suas relações familiares, que o porá em condições de administrar do melhor modo sua própria casa e, nos negócios da cidade, o deixará mais do que apto para dirigi-los e para discorrer sobre eles.”¹⁰⁰

A importância dada a esses ensinamentos pode ser deduzida da alta remuneração que os sofistas exigiam em troca, e que às vezes chegavam a escandalizar seus contemporâneos. Exemplo dessa prática encontramos no diálogo *Crátilo*, de Platão, quando, em sua conversa com Hermógenes, Sócrates fala do ensinamento do sofista Pródico: “O estudo dos nomes, em particular, não é precisamente uma questão de menor importância. Se, penso eu, tivesse ouvido da boca de Pródico a lição de cinquenta dracmas que, se devemos lhe dar crédito, dá ao ouvinte um completo conhecimento da questão, nada te impediria de conhecer em seguida a verdade acerca da exatidão dos nomes. Mas, de fato, eu não ouvi mais do que a lição de uma dracma; ignoro, pois, qual possa ser a verdade nesta classe de questões. Entretanto, estou disposto a investigá-la juntamente contigo e com Crátilo.”¹⁰¹

A antítese do procedimento dos sofistas vai ser encontrada na dialética socrática, que aparece simultaneamente com aquela, e da qual fizemos uma pequena abordagem na parte anterior deste trabalho. Segundo Jaeger, foi Sócrates que reestruturou a conexão da cultura espiritual com a cultura moral, que havia sido deslocada pelo movimento sofístico, foi seu apelo ao “cuidado da alma” que levou o espírito grego em direção à nova forma de vida. “Se o conceito da vida, do *bios* (que designa a existência humana, não

¹⁰⁰ Platão, *Protágoras*, 318d-319a, tradução de Carlos Alberto Nunes.

¹⁰¹ Platão, *Crátilo*, 384b, tradução de Francisco Samaranch.

como um simples processo temporal, mas como uma unidade plástica cheia de sentido, como uma forma consciente de vida) ocupa doravante uma posição de tão grande relevo na filosofia e na ética, é à vida real do próprio Sócrates que, numa parte muito considerável, isso se deve. A sua vida foi uma antecipação do novo *bios*, baseado integralmente no valor *interior* do homem. E os seus discípulos souberam compreender que era nesta renovação da velha arquetípica do filósofo como encarnação de um novo ideal de vida que residia a força principal da *paidéia* socrática.”¹⁰² A grande novidade que ele vai trazer está em buscar na personalidade, no caráter moral, o ponto central da existência humana, no geral, e da vida coletiva, em particular¹⁰³. Xenofonte é quem nos fornece o testemunho disso: “Objetar-me-ão, talvez, que Sócrates não deveria ter ensinado política aos que com ele privavam antes de ensinar-lhes a sabedoria. Não o nego. Vejo, porém, que todos aqueles que ensinam praticam o que ensinam a fim de edificar pelo exemplo os que aprendem, a passo igual que os estimulam pela palavra. Sei que Sócrates era para seus discípulos modelo vivo de virtuosidade e que lhes administrava as mais belas lições acerca da virtude e o mais que ao homem concerne. Sei que Crítias e Alcibiades se portavam prudentemente enquanto conviveram com Sócrates. Não que temessem ser por ele castigados ou batidos, mas por crerem então ser a tudo preferível o hábito de virtude”.¹⁰⁴

¹⁰² W. Jaeger, *op. cit.*, p. 372.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 374. Ainda sobre esta questão Jaeger acrescenta: “Não se julgue, porém, que à finalidade política da cultura, tal como os sofistas a concebiam, ele opõe o ideal apolítico da pura formação do caráter. No objetivo, como tal, não havia razões para tocar. Numa *polis* grega, este objetivo tinha que ser sempre e necessariamente o mesmo. Platão e Xenofonte coincidem em que Sócrates era um mestre em política. Só assim se compreende o seu choque com o Estado e o seu processo. As ‘coisas humanas’, para as quais se orientava a sua atenção, culminavam sempre, para os Gregos, no bem do conjunto social, de que dependia a vida do indivíduo. Um Sócrates cuja educação não fosse ‘política’ não teria encontrado discípulos na Atenas de seu tempo.”

¹⁰⁴ Xen., *Mem.* I, II, 17-18.

É essa experiência que vai dar à existência aquele jeito de interioridade, característico dos últimos tempos da Antigüidade. A virtude e a felicidade deslocam-se, assim, para o interior do homem. Um traço significativo da consciência com que Sócrates dava este passo nós o temos na sua insistência para que as artes plásticas não se contentassem apenas em reproduzir a beleza corpórea, mas aspirassem também a transmitir a expressão do ser moral¹⁰⁵.

Façamos aqui uma pausa em nossa exposição para destacarmos três pontos, que consideramos importantes para o que vem a seguir, sobre a figura de Sócrates. Primeiramente, temos que Sócrates vive ainda plenamente dentro da *polis*. Sua juventude coincidiu com o período de rápido crescimento subsequente à vitória sobre os Persas, o qual conduziu, no exterior, ao estabelecimento do império de Péricles e, no interior, à estruturação da mais completa democracia, a qual vai tornar possível que “o filho do canteiro e da parteira do *demos* de Alopeke” ascenda “aos píncaros da formação espiritual”¹⁰⁶. Na idade adulta, Sócrates viveu o apogeu do poder ateniense e o florescimento clássico da poesia e da arte de Atenas. Sendo assim, o seu conceito de político vai englobar ao mesmo tempo toda a forma de comunidade humana. Situa o homem dentro da vida familiar e do círculo dos parentes e dos amigos. São estas as formas naturais e mais estreitas da comunidade da vida humana, sem as quais não se poderia subsistir. É o que testemunha, novamente, Xenofonte sobre Sócrates: “Longe de corromper os jovens, como lhe censura a acusação, extirpava aos olhos de todos as paixões de seus discípulos

¹⁰⁵ Xenofonte, *Mem.*, III, X, nos reporta as conversas de Sócrates com o pintor Parrácio e o escultor Clíton sobre suas respectivas artes. A estas cumpre exprimir por formas todas as impressões da alma.

¹⁰⁶ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 356: “Nem a ascendência, nem a classe social, nem o aspecto exterior predestinavam Sócrates a congregar em torno de si os filhos da aristocracia ateniense que aspiravam a seguir a carreira governativa ou a alinhar nas filas dos *kaloi kagathoi* áticos.”

e trabalhava por inspirar-lhes o amor à virtude, essa deidade tão bela e tão sublime que fez florescerem as cidades e os lares. Assim procedendo, como não mereceu as maiores honras de sua pátria?”¹⁰⁷ O segundo destaque se encontra no risco que corremos de encarmos o filosofar de Sócrates a partir daquilo que para nós é filosofia, ou seja: “um método de pensar conceitual ou o de um corpo de doutrina formado por teses teóricas e suscetível de ser separado da pessoa que o constituiu”. Toda a literatura dos socráticos se manifesta de forma unânime contra essa possibilidade. O terceiro e último ponto é o da relação de Sócrates com o pensamento dos chamados fisiólogos. O repúdio de Sócrates às especulações cosmológicas aparece não do seu desconhecimento dos problemas levantados pela “filosofia da natureza” – como contemporâneo de Eurípedes e Péricles, é de se supor que ele tenha tido contato desde muito cedo com o pensamento de Anaxágoras e de Diógenes de Apolônia – mas da sua preocupação pelos fatos da vida humana. Entretanto, será justamente na Medicina, e aqui nos deparamos com o lado positivo da atitude de Sócrates perante a “ciência da natureza” do seu tempo, que ele vai estruturar o essencial do seu pensamento ao adotar o homem e a estrutura do corpo humano como ponto de partida das suas conclusões sobre o cosmos¹⁰⁸.

Sócrates exige que, em lugar de se preocupar com os ganhos, o homem se preocupe com a alma (*ψυχῆς θεραπεία*)¹⁰⁹. Surge aqui a demonstração do superior valor desta

¹⁰⁷ Xen., *Mem.* I, II, 64.

¹⁰⁸ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 361: “Sócrates é um autêntico médico, a ponto de, segundo Xenofonte, não se preocupar menos com a saúde física dos seus amigos do que com o seu bem-estar espiritual. Mas é sobretudo o médico do homem interior. Pelo modo como ele encara a natureza física do homem, a prova da adequação do cosmos a um fim dá claramente a entender que a faceta teleológica também nele coincide intimamente com aquela atitude médico-empírica. Era uma atitude explicável, tendo em vista a concepção teleológica da natureza do homem, que pela primeira vez surgia conscientemente na medicina da época e que a partir daí foi ganhando precisão cada vez maior até encontrar a sua expressão filosófica definitiva na concepção biológica do mundo, de Aristóteles.”

¹⁰⁹ Platão, *Apol.*, 29 D ss.

alma em comparação com os bens materiais ou com o corpo. Esta preocupação, ou mais concretamente, o cuidado da alma é definido por Sócrates através do conhecimento do valor e da verdade, *phrónesis* e *aletheia*. Tal é o exemplo que encontramos na *Apologia*, de Platão: “Como se dá, caro amigo, que, na qualidade de cidadão de Atenas, a maior e mais famosa cidade, por seu poder e sabedoria, não te envergonhes de só te preocupares com dinheiro e de como ganhar o mais possível, e quanto à honra e à fama, à prudência e à verdade, e à maneira de aperfeiçoar a alma, disso não cuidas nem cogitas? E se algum de vós protestar e me disser que cuida, não o largarei de pronto nem me afastarei dele, mas o interrogarei, examinarei e argüirei a fundo. No caso, porém, de convencer-me de que é carecente de virtude, embora diga o contrário, repreendê-lo-ei por dar pouca importância ao que é de mais valor e ter em alta estima o que de nada vale.”¹¹⁰

A alma distingue-se do corpo tão nitidamente como dos bens materiais. Só que, no pensamento de Sócrates, a alma (o psíquico) não se opõe ao corpo (o físico). O cuidado da alma não se traduz de modo nenhum em descuido do corpo, não significa a separação entre os dois, mas antes o domínio da primeira sobre o segundo. Tal como este, a alma faz parte do cosmos; além disso, é por si mesma um cosmos, embora para a sensibilidade grega não pudesse haver a menor dúvida de que o princípio que se manifesta nestes distintos campos da ordem é sempre, essencialmente, um e o mesmo. É por isso que também se tem de tornar extensiva ao que os Gregos designam *areté* a analogia da alma com o corpo. As *aretai* ou “virtudes” que a *polis* grega quase sempre associa a esta pala-

¹¹⁰ *Ibid.*, 29 E s, tradução de Carlos Alberto Nunes. Sobre a expressão “cuidado da alma”, Jaeger, *op. cit.*, p 366, afirma que ela tem para nós um sentido especificamente cristão, porque se converteu em parte integrante desta religião. “Isto se explica pelo fato de a concepção cristã coincidir com a socrática na idéia da *paidéia* como o verdadeiro serviço de Deus e do cuidado da alma como a verdadeira *paidéia*. No seu

vra: a coragem, a moderação, a justiça e a piedade, são excelências da alma no mesmo sentido em que a saúde, a força e a beleza são virtudes do corpo, quer dizer, são as forças características das respectivas partes da mais alta forma de cultura de que o Homem é capaz e a que está destinado pela sua natureza¹¹¹.

Paralelamente ao desenvolvimento do conceito de “domínio de si próprio” (ἐγκράτεια - termo derivado do adjetivo ἐγκρατής, que designa aquele que tem poder ou direito de dispor de alguma coisa; como substantivo só aparece na acepção de domínio moral sobre si mesmo), ou do império da razão sobre os instintos, vai-se formando agora um novo conceito de liberdade interior. Considera-se livre o homem que representa a antítese daquele que vive escravo dos seus próprios apetites. Percebe-se aqui que o que interessava a Sócrates não era a simples independência com relação a quaisquer normas vigentes fora do indivíduo, mas sim a eficácia do domínio exercido pelo homem sobre si mesmo. Fundamentalmente, portanto, a autonomia moral no sentido socrático significaria a independência do homem em relação à parte animal da sua natureza. Esta autonomia não está em contradição com a existência de uma alta lei cósmica em que este fenômeno moral do domínio do homem sobre si próprio se enquadre. Outro conceito

modo de formular esta concepção, o Cristianismo encontra-se diretamente influenciado pelo pensamento socrático tal como o apresenta Platão.”

¹¹¹ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 370: “A virtude física e a virtude espiritual não são, pela sua essência cósmica, mais do que a ‘simetria das partes’ em cuja cooperação corpo e alma assentam. É a partir daqui que o conceito socrático de ‘bom’, o mais intraduzível e o mais exposto a equívocos de todos os seus conceitos, se diferencia do conceito análogo na ética moderna. Será mais inteligível para nós o seu sentido grego, se em vez de dizermos ‘o bom’ dissermos ‘o bem’, acepção que engloba simultaneamente a sua relação com quem o possui e com aquele para quem é bom. Para Sócrates, ‘o bom’ é, sem dúvida, também aquilo que se faz ou quer fazer por causa de si próprio, mas ao mesmo tempo Sócrates reconhece nele o verdadeiramente útil, o salutar, e também, portanto, o que dá prazer e felicidade, uma vez que é ele que leva a natureza do Homem à realização do seu ser. Na base desta convicção aparece-nos a promessa evidente de que a ética é a expressão da natureza humana bem entendida. Esta distingue-se radicalmente da existência animal pelos dotes racionais do Homem, que são os que tornam o *ethos* possível. E a formação da alma neste *ethos* é precisamente o caminho natural do Homem, o caminho pelo qual este pode chegar a uma venturosa harmonia com a natureza do universo ou, para dizer em grego, à *eudaimonia*.”

relacionado com este é o da *autarquia*, a ausência de necessidades, que vai se constituir na ética cínica em critério decisivo do verdadeiro filósofo. “A *autarquia* do sábio faz reviver no plano espiritual um dos traços fundamentais do antigo herói do mito helênico, encarnado para os Gregos principalmente na figura guerreira de Hércules e nos seus ‘trabalhos’, precisamente por ele ‘ajudar a si próprio’. A primitiva forma heróica deste ideal baseava-se na força do herói, que o fazia sair vencedor da luta contra os poderes inimigos, contra os monstros e espíritos malignos de todas as espécies. Esta força converte-se agora em força interior, a qual só é possível com a condição de o homem limitar os seus desejos e aspirações ao que está realmente ao alcance de seu poder. Só o sábio, que sabe dominar os monstros selvagens dos instintos, dentro de si próprio, é verdadeiramente autárquico. É ele quem mais se aproxima da divindade, a qual não tem necessidade.”¹¹² Mas a *autarquia* de Sócrates não tem o sentido radicalmente individualista que os cínicos lhe dariam mais tarde. Sua *autarquia* está completamente desprovida de feição apolítica, do retraimento e da marcada indiferença diante de tudo o que venha do exterior.

A exortação de Sócrates ao “cuidado da alma” traduzia-se no esforço de penetrar na essência da moral por meio da força do *lógos*. Com efeito, o tema do diálogo socrático é a vontade de chegar com outros homens a uma inteligência, que todos devem acatar, sobre um assunto que para todos encerra um valor infinito: o dos valores supremos da vida. Seu objetivo era reduzir a um valor geral e supremo os vários fenômenos do valor. Todavia, não é das suas investigações sobre o problema deste “bem em si” que Sócrates parte, mas antes de uma virtude concreta qualquer, tal qual a linguagem a caracteriza por

¹¹² *Ibid.*, p. 381.

meio de qualificações morais especiais, como por exemplo o que denominamos valente ou justo.¹¹³

Todas as suas tentativas para “delimitar” a essência de uma dada virtude desembocam, por último, na consciência de que tal essência tem necessariamente de se consistir num *saber*, num *conhecimento*, o que é assinalado no diálogo *Protágoras*, de Platão, ao pretender provar que as virtudes, quanto à sua essência, são todas o mesmo, a saber: o conhecimento do bem. É por isso que o caráter diversificador da virtude concreta que ele analisa, a sua definição, interessa-lhe menos do que aquilo que ela tem de comum com as demais virtudes, a “virtude em si”. Desde o primeiro instante, paira sobre sua investigação a intuição ou o pressuposto de que a *areté* tem de ser necessariamente um saber, o que estimula o esforço dialético pela perspectiva de atingir tão elevado objetivo.

