



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JOELSON SANTOS NASCIMENTO

**A ESTRUTURA PSICOFÍSICA DO *PATHOS* EM ZENÃO E
CRISIPO**

Salvador

2023

JOELSON SANTOS NASCIMENTO

**A ESTRUTURA PSICOFÍSICA DO *PATHOS* EM ZENÃO E
CRISIPO**

Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Aldo Lopes Dinucci.

Salvador

2023

Santos Nascimento, Joelson.

A Estrutura Psicofísica do *Pathos* Estoico em Zenão e Crisipo/ Joelson Santos Nascimento– 2023.

162f. : il.

Orientação: Prof. Dr. Aldo Lopes Dinucci.

Tese (Doutorado)–Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Salvador, 2023.

1. Estoicismo 2. *Pathos*. 3. Cosmos. 4 *Ekpyrosis*. Estrutura Psicofísica do *Pathos* Estoico em Zenão e Crisipo *Pathos*,, *ekpyrosis*, ética, estoicismo

JOELSON SANTOS NASCIMENTO

A ESTRUTURA PSICOFÍSICA DO *PATHOS* EM ZENÃO E CRISIPO

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia, no Programa de Pós- Graduação em Filosofia da Universidade de Federal da Bahia.

Salvador, 27 de Julho de 2023.

Banca Examinadora

Dr. Aldo Lopes Dinucci - Orientador. Interno

Dr. Marco Aurélio Silva - Interno

Dr. Marcus de Aquino Resende - Universidade Federal de Sergipe

Dr. Mariana Condé - Universidade Federal de Minas Gerais

Dr. Gabriele Cornelli - Universidade de Brasília

AGRADECIMENTOS

Para a realização desta tese, pude contar com várias pessoas. E a essas prestarei os mais sinceros agradecimentos:

À minha esposa Izadora; meu filho Raphael e minha mãe Lúcia, por entenderem, por muitas vezes, a necessidade que tive em não estar presente em momentos importantes de suas vidas;

Aos meus amigos Fábio Moura e sua esposa Fabiana, por gentilmente nos apresentar à bela e convidativa comunidade de 7 de Abril, em Salvador, onde fui recebido carinhosamente por Jane e Dona Adélia, que nos garantiram uma agradável acolhida em suas vidas.

Aos meus colegas do grupo de pesquisa Viva Vox, sem os quais não seria possível o incentivo para a realização deste trabalho;

Aos funcionários do Núcleo de Pós Graduação da Universidade Federal da Bahia, aqui representado pelo servidor Fábio, pela cordialidade com a qual me recebeu em seu setor e pela prestação das valiosas informações acadêmicas.

Ao meu orientador e amigo, professor Aldo Lopes Dinucci, pelos seus conselhos, amizade, conhecimento, atenção e boa vontade, sem os quais esta tese nem sequer seria concebida: obrigado por devolver minha dignidade.

*Que as pernas também são pessoas... e valem de si mesmas, quando a cabeça
não as rege por meio de ideias*

Machado de Assis, *Dom Casmurro*.

Resumo em Língua Vernácula

Na ortodoxia estoica, todos os corpos que compõem o *Kosmos* é um composto formado por *pneuma* e matéria, sendo que o primeiro é visto como substância ativa que qualifica a matéria passiva através de um movimento cíclico para dentro e para fora definido como *tónus*. Este, por sua vez, possui um movimento, considerado pelos estoicos, em acordo com a natureza. Todavia, nos corpos humanos, ele pode ser impulsionado ao ponto de exceder sua medida natural. Quando isto acontece, temos o que os estoicos chamam de emoções (*pathos*). Daí que para Zenão, *pathos* é um impulso excessivo e repentino do *pneuma* hegemônico que é irracional e contrário à natureza, o qual é provocado por falsas opiniões. Para Crisipo, as emoções também envolvem erro de julgamento e impulso do *pneuma* hegemônico, todavia, para ele, os falsos juízos já são considerados emoções. Tendo dessas duas teorias como fundamento, procuraremos explorá-las com o objetivo de fazer uma ligação entre o movimento natural do *Kosmos* e o comportamento humano tomado pelas emoções. Para isso, trataremos de demonstrar que o movimento de envelhecimento do *Kosmos* que leva à *ekpyrosis*, faz do *pathos* uma consequência natural e inevitável para todos os seres humanos. Isto é, compreenderemos o *pathos* como um efeito necessário de um estágio cada vez mais envelhecido do *Kosmos* e, por consequência, mais qualificado do *pneuma*.

Palavras-chave: Estoicismo. *Pathos*. *Cosmos*. *Ekpyrosis*.

Resumo em Língua Estrangeira

In Stoic orthodoxy, all the bodies that compose the Cosmos are a compound formed by *pneuma* and matter, with the former being seen as an active substance that qualifies passive matter through a cyclic inward and outward movement defined as *tonus*. This, in turn, has a motion considered by the Stoics to be in accordance with nature. However, in human bodies, it can be impelled to the point of exceeding its natural measure. When this occurs, we have what the Stoics call emotions (*pathos*). Hence, for Zeno, *pathos* is an excessive and sudden impulse of hegemonic *pneuma* that is irrational and contrary to nature, which is provoked by false opinions. For Chrysippus, emotions also involve errors in judgment and the impulse of hegemonic *pneuma*, but for him, false judgments are already considered emotions. Building on these two theories as a foundation, we will seek to explore them with the aim of establishing a connection between the natural movement of the Cosmos and human behavior influenced by emotions. To do this, we will demonstrate that the aging movement of the Cosmos leading to *ekpyrosis* makes *pathos* a natural and inevitable consequence for all human beings. In other words, we will understand *pathos* as a necessary effect of an increasingly aged stage of the Cosmos and, consequently, a more qualified *pneuma*.

Keywords: Stoicism. *Pathos*. Cosmos. *Ekpyrosis*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1: Elementos e sua densidade.....	31
Quadro 2: Os 4 Graus de tonicidade do <i>pneuma</i> cósmico.....	32
Quadro 3: Aspectos do <i>Logos</i> Estoico.....	33
Quadro 4: Ciclos cósmicos de transformação entre os elementos.....	33
Quadro 5: Relação <i>pathos</i> /tempo.....	69

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>De Comm. not.</i>	Plutarco <i>Contra os estoicos acerca das noções comuns</i>
<i>De qaulitat. incorp.</i>	Galeno <i>Sobre a Qualidade dos incorpóreos</i>
<i>De Stoic. rep</i>	Plutarco <i>De Stoicorum repugnantiiis</i>
<i>De usu. respir</i>	Galeno <i>Sobre o Uso da Respiração</i>
D.L.	Diógenes Laércio <i>Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres</i>
<i>Ecl.</i>	Estobeu <i>Écloga</i>
<i>Ep.</i>	Sêneca <i>Epístola</i>
<i>Floril</i>	Estobeu <i>Florilégio</i>
L.S	Long e Sedley
<i>PHP</i>	Galeno <i>Sobre as Doutrinas de Hipócrates e Platão Platão</i>
<i>Praep. evang.</i>	Eusébio <i>Preparação Evangelical</i>
<i>Plac.</i>	Aécio <i>De Placita Philosophorum</i>
<i>S.E. Adv. Math</i>	Sexto Empírico <i>Contra os Acadêmicos</i>
<i>Strom.</i>	Clemente de Alexandria <i>Stromata</i>
<i>SVF</i>	Von Arnin <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
<i>De nat. hominis</i>	Nemésio <i>Sobre a Natureza Humana</i>

ÍNDICE

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	14
1. As Emoções: de Górgias a Aristóteles.....	14
2. Kosmos e somai.....	17
3. Pathos de Zenão a Crisipo.....	20
4. Eupateiai.....	21
5. Corrupção do Kosmos e Pathos.....	22
CAPÍTULO I - KOSMOS E SOMAI.....	25
1. Kosmos: Um Conjunto de Corpos Constituídos de Pneuma e Matéria.....	25
1.1 Os Três Sentidos do Termo Pyr.....	28
1.2 A Formação dos Corpos (Movimentos Pneumáticos).....	31
1.3 Os Corpos (somai).....	35
1.3.1 Os tipos de Corpos.....	37
1.4 A alma é um corpo.....	38
1.4.1 Argumento acerca da corporeidade da alma.....	40
1.4.2 O Incorpóreo.....	41
1.5 Krasis.....	42
CAPÍTULO II - IMPULSO.....	43
2.0 Pré Impulso (Oikeiosis).....	43
2.1. Elementos do Impulso Prático (horme praktikos).....	49
2.1.2 Hegemonikon.....	50
2.1.3 O Hegemonikon está localizado no coração.....	52
2.2 Phantasia.....	55
2.3 Lekton.....	58
2.4 O Impulso Prático.....	63
CAPÍTULO III- PATHOS EM ZENÃO E CRISIPO.....	66
3.0 Zenão.....	66
3.1.1 As Quatro Principais Emoções.....	69
3.1.2 O Bom, O Mal e o Indiferente.....	71
3.2 Cleantes.....	73
3.3 Crisipo.....	74
3.3.1 Contrações e Expansões.....	76
3.3.2 Os Dois Juízos do Pathos Crisipiano.....	77
3.3.3 Primeiros Movimentos.....	79
3.3.4 A Sensação de Dor e a Contração da Alma.....	82
3.4 Indução ao Erro ou Desobediência à Razão?.....	83
3.5 O Caráter Racionalista do Pathos.....	86
3.5.1 Como a Razão Gera o Impulso Excessivo.....	89
3.5.2 As Crianças e os Animais irracionais.....	91

3.6 Do Pathos à Eupatheia:.....	92
3.6.1 As Eupateiai:.....	95
3.6.2 O Humano Sábio.....	98
3.6.3 O Agir Conforme as Eupateiai.....	101
CAPÍTULO IV - O PATHOS E A CORRUPÇÃO DO KOSMOS.....	106
4.0 A Ekpyrosis.....	106
4.1 O Kosmos é Sempre o Mesmo.....	109
4.2 Fenômenos que Levam à Ekpyrosis.....	111
4.3 A Ekpyrosis como Purificação do Mal.....	115
4.4 Ekpyrosis Individual.....	120
4.5 A Relação Entre o Movimento de Corrupção do Kosmos e o Comportamento Humano: A Epístola 90.....	128
4.5.1 A Relação entre Heimarmene e Prorairesis.....	137
CONCLUSÃO.....	144
BIBLIOGRAFIA.....	148
APÊNDICE A - As Quatro Idades do Ser Humano.....	153
APÊNDICE B - Lista das Emoções em Cícero.....	156
APÊNDICE C - Listas das Emoções em Diógenes Laércio.....	159
APÊNDICE D - Lista das Emoções em Ário Dídimo.....	161

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

1. As Emoções¹: *de Górgias a Aristóteles*

Em um sentido ordinário, as emoções são eventos físicos e psíquicos evidenciados por expressões faciais e comportamentos caricatos, os quais mostram nossa vulnerabilidade diante daquilo que nos afeta. Isto é correto, mas insuficiente para entendermos uma gama de reações surgidas em diferentes circunstâncias. Porque mesmo em uma emoção mais intensa, podemos não reagir de acordo com sua força. Por exemplo, somos capazes de chorar quando estamos felizes ou de sorrir quando apavorados. Além disso, as mesmas emoções, como a raiva ou o medo, podem provocar reações distintas a depender do agente.

Essas inconsistências entre o que se sente e o que se demonstra sentir, ou o que se define como um tipo específico de sentimento, mas, a depender do agente, não mostra sua identidade, ainda hoje gera diversos debates. Sihvola e Engerg² nos diz que desde os anos setenta do século passado debates intensos surgem na filosofia da mente acerca das emoções. São reflexões filosóficas que tentam ultrapassar uma visão estereotipada, entendendo as emoções como movimentos psíquicossomáticos irracionais. Essa tese, afirmam, nos mostra unicamente uma reação passiva em relação às emoções que não pode ser modificada por ensinamentos ou argumentos. Contudo, toda emoção tem como base uma intenção; existindo intenção, todos os atos que dela provêm possuem valor; possuindo valor, podemos considerar se um ato é adequado ou não, logo, necessariamente as emoções envolvem elementos da razão, tais como cognição, valor e juízo.³

¹ Existem inúmeras traduções sobre termo grego *pathos*. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, p.17, por exemplo, o traduz por “emoção”, pois o termo paixão pode indicar um tipo de emoção muito forte. A tradução por “paixão”, enraizada na tradição filosófica ocidental, é usada por especialistas do estoicismo como Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism* e Long-Sedley, *Os Filósofos Helenísticos*. Para Tieleman, 2003. p. 15-16, o termo “paixão” não seria uma boa alternativa, pois indicaria, no geral, assim como pensa Sorabji, alguém acometido de uma emoção muito forte, em particular o desejo sexual. E, por isso, prefere “afeção”, pois condiciona ao argumento de Crisipo ao fazer uma analogia do *pathos* como uma doença da alma. Nussbaum, *Poetry and the passions: two Stoic views*, in Brunschwig and Nussbaum (1993) 97-149, usa o termo “sofrimento” (embora com referência especial a Epicuro), no entanto, ao enfatizar o elemento da passividade, ofusca o aspecto ativo envolvido na definição técnica estoica de *pathos* como um tipo particular de conação ou impulso (*horme*). Por não ter, no momento, uma razão específica que nos leve à escolha de um conceito mais apropriado, traduziremos o termo por emoção.

