



Destino e liberdade no pensamento estoico greco-romano

Autor(es): Santos, Andityas Soares de Moura Costa

Publicado por: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/33417>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/0872-0851_43_1

Accessed : 16-May-2024 23:30:31

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 22 - número 43 - março 2013

vol. 22 - número 43 - março 2013

Fundação Eng. António de Almeida



DESTINO E LIBERDADE NO PENSAMENTO ESTOICO GRECO-ROMANO¹

ANDITYAS SOARES DE MOURA COSTA MATOS²

Resumo: O presente artigo pretende apresentar e criticar um dos principais paradoxos da filosofia estoica greco-romana, dizendo respeito às relações entre determinismo e liberdade. Na seara física, os pensadores estoicos concebem um mundo rigidamente determinado pelo destino. Todavia, no campo ético, defendem ser a liberdade de pensamento a única característica que diferencia o homem dos demais seres. Muitos comentadores antigos e modernos entendem que tais construções são contraditórias e, por isso, insustentáveis. Todavia, uma leitura integrada da Física e da Ética do estoicismo nos leva a perceber exatamente o contrário, tal como se demonstra neste trabalho. Na primeira seção, alguns conceitos básicos são apresentados, bem como discutidas as fontes, ainda que de maneira breve. Na segunda seção são abordadas as duas formas de determinismo estoico: teleológico e causal. Na terceira seção apresentamos as teses estoicas que pretendem compatibilizar destino e liberdade. Por fim, na última seção, de caráter conclusivo, é exposta a tese final dos estoicos acerca da liberdade enquanto destino.

Palavras-chave: Filosofia antiga. Estoicismo greco-romano. Determinismo e causalismo. Liberdade. Destino.

Abstract: The purpose of the present study is to present and criticize one of the main paradoxes of the Stoic Greco-Roman philosophy, the one concerning

¹ O presente artigo se insere no Projeto Coletivo de Pesquisa *Contra-História da Filosofia do Direito e do Estado: da Grécia ao Estado de Exceção*, integrante da Linha de Pesquisa *História, Poder e Liberdade* do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais.

² Professor Adjunto de Filosofia do Direito e disciplinas afins na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Professor Titular de Filosofia do Direito no curso de Graduação em Direito da FEAD (Belo Horizonte/MG). E-mail: andityas@ufmg.br

the relation between determinism and freedom. In the physical field, the Stoic thinkers conceived a world rigidly determined by destiny. However, on ethical grounds, they sustained that freedom of thought was the only characteristic that distinguished man from other beings. Several ancient and modern commentators believe that such constructions are contradictory and therefore untenable. Nevertheless, a reading which integrates Physics and Ethics involving Stoicism leads us to realize just the opposite, as demonstrated in this work. In the first section, some basic concepts are presented and their sources are also discussed, albeit briefly. The second section deals with the two forms of Stoic determinism: causal and teleological. In the third section the stoic theses which aim to reconcile destiny and freedom are presented. Finally, the last section, in a conclusive manner, exposes the stoic final thesis about freedom as destiny.

Keywords: Ancient philosophy. Greco-Roman stoicism. Determinism and causalism. Freedom. Destiny.

1. Introdução

Um dos pontos mais polêmicos da doutrina estoica radica-se na sua teoria do destino. Foi com base na aparente contradição entre a independência (*autarkéia*) do sábio e a inevitabilidade do *fatum* que pensadores como Plutarco, Calcídio e Nemésio fundaram as suas veementes condenações ao estoicismo, vista então como uma escola que se assentava sobre um inescapável paradoxo.³ Uma das maiores dificuldades da filosofia estoica consistiu em encontrar o lugar da liberdade na sua tessitura determinista e assim conceber o homem como ser moral ao qual podemos premiar ou censurar pelos seus próprios atos e não em razão do imodificável plano do universo.⁴ Mas como coadunar a liberdade essencial do homem, base da Ética estoica, com o fatalismo de um destino planejado desde sempre?

O problema do destino é antes de tudo de caráter existencial, ensina Lima Vaz. Com o desaparecimento do horizonte seguro da pólis e o nascimento do indivíduo no cenário político, tal problema passou a reclamar solução imediata. A resposta dada pelo Pórtico em nada se assemelha às filosofias intelectualistas de Platão e de Aristóteles, sendo também diversa da cômoda *ataraxia* pregada por Epicuro.⁵ Ademais, os estoicos não compreenderam o paradoxo da liberdade tal e qual o fazemos a partir da

³ ULLMANN, *O estoicismo romano*, p. 52.

⁴ BRUN, *O estoicismo*, pp. 66-67.

⁵ LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 146.

Modernidade.⁶ Aliás, antes do estoicismo e do cinismo a liberdade não era tratada enquanto questão propriamente filosófica, sendo antes mera condição sociopolítica apta a separar os homens em livres e escravos.⁷ Por outro lado, sabemos que os filósofos greco-romanos não desenvolveram conceitos aprofundados de liberdade política.⁸ Ainda que a noção de *eleutheria* apresente certa vinculação ao campo do social, ela foi utilizada no debate filosófico sobre o destino com conotações diferentes e muito mais tarde do que imaginamos.⁹ Quanto ao sentido trágico do destino que vigorou entre os gregos até Platão, precisamos nos lembrar que a ideia não encontrou eco no pensamento estoico. Nele o destino (*heimarmenê*) identifica-se com as forças éticas, teológicas e lógicas que se inscrevem na ordem do mundo,¹⁰ correspondendo a uma das expressões do *lógos*.

O doxógrafo grego Aécio define o destino estoico como uma sequência de causas, ou seja, uma interconexão inevitável e ordenada.¹¹ O destino seria a causa sequencial dos seres ou a razão segundo a qual o mundo é dirigido,¹² identificando-se com Zeus¹³ e agindo como causa primeira que nos impulsiona à ação, mas não a determina. Theodoretus reporta que Crisipo não via diferença entre o destino e aquilo que é necessário, pois o primeiro se definiria como movimento eterno, contínuo e ordenado. Na mesma notícia, Theodoretus afirma que Zenão enxergava o destino como um poder capaz de mover a matéria, sendo também chamado de Providência ou natureza. Notemos o rude materialismo presente na definição de Zenão. Foram os seus sucessores os responsáveis pelo conceito abstrato de destino, visto como cadeia causal ou como princípio racional administrado pela lei cósmica.¹⁴ Estobeu aduz que Crisipo identificava o destino e a racionalidade do mundo, dado que por racionalidade poder-se-ia entender também verdade, explicação, natureza ou necessidade.¹⁵ Aulo Gélío assevera que o destino dos estoicos constitui-se enquanto disposição

⁶ VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 148.

⁷ DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estoica*, p. 65.

⁸ SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, p. 54.

⁹ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, pp. 276-290.

¹⁰ BRUN, *O estoicismo*, p. 56.

¹¹ AETIUS, *Doxographi graeci*, I, 28, 4 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 336).

¹² DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 149 (*Les stoïciens*, p. 64).

¹³ PLUTARQUE, *Des contradictions des stoïciens*, XLVII (*Les stoïciens*, p. 132).

¹⁴ THEODORETUS, *Graecarum affectionum cura*, VI, 14 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, pp. 177-178).

¹⁵ STOBÆUS, *Anthologium*, I, 79 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 337).

inviolável do todo correspondente à eternidade de cada coisa particular, cuja missão consiste em seguir e acompanhar as demais.¹⁶

Podemos extrair dessas definições uma conclusão inicial segundo a qual o destino se conecta ao monismo do *lógos* estoico, manifestando-se enquanto estrutura que garante a ordem cósmica mediante o entrelaçamento das causas que a mantém operante. O destino passa a ser então o *nexus causarum* do universo e não mais uma força fatal e cega, a exemplo das Erínias e das Parcas da mitologia grega. Para os estoicos, o destino se confunde com a razão do mundo, a lei de todas as coisas regidas e governadas pela Providência. Trata-se, de acordo com o Pseudo-Plutarco, da razão pela qual as coisas passadas foram, as presentes são e as futuras serão.¹⁷ Veremos na seção seguinte os dois sentidos básicos e complementares – causal e teleológico – do determinismo na doutrina estoica. Em seguida, na terceira seção, demonstraremos como o destino estoico se compatibiliza com a postulação da liberdade, para então finalizarmos o trabalho com a quarta seção, de molde conclusivo. Mas antes de passarmos ao estudo de tais temas, resta algo a dizer sobre as fontes.

Os principais filósofos da Antiguidade escreveram obras nas quais tratam, às vezes de modo incidental, do problema do destino. Dentre os mais conhecidos estão Platão (*A República* e *Timeu*), Aristóteles (*Ética a Nicômacos*, *Sobre a Interpretação*, *Metafísica* e *Física*), Xenócrates (*Sobre o Destino*) e Epicuro (*Sobre a Natureza* e *Sobre o Destino*). Entre os estoicos, Crisipo foi o mais importante autor a estudar a matéria, embora seu tratado tenha se perdido. Depois dele instalou-se um longo silêncio. O assunto foi retomado apenas na época de Panécio por Boetus de Sidon, pupilo de Diógenes de Babilônia. A partir do século II a.C., a discussão relativa ao determinismo se solidificou na pauta filosófica. Quase todos os filósofos e comentadores de então trataram do tema, tal e qual Panécio, autor de pelo menos dois livros sobre o destino.¹⁸ Diógenes Laércio nos informa que Zenão e Possidônio também escreveram tratados acerca do tema.¹⁹ Contudo, todas as obras estoicas sobre o destino estão irremediavelmente perdidas. Os dois melhores testemunhos de que dispomos para

¹⁶ GELIUS, *Noctes atticae*, VII, 2, 3 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 336).

¹⁷ PSEUDO-PLUTARQUE, *Des opinions des philosophes*, I, XXVIII (*Apud BRUN, O estoicismo*, p. 56). Cf. também STOBÆUS, *Anthologium*, I, 79 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 337).

¹⁸ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, pp. 2-4.

¹⁹ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 149 (*Les stoïciens*, p. 64).

a análise desse tópico na doutrina da *Stoa*²⁰ são um tratado de Alexandre de Afrodísias²¹ e outro de Cícero.

A maioria dos comentadores destaca a dificuldade e a falta de originalidade do texto de Cícero,²² que teria se restringido a agrupar e a comentar opiniões emitidas por filósofos como Crisipo, Diodoro, Epicuro e Carnéades. Mas uma análise mais profunda demonstra que Cícero não se limitou a expor ideias alheias, tendo ensaiado uma teoria própria do destino graças à qual se afastou do fatalismo indeciso de Crisipo, com certeza a sua maior influência na composição do trabalho em questão, que infelizmente chegou aos nossos dias bastante mutilado. A afirmação de que o estoicismo romano não teria inovado a teoria do destino é um lugar-comum.²³ Entretanto, como demonstraremos ao longo do presente artigo, entendemos que a versão romana da *Stoa* apresentou uma teoria do destino própria, irreduzível à matriz grega e que buscou resolver o problema da liberdade humana. Conforme sustentamos em trabalho anterior,²⁴ o tratado de Cícero, apesar dos seus argumentos preponderantemente físicos e lógicos,²⁵ teria sido a primeira tentativa no gênero, revelando certo ecletismo que posteriormente acabaria purificado e sistematizado por Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.

2. Determinismo teleológico e causal

O determinismo estoico não pode ser comparado ao fatalismo ou ao necessitarismo, sendo antes plenamente compatível com as noções de contingência, ação e responsabilidade moral.²⁶ Segundo Bobzien,²⁷ um erro interpretativo comum consiste em confundir o causalismo da *Stoa* com as modernas teorias causais que proclamam a contínua comunicação entre causas e efeitos, forças necessárias que mantêm o mundo coeso de maneira que o efeito de certo fenômeno é entendido como a causa de outro e assim sucessivamente, em uma cadeia ininterrupta. Para o pensamento causalista moderno, causa e efeito são intercambiáveis entre si porque pertencem

²⁰ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 9.

²¹ Sobre este importante texto, cf. os estudos de FREDE, *The dramatization of determinism* e LONG, *Stoic determinism and Alexander of Aphrodisias De fato* (i-xiv).

²² Cf. o posfácio de Zélia de Almeida Cardoso a CÍCERO, *Sobre o destino*, pp. 93-98.

²³ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 4.

²⁴ MATOS, *Destino, determinismo e liberdade*.