Mas, para Sócrates, o conhecimento do bem não é uma operação da inteligência, como poderia ser entendido no caso dos sofistas, mas antes a expressão consciente de um ser interior do homem, que tem a sua raiz numa camada profunda da alma, em que já não se podem separar, pois são essencialmente uma e a mesma coisa, a penetração do conhecimento e a posse do conhecimento. Para Sócrates, não refuta a sua tese do saber como virtude o fato de a maioria dos homens invocar contra ela a sua experiência de que nem sempre coincidem o conhecimento do bem e o comportamento. Essa experiência prova apenas que o verdadeiro saber não abunda. A existência deste saber é para ele uma verdade de firmeza absoluta, pois se demonstra ser ela a base de todo o pensamento e de toda a conduta moral, assim que indagamos as premissas destes.

¹¹³ É o caso, por exemplo, dos questionamentos de Sócrates sobre a piedade, a justiça, a sabedoria e outras virtudes que encontramos em Xenofonte, *Mem.*, IV e VI. Também no *Láquesis* e no *Cármides*, de

Este saber, ou o conhecimento do bem, a que em última instância se reduz o estudo de todas e cada uma das virtudes, é algo mais vasto que a coragem, a justiça ou qualquer outra *areté* concreta. É a “virtude em si”, que se revela de modo diverso nas diversas virtudes. Se a coragem, por exemplo, consiste no conhecimento do bem relativamente ao que na realidade se deve temer ou não, é indubitável que a virtude concreta da coragem pressupõe o conhecimento do bem na sua totalidade. Estará, pois, indissoluvelmente unida às demais virtudes, à justiça, à moderação e à piedade, e identificar-se-á com estas ou, pelo menos, terá com elas uma grande semelhança exterior. A verdadeira virtude será, então, para ele una e indivisível. Não é possível ter uma parte dela e outra não. O homem valente, mas irrefletido, injusto ou desregrado, poderá ser um bom soldado no combate, mas nunca será valente para consigo próprio e para com o seu inimigo interior, que são os instintos desenfreados. E Sócrates é tão inexorável neste ponto como na certeza inabalável de que a virtude é saber¹¹⁴.

Mas, se toda a sabedoria culmina num só conhecimento que é ao mesmo tempo a expressão das mais profundas aspirações do homem, então terá de existir uma relação essencial entre o objeto deste saber, o bem, e a natureza da alma humana. Esta relação se dará através da vontade, que é em si mesma racional, pois se dirige ao bem e tem nele sua meta. Com efeito, para Sócrates, constitui uma contradição a vontade poder querer o mal, reconhecendo-o como mal. Parte pois da premissa de que a vontade humana tem um sentido, que está longe de ser o da sua destruição ou ruína, mas que é o da sua conservação e edificação. Concebida deste modo profundamente positivo e consciente da

Platão.

¹¹⁴ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 391.

sua finalidade, a vontade baseia-se sempre, por natureza, no saber; e a consecução desse saber, quando ela é possível, representa a perfeição humana. A meta da vida será, então, aquilo que a vontade quer pela própria natureza; ou seja: o bem. Só que a imagem da meta pressupõe a do caminho que a ela conduz, e a descoberta deste caminho é que vai opor as diversas correntes oriundas do pensamento socrático, como vimos na primeira parte deste trabalho.

TERCEIRA PARTE

A VIRTUDE ESTÓICA

Sobre a questão da virtude no estoicismo

Ἄλλα Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀργικέραυνε,
Ἀνθρώπους <μέν> ῥίου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς.
Ἦν σύ, Πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρήσαι
Γνώμης, ἧ πίσυνοσ σὺ Δίκης μέτα πάντα κυβερᾶσ, ...
Κλεάνθου

*“Mais, ô Zeus donner de tous bien, dieu des sombres nuées, qui commandes à la foudre
Sauve les hommes de la triste ignorance;
Chasse-la, Père, loin de nos cœurs, donne-nous d'obtenir
Ce droit jugement sur lequel tu t'appuies pour gouverner avec justice tout l'Univers.”*
Cléanthe, Hymne à Zeus, 32-35
(traduction d'A.-J. Festugière)

A VIRTUDE ESTÓICA

A ética estóica não começa com uma análise da obrigação moral, mas sim com uma análise dos impulsos e tendências que compõem a natureza humana¹¹⁵, a qual está em dependência imediata de uma explicação universal da ordem total das coisas. Ordem esta em que o homem não é mais que um fragmento que obedece às mesmas leis de tensão interna e de ação¹¹⁶. Daí que o adágio fundamental dos estóicos é “viver de acordo com a natureza” (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)¹¹⁷, o que significa, conforme Crisipo, viver “em acordo com nossa natureza individual e a Natureza universal ao mesmo tempo, uma vida em que nos abstermos de todas as ações proibidas pela lei comum a todos, idêntica à reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo o que existe”¹¹⁸. Tanto é assim que uma outra afirmação de Crisipo, recolhida por Plutarco, explicita que “não há outro meio mais conveniente para se chegar à teoria dos bens e dos males, às virtudes e à sabedoria que partir da natureza universal”¹¹⁹. Faz-se necessário, então, que paremos aqui a interrogar-nos, brevemente, que é essa natureza, que se nos apresenta enquanto princípio vital, em tudo presente, à qual é preciso estar em acordo, e na qual se alicerça o viver moral do homem.

¹¹⁵ Cf. D.L., VII, 84.

¹¹⁶ Cf. L. Edelstein, *The meaning of Stoicism*, p. 34; A.-J. Voelke, *Les rapp.*, p. 116. Entretanto, apesar da natureza do homem se identificar com a natureza universal, o indivíduo não mantém as mesmas relações com cada uma destas naturezas – cf. A.-J. Voelke, *L'idée de volonté*, p. 109.

¹¹⁷ Cf. D.L., VII, 87.

¹¹⁸ D.L., VII, 88. Cf. M. Valente, *A ética estóica em Cícero*, p. 60: “Zenão em suas análises não avançara mais. Quando propunha como fim moral a ὁμολογία, pensava apenas no desenvolvimento completo do homem segundo o Logos, sendo o Logos tanto a razão subjetiva individual como a natureza objetiva das coisas. Donde resulta que é o útil que tem valor, isto é, o que desenvolve a essência específica na linha da natureza e do Logos, e é a consideração do fim que tem a primazia. O conceito de bem é inseparável do conceito de utilidade, até se apóia nela.” D.L., VII, 89, vai apresentar as posições de Cleantes e Crisipo sobre este assunto.

¹¹⁹ Plut., *Stoic. rep.*, 9.

Como diz Sêneca, “é mais fácil intuir do que explicar o que é a natureza”¹²⁰. Buscando uma definição, temos que o que nós interpretamos como “natureza” provém do termo grego φύσις (*physis*), relativo a *origem; crescimento; ação de fazer nascer, formação, produção, maneira de ser*; a partir disso, num sentido filosófico, esse termo assume os significados de *força produtora e criadora, substância das coisas, constituição geral das coisas no universo, poder originador, princípio de crescimento no universo*; é ainda relativo ao verbo φύεσθαι: *ser gerado, nascer, crescer de dentro de*. Segundo uma indicação preciosa de D. Berge: “Há, latente neste termo, o mito antiquíssimo que faz tudo quanto existe, deuses e cosmos, proceder de dentro de um fundo comum, chamado ora caos-noite, ora céu-oceano; tudo é, originariamente, um, e constitui-se, através de procedências as mais variadas, de um eterno ‘substrato’ primordial.”¹²¹ Conceito comum a todos os primeiros filósofos gregos, afirma G. Fraile, é designar a *physis* como uma realidade subjacente a todas as coisas, e que, ainda que seja comum a todas, se distingue delas. Por outro lado, as coisas múltiplas, mais que realidades, são aparências mutáveis, instáveis e de duração limitada¹²². É o que vai, também, afirmar Berge: “Ora, daquilo que o mito expressara simbólica e fantasticamente, por meio de teogonias, o pensamento jônico começou a dar explicação racional. Os seres ‘procedem’, não do nada, mas ‘de

¹²⁰ Sen., Ep. 121, 10.

¹²¹ D. Berge, *O Jogos heraclítico*, p. 73.

¹²² Cf. G. Fraile, *História de la Filosofia*, p.138. Vale aqui deixar registrada uma questão levantada por Fraile que, se não está diretamente relacionada com os objetivos deste trabalho, oferece um bom ponto de discussão em relação ao entitulado monismo estoíco. Segundo Fraile, p. 140: “é de se notar que a contraposição que aparece desde o primeiro momento entre a pluralidade e a mutabilidade das coisas e a unidade imutável da Natureza que buscam (os primeiros filósofos gregos) como primeiro princípio dos seres particulares, não tem caráter de antítese, nem de antagonismo, nem mesmo ainda de dilema, em que se houvesse que escolher forçosamente um dos termos, com a negação do outro. Para os milésios existem as coisas e, também, existe a Natureza. Por isso não se lhes pode considerar como monistas em sentido estrito, pois ainda que busquem um primeiro princípio único das coisas, admitem ao mesmo tempo sua pluralidade real. O mesmo há que se dizer da contraposição, sem antagonismo, entre conhecimento sen-

dentro de si mesmos', isto é, através de causas naturais, regidas por leis imanentes. Este processo espontâneo, pelo qual algo 'vem a ser', 'nasce' ou 'cresce', *phýetai*, e assim 'é e existe' – não devido a uma intervenção extrínseca, mas em virtude de sua própria força –, este processo, pois, é a *physis*. Logo, ela é 'o primário, em oposição ao secundário e derivado; o sempre permanente, substrato fundamental dos fenômenos transitórios; sujeito último a subsistir em tudo mais; qual verdade natural, é contraposta ao planejar e agir consciente dos homens, oposta ainda a tudo quanto seja feito, isto é, deve sua origem a outro ser, logo, à indústria, *téchne*, e à lei humana, *nómos*; à convenção, *thésis*; e à inteligência abstrativa, *noûs*."¹²³

Não estamos em condições aqui de render o devido valor à problemática levantada pelas especulações dos chamados fisiólogos gregos. Somos forçados a dizer apenas que a filosofia estóica tem seu ponto de partida na situação intelectual desenvolvida ao término do séc. IV – como tentamos demonstrar na primeira parte deste trabalho –, a qual tem suas raízes, ninguém há de negar, naquelas especulações¹²⁴. É em razão disso que os estóicos vão usar o termo *physis* para designar, segundo Diógenes Laércio, tanto aquilo que mantém o mundo unido, quanto a causa do crescimento das coisas terrestres¹²⁵. Princípio imanente ao mundo e a cada uma de suas partes, a natureza – que se faz uma com o *logos* divino onipresente ou com o Destino ou a Providência – se define como um fogo trabalhando à maneira de um artesão e procedendo metodicamente à geração. Este poder gerador não é colocado em movimento por um motor externo: a natureza age por

sitivo e intelectivo. (...) A contraposição entre ambas coisas, com caráter de alternativa, se dá no monismo parmenideano."

¹²³ D. Berge, *ibid.*

¹²⁴ Cf. L. Edelstein, *op. cit.*, p. 19.

¹²⁵ D.L., VII, 148.

ela mesma, “se move de si mesma”¹²⁶. Em tudo, então, os estoícos assumem que há um princípio de organização que constitui a unidade, que pode ser caracterizado como força, e que existe enquanto a coisa individual existe. “Visto a partir das partes constitutivas dessa força, seu efeito pode ser caracterizado como um movimento sucessivo; visto a partir do todo o movimento é caracterizado como simultâneo.”¹²⁷

Esse princípio (ἡγεμονικόν) vai ser identificado como um pneuma (πνεῦμα), termo cujo primeiro significado é “sopro” ou “respiração”, que sendo uma mistura de fogo e ar, proveniente do fogo originário (πῦρ τεχνικόν)¹²⁸, está colocado no centro do corpo, a partir de onde age, à maneira de uma força interna, percorrendo-o até a periferia para voltar, em seguida, ao centro. Esse movimento de vai-e-vem cria uma tensão (τόνος) no corpo, assegurando a este sua vitalidade e, como dissemos acima, sua individualidade e a coesão de suas partes – como movimento centrípeto produz a unidade, como movimento centrífugo produz as qualidades; é neste sentido que se diz, segundo os estoícos, que toda variação intensiva é variação qualitativa¹²⁹. Segundo A.-J. Voelke: “tomada numa acepção mais ampla, a natureza é um princípio ativo que se move a si mesmo, e este movimento imanente é tensão.”¹³⁰ O pneuma vai ser, então, o agente fisiológico responsável pelas funções que atribuímos à alma, tais como, por exemplo, o crescimen-

¹²⁶ Cf. A.-J. Voelke, *L'idée de volonté*, p. 106. Segundo o autor, esta identificação da natureza a uma potência racional automotriz levava a lhe imputar uma vontade. Vai ser nesse sentido que Sêneca, *Ep.* 66, 39, vai definir o homem de bem como sendo aquele cuja razão está “adaptada à vontade de sua natureza”.

¹²⁷ L. Edelstein, *op. cit.*, p. 23.

¹²⁸ Cf. D.L., VII, 156: “De acordo com a doutrina estoíca, a natureza é um fogo artífice, percorrendo seu caminho para criar, isto é, um sopro ígneo e criador. A alma é capacidade de sentir, e os estoícos a consideram um sopro congênito conosco; por isso é corpo e permanece depois da morte, sendo entretanto corruptível. A alma universal, ao contrário, é incorruptível, e dela são partes as almas dos animais.” No § 157: “Zenão de Cício e Antípatros em suas obras *Da alma*, e Posidônio definem a alma como um sopro quente, que nos permite respirar e mover-nos.” Ver ainda: D.L., VII, 150 e Cic., *De nat. deo.*, II, XXII.

¹²⁹ Cf. A.-J. Voelke, *L'idée de volonté*, p. 15.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 195.

to, a percepção, o movimento e a reprodução. “Dentro do espírito do seu monismo característico, os estoícos vão sustentar ainda que o pneuma não é o instrumento da alma, mas idêntico a ela (ele é a própria alma): ele tem seu centro no coração, de onde domina as operações do corpo, uma vez que se estende por ele até suas extremidades, de forma tensa, como a aranha em sua teia, pronta a sentir o que se apresenta e para agarrar sua presa. Será de acordo com a tensão exercida pelo pneuma na matéria que provêm as diversas substâncias.”¹³¹ Sobre o pneuma, A. Long acrescenta: “Devemos lembrar-nos de que o *pneuma*, ainda que seja a causa de todas as diferenciações qualitativas, não dota a tudo de vida. A vida surge somente nas coisas individuais se seu *pneuma* possui ‘tensão’ de certa classe e a classe de vida depende do grau de tensão.”¹³² No nível mais baixo dessa tensão (chamada *hexis/ἕξις*), o pneuma dá à matéria uma coesão da qual resulta as substâncias duras, tais como as pedras na natureza inanimada e os ossos e tendões no corpo animal. Os graus seguintes do *tonos* do pneuma correspondem aos vegetais (*φύσις*) e aos animais (*ψυχή*). O grau mais elevado, onde o pneuma é mais concentrado,

¹³¹ G. Freudenthal, *L'héritage de la physique*, p. 456. Cf. E. Bréhier, *Hist. fil.*, p. 57: “Os estoícos denominam parte hegemônica ou diretriz da alma, ou ainda reflexão, a parte em que se dão a representação, o assentimento e a inclinação; representam-na como um sopro ígneo, localizado no coração. Dela emanam sete sopros ígneos; cinco dentre eles se estendem aos órgãos, onde recebem as impressões sensíveis que transmitem ao centro; um sexto é o sopro da voz que se propaga pelos órgão vocais; um sétimo, o sopro gerador que transmite ao engendrado uma parcela da alma do pai. Esses sopros são, além disso, menos partes subordinadas do que a própria alma diretriz que se propaga através do corpo.”