² *As emoções na Filosofia Helenística*, Introdução, p.vii. Minha Versão do Inglês.

³ *Ibid*, loc. cit.

O caráter cognitivo das emoções, conforme Sorabji⁴, é a principal característica do *pathos* presente no pensamento antigo. Todavia, quando chegamos em Górgias, mais especificamente no *Elogio de Helena*, as palavras que produzem prazer ou removem o sofrimento dependem menos de uma disposição interna do que de seu poder intrínseco. Elas trazem consigo o encantamento (*epoidai*), a feitiçaria (*goeteia*) e a magia (*mageia*), o que nos mostra a dependência do surgimento das emoções unicamente de fatores externos:

εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύνάται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δεῖξω·

Se o discurso a persuadiu e sua alma enganou, não é difícil, quanto a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade. O discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera. É possível, pois, pelas palavras, tanto o medo acalmar e o sofrimento afastar quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar. Que assim são essas coisas, mostrarei⁵.

Todavia, na mesma obra, Górgias atribui à *doxa* a responsabilidade parcial no poder dos encantamentos, ou seja, ele combina magia e crença para acalmar ou persuadir alguém, fato, que na opinião de Sorabji, torna-se surpreendente, pois mostra Helena como indefesa perante uma persuasão verbal⁶:

αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαὶ ἐπαγωγοὶ ἠδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἢ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὗρηται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

Pois os mágicos e sedutores cantos, através das palavras, inspirados pelos Deuses, produzem prazer afastando o sofrimento. Pois o poder do mágico canto, que nasce com a opinião da alma, encanta-a, persuade-a e modifica-a por fascinação. Duas artes são descobertas: a fascinação e a magia, que são as instabilidades do espírito e os enganos da opinião⁷.

ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν τε παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων ἔννοιαν τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν

⁴ SORABJI, *Emoções e Paz de Espírito*, p.19. Minha versão do inglês.

⁵ Górgias, *Elogio de Helena*, II, 8. Tradução de Aldo Dinucci.

⁶ SORABJI, *Emoções e Paz de Espírito*, p.20.

⁷ Górgias, *Elogio de Helena*, II, 10. Tradução de Aldo Dinucci.

ὁμοίως ὅμοιος ἦν ὁ λόγος, οἷ[ν] τα_ νῦν δὲ οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλεῖστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῆ ψυχῆ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὔσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίαις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῆ χρωμένους.

Quantos persuadiram e persuadem outros tantos a propósito de outras tantas coisas forjando um falso discurso! Se, pois, todos, sobre todas as coisas, tivessem tanto a memória das coisas passadas quanto a noção das coisas presentes e a presciência das coisas futuras, o discurso não seria o mesmo para os que agora não podem facilmente nem lembrar o passado nem examinar o presente nem predizer o futuro. De modo que os muitos, sobre muitas coisas, buscam com a alma a opinião conselheira. A opinião, sendo incerta e inconstante, lança a incertos e inconstantes sucessos os que a ela se confiam⁸.

Em Platão, nos diálogos *Laques*, *Protágoras* e *Leis*, o medo é identificado como uma cognição, ou seja, como expectativa de impedimento de um mal⁹.

ἔχε δὴ. ταῦτα μὲν γὰρ ὁμολογοῦμεν, περὶ δὲ τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων σκεψώμεθα, ὅπως μὴ σὺ μὲν ἄλλ' ἄττα ἡγή, ἡμεῖς δὲ ἄλλα. ἃ μὲν οὖν ἡμεῖς ἡγούμεθα, φράσομέν σοι: σὺ δὲ ἂν μὴ ὁμολογήσ, διδάξεις. ἡγούμεθα δ' ἡμεῖς δεινὰ μὲν εἶναι ἃ καὶ δέος παρέχει, θαρραλέα δὲ ἃ μὴ δέος παρέχει—δέος δὲ παρέχει οὐ τὰ γεγονότα οὐδὲ τὰ παρόντα τῶν κακῶν, ἀλλὰ τὰ προσδοκώμενα: δέος γὰρ εἶναι προσδοκίαν μέλλοντος κακοῦ...

Tanto para esse; até aqui estamos de acordo: mas passemos ao que deve ser temido e ao que deve ser ousado, e certifique-se de que você e nós não tenhamos dois pontos de vista diferentes sobre isso. Deixe-me dizer-lhe nossa opinião sobre eles, e se você não concordar com isso, você deve nos instruir. Sustentamos que terríveis são as coisas que causam medo, e as que se arriscam com segurança são aquelas que não o fazem; e o medo não é causado por males passados ou presentes, mas por males esperados: porque o medo é a expectativa do mal vindouro.¹⁰

Para Sorabji,¹¹ Platão, com isso, antecipa o conceito de *pathos* crisipiano, o qual identifica emoções com juízos. Todavia, Platão não estende essa ideia às outras emoções, o que caberá a Crisipo fazê-lo.

⁸ *Ibidem*, II, 11. Tradução de Aldo Dinucci.

⁹ *Protágoras* 358D; *Leis* 644 C-D.

¹⁰ PLATÃO, *Laques*, 198b. Traduzido do grego por W.R.M. Lamb. Minha versão do Inglês.

¹¹ SORABJI, *Emoções e Paz de Espirito*, p.20.

Já Aristóteles, no livro II da sua *Arte Retórica*, do capítulo 2 ao 11, faz um estudo sobre as emoções e seus respectivos contrários com o objetivo de munir o orador para que ele tenha o devido conhecimento sobre as causas e as disposições para estimular a emoção no público. Com isso, ele reúne elementos para constituir uma argumentação psicológica, a qual o estagirita anexa à argumentação lógica, retirando do estudo das emoções premissas para os argumentos conhecidos como *entimemas*. Uma pessoa, por exemplo, que seja dominada por algum tipo de emoção, pode ser acusada facilmente por seu acusador: se um sujeito, que chamaremos de Paulo, matou João por vingança ou, simplesmente, se Paulo matou João. Quem acusa Paulo deve tentar mostrar que João menosprezou e se alegrou quando Paulo sofreu um infortúnio. Isso é uma evidência de desprezo, o que torna razoável que Paulo tenha se encolerizado contra João¹². Dessa forma, é provável ou, podemos dizer, é sinal (*semeion*) de que uma pessoa com raiva busque vingança, logo, o motivo do assassinato seria a vingança. Isso sugere que Aristóteles tem em mente, tanto na *Retórica* quanto na *Poética*, não simplesmente uma análise sobre as estruturas corpóreas e psicológicas que possibilitam o surgimento do *pathos*, mas como oradores e poetas podem suscitar e explorar emoções.¹³

Todos esses caracteres e valores dados ao *pathos* ganham um contorno particular no estoicismo pelo fato de como os estoicos entendem a filosofia:

O estoicismo... [é] um bloco de uma única peça do qual nenhuma parte pode ser separada e onde tudo está interligado e se corresponde. Não é possível isolar um componente, seja o da espiritualidade, o da lógica ou o da física, sem trair o espírito de conjunto. Isso não implica que se deva renunciar a toda abordagem setorial do Pórtico, mas que é preciso nunca esquecer que cada elemento está ligado ao conjunto”.¹⁴

2. *Kosmos e somai*

A partir dessa relação entre temas distintos acabei por mudar o objetivo do meu trabalho, que de início estava limitado a se debruçar sobre unicamente sobre o conceito de *pathos*. Com o estudo da física, entendemos que as emoções eram também estruturadas a

¹² CONLEY, Thomas, *Pathos e Pisteis*, p. 310. Minha versão do inglês.

¹³ SORABJI, *Emoções e Paz de Espírito*, p. 22.

¹⁴ DUHOT, Jean Joel, *Epicteto e a Sabedoria estoica*, p. 56. Tradução do Francês de Marcelo Perine. Ver também D.L VII, 39-41: ριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον: εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μὲν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. Os estoicos dizem que a doutrina filosófica se divide em três partes: física, lógica e ética. Minha tradução.

partir de certos movimentos cosmológicos, e que isso afetava a forma e a qualidade do comportamento e conhecimento nos seres humanos. Daí a razão de ser do título *A estrutura psicofísica do pathos*.

Quanto ao recorte no tempo para explorar as emoções no estoicismo, levamos em consideração a existência do debate acerca de serem, alguns filósofos estoicos, ortodoxos ou heterodoxos. E para não entrar em um tema de demandaria mais tempo do que realmente temos não ultrapassaremos os limites do estoicismo antigo. Ação que consideramos acertada, já que a maioria dos estoicos posteriores servem-se do conceito de *pathos* propostos por Zenão e Crisipo. E mesmo aqueles que abordaram uma metafísica considerada heterodoxa puderam servir de base para a defesa desta tese, como veremos mais adiante. Dito isto, o que vem a seguir discorrerá sobre o caminho no qual fundamentarei minha conclusão.

A doutrina estoica entende o *Kosmos* como uma composição de quatro elementos: água, ar, terra e fogo. Ao se misturarem, fogo e ar formam um princípio ativo chamado *pneuma*. Água e terra, um princípio passivo (*to paschon*) chamado matéria. Ao ser penetrada pelo *pneuma*, a matéria ganha qualidades distintas, o que explicaria a diversidade de corpos encontrados no *Kosmos*.¹⁵

Ao da forma e qualidade aos corpos, o *pneuma* produz um movimento para dentro e para fora chamado pelos estoicos de *tônus*. Ele opera em diferentes níveis de qualificação: o nível da *hexis* é o *tônus* nos corpos inanimados; o nível da *physis*, nas plantas; o nível da *psyche*, nos animais; e o *hegemonikon*, nos animais racionais. Nestes, o movimento hegemônico, por conter o *logos*, converte os dados captados pelos sentidos em imagem ligadas a juízos, e juízos convertidos em ações.

Após a formação dos corpos, surgem seus primeiros impulsos: a *oikeiosis*. É um termo geralmente traduzido por ‘apropriação’. Um impulso que guia plantas, humanos e animais em sua relação com os objetos exteriores, a exemplo dos laços afetivos, sentido de autopreservação e alimentação. Desde os primeiros dias de vida, animais e seres humanos têm percepções internas e externas que os fazem cientes de suas partes corporais e do modo correto de usá-las. A isso soma-se a percepção de suas fraquezas inerentes a órgãos do corpo e a busca por maneiras de protegê-los. Essa primeira familiaridade adquirida por uma criatura ao nascer é chamada de *próton oikeion*.

A *oikeiosis* é dividida em percepções internas e externas. Nas percepções internas os animais e seres humanos são atraídos naturalmente para o amor a si mesmo, gerando a auto

¹⁵ Falarei sobre tudo isso nos capítulos seguintes adicionando suas respectivas citações.

preservação (*oikeiosis eunoietike*); em seguida, a selecionar coisas benéficas a sua preservação (*oikeiosis ekleitike*), gerando prazer e dor; Nas percepções externas, a apropriação cria laços afetivos (*oikeiosis stertike*); e por fim, sendo característica exclusivamente humana, temos a percepção que leva a escolhas dos bens racionais (*oikeiosis hairitike*), sem esta, seguiríamos apenas nossos instintos e não teríamos a liberdade para moldá-los ou evitar seus excessos.