²⁵ Notice de P. Aubenque a CÍCÉRON, *Traité du destin*, p. 469.

²⁶ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 12.

²⁷ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 18.

ao mesmo plano ontológico. Tal não ocorre, contudo, na doutrina estoica, que qualifica causas e efeitos como entidades ontologicamente diversas, eis que apenas os corpos podem ser causas, *i. e.*, somente eles agem ou sofrem ações. Os efeitos não passam de predicados,²⁸ ou seja, entidades incorpóreas classificadas na ampla categoria dos *lekta*.²⁹

De acordo com Sexto Empírico, os estoicos acreditam que toda causa é um corpo que age sobre outro corpo e assim dá lugar a um efeito incorpóreo. Por exemplo: a faca, entidade corpórea, causa na carne, outro corpo, o efeito incorpóreo de “ser cortada”, predicado temporalizado (*lektón*) estudado pela Lógica estoica. Da mesma maneira o fogo causa na madeira o efeito de “ser queimada”.³⁰ A causa configura o “porquê” capaz de explicar os fatos do mundo: “*Chrysippus says that a cause is ‘that because of which’; and that the cause is an existent and a body, while that of which it is the cause is neither an existent nor a body [i. e., it is a predicate]; and that the cause is ‘because’, while that of which it is the cause is ‘why?’*”.³¹

Graças ao rigor da Física estoica, somente são possíveis relações de causação entre corpos. Uma causa (*aition*), ente corpóreo, jamais se transforma em efeito (*apotelésma*), ente incorpóreo, o que impossibilita a geração de cadeias infinitas de causalidade como ocorre na teoria causal tradicional. Toda relação de causação estoica envolve pelo menos três elementos:³² um corpo que causa, outro que é o objeto da causação e o efeito causado, predicado imaterial cujo suporte se radica na esfera ontológica do segundo corpo. O efeito é totalmente passivo e incapaz de agir, dado que os incorpóreos – o vazio, o espaço, o tempo e os *lekta* – não existem, mas apenas subsistem no pensamento.³³ Conforme ensina Frede, o vocábulo “causa” indica um corpo envolvido em certo processo ou responsável por determinado estado, motivo pelo qual devemos compreender o destino não enquanto concatenação de causas e efeitos, mas sim como rede de causas interativas.³⁴

²⁸ STOBÆUS, *Anthology*, I, 13, 1c, vol. 1, p. 138, 14-22 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 169).

²⁹ Para mais detalhes sobre os dizíveis (*lekta*), cf. nosso anterior trabalho: MATOS, *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça*, pp. 101-123.

³⁰ SEXTUS EMPIRICUS, *Against the professors*, IX, 211 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 170).

³¹ STOBÆUS, *Anthologium*, I, 138, 23 - 139, 2 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 333).

³² SEXTUS EMPIRICUS, *Against the professors*, VIII, 11-12 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, pp. 168-169).

³³ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 19.

³⁴ FREDE, *Determinismo estóico*, pp. 209-210.

Esclarecidos os conceitos iniciais, vejamos em que medida podemos falar em determinismo na tessitura teórica do estoicismo.³⁵ O primeiro e mais importante sentido dessa ideia na *Stoa* é de natureza teleológica, pois nada no universo pode escapar à ordem racional que o governa, outra característica marcante que diferencia o determinismo do Pórtico dos modernos causalismos segundo os quais não há qualquer ordem diretora racional das inúmeras cadeias causais que integram o mundo. O implacável determinismo teleológico dos estoicos revela-se enquanto força universal que não permite qualquer ação ou movimento contrário ao curso dos eventos racionalmente determinados pela Providência, eis que tudo é exatamente o que deve ser.³⁶ Diz Crisipo: “*For it is impossible for any of the parts, even the smallest one, to turn out differently than according to the common nature and its reason*”.³⁷ O mundo estoico e os seus eventos jamais são caóticos, tratando-se antes de um todo organizado que se desenvolve de maneira ordenada seguindo os ditames do *lógos*, razão divina que perpassa – na verdade, *é* – todas as coisas. Tal postulado rendeu muitas críticas ao Pórtico, que se via obrigado a demonstrar a perfeição de um mundo que, aos olhos humanos, não parecia nada racional. Apesar de seus inegáveis fundamentos estoicos, Spinoza evitou este problema declarando que Deus não dirige todas as coisas, visto que a natureza não tem finalidades específicas a cumprir. Caso contrário, teríamos que reconhecer a imperfeição divina, conclui Spinoza, pois se Deus age tendo em vista um fim, Ele necessariamente objetiva algo que lhe falta.³⁸ Parece-nos óbvio que os estoicos não poderiam admitir soluções assim, sob pena da ruína de todo o seu edifício ético-cosmológico.

O princípio racional que dirige o universo é imanente ao todo e às partes, estas compreendidas como entidades particulares que compõem o mundo, a exemplo do homem. Todavia, isso não significa que as partes do universo necessariamente desenvolverão todas as suas potencialidades. A gestão dos eventos do mundo é complexa e se firma sobre inúmeras relações entre fatos, circunstâncias e acontecimentos que podem impedir a realização integral e natural de certos entes particulares. Tal pode nos parecer irracional. Entretanto, do ponto de vista cósmico não há qualquer dificuldade, pois às vezes o sacrifício de algumas partes se impõe para a

³⁵ É muito útil neste ponto o debate entre Botros e Sharples. Cf.: BOTROS, *Freedom, causality, fatalism and early stoic philosophy* e SHARPLES, *Soft determinism and freedom in early stoicism*.

³⁶ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, pp. 31-32.

³⁷ PLUTARCH, *Stoic self-contradictions*, 1050a (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 180).

³⁸ SPINOZA, *Ethica*, I, appendix.

saúde do todo.³⁹ Podemos assim responder à crítica de Plutarco, que se pergunta como é possível a existência de coisas vergonhosas e viciosas no mundo criado e mantido pela racionalidade divina.⁴⁰ Nas palavras de Crisipo citadas pelo próprio Plutarco:

*For since the common nature extends into everything, it will be necessary that everything which occurs in any way in the universe and in any of its parts should occur according to it [the common nature] and its reason, in proper and unhindered fashion, because there is nothing outside it which could hinder its organization nor could any of its parts be moved or be in a state otherwise than according to the common nature.*⁴¹

Não há nada externo ao cosmos que ameace obstruí-lo ou destruí-lo. Com efeito, nada existe fora do universo além do vazio, ente incorpóreo totalmente passivo e que, como tal, não existe, apenas subsiste no pensamento. Os aparentes obstáculos irracionais opostos ao desenvolvimento dos entes particulares também fazem parte do mundo, o que significa que estão embebidos de *lógos*. Eles realizam o que devem realizar para manter o equilíbrio universal. Este se mostra como deve ser, *i. e.*, um movimento que sempre e continuamente dá lugar ao melhor dos mundos possíveis.⁴² Segundo Crisipo: “*Since the organization of the universe proceeds thus, it is necessary for us to be such as we are, in accordance with it, whether we are ill or lame, contrary to our individual nature, or whether we have turned out to be grammarians or musicians*”.⁴³ Como o mundo engloba todas as coisas, ele é perfeito em tudo⁴⁴ e não pode ser determinado senão por si mesmo.

Além da dimensão teleológica, o determinismo estoico apresenta também aspecto causal. Negando o movimento espontâneo, Crisipo afirma

³⁹ “*However, it is not the case that all objects realize their individual nature in all aspects. Rather, some objects prevents others from performing their natural movements, and some objects force others to perform certain counter-natural movements. The world is such that the objects are, as it were, left to battle the conflicts out between themselves. Yet – from the cosmic perspective – the way this happens does not include any element of chance; for it is in accordance with the reason of the world, which works from the inside of these objects*” (BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 32).

⁴⁰ PLUTARCH, *Stoic self-contradictions*, 1050b (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, pp. 180-181).

⁴¹ PLUTARCH, *Stoic self-contradictions*, 1050c-d (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 181).

⁴² BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 30.

⁴³ PLUTARCH, *Stoic self-contradictions*, 1050a (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 180).

⁴⁴ CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, XIV, 38 (*Les stoïciens*, p. 422).

que nada acontece no universo sem uma causa. O alvo de seu argumento parece ser o motor imóvel dos peripatéticos. Para Crisipo, tudo que é, o é devido a alguma causa. Contra os filósofos que defendem, por exemplo, a existência de impulsos mentais incausados por forças externas, Crisipo declara que existem causas para tudo no universo, ainda que muitas vezes elas possam ser desconhecidas (não-evidentes). O incausado e o automático são totalmente não-existentes no plano ontológico.⁴⁵ Surpreendentemente, a noção de acaso (*tyché*) é aceitável na Física do estoicismo: trata-se apenas de uma causa não-evidente (*aitía ádeloi*) que em certas circunstâncias produz efeitos consideráveis. Parece que aqui os estoicos gregos anteciparam as mais modernas estruturas do pensamento físico contemporâneo. Assim como os efeitos de causas não-evidentes podem ser devastadores para o universo, a noção de diferenças mínimas nas condições iniciais – o chamado “ruído causal” – representa um papel importante na teoria do caos, eis que tais ruídos são capazes de alterar sensivelmente os efeitos da matriz caótica.⁴⁶ Tanto a causa não-evidente – possível no ordenado universo estoico – quanto o ruído causal – co-natural à desordem do universo caótico – são incognoscíveis e, por isso mesmo, preocupantes. Esse ponto de vista é confirmado por estoicos do período tardio. Alexandre de Afrodísias reporta a crença geral dos estoicos de sua época segundo a qual um movimento incausado romperia a unidade do universo e poderia fazê-lo explodir.⁴⁷ Por outro lado, a tese física que postula a existência de causas incognoscíveis auxilia na fundamentação do imperativo moral que nos determina a tratar os homens como seres autônomos. Por não conhecermos a mecânica cósmica em sua inteireza, temos que nos comportar da melhor maneira possível. Nunca saberemos de antemão se o que fazemos nos trará o que ansiamos. Só a razão universal possui a resposta. Cabe-nos então agir do modo que nos pareça ser o mais correto.⁴⁸

Ao princípio geral da causalidade enunciado por Crisipo – tudo acontece devido a causas – agrega-se um princípio específico segundo o qual para cada movimento há uma série de causas que lhe dão origem. Se algum fator da cadeia causal for alterado, o resultado será diferente do originalmente previsto, dando origem a cadeias causais alternativas.⁴⁹ Isso indica que o cosmos se organiza mediante complexas – mas não infinitas –

⁴⁵ PLUTARCH, *Stoic self-contradictions*, 1045c (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 184).

⁴⁶ WHITE, *Filosofia natural estóica*, p. 156.

⁴⁷ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 39.

⁴⁸ FREDE, *Determinismo estóico*, p. 226.

⁴⁹ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 43.

relações causais mantidas entre os corpos. De acordo com informações de Calcídio contidas em seu comentário ao *Timeu* de Platão, as séries causais completas que conformam o mundo da *Stoá* são chamadas de Providência, identificando-se com a vontade de deus ou o destino. Cleantes discorda dessa perspectiva totalizante porque para ele nem tudo ocorre graças à Providência divina, incapaz de produzir, por exemplo, eventos malignos.⁵⁰ A simplória exegese de Cleantes foi superada por Crisipo, que nos explica que o bem e o mal percebidos pelos seres humanos em suas existências particulares têm outros significados no plano universal em que se radica a vontade de deus: tudo acontece como deve acontecer, quer dizer, da melhor maneira possível e no melhor dos mundos possíveis,⁵¹ onde ser (existência) e dever ser (ideal) se confundem. Tatakis julga encontrar nessa ideia o motivo da impassibilidade do sábio estoico. Sabendo que o mundo está organizado de antemão, o sábio enxerga no contraste entre a ordem universal e a desordem das pequenas vidas terrestres uma antinomia apenas aparente.⁵² Realizar algo diferente do que está determinado seria impraticável. Sendo integralmente racional e periodicamente recriado em bases idênticas às anteriores, o mundo já apresenta a melhor organização de todas quantas são imagináveis.⁵³ Tal concepção tradicionalmente estoica nos recorda o otimismo de Leibniz, ridicularizado por Voltaire em *Cândido*, romance no qual o filósofo alemão comparece como o ingênuo Doutor Pangloss, personagem satírico que em meio às maiores desgraças, tais como o terremoto de Lisboa, costuma afirmar que tudo está bem no melhor dos mundos possíveis.⁵⁴ Mas o otimismo cósmico dos estoicos

⁵⁰ CALCIDIUS, *Timaeus*, 144 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 337-338).