Sêneca, *Ep.* 113, 23, apresenta um desacordo entre Cleantes e Crísipo sobre este tema: “Cleantes e seu discípulo Crísipo não chegaram a acordo sobre o que se entende por ‘caminhada’. Para Cleantes é como que uma corrente de ar que vem do princípio dominador da alma e desce até os pés, para Crísipo é o próprio princípio dominador da alma.”

Na *Ep.* 121, 10, Sêneca reproduz a seguinte objeção contra o estoicismo: “A constituição natural é, segundo vós dizeis, uma certa relação existente entre o princípio dominador da alma e o corpo. Ora, como pode uma criança dar-se conta de um fenômeno tão complexo e sutil que vós mesmos tendes dificuldades em explicá-lo? Seria preciso que todos os animais nascessem dialéticos para poderem perceber uma definição que, mesmo para grande parte dos cidadãos de toga, permanece obscura.” Ao que Sêneca vai responder: “Esta objeção teria alguma razão de ser se eu tivesse dito que os animais percebiam a definição de ‘constituição natural’, e não essa própria constituição natural. É mais fácil intuir do que explicar o que é a natureza. Isto é, a criança ignora o que significa ‘constituição’, mas dá-se conta da sua constituição natural; ignora o que seja um animal, mas sente que é um animal.”

¹³² A. Long, *op.cit.*, p. 169.

é aquele do intelecto (*νοῦς*) divino e humano¹³³. Sendo assim, temos que sob forma e nomes diversos (Intelecto, Alma, Natureza), o *Logos* divino penetra em todos os seres do cosmos e, com isso, segundo é afirmado por Zenão¹³⁴, todos os seres do mundo são naturalmente aparentados.

Nesse sentido, antes de tudo, o homem é um ser da natureza. Suas atitudes são inicialmente comandadas por esse dado biológico. Assim concebido, seu primeiro movimento é conservar e desenvolver sua própria constituição, como todo animal. Entra aqui outra noção fundamental do estoicismo, que é a de *oikeiosis* (*οἰκείωσις*), um acordo do sujeito com ele mesmo que se revela na auto-percepção sensível, algo que modernamente poderíamos associar ao chamado instinto de conservação, e que Crisipo considerava como a tendência primordial (*πρώτη ὁρμή*) de todo animal.

Contudo, a tradução do termo *oikeiosis* suscita ainda muita discussão. Segundo Rodis-Lewis, ele está “etmologicamente aparentado (ligado) à casa, portanto à intimidade, à propriedade, ao habitat e ao hábito, à família e à familiaridade, numa oposição, bem marcada aqui, com o outro, o estrangeiro, o inimigo. Todo ser vivo tem um entorno que lhe convêm, um meio próprio (cujo estudo se chama, precisamente, *ecologia*). Ele o defende contra as agressões exteriores, quer se trate de seu território vital ou dos limites de seu próprio corpo; conservando este último ao assimilar suas necessidades. Assimilação é uma tradução possível de *oikeiosis*: Cícero diz ‘*conciliation*’, reforçando aí a comunidade com si próprio.”¹³⁵ A.-J. Voelke prefere caracterizar a *oikeiosis* pelo seu contrário, a *alotriosis*. “É preciso entender por isso uma repugnância fundamental do ser vivo em

¹³³ Cf. G. Freudenthal, *op. cit.*, p. 457.

¹³⁴ Cf. SVF 158-161.

relação a tudo que lhe é estranho ou hostil (*ἀλλότριος*). Na sua busca de um equivalente latino, Cícero empregará o verbo *alienare* (*De fin.*, III, 5, 16). Há aí uma indicação lingüística preciosa: para que o ser vivo não seja propriamente um *alienado*, isto é um estrangeiro em relação a si mesmo, é preciso que a *oikeiosis* lhe permita se possuir a si mesmo ou, como diz Sêneca, não se ‘faltar a si mesmo’.¹³⁶ Já para M. Valente: “adaptar-se a si mesmo, para se tornar no que ele é, segundo a velha idéia grega, tal é definitivamente a lei que a vida impõe ao vivente e os estóicos tomaram como regra fundamental da moralidade sob o nome de *ἡ οἰκείωσις*”.¹³⁷ R. Gazolla vai empregar “apropriação de si” para caracterizar a *oikeiosis*, uma vez que para os estóicos este termo designa “algo que os seres vivos têm por natureza, é o pertencimento a si mesmo desde o nascimento e diz respeito à própria preservação”¹³⁸.

É a partir desse “se apropriar” (*oikeiosai*) de si mesmo que o ser vivo vai afastar o que lhe é nocivo e se aproximar do que lhe é próprio. Essa tendência é inata, não adquirida, em todos os animais e prova disso está em que eles agem precisamente como se a possuíssem. “Mesmo os animais novinhos, acabados de sair do útero materno ou de um ovo, sabem instintivamente donde lhes pode vir o perigo e evitam o que lhes pode causar a morte; basta ver passar a sombra das aves de rapina para que as suas presas habituais

¹³⁵ Cf. G. Rodis-Lewis, *La mor. stoïc.*, p. 20.

¹³⁶ Cf. A.-J. Voelke, *Les rapports*, p. 108. Voelke reporta ainda as discussões entre os intérpretes modernos sobre a origem deste termo: “contre H. von Arnim, qui font remonter cette théorie à Théophraste en s'appuyant sur l'abrégé d'Arius Didyme, M. Pohlenz en a prouvé le caractère spécifiquement stoïcien d'une façon qui nous paraît pleinement convaincante: il montre en effet que d'une part l'exposé d'Arius Didyme en fausse le sens et que d'autre part il présuppose la doctrine stoïcienne du *choix* (*ἐκλογή*) des choses conformes à la nature, qui n'est apparue qu'après Chrysippe, avec Diogène de Babylone. M. Pohlenz souligne en outre que l'*oikeiōsis* stoïcienne, en tant que tendance fondamentale de l'être vivant, est tout à fait différente de l'*οἰκειότης* de Théophraste, qui ne désigne que le fait de la parenté.”

¹³⁷ Cf. M. Valente, *op. cit.*, p. 45.

¹³⁸ R. Gazolla, *O estóico Marco Aurélio*. A autora acrescenta: “A *oikeiosis* não é adquirida pela via da educação, das normas, da historicidade, mas é intrínseca ao ser vivo, por princípio.”

procurem pôr-se a salvo”, exemplifica Sêneca.¹³⁹ Fazendo isso, cada ser vivo conserva, pela escolha do que lhe é próprio e rejeição do prejudicial, a individualidade que lhe constitui, e seu lugar próprio no Todo. “Isso se opera em vários níveis: o embrião, como a planta, se limita a crescer. O animal propriamente dito desde o momento do nascimento tem sentimento e movimento. É isso que o diferencia essencialmente do inanimado: ele é ativo, e o ‘sentimento’ se prolonga naturalmente em ‘assentimento’.”¹⁴⁰ Para o animal, então, viver segundo a natureza é seguir o impulso instintivo da tendência primeira à sobrevivência. Sob ação da *oikeiosis*, o ser vivo conhece os objetos na sua relação com seu ser próprio e na determinação de valores positivos ou negativos segundo o que eles convêm ou não.

Ora, até este ponto pouco poderíamos diferenciar o homem dos outros animais. Com efeito, “o homem, como animal, conserva sua constituição ao buscar o que está de acordo com sua natureza e ao rejeitar o que lhe é contrário. Mas, enquanto que no animal a escolha instintiva e o sentimento que ele aí tem coincidem em uma total adesão presente à situação, o homem bem cedo prevê e provê as suas necessidades.”¹⁴¹ A escolha e a rejeição tornam-se assim objeto de uma reflexão, ou seja de um ato racional. E aqui está a distinção importante. Tomemos, novamente, o testemunho de Sêneca: “há na natureza quatro tipos de seres: a árvore, o animal, o homem, o deus. Estes dois últimos, por serem racionais, possuem naturezas idênticas, apenas diferindo entre si por um ser imortal e o

¹³⁹ Sên., *Ep.* 121, 18. O autor continua, §19: “Porque é que a galinha não foge de um pavão ou de um ganso mas foge de um bicho muito mais pequeno e que ela nunca antes vira como é o milhafre? Porque é que os pintos têm medo do gato mas não temem o cão? É evidente que eles possuem um conhecimento inato, não deduzido da experiência, daquilo que lhes pode fazer mal, uma vez que já mostram medo mesmo antes de passarem pela experiência do perigo. E não imagines tu que isto sucede por acaso: os animais só temem os seus inimigos naturais e nunca se esquecem de precaver-se diligentemente contra eles, antes fogem sempre da mesma forma diante de tais inimigos.”

¹⁴⁰ Cf. G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 21.

outro mortal. O seu bem específico é a natureza que lho faculta no caso do deus, e o longo estudo no caso do homem. Os restantes seres são perfeitos em relação à sua natureza, mas não absolutamente perfeitos porque desprovidos de razão. A perfeição absoluta é aquela que é perfeita em relação à ordem universal da natureza, e esta é racional; os diversos seres só podem ser perfeitos em relação à sua espécie.”¹⁴²

Eis, pois, o que aproxima os homens dos deuses e os diferencia primordialmente dos outros animais: a presença da razão.¹⁴³ E é nela que os estóicos afirmam que reside o verdadeiro ser do homem. E aqui nos permitimos uma longa, mas esclarecedora, citação de Cícero sobre esse assunto¹⁴⁴:

“os estóicos chamam “estimável” o que é conforme à natureza, ou o que tem um efeito tal que merece ser escolhido em vista deste efeito, aquilo que possui um valor que merece a ‘estima’ (ἀξίαν); o ‘não-estimável’ é o contrário do estimável. Uma vez bem estabelecido o princípio de que ‘é preciso tomar por elas mesmas as coisas conforme à natureza e rejeitar seus contrários’, o primeiro dever (officium/καθήκον) de um ser vivo é de se conservar na constituição que lhe foi dada pela natureza; em seguida, conservar o que é conforme à natureza e rejeitar o contrário: temos, pois, no início a escolha e a rejeição; vem em seguida uma escolha acompanhada do dever (officium/καθήκον), e, enfim, uma escolha continuamente repetida; logo que esta escolha se torna constante e integral-

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁴² Sên., *Ep.* 124, 14.

¹⁴³ Cf. Sên., *Ep.* 41, 8: “O homem é, de fato, um animal possuidor de razão; por conseguinte, se um homem consegue a realização do fim para o qual nasceu, o seu bem específico atinge a consumação. A razão não exige do homem mais do que esta coisa facilíma: viver segundo a sua própria natureza!”

Cf. Ário Dídimos, fr. 29 Diels (SVF. II, 528): “Il y a communauté entre les uns et les autres (os homens e os deuses) du fait qu'ils participent tous à la raison, qui est la loi naturelle: tout le reste n'existe qu'en vue de ces deux classes d'êtres”, em tradução de A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 274.

mente conforme à natureza, será nela que primeiro vai residir e que começa a ser compreendido o que podemos chamar o *bem*, no sentido verdadeiro da palavra. A primeira tendência do homem é para o que é conforme à natureza; mas tão logo ele adquire a idéia (intellegenciam), ou melhor, a “noção” (ἐννοια), e vê a ordem e, por assim dizer, a harmonia entre as ações a fazer, ele estima esta harmonia muito acima do que às coisas que ele tinha primeiramente amado; usando do conhecimento e do raciocínio ele chega à conclusão de que é nesta harmonia que está situado o famoso soberano bem do homem, louvável e desejável em si mesmo. Consistindo nisto o que os estóicos chamam “*homologia*” (acordo/ὁμολογία), este *bem*, ao qual é preciso tudo estar de acordo, as ações virtuosas e a própria virtude, a qual só é contada entre os bens, deve, mesmo que ele tenha surgido após as tendências primitivas, ser buscado unicamente em razão de sua própria essência e de sua dignidade; enquanto que, das coisas destas tendências, nenhuma é buscada por si mesma.”¹⁴⁵

Temos aqui que a noção de bem se origina, então, de uma comparação racional; quando o espírito, partindo das coisas que são segundo a natureza, se eleva as confrontando racionalmente, ele chega à noção de bem. Não é nem por adição, nem por acréscimo, nem em relação às outras coisas, é por sua própria essência que temos consciência do bem e que o chamamos assim. Como sentimos a doçura do mel por um tipo de sabor que lhe é próprio e não por comparação com outro sabor. De acordo com A. Long: “quando um ser humano alcança a racionalidade, esta modificação de sua natureza dita

¹⁴⁴ Seguindo indicação de A. Long, *op. cit.*, p. 184.

¹⁴⁵ Cic., *De fin.* III, VI. Cf. tradução de E. Bréhier, *Les Stoiciens*, p. 268, ligeiramente modificada.

um novo modo de comportamento apropriado. A função de um homem é agora cumprir ‘atos apropriados’ (καθήκοντα), cujo ponto de partida não é o mero impulso ou instinto, mas sim a razão (*logos*).”¹⁴⁶

Até este ponto tínhamos visto que era em relação às necessidades da natureza animal que os objetos eram avaliados; mas, quando a razão aparece, a *okeiosis* se regula por ela como pelo verdadeiro ser do homem, e as exigências da razão tomam o passo sobre as necessidades da natureza animal: “assim nasce no homem a moralidade”¹⁴⁷.

Agora, se com a razão nasce no homem a moralidade, esta alta dignidade que une homens e deuses lhes obriga a viver moralmente¹⁴⁸. O *Logos* divino, que penetra em todos os seres, se manifesta no ser humano como intelecto. Chegamos, assim, em uma das conseqüências mais importantes da concepção estóica do *logos*, que é a interpenetração do individual e do cósmico: “desobedecer à lei universal é renegar a natureza humana, enquanto que viver em conformidade com esta natureza é se conformar à lei univer-

¹⁴⁶ A. Long, *op. cit.*, p. 187. Na continuação o autor diz que “um ato apropriado se define como ‘aquele que a razão nos persuade a realizar’, ou ‘aquele que, uma vez realizado, admite uma justificação racional’. Os atos não apropriados se definem em sentido oposto.”

¹⁴⁷ É bem ilustrativo o que diz Sêneca a respeito da posse do bem na *Ep.* 124: “o recém-nascido é tão incapaz de perceber o que é o bem como uma árvore ou como um animal irracional. E porque é que não existe o bem numa árvore ou num animal irracional? Porque carecem de razão. No recém-nascido, por conseguinte, também não existe o bem porque ele carece ainda de razão. Somente quando aceder à razão acederá também ao bem. Uma coisa é um animal irracional, outra coisa um animal ainda não racional, e outra coisa um animal racional mas imperfeito; em nenhum destes existe o bem, somente a razão é que permitirá a sua existência. Qual é então a diferença entre os três tipos que eu mencionei? No animal irracional nunca existirá o bem; no animal que ainda não é racional não pode por enquanto existir o bem; no que é racional mas imperfeito pode existir o bem, embora de momento não exista. Repito, amigo Lucílio: o bem não se encontra em todo e qualquer corpo nem em toda e qualquer idade, e está tão longe da infância como o ponto de chegada está do ponto de partida, ou a obra acabada do esboço inicial”.