Para os estoicos, a *oikeiosis* ou pré-impulsos, nos seres humanos, têm sua dominância até os quatorze anos. A partir deste estágio da vida, o *hegemonikon* amadurece, possibilitando ao agente escolher seguir ou não seus impulsos naturais. Mas como isso ocorre? O movimento da *psyche* fornece ao ser vivo a capacidade de perceber a si e ao seu entorno. Essa percepção só é possível porque os cinco sentidos que acompanham os corpos animais são a porta de entrada dos dados fornecidos pelo mundo exterior. Além de serem uma porta de entrada, os sentidos também são extensões do *hegemonikon* que, enraizando-se no coração, enrama-se por todo o limite do corpo animal. Dessa forma, quando os sentidos captam dados externos, o *hegemonikon* é afetado por esse movimento criando uma imagem do mundo exterior. Ou seja, quando se tem o encontro entre um objeto externo e o *pneuma* hegemonico, este sofre uma alteração em seu movimento, interpretando linguisticamente os dados captados.

Essa imagem é a *phantasia*, aqui traduzido por representação. Uma imagem do mundo formada a partir dos nossos sentidos e da capacidade do *hegemonikon* em ser afetado por ela. Isso indica que não temos acesso ao mundo como ele exatamente é, mas sim como nossos sentidos o captam e como é representado em nossa alma. No entanto, isso não significa que não possamos realmente ter conhecimento efetivo sobre o mundo. Em condições saudáveis do corpo, a *phantasia* pode criar uma imagem de acordo com o que existe: é a imagem chamada pelos estoicos de *phantasia kataleptike*, usada como critério das ações. Existem também as *phantasiai* construídas a partir da própria razão (*logike*), as *phantasiai* técnicas e não técnicas (*technikae hai de atechne*), compreensivas (*kataleptike*), não compreensivas (*akataleptike*), brutas (*tracheia*), racionais (*logike*), involuntárias e voluntárias (*akousion kai hekousion*).

Tanto os corpos dos animais racionais como os dos irracionais são capazes de produzir *phantasiai*. Não obstante, somente os primeiros podem expressá-las por meio de conteúdos proposicionais, ou seja, só os seres humanos são capazes de adicionar linguagem e dar sentido às imagens que lhes chegam. Esse sentido é nomeado pelos estoicos de *lekton*, um incorpóreo

que podemos traduzir por ‘dizível, exprimível’. É através dele que damos valores a objetos, pessoas e situações, o que caracteriza as *phantasiai* humanas como *logikai*.

Conforme os estoicos, somente a partir dos quatorze todos esses elementos da razão estarão desenvolvidos o bastante para um ser racional exercer sua liberdade ao escolher o curso de suas ações dentro dos limites impostos pela própria natureza. A liberdade, então, seria aquela que, mesmo sob o forte impacto dos pré-impulsos, seríamos capazes de avaliar e agir conforme nossa racionalidade. É fato que nossos instintos sempre se revelam em momentos não planejados, mas, por termos uma razão como faculdade diretiva, eles podem ser controlados, o que indica que temos responsabilidade moral sobre nossas ações.

A responsabilidade moral se dá porque os pré-impulsos, apesar de ainda estarem presentes, não mais exercem controle total. Deste ponto em diante, outros impulsos se destacam como guias para a ação. Eles são chamados de impulsos práticos (*hormai pratikes*), isto é, impulsos os quais trazem consigo nossas experiências anteriores, intenções e anseios. Há várias espécies deles, como propósito (*prothesis*), inclinação (*epibole*), preparação (*paraskeue*), a escolha (*haeresis*); diretiva (*prohaeresis*), desejo racional (*boulesis*) e a disposição (*thelesis*).

Pois bem, pelo exposto, a primeira parte do trabalho tem como objetivo apresentar uma estrutura física e psíquica através da qual podemos explicar o fenômeno comportamental mais dramático do comportamento humano, isto é, as emoções.

3. *Pathos* de Zenão a Crisipo

Conforme Zenão, *pathos* é um impulso excessivo do movimento pneumático hegemônico provocado por uma *phantasia acataléptica*. Pelo *pneuma* ser formado pelos elementos fogo e ar, cujas propriedades são o quente e o frio, essa *phantasia* pode elevar ou diminuir em demasia essas temperaturas e provocar uma desarmonia em seu grau de tensão, provocando movimentos involuntários de contração (*systolé*) e expansão (*diastolé*) conforme as percepções que o afeta. Esse impulso patológico é qualificado por Zenão como não natural, contrário à ordem cósmica e irracional, pois, nesse estado, a razão perde seu poder de controle.

É Zenão quem primeiro divide o impulso excessivo em quatro gêneros principais. São eles o sofrimento; o medo; o apetite e o prazer. Todos gerados a partir de uma falsa

compreensão dos acontecimentos do mundo. Por exemplo, entender o impulso da avareza como uma opinião de que o dinheiro é algo bom.

Se, para Zenão, as emoções são impulsos excessivos de contração e expansão causados por falsos juízos, em Crisipo os falsos juízos já são considerados emoções, desqualificando, dessa forma, os movimentos de contração e expansão que acompanham os juízos como também emoções. No entanto, apesar das diferenças conceituais entre os dois filósofos, suas teorias harmonizam-se no que diz respeito a existência de juízos anexados aos impulsos que configuram uma emoção, o que dá ao *pathos* seu caráter racional.

Racional e irracional, nesse contexto, convivem no conceito de *pathos*, pois, no *pneuma* hegemônico, essas são condições distintas. Não há uma luta constante entre partes racionais e irracionais pelo comando de nossa alma. O que existe é uma afeção que pode fazê-la se mover abruptamente de tal modo que nos impediria de agir conforme a capacidade diretriz. Isso não faz das emoções um fluxo irracional, porque a razão continua a produzir juízos basilares para a ação mesmo nesse estado de movimento violento, o que faz do *pathos* uma manifestação de uma única faculdade lógica: o que explicaria o motivo de Crisipo afirmar a inexistência das emoções nas crianças, por ainda não terem desenvolvidas suas capacidades racionais, e nos animais, por não possuírem o *logos*. Assim, considerar a racionalidade nas emoções indica que a *phantasia* possui um conteúdo proposicional passível de ser ou não assentida. E sua irracionalidade consistiria em não ser harmonizada com o movimento cosmológico ou indo contra as normas de conduta social.

Como pudemos mostrar, as emoções surgem de uma má compreensão do Todo que afeta a compreensão nas situações particulares. Para que isso não ocorra, devemos corrigir os juízos para harmonizar o movimento da alma com o movimento da *physis*. E ao lograr êxito nesta tarefa, transformamos emoções ruins e boas emoções, ou seja, transformamos *pathos* em *eupatheia*.

4. *Eupateiai*

Os estoicos dizem existir três boas emoções (*eupateia*): alegria (*kara*), cuidado (*eulabeia*) e a vontade racional (*boulesis*). A alegria é oposta ao prazer pois consiste em uma expansão racional da alma. O cuidado se distingue do medo por ser uma contração racional. Daí se conclui que o humano sábio não será medroso (*phobeseisthai*), mas cuidadoso (*eulabeseisthai*). Os estoicos ainda afirmam que a vontade é diferente do apetite, pois consiste

em uma expansão racional ou um desejo racional. Ou seja, as *eupateiai* são a contrapartida de três tipos principais de emoções: apetite, prazer e medo, não existindo uma contrapartida racional para o sofrimento.

As *eupatheiai* ou o fluxo natural e ordenado do *tônus* hegemônico demonstra a capacidade do humano em não assentir a juízos originados de uma má interpretação da realidade. Elas, assim como o *pathos*, nos impulsionam, no entanto, ao que realmente está de acordo com a natureza, nos afastando do seu contrário. Por sua existência ser atribuída a uma determinada compreensão correta e adequada do *Komos*, seus impulsos não possuem a força para se tornarem independentes do governo da razão. E para que desenvolvamos essa capacidade é necessário a filosofia. Um instrumento, conforme Sêneca, criado pela própria razão como o intuito de nos reconectar com a divindade do mundo.

Até aqui, percebamos que o trabalho possui um caráter descritivo, pois não nos preocupamos em aprofundar em demasia os conceitos que têm o objetivo de esclarecer todas as partes que compõem o *pathos* e juntá-los em uma só ideia. No entanto, quando entramos no que chamo de ‘último problema da física’, procuramos encontrar uma conexão entre o movimento cosmológico e as emoções.

5. Corrupção do *Kosmos* e *Pathos*

Após o ciclo inicial de configuração, o fogo originário, que no início se mantém em repouso nos corpos, em um momento não determinado pelos estoicos, começa a se tornar mais qualificado, ‘alimentando-se’ de tudo aquilo que foi produzido a partir de si. Ele vai desagregando todos os compostos em seus elementos fundamentais, para, em seguida, reivindicá-los novamente a si. É um processo que culminará na *ekpyrosis*, um movimento de desagregação final dos seres necessário para o início de uma reconstrução do *Kosmos*. Isto é, em termos contemporâneos, o *Kosmos* estoico sai de um estado de baixa para alta entropia, o que sinaliza a ordem do tempo em passado, presente e futuro. O problema é que não sabemos exatamente em que momento a *ekpyrosis* ocorre. Contudo, alguns textos nos revelam sinais de seu início como, por exemplo, desastres ecológicos.

E chegamos ao ponto mais importante de nossa tese: como relacionar um estado cosmológico cada vez maior de *entropia* com as emoções? Onde encontrar uma passagem que nos conceda um caminho seguro para a tese aqui apresentada? Primeiro devemos demonstrar que o mesmo movimento dos astros se reflete dentro das estruturas menores.

Tarefa, que podemos afinar, mais ‘simples’, porque todas as coisas que existem são moldadas pelos mesmos elementos. Todavia, conectar o movimento cosmológico racional como um movimento irracional de um ser que depende da sua liberdade de assentimento torna-se mais complexo na medida em que devemos compatibilizar determinismo com liberdade.

É na carta 90 de Sêneca, na qual o filósofo contesta Possidônio ao afirmar que em uma época chamada *Era de Ouro* não havia pessoas sábias aos moldes de sua época, mas humanos que viviam em plena harmonia com a natureza, que encontramos uma parte para nossa fundamentação de tese. Na *Era de Ouro*, os humanos não eram sábios porque não tinham a filosofia, uma ferramenta dispensável para um período em que a virtude não era um conhecimento sobre o que é bom, mal ou indiferente. Por ser assim, as coisas eram criadas para o seu devido uso, o que culmina em uma relação harmoniosa com a natureza, impedindo o surgimento dos vícios.

É nessa obra onde encontramos uma passagem que norteia nossa tese:

Sed quamvis egregia illis vita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes, quando hoc iam in opere maximo nomen est. Non tamen negaverim fuisse alti spiritus viros et, ut ita dicam, a dis recentes. Neque enim dubium est, quin meliora mundus non- dum effetus ediderit. Quemadmodum autem omnibus indoles fortior fuit et ad labores paratior, ita non erant ingenia omnibus consummate. Non enim dat natura virtutem ; ars est bonum fieri.

Mas não importa quão excelente e inocente fosse a vida dos homens daquela época, eles não eram sábios; pois esse título é reservado para a maior conquista. Ainda assim, eu não negaria que eles eram homens de alma elevada e - se posso usar a frase - recém-nascidos dos deuses. Pois não há dúvida de que o mundo produziu uma progênie melhor antes de estar desgastada. No entanto, nem todos eram dotados de faculdades mentais da mais alta perfeição, embora em todos os casos seus poderes nativos fossem mais robustos que os nossos e mais adequados para o trabalho. Pois a natureza não concede virtude; é uma arte tornar-se bom.¹⁶

Os humanos da *Era de Ouro* são uma espécie que está em um período no qual o *Kosmos* é jovem, ainda não desgastado pelo movimento de qualificação que leva à *ekpyrosis*. Isto é, Sêneca fala de uma relação entre vícios e desgaste do mundo, mas não explica como isso ocorre. A partir dessa lacuna, desenvolveremos uma argumentação tendo como base os movimentos pneumáticos, demonstrando que eles, em nosso entendimento, podem ser vistos não apenas como formadores e qualificadores, mas com a passagem do tempo, os responsáveis pela desagregação de todos os corpos. A inocência e conseqüentemente falta de vícios dos

¹⁶ Sêneca, *Ep.* XC, 44-45. Tradução de Arthur O. Lovejoy e George Boas. Minha versão do Inglês.

humanos primitivos, estaria ligada a um estágio inicial de qualificação pneumática, fato que explicaria o porquê de não existir ainda a filosofia, um instrumento indispensável para minimizar os efeitos das emoções, que ao nosso entender, seriam efeitos colaterais de um movimento eterno de transformação do *Kosmos*; um caminho imprescindível, inevitável, que nem mesmo o ser humano mais sábio estaria imune.