⁵¹ Quando sustentam que tudo acontece graças ao destino, os estoicos conferem sentido atemporal ao verbo “acontecer”, normalmente empregado no presente do indicativo, visto que se trata de compreender todo o universo mediante a perspectiva global. Os entes corpóreos contêm em si parte do destino porque, de certa maneira, eles são o próprio destino. No que se refere aos incorpóreos – espaço, tempo, vazio e dizíveis –, devemos nos expressar corretamente e dizer que eles se dão de acordo com o destino, pois não possuem o mesmo *status* ontológico dos objetos corpóreos, estes sim identificados materialmente com o destino.

⁵² TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 109.

⁵³ CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, XXXIV, 87 (*Les stoïciens*, p. 440).

⁵⁴ Sirva de exemplo o seguinte trecho: “Pangloss dizia vez por outra a Cândido: Todos os acontecimentos estão encadeados no melhor dos mundos possíveis; pois afinal, se não tivesse sido expulso de um lindo castelo com uma saraivada de pontapés no traseiro por amor da senhorita Cunegundes, se não tivesse sido perseguido pela Inquisição, se não tivesse perdido todos os carneiros do bom país de Eldorado, não estaria aqui comendo cidras cristalizadas e pistaches. Isto está certo, disse Cândido, mas devemos cultivar nosso jardim” (VOLTARE, *Cândido*, p. 94).

nada tem de tolo ou de ingênuo, tendo fundamentado a resposta preferida de várias gerações de gregos e romanos preocupados com o sentido da existência.⁵⁵ Sem dúvida, trata-se de uma tese eticamente mais profunda do que o mecanicismo amorfo dos atomistas e o quietismo solipsista dos céticos. Ambas as escolas não viam qualquer sentido ético no mundo. Diferentemente, os estoicos compreendem o universo mediante um ponto de vista moral: tudo é o que deve ser, ou seja, o melhor possível.

Conforme ensina Crisipo, o destino corresponde a uma complexa série sempiterna e imodificável de ocorrências, responsável pelo encadeamento cósmico das causas e efeitos.⁵⁶ Por isso a tradicional imagem da corrente não nos serve para ilustrar o processo estoico de causação universal. Na causação-corrente cada elo funciona como causa e efeito concomitantemente, pressupondo perspectivas lineares e auto-isolantes de tempo e espaço. Por outro lado, na doutrina causal do Pórtico um efeito pode ser o resultado de inúmeras causas concorrentes, participando, junto com outros efeitos, em novos e intrincados processos causais. Não é à toa que os estoicos foram acusados de descreverem um verdadeiro “enxame de causas” com as quais tentaram abrandar o rigoroso causalismo determinista próprio de suas doutrinas.⁵⁷ Se imaginarmos as diferentes cadeias causais estoicas como correntes, parece-nos forçoso aceitar que os seus elos se comunicam entre si no tempo e no espaço e em todas as direções. Assim, a imagem mais adequada para evocar a interconexão causal proposta por Crisipo é a da teia.⁵⁸ Há uma única Causa no mundo – o destino – que se ramifica em inúmeras causas menores, conformadoras dos fios da teia cósmica. O destino é então a Causa, ou seja, a concatenação lógica, racional e necessária de todas as causas menores. Deus, Inteligência, *lógos* e destino são apenas nomes diferentes para designar um único ser, qual seja, a Causa.⁵⁹

A Causa universal penetra os entes corpóreos, sendo responsável por suas formas e movimentos. Todos os corpos são partes da teia racional que integra o universo.⁶⁰ Não há qualquer externalidade tal como um plano geral de deus a reger o cosmos: cada coisa carrega em si esse plano. Melhor ainda: cada coisa é esse plano. Como bem se expressa Frede,

⁵⁵ FREDE, *Determinismo estóico*, p. 227.

⁵⁶ GELLIUS, *Noctes atticae*, VII, 2, 1 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, pp. 184-185).

⁵⁷ WHITE, *Filosofia natural estóica*, p. 160.

⁵⁸ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 51.

⁵⁹ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 135 (*Les stoïciens*, p. 59).

⁶⁰ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 53.

o deus estoico não se mostra como deidade onisciente que, à moda do Deus cristão, supervisiona as nossas vidas. Ao contrário, o deus da *Stoá* está imerso na natureza. Aqueles que experimentam tristezas e males na vida não podem culpar a Providência dizendo que suas penas lhes foram atribuídas desde sempre, dado que: “Não há um plano divino preexistente ou um decreto secreto do destino que dê a cada ser lugar e papel. Há, antes, em cada objeto do mundo alguma porção do elemento divino que responde por seu comportamento. Essa porção do *pneúma* interno não é um elemento estranho”.⁶¹ Os corpos não seguem qualquer ordenação divina que lhes seja externa e, portanto, heterônoma: eles *são* deus. O demiurgo estoico desenvolve o mundo progressivamente, conectando todas as coisas em seu corpo único e inteiriço (*to hólon*). Cada pequena causa configura – ao seu modo limitado e temporal, mas ainda assim ontologicamente – a Causa: “*Every cause carries with it, and in itself, the relevant bit of god’s will or plan*”.⁶²

Para ilustrar a relação existente entre a Causa e as causas, sempre corpóreas, os estoicos imaginam deus localizado no Éter como uma forma de racionalidade pura e condensada.⁶³ Da mesma maneira que o *hegemonikón* utiliza o sistema nervoso e expede comandos às partes do corpo para que ajam segundo a vontade nascida na mente, deus envia às suas partes componentes – as causas corpóreas – determinações para que se movam neste ou naquele sentido.⁶⁴ Em ambos os casos, não há externalidades e nem violência, mas um único corpo agindo mediante as determinações da razão dominante. Outra metáfora utilizada pelos estoicos é a da semente, que contém em si todas as determinações necessárias à sua realização completa enquanto vegetal. Do mesmo modo que o homem, a semente se desenvolverá ao ser nutrida pela razão circundante,⁶⁵ pois no mundo estoico tudo é razão, tudo é *lógos*. Com uma teoria causal assim cai por terra a concepção tradicional de destino, de nítida feição pessoalista. O destino como preordenação dos fatos integrantes das vidas das pessoas – a vitória de Augusto sobre Marco Antônio, o assassinato de César nos idos de Março, o retorno de Ulisses a Ítaca, a cegueira de Homero etc. – interessa muito pouco aos estoicos.⁶⁶ Não porque tais eventos estejam afastados da determinação causal, mas porque são meros momentos par-

⁶¹ FREDE, *Determinismo estóico*, p. 223.

⁶² BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 54.

⁶³ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 54.

⁶⁴ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 138 (*Les stoïciens*, p. 60).

⁶⁵ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 54.

⁶⁶ LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 342 e 392-393.

ciais de uma teia muito maior, não cabendo ao filósofo, que sempre se ocupa do universal, perder tempo com divagações acerca de ninharias.

Tudo estando conectado, a perfectibilidade e a imutabilidade espaço-temporal do mundo se dão pela força da memória de deus, que se recorda dos infinitos ciclos e das conflagrações, dos inícios e dos reinícios do mundo na roda do eterno retorno. Tudo sempre foi, é e será o que deve ser.⁶⁷ Há uma inexorabilidade no universo por meio da qual todos os fatos ocorrem graças ao destino.⁶⁸ É o que os helenistas chamam de “princípio do destino”: *fato omnia fiunt*.⁶⁹ Ora, é exatamente devido à natureza total e imutável do destino que se põe o problema da responsabilidade moral e jurídica do ser humano. Como compatibilizar o direito e a moral, fundados que são na autonomia (liberdade), com um universo totalmente estruturado em que as escolhas parecem já ter sido feitas de uma vez para sempre pela potência impessoal de deus? Eis o tema da próxima seção.

3. Compatibilização

Se acreditarmos no testemunho de Sérvio, há certa definição de destino em um dos fragmentos perdidos do *De fato* de Cícero que sepulta qualquer polêmica quanto ao caráter *sui generis* do tema no estoicismo romano, bem como quanto à possibilidade de compatibilizarmos o determinismo causal e teleológico do Pórtico com a liberdade humana. Tal fragmento esclarece que o destino ordena a lei da eterna variedade no universo: “O destino é a conexão das coisas entre si através da eternidade, mantendo-se alternativamente, que varia pela sua ordem e lei, de tal modo porém que a própria variedade possua a eternidade”.⁷⁰ Ora, a eternidade dura mediante oposições: o dia sucede a noite, após a calmaria vem a tempestade, um céu azul dá lugar a escuras nuvens de chuva etc. Do mesmo modo, a existência humana se compõe de alegrias e de tristezas, de desgraças e de triunfos. Compreendendo essa profunda verdade, o homem se reconcilia consigo mesmo, com sua motivação primária (*oikeiosis, commendatio*) e com o *lógos*, alcançando a felicidade. É o que Heráclito chama de sabedoria: o saber, com juízo verdadeiro, como todas as coisas são governadas por todas as coisas.⁷¹

A liberdade humana não se opõe ao determinismo do destino, pois o sábio estoico se integra à harmonia universal de modo voluntário e cons-

⁶⁷ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 55.

⁶⁸ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 149 (*Les stoiciens*, p. 64).

⁶⁹ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 56.

⁷⁰ CÍCERO, *Sobre o destino*, p. 37.

⁷¹ DIELS, fr. 41.

ciente. O insensato que se revolta será sempre vítima do ódio e das demais paixões, sem com isso mudar nada na ordem cósmica, da qual somos apenas soldados que devem obediência ao grande general Zeus, a razão personificada.⁷² Entretanto, graças à identificação entre homens e deuses, estes não são vistos pelo estoicismo como seres superiores aos humanos. Ambos são cidadãos do Estado universal cósmico, de maneira que o sábio não se curva ao destino. Ele não obedece a deus, mas comparte a sua opinião: *non pareo deo, sed adsentior*.⁷³ Quanto mais a razão particular do homem se aproxima da razão universal do cosmos-deus, mais livre ele se torna. A harmonização do indivíduo com a cadência divina do mundo⁷⁴ gera a verdadeira e única felicidade,⁷⁵ idêntica à dos imortais, razão bastante para Crisipo ensinar que a felicidade do sábio não é menos bela ou nobre do que a de Zeus.⁷⁶

⁷² SENECA, *Letters from a stoic*, CVII, p. 199.

⁷³ VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 131.

⁷⁴ Uma leitura superficial da tese estoica relativa à submissão do sábio à ordem natural poderia nos levar a traçar um paralelo entre o estoicismo e algumas correntes do pensamento oriental. O taoísmo, por exemplo, vê a integração do homem com os ritmos cíclicos e mutáveis da natureza – o *Tao* – como a única via de sua libertação. De fato, é impressionante a semelhança existente entre a descrição taoísta do sábio e a figura idealizada pela *Stoá*. A título de ilustração, confira-se o seguinte trecho: “E tendo conhecido o jogo secreto da realidade em que vive, o sábio taoísta se molda a ele. Tendo compreendido o próprio destino, não vai contra ele, mas com sinceridade o segue e, assim, encontra sua mais autêntica liberdade. Provocando o fluxo das forças naturais, anulando-se, encontra o verdadeiro eu em uma profunda sensação de paz” (RAVERI, *Índia e extremo oriente*, p. 162). Em sentido igualmente estoico, afirma o Sidarta de Hesse: “Na meditação profunda oferece-se-nos a possibilidade de aniquilarmos o tempo, de contemplarmos, simultaneamente, toda a vida passada, presente e futura. Então tudo fica bem; tudo, perfeito; tudo *Brama*. Por isso, o que existe me parece bom. A morte, para mim, é igual à vida; o pecado, igual à santidade; a inteligência, igual à tolice. Tudo deve ser como é. Unicamente o meu consenso, a minha vontade, a minha compreensão carinhosa são necessários para que todas as coisas sejam boas, a ponto de somente me trazerem vantagens, sem nunca me prejudicarem” (HESSE, *Sidarta*, pp. 166-167). Não obstante tais similitudes, devemos nos recordar que, independentemente de suas controversas origens orientais, a *Stoá* não é misticismo ou proto-religião, conformando antes uma rigorosa filosofia racionalista que concebe o destino como força impessoal e impulso teleológico-causal.