Cf. M. Valente, *op. cit.*, p. 72: “Para Zenão moralidade só se revela perfeitamente com a razão: ela é formalmente a escolha do que é conforme à natureza. Mas o valor do ato moral não reside na escolha em si mesma. Pois o que dá valor a essa opção é o dobrar-se a uma ordem estabelecida anteriormente. Ora, essa ordem é que é o Bem, isto é, a lei do Logos, pela qual se deve regular toda a acomodação. Se a moralidade está, portanto, ligada ao Bem, o Bem não está formalmente ligado à moralidade. O seu conceito aparece no homem com o despertar da razão; mas a sua realidade é anterior, é eterna. O Bem não é, pois, constituído pela moralidade: é encontrado pela razão em si mesma, sem dúvida, mas também como alguma coisa que existe fora dela e dela independente. Este fundamento objetivo da moral dimana imediatamente da Metafísica estóica.”

¹⁴⁸ Cf. A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 279.

sal”.¹⁴⁹ Poderíamos acrescentar aqui o que diz Sêneca: “mesquinho e degenerado, pelo contrário, é o homem que tenta resistir, que ajuíza mal da ordem do universo e que acha preferível corrigir os deuses do que emendar-se a si próprio”¹⁵⁰.

Então, recordando, vimos que para todo ser, segundo os estóicos, o bem é o acordo consigo mesmo, ou seja, o acordo com sua própria natureza¹⁵¹. “Uma planta ou um gato, por exemplo, se conformam com a natureza de plantas ou gatos quando crescem e se comportam em um certo modo.”¹⁵² Este modo, tido como “norma natural”, define o que vale para algo ser bom em sua classe, e a referência a esta norma serve para classificarmos as coisas como apropriadas ou inapropriadas para todas os seres.¹⁵³ Tratando-se do homem, o acordo consigo mesmo se acha na vida conforme a razão, uma vez que a natureza própria do homem, aquela que nos constitui essencialmente enquanto homens, é de ser dotado de razão. Afirmção disso encontramos em Sêneca: “Ora, qual é a qualidade suprema do homem? A razão: graças a ela o homem supera os outros animais e aproxima-se dos deuses. Por conseguinte, o bem específico do homem é a razão perfeita, todas as suas restantes qualidades são-lhe comuns com os animais e as plantas.”¹⁵⁴

¹⁴⁹ Cf. A.-J. Voelke, *Les rapp.*, pp. 115-116.

¹⁵⁰ Sên., *Ep.* 107, 12.

¹⁵¹ Sobre esta questão, cf. D.L., VII, 85; Cícero, *De fin.*, III, 5.

¹⁵² Cf. A. Long, *op. cit.*, p. 177.

¹⁵³ *Ibid.*: “O comer feno é natural para os cavalos, mas não para o homem. Concorde com a Natureza universal que os cavalos tenham de comer feno e que o homem tenha uma linguagem. Mas o primeiro não é apropriado para os homens, nem o último para os cavalos. A natureza universal sanciona uma norma para coisas particulares – a natureza das plantas, animais e homens –, por referência à qual cabe dizer se alcançam ou não seus fins individuais.”

¹⁵⁴ Cf. Sen., *Ep.* 76, 9. O autor volta a esse assunto na *Ep.* 121, 14, ao retratar a objeção de um crítico: “Vós dizeis – prossegue o nosso antagonista – que todo animal se adapta imediatamente à sua constituição natural, que a constituição natural do homem é racional e que por isso o homem se adapta a ela, não enquanto animal mas sim enquanto racional, uma vez que o homem se preza a si mesmo apenas na medida em que é homem. Ora, como pode uma criança que ainda não é racional adaptar-se a uma constituição racional?”

Sendo assim, viver conforme a nossa natureza é viver segundo a razão. Além disso, sendo a razão humana uma parte da Razão universal, vivendo sob seus ditames o homem não está em acordo apenas consigo mesmo, mas com todo o conjunto das coisas que compõem o cosmos. Este é, como já vimos, o sentido completo da célebre fórmula de Zenão de Cício: “viver de acordo com a natureza”¹⁵⁵. Ela significa, primeiramente, que o homem deve viver conforme a natureza humana, isto é, conforme a razão; mas significa, ainda, que em assim vivendo o homem vive segundo a Razão e Vontade divinas que regem o universo. Nesta conformidade reside o bem supremo a que todos aspiram, que é a felicidade; e a própria definição de Zenão de felicidade: “o livre curso da vida”¹⁵⁶, que ele vai identificar com o viver segundo a virtude, indica desde já o sentido de sua doutrina¹⁵⁷. Identificados o bem e a virtude, “esta não tem, assim, qualquer objeto externo para o qual tenda; permanece em si mesma; é desejável por virtude própria; não extrai seu valor do fim que se propõe alcançar, pois que é um fim em si mesma.”¹⁵⁸

Tal identificação nos foi reportada por Diógenes Laércio: “Zenão foi o primeiro, em sua obra *Sobre a natureza do homem*, a definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a virtude, porque é o fim para o qual a natureza nos guia. O mesmo dizem Cleantes em sua obra *Sobre o prazer*, e Posidônio e Hecaton. No primeiro livro de sua obra *Sobre os fins*, Crisipo afirma também que viver segundo a

¹⁵⁵ Sobre as discussões relativas a esta fórmula, remetemos o leitor ao trabalho de V. Goldschmidt, *Le syst. stoïc.*, p. 77, nota 1.

¹⁵⁶ Sexto, *Adv. math.*, XI, 30. Tradução de Jean Grenier.

¹⁵⁷ Cf. A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 283.

¹⁵⁸ Cf. E. Bréhier, *Hist. Fil.*, p. 59.

virtude coincide com viver de acordo com a experiência dos fatos da natureza, e que nossas naturezas individuais são partes da natureza universal.”¹⁵⁹

A virtude vai ser, então, entendida como uma disposição da alma que tende a tornar toda a vida harmoniosa; disposição esta digna de ser escolhida em si e por si, e não por qualquer temor, ou esperança, ou impulso exterior¹⁶⁰. Segundo Plutarco, todos os estóicos estavam de acordo sobre o princípio de ser a virtude “uma disposição da parte direita da alma e uma faculdade produzida pela razão, ou mais ainda, que ela é a razão consequente consigo mesma, firme e constante”¹⁶¹. Neste mesmo sentido, afirma Sêneca: “para a virtude ser perfeita, é preciso que a nossa vida, em todas as circunstâncias, mantenha uma linha de rumo constante e em inteira coerência consigo mesma, o que apenas poderemos conseguir através da ciência, do conhecimento das coisas humanas e divinas”¹⁶².

A virtude é, pois, uma tendência natural, mas na medida que esta tendência é regida pela razão¹⁶³. E na medida em que é regida pela razão, ela é um saber. É por isso que entre as quatro virtudes cardeais que Zenão distingue, a *phrônesis*¹⁶⁴ é dita uma ciência, enquanto que a coragem, a moderação e a justiça aparecem como formas particulares de saber¹⁶⁵. Tal característica já encontramos em Sócrates, segundo testemunho de Xeno-

¹⁵⁹ Cf. D.L., VII, 87.

¹⁶⁰ Cf. D.L., VII, 89.

¹⁶¹ Plut. *Virt. mor.* 3, 411c (SVF, I, 202)

¹⁶² Cf. Sen., *Ep.* 31, 8.

¹⁶³ Porque senão os animais, nos quais tendências análogas se manifestam, teriam virtudes.

¹⁶⁴ Sobre a diferença entre a *phrônesis* aristotélica e a estóica, cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 184: “Em réalité, les différences entre la doctrine aristotélicienne et les définitions stoïciennes de la phronésis sont telles qu'on ne peut supposer la moindre influence de la première sur les secondes. (...) la prudence aristotélicienne, substitut humain d'une sagesse trop haute pour notre monde, était liée à la distinction du nécessaire et du contingent, du monde divin et du monde sublunaire. Dans l'univers stoïcien, animé dans toutes ses parties par un même logos, il n'y avait pas de place pour deux vertus intellectuelles, mais pour une seule, qui fût coïncidence avec le Logos universel”.

¹⁶⁵ Cf. Plut. *Virt. mor.* 2, 441a (SVF, I, 201).

fonte: “Na sabedoria dizia (Sócrates) cifrar-se a justiça e todas as outras virtudes: que a um tempo belas e boas são todas as ações justas e virtuosas. Os que as conhecem nada podem preferir-lhes. Os que não as conhecem não somente não podem praticá-las como, se tentam, só cometem erros. Assim praticam os sábios atos belos e bons enquanto os que não o são só podem descambar em faltas. E se nada se faz justo, belo e bom que não pela virtude, claro é que na sabedoria se resumem a justiça e todas as demais virtudes”.¹⁶⁶ Entretanto, este saber é visto como a etapa culminante no desenvolvimento de um ser racional.

Mas essa subordinação ao poder efetivo da razão, não exclui a diversificação da virtude segundo os domínios nos quais ela se exerce. Nesse sentido, malgrado as divergências internas que nos são reportadas por Diógenes Laércio, os estoicos vão reconhecer basicamente a existência de quatro virtudes fundamentais: a prudência (φρόνησις), a justiça (δικαιοσύνη), a coragem (ἀνδρεία) e a temperança (σωφροσύνη). Cada uma destas definida em termos de um saber ou conhecimento. Assim, a prudência é o conhecimento do mal e do bem e do que não é nem mal nem bem; a justiça é a ciência que dá a cada um segundo seu mérito¹⁶⁷; a coragem é o conhecimento das coisas a temer, das coisas que não se deve temer e das a elas intermediárias¹⁶⁸; a temperança é a ciência do

¹⁶⁶ Xen., *Mem.*, III, IX, 5.

¹⁶⁷ Cf., por exemplo, Estobeu, *Ecl.* II, p59, 4W (SFV, III, 262), *apud* A.-J. Voelke, *L'Idée*, p. 93.

¹⁶⁸ Cf. D.L., VII, 92; Sexto, *Adv. math.* IX, 158; Sen., *Ep.* 120, 11. Sobre D.L., VII, 92, há um desacordo entre o original apresentado na tradução de R.D. Ricks, para a edição da Loeb, e o seu correspondente no SVF 265, recolhido por von Arnim. Em relação à segunda virtude, o texto da Loeb traz “ἀνδρείαν”, seguido da nota: “It is obviously not courage which is here defined, but apparently wisdom over again. Hence I have marked a lacuna”; enquanto que von Arnim usa “δικαιοσύνην”, acrescentando: “non est haec iustitiae definitio”. Preferimos, neste ponto, seguir o texto de Sexto Empírico sobre a coragem.

que se deve preferir, do que se deve rejeitar e do que não se deve preferir nem rejeitar¹⁶⁹, é ela que mantém as decisões da sabedoria¹⁷⁰.

Mas, como estas virtudes também são vistas enquanto princípio básico que leva à realização de um objetivo particular, a diversificação continua em numerosas outras virtudes que lhes são subordinadas e que são qualificadas com nuances bem precisas, a ponto de admitirem a crítica, segundo Plutarco, de serem “um enxame de virtudes”¹⁷¹. Assim, cada uma, igualmente definida como ciência, se relaciona com sua própria esfera de ação: à prudência se subordinam o bom-senso, a inteligência e a perspicácia; à moderação, o amor à ordem e à disciplina, a modéstia e a continência; à justiça estão relacionadas: a equidade, a probidade e a piedade; e à coragem, a constância, o esforço, a perseverança, a firmeza e a magnanimidade¹⁷². Destas, por exemplo, o bom-senso é o conhecimento que concerne às coisas que demandam deliberação; a magnanimidade é o conhecimento ou atitude que torna uma pessoa superior a tudo que acontece; a perseverança é a ciência das coisas que podemos suportar ou que não podemos suportar, ou ainda uma virtude que nos torna superiores às coisas que parecem difíceis de suportar; e a continência, por sua vez, é um estado de espírito integralmente ligado aos princípios da

¹⁶⁹ Cf. SVF 266 (Andrônico, *Περὶ παθῶν*, 19) e Sexto, *Adv. math.* IX, 174.

¹⁷⁰ Cf. Xen., *Mem.*, I, II, 4-5: “Não é um dever, para todo aquele que saiba ser a moderação o cimento da virtude, o encastoá-la antes de tudo na própria alma? Sem ela, como discernir o bem e praticá-lo dignamente?” Cf. Minton Valente, *op. cit.*, p. 199: “A quarta virtude cardeal dos gregos era a σωφροσύνη, o seu encargo se resumia em conter a ὕβρις dos instintos, impedindo a sua impetuosidade de se lançar na paixão, opondo-se-lhe aos excessos e mantendo esses instintos sujeitos constantemente à faculdade racional. Assim, a σωφροσύνη era a condição necessária e inerente a qualquer ato virtuoso.”

¹⁷¹ Plut., *Virt. mor.*, 3, 440e. Difícil aqui não lembrar de citação semelhante de Sócrates, no diálogo *Ménon*, de Platão, 72a: “Ó Menon, parece teres-me dado uma imensa oportunidade: com a intenção de investigar uma e única virtude, descobri um enxame de virtudes, o qual está pousado em ti!”

¹⁷² Cf. SVF 264 (Estobeu, *eccl.* II 60, 9 W.) Sobre este apreço dos estóicos, principalmente Crisipo, pelas classificações Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 86, afirma: “O gosto dos estóicos pelas divisões favorecia essas distinções. Elas testemunham sobretudo no plano filosófico, um esforço para quebrar a abstração vaga dos conceitos, afirm de prender-se à inesgotável riqueza das situações concretas, ofertadas à vontade racional”.

reta razão, ou ainda uma virtude que nos torna superiores às coisas que nos parecem difíceis de nos abster¹⁷³.

A essas virtudes os estóicos vão acrescentar ainda a dialética e a física. A dialética, porque ela contém as regras que nos impedem de dar nosso assentimento ou sermos enganados por uma proposição falsa; além disso, é graças a ela que podemos reter e conservar a instrução que recebemos sobre os bens e os males. Sem esta ciência facilmente podemos ser desviados da verdade e cair no erro. Cícero, com efeito, vai afirmar: “se é verdade que, em todo caso, a precipitação e a ignorância não faltas, eles têm razão de chamar virtude a ciência que as corrige”¹⁷⁴. A física vai também ser uma virtude, pois aquele que quer viver de acordo com a natureza, deve partir da visão de conjunto do mundo e da providência. “Não podemos portar julgamentos verdadeiros sobre os bens e os males sem conhecer o sistema inteiro da natureza e a vida dos deuses, nem saber se a natureza humana está ou não de acordo com a natureza universal. A piedade em relação aos deuses, o reconhecimento que lhes é devido não podem ser compreendidos sem um conhecimento detalhado da natureza”¹⁷⁵.

Após reconhecerem a existência das quatro virtudes, chamadas cardeais ou primárias, elas mesmas subdivididas em uma quantidade de virtudes particulares, os estóicos vão professar que elas, na realidade, são inseparáveis e formam um corpo indissolúvel: nenhuma pode se realizar sem arrastar todas as outras consigo¹⁷⁶. “A justiça, por exemplo, apoia-se na boa fé, que exige o amor da verdade e reclama o socorro da fortaleza e da temperança, para resistir à tentação dos bens exteriores e às paixões contrárias à justi-

¹⁷³ Cf. D.L., VII, 93 e Sexto, *Ad. math.* IX, 153, 158, 161, 162 e 167.