A partir do exposto, nosso objetivo será o de investigar os elementos que compõem as emoções e a possibilidade do *pathos* ser uma consequência natural e inevitável de um estado cosmológico de envelhecimento, ou seja, tentaremos compreender o *pathos* como um ‘efeito colateral’ da consequência do movimento que leva o *Kosmos* à *ekpyrosis*.

Para alcançarmos tal objetivo, nossa tese será dividida em quatro capítulos. No primeiro, vamos expor como funciona o processo de criação do *Kosmos* e os corpos que o compõem. No segundo, trataremos dos impulsos que direcionam os corpos e a relação entre pré-impulsos e impulsos práticos. No terceiro, iremos tratar do conceito de *pathos* e *eupatheia*. E, por fim, no quarto capítulo, buscaremos relacionar o movimento de corrupção dos corpos com a existência das emoções nos mesmos.

Usaremos como fontes primárias a monumental obra de von Arnim intitulada *Stoicorum Veterum Fragmenta* (1903-1905), na qual são coletados e relacionados os fragmentos referentes aos antigos estoicos, bem como a obra de Long e Sedley intitulada *Hellenistic Philosophers* (1987), na qual fragmentos dos estoicos são apresentados e comentados. Além dessas, consultaremos as obras de estoicos que nos chegaram como Sêneca e Epicteto, e de outros filósofos antigos que comentam suas concepções quanto ao conceito de *pathos*, tais como Galeno, Plutarco, Cícero. Assim como doxógrafos como Ário Dídimos e Diógenes Laércio.

CAPÍTULO I - *KOSMOS E SOMAI*

1. *Kosmos*: Um Conjunto de Corpos Constituídos de *Pneuma* e Matéria

Ἐν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία: πολλάς τ' ἑτέρας ὀνομασίας προσονομάζεσθαι. κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ: καὶ ὡσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦκόσμου, τοιόνδ' ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἐξῆς γένεσιν: εἴτ' ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν.

Deus é um e o mesmo que Razão, Destino e Zeus; Ele também é chamado por muitos outros nomes. No começo ele estava por si mesmo; Ele transformou toda a substância através do ar em água, e assim como nas gerações animais a semente tem um veículo úmido, na umidade cósmica Deus, que é a razão seminal do Universo, fica na umidade como agente, adaptando a matéria a si mesma tendo em vista o próximo estágio da criação. Logo após, ele criou primeiro os quatro elementos: fogo, água, ar, terra¹⁷.

Deus, Razão, Fogo artífice, Fogo primordial, Destino.¹⁸ Diferentes expressões correspondentes a manifestações distintas de uma mesma força criadora que gera a partir de si mesmo. É a unidade que, assim como um ser vivo, serve-se do úmido, mas diferentemente, transita eternamente entre multiplicidade e unidade.

Enquanto unidade, o Fogo artífice traz consigo os princípios ativo (*to poion*) e passivo (*to paschon*).¹⁹ São princípios imperecíveis, corpóreos e sem forma,²⁰ fundamentais tanto para

¹⁷ D. L., VII.135-6 (*SVF* I, 102). Tradução de R.D. Hicks. Minha versão do Inglês.

¹⁸ Conforme Ário Dídimos em Eusebio 'Praep. evang. »XV, 15, p. 817, 6 (*SVF* II, 528), o *Kosmos* também é chamado Zeus, pois é uma causa de vida para nós. Como governa tudo inviolável desde a eternidade com uma concatenação de razões, também é chamado de Destino (*eimarmene*), porque nada lhe escapa despercebido; e *pronoia* porque cada um administra para que seja rentável.

¹⁹ De acordo com Harner, *A teoria do Pneuma de Crisipo*, p. 100, esse par de princípios acaba por contradizer o monismo que caracteriza a filosofia estoica. Se ela é monista, como entender a interação de mais de um princípio, a qual culmina na dualidade dos corpos? Isso torna-se objeto de difícil elucidação, visto que o monismo estoico requer uma substância primeira única. Todavia, a mudança que é necessária para a criação do *Kosmos* requer um jogo de forças opostas, que só é possível, é claro, a partir de duas substâncias corpóreas. A esse respeito, ver também Aécio 'Plac.' I, 5, 1, Dox. Gr. P. 291. (*SVF* II, 530). Filo Alexandrino *De migrat. Abrah.* '§ 180, Vol. II, p. 303, 18 Wendl (*SVF* II, 532).

²⁰ Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν: τοῦτον γὰρ αἰδίων ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ οὐσίας, Κλεάνθης δ' ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀτόμων, Χρυσίππος δ' ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν πρὸς τῷ τέλει, Ἀρχέδημος δ' ἐν τῷ Περὶ στοιχείων καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ δευτέρῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου. διαφέρειν δὲ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα: τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθειρεσθαι. ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι. D.L. VII.134.10 (*SVF* II, 300). Conforme Boeri e Salles, Os Filósofos estoicos: *Ontologia, Lógica, Física e Ética*, existem outras leituras que assumem o caráter corpóreo dos princípios: “ἀσωμάτους e

cosmogonia como para a cosmologia estoica.²¹ A partir deles, a divindade, que é fogo em estado puro, transforma parte de si em ar. Em seguida, parte do ar torna-se água, garantindo, dessa forma, a umidade cósmica necessária para que ele se desenvolva: semelhante a um esperma que fecunda um óvulo, ele se fecunda na água mantendo-se em repouso no úmido,²² tendo a seu redor o espaço vazio (*κενον*).²³

ἔξωθεν δ' σωμάτων τοῦ περιεχυμένου εἶναι τὸ κενὸν ἄπειρον, ὅπερ ἄσώματον εἶναι: ἄσώματον δὲ τὸ οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ σωμάτων οὐκατεχόμενον: ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἠνῶσθαι αὐτόν: τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπτωσιν καὶ συντονίαν [...]

Fora do mundo se difunde o vazio infinito, que é incorpóreo. Por incorpóreo entende-se aquilo que, embora possa ser ocupado pelo corpo, não é assim ocupado. O mundo não tem espaço vazio dentro dele, mas forma um todo unido. Este é um resultado necessário da simpatia e tensão que une as coisas no céu e na terra.²⁴

O vazio é uma realidade incorpórea e intangível, desprovida de qualquer figura geométrica; nem passivo nem ativo; infinito, ilimitado e capaz de receber todos os corpos. Apesar de haver uma concordância sobre sua existência, podemos encontrar no *Placita*, de Aécio, sobre Possidônio, no capítulo intitulado *O que está fora do cosmos, se há vazio (ei esti kenon ekτος του kosμου)*, que, apesar de Possidônio está de acordo com a doutrina estoica antiga a qual defende a subsistência do vazio fora do *Kosmos*, esse vazio não é ilimitado nem infinito. Ele possui o mesmo tamanho do lugar ocupado pelo *Kosmos* no momento em que se expande na conflagração universal:²⁵

σωμάτα levantam não só dificuldades filológicas - é provável que seja uma antecipação de *ἀμόρφους*, dito também dos princípios -, mas também dificuldades de peso. A leitura de von Arnim (*ἀσσωμάτων*, seguida por Edlstein-Kidd 1972: 40, Tood 1978: 139-143 e Christensen 1962:11) vão de encontro à maior parte dos testemunhos que informam que, para os estoicos, só é causa aquilo cuja natureza é de caráter corpóreo, e Deus (o princípio ativo) sem dúvida é causa". Nos fragmentos encontrados em Long e Sedley, por exemplo, é encontrado o termo *σωμάτα*: [...] διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα: τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκτύρωσιν φθείρεσθαι. ἀλλὰ καὶ σωμάτα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι. Por ser um problema que não interfere no objeto de nossa pesquisa e pela relação causal que deve existir entre as partes, manteremos o termo *σωμάτα*.

²¹ HARNER, Paul. *A teoria do Pneuma de Crisipo*, p. 99-100. Minha Tradução do Inglês.

²² Acontece que a passagem αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἕρος εἰς ὕδωρ mostra que ar e água surgem antes da criação dos elementos fenomênicos fogo, ar, água e terra. Temos de considerar, então, que no estágio inicial do *Kosmos*, ar e água são qualidades intrínsecas ao próprio Fogo artífice, ou seja, são expressões do *to poion* e o *to paschon*, sem os quais não existiriam as condições necessárias para que a divindade repouse como uma semente garantidora de uma nova geração cósmica.

²³ (*SVF* I, 95); (*SVF* II, 528); (*SVF* II, 535). Tradução de Roberto Radice. Minha versão do Italiano.

²⁴ D.L VII, 140. Ver também Cleomedes, *Teoria Cíclica*. I, 1, p. 5 Asse. (*SVF* II, 541).

²⁵ Conforme Boechat, *A Cosmologia de Possidônio*, 2020, p.1-8,

Para Possidônio, o vazio extra cósmico está definitivamente limitado ao espaço finito maior que o *Kosmos*, que o envolve e o abrange, dando espaço ao corpo cósmico durante a conflagração. Além disso, tornou a teoria estoíca do vazio em consonância com a do ‘lugar’. O vazio finito é um aspecto inseparável (ou ontologicamente derivado) de uma realidade corpórea (ou seja, o *Kosmos*).²⁶

O espaço vazio não é infinito, mas possui um tamanho que fornece ao *Kosmos* a capacidade para se expandir durante a *ekpyrosis*. Sua existência não é corpórea, pois a existência de um ser corpóreo deve necessariamente excluir a existência do Vazio. É neste momento que surge o conceito de lugar (*chora*), ou seja, “o que é ocupado inteiramente por um ser, ou também é o que é capaz de ser ocupado por um ser e o que é ocupado integralmente seja por qualquer ser, seja por vários seres”.²⁷ O Lugar é igual (*eksisazomenon*) ao ser que o ocupa (*katechonti*),²⁸ o que faz os estoicos o entenderem como “um intervalo preenchido que pode ser constituído tanto por um corpo quanto por outro”.²⁹ Ele é um ponto de transição (*metabasi*) onde vários corpos agem. Logo, o Vazio, é “a ausência de corpo”, ou “o intervalo privado de corpo”.³⁰

O processo de geração do *Kosmos* inicia com a criação dos elementos (*stoicheia*) fenomênicos. O primeiro deles a surgir é o fogo, que por um processo de condensação transforma parte de si em ar. Através do mesmo processo, parte do ar torna-se água, e também por condensação, parte da água torna-se terra.³¹ São elementos possuidores de qualidades como calor, frio, secura e umidade que, a partir de suas relações, produzem outras configurações mais.³²

Conforme Crisipo, os elementos fenomênicos podem ser entendidos de três maneiras: (i) como fogo, porque ar, água e terra são frutos de sua transformação e nele se dissolvem; (ii) como os quatro elementos que formam todos os compostos encontrados na Terra, vivos ou não, a exemplo dos seres formados por dois elementos, como a Lua, formado por Fogo e Ar, e

²⁶ *Ibid*, loc. cit.

²⁷ Estobeu, *Ecl.* I. P. 161, 8 (*SVF* II 39, 162). In BREHIER, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p.36.

²⁸ S.E., *Adv. Math.* X 3 (*SVF* II 16, 205), in BREHIER, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p.36.

²⁹ BREHIER, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p.36.

³⁰ Aécio, *Plac.* I, 20, I (*SVF* II 163, 15); S.E., *Adv. Math.* X 3,11, 19, in BREHIER, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p.41.

³¹ Estobeu, *Ecl.* I, p. 129, 1 W. (*SVF* II, 413). Tradução de Roberto Radice.