⁷⁵ “¿Cuál es, entonces, la solución para lograr una vida dichosa? Consiste en la libertad interior: nadie puede obligarme a pensar lo que yo no pienso, escribe Epicteto; por tanto, puedo abstraerme de todo y replegarme en mi capacidad de decir sí o no. Ahora bien, puedo decir no a los falsos favores de la fortuna, a las desdichas, a las emociones y al sufrimiento. A la inversa, puedo decir sí a la fatalidad que me arrastra hacia el abismo; ‘aceptar voluntariamente las órdenes del destino es escapar de lo más penoso que tiene nuestra esclavitud: tener que hacer lo que preferiríamos no hacer’ (Sêneca)” (VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 62).

⁷⁶ ARIO DIDIMO, *Ética stoica*, 11g, p. 65.

A razão e a vontade dos homens, desde que retas, são imunes à ação do destino. Na verdade, elas são o próprio destino. O estoicismo está muito distante do causalismo fatalista de que o acusam os seus detratores, apresentando-se antes como rigoroso finalismo no qual tudo que é bom e virtuoso se orienta em conformidade com o *lógos*. Na concepção do Pórtico, a liberdade (*eleutheria*) não se confunde com a imprevisibilidade e a mutabilidade dos atos humanos. Ao contrário, ela se identifica com o dinamismo de sua constante retomada pelos homens.⁷⁷ Há, no entanto, outra via – a dos insensatos – que leva à desgraça e à infelicidade. Cabe a nos escolher, o que demonstra que a *moira* dos estoicos não é fatal. A Providência divina organiza o teatro do mundo e confere aos homens a razão individual e certas capacidades inatas que lhes permitem atingir a felicidade, ou seja, serem virtuosos e sábios. A partir de então, “*toca a la libertad de cada uno desarrollarlas y, por su mérito, llegar a ser su propio liberador*”.⁷⁸ Tal ocorre assim porque a direção do universo realizada pela Providência não se assemelha a uma ditadura cósmica à qual o ser humano precisa se submeter,⁷⁹ sendo antes a expressão da ordem maior a que todas as coisas se afinam para verem reveladas as suas essências. Veyne entende que a Providência estoica aproxima-se muito mais de um governo liberal do que de regimes autoritários, pois ela vela pela humanidade em geral, *i. e.*, pela espécie humana, não se imiscuindo nos destinos individuais desenvolvidos pelos homens mediante suas escolhas.⁸⁰ Os deuses nos dão riquezas, saúde e bens similares, mas não a virtude.⁸¹ Ser virtuoso ou não depende unicamente de nós. Não sem certo humor, Cícero afirma que o céu tênue de Atenas não leva as pessoas a se dedicarem à Filosofia e nem o céu espesso de Tebas garante aos seus guerreiros a coragem necessária à vitória na batalha.⁸²

Segundo a *Stoa*, tendo distribuído a todos os seres humanos uma centelha da racionalidade cósmica que lhes possibilitará a verdadeira libertação, a Providência ocupa-se apenas em manter viva a espécie, sem

⁷⁷ ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 165-166.

⁷⁸ VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 161.

⁷⁹ “*El gobierno providencial no tiene, empero, nada de totalitario; deja libres a los hombres de tomar sus decisiones, que no por ello son menos fatales; ni aún Júpiter, dice Epicteto, lograría obligarnos a hacer lo que no quisiésemos hacer. [...] Los estoicos no consideran que se someten al destino porque es inevitable: suscriben el destino porque es racional y fue pensado para bien de la especie humana*” (VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 148).

⁸⁰ VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 160.

⁸¹ PLUTARQUE, *Des notions communes contre les stoïciens*, XXXII (*Les stoïciens*, p. 164).

⁸² CÍCERO, *Sobre o destino*, IV, 7, p. 12.

se preocupar com o entrelaçamento das causalidades físicas e espirituais que moldam o destino de cada homem particular. Tal construção filosófica torna possível a liberdade humana em termos de responsabilização, dado que a Providência não é culpável pelos males que assolam os indivíduos. Sendo um agente livre, o homem pode escolher entre ser virtuoso ou se entregar aos vícios que o levarão à infelicidade.⁸³ Ainda que estes possam derivar de causas naturais, Cícero entende que o ser humano é capaz de extirpá-los mediante o uso racional da vontade e da disciplina.⁸⁴ No mesmo sentido, Marco Aurélio sustenta que o livre arbítrio das pessoas é independente, de sorte que os vícios de outrem não nos podem influenciar. O homem vicioso é o único culpado pelo mal que a si mesmo causa.⁸⁵ Não há sentido em incriminar a divindade por nossos vícios, como bem ilustra um episódio anedótico da vida de Zenão. Tendo encontrado um escravo a receber penalidades corporais por ter roubado, este lhe disse: “Era o meu destino roubar”. Zenão respondeu-lhe: “E também ser castigado”.⁸⁶ O estoicismo jamais abriu mão da responsabilização ampla do indivíduo, visto que o homem não está determinado, mas determina:

*Todo agente es “libre” (en el sentido moderno del término), y recíprocamente es el único en serlo; Séneca explica que no existe una legión y que sólo existen legionarios; así como la dicha no rebasa las fronteras de la piel de cada quien, así también la causalidad pasa por los individuos, uno tras otro; cada uno de los soldados que siguieron a Paris bajo los muros de Troya era responsable de lo que hacía.*⁸⁷

O singular amálgama de causalismo, determinismo teleológico e autonomia moral que informa a teoria do destino estoica permite a Marco Aurélio afirmar que a Causa universal constitui uma torrente que tudo carrega.⁸⁸ Por isso o Imperador aconselha impassibilidade diante dos acontecimentos oriundos de causas exteriores e justiça nas obras que dependem de nós.⁸⁹ É que, segundo a leitura que Plutarco faz dos textos estoicos, o assentimento, as opiniões e os julgamentos – sejam tais estados mentais corretos ou incorretos, falsos ou verdadeiros – não dependem do destino.⁹⁰ Plutarco refere-se então a uma suposta contradição no pensamento da *Stoá*,

⁸³ VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 163.

⁸⁴ CÍCERO, *Sobre o destino*, V, 11, p. 14.

⁸⁵ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VIII, 56 (*Os pensadores*, pp. 310-311).

⁸⁶ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 23 (*Les stoiciens*, p. 25).

⁸⁷ VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 163.

⁸⁸ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 29 (*Os pensadores*, p. 314).

⁸⁹ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 31 (*Os pensadores*, p. 314).

⁹⁰ CÍCERO, *Sobre o destino*, XVII, 40, p. 29.

pois ao mesmo tempo em que os estoicos louvam a fatalidade do destino, rebaixam-na do *status* de causa completa – ou seja, causa de todas as coisas, capaz inclusive de suprimir a liberdade – à posição de simples causa antecedente.⁹¹ Com isso o destino perde muito de sua potência e eficácia.⁹² De fato, a ideia de causa antecedente⁹³ não evoca qualquer fatalismo, referindo-se antes à mera sucessão temporal:⁹⁴ só por vir antes de outro, um fato não pode ser tido como sua causa; pelo menos não como sua causa eficiente, figura que, para os antigos, era a “verdadeira” causa. Pois bem, quando se trata do homem, a causa “verdadeira” não se diferencia da liberdade. Daí a diferenciação estoica entre causa antecedente, externa ao indivíduo, e causa principal, que lhe é interna. Conforme ensina Frede, tal divisão torna possível a responsabilidade moral.⁹⁵ A autora resgata um exemplo de Clemente: mesmo para um homem desgovernado, a visão da beleza constitui apenas uma causa antecedente, ou seja, uma impressão externa. Mas a maneira como ele reagirá diante dela depende da causa principal. Esta se relaciona com “o que depende de nós”, para utilizarmos a terminologia de Epicteto.

Não devemos nos espantar diante desse dualismo causal. Ainda que na esfera intracósmica os estoicos tenham descrito várias causas – o “enxame” aludido por Alexandre de Afrodísias – devido às diferentes funções que realizam, no nível cósmico, que é o que importa, há apenas uma única Causa que governa o mundo.⁹⁶ Ativa no indivíduo, na pedra, nos deuses

⁹¹ Alexandre de Afrodísias define causa antecedente como aquela que existe anteriormente a seu efeito e que, sendo conhecida de maneira suficiente, permite prevê-lo. Cf. ALEXANDER, *On fate*, 191, 30 e 192, 28 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 337-338) e *Du destin*, 173, 14 (*Apud Les stoïciens*, n. 476.2, p. 1293).

⁹² “*Should we, then, say that assents are not in our power; and neither are virtues, vices, [morally] perfect actions, and [moral] errors; or should we say that fate is deficient and that Firmly Fixed is indeterminate and that Zeus’ motions and dispositions are unfulfilled? For some of these result from fate being a sufficient cause, some from it merely being an initiating cause. For if it is a sufficient cause of all things it destroys what is in our power and the voluntary, and if it is initiating, it ruins the unhinderable and fully effective character of fate*” (PLUTARCH, *Stoic self-contradictions*, 1056c-d [INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 189]). Cf. também PLUTARQUE, *Des contradictions des stoïciens*, XLVII (*Les stoïciens*, pp. 132-133).

⁹³ Para aprofundamento do tema, cf. HANKINSON, *Evidence, externality and antecedence*.

⁹⁴ Sobre o tema, cf. WHITE, *Time and determinism in the hellenistic philosophical schools*.

⁹⁵ FREDE, *Determinismo estóico*, pp. 212-213.

⁹⁶ FREDE, *Determinismo estóico*, p. 207.

etc.,⁹⁷ ela se manifesta como uma intrincada teia. Trata-se da Causa que faz,⁹⁸ que corresponderia à causa eficiente na classificação de Aristóteles. No contexto do estoicismo, esta *causa causarum* é o destino. Sendo única e informando todo o universo, ela não violenta o ser, dado que não se processa como algo exterior ao homem; ao contrário, ela é o próprio homem em sua mais profunda interioridade.

O destino identifica-se com a Causa real que determina teleologicamente todos os eventos. Não se trata de uma lei segundo a qual os fatos se determinam uns aos outros,⁹⁹ o que daria lugar à moderna noção de pluralidade de causas regentes do universo. Como são muitos os seres e os acontecimentos no mundo, pode parecer que várias também são as causas que os condicionam. Entretanto, o destino age como teia cósmica e conecta entre si as causas parciais. Elas se relacionam não aos seus respectivos efeitos, formando cadeias causais limitadas, mas sim entre si, todas elas se reportando ao deus único – o *lógos* – que as compreende integralmente.¹⁰⁰ Na verdade, as causas se subordinam umas às outras em uma sucessão plenamente racional dirigida à Causa. A ideia de causa antecedente revela-se então como um sagaz estratagema criado pelos estoicos para salvar a ideia de liberdade – às vezes chamada de causa principal ou perfeita¹⁰¹ – da ação alienante do determinismo mantido pela simpatia universal,¹⁰² essa espécie de potência cósmica que interliga todos os elementos do universo e lhes impõe contínua interação.¹⁰³ Nas palavras de Cícero:

Ora, a causa é aquela que produz aquilo de que é causa: como da morte a ferida, da doença a indigestão, do ardor o fogo. Por conseguinte, não se

⁹⁷ BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 10.

⁹⁸ “*Stoici placet unam causam esse, id quo facit*” (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, LXV, 4, p. 167).

⁹⁹ BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 35.

¹⁰⁰ BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 35.

¹⁰¹ “[...] *sería una causa antecedente para nuestra acción el hecho de que se nos haga presente un determinado estímulo; pero la causa perfecta sería nuestro asentimiento o rechazo del estímulo en cuestión (De fato, 39). El destino representaría el papel de causa antecedente y la libertad el de la perfecta [...]*” (BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 132).

¹⁰² “*Ainsi la liberté, cause principale, mais qui ne s'exerce que sous l'impulsion d'une cause adjuvante liée à la totalité des causes antécédentes, pouvait-elle s'insérer sans contradiction dans l'enchaînement universel du destin*” (Notice de P. Aubenque a CICÉRON, *Traité du destin*, p. 472). Em outra passagem, Aubenque sustenta que o dualismo – causas antecedentes e principais – contradiz a unidade causal exigida pela simpatia universal (*Les stoïciens*, n. 490.1, p. 1295).