¹⁷⁴ Cic. *De fin.* III, XXI. Tradução de É. Bréhier.

ça. A liberalidade lhe é conexas; ela precisa de discernimento e medida. Não deve prevalecer contra a justiça, conduz ao desprezo dos bens sensíveis e à libertação de todas as perturbações da alma. A isto a ajuda a temperança, que se reconhece também ‘numa certa beleza liberal’.”¹⁷⁷ Sobre este mesmo assunto, É. Bréhier destaca a distância que separa os estóicos de Aristóteles, que distinguia não somente as virtudes do homem e da mulher, mas ainda a do rico e a do pobre. “Não há qualquer distinção desse gênero, desde que não mais se veja na virtude senão a razão universal.”¹⁷⁸

Esta unidade vem de uma fonte comum: a parte divina de nosso ser, o *logos*, o ἡγεμονικόν. Disto resulta o famoso paradoxo a eles imputado segundo o qual não podemos possuir uma virtude sem possuir todas, nem ser privados de uma sem sermos privados das outras¹⁷⁹. Afirma Crisipo que “as virtudes são reciprocamente conseqüentes umas das outras, e isto não somente porque quem tem uma tem as outras, mas também porque agir segundo uma delas é agir segundo todas”¹⁸⁰. Para ele, o homem que não tem todas as virtudes não é perfeito, não executa um ato perfeito, mas se esse homem faz algumas coisas demonstrando escolha inteligente, outras coisas com coragem, outras por meio de uma distribuição justa e outras prontamente, ele é ao mesmo tempo sábio, co-

¹⁷⁵ *Ibid*, XXII.

¹⁷⁶ Cf. Cic. *De off. II*, XXXV.

¹⁷⁷ M. Valente, *op. cit.*, p. 140.

¹⁷⁸ É. Bréhier, *Hist. fil.*, p. 60.

¹⁷⁹ Cf. D.L., VII, 125.

¹⁸⁰ Plut. *Stoic rep.* 27, 1046e (SVF, III, 299). Ainda sobre a unidade das virtudes nos estóicos e em Cícero, M. Valente, *op. cit.*, p. 126, faz a seguinte distinção: “Para estes (os estóicos), a disposição virtuosa arrasta necessariamente, ou melhor, implica imediatamente a presença de todas as virtudes. Para Cícero, (...), uma virtude pode existir sem a outra, mas não é nem ‘verdadeira’ nem ‘aceitável’, se não se agregarem a ela as outras virtudes principais. Somente o que as possuir num conjunto harmonioso será reconhecido ‘verdadeiramente’ como sábio. Daí decorre uma diferença de método na exposição. Enquanto que o estóico, ao dirigir-se ao sábio, considera o acordo consigo mesmo suficiente a tudo e, ao dirigir-se ao homem comum, se perde no pormenor ‘de casos’. Cícero atrai constantemente a atenção do leitor sobre a necessária complementaridade das virtudes mestras para moldar ‘o homem de bem’. Ele tenta substituir a identidade analítica por uma unidade de síntese ou de ‘conjunção’”.

raioso, justo e moderado¹⁸¹. Sêneca, bem a contragosto, exemplifica esta noção com um silogismo: “todo homem prudente é moderado; todo homem moderado é constante; todo homem constante é imperturbável; todo homem imperturbável está ao abrigo da tristeza; todo homem que está ao abrigo da tristeza é feliz; logo, todo homem prudente é feliz; logo, a prudência é condição suficiente para o homem ter uma vida de felicidade”¹⁸². Não é difícil percebermos aqui mais uma conseqüência lógica do princípio físico da simpatia cósmica, segundo o qual, como já vimos, há uma interação ou conexão entre todas as coisas no universo.

A este primeiro paradoxo se ajunta um segundo: entre a virtude e seu contrário, o vício, definido como a ignorância das coisas cujo conhecimento constitui a virtude¹⁸³, não há meio termo. Sendo a virtude e tudo o que entra na categoria da virtude o único bem, o vício e tudo o que entra na categoria do vício será o único mal. Virtude e vício não conhecem graus, não comportam o mais ou o menos¹⁸⁴; de forma que as ações retas são todas igualmente boas, e as faltas, vistas como erros, todas igualmente condenáveis¹⁸⁵. “Com efeito, os estóicos sustentam que, da mesma forma que um bastão deve ser reto ou torto, um homem é justo ou injusto, não existindo um grau menor ou maior de

¹⁸¹ Cf. D.L., VII, 126.

¹⁸² Sen., *Ep.* 85, 2.

¹⁸³ Cf. D.L., VII, 93.

¹⁸⁴ Cf. M. Valente, *op. cit.*, p. 132: “O peripatético, já que aceita a hierarquia dos bens, pode sustentar que uma ação é mais ou menos virtuosa. O estóico de pura ortodoxia – Crísipo é testemunha – não o pode admitir, sob pena de perverter os conceitos de *κατόρθωμα* e de *καθήκον*. Ato virtuoso é o ato perfeito, que consiste no acordo com o Logos. Esse acordo ou existe ou não existe; aí não há nem mais nem menos. Para que o mais e o menos, sinais distintivos do útil, sejam introduzidos na moralidade, é necessário que esta se rebaixe até certo conteúdo útil, ou, inversamente, que todo um setor útil se eleve até à forma do honesto.”

¹⁸⁵ Cf. A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 284: “Il n’y a de bien que le vertu et tout ce qui entre dans la catégorie da la vertu, il n’y a de mal que le vice et tout ce qui entre dans la catégorie du vice.”

justiça ou de injustiça; acontece o mesmo com as demais formas de virtude”¹⁸⁶. Distó decorre que eles vão dividir os homens também em duas categorias que se excluem mutuamente, a dos sábios (σοφός/φρόνιμος) e a dos néscios (φαῦλος); onde a dos primeiros refere-se àqueles que agem segundo a virtude, e a outra, ao contrário, refere-se àqueles que se entregam aos vícios. Essa divisão lembra a oposição corrente entre gregos e não-gregos, que sob os estóicos ganha novo sentido. A.-J. Voelke cita o exemplo do geógrafo Erastóstenes que, sob a influência do pensamento estóico, se colocou contra aqueles que aconselhavam a Alexandre a tratar os não-gregos como inimigos e os gregos como amigos. “Mais vale, segundo ele, distinguir os homens a partir do vício e da virtude: perceberíamos, então, que muitos gregos são depravados e muitos bárbaros homens de mérito”¹⁸⁷.

Neste ponto, começamos a vislumbrar uma questão que está inversamente ligada à da virtude, e sobre a qual nos limitaremos, na medida do possível, a algumas considerações gerais, trata-se do problema da interpretação das paixões. Poderíamos simplificar nossa exposição, sem pervertê-la, afirmando que a paixão é o contrário exato da virtude, conforme a tratamos até aqui¹⁸⁸. Com efeito, se, por um lado, a virtude é uma tendência da alma de se colocar em harmonia com a natureza e as normas da razão; por outro lado, a paixão (πάθος/ *animi perturbatio*) vai ser um movimento da alma contrário à natureza

¹⁸⁶ D.L., VII, 127. Sobre este ponto, e abordando, ainda, a questão da justiça como forma social de virtude, A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 116, diz: “Dans une telle perspective, la forme sociale de la vertu, la *justice*, ne se distingue finalement pas des autres formes: il n’y a qu’une seule vertu, également présente dans toutes les actions droites, de sorte que la justice et le bien coïncident entièrement. Pour s’en convaincre, il suffit de lire la déclaration solennelle par laquelle Chrysippe ouvrait son livre sur la *Loi*: ‘La Loi règne sur toutes choses, sur les affaires divines et sur les affaires humaines; elle doit être l’autorité souveraine qui détermine le bien et le mal, le chef et le guide des êtres que la Nature a destinés à vivre en communauté, la règle qui mesure le juste et l’injuste, car elle est la puissance qui ordonne de faire ce qui doit être fait et qui interdit de faire ce qui ne doit pas être fait.’”

e à razão, ou ainda um impulso excessivo¹⁸⁹. Mas assim fazendo, acabamos por deixar de lado outra questão fundamental para o entendimento da moral estóica, que é a da concepção da alma, a qual se apoia no monismo racionalista de seus primeiros representantes. Estes pensadores, seguindo a Sócrates, não opõem o corpo à alma. O corpo não é visto como um inimigo, ao qual é preciso vencer. O homem é um, e o mesmo princípio-retor (ἡγεμονικόν) anima as funções vitais e governa todas as nossas atitudes¹⁹⁰. Da mesma forma que uma aranha é sensível a toda perturbação na teia controlada por suas patas, ou um polvo ao toque de seus tentáculos, assim o *hegemônikon* recebe mensagens concernentes ao mundo exterior e a estados corporais internos. Nele está a sede da razão e a ele correspondem todas as funções que associamos ao cérebro¹⁹¹.

As duas metáforas acima, do *hegemônikon* como a aranha no centro de sua teia ou como o polvo que estende seus tentáculos, nos permitem visualizar melhor duas opiniões distintas sobre este ponto, que encontramos em Cleantes e Crísipo. Para o primeiro, os sopros são emitidos pelo *hegemônikon*, mas são diferentes dele. Para Crísipo é a própria substância do *hegemônikon* que se estende através dos corpos. Segundo É. Bréhier, a postura de Crísipo, “que afirma a direção dos corpos inteiramente pela razão, se misturando inteiramente às suas partes”, é que vai parecer mais de acordo com o “pensamento geral do estoicismo”¹⁹².

¹⁸⁷ Cf. A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 118: “Eratosthène approuve donc hautement Alexandre d’avoir étendu ses bienfaits à tous ceux qui en étaient dignes, sans acception de race ni de peuple.”

¹⁸⁸ Cf. Cic., *op. cit.*, III, XII.

¹⁸⁹ Cf. D.L., VII, 110.

¹⁹⁰ Cf. D.L., VII, 159: “A parte principal e guia da alma é a alma no sentido mais verdadeiro; nela se formam as apresentações e os impulsos, e dela procede a razão. Sua sede é o coração.”

¹⁹¹ Cf. A. Long, *op. cit.*, p. 169.

¹⁹² Cf. É. Bréhier, *Chrysippe*, pp. 165.166 (*apud* M. Valente, *op. cit.*, p. 228).

A posse, então, desse princípio-retor é que vai possibilitar a capacidade de escolher no entorno aquelas coisas que são necessárias para a própria preservação de uma criatura; entretanto, ela não implica necessariamente a posse da razão. Esta vai ser a característica do *hegemônikon* em homens maduros, conforme abordamos no início desta parte de nosso trabalho¹⁹³. Alcançar a racionalidade vai ser algo que altera a completa estrutura o princípio-retor de um homem, mas sem destruir aquelas faculdades que precedem a sua emergência, ou seja, como vimos na nossa citação de Cícero acima¹⁹⁴, com o “desabrochar” da razão, os impulsos inatos deixam de existir como faculdades independentes e novos objetos de desejo tomam precedência sobre a satisfação de necessidades corporais elementares. Mas, como alerta A. Long, “os processos em marcha são, todavia, os mesmos, no sentido de que, tanto o homem como a besta, atuam naturalmente quando perseguem aqueles coisas que lhes ‘são próprias’.”¹⁹⁵

Mas, dizendo isso não estaríamos sendo redundantes com o que dissemos há poucas páginas atrás? Sim, mas veja, é o próprio sistema estóico que nos obriga a estas idas e vindas, em um trabalho como este, que visa abordar apenas um ponto de sua estrutura. Lá esta questão serviu para dar início à explicação da virtude a partir de um dado biológico, aqui ela é usada para explicitar a forma unitária da alma em um princípio-retor, que se identifica com o ser divino, presente no cosmos como um todo, e que assegura aos seres, ao mesmo tempo, sua individualidade e sua coesão. Podemos acrescentar que essa idéia de coesão e as imagens da teia da aranha e do polvo nos remetem para a física estóica, a qual, segundo É. Bréhier, tem por fim levar-nos a representar um mundo total-

¹⁹³ Ver ainda, A. Long, *op. cit.*, p. 171.

¹⁹⁴ Cf. Cic., *De fin.*, III, 20 ss.

mente dominado pela razão, sem qualquer resíduo irracional, onde nada é reservado ao acaso¹⁹⁶.

E a pergunta que se faz é: como na alma humana, que é pura racionalidade, podem se introduzir as paixões e os vícios? Em sua resposta, os estóicos não vão aceitar a divisão platônica da alma em três partes, nem a dualidade aristotélica do racional e do irracional¹⁹⁷. A. Long nos alerta para o complicador terminológico embutido na nossa questão, uma vez que “a palavra ‘racional’ (ou, em grego, λογικός) é um termo impreciso e, muitas vezes, emotivo.” Para Long, “a racionalidade do *hegemônikon* deve ser analisada a partir do seguinte ponto: todas as operações humanas – percepção, procriação, linguagem, desejo – vêm causalmente afetadas pelo fato de ser o homem uma criatura que vê relações entre as coisas e possui os meios para expressá-las mediante um pensamento articulado”¹⁹⁸. Conceção esta que nos conduz à teoria do conhecimento, a qual vai nos indicar que “a razão particular da alma humana consiste no assentimento que se introduz entre a representação e a tendência ou inclinação. O caráter próprio da alma racional consiste em que a atividade da tendência não é diretamente engendrada pela representação, mas somente depois que a alma deu voluntariamente sua adesão ou assentimento”¹⁹⁹ – ressalte-se que, apesar de sua origem sensível, as representações, freqüentemente qualificadas de *pathos* ou afecção, não se reduzem a pura sensações,

¹⁹⁵ A. Long, *ibid.*

¹⁹⁶ Cf. E. Bréhier, *Hist. Fil.*, p. 48.

¹⁹⁷ Cf. G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 88.

¹⁹⁸ A. Long, *op. cit.*, p. 173. Anteriormente, p. 127, ele já havia destacado: “O que desejamos é sublinhar que no estoicismo ser ‘racional’ comporta como marca a capacidade de falar articuladamente, de usar uma linguagem. Não é esta, contudo, sua única característica: a racionalidade é um conceito demasiadamente amplo no estoicismo, mas em nosso contexto presente, o ponto importante é a noção de que ‘pensar’ e ‘falar’ são duas descrições ou aspectos de um processo unitário (de modo semelhante, Platão, *Sofista*, 263a). Podemos chamar a este processo ‘pensamento articulado’.”

¹⁹⁹ Cf. E. Bréhier, *op. cit.*, p. 87.

mas implicam uma elaboração complexa, ao curso da qual o princípio-retor não cessa de se mostrar ativo²⁰⁰. Mas isto pressupõe o *hegemônikon* em pleno vigor. Se, por fraqueza, ele dá seu assentimento a uma representação que não possui as condições exigidas por uma apreensão verdadeira do objeto, surge o que Zenão chama uma δόξα, uma opinião, um assentimento fraco, que é a fonte de todos os erros²⁰¹ – ou seja, toda conformidade à razão supõe uma forte tensão²⁰². E aqui vamos encontrar a distinção que os estóicos vão fazer entre “reta” razão (ὀρθὸς λόγος) e razão “viciada”, conforme nos testemunha Plutarco:

“...E pensam eles que o elemento passional e irracional não é distinto do elemento racional da alma por alguma diferença de natureza, mas que a mesma parte da alma que chamam de ‘inteligência’ ou ‘faculdade diretriz’, abalada desde os fundamentos e transformada nas paixões e nas mudanças que provocam o temperamento e a maneira de se conduzir, se torna ora malícia, ora virtude e nada tem em si mesma de irracional; mas qualifica-se de irracional, quando naquele, cuja impulsão dos sentidos é demasiado grande ..., ela é arrastada, além da razão que decide, a qualquer ato extravagante. E pensam, com efeito, que a paixão é uma razão má e indisciplinada proveniente dum juízo viciado e falso que envolve a violência e a força.”²⁰³

Em outro momento, Plutarco vai afirmar ainda:

²⁰⁰ Cf. A.-J. Voelke, *L'idée de vol.*, p. 41.