³² Para Brehier, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p.22, por mais que se fale sobre as situações diversas existentes no *Kosmos*, em momento algum há um afastamento em relação ao elemento primordial, o fogo. No entanto, essa ligação não se configura como relação de causa e efeito entre dois seres. O que há é uma relação entre atividade e passividade a qual provoca modificações e aspectos distintos do *Kosmos*.

aqueles formados por um só elemento, como o Sol; (iii) como *Logos* inerente ao *Kosmos*.³³ Durante a *ekpyrosis*, acontece a dissolução e a fluidificação da terra com sua efusão na água; em segundo lugar, há o derramamento de água no ar e, em terceiro, o do ar no fogo:

Porque tal é a natureza do *Kosmos*, e foi e será, e não é possível que os eventos venham de outra forma que não sejam agora. E não só os humanos e outros animais na terra compartilham este ciclo e esta transformação, mas também as <coisas> divinas. E, por Zeus, até os quatro elementos sobem e descem, transformando-se. Da terra vem a água; da água, do ar, que novamente se torna éter, e essas mesmas transformações <ocorrem também> de cima para baixo.³⁴

1.1 Os Três Sentidos do Termo *Pyr*

O termo Fogo (*pyr*) transita na cosmogonia estoica como criador e modelador do mundo assim como atividade fenomênica da *physis*:

τι τοιαύτη ἢ τοῦ κόσμου φύσις καὶ ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται καὶ οὐχ οἷόν τε ἄλλως γίνεσθαι τὰ γινόμενα ἢ ὡς νῦν ἔχει· καὶ ὅτι ταύτης τῆς τροπῆς καὶ τῆς μεταβολῆς οὐ μόνον οἱ ἄνθρωποι μετελήφασιν καὶ ἄλλα ζῶα τὰ ἐπὶ γῆς, ἀλλὰ καὶ τὰ θεῖα, καὶ νῆ Δί' αὐτὰ τὰ τέτταρα στοιχεῖα ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει καὶ γῆ τε ὑδῶρ γίνεται καὶ ὑδῶρ ἀήρ, οὗτος δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα μεταβάλλει, καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς μεταβολῆς ἄνωθεν κάτω.

Zenão afirma que o sol, a lua e cada uma das outras estrelas é um ser cognitivo, sábio e ígneo que cria o fogo. Pois existem dois tipos de fogo. O fogo não artífice (*atechnon*), que transforma em si o que o alimenta; e o fogo artífice (*technon*) causando crescimento e preservação, tal como existe nas plantas e nos animais onde há *psyche* e *physis* respectivamente. Tal é o fogo o qual constitui a substância das estrelas.³⁵

Zenão fala de dois tipos de fogos, todavia, podemos afirmar, sem interferir em seu plano conceitual, a existência de três. (i) o Fogo originário: o fogo puro, princípio ativo, imperecível, fundamental para a criação dos elementos, o substrato que se mantém em repouso enquanto semente nas estruturas cósmicas até a sua qualificação total na *ekpyrosis*;

³³ Estobeu *Ecl.* I, (*SVF* II, 413).

³⁴ Musonio Rufo, *Fragmento* 42. Tradução de Aldo Dinucci.

³⁵ <Ζήνων> τὸν ἡλιόν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον <δὲ> πυρὸς τεχνικοῦ. δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικὸν αὐξητικὸν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζῴοις, ὁ δὲ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχὴ τοιοῦτου δὲ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρον οὐσίαν. Estobeu, *Ecl.* I, 25, 3, p. 213, 15 W.

(ii) O que em seus movimentos preserva e desenvolve os corpos, quer dizer, o Fogo enquanto elemento encontrado no *pneuma*;³⁶ (iii) o fogo prometeico, aquele responsável por uma transformação mais abrupta da realidade. Essa divisão está disposta a partir de um grau de densidade, indicando um movimento cosmológico que vai do ser mais rarefeito ao mais denso.

Cícero nos fornece uma importante imagem do papel do fogo para o *Kosmos*:

Sic enim res se habet, ut omnia, quae alantur et quae crescant, contineant in se vim caloris, sine qua neque ali possent nec crescere. nam omne quod est calidum et igneum cietur et agitur motu suo; quod autem alitur et crescit motu quodam utitur certo et aequabili; qui quam diu remanet in nobis, tam diu sensus et vita remanet, refrigerato autem et extincto calore occidimus ipsi et extinguimur ... Omne igitur, quod vivit, sive animal, sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem, ex quo intellegi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem. Atque id facilius cernemus toto genere hoc ígneo, quod tranat omnia subtilius explicato. Omnes igitur partes mundi (tangam autem maximas) calore fultae sustententur. Quod primum in terrena natura perspici potest ... Atque aquae etiam admixtum esse calorem primum ipse liquor aquae declarat et fusio, quae neque congelaret frigoribus neque nive pruinaque concreveret, nisi eadem se admixto calore liquefacta et dilapsa diffunderet; ... ille vero et multo quidem calore admixtus est: ipse enim oritur ex respiratione aquarium; earum enim quasi vapor quidam aer habendus est ... Ex quo concluditur, cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari, eoque magis, quod intellegi debet calidum illud atque igneum ita in omni fusum esse natura, ut in eo insit procreandi vis et causa gignendi, a quo et animantia omnia et ea, quorum stirpes terra continentur, et nasci sit necesse et ulescere.

Pois é assim que todas as coisas que são nutridas e que crescem contêm em si mesmas o poder do calor, sem o qual nem poderia nem crescer, pois tudo que é quente e ígneo é atingido e atuado por seu movimento; mas o que se nutre e cresce usa um movimento certo e uniforme; que, enquanto permanece em nós, permanece o sentido e a vida, mas quando o calor se esfria e se extingue nos matamos e nos extinguimos... Portanto, tudo o que vive, seja animal ou produzido pela terra, vive por causa do calor encerrado nele, do qual deve ser entendido que é da natureza do calor ter em si uma força vital em todo o mundo. E veremos isso mais facilmente em todo esse tipo de fogo, que passa por tudo de maneira mais detalhada. Portanto, todas as partes do mundo (especialmente as maiores) são suportadas pelo calor. Isso pode ser visto pela primeira vez na natureza terrena... E que o calor também se mistura com a água, o próprio líquido da água primeiro declara e funde, que não congelaria no frio nem congelaria na neve e na geada, a menos que o mesmo derretido e espalhado pelo calor misto; ... ele, de fato, está misturado com muito calor: pois ele mesmo surge da respiração da água; pois seu ar deve ser considerado como uma espécie de vapor... Disto se conclui que, como todas as partes do mundo são sustentadas pelo calor, o

³⁶ Δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδὲς. A natureza, na visão deles, é um fogo artisticamente em seu caminho para criar; o que é equivalente a um sopro ardente, criativo ou modelador. D.L VII, 156.

próprio mundo também é preservado de natureza semelhante e igual para tanto tempo, e tanto mais porque se deve entender que é quente e ígneo, de modo que se funde em toda a natureza, de modo que nele reside o poder da procriação e a causa da procriação, de onde ambos seres vivos e aqueles cuja descendência contém a terra, e que é necessário nascer e crescer

Para Cícero, o calor é o movimento gerado por todas as coisas no *Kosmos*, funcionando, nos seres animais e vegetais, como força vital. É o princípio de conservação dos corpos e o que sustém o desenvolvimento do mundo. Sem ele, o *Kosmos* se desintegraria. Isso faz do universo estoico um ser vivo, pulsante e com uma alma em constante movimento. E quanto mais ígneos e rarefeitos forem os corpos, mais próximos estão do que poderíamos chamar de ‘seres divinos’, assim como os astros, gerados a partir da “parte mais móvel e mais pura do éter”,³⁷ o que harmoniza com a posição de Crisipo de que a Lua é formada pelos elementos fogo e ar, e o Sol unicamente pelo fogo - elementos mais rarefeitos.³⁸ Já a parte ‘menos pura’ do éter, assim é definida porque, ao chegar nas regiões mais inferiores, ela é misturada aos elementos água e terra. Como os astros possuem uma natureza ‘não misturada’, tornam-se seres animados.³⁹ “sendo o fogo do Sol semelhante àqueles fogos que estão nos corpos dos seres animados, é necessário que o sol também seja um ser animado, e sem dúvida os demais astros que nascem no fogo celeste que se nomeia éter ou céu”⁴⁰. Tudo isso, nos diz Aécio, traz o entendimento de ser o Deus estoico um fogo modelador, o qual procede com inteligência e método:

οἱ <Στωικοὶ> νοερόν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου, ἐμπεριεληφὸς πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους καθ’ οὓς ἅπαντα καθ’ εἰμαρμένην γίνεται, καὶ πνεῦμα μὲν ἐνδιῆκον δι’ ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον * διὰ ὅλης τῆς ὕλης, δι’ ἧς κεχώρηκε, παραλλάξαν*. θεοὺς δὲ καὶ τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὴν ἦν· ἀνωτάτῳ δὲ πάντων νοῦν ἐναιθέριον εἶναι θεόν.

Os estoicos declaram que Deus é uma entidade cognitiva, que é um fogo artífice, que procede metodicamente à gênese do *Kosmos*, que inclui em si todas as razões seminais em harmonia com as quais cada coisa ocorre como está destinado a acontecer. Que é um *pneuma* que permeia todo o *Kosmos*,

³⁷ Cícero, *De Natura Deorum*, XV. 39. Trad. H. Rackham.

³⁸ Estobeu *Ecl.* I, (*SVF* II, 413).

³⁹ ὕφ’ Ἡρακλείτου" καὶ γὰρ οὗτος οὕτως εἶπεν· αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη, τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξιῶν εἶναι συνέσεως αἰτίαν· τὸ γὰρ τῆς αὐγῆς ὄνομα τοῦτ’ ἐνδείκνυται, καὶ βελτίονά γε δόξαν ταύτην εἶναι νομιστέον, ἐννοήσαντας καὶ τοὺς ἀστέρας ἀγγοειδεῖς τε ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας ἄκραν σύνεσιν 10 ἔχειν· εἰ γὰρ μὴ τις αὐτοῖς ὑπάρχειν τοῦτο φαίη, δόξει τῆς τῶν θεῶν ὑπεροχῆς ἀναισθητοῦ εἶναι. Heráclito, assim dizia: a alma mais sábia é um raio de luz seco; sendo, por sua vez, a opinião de que a segura é a causa do entendimento inteligente. O nome 'raio de luz' na verdade mostra exatamente isso, e devemos legitimar essa opinião como a melhor, criando o conceito de que as estrelas têm natureza e são uma fonte de luz e juntas são secas e dotadas de extrema inteligência. De fato, se alguém afirmar que isso não lhes pertence, eles pareceriam inconscientes da excelência dos deuses. Galeno, *De morib. anim.* 5, IV, p. 786 K (*SVF* II, 788). Tradução de Roberto Radice.

⁴⁰ Cícero, *De Natura Deorum*, XV.41.

mudando seu nome de acordo com as diversificações do material pelo qual é feito. O *Kosmos*, as estrelas, a terra e a mente são deuses. Mais elevados do que todos, no éter.⁴¹

1.2 A Formação dos Corpos (Movimentos Pneumáticos)

Após a criação dos quatro elementos, o processo continua com a união entre fogo e ar em um composto ativo conhecido por *pneuma*,⁴² o segundo, um composto passivo formado por água e terra conhecido por matéria (*hile*).⁴³ O *pneuma*, por penetrar todos os corpos,⁴⁴ é considerado a alma do mundo,⁴⁵ um corpo de partículas finas que, nos seres humanos, é alimentado pelo ar que entra mediante nossa inspiração. Entretanto, nos diz Galeno, não seria

⁴¹ Aécio, *Plac.* I, 7, 33. 1.7.33. (*SVF* II, 1027).

⁴² Conforme Hager, *A teoria do Pneuma de Crisipo*, p.103, Crisipo também identifica o *pneuma* com princípio ativo e conserva a ideia de que ele é misturado com a matéria, entretanto, rejeita a tese de que o *pneuma* seja uma mistura de fogo e ar, mas: "...ele supõe que toda a natureza é unida pelo *pneuma* que a permeia e pelo qual o mundo é mantido junto e tornado coerente e interconectado". (Alexandre de Afrodísias, *Da Mistura*, 216, 14, Traduzido por S. Sambursky, *O Mundo Físico dos Gregos*, p. 134. Citado por Hager, p.104).