¹⁰³ SELLARS, *Stoicism*, p. 103.

deve entender uma causa assim como: aquilo que anteceda cada coisa lhe seja a causa, mas como: aquilo que eficientemente anteceda a cada coisa. Porque tenha eu descido ao Campo de Marte, isso não tem servido de causa para que eu jogasse péla; nem Hécuba, porque a Alexandre tenha gerado, foi a causa da destruição dos troianos; nem Tíndaro a causa da destruição de Agamenão, porque a Clitemnestra o tenha gerado. Pois desse modo dir-se-á haver também o viajante bem vestido servido de causa a um salteador, para que por este fosse espoliado.¹⁰⁴

Parece-nos inegável que a concepção estoica de destino não se subsume à causalidade estrita e absoluta, o que Plutarco deplora. Ele não percebeu – ou não quis perceber – que estoicos como Crisipo admitem na seara lógico-formal vários tipos particulares de efeitos e de causas que, no contexto da Física, se fundem no monismo absoluto da Causa universal. Assim, no terreno da Lógica há efeitos necessários e contingentes. Ora, se toda causa particular produz dado efeito, tal não significa que ele se imponha sempre como necessário.¹⁰⁵ No que concerne propriamente às causas, existem as que independem do assentimento e as que dele necessitam.¹⁰⁶ As causas naturais são da primeira espécie porque a vontade humana não determina fenômenos como a rotação da terra ou a passagem dos dias. Fatos assim compõem a cadeia do destino contra a qual o homem nada pode. Contudo, a maneira de nos conduzirmos diante das causas naturais depende unicamente do assentimento. O fato natural morte, por exemplo, pode levar alguns a se desesperarem e outros a se alegrarem. Não há uma reação mental gravada desde sempre no espírito humano em relação a tal fenômeno.

Para explicar a sua proposta acerca da compatibilidade existente entre o destino e a liberdade, Crisipo recorre à célebre metáfora do cilindro e do cone, que impressionou Leibniz e serviu ao estoico para, em sua época, responder aos seus opositores. Muitos filósofos se perguntavam como seria possível a responsabilização moral do homem em um mundo como o do Pórtico, no qual todas as ações – inclusive as más e desprezíveis – já estariam inscritas nas malhas imodificáveis do destino.¹⁰⁷ Em uma realidade assim as noções de culpa, responsabilidade, dever e direito não teriam qualquer sentido. Objetivando calar seus detratores, Crisipo afirma que um cone e um cilindro, uma vez postos a girar, apresentam

¹⁰⁴ CÍCERO, *Sobre o destino*, XV, 34, p. 26.

¹⁰⁵ CÍCERO, *Sobre o destino*, IX, 19, pp. 18-19.

¹⁰⁶ CÍCERO, *Sobre o destino*, XVIII, 41, pp. 29-30.

¹⁰⁷ GELLIUS, *Noctes atticae*, VII, 2, 5 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 185).

movimentos bem diferentes. O giro independe deles, já que uma força os obrigou a tanto – seria a causa natural ou antecedente –, mas o movimento traçado por cada um desses objetos não depende da força original que os impulsionou, derivando antes da forma cônica ou cilíndrica que possuem como aquilo que lhes é próprio.¹⁰⁸ Isso significa que, embora as causas antecedentes iniciem todos os processos no universo, elas não estão envolvidas nas atividades que posteriormente se verificam.¹⁰⁹ Hankinson conclui que o destino estoico não se identifica com a totalidade da estrutura causal universal, mas apenas com as causas iniciadoras de processos ou ações, quer dizer, os estímulos externos que dão lugar ao movimento. Desse modo, o estímulo para se buscar alimento pode se fundar na impressão sensível de algo comestível. Todavia, se o indivíduo vai ou não comer o objeto percebido, isso depende, em certa medida, de decisões orientadas pelo seu sistema interno de crenças.¹¹⁰ Existem muitas coisas que independem do homem; no entanto, a maneira segundo a qual ele se comporta diante delas é algo totalmente livre e que se refere ao que lhe é próprio: a racionalidade. Não se pode constranger o assentimento de alguém, pois na seara espiritual o ser humano experimenta uma liberdade absoluta. Em síntese: “[...] quando as causas tenham antecedido, [e] não esteja em nosso poder que de outro modo aqueles fatos ocorram, eles acontecem pelo destino, porém as coisas que estejam em nosso poder, dessas o destino está afastado”.¹¹¹

Frede ironiza a teoria crisipiana dizendo que a comparação de seres humanos com cones e cilindros parece reforçar ainda mais a ideia de que somos peças em um tabuleiro divino. Ademais, a diferenciação entre causa antecedente – que faz o cilindro rolar – e causa principal – a sua forma cilíndrica, que o permite rolar de maneira diversa da do cone – pouco auxiliaria na fundamentação da responsabilidade moral ou jurídica. Nenhum Tribunal do planeta absolveria alguém que empurrou outrem, causando-lhe danos físicos, sob o argumento de que o empurrão foi uma simples causa antecedente, sendo que os ferimentos se devem à forma da pessoa ou ao seu estado interno.¹¹² Logo Frede supera essa crítica algo superficial para desvendar o verdadeiro sentido da tese de Crisipo, dado que o ponto central de seu argumento não está na inevitabilidade da interação entre duas causas, mas na natureza do objeto que se move.

¹⁰⁸ CÍCERO, *Sobre o destino*, XVIII, 42-43, pp. 30-31.

¹⁰⁹ FREDE, *Determinismo estoico*, p. 214.

¹¹⁰ HANKINSON, *Estoicismo e medicina*, p. 337.

¹¹¹ CÍCERO, *Sobre o destino*, XIX, 45, p. 32 e GELLIUS, *Noctes atticae*, VII, 2, 11 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 185).

¹¹² FREDE, *Determinismo estoico*, p. 215.

No caso de seres humanos, a natureza interna não reside na noção de “empurrabilidade”, mas sim em nossos estados mentais e caráter específico. Por isso o indivíduo que recebe suborno pode ser responsabilizado moral e juridicamente. O oferecimento do suborno constitui apenas uma causa antecedente, ao passo que aceitá-lo ou não depende da conformação mental daquele a quem é ofertado.¹¹³ Este efetivará sua escolha com base na vontade e levando em conta seus próprios padrões de comportamento, em grande medida invariáveis. Mas a existência de padrões regulares de comportamento – o assassino mata, o ladrão furta, o mentiroso mente etc. – não diminui a responsabilidade moral, apenas destaca o fato de que somos pré-condicionados por nossas personalidades, o que não significa que sejamos incapazes de mudar e adotar outros padrões morais.¹¹⁴

Conforme argumenta Duhot, ainda que não haja liberdade absoluta em relação aos eventos externos, somos moralmente responsáveis por nossos atos porque as situações exteriores obrigam as pessoas a mostrarem o que elas realmente são. Prova disso é que indivíduos diversos reagem de maneiras diferentes diante de situações similares. A cada momento de nossas vidas há um “eu” responsabilizável que age segundo escolhas racionais ou irracionais: “Basta que seja eu para que eu seja responsável. Meu comportamento manifesta minha personalidade, longe de diluí-la em um conjunto de reações superficiais. As circunstâncias não poderiam justificar nem atenuar, elas colocam em evidência aquilo que somos realmente”.¹¹⁵ Brennan aduz que não há na doutrina estoica qualquer “porta corta-fogo” separando o mundo externo e o mundo interior: nossas reações e escolhas são tão causalmente determinadas como tudo o mais no universo. As almas fazem parte da realidade corpórea e se subsumem à causalidade universal tal e qual os demais corpos.¹¹⁶ Contudo, mesmo a causação psicológica a que estamos sujeitos enquanto partes do cosmos depende de nosso caráter individual. Não há força externa capaz de nos obrigar a conferir assentimento a uma impressão que não nos pareça verdadeira segundo nossos hábitos mentais. Por isso Bobzien assevera que a moral de um homem radica-se no perfil individual de sua mente, esfera que determina a que impressões ele dará seu assentimento.¹¹⁷ Conclui Brennan acerca do que ele chama de “estratégia estoica” para preservar a responsabilização moral: “somos responsáveis por nossas ações porque elas provêm de nossos impulsos (isto é, de nossos assentimentos), e estes são determinados por

¹¹³ FREDE, *Determinismo estóico*, pp. 215-216.

¹¹⁴ FREDE, *Determinismo estóico*, p. 217.

¹¹⁵ DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 66.

¹¹⁶ BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, p. 324.

¹¹⁷ BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 325.

nosso caráter (isto é, por nossa disposição a dar assentimento)”.¹¹⁸ Ainda que tal raciocínio nos pareça pouco satisfatório, devemos nos lembrar da natureza do cosmos estoico para bem compreendê-lo: vivemos em um mundo no qual tudo está organizado do modo mais racional possível, o que inclusive se reflete na conformação psíquica dos seres humanos. Os homens são vocacionados – ou seja, determinados – a serem livres por força da natureza racional do universo, que em nós se manifesta enquanto razão autoconsciente.

Crisipo também refuta os raciocínios que Cícero chama de preguiçosos (*argòs lógos*) e que, se aceitos, nos levariam a nada realizar durante a vida,¹¹⁹ como no seguinte exemplo: estando alguém doente e sendo seu destino convalescer, em nada adianta consultar um médico, pois irá se restabelecer de qualquer maneira. Por outro lado, se o seu destino for morrer, a visita ao médico é inútil.¹²⁰ Esse argumento da inação, provavelmente construído pelos paradoxologistas megáricos,¹²¹ deve ter parecido bastante reprovável para a mente pragmática do romano, eis que, se levado às últimas consequências, torna vã qualquer conduta: independentemente dos nossos atos, tudo já está decidido; toda e qualquer ação é dispensável.¹²² Para invalidar o “argumento preguiçoso” Crisipo utiliza a noção de confatalidade (*confatalia*, no dizer latino de Cícero). Na afirmação “Édipo nascerá de Laio” não se pode acrescentar “quer Laio tenha estado ou não com mulher”, pois esta última causa é um confatal ou “fato associado” em relação ao primeiro fato, qual seja, o necessário nascimento de Édipo.¹²³ No exemplo do doente, convalescer e consultar um médico são também confatais.¹²⁴ O argumento preguiçoso não passa de um sofisma, nada tendo a ver com o destino. Na mesma linha, Cícero rebate os argumentos lógicos de Diodoro tendentes a validar o fatalismo por meio das regras da não-contradição do discurso. Um exemplo: Diodoro aduz que o passado não pode ser mudado porque não pode deixar de ser o que foi. Então, “[...] quando era futuro, não poderia deixar de ser o que viria a ser”.¹²⁵

¹¹⁸ BRENNAN, *Psicologia moral estoica*, p. 326.

¹¹⁹ CÍCERO, *Sobre o destino*, XII, 28, p. 23.

¹²⁰ CÍCERO, *Sobre o destino*, XII, 28-29, p. 23.

¹²¹ FREDE, *Determinismo estoico*, p. 224.

¹²² CÍCERO, *Sobre o destino*, XIII, 29, pp. 23-24.

¹²³ No exemplo de Cícero há um erro de Lógica, pois o fato de Laio ter estado com mulher não é um fato associado – um confatal – que influencia no nascimento de Édipo, mas sim uma condição e, mais ainda, uma *conditio sine qua non*. Diferentemente, convalescer e consultar um médico não se ligam pelo vínculo da condicionalidade.

¹²⁴ CÍCERO, *Sobre o destino*, XIII, 30, p. 24.

¹²⁵ CÍCERO, *Sobre o destino*, n. 50, p. 55.