²⁰¹ Cf. M. Valente, *op. cit.*, p. 230.

²⁰² Cf. A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 49. Mais à frente, p. 81, o autor acrescenta: “Si toutes les fonctions de l'*hégémonikon* sont des manières d'être ou des actes du *logos*, on pourra dire qu'il n'a 'rien d'irrationnel en lui': toutes les modifications dont il est susceptible, y compris les passions, seront des modifications du *logos* lui-même et devront s'expliquer sans l'intervention d'aucun facteur irrationnel.”

²⁰³ Plut., *Virt. mor.* 3, 441c. Tradução de M. Valente.

“Alguns dizem que a paixão não é diferente da razão (...) mas que há uma conversão da razão em dois sentidos, conversão que nos escapa por causa da sutileza e rapidez da mudança. Não reparamos que pertencem à mesma parte da alma o desejar e o lamentar, o encolerizar-se e o temer; e que efetivamente desejo, cólera, temor e todas as outras ‘afecções’ desse gênero são opiniões e juízos maus que não dizem respeito apenas a uma parte da alma, mas subvertem os impulsos, as inclinações, o equilíbrio interior, os transportes (...) da faculdade diretora.”²⁰⁴

A alma vai, então, admitir diferentes graus de tensão e todo homem cujo *hegemônikon* não se mantém firme no reto grau de tensão não alcança uma perfeita racionalidade. Até este ponto sua disposição é não-racional. Possui um *logos* débil. Entretanto, se estamos no caminho certo ao considerarmos a fraqueza da tensão como a causa da paixão, é necessário que não vejamos aí a existência de uma relação de causalidade externa entre esta causa e seu efeito. “Na realidade”, vai afirmar A.-J. Voelke, “é o *logos* que, fazendo uso do poder de colocar a si mesmo em movimento, mantém ou modifica sua própria tensão. Disso decorre que toda paixão é voluntária.”²⁰⁵

A partir disso, os estóicos vão distinguir os homens uns dos outros por referência à firmeza ou consistência de seu *logos*. De acordo com A. Long: “tudo quanto um homem faz é racional em certo sentido; esta é uma verdade analítica, dado que o homem é ‘animal racional’. Mas, em outro sentido, o sábio ou homem de bem, é o único critério de racionalidade, dado que só ele possui reta razão”²⁰⁶. O mesmo autor vai acrescentar mais a frente: “A maior parte de nós, teria dito Crisipo, é governada pela razão em um

²⁰⁴ *Ibid*, 7, 446f. Tradução de M. Valente.

²⁰⁵ A.-J. Voelke, *L'idée de vol.*, p. 91.

sentido quase-correto, durante parte do tempo; mas também somos governados pela razão em seu sentido incorreto, e esta ausência de correspondência com a reta razão nos marca e distingue como ‘néscios’ e homens viciosos. Andamos flutuando entre essas condições, e nossos desejos podem entrar em conflito quando uma condição vem seguida da outra.”

Aqui temos a explicação estóica do conflito entre razão e paixão. Neste sentido, o que é independente dessa disposição interior, não é nem bom nem mau, mas sim indiferente. “Indiferentes são todas as coisas que não beneficiam nem prejudicam – por exemplo: a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a boa reputação, a nobreza de nascimento, e seus contrários: a morte, a doença, o sofrimento, a feiúra, a debilidade, a pobreza, a mediocridade, o nascimento humilde e similares.”²⁰⁷

Mas como explicar esse relachamento na tensão característica do princípio-retor, que torna possível o aparecimento das paixões? Ora, ao iniciarmos esta parte de nosso trabalho sobre a virtude, tomamos como ponto de partida a natureza. Argumentamos que entre as tendências desta encontramos inclinações e repulsas que, no homem, são substituídas pela vontade reflexiva (se transformam na razão) assim que ele atinge certo estágio de seu desenvolvimento. Entretanto, “a passagem do estado primitivo de inocência, onde todas as inclinações são retas, ao estado em que as inclinações são substituídas pela vontade reflexiva e pela virtude não se promove de maneira tão fácil como poderia fazer crer nossa exposição. Os aspirantes à vida virtuosa não são inocentes, mas pervertidos. As inclinações primitivas não permaneceram, mas, deformando-se ou exagerando-se, em

²⁰⁶ Cf. A. Long, *op. cit.*, p. 175.

²⁰⁷ Cf. D.L., VII, 102.

particular sob a influência do meio social, que corrompe a criança, converteram-se em paixões, tristeza, medo, desejo ou prazer que perturbam a alma e comprometem a virtude e a felicidade.”²⁰⁸ Destas duas últimas o homem, enquanto ser racional, desvia-se quer quando se deixa seduzir pelas exterioridades, quer quando sofre a influência das pessoas com as quais convive, “porque a natureza proporciona pontos de partida incontrovertidos e não-pervertidos”.²⁰⁹ “Os próprios pais nos desviam para o mal”, vai afirmar Sêneca²¹⁰, eles nos acostumaram “a dar valor ao ouro e à prata, e a cupidez que assim nos foi instilada ganhou raízes e foi crescendo conosco”²¹¹. “A natureza não nos predeterminou para nenhum vício, antes nos gerou puros e livres.”²¹² A sabedoria, então, vai consistir em um regresso à natureza, ou seja, regressar ao ponto de onde nos afastaram as exterioridades e o erro do vulgo²¹³. É neste sentido que a filosofia vai assumir aquele caráter de terapia da alma que encontramos já em Sócrates, como vimos na segunda parte desta dissertação. E aqui voltamos ao que diz Sêneca: “dir-te-ei qual a diferença entre sabedoria e filosofia. A sabedoria é o bem supremo do espírito humano, enquanto a filosofia é o amor, o impulso pela sabedoria; aquela aponta o fim que esta alcança.”²¹⁴ A tarefa da filosofia vai ser, então, “descobrir a verdade acerca das coisas divinas e humanas; nunca estão à margem dela a religião, a piedade, a justiça e todo o restante do cortejo de virtudes interligadas e coerentes entre si. A filosofia ensina-nos a respeitar o di-

²⁰⁸ E. Bréhier, *op. cit.*, p. 60.

²⁰⁹ D.L., VII, 89.

²¹⁰ Sen., *Ep.* 94, 54.

²¹¹ *Id.*, *Ep.* 115, 11.

²¹² *Id.*, *Ep.* 94, 56.

²¹³ *Id.*, *Ep.* 94, 69.

²¹⁴ *Id.*, *Ep.* 89, 4.

vino e a amar o humano; diz-nos que cabe aos deuses o governo do mundo, e que a condição humana é a mesma para todos.”²¹⁵

Pensando em terminar por aqui esta exposição, vem-nos à mente a possível objeção de um perspicaz leitor, que, mais atento, diz: “Meu caro, tudo isso é muito interessante, esta questão do conformar-se à natureza que nos vemos alçados com o advento da razão. Mas sua exposição não dá conta do chamado *determinismo fatalista* dos estóicos, inscrita na sua concepção de destino, a trama contínua de tudo que existe, que submete o homem inteiramente ao domínio da *physis*, tornando ilusória qualquer tentativa de liberdade e, de certa forma, destituindo de valor o próprio viver moral do homem.” Em resposta, teríamos que confessar que não era, realmente, nossa intenção abordar aqui tal assunto, pela própria complexidade que ele envolve. Entretanto, esta é uma questão relevante e merece algumas considerações.

De fato, para os estóicos “o destino é o encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmos”²¹⁶; ou ainda, segundo Quintus, no tratado de Cícero *Sobre a adivinhação*: “Eu chamo destino o que é em grego εἰμαρμένη, isto é, o encadeamento de causas sucessivas, no qual a causa, dependente ela mesma de uma causa, engendra por sua vez um efeito.”²¹⁷ É preciso notar aqui, com A. Yon, que o termo grego εἰμαρμένη originalmente não possui este significado rigoroso que os estóicos lhe conferem. Com efeito, a raiz à qual ele se liga indica uma idéia de *partilha*, *divisão* (μείρομαι), daí que ela vai designar propriamente a “*parte*” que cabe a cada um dos homens. “Há aí uma concepção antiga, já homérica, de uma predestinação inflexível contra

²¹⁵ *Id.*, Ep. 90, 3.

²¹⁶ D.L., VII, 149.

a qual os próprios deuses nada podem; e a εἰμαρμένη que aparece em Platão²¹⁸ não é mais que a expressão filosófica da Μοῖρα de Homero.”²¹⁹ Os estóicos vão conferir um novo valor a esse termo. “Por uma dessas fantasias etimológicas, das quais a antigüidade estava acostumada”, eles imaginaram um parentesco entre εἰμαρμένη e εἶρμος “*encadeamento*”, “*série*”, e fizeram uso do primeiro termo para explicar a sua noção física do encadeamento das causas, ou da ligação de todas as coisas pelo princípio divino que constitui toda a realidade do mundo, a Razão universal. Se a aplicação dessa concepção à esfera moral fixa o futuro em rígidas cadeias causais e não deixa lugar para as ações “dentro de nosso poder” (ἐφ’ ἡμῖν) ou para qualquer coisa que se aproxime ao que deveríamos chamar de responsabilidade moral²²⁰, é o que passaremos a discutir, a partir do ponto de vista de um dos principais representantes do estoicismo.

Sabemos que Crisipo escreveu um tratado *Sobre o destino*, em dois livros, do qual só nos restou fragmentos conservados em obras de Cícero, Plutarco e Eusébio. Desses fragmentos, J. M. Rist destaca dois pontos do pensamento de Crisipo sobre este assunto: o primeiro, é a sua definição de destino como “*séries continuadas de causas*”²²¹; o segundo, é seu desejo de separar o destino da necessidade, através de um exame da natureza das causas²²² – é o que vai afirmar 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 desti-

²¹⁷ Cic., *De div.*, I, 55, 125; *apud* A. Yon, *in* Cic., *De fato*, introdução, p. 12.

²¹⁸ No *Fedon*, 115a; e no *Górgias*, 512e.

²¹⁹ A. Yon, *op. cit.*, p. 12.

²²⁰ Cf. J. M. Rist, *La filosofia estoica*, p. 125.

²²¹ Ou, segundo a tradução brasileira de José R. Seabra Filho: “uma série sempiterna de causas”. Cf. Cic., *De fato*, 20.

²²² Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 132.

no.”²²³ Neste ponto, Rist comenta a “confusão deliberada ou despreocupada” que Cícero faz da doutrina de Crisipo sobre a importância da distinção entre necessidade e destino, pelo fato do romano, talvez sob influência das discussões polêmicas de Carnéades, acusar os estóicos de falarem da “necessidade do destino” – sugerindo com isso que os eventos predestinados são necessários. Segundo Rist, apesar de estar consciente dos dois pontos acima destacados, Cícero não os levou em conta.

O que nos interessa aqui é que a busca da distinção entre necessidade e destino surge na filosofia de Crisipo, segundo Rist, no contexto de um problema herdado, ou seja: o problema da natureza da possibilidade. Explicamos isso brevemente: como vimos na primeira parte desta dissertação, a filosofia estóica se insere na conjuntura cultural formada em torno da figura de Sócrates e das discussões geradas entre os seus discípulos sobre seu ensinamento. Assim, enquanto Platão caracterizava o procedimento socrático no reconhecimento da própria ignorância e na busca de um saber objetivo, Antístenes, fixando-se na ignorância socrática, insistia na inalcançabilidade do saber, paralelamente, Euclides de Mégara antepunha à busca socrática a doutrina de Parménides sobre a multiplicidade e o devir, contra a qual Aristóteles, por sua vez, vai servir-se da categoria da possibilidade, tomada em seu sentido de potencialidade. Não é de se estranhar que será justamente contra esta categoria que os megáricos, por exemplo, vão dirigir as suas críticas.”²²⁴ O testemunho mais antigo disso vamos encontrar no próprio Aristóteles, ao se referir a um tipo de raciocínio que tende a reduzir o possível ao que está presente em ato: “Há quem diga, como os filósofos da escola megárica, que um ser só ‘pode’ agir quando

²²³ Cic., *De fato*, 41.

²²⁴ C.A. Viano, *op. cit.*, pp. 98-99.

está agindo, e quando não está, não ‘pode’; p. ex., que quem não está construindo não pode construir, mas só o pode o que está construindo, e enquanto constrói; e assim nos demais casos. (...) Por outro lado, se ser privado de potência é ser incapaz, o que não está acontecendo será incapaz de acontecer; mas quem disser do que é incapaz de acontecer que isso é ou será, dirá uma falsidade; pois isso é o que significa incapacidade. De sorte que essas doutrinas eliminam tanto o movimento como o devir.”²²⁵ Entretanto, outro megárico, Diodoro Cronos, por sua vez, vai aí introduzir uma dimensão de futuro ao reduzir o possível ao que está ou estará em ato, ou seja, vai identificar o possível com o que existe ou necessariamente existirá. “Destá forma Diodoro excluía a possibilidade de um possível que nunca se realizará: na realidade, o possível ou é impossível ou é necessário.”²²⁶ De acordo com C. A. Viano, assim “se eliminava a distinção aristotélica entre propriedades acidentais e propriedades necessárias, e com isso a prioridade do ato sobre a potência; derrubando o edifício da substância aristotélica.”²²⁷ A posição de Diodoro pode ser expressa pelo seu Argumento Mestre, segundo o qual as três proposições seguintes são incompatíveis – apesar de serem todas aceitas por Aristóteles: 1) qualquer verdade acerca do passado é necessária; 2) o impossível não segue do possível; 3) que o que não é verdade nem será verdade é possível. Como vimos Diodoro, com sua nova análise da possibilidade, vai rechaçar a proposição 3. As reações à doutrina de Diodoro foram fortes, inclusive entre os próprios megáricos

Tendo que nos limitar a considerações gerais, gostaríamos de retornar um pouco. Segundo Rist, o ponto de partida de Aristóteles é a proposição de que toda afirmação e

²²⁵ Arist., *Met.*, IX, 3, 1046b30-1047a15.

²²⁶ C.A. Viano, *op. cit.*, p. 98.

toda negação é ou verdadeira ou falsa. O problema aqui se apresenta quando se coloca a questão dos contingentes futuros, “pois se proposições acerca do futuro tais como ‘amanhã haverá uma batalha naval’ são ou verdadeiras ou falsas, argúi Aristóteles, então tudo é ‘necessário’, quer dizer determinado”²²⁸. Ora, isso conduziria a uma espécie de paralisia, pois o que há de ocorrer ocorrerá necessariamente. É por isso que era preciso negar que as proposições acerca do futuro sejam ou verdadeiras ou falsas – pois na concepção de Aristóteles, “se algo é verdadeiro é necessário, e, portanto, se sabemos que as proposições acerca do futuro são verdadeiras, então sabemos o que o futuro nos tem preparado”. Esta tese, segundo Rist²²⁹, ficou conhecida como Argumento Preguiçoso, cujo melhor exemplo nos é apresentado por Cícero.

Agora, se das proposições acerca dos contingentes futuros não se pode dizer que sejam verdadeiros, isso há de ser porque sempre há a possibilidade de que o que de fato ocorre em uma situação particular poderia não haver ocorrido. Em outras palavras, “possível” há de significar o que “pode ou não pode ocorrer”²³⁰. E aqui nos vemos inseridos no meio da discussão onde se achavam não apenas os estóicos, mas também Epicuro. Ora, Epicuro vai evitar o problema do determinismo à custa de admitir que em relação aos contingentes futuros todas as proposições não podem ser ou verdadeiras ou falsas²³¹ – “pois, o argumento de Epicuro, seguindo Aristóteles, diz: se é verdadeiro, então é ne-

²²⁷ *Ibid.*, p. 99.