⁴³ Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀίδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. Τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο ἡνῶν μὲν ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ οὐσίας, Κλεάνθης δ' ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀτόμων, Χρῦσιππος δ' ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν πρὸς τῷ τέλει, Ἀρχέδημος δ' ἐν τῷ Περὶ στοιχείων καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ δευτέρῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου. Eles asseguram que há dois princípios no universo, o ativo e o passivo. O princípio passivo é a substância sem qualidade, isto é, matéria, enquanto o ativo é a razão inerente na matéria, que é Deus. Porque ele é eterno e é o artífice de cada uma das várias coisas em toda a extensão da matéria. Essa doutrina é exposta por Zenão em seu tratado *Sobre a existência*, Cleantes em seu trabalho *Sobre os átomos*, Crisipo no primeiro livro de sua *Física*, Arquedemos em seu tratado *Sobre os Elementos* e Possidônio em seu segundo livro da sua *Exposição Física*: D.L VII.134.5. Tradução de R.D. Dicks. Neste fragmento, D.L. nos transmite uma ideia acordada entre os filósofos acerca da existência de dois princípios: ativo e passivo. A matéria é aquilo através do qual o *pneuma* age; modificando-a conforme seus movimentos característicos; imprimindo forma e qualidade. Mas, apesar de ser uma doutrina compartilhada Zenão, Crisipo, Cleantes, Arquedemos e Possidônio, este exprõe uma concepção na qual podemos entender a matéria também como ativa: φησε δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὄλων οὐσίαν καὶ ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι, καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον [ἴδιον] ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καθ' αὐτήν· αἰεὶ δ' ἐν τινὶ σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. Διαφέρει δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης τὴν οὐσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν <τῆς> ἐπινοία μόνον. Possidônio afirma que a substância do todo é também matéria sem forma e sem qualidade, na medida em que ela não tem forma ou qualidade determinadas por si mesma; mas está sempre em alguma forma e qualidade; e a substância que está de acordo com a [ou sua] hipótese difere da matéria apenas no pensamento. Posidonius. *Die Fragmente*, Frag 267 vol. 1", Ed. Theiler, W. in BOECHAT, Eduardo, *A Cosmóvisão em Manilio e Possidônio*, p.127. Neste caso, a matéria torna-se ativa na medida em que só existe em forma qualificada, ou seja, podemos entender substância e matéria como conceitos diferentes, mas aquilo que nos é apresentado já é um todo que possui qualidade e forma, logo, a matéria torna-se ativa na medida em que espelha uma estrutura racional divina. Como nos diz WHITE, S. *Possidônio e a Física estoica apud BOECHAT*, Eduardo, *A Cosmóvisão em Manilio e Possidônio*, p.127: 'Se F, de acordo com a sua substância, é diferente de G, então há distintos conceitos entre F e G, assim como distintos *lekta* como seus conteúdos. E S e F subsistentemente difere de G 'só no pensamento', então é idêntico a G somente corporalmente, e os conceitos de F e G são coextensivos, mas distintos.'

⁴⁴ Para Zenão e Cleantes, o *pneuma* é restrito aos organismos vivos. Para Crisipo, ele impregna todo o Universo.

⁴⁵ Aécio, *Plac.* IV, 3, 3 (*SVF* II, 779).

improvável que também se alimentasse do sangue por meio da respiração, como acreditavam muitos médicos e filósofos da época.⁴⁶

Logo após a criação das substâncias corpóreas, o *pneuma* penetra na matéria e a qualifica, constituindo assim corpos distintos. O modo como isso acontece se dá através de um movimento simultâneo do *pneuma* para dentro, o qual confere individualidade ao corpo, e para fora, fornecendo-lhe qualidade. Os estoicos o denominam por *tónus*, que se refere ao caráter denso ou rarefeito de um corpo, tensionado ou distensionado.⁴⁷ O grau mais baixo de tonicidade (mais denso e menos tensionado) corresponde à estrutura *hexis*, a qual fornece coesão ao composto.⁴⁸ O segundo movimento pneumático é o da *physis*,⁴⁹ fornecendo ao composto a força necessária para nutrição e crescimento. O movimento seguinte é da *psyche*, neste caso, além das características anteriores, a unidade adquire movimento e sensação. O último movimento é o do *hegemonikon*, onde teremos uma especificidade do composto que conhecemos por ser humano, pois nesse último movimento é onde se encontra o *Logos*.

Caso um composto tenha apenas o movimento da *hexis*, ele será classificado como um ser inanimado.⁵⁰ Uma pedra, por exemplo, é dotada exclusivamente de sua força de coesão,⁵¹ de um movimento solitário do *pneuma*.⁵² Quando passa a ter movimento da *physis*, o composto adquire capacidade de crescimento e nutrição, o que constitui o corpo das plantas, no entanto, o movimento da *hexis* ainda permanece, mas agora como uma função própria da *physis*.⁵³ O nível da *psyche* fornece sensação e movimento ligados às funções psíquicas como representação (*phantasia*) e impulso (*horme*). São capacidades que definem o corpo de um ser vivo.⁵⁴ Quando o *pneuma* atinge o último nível, o do *hegemonikon*, o composto adquire mais

⁴⁶ Galeno *De usu respir.* 5, Vol. IV, p. 502 K (*SVF* II, 783).

⁴⁷ DINUCCI, Aldo, *Manual Moderno do estoicismo* (Artigo não publicado).

⁴⁸ Long, *Corpo e Alma no Estoicismo*, p.37. (*SVF* II, 368, 458, 741, 988, 1013).

⁴⁹ D.L. afirma que o termo *physis* é usado também pelos estoicos como a união do *Kosmos*, a causa do crescimento das coisas e sua conservação como princípio seminal (*spermatikos logos*).

⁵⁰ (*SVF* II, 714-18) in Long, *Corpo e Alma no Estoicismo*, p.38. Nos seres humanos, por exemplo, ele fará parte da estrutura do esqueleto, ossos e tendões. (HARGER, Paul, *A Teoria do Pneuma de Crisipo*, p.102).

⁵¹ Clemente de Alexandria, *Strom.* II. (*SVF* II, 714). Tradução de Roberto Radice.

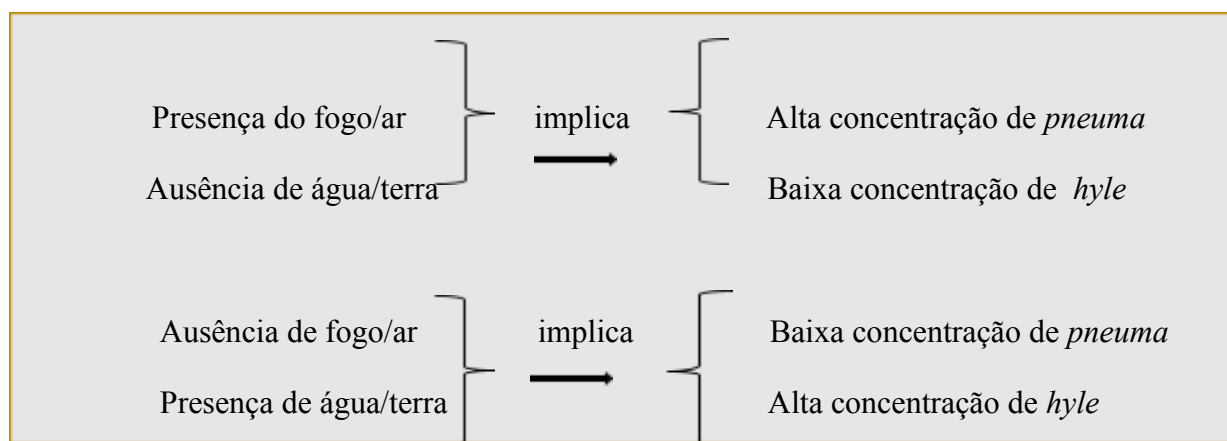
⁵² Long, *Corpo e Alma no Estoicismo*, p.38.

⁵³ Nos seres humanos ela é responsável pelo crescimento dos cabelos e unhas. (HARGER, Paul, *A teoria do Pneuma de Crisipo*, p.102).

⁵⁴ ἅπαν μὲν γὰρ φυτὸν ὑπὸ φύσεως διοικεῖται, πᾶν δὲ ζῶον ὑπὸ φύσεώς τε ἅμα καὶ ψυχῆς εἶ γε δὴ τὴν μὲν τοῦ τρέφεσθαι τε καὶ ἀυξάνεσθαι καὶ τῶν τοιούτων ἔργων αἰτίαν ὀνομάζομεν ἅπαντες ἄνθρωποι φύσιν, τὴν δὲ τῆς αἰσθήσεώς τε καὶ ἐξ ἑαυτῆς κινήσεως ψυχῆν. Cada vegetal é governado pela faculdade vegetativa, enquanto cada animal é governado pela faculdade vegetativa e, ao mesmo tempo, também pela alma. Se, portanto, todos nós damos o nome de 'faculdade vegetativa' à causa da nutrição, crescimento e tais funções, damos o nome de 'alma' à causa da sensação e do movimento que ela origina" Galeno, *Adv. Iulianum*, 5, Vol. XVIII A, p. 266 K) (*SVF* II, 718). Tradução de Roberto Radice.

duas funções psíquicas: assentimento (*synkatathesis*) e racionalidade (*logos*) preenchidos de conteúdo proposicional, neste último caso, caracterizando o corpo do ser vivo racional.⁵⁵

Quadro 1: elementos e sua densidade



Após o fim do processo de união dos elementos, teremos um conjunto de corpos envolto por um espaço vazio que será conhecido por *Kosmos*, compreendido pelos estoicos em três sentidos: (i) é visto como o próprio Deus: um ser indestrutível e imperecível que se confunde com a qualidade de todas as coisas e sua ordem, que, em períodos regulares, absorve todas elas em si;⁵⁶ (ii) é entendido como a ordem dos corpos celestes;⁵⁷ (iii) as duas concepções anteriores juntas.⁵⁸

O *Kosmos* é considerado finito, pois é gerado; eterno, pois está sujeito a uma reintegração eterna com o Fogo artífice; divino e vivo, pois é racional e possui a semente da vida; uno, pois é o desdobramento de uma única divindade:

⁵⁵ Como observa Long, *Corpo e Alma no Estoicismo* p.38, Deus possui distintas formas de mover-se na matéria: nos objetos sem vida, apenas como *hexis*, nas plantas, como *physis*, nos animais, como *psyche*, nos seres humanos, como *hegemonikon*. Ele afirma também que alguns outros autores dizem existir apenas três tipos de movimentos pneumáticos. Galeno (*SVF* 2.716) in Long *Soul and Body in Stoicism*, p.44), afirma que há o *hekitikon*, *physikon* e *psykikon*. A nutrição de plantas e animais se daria mediante o *physikon*; a capacidade de sensação e movimento, através do *psykikon* e *psykikon* juntos. Clemente de Alexandria, (*SVF* II.714) insere nos animais irracionais impulso e *phantasia* associados à *hexis* e *physis*. Philo, (*SVF* II.458), afirma serem os ossos devidos à *hexis* e unhas à *physis*. A questão que se impõe é por que nos objetos inanimados o *pneuma* não se desenvolve: será que a quantidade de matéria o impede ou seu movimento é que atrai uma grande quantidade de matéria?

⁵⁶ D.L. VII, 137-8.

⁵⁷ *Ibidem*, 138: καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι. “O arranjo ordenado dos corpos celestes em si mesmo como tal” (Tradução de R.D. Hick).

⁵⁸ D.L. VII, 138: τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν. “Para aquele todo do qual esses dois são partes” (Tradução de R.D. Hick).

Κόσμον δ' εἶναι φησιν ὁ <Χρύσιππος> σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται·

Crisipo afirma que *Kosmos* é o todo formado pelo céu, pela terra e pelas naturezas presentes nele; ou que é o todo composto de deuses e homens e os eventos que os preocupam. Diversamente, o *Kosmos* é a divindade em harmonia com a qual nasce sua boa ordem e alcança a perfeição.⁵⁹

Vejam os quadros gerais os aspectos estruturais do *Kosmos* proposto por Dinucci.⁶⁰

Quadro 2: Os 4 Graus de tonicidade do *pneuma* cósmico

- Estrutura física dos seres inanimados (*hexis*): maior densidade de todos, menor tensionamento de todos.
- Natureza dos vegetais (*physis*): menor densidade que *hexis*, maior tensionamento que *hexis*.
- Alma dos animais (*psyche*): menor densidade que *physis*, maior tensionamento que *physis*.
- Alma humana racional (*hegemonikon*): menor densidade que *psyche*, maior tensionamento que *psyche*.

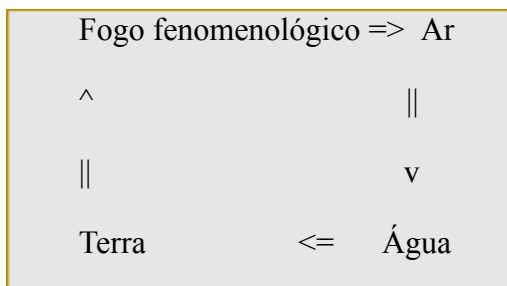
Quadro 3: Aspectos do *Logos* Estoico.