Contra esse raciocínio capcioso podemos sustentar que as regras lógicas existentes no plano abstrato não acarretam qualquer fatalismo no mundo real. A argumentação de Diodoro se funda em simples jogos de palavras incapazes de refletir as amplas possibilidades do plano da realidade.¹²⁶

O destino não se traduz como um convite ao imobilismo, refletindo antes a racionalidade do real que não é cega e nem arbitrária. Ele age na vida do homem como potência racional e não como fúria desvairada. A vontade humana e a capacidade de discernir e escolher entre o bem e o mal não são anulados pelo destino, mas sim potencializados. É o que Cícero pressupõe ao afirmar que para a nossa vontade não existem causas externas e antecedentes: “*Voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis*”.¹²⁷ Na mesma linha, aduz Marco Aurélio:

[...] temos de exortar-nos a nós mesmos e aguardar a dissolução natural, sem lastimar a demora, mas repousando apenas nestes pensamentos: primeiro, nada me sucederá que não esteja de acordo com a natureza universal; segundo, é-me dado nada fazer em desacordo com a minha divindade e o meu nume. Porque ninguém me forçará a transgredir seus ditames.¹²⁸

Marco Aurélio se expressa de forma bastante clara e demonstra que o destino não se identifica com a fatalidade anuladora da liberdade. Trata-se antes de uma força cósmica e ordenadora, propiciadora do agir livre próprio do ser racional. O Imperador afirma que lhe é dado nada fazer em desacordo com a divindade. Se tal lhe é dado e não imposto, seguir a lei da *recta ratio* corresponde a um ato volitivo. Ninguém pode nos forçar a transgredir os comandos da natureza. Só é livre o homem que segue o seu destino, ou seja, comporta-se em conformidade com a natureza universal. Por seu turno, esta se apresenta ao ser humano enquanto racionalidade, *i.e.*, aquilo que lhe é próprio, tal como a forma cilíndrica é própria ao cilindro. Conforme afirma Brun, se apartarmos a noção estoica de destino do campo determinístico-teleológico, ela pode inclusive legitimar os positivismo humanistas modernos.¹²⁹ Com efeito, o sábio estoico é o homem livre que vive segundo a lei da razão e busca descrever um universo ordenado e coerente no qual a liberdade se revela enquanto compreensão do determinismo natural.¹³⁰ Marco Aurélio entende que apenas o homem

¹²⁶ CÍCERO, *Sobre o destino*, IX, 20, p. 19.

¹²⁷ CÍCERO, *Sobre o destino*, XI, 23, p. 21.

¹²⁸ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, V, 10 (*Os pensadores*, p. 290).

¹²⁹ BRUN, *O estoicismo*, pp. 96-97.

¹³⁰ Em tal concepção, “[...] quem diz sabedoria diz *amor fati*, entendendo por isso não uma cega submissão aos golpes de um destino incompreensível, mas compreensão de um determinismo susceptível de aplicações capazes de ‘nos tornarem senhores e pos-

cumpridor dos mandamentos da razão é livre, com o que ele se aproxima bastante da ética kantiana, segundo a qual só encontramos a liberdade quando a razão domina e supera o irracionalismo proporcionado pelas afecções sensíveis. Reflete Marco Aurélio: “Se o vagalhão te arrebatá, que arraste a tua carne, o teu alento e o mais; a mente ele não arrebatará”.¹³¹

Já no contexto do estoicismo médio o destino era compreendido de modo a afinar-se com a liberdade. Para Panécio, o destino corresponde à nossa natureza: cabe-nos apenas decifrá-la e realizá-la.¹³² O destino não é algo exterior ao homem, mas sim o próprio ser humano no que ele possui de mais íntimo: o *lógos*. Tatakis afirma que Panécio substituiu a noção de destino transcendente pela ideia de destino imanente, retornando assim às fontes primevas do Pórtico, especialmente Zenão. Este detectava a ação do destino primeiro no indivíduo e depois, por meio de abstrações, a intuição no cosmos.¹³³ O grande erro das escolas adversárias da *Stoá* consiste em compreender o destino mediante perspectivas gerais e dedutivas que desconsideram o indivíduo e acabam por localizá-lo em uma posição secundária, classificando-o como mero juguete de *Tyché*. A proposta original do estoicismo grego – recuperada por Panécio e desenvolvida brilhantemente pelo estoicismo romano imperial – parte do indivíduo e daquilo que lhe é próprio. De fato, depois de identificar a ação do destino na esfera individual, o Pórtico ensaia considerações de caráter mais amplo. Fundado nesse movimento indutivo do pensar, Panécio respondeu a provocações como a de Carnéades, que lhe perguntava se era por vontade de Zeus que certos pássaros voavam para a esquerda e outros para a direita. O filósofo de Rodes afirmou que tal não se dava por decreto divino, mas sim porque cada pássaro segue a sua própria natureza.¹³⁴ De maneira similar, os seres recebem do destino aquilo que lhes é próprio. Cada planta foi criada para produzir certo tipo de fruto, do mesmo modo que os animais têm impulsos instintivos.¹³⁵ Por sua vez, o homem nasceu para conferir o seu

suidores da natureza’ como o exigia Descartes” (BRUN, *O estoicismo*, p. 97). Na mesma perspectiva, Tatakis vê em Panécio o precursor de Auguste Comte. Assim como o francês, o ródio desprezava a metafísica, julgava estar a humanidade envolvida em um processo de contínuo progresso racional e dividia as religiões em três espécies: a mítica, própria dos poetas e, por isso mesmo, falsa; a do Estado, criada como artifício para a manutenção da sociedade e das hierarquias civis; e a dos filósofos, a única verdadeira, eis que fundada na razão (TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 143-144).

¹³¹ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XII, 16 (*Os pensadores*, p. 327).

¹³² TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 115.

¹³³ TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 116.

¹³⁴ TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 116-117.

¹³⁵ NEMESIUS, *De natura hominis*, 291 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 317).

assentimento ao que é verdadeiro e negá-lo ao que é falso. Só ele pode representar o papel de agente moral, eis que está apto a escolher e a agir de acordo com a razão. Os demais seres são programados para viverem de acordo com a reta razão, dado que uma macieira gerará maçãs e não laranjas e as abelhas necessariamente morarão em colmeias.¹³⁶ Dentre todos os entes mortais, apenas ao homem foi concedida a liberdade de se autodestruir ao renegar a sua natureza racional. Posta a questão nesses termos, deixa de soar paradoxal a afirmação de Long e Sedley segundo a qual o determinismo teleológico-causal e a responsabilidade moral não só são compatíveis no estoicismo, mas também se exigem mutuamente:¹³⁷

What may seem less clear is why, in such an inflexibly structured world, the notion of individual morality should have any place at all. Now if the dominating causal nexus were purely mechanical, as in an atomistic universe, Chrysippus might accept that this theory did not vindicate morality, but merely accounted for the illusion of it. On the Stoic view, however, morality belongs first and foremost to the entire cosmic plan. It is from there that it filters down to individual human lives [...]. Far from conflicting with morality, fate is the moral structure of the world [...]. Our minds are fragments of the divine mind, and by lining up our own impulses with the pre-ordained good we can achieve individual goodness, and the only true freedom.¹³⁸

In regno nati sumus: deo parere libertas est, sentencia Sêneca. Por termos nascido em um reino, a liberdade consiste em obedecer a deus e em suportar os inconvenientes de nossa vida mortal, não nos deixando perturbar por aquilo que independe de nós.¹³⁹ O reino a que se refere o filósofo romano é o universo entendido como totalidade, assim como o deus por ele aludido representa a racionalidade cósmica do *lógos*. Portanto, o homem livre é aquele que se insere na harmonia universal e adapta a sua vontade ao ritmo da natureza, aceitando o destino. Somente podemos nos enxergar como seres livres quando compreendemos o caráter específico de nossa responsabilidade: ela se conecta àquilo que depende de nós. Tudo o mais cabe a deus, ao qual devemos adaptar nossa vontade.¹⁴⁰ Epicteto nos ensina que não devemos desejar nada além do que deus deseja. Quem poderá constranger ou opor obstáculos a um homem cuja vontade é igual à do senhor de todas as coisas?¹⁴¹ Segundo White, por não poderem – e

¹³⁶ ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 16.

¹³⁷ LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 392.

¹³⁸ LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 394.

¹³⁹ SÊNeca, *Sobre a vida feliz*, XV, 7, p. 61.

¹⁴⁰ LONG, *Epictetus*, p. 153.

¹⁴¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, XVII, 22-28 (*Les stoïciens*, pp. 926-927).

não quererem ou precisarem, acrescentamos nós – negar o determinismo universal, os estoicos, na mesma linha de Spinoza, transferem a ênfase antes reservada à responsabilidade humana para sua dignidade e valor moral intrínseco. Daí o parentesco com os imortais: “Como agentes racionais, ‘fragmentos’ da razão divina, podemos considerar-nos ministros da razão divina que constitui o princípio regulamentador ou *tò hegemonikón* do cosmos”.¹⁴²

Apenas a natureza personificada como deus é integralmente livre, pois nada lhe é exterior,¹⁴³ não havendo coisa alguma fora do universo, a não ser o vazio incorpóreo, ou seja, um não-ser. Diferentemente, o homem é um ente finito posto em um mundo de coisas exteriores que não dependem de sua vontade particular, motivo pelo qual somente pode ser totalmente livre nos domínios puros do pensamento. É por isso que ele só alcança a felicidade ao adaptar o seu demônio interior (*daimon*) à vontade de Zeus, idêntica à lei comum da *recta ratio* que circula pelo cosmos¹⁴⁴ mantendo-o coeso e ordenado. As relações tecidas entre o homem e a natureza não são de dominação, mas de adequação. Só a razão – esse outro nome da natureza estoica – qualifica aquilo que é próprio aos seres humanos e aos deuses: “No vivente racional, ato natural e ato racional é tudo um”.¹⁴⁵ Mais do que permitir ao homem agir de forma livre, a razão-natureza lhe oferece as condições necessárias para distinguir aquilo que depende de nós (*eph’hêmin, prohairetikos*) daquilo que não depende (*ouk eph’hêmin, aprohairetikos*).¹⁴⁶ A sabedoria consiste em diferenciar

¹⁴² WHITE, *Filosofia natural estoica*, p. 162.

¹⁴³ CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, XIII, 35 (*Les stoïciens*, p. 419).

¹⁴⁴ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 88 (*Les stoïciens*, p. 44).

¹⁴⁵ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VII, 11 (*Os pensadores*, p. 300).

¹⁴⁶ Trata-se da clássica distinção apresentada no início do *Manual* de Epicteto: “*Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous. Dépendent de nous l’opinion, la tendance, le désir, l’aversion, en un mot toutes nos oeuvres propres; ne dépendent pas de nous le corps, la richesse, les témoignages de considération, les hautes charges, en un mot toutes les choses qui ne sont pas nos oeuvres propres. Les choses qui dépendent de nous sont naturellement libres, sans empêchement, sans entrave; celles qui ne dépendent pas de nous sont fragiles, serves, facilement empêchées, propres à autrui. Rappelle-toi donc ceci: si tu prends pour libres les choses naturellement serves, pour propres à toi-même les choses propres à autrui, tu connaîtras l’entrave, l’affliction, le trouble, tu accuseras dieux et hommes; mais si tu prends pour tien seulement ce qui est tien, pour propre à autrui ce qui est, de fait, propre à autrui, personne ne te contraindra jamais ni t’empêchera, tu n’adresseras à personne accusation ni reproche, tu ne feras absolument rien contre ton gré, personne ne te nuira; tu n’auras pas d’ennemi; car tu ne souffriras aucun dommage*” (ÉPICTÈTE, *Manuel*, I, 1-3 [*Les stoïciens*, p. 1111]).

ambas as realidades e não se preocupar com o que nos é exterior e, assim, independente de nós.¹⁴⁷

Os estoicos não compreendiam o livre arbítrio como hoje o entendemos¹⁴⁸ ao nele enxergar a indeterminação de um futuro sempre aberto a várias alternativas ou escolhas.¹⁴⁹ No pensamento do Pórtico, o livre arbítrio não implica qualquer imunidade à causalidade, o que seria incongruente com os postulados da Física, além de contrário à Lógica. O livre arbítrio estoico é a capacidade intelectual que temos de nos localizarmos acima das contingências externas e emprestarmos nosso querer apenas àquilo que é racional e, portanto, virtuoso. Como bem se expressa Long, o livre arbítrio não se confunde com um dado psicológico universal, sendo antes o resultado de um árduo projeto consistente no domínio da sabedoria estoica.¹⁵⁰ Parecem-nos lapidares as palavras de Duhot: “A liberdade não consiste em escolher entre possíveis, menos ainda em recusar um provável ou em se opor ao mundo. É um estado interior de adesão à ordem divina do mundo, da qual, longe de sermos seus joguetes, participamos plenamente”.¹⁵¹

O determinismo estoico “[...] não conduz à resignação, mas ao estudo cuidadoso de nossas aptidões e de nossas limitações”.¹⁵² A liberdade resulta então do autocontrole que o sábio exerce sobre suas representações e opiniões,¹⁵³ de modo que a *recta ratio* tem por missão impedir que a vontade se dirija àquilo que dela independe. Por isso a liberdade não se obtém pela saciedade do desejado, mas pela supressão do desejo.¹⁵⁴ Ao se atingir o almejado estágio de tranquilidade (*ataraxia*), o indivíduo – ser particular por definição – acaba sendo preenchido pela universalidade do racional-real-natural.¹⁵⁵ Sêneca lamenta a escravidão que se abate sobre

Sobre o tema, cf. também ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, I, 7-32 (*Les stoïciens*, pp. 809-811) e MARCO AURÉLIO, *Meditações*, III, 11 (*Os pensadores*, pp. 281-282).