²²⁸ Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 123. “Claramente, só podemos entender o que Aristóteles está dizendo se compreendermos o que ele entende por ‘verdadeiro’ e ‘falso’. A verdade, para Aristóteles, não tem nada a ver com se as proposições se afirmam ou se negam. Isso não marca nenhuma diferença acerca de como as coisas são. Os enunciados são verdadeiros de acordo com sua conformidade às coisas reais (19a 33), (...). Sendo assim, se seguiria que, posto que os acontecimentos futuros ainda não ocorreram, os enunciados acerca deles não se podem referir aos próprios acontecimentos, daí que não se possa dizer que sejam verdadeiros. Nem tampouco se pode dizer que sejam falsos, pois que ‘falso’ deveria significar ‘demonstrada sua falsidade’.”

²²⁹ *Ibid.*, p. 130.

cessário; se é necessário, então está determinado.”²³² Em relação aos estóicos, apesar de sua posição carecer de clareza pela falta de fontes seguras, a primeira reação conhecida é a de Cleantes, que, segundo Cícero²³³, vai rechaçar a primeira proposição do argumento de Diodoro – ou seja, que qualquer verdade acerca do passado é necessária – no que não vai ser seguido por Crísipo. Com efeito, Cícero vai dizer: “efetivamente todas as coisas verdadeiras nos fatos passados são necessárias, como parece bem a Crísipo, que difere de seu mestre Cleantes, porque os fatos passados são imutáveis e não podem, a partir da verdade, converter-se na falsidade.”²³⁴ Crísipo vai ainda estar em acordo com Diodoro, e contra Aristóteles, em que todas as proposições são ou verdadeiras ou falsas²³⁵. Mas, “Crísipo negava a definição de Diodoro do possível como o que é ou será verdadeiro – uma definição que, como vimos, iguala o possível com o necessário²³⁶ – preferindo a versão de Aristóteles, quer dizer, que há coisas que não sucederão mas que apesar de tudo são possíveis.”²³⁷ O testemunho é novamente de Cícero: “Quanto a ti (Crísipo), dizes tanto ser possível o que não deva acontecer – como quebrar-se esta pedra preciosa, ainda que isso nunca deva acontecer –, como dizes nem ter sido necessário que Cipselo reinasse em Corinto, conquanto isso houvesse sido anunciado mil anos antes pelo oráculo de Apolo.”²³⁸

²³⁰ *Ibid.*, p. 124.

²³¹ Cf. Cic., *De fato*, 21.

²³² Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 126.

²³³ Cf. Cic., *De fato*, 14.

²³⁴ *Ibid.* Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 129: “Em outras palavras, Crísipo parece haver argumentado (correta ou incorretamente) que já não é possível para há deixado de ser seguir sendo.”

²³⁵ Cf. Cic., *De fato*, 20-21, 37-38.

²³⁶ Cf. A. Yon, *op. cit.*, p. 20: “Dire que cette proposition: *Fabius mourra dans la mer*, est fausse, est-ce dire du même coup qu'elle exprime une impossibilité? Diodore le soutient, parce que pour lui le possible et le nécessaire ne font qu'un.”

²³⁷ Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 129.

²³⁸ Cic., *De fato*, 13. Ver ainda, D.L., VII, 75.

O possível, então, para Crísipo é o que poderá ocorrer, ocorra de fato ou não. O possível não se identifica, aqui, com o necessário. “Com efeito, não há outro meio de manter que tudo que é futuro está determinado, e por consequência previsível, sem ser obrigado, entretanto, a admitir a necessidade”, vai dizer A. Yon²³⁹. E aqui nos deparamos com o segundo ponto levantado por Rist acima, ou seja, o desejo de Crísipo de separar o destino da necessidade através de um exame da natureza das causas. Para isso, ele distinguia dois tipos de causas: as causas principais (αὐτοτελής αἰτία/causa perfecta/causa principalis), que exprimem a natureza mesmo da coisa que consideramos, e as causas auxiliares (προκαταρκτική αἰτία/causa adiuvans/causa proxima), que exprimem a ação exercida do exterior sobre a coisa. Assim, cada vez que algo faz alguma coisa, pouco importa o que, há ao menos duas espécies de causas em jogo: uma causa antecedente, que é classificada como auxiliar ou próxima; uma causa interna, classificada como “causa perfeita e principal”. Mesmo que pudéssemos dizer que as duas produzem o fato que a coisa faz o que ela faz, é, na realidade, a causa interna que, por sua atividade, é responsável do que se faz²⁴⁰. Neste sentido, o cilindro, por exemplo, não pode se mover se não recebeu do exterior uma impulsão; mas a maneira como ele se move, rolando sobre si mesmo, vem de sua própria natureza. A importância desta distinção vem de que as causas principais estão conectadas com as qualidades particulares que fazem de um objeto enquanto objeto o que ele é e não outra coisa. “Descrevem o ‘destino’ de

²³⁹ A. Yon, *op. cit.*, p. 20.

²⁴⁰ M. Frede, *La notion de cause*, p. 499. “Ceci ne veut pas dire que chaque fois que quelque chose arrive à quelque chose, disons à la chose A, il y aura deux causes en jeu, l’une antécédente et l’autre interne à A. Une affection purement passive de A n’exige pas l’activité d’une cause interne. Il est clair, d’après la façon dont Cicéron énonce ses exemples, que les causes antécédentes ont bien sur l’objet un effet qui n’est pas produit par une cause interne” (p. 500).

um objeto dado”²⁴¹. É neste sentido que, conforme descrito por M. E. Reesor, “a palavra ‘destino’ se usa tanto para descrever (a) a relação da causa principal com seu substrato (a rodabilidade do cilindro) como (b) a cadeia ou série de causas iniciadoras (próximas) que poderão fazer com que o predicado derivado da causa principal se realize ou, ainda, impedir que se realize.”²⁴² Em relação ao primeiro ponto, podemos dizer, por exemplo, que é o destino do homem ter duas pernas e não quatro, ou que é seu destino morrer. “Portanto, não há razão pelo qual Crísipo não possa falar do futuro como ‘predestinado’. Isso significaria que o que será, será.”²⁴³ Existem muitas coisas que assim são, entretanto apenas a Razão universal, enquanto causa de todas as coisas e enquanto produtora da concatenação de todas as coisas particulares²⁴⁴, conhece o que está predestinado, “por isso, tal como insiste Crísipo, todo predestinado é providencial”²⁴⁵ – a morte é apenas o exemplo mais óbvio. Em relação ao segundo ponto com que Reesor descreve o uso da palavra destino, será nele que Crísipo vai estabelecer a liberdade do homem, ou seja, que alguns cursos importantes de ação estão “dentro de nosso poder”, e que portanto somos moralmente responsáveis. Esta questão é abordada por M. Frede em seu artigo sobre a noção de causa no estoicismo.

Segundo ele, a distinção estóica entre as diversas espécies de causas faz somente retomar, sob uma forma mais refinada, uma distinção intuitiva ordinária entre diversas espécies de responsabilidades. Assim, para os estóicos, a noção de causa conserva uma conotação de responsabilidade. Mas para que esta noção tenha algum conteúdo, o que é

²⁴¹ Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 131.

²⁴² M. E. Reesor, *Fate and possibility in early Stoic philosophy*, p. 296; *apud* J. M. Rist, *op. cit.*, p. 132.

²⁴³ Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 131. “A necessidade no sentido determinista não tem nada que ver com o destino.”

²⁴⁴ Cf. E. Bréhie, *Hist. Fil.*, p. 53.

responsável deve, em um sentido ou em outro, ter feito qualquer coisa, e por ela ser considerado responsável²⁴⁶. Para sublinhar esta questão da responsabilidade, estreitamente ligada à tese segundo a qual as causas, propriamente falando, devem ser ativas, Frede afirma que os estóicos poderiam utilizar o seguinte argumento: “lorsque la question ‘Quel est l’aition?’ était une question de responsabilité juridique, morale ou politique, il pouvait être difficile de lui apporter une réponse dans le cas particuliers, mais il était clair que la personne responsable était une personne qui avait fait quelque chose qu’elle n’aurait pas dû faire, de telle façon que, comme conséquence de ce qu’elle l’avait fait, quelque chose de fâcheux s’en était suivi, dont elle était responsable.” Entretanto esta noção de responsabilidade deve ser entendida de modo genérico, uma vez que a questão da responsabilidade, que na sua origem se reduzia aos casos de censura, passa a se estender a todos os casos onde alguma coisa de notável se produz, incluindo aí aqueles nos quais é um elogio que é preciso conceder²⁴⁷. Neste sentido, muito mais do que encerrar o homem num determinismo fatalista, os estóicos buscavam deixar aberta uma possibilidade de atuação do homem, que seria essencialmente ativa e pela qual ele próprio seria o responsável. Finalizando, o destino, então, “é o que será, não o que há de ser. Se ele fos-

²⁴⁵ Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 137.

²⁴⁶ Cf. M. Frede, *op. cit.*, p. 491: “C’est en définitive pour cette raison, je crois, que les Stoïciens insistent sur le fait que les causes sont actives, qu’elles doivent être du genre des choses qui peuvent causer quelque chose. Mais en limitant les causes à des choses actives, les Stoïciens paraissent affaiblir le lien entre les causes et l’explication. En effet, énoncer les causes de quelque chose ne consistera plus à énoncer toutes les vérités pertinentes concernant tous les facteurs pertinents qui doivent figurer dans une explication complète, mais consistera seulement à se référer à ceux de ces facteurs qui contribuent activement à l’effet. Et les vérités pertinentes concernant ces facteurs seront loin, selon toute apparence, de constituer une explication complète. Nous verrons plus tard, cependant, que les Stoïciens conçoivent la cause, en son sens le plus étroit, de manière à ce que la notion retrouve la force explicative que les causes paraissent perdre du fait d’être limitées aux causes actives. Il n’en reste pas moins important de se rendre compte que la modification subie par la notion de cause menace le lien conceptuel simple et direct qui rattache cause et explication.”

²⁴⁷ *Ibid.*: “C’est alors seulement que la question de la responsabilité s’étend au-delà de la sphère de l’action humaine ou personnelle, extension facilitée, naturellement, par un refus de déterminer les limites de

se o que há de ser, então, segundo Crísipo, todas as causas seriam principais e nada estaria dentro de nossas capacidades.”²⁴⁸

l'action personnelle assez étroitement pour exclure toutes les actions sauf les actions humaines. Qui sait ce qu'il est des vents et de la mer?"

²⁴⁸ Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 141.

QUARTA PARTE

CONCLUSÃO

A virtude é uma tendência natural,
mas na medida em que esta tendência
é regida pela razão

ἀνέχου καὶ ἀπέχου

“O estóico é realista e sabe o que importa na vida prática:
o aferro com todas as forças e agir decidido.
‘Sustem-te e abstem-te’ (ἀνέχου καὶ ἀπέχου; *sustine et abstine*),
é como soa o motivo de toda a sua teoria da virtude.
‘Onde há uma vontade, há também um caminho’, poderíamos também dizer.”
J. Hirschberger

CONCLUSÃO

Ao dedicar à virtude estóica esta dissertação foi nossa intenção clarear o seu significado no âmbito do ensinamento ético dessa doutrina filosófica. De fato, percebemos que, aliado ao sentido grego do termo *areté*, a virtude estóica se estabelece enquanto uma qualidade suprema, uma excelência, a qual é alcançada por todos os seres a partir do acordo consigo mesmo, ou seja, do acordo com sua própria natureza. Será essa natureza que vai determinar o que vale para algo ser bom em sua classe, e é a partir dela que cabe classificar as coisas como apropriadas ou inapropriadas para cada ser²⁴⁹. A partir disso é que Zenão de Cício vai definir o fim supremo como “viver de acordo com a natureza”²⁵⁰, significando aí tanto a natureza à qual o ser está apropriado, quando a Natureza universal²⁵¹, tida como princípio gerador, mantenedor e ordenador de todas as coisas no cosmos²⁵². Neste sentido, todos os seres são perfeitos em relação à sua natureza²⁵³. Ora, a qualidade suprema do homem é de ser dotado de razão, ou seja, de ser capaz de “ver relação entre as coisas e de possuir os meios para expressá-la mediante um pensamento articulado”²⁵⁴. Tal capacidade é a expressão do grau mais elevado de tensão do fogo originário, princípio-retor identificado como um pneuma ou sopro divino²⁵⁵, que penetrando em todos os corpos lhes confere unidade e qualidade²⁵⁶ – isto desde uma pedra, até uma planta ou animal. Será através do grau de variação tanto intensiva quanto quali-

²⁴⁹ A. Long, *Fil. Hel.*, p. 117.

²⁵⁰ D.L., VII, 87.

²⁵¹ D.L., VII, 88.

²⁵² D.L., VII, 148.

²⁵³ Sen., *Ep.* 124, 14.

²⁵⁴ A. Long, *Fil. Hel.*, p. 173.

²⁵⁵ G. Freudenthal, *L'héritage de la physique*, p. 457.

²⁵⁶ A.-J. Voelke, *L'idée de vol.*, p. 15.

tativa desse pneuma que os estóicos vão classificar todas as coisas. O exemplo aqui vem novamente de Zenão. Buscando caracterizar as várias etapas do conhecimento ele fazia uso da seguinte demonstração: primeiro mostrava a mão aberta, os dedos estendidos, e dizia: “Eis a representação”; depois, contraía ligeiramente os dedos: “Eis o assentimento”; a seguir, ele fechava a mão e cerrava o punho, dizendo: “Eis a compreensão”; por fim, aproximando a mão esquerda, e com ela cobrindo firmemente o punho direito, ele dizia: “Eis a ciência, que somente o sábio possui”²⁵⁷.

A posse da razão é que vai, então, diferenciar o homem dos outros animais e aproximá-lo dos deuses²⁵⁸. Sendo assim, viver conforme a nossa natureza é viver segundo a razão, e em assim vivendo vivemos virtuosamente, já que este é o fim para o qual a natureza nos guia²⁵⁹. Entretanto essa posse não se dá de forma automática ou gratuita, ela é fruto de um processo no qual o homem, partindo das coisas segundo a natureza e as comparando entre si, ascende à racionalidade e chega à noção de bem²⁶⁰. E é neste sentido que a virtude se caracteriza ainda como um saber, ou como um conhecimento das coisas humanas e divinas²⁶¹.

Agora, se a virtude consiste neste saber e se a ciência deve sua solidez inquebrantável à força da tensão do pneuma, esta força serve igualmente como fundamento da virtude. A força com a qual a alma adere à verdade assegura também a retidão de sua ação, da qual ela garante a constância. E o que garante esta garantia? O acordo permanente consigo mesmo e com a ordem racional do cosmos, acordo que procede do movimento

²⁵⁷ Cic., *I Acad.*, 145, *apud* G. Rodis-Lewis, *La mor. stoic.*, p. 16.

²⁵⁸ Sen., *Ep.* 124, 14.

²⁵⁹ D.L., VII, 87.

²⁶⁰ Cic., *De fin.*, III, VI.