- Inteligência Universal => Fogo Primordial (Artífice ou Demiúrgico) =>
- Divindade => Demiurgo => Providência =>
- Destino => Substância pneumática => Natureza => Zeus

Quadro 4: Ciclos cósmicos de transformação entre os elementos.

⁵⁹ Estobeu, *Ecl.* I, p. 184, 8 W. (*SVF* II, 527). Tradução de Roberto Radice.

⁶⁰ DINUCCI, Aldo, Manual de Estoicismo: *A visão estoica do mundo*, p.43.



1.3 Os Corpos (*somai*)

O corpo é o resultado da união *Pneuma*/Matéria. Eles possuem qualidades como solidez, dimensionalidade e sujeição ao impacto.⁶¹

Σῶμα δ' ἐστίν, ὡς φησιν Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Φυσικῇ, τὸ τριχῆ διαστατόν, εἰς μῆκος, εἰς πλάτος, εἰς βάθος· τοῦτο δὲ καὶ στερεὸν σῶμα καλεῖται. ἐπιφάνεια δ' ἐστὶ σώματος πέρας ἢ τὸ μῆκος καὶ πλάτος μόνον ἔχον βάθος δ' οὐ· ταύτην δὲ Ποσειδώνιος ἐν πέμπτῳ Περὶ μετεώρων καὶ κατ' ἐπίνοιαν καὶ καθ' ὑπόστασιν ἀπολείπει. γραμμὴ δ' ἐστὶν ἐπιφανείας πέρας ἢ μῆκος ἀπλατὲς ἢ τὸ μῆκος μόνον ἔχον. στιγμὴ δ' ἐστὶ γραμμῆς πέρας, ἥτις ἐστὶ σημεῖον ἐλάχιστον.

Corpo é definido por Apolodoro, em sua *Física*, por aquilo que é estendido em três dimensões: comprimento, largura e profundidade. É chamado também de corpo sólido. Superfície é a extremidade do corpo sólido ou o que tem altura e largura mas não profundidade. Que a superfície existe não apenas no pensamento, mas também na realidade é assegurado por Possidônio no terceiro livro de sua obra *Fenômenos Celestiais*. A linha é a extremidade da uma superfície ou comprimento sem largura ou aquilo que tem apenas comprimento.⁶²

Compreendemos que a solidez é causada pela manifestação do movimento pneumático inicial *hexis*, responsável por fornecer a ‘liga’ que define a dureza dos corpos como ossos, unhas e tendões. A dimensionalidade pode ser inferida a partir de sua dureza: unidades que se agrupam e ocupam um lugar no espaço vazio. Possuindo dimensionalidade, conclui-se que está sujeito ao impacto, que por sua vez, possibilita a relação entre os elementos que os compõem. Esta última característica explica o motivo do porquê daquilo que o qualifica levar a cabo sua tarefa. Contudo, as dimensões, de acordo com a ortodoxia estoica, são os limites

⁶¹ Philo Alexandrino *De opificio mundi* 36, I, p. 11, 9 Wendl. (*SVF* II, 358). Estobeu *Ecl.* I, p. 143, 24 W. (Ário Dídimos *Dox. Gr.* P. 457, 17) (*SVF* II, 357). Clemente de Alexandria, *Strom.* II, p. 436 Pott. *SVF* II, 359.

⁶² D.L VII, 135. Tradução de R.D. Hicks. Ver também Ps. Galeno, *De qualitat. incorp.* 10, XIX, p. 483 K. (*SVF* II, 381, 383).

matemáticos dos corpos, o que os fazem também existir enquanto conceitos.⁶³ Por isso Diógenes Laércio fala da superfície como existindo também no pensamento, o que faz atribuir a Possidônio uma reclassificação da superfície como incorpórea:

Embora incorpóreos, os limites subsistem como conteúdos possíveis e atuais do pensamento, os quais são corpóreos. Daí eles persistem não apenas no pensamento – quando alguém os pensa –, mas também na subsistência ou subsistentemente como parâmetros reais e objetivos dos seres corpóreos, e presumidamente também dos não existentes, mas corpos possíveis e concebíveis.⁶⁴

Apesar de os limites serem conteúdos do pensamento, eles vão existir também como corpos, ou seja, eles terão o poder de agir e ser acionados na medida em que forem identificados pela mente do observador.⁶⁵

1.3.1 Os tipos de Corpos

οὕτως μέντοι ὁ Καλλίμαχος ‘πρὶν ἀστέρι τῷ Βερενίκης’ ἐπὶ τοῦ Πλόκαμου φησὶν, ὃς ἐξ ἀστέρων σύγκειται ἐπὶ εὖ καταφανῶν (τοῦτον δὲ τὸν Πλόκαμον οὐκ οἶδεν Ἄρατος, παρετήρησε δὲ Κόνων ὁ μαθηματικός). σώματα δὲ νοεῖται, ὅσα ὑπὸ μιᾶς ἕξεως ἠνωμένα κρατεῖται, οἷον λίθος ξύλον, καὶ εἴη ἂν ἕξις πνεῦμα σώματος συνεκτικόν, συνημμένα δέ, ὅσα οὐχ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως δέδεταί ὡς πλοῖον καὶ οἰκία (τὸ μὲν γὰρ ἐκ πολλῶν σανίδων, ἢ δὲ ἐκ πολλῶν λίθων σύγκειται), διεστῶτα δέ, ὡς χορός. τῶν δὴ τοιούτων διτταὶ αἱ διαφοραί· τὰ μὲν γὰρ ἐξ ὠρισμένων σωμάτων καὶ ἀριθμῶι ληπτῶν ὡς χορός, τὰ δὲ ἐξ ἀορίστων ὡς ὄχλος. εἴη οὖν ὁ μὲν ἀστὴρ σῶμα ἠνωμένον, τὸ δὲ ἄστρον ἐκ διεστῶτων καὶ ὠρισμένων· ἀριθμὸς γὰρ ἀστέρων ἐφ’ ἐκάστου δείκνυται. Πίνδαρος δὲ τὸν ἀστέρα ἄστρον ὀνομάζει λέγων ‘μηκέθ’ ἀλίου σκόπει Ἄλλο θαλπνότερον ἐν ἀμέραι φαεννὸν ἄστρον’ κατὰ τὴν συνήθειαν.

O que é uma estrela, o que é uma constelação? Todos os corpos, como uma pedra ou madeira, que são mantidos juntos por uma única força coesa, são chamados corpos unitários. Esse vínculo é o *pneuma* essencial que mantém o corpo unido. Corpos bem atados são todos aqueles, como um navio e uma casa, amarrados não por um único laço. De fato, o navio consiste em muitas tábuas e na casa de muitas pedras. Corpos separados são aqueles como um coral. Os corpos deste gênero são de dois tipos. Alguns deles são compostos de corpos definidos e em números compreensíveis, como um coral; outros por um número indefinido deles, como é para uma multidão. Uma estrela seria, portanto, um corpo unitário, enquanto uma constelação consistiria em corpos díspares e definidos, pois para cada constelação é mostrado seu número de estrelas⁶⁶.

⁶³ BOECHAT, Eduardo, *A Cosmovisão em Manilio e Possidônio*, p.128.

⁶⁴ WHITE, 2007, p.52 *apud* BOECHAT, Eduardo, *A Cosmovisão em Manilio e Possidônio*, p.128.

⁶⁵ BOECHAT, Eduardo, *A Cosmovisão em Manilio e Possidônio*, p.128.

⁶⁶ Aquiles *‘Isagoge’* 14, (*SVF* II, 368). Tradução de Roberto Radice.

Existem quatro tipos de corpos: (i) corpos compostos de partes separadas (*diestota*), a exemplo de um exército e todas as suas divisões; (ii) de partes contíguas (*synptomena*), como uma casa, com suas partes distintas, mas independentes; (iii) corpos unidos (*henomena*), semelhante a uma pedra e, (iv) corpos unidos que crescem juntos (*sympchia*). Estes, ainda que possuam partes distintas, têm o seu Ser ligados a um conjunto que se nutre de uma mesma fonte, o *pneuma*. Um braço ou uma perna, por exemplo, podem ser considerados ainda um braço e uma perna fora de um corpo, mas essa classificação é tão somente com o intuito de identificar um objeto. Fora de uma unidade, eles são apenas referências, pois deixam de se sujeitar aos impulsos e vontades do *logos* humano. Corpos unidos que crescem juntos é o que os estoicos consideram um corpo vivo.

1.4 A alma é um corpo

Como vimos, por exercerem contato, os elementos são considerados corpóreos. Partindo dessa concepção, é compreensível brotar algumas dúvidas sobre a corporeidade da alma, pois, sendo corpórea, contraria a noção comum de uma substância imaterial. E, se este é o caso, porque não chamá-la também de corpo? Além disso, ao aceitar que o corpo humano é composto de corpo e alma, sendo o caso que a alma é um corpo, o que diferenciaria, então, o corpo da alma? Para tentar resolver essa questão, três respostas são analisadas por Long: (i) o corpo é uma estrutura composta de ossos, órgãos, sangue, pele e uma a alma que o invade; (ii) o corpo é matéria formada por Água e Terra; (iii) o corpo é matéria formado por Água e Terra impregnado de *Pneuma* coesivo e vegetativo.⁶⁷

Long nos mostra que o tópico (i) cria uma dualidade que não nos é estranha, pois quando falamos em corpo e alma, comumente pensamos em duas instâncias particularmente distintas agrupadas em um mesmo espaço.⁶⁸ Isso não é tão simples no estoicismo, pois a matéria é uma estrutura que já é em si uma mistura completa, isto é, não podemos pensar *pneuma* sem matéria ou vice-versa. Neste sentido, ao falarmos de corpo, já estaríamos invocando o conceito de alma. Ou seja, não existe uma substância independente que corresponda ao corpo⁶⁹.

⁶⁷ Long, *Corpo e Alma no Estoicismo*, p.36.

⁶⁸ *Ibid*, loc. cit.

⁶⁹ *Ibidem*, p.40.

O tópico (ii) tenta resolver o problema do (i): sendo água e terra um composto distinto de fogo e ar, o corpo deve ser, então, matéria formada por água e terra. Para Long, essa solução também é um problema, pois os princípios ativo e passivo permanecem nos elementos que compõem o composto *Pneuma*/ Matéria, o que faz da água e da terra também uma mistura de atividade e passividade.⁷⁰

O (iii) tenta fazer a união entre as duas primeiras. Para entendermos com mais clareza, Long nos traz uma passagem de Sexto Empírico:

φασί γάρ φυγήν λεγεσθαι δίχως, τό τε συνεχον την όλην σύγκρισιν καί κατ'ιδίαν τό ηγεμονικόν, όταν γάρ εἴπωμεν συνεστάναι τον άνθρωπον εκ φυγής καί σώματος, ή τον θάνατον είναι χωρισμόν φυγής από σώματος, ιδίως καλοῦμεν τό ηγεμονικόν.

Pois eles dizem que a alma é usada em dois sentidos, denotando tanto aquilo que une toda a estrutura quanto, em especial, a parte diretiva. Pois quando dizemos que o homem é composto de corpo e alma, ou que a morte é uma separação da alma do corpo, estamos falando especialmente da parte diretiva.⁷¹

Segundo Sexto, os estoicos compreendem a alma em dois sentidos: em sentido geral é o movimento pneumático que mantém todas as coisas unidas em um composto, ou seja, a alma como *hexis*. Nessa concepção, todas as coisas no *Kosmos* possuiriam uma alma. Em um sentido específico, como *hegemonikon* que contém o *Logos*. É por esse último movimento que os estoicos entendem que o corpo humano possui uma alma. Contudo, essa resposta ainda não resolve a questão sobre o que é o corpo humano sem uma alma, pois toda resposta acaba sempre em um mesmo ponto: se o corpo humano só pode ser entendido em sua união com a alma, o que é o corpo após a sua morte?⁷² O corpo ainda possuirá uma alma em sentido geral?⁷³ A resposta só é possível, conforme Long, porque os estoicos evocam o conceito de

⁷⁰ *Ibid*, loc. cit.

⁷¹ *Ibidem*, I. 234, Tradução de Rev. R. G. Bury e Litt. D. Ver também D.L 7.139-9.