¹⁴⁷ “*Ainsi préparé et exercé à séparer les choses qui te sont étrangères de celles qui te sont propres, celles qui peuvent être empêchées de celles qui ne peuvent pas l’être, à considérer que celles-ci ont rapport à toi et non celles-là, à donner toute ton attention à tes désirs et à tes aversions, qui peux-tu craindre encore? – Personne*” (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 81 [*Les stoïciens*, p. 1049]).

¹⁴⁸ BOBZIEN, The inadvertent conception and late birth of the free-will problem.

¹⁴⁹ LONG, *Epictetus*, p. 221.

¹⁵⁰ LONG, *Epictetus*, pp. 221-222.

¹⁵¹ DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estoica*, p. 70.

¹⁵² FREDE, *Determinismo estoico*, p. 227.

¹⁵³ BERA, *El estoicismo*, p. 79.

¹⁵⁴ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 175 (*Les stoïciens*, p. 1060).

¹⁵⁵ “A consciência universalista estoica, exigente da identidade de todos os homens, intransigente na necessidade de esvaziamento do outro como sinal de diferença, só con-

a grande massa dos homens, servos dos dois mais tirânicos e caprichosos senhores: os prazeres (*uoluptas*) e os sofrimentos (*dolores*). É preciso, objeta Sêneca, encontrar uma saída rumo à liberdade.¹⁵⁶ Epicteto parece responder ao filósofo de Córdoba: o que não depende de nós deve ser relegado à ordem natural¹⁵⁷ que, ao fim e ao cabo, apresenta estrutura ôntica tão racional quanto a do homem, ainda que tal constatação não represente qualquer garantia de segurança para o indivíduo particular. Este, fechado em sua cidadela interior – a razão isenta de paixões –, ocupa-se apenas com a própria evolução moral. Quem não conhece essa cidadela inexpugnável é um ignorante. Quem a conhece e nela não se refugia, um infeliz.¹⁵⁸ Somente são capazes de realizar a compatibilização entre a liberdade e a necessidade aqueles que utilizam a inteligência divina ofertada a todos igualmente pelo *lógos*: “*Il n’y a donc pas de véritable consentement au Destin sans intelligence*”.¹⁵⁹ Portanto, ser sábio e compreender a mecânica do cosmos revela-se como o ato livre e inteligente por excelência, realizável – mas não efetivamente realizado – por todos nós.

4. Conclusão: a liberdade enquanto destino

Epicteto ensina que a razão nos liberta. Aliás, no vocabulário estoico greco-romano a palavra “razão” é sinônimo de livre-arbítrio.¹⁶⁰ Aduz o filósofo-escravo que Zeus criou o mundo livre, embora dividido em partes que devem se auxiliar mutuamente para a manutenção do compasso universal. Entre todos os animais, apenas o homem possui a consciência do governo do universo, sendo-lhe possível entender como deve participar da ordem cósmica, ao contrário dos outros seres, totalmente subjugados pelo fatalismo natural. Por ser racional, o homem nasce “generoso, magnânimo e livre”, relacionando-se a elementos que dependem dele próprio – e por isso não podem ser fontes de constrangimento externo – e a outros que independem dele. A liberdade humana reside naquilo que independe de

segue a instauração de um homem universal pelo ato fundamental de repressão dos desejos. Levado a cabo o processo de repressão, pode emergir o homem estóico, mesmo que somente no tempo referente a um estado. Nesse modo de existir é garantida, em *lógos*, a comunidade de iguais, sem limites territoriais. Todos os homens, quando exercem os princípios cósmicos, são iguais, fraternos e deliberativos” (GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 193).

¹⁵⁶ SÊNECA, *Sobre a vida feliz*, IV, 5, p. 31.

¹⁵⁷ BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 63.

¹⁵⁸ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VIII, 48 (*Os pensadores*, p. 310).

¹⁵⁹ VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 98.

¹⁶⁰ VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, pp. 101-102.

qualquer constrangimento externo: a vontade,¹⁶¹ ou seja, o livre arbítrio. Livre é o homem que utiliza corretamente sua vontade e que lhe ensina a desdenhar as coisas que dela não dependem.¹⁶² Por outro lado, se o homem pretende obter para si vantagens e bens exteriores, ou seja, elementos independentes de sua vontade, a Epicteto parece impossível que ele não se torne escravo daqueles que dominam os objetos que deseja, com o que ofende a Zeus, se amesquinha e se torna injusto.¹⁶³ Nenhum homem vicioso é livre, dado que ele escraviza a si mesmo ao negar sua natureza racional, *i. e.*, virtuosa.¹⁶⁴ É por isso que Cleantes roga a Zeus para que este lhe conceda a sabedoria necessária para compreender que o desejo do destino é também o seu desejo. Vale a pena transcrever o argumento de Cleantes, contido em um breve poema citado por Epicteto:

*Mène-moi, ô Zeus, ainsi que toi, Destinée,
Là où vous m'avez un jour fixé ma place;
Comme je suivrai sans hésiter! Quand bien même je ne le voudrais pas,
Devenu méchant, je ne suivrai pas moins.
Quiconque se rend de bonne grâce à la Necessité
Est un sage à nos yeux, et il connaît les choses divines.
Eh bien, Criton, si telle est la volonté des dieux, qu'il en soit ainsi.
Anytos et Méritos peuvent bien me tuer, mais non me nuire.*¹⁶⁵

¹⁶¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XII, 9 (*Les stoïciens*, p. 838).

¹⁶² “Se consideras para ti um bem ou um mal alguma das coisas que não são de teu arbítrio, fatalmente, conforme esse mal te ocorra ou esse bem te falte, te queixarás dos deuses e odiarás os homens causadores ou suspeitos de causadores possíveis da falta ou da ocorrência. Cometemos muitas injustiças por causa de disputas a esse respeito. Se, porém, considerarmos como bens ou males apenas o que de nós depende, nenhum motivo resta quer de acusar os deuses, quer de manter uma atitude hostil para com o homem” (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VI, 41 [*Os pensadores*, p. 297]).

¹⁶³ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, VII, 6-11 (*Les stoïciens*, p. 1080).

¹⁶⁴ “*Est libre qui vit comme il veut, qu'on ne peut ni contraindre ni empêcher ni forcer, dont les volontés sont sans obstacles, dont les désirs atteignent leur but, dont les aversions ne rencontrent pas l'objet détesté. Qui veut vivre dans le péché? – Personne. – Qui veut vivre dans le erreur, l'emportement, l'injustice, l'intempérance, la plainte de son sort, l'avisement? – Personne. – Donc nul méchant ne vit comme il veut, donc nul méchant n'est libre. Et qui veut vivre dans le chagrin, la crainte, l'envie, la pitié, les désirs non satisfaits, la rencontre des objets qu'on déteste? – Personne. – Or y a-t-il un méchant qui soit sans chagrin, sans crainte, qui ne rencontre jamais ce qu'il déteste et n'ait pas d'échec dans ses désirs? – Pas un. – Donc pas un n'est libre*” (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 1-5 [*Les stoïciens*, p. 1041]).

¹⁶⁵ ÉPICTÈTE, *Manuel*, LIII, 1-4 (*Les stoïciens*, p. 1132).

O consentimento ao destino não é mera retórica estoica, mas antes uma maneira de realizar o perfeito acordo de todas as funções da alma no seu mais alto grau. Sendo ato voluntário por excelência, a compatibilização entre o querer individual e a ordem universal só pode ser realizada por seres racionais,¹⁶⁶ ou seja, entes capazes de reconhecer a força do *lógos* que se alastra no universo e antever nos eventos particulares a marca do universal mediante o qual todas as coisas são governadas com sabedoria pela Providência. O homem é livre para escolher entre o racional e o irracional, mas apenas quando opta por aquele e desdenha este ele concretiza sua liberdade essencial. Ser livre em substância equivale a escolher ser livre. Aquele que prefere ser irracional se avilta e se torna escravo das paixões, negando paradoxalmente a liberdade que lhe foi confiada: “*The wise man’s behavior will be in line with this; he is free to act how he wants, but he is wise and so will only act in accordance with his reason. Such wisdom is not considered as a restriction on his freedom but the essence of it*”.¹⁶⁷

A interpretação finalista do mundo revela-se como um objetivo divino destinado à inteligência humana.¹⁶⁸ Os homens foram criados não só para serem os espectadores do mundo, mas também os seus intérpretes.¹⁶⁹ Há que se dar testemunho do *lógos* e assim ser um mártir da razão. O consentimento ao destino não se resolve como resignação passiva dedicada ao inevitável, pondo-se antes enquanto ato de assentimento – livre, portanto – mediante o qual o homem se integra à verdade e à perfeição do todo.¹⁷⁰ Tal ajuste concretiza a colaboração entre a natureza particular do homem e a universalidade do cosmos. Cabe-nos realizar constantes esforços a fim de adaptarmos os nossos desejos hostis – porque irracionais – ao curso da ordem cósmica. Quando isso se realiza, nada ocorre de maneira contrária ao nosso querer, já que não é possível a existência de eventos contrários à vontade racional universal.¹⁷¹ Para realizar essa monstruosa empresa – graças a qual, por exemplo, se sabemos que nosso destino é ficar doente, devemos então desejar a doença¹⁷² – precisamos ouvir o conselho de Sêneca:

¹⁶⁶ VOELKE, *L’idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 97.

¹⁶⁷ ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 22.

¹⁶⁸ VOELKE, *L’idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 98.

¹⁶⁹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, VI, 19 (*Les stoïciens*, p. 822).

¹⁷⁰ VOELKE, *L’idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 99.

¹⁷¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, XIV, 7 (*Les stoïciens*, p. 914).

¹⁷² ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, VI, 10 (*Les stoïciens*, p. 894).

*Esfuérzate en no hacer nunca nada a la fuerza; cualquier cosa que es para el que siente aversión, no lo es para el que quiere. Por eso [te] digo: el que acepta de buen grado una orden, se ve libre de la parte más amarga de la esclavitud: hacer lo que no quiere. No es desgraciado el que hace una cosa por haber sido mandado, sino el que la hace por fuerza. Así, pues, dispongamos nuestro espíritu para que queramos cualquier cosa que la situación exige y principalmente para que pensemos sin tristeza en nuestro fin.*¹⁷³

Contudo, como bem anota Voelke, para compreendermos o consentimento estoico ao destino não podemos nos limitar a pitorescas análises psicológicas. A identificação entre a vontade do homem e a de deus constitui um efeito da simpatia universal que governa o cosmos,¹⁷⁴ expressando a sintonia harmônica que mantém coesa a substância universal. De fato, como a vontade da parte poderia ser diferente do querer do todo? Não estão todas as coisas entretecidas, não são todas amigas umas das outras, não participam todas de uma espécie de concerto gigantesco?¹⁷⁵ Todas as almas estão ligadas a deus, todas elas são uma só realidade – o corpo esférico do universo –, de sorte que a divindade sente todos os nossos movimentos como seus.¹⁷⁶ Somos livres quando o nosso querer corresponde à vontade de deus, o todo de que somos as partes,¹⁷⁷ a parte de que somos o todo. De acordo com Laferrière, a natureza exterior é a depositária das leis eternas que organizam e sustentam o universo, mas só o homem mostra-se capaz de refletir no mundo a liberdade e a inteligência divinas.¹⁷⁸

Os estoicos aconselham a progressiva adaptação da vontade particular à ordem universal e não a anulação daquela em nome desta. Não há violência, exterioridade ou servidão: apenas o redescobrimiento do Ser, que está em tudo. E tudo está nele. Basta que o homem, instruído pela Física e pela Lógica do Pórtico, recolque-se em sua posição divina, centro nervoso de um universo que está todo contido em si mesmo, independentemente das supostas determinações particularistas que a vida

¹⁷³ SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, LXI, 3, p. 161.