²⁶¹ Sen., *Ep.* 31, 8.

de tensão pelo qual o *logos* mantém sua própria unidade.²⁶² É num fragmento de Cleanthes que a ligação entre a força da tensão e a retidão da ação aparece com maior evidência: “Essa força ou potência, quando ela se aplica a perseverar, é domínio de si; quando ela se aplica a suportar, ela é a coragem; quando ela se liga ao mérito, a justiça; quando conduz à escolher ou a evitar, a temperança.”²⁶³

Desta concepção intelectualista da virtude podemos tirar uma tripla consequência:

(a) Se a virtude é um saber, ela pode ser ensinada e sua aquisição se efetua pelo caminho da *mathésis*, isto é, pela aquisição de um certo número de conhecimentos, que nos são revelados pela lógica e pela física. É o que afirmavam Cleanthes, Crisipo, Posidônio e Hecaton, argumentando ainda que a prova disso está no fato de que os maus se tornam bons. Sêneca vai dizer que “ninguém é bom por obra do acaso; a virtude aprende-se”²⁶⁴.

(b) Se ela pode ser adquirida, isto quer dizer que o progresso sobre a virtude é possível. Ainda que, segundo os próprios estóicos, o homem que progride nas disposições virtuosas esteja na infelicidade tanto quanto aquele que não avançou um passo. Cícero e Plutarco apresentam a respeito disso o mesmo argumento: “Os que estão debaixo d’água não podem respirar mesmo se não estão longe da superfície ou já quase a emergir, como se ainda então estivessem no fundo. O cãozinho que atinge quase o momento em que os olhos há de ver, não se acha menos cego do que o que acaba de nascer. Da mesma forma, o que fez algum progresso na virtude, não está menos mergulhado na miséria do que

²⁶² A.-J. Voelke, *L'idée de vol.*, p. 94-95. O autor conclui: “Ainsi la même marque, la constance, distingue la science de l'erreur, la vertu du vice, la tendance bonne de la passion.”

²⁶³ Plut., *Stoic. rep.*, 7, 1034d (*apud* A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 92).

²⁶⁴ Cf. D.L., VII, 91 e Sen., *Ep.* 123, 16.

aquele cujos progressos foram nulos”²⁶⁵. Os estoícos a isso são levados por uma consequência da sua própria lógica; e aqui vale a advertência de Cícero: “Isto parece estranho, mas uma vez que os antecedentes estão assegurados e são verdadeiros, e que estas asserções aí são a consequência lógica, não há lugar para duvidar de sua verdade.”²⁶⁶ A ignorância, na qual está mergulhado o homem, sobre seu próprio avanço no caminho da virtude e de sua própria sabedoria, segundo V. Goldschmidt, é uma idéia que devia chocar a tradição grega representada por Plutarco, para quem ciência é sinônimo de consciência²⁶⁷. Já para Milton Valente: “O indivíduo não permanece indefinidamente no mesmo estado de ignorância. Desenvolve-se. Melhora. Os estoícos falavam muito de progresso moral, a προκοπή, e admitiam que esse progresso pode chegar até o limite que separa imediatamente o sábio do insensato. Mas permanecia sempre o muro de divisão.”²⁶⁸

(c) Enfim, desde que o sábio detêm a virtude ele jamais a perderá. Isto porque, segundo Cleantes, ela se baseia em conhecimentos sólidos²⁶⁹. Sendo o único que “sabe”, portador de um conhecimento ao mesmo tempo teórico e prático, que lhe permite saber o que fazer e fazê-lo bem, o sábio faz tudo em conformidade com a reta razão. Ele é ainda o único que é feliz, pois é o único que pratica a virtude, e esta, segundo Zenão e Crisipo, basta para a felicidade²⁷⁰.

²⁶⁵ Cf. Cic., *De fin.* III, XIV e Plut., *Comm. Not.*, 10, 1063a. Tradução de Milton Valente, *A ética est.*, p. 282. Ainda sobre este assunto, V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 212.

²⁶⁶ Cic. *De fin.* III, XV.

²⁶⁷ Cf. V. Goldschmidt, *Les Stoïciens*, p. 1265.

²⁶⁸ Milton Valente, *op. cit.*, p. 282.

²⁶⁹ Cf. D.L., VII, 127.

²⁷⁰ Cf. D.L., VII, 126-127; M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, p. 160.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS:

ARNIM, J. von. *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol. New York: Irvington, 1986.

BHÉHIER, É. *Les Stoïciens*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade: 1962. Obs: Textes traduits par Émile Bréhier: Hymne à Zeus/Cléante; Vies et Opinions des Philosophes/D. Laérce; Des Contradictions des Stoïciens, Des Notions Communes Contre Les Stoïciens/Plutarque; Premiers Académiques, Des Fins des Biens et des Maux, Les Tusculanes, De la Nature des Dieux, Traité du Destin, Traité des Devoirs/Cicéron; De la Constance du Sage, De la Tranquilité de l'Âme, De la Brièveté de la Vie, De la Vie Heureuse, De la Providence, Lettres à Lucilius/Sénèque; Entretiens, Manuel/Épictète; Pensées/Marc-Aurèle.

CÍCERO, M. T. *Des fins des biens et des maux*. Trad. de É. Bréhier. In: *Les Stoïciens*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade: 1962.

_____. *Dos deveres*. Trad. de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Sobre o destino*. Trad. de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

_____. *Traité du destin*. Texte établi et traduit par Albert Yon. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of eminent philosophers*. Trad. De HICKS, R. D. Londres: Havard University Press, s.d. Obs. edição da Loeb classical library.

_____. *Vidas e doutrina dos filósofos ilustres*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.

EPITETO. *Enquiridión*. Trad. de José García de la Mora. Barcelona: Anthropos. s. d. Obs: Texto em espanhol e grego. Páginas opostas, numeradas em duplicata.

_____. *Máximas e reflexões*. Trad. de Elsie Pinheiro Lessa. São Paulo: Cultura Brasileira, s.d.

LONG, A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Obs.: vol. I: Translations of the principal sources with philosophical commentary.

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. de Carlos Alberto Nones. São Paulo: Melhoramentos, 1970. Obs.: Tradução dos diálogos: Apologia de Sócrates, Critão, Laquesias, Cármides, Lisís, Eutífrom, Protágoras e Górgias.

_____. *Protágoras*. Trad. de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: EUFC, 1986.

PLUTARCO. *Des contradiction des stoiciens*. Trad. de É. Bréhier. In *Les Stoiciens*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade: 1962.

_____. *Des notions communes contre les stoiciens*. Trad. de É. Bréhier. In: *Les Stoiciens*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade: 1962.

_____. *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Trad. de Mercedes López Salva. Madrid: Gredos, 1989. Obs.: vol. V – Cuestiones romanas; Cuestiones gregas; Compendio de historias paralelas; Sobre la fortuna o virtud de Alejandro; sobre si los atenienses fueron más ilustres en guerra o en sabiduría.

SÊNECA. *A vida feliz*. Trad. de André Bartholomeu. Campinas: Pontes, 1991.

_____. *Cartas a Lucílio*. Trad. de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991.

_____. *De constantia sapientis*. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

_____. *De la colera*. Introducción, traducción y notas de Enrique Otón Sobrino. Madrid: Alianza, 1986.

_____. *Lettres a Lucilius*. Texte établi, traduit et annoté par François et Pierre Richard. Paris: Garnier Frères, s.d. Obs: Texto em latim e francês em páginas opostas, numeradas em duplicata.

_____. *Obras*. Trad. de G. D. Leoni. São Paulo: Atena, 1957. Obs.: Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranquilidade da alma; Medéia; e Apokolokyntosis.

_____. *Questions naturelles*. Texte établi et traduit par Paul Oltramare. Paris: Les Belles Lettres, 1929. 2v. Obs: Texto em latim e francês em páginas opostas, numeradas em duplicata.

_____. *Sobre a tranquilidade da alma. Sobre o ócio*. Trad. de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 1994. Obs: Texto em Latim e português.

_____. *Sobre a brevidade da vida*. Trad. de Willian Li. São Paulo: Nova Alexandria, 1993. Obs: Texto em latim e português.

_____. *Sobre la Felicidad*. Version, comentarios y traducción de Julián Marias. Madrid: Alianza, 1980.

_____. *Tratado sobre a clemência*. Introdução, tradução e notas de Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 1990.

SEXTO EMPÍRICO. *Oeuvres choisies*. Trad. de Jean Grenier e Geneviève Goron. Paris: Aubier, 1948. Obs.: *Contre les Physiciens, Contre les Moralistes et Hypotyposes Pyrrhoniennes*.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Trad. de Libero Rangel de Andrade da edição francesa de Eugène Talbot. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Obs.: Texto integrante da coleção Os Pensadores.

FONTES SECUNDÁRIAS:

AUBENQUE, P. *Le prudence chez Aristote*. Paris: Quadrige/PUF, 1993.

BHÉHIER, E. *História da filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1978. Obs: Tomo I: A Antiguidade e a Idade Média; Vol. II: Período Helenístico e Romano.

_____. *Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin, 1986.

CAMBRONNE, P. L'Universel & le singulier: L'Hymne à Zeus de Cléanthe. *Revue des Études Anciennes*. T. 100, n.1-2, p. 89-114, 1998.

CHÂTELET, F. (org.). *História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. Obs. Vol. I: A filosofia pagã.

COLISH, M. L. *The Stoic tradition from antiquity to the early Middle Ages*. Leiden/New York: E. J. Brill, 1990.

DAVIES, J. K. Cultural, social and economic features of the Hellenistic world. In: WALBANK, F. W. (ed.) *The Cambridge Ancient History*. Vol. VII. Part I. The Hellenistic World. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p.257-320.

EDELSTEIN, L. *The meaning of Stoicism*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

FESTUGIÈRE, A.-J. *Études de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1971.

_____. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

- FREDE, M. Les origines de la notion de cause. *Revue de Metaphysique et de Morale*, ano 94, n.4, p.483-511, 1989.
- FRÈRE, J. *Les grecs et le désir de l'être*. Paris: Les Belles Letters, 1981.
- FREUDENTHAL, G. L'Héritage de la physique stoïcienne dans la pensée juive médiévale. *Revue de Metaphysique et de Morale*, ano 94, n.4, p.453-477, 1998.
- GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo; um estudo sobre o estoicismo antigo*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1983, 146p. (Dissertação de Mestrado em Filosofia Antiga).
- _____. *O estoíco Marco Aurélio: cuidado de si (epiméleia) e escolha ética*. Comunicação apresentada no VI Colóquio do CPA, em outubro de 2001.
- GOLDSCHMIDT, V. *Écrits*. Paris: J. Vrin, 1984. Tomo I.
- _____. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1977.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. *L'ascèse Cynique*. Paris: J. Vrin, 1986.
- HIDALGO DE LA VEGA, M.; SAYAS ALBENGOCHEA, J. J.; ROLDÁN HERVÁS, J. M. *História de la Grecia Antigua*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998.
- HIRSCHBERGER, J. *História da filosofia na Antigüidade*. São Paulo: Herder, 1957.
- IRWIN, T. H. La conception stoïcienne et la conception aristotélicienne du bonheur. *Revue de Metaphysique et de Morale*, ano 94, n.4, p.535-576, 1989.
- JAEGER, W. W. *Aristóteles*. México: FCE, 1947.
- _____. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- LLOYD, G. E. R. Hellenistic science. In: WALBANK, F. W. (ed.) *The Cambridge Ancient History*. Vol. VII. Part I. The Hellenistic World. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p.321-352.
- LONG, A. *La filosofía helenística*. Estoicos, epicúreos, escépticos. Madrid: Alianza, 1984.
- MONDOLFO, R. *O pensamento antigo*. São Paulo: Mestre Jou. s.d. Obs.: Vol. II.
- _____. *Problemas e métodos de investigação na História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1969.

- MORANA, C. L'Éthique stoïcienne des sentiments. *Revue de Philosophie Ancienne*. Tome XV, n.2, p.189-222, 1997.
- PUENTE OJEA, G. *Ideologia e História: El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- PARAIN, B. (org.). *Histoire de la Philosophie*. Paris: Encyclopédie de la Pléiade, 1983. Obs.: Tome I: Orient, Antiquité, Moyen Âge.
- PEARSON, A. C. *The fragments of Zeno and Cleanthes*. New York: Arno, 1973.
- PEROZIM, J. *Édipo de Sêneca: do mito à razão*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1977. 2v. (Tese de doutorado em Letras Clássicas e Vernáculas).
- PRÉAUX, C. *Le monde hellénistique: la grèce et l'Orient romaine de la grèce (323-146 av. J.-C.)*. Paris: P.U.F., 1989. Obs.: Tomes 1 et 2.
- RIST, J. M. *La filosofía estoica*. Barcelona: Crítica, 1995.
- RODIS-LEWIS, G. *La morale stoïcienne*. Paris: P.U.F., 1970.
- ROSTOVTZEFF, M. *História da Grécia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- SAMBURSKY, S. *Physics of the Stoics*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- SEDLEY, D. Le critère d'identité chez les Stoïciens. *Revue de Métaphysique et de Morale*, ano 94, n.4, p.513-533, 1989.
- TATAKIS, B. N. *Panétius de Rhodes: le fondateur du moyen stoïcisme. Sa vie et son oeuvre*. Paris: Vrin, 1931.
- TOYNBEE, A. J. *Helenismo: história de uma civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- ULLMANN, R. A. O estoicismo na história. Porto Alegre: *Teocomunicação*, v. 22, n°96, p.257-277, 1992.
- _____. *O estoicismo romano*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- VALENTE, M. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.
- VEYNE, P. *Sêneca y el estoicismo*. México: F.C.E., 1996.
- VIANO, C. A. Dialética estoica. In: ABBAGNANO, Nicola; et al. *La evolution de la dialéctica*. Barcelona: Martínez Roca, 1971. p. 76-131.

VOELKE, A.-J. *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

_____. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1961.

OBRAS DE REFERÊNCIA:

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1950.

BENVENISTE. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1990.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

RÉSUMÉ

RÉSUMÉ

Le stoïcisme a cherché à faire dériver la moralité d'une tendance primitive, l'*oikeiosis*, présente chez tous les êtres animés. Biologiquement cette tendance se manifeste comme un instinct de conservation présidant au comportement, psychologiquement comme un amour de soi en vertu duquel chaque être n'a rien de plus cher que lui-même. Cette tendance est profondément transformée quand apparaît chez l'homme un principe qui va le distinguer foncièrement de tous les autres êtres et lui conférer sa spécificité: la raison – dès lors, c'est à lui-même en tant qu'être raisonnable et non plus en tant qu'animal que l'homme est approprié. C'est cette raison qui fonde toute son activité cognitive, mais également son agir moral. L'acte moral découle en effet de la connaissance et la vertu est définie comme un savoir. Sans quitter la sphère de la nature, puisque la raison est immanente à la nature, on pénètre ainsi dans la sphère de la moralité et l'on voit se dessiner le but dernier que la tendance, intérieurement transformée par l'avènement de la raison, doit se proposer: la vie "conforme à la nature, c'est-à-dire selon la vertu" – ou, selon la précision apportée par Chrysippe: "Vivre selon la vertu équivaut à vivre conformément à l'expérience des choses qui arrivent naturellement"; il ajoute que, par nature, "il faut entendre aussi bien celle qui est propre à l'homme que celle du Tout". Définie comme un savoir la vertu se spécifie dans les quatre vertus fondamentales or cardinales: la prudence, la tempérance, le courage et la justice – elles-mêmes subdivisées en une quantité de vertus particulières –, mais qui sont en réalité inséparables et forment un corps indissoluble: aucune ne peut se réaliser sans les entraîner toutes à sa suite. De sorte que, l'on ne peut posséder une vertu sans les posséder

toutes, ni être privé de l'une sans être privé des autres. Tout en étant consciente de la fragilité inévitable que peut présenter la tentative de reconstruction théorique d'une morale qui entendait s'affirmer par une conception de totalité organique, l'objectif de ce travail est essayer de rendre compte de la notion de vertu et de sa place dans l'ensemble de la doctrine stoïcienne.