⁷² Ário Dídimos, *Epit. phys.* Dox. Gr. p.471 (*SVF* II, 809), Aécio, *Plac.* IV, 7, 3. (*SVF* 810) e D.L (*SVF* II 811) nos contam que apesar do *pneuma* ser gerado e percebível, o *pneuma* não perece logo após a sua separação, pois a alma dos homens sábios permanece até o momento da conflagração universal graças a sua instrução. Antístenes, *Scholion* in Homero. *Iliada*. 23, 65 (*SVF* II 815) fala que a alma, enquanto está no corpo, possui a mesma aparência que ele, assumindo sua forma original arredondada quando o deixa. No entanto, Epicteto vai de encontro a ideia de que a alma sobrevive de forma independente do corpo. Para ele, somos decompostos nas substâncias originárias: Nos *Discursos*, III, 14-15, nos diz Epicteto: “Quando ele [Deus] não fornece mais o que é necessário, ele soa o chamado, ele abre a porta e diz a você: ‘Venha’. Para onde? Para nada temeroso, mas para aquilo de onde você veio, para o que é amigável e semelhante a você, os elementos. Tudo o que em você era de fogo, parte para o fogo; o que era de terra, na terra; o que é o ar, no ar. O que é da água, na água. Não existe Hades, nem Acheron, nem Cócito, mas tudo está cheio de deuses e divindades”. (Tradução de Robin Hard).

⁷³ Ver D.L VII,138-9.

alma em dois sentidos para fazer do corpo uma substância identificável.⁷⁴ Sendo assim, existe o corpo devido a *hexis*, responsável por ossos, nervos, sangue, e o corpo com atributos psíquicos, devido a alma como *hegemonikon*⁷⁵. Teremos então dois corpos em estados pneumáticos diferentes unidos em um composto propício à vida.

1.4.1 Argumento acerca da corporeidade da alma

Há três argumentos acerca da corporeidade da alma caracterizados por Long como genético, simpatético e contactual⁷⁶.

ὁ Κλεάνθης τοιόνδε πλέκει συλλογισμόν. οὐ μόνον, φησὶν, ὅμοιοι τοῖς γονεῦσιν γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν, τοῖς πάθεσι, τοῖς ἡθεσι, ταῖς διαθέσεσι· σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου· σῶμα ἄρα ἢ ψυχή.

Cleantes tece o seguinte silogismo. Não apenas, diz ele, tornamo-nos semelhantes aos nossos pais no corpo, mas também na alma: nas nossas emoções, no nosso caráter e nas nossas disposições. Mas semelhança e dissimilaridade concernem ao que é corpóreo, não ao que é incorpóreo. Portanto, a alma é um corpo.⁷⁷

Χρύσιππος δὲ φησὶν· ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἢ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· οὐκ ἄρα ἀσώματος ἢ ψυχῆ.

Crisipo diz se a morte é a separação da alma do corpo: se nada incorpóreo pode ser separado do corpo, isso significa que um incorpóreo não tem contato algum com o corpo. E se a alma se separou do corpo, a alma é um corpo⁷⁸.

O primeiro deles, o genético, parte, em princípio, da ideia de que a semelhança entre os animais e de seus descendentes vai além dos atributos físicos. Há semelhanças também em suas almas, a exemplo das emoções e do caráter. A ideia é de que a semelhança e

⁷⁴ Long, *Corpo e Alma no Estoicismo*, p.41.

⁷⁵ A configuração torna-se mais complexa quando Filo Alexandrino, *De opificio mundi*, 66, I, p. 21 (SVF II, 722), afirma que os primeiros seres animados a serem gerados foram os peixes, que participam mais da substância somática do que a animada e são, de certa forma, seres inanimados vivos e não vivos, dotados de movimento; disseminando neles uma espécie de alma com o único objetivo de fazer durar o corpo, como é dito sobre o sal da carne, para que não estrague facilmente.

⁷⁶ *Ibidem*, p.42.

⁷⁷ Nemésio, *De nat. hominis* [I, 117,10] (SVF I, 518). Tradução de Roberto Radice.

⁷⁸ *Ibidem*, (SVF II.790), in Long, *Corpo e Alma no Estoicismo*, p.42. Tradução de Long.

dissemelhança só podem ocorrer entre coisas que exerçam contato mútuo, indicando que mesmo aquelas que consideramos psíquicas, como uma crença, surge mediante o impacto entre os dados sensoriais e a alma.

O segundo argumento, o simpatético, demonstra mais uma vez uma relação física entre corpo e alma. Muitas pessoas enrubescem ao serem constrangidas, bem como empalidecem diante de alguma situação ameaçadora, isto é, o corpo reage às representações que o atinge, nos levando a concluir que alma é corpórea.

O terceiro argumento, contactual, atribuído a Crisipo, parte do mesmo princípio do segundo. A alma para se separar do corpo precisa estar ligada a ele. Ou seja, como estaria ligada se não fosse corpórea?

1.4.2 O Incorpóreo

Incorpóreo é uma categoria estoica criada para dar conta de coisas inexistentes, mas determinadas, como o espaço, o tempo, o vazio e o significado das coisas (*lekton*)⁷⁹. Não temos como acessá-los por meio dos sentidos, no entanto, se admitirmos o Ser como corpo, podemos determiná-los, pois um corpo deverá estar em algum lugar no espaço e em um momento do tempo, além de possuir um significado que o distinga dos demais corpos. Eles não podem ser afetados e nem afetar o Ser,⁸⁰ o que impossibilita qualquer relação causal entre eles e o corpo, não existindo, para os estoicos, nenhuma reciprocidade entre o mundo corpóreo e o inteligível. O que há, de fato, é uma relação entre atividade e passividade, a qual provoca modificações e aspectos distintos do *Kosmos*⁸¹. Essas modificações não são vistas como realidade, o que faz com que a interação dos princípios seja estérea na produção de uma nova realidade:

Ὁ τε φάσκων καταλαμβάνειν τό άσώματον ήτοι αίσθήσει τοὔτο παραστησει καταλαμβάνειν ή διά λόγου, και αίσθήσει μεν ούδαμώς, επειδή αι μεν αισθήσεις κατά επειρουν και νύξιν άντιλαμβάνεσθαι δοκούσι των αισθητών, οίον η δρασις, εάν τε κατά εντασινΙ γίνηται κώνου, εάν τε κατά ειδώλων αποκρίσεις τε και επικρίσεις, εάν τε <κατ >* άκτίων η χρωμάτων

⁷⁹ *Ibid, loc. cit.*

⁸⁰ Οὐδέν άσώματον συμπάσχει σώματι, ούδέάσωματω σῶμα, αλλάσῶμα σώματι “nem o incorporeal tem as mesmas afecções do que é corporal, nem o corporal [as do] incorporeal, mas [apenas o que é] corpo [tem as mesmas afecções] do que é corporal”. Tradução de Brehier, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p.13.

⁸¹ BREHIER: *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, 2012, p.22.

ἀποχύσεις, και η ακοή δε, ἦν τε 6 πεπληγμενος ἀήρ ἦν τε τὰ μόρια της φωνῆς φερηται περί τὰ ὠτα καί πλήττη τό ακουστικόν πνεύμα ὡστε την ἀντίληφιν τῆς φωνῆς ἀπεργά- ζεσθαι. ἀλλά και αἱ ὀδομαί τῆ ρινί και οι χυμοί αὐ τῆ γλώττη προσπίπτουσιν, και τὰ την ἀφήν 52 κινούντα ομοίως τῆ ἀφή. τὰ δε ἄσώματα επ- ερεισιν τοιαυτην υπομενειν οὐχ οἷά τε εστιν, ὡστε οὐκ αν δυναιτο τῆ αἰσθήσει καταλαμβάνεσθαι

Além disso, quem afirma que apreende o incorpóreo sustentará que o apreende pelos sentidos ou por meio da razão. Certamente não pelos sentidos, pois supõe-se que os sentidos percebem os sensíveis por meio de ‘impressão’ e ‘indentação’ – veja-se, por exemplo, se isso ocorre por causa da tensão de um cone, ou das emissões de imagens, ou por efusões de raios ou cores; e a audição também, seja o ar ferido ou as partes do som que são transportadas ao redor dos ouvidos e atingem a respiração acústica de modo a efetuar a percepção do som. Os cheiros também atingem o nariz e os sabores na língua, e os objetos do tato também atingem o sentido do tato. Mas os incorpóreos são incapazes de se submeter à impressões desse tipo, de modo que não podem ser apreendidos pelos sentidos.⁸²

1.5 *Krasis*

A união entre *pneuma* e matéria cria os corpos individuais, todavia, é preciso garantir que eles permaneçam unidos, mas sem perderem suas características individuais. A esse tipo peculiar de união, os estoicos chamam de *krasis di holon*:

τοῦ δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχειν ὡς ἐναργέσι χρῶνται μαρτυρίοις τῶ τε τὴν ψυχὴν ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχουσαν, ὥσπερ και τὸ δεχόμενον αὐτὴν σῶμα, δι' ὅλου τοῦ σώματος διήκειν ἐν τῇ μίξει τῇ πρὸς αὐτὸ σώζουσαν τὴν οἰκείαν οὐσίαν (οὐδὲν γὰρ ψυχῆς ἄμοιρον τοῦ τὴν ψυχὴν ἔχοντος σώματος), ὁμοίως δε ἔχειν και τὴν τῶν φυτῶν φύσιν, ἀλλὰ και τὴν ἔξιν ἐν τοῖς συνεχομένοις ὑπὸ <τῆς> ἔξεως.

Como prova clara disso, eles se valem do fato de que a alma, que tem sua própria existência individual, assim como o corpo que a recebe, permeia todo o corpo, preservando sua própria substância na mistura dela. Pois nenhuma alma carece de participação no corpo que possui a alma. É o mesmo também com a *physis* das plantas, e também com a nas coisas que são sustentadas pela *hexis*.⁸³

O conceito de *krasis* é de grande importância para o estoicismo porque explica como é possível a cada elemento desprender do seu par sem afetar a qualidade que o distingue. Somente em uma mistura não homogênea isso é possível. E somente dessa forma que os elementos que compõem o *Kosmos* podem retornar à fonte. É como uma imagem em forma

⁸² S. E., *Esboços de pirronismo*. VII, 51-52, Tradução de R. G. Bury e Litt. D.

⁸³ Alexandre, *Sobre a Mistura* 216-217 (*SVF* II, 473) Tradução de L.S.

de quebra-cabeça que precisasse ser montada infinitas vezes. Para isso acontecer, suas partes devem permanecer independentes para que possam ser movidas. Caso contrário, teríamos de rasgar a imagem, o que tornaria impossível sua remontagem.

CAPÍTULO II - IMPULSO

2.0 Pré Impulso (*Oikeiosis*)

Os impulsos (*hormai*) direcionam a alma humana em sua busca e recusa daquilo que é ou não apropriado. Eles podem ser controlados quando ligados à racionalidade, o que nos torna capazes de decidir por nós mesmos o curso de uma ação. Entretanto, são eles, em sua excessividade, a levar os seres humanos às práticas irracionais. Zenão, por exemplo, conceitua *pathos* como um impulso excessivo do movimento pneumático hegemônico provocado por uma *phantasia* acataléptica.⁸⁴ Crisipo, afirma uma opinião imediata de que algo é bom ou ruim já é um impulso excessivo, e isso nos faz buscar ou evitar erroneamente aquilo nos agrada ou amedronta.⁸⁵ Mesmo para para Possidônio, considerado muitas vezes como heterodoxo, entende que o impulso excessivo também nos leva a ações irracionais, mas sua excessividade passa a ser o resultado de forças psíquicas independentes da razão. O que une essas três visões é o fato dos impulsos excessivos terem a força de impedir o comando da faculdade diretriz, o que nos faz agir contra a ordem natural do *Kosmos*. Mas, para compreendermos como se dá a relação entre a excessividade e a racionalidade, devemos, antes, abordar como funcionam os impulsos antes mesmo de uma determinação racional, o que nos permite, neste contexto, identificá-los como pré-impulsos.

Eles são conhecidos também por *oikeiosis*, uma forma nominal do verbo *oikeiousthai*, que indica ‘tornar familiar, fazer próprio de si, apresentar’.⁸⁶ O termo deriva do adjetivo *oikeios*, geralmente traduzido por ‘algo que pertence propriamente a alguém’, o que faz do verbo possuir um forte teor de afeto, sendo usado frequentemente em relação a membros da família e amigos íntimos.⁸