¹⁷⁴ VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 103.

¹⁷⁵ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VI, 38 (*Os pensadores*, p. 297).

¹⁷⁶ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XIV, 6 (*Les stoïciens*, p. 842).

¹⁷⁷ Nas palavras de Voelke: “*En dernière analyse, l'accord de l'homme avec l'univers, l'amour des êtres auxquels il est lié et des événements formant la trame de sa vie, en un mot le consentement au Destin, ne sont pas autre chose que cette union consciente et volontaire de l'âme individuelle avec le Tout*” (VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, pp. 104-105).

¹⁷⁸ LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoïcisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 16.

nos impõe e que devem ser vencidas com nobreza. A única missão do Pórtico – grego ou romano; físico, lógico ou ético – consiste em devolver ao homem o conhecimento profundo de si mesmo, perdido no sono da pretensa “realidade” cotidiana. Em uma palavra: trata-se de transformar o homem em deus. Para tanto, a vontade do sábio deve ser modelada em conformidade com o querer divino, de maneira que cheguem ambos a se tornar inseparáveis.¹⁷⁹ Nas assombrosas palavras de Lima Vaz: “O audaz gesto especulativo do Estoicismo consistiu fundamentalmente em absorver a obscuridade do Destino na claridade sem sombras do *Logos* universal, na Providência (*pronoia*) que dirige infalivelmente coisas e acontecimentos”.¹⁸⁰ Cabe ao homem dirigir sua tendência racional em direção ao governo do mundo, querendo o que querem os imortais.¹⁸¹ O estoico sabe que o caminho da liberdade repousa na entrega da alma ao destino, diferentemente do tolo, que ao invés de se adaptar aos deuses pretende que estes a ele se adaptem.¹⁸²

O termo “adaptação” utilizado no parágrafo anterior deve ser compreendido corretamente. O sábio não passa a querer como deus quis depois do fato ocorrido, com o que teríamos apenas uma resignada aceitação do destino. Não se trata de uma relação temporal do tipo: “*quero* assim porque deus *quis* assim”. Não nos parece convincente a interpretação de Voelke, para quem o estoico quer ao mesmo tempo que deus, fazendo a sua vontade coincidir com a divina no exato momento em que se dão os fatos que nos solicitam o assentimento.¹⁸³ No que se refere ao futuro, incognoscível para o ser humano, Voelke aduz que o estoico se prepara para enfrentá-lo mediante a representação interna e incessante de tudo aquilo que lhe pode vir a ocorrer, de modo a poder responder às desgraças com frieza, como fez Anaxárogas aos que lhe trouxeram a notícia da morte de seu filho, dizendo: “eu já sabia que havia engendrado um ser mortal”.¹⁸⁴ Entendemos que a pretensão do Pórtico é muito mais ousada,

¹⁷⁹ VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 100.

¹⁸⁰ LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 147.

¹⁸¹ “*Quant à moi je ne suis jamais ni arrêté dans ce que je veux, ni contraint à ce que je ne veux pas. Comment serait-ce possible? J'ai uni ma volonté à Dieu. Dieu veut que j'aie la fièvre, je le veux. Il veut que ma volonté aille dans tel sens, je le veux. Il veut que j'aie tel désir, je le veux. Il veut que j'atteigne tel objet, je le veux; il ne le veut pas, je ne le veux pas. Je veux donc mourir, je veux donc être torturé. Qui peut encore m'empêcher de faire ce que me paraît bon ou me forcer à faire le contraire? On ne le peut pas plus qu'on ne peut contraindre Zeus*” (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 89-90 [*Les stoïciens*, p. 1050]).

¹⁸² SENECA, *Cartas a Lucilio*, CVII, 12, p. 392.

¹⁸³ VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 102.

¹⁸⁴ VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 103.

muito mais sublime: a vontade do sábio é, pura e simplesmente, a vontade de deus, sem quaisquer determinações temporais. O que deus quis, quer e quererá deve corresponder exatamente ao que o homem deseja. Ainda aqui o tempo, esse incorpóreo artiloso, esconde uma última armadilha, uma derradeira ilusão a ser vencida pela Física da *Stoá*. Esta nos ensina que não existe passado, presente e futuro, somente uma imensidão fluida, o acontecer, o estar, o sendo (*tó ón*). A identificação entre o querer humano e a vontade divina, ponto nodal da afirmação da liberdade, não é atingida por meio de uma ascese ou de exercícios preparatórios, pois se assim fosse não se trataria de algo natural, mas artificial. Ao contrário, a fusão entre o querer humano e o divino não é construído pouco a pouco, mas revelado. Agora entendemos um dos mais criticados paradoxos do Pórtico,¹⁸⁵ segundo o qual não há acesso gradativo à sabedoria: ou somos ou não somos sábios. É que somente nos tornamos sábios quando iluminados pela súbita revelação de nossa natureza divina: Isto é o que tu és.

Referências

1. Fontes primárias: coleções de fragmentos e textos de filósofos antigos

- ARIO DIDIMO. DIOGENE LAERZIO. *Ética stoica*. Trad. e note Cristina Viano (Ario Didimo) e Marcello Gigante (Diogene Laerzio). Ed. Carlo Natali. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli, 1999.
- BERA, Eduardo Gil (org.). *Pensamiento estoico*. Vários trads. Selección y introducción Eduardo Gil Bera. Barcelona: Edhasa, 2002.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre o destino*. Trad. e notas José Rodrigues Seabra Filho. Posfácio de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.
- CICÉRON. *De la nature des dieux*: livre II. Trad. et rubriques Émile Bréhier. Rev., notice et notes P. Aubenque. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.
- CICÉRON. *Traité du destin*. Trad. et rubriques Émile Bréhier. Rev., notice et notes P. Aubenque. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther (orgs.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6. ed. Berlin: Weidmannsche, 1951.
- DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et opinions des philosophes*: livre VII. Trad. Émile Bréhier. Rev. Victor Goldschmidt et P. Kucharski. Rubriques, notice et notes Victor Goldschmidt. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

¹⁸⁵ Para mais detalhes sobre os paradoxos dos estoicos, cf. MATOS, *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça*, pp. 141-154.

- ÉPICTÈTE. *Entretiens*: livres I a IV. Trad. Émile Bréhier. Rev. P. Aubenque. Rubriques, notice et notes P. Aubenque. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.
- ÉPICTÈTE. *Manuel*. Trad., notice e notes J. Pépin. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.
- INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. (orgs.). *Hellenistic philosophy*: introductory readings. Trad., introduction and notes Brad Inwood and Lloyd P. Gerson. 2. ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.
- LONG, Anthony A.; SEDLEY, David N. (orgs.). *The hellenistic philosophers*. Vol. 1: Translations of the principal sources, with philosophical commentary. Cambridge: Cambridge University, 2006.
- LONG, Anthony A.; SEDLEY, David N. (orgs.). *The hellenistic philosophers*. Vol. 2: Greek and latin texts with notes and bibliography. Cambridge: Cambridge University, 2006.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Trad. Jaime Bruna. In: *Os pensadores*. Vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PLUTARQUE. *Des contradictions des stoïciens*. Trad. Émile Bréhier. Rev. Victor Goldschmidt. Rubriques Émile Bréhier. Notice et notes Victor Goldschmidt. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.
- PLUTARQUE. *Des notions communes contre les stoïciens*. Trad. Émile Bréhier. Rev. Victor Goldschmidt. Rubriques Émile Bréhier. Notice et notes Victor Goldschmidt. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.
- SCHUHL, Pierre-Maxime (ed.); CLÉANTHE; DIOGÈNE LAËRCE; PLUTARQUE; CICÉRON; SÈNÈQUE; ÉPICTÈTE; MARC-AURÈLE. *Les stoïciens*. Trad. Émile Bréhier. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.
- SÉNECA, Lucio Anneo. *Cartas a Lucilio*. Trad., prólogo y notas Vicente López Soto. 3. ed. Barcelona: Juventud, 2006.
- SENECA. *Letters from a stoic*: epistulae morales ad Lucilium. Trad., sel. and introduction Robin Campbell. London: Penguin, 2004.
- SÈNECA. *Sobre a vida feliz*. Trad., introdução e notas João Teodoro D'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

2. Fontes secundárias: literatura especializada e outras obras

- BERRAONDO, Juan. *El estoicismo*: la limitación interna del sistema. Montsenos: Barcelona, 1992.
- BOBZIEN, Susanne. *Determinism and freedom in stoic philosophy*. Oxford: Oxford University, 2005.
- BOBZIEN, Susanne. The inadvertent conception and late birth of the free-will problem. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. Leiden: Brill, n. 43, pp. 133-175, 1998.
- BOTROS, Sophie. Freedom, causality, fatalism and early stoic philosophy. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. Leiden: Brill, n. 30, pp. 274-304, 1985.

- BRÉHIER, Émile. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. 9. ed. Paris: J. Vrin, 1997.
- BRENNAN, Tad. *Psicologia moral estoica*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 285-326, 2006.
- BRUN, Jean. *O estoicismo*. Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.
- DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.
- ERSKINE, Andrew. *The hellenistic stoa: political thought and action*. Ithaca: Cornell University, 1990.
- FREDE, Dorothea. *Determinismo estoico*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 199-227, 2006.
- FREDE, Dorothea. The dramatization of determinism: Alexander of Aphrodisias *De fato*. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. Leiden: Brill, n. 27, pp. 276-298, 1982.
- GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro da stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.
- HANKINSON, R. James. *Estoicismo e medicina*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 327-342, 2006.
- HANKINSON, R. James. Evidence, externality and antecedence: inquiries into later greek causal concepts. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. Leiden: Brill, n. 32, pp. 80-100, 1987.
- HESSE, Hermann. *Sidarta*. Trad. Herbert Caro. Prefácio Luiz Carlos Maciel. 50. ed. rev. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- ILDEFONSE, Frédérique. *Os estóicos I: Zenão. Cleantes. Crisipo*. Trad. Mauro Pinheiro. Rev. técnica de Tadeu Mazzola Verza. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.
- LAFERRIÈRE, Louis Firmin Julien. *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains: lu dans les séances des 2, 9 et 16 juillet 1859*. Extrait du tome X des mémoires de L'Académie des Sciences Morales et Politiques. Paris: Institut Impérial de France/Typographie de Firmin Didot Frères, Fils et Cie., 1860.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. Loyola: São Paulo, 1999.
- LONG, Anthony A. *Epictetus: a stoic and socratic guide to life*. Oxford: Oxford University, 2004.
- LONG, Anthony A. Stoic determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato* (i-xiv). *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, n. 52, pp. 247-268, 1970.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Destino, determinismo e liberdade: uma leitura jusfilosófica do De fato de Cícero*. Comunicação apresentada no

- I Congresso Mineiro de Filosofia do Direito. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 20 a 23 de agosto de 2007. Resumo disponível em: <http://www.direito.ufmg.br/cmfd/arquivos/comunicacaoresumo.pdf>.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.
- RAVERI, Massimo. *Índia e extremo oriente: via da libertação e da imortalidade*. Trad. Camila Kintzel. Org. ed. brasileira Adone Agnolin. São Paulo: Hedra, 2005.
- SCHOFIELD, Malcolm. *The stoic idea of the city*. With a new foreword by Martha Craven Nussbaum. Chicago: University of Chicago, 1999.
- SELLARS, John. *Stoicism*. Berkeley: University of California, 2006.
- SHARPLES, Robert William. Soft determinism and freedom in early stoicism: a reply to Botros. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. Leiden: Brill, 31, pp. 266-279, 1986.
- SPINOZA, Baruch. *The collected works of Spinoza*. Vol. I: *Ethica*. Trad. and edition E. Curley. Princeton: Princeton University, 1985.
- TATAKIS, Basile N. *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme: sa vie et son oeuvre*. Paris: J. Vrin, 1931.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- VEYNE, Paul. *Sêneca y el estoicismo*. Trad. Mónica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- VOELKE, André-Jean. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- VOLTAIRE, François-Maire Arouet, dito. *Cândido*. Trad. Annie Cambé. Rio de Janeiro: Newton Compton, 1994.
- WHITE, Michael J. *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 139-169, 2006.
- WHITE, Michael J. Time and determinism in the hellenistic philosophical schools. *Archiv fur Geschichte der Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, n. 65, pp. 40-62, 1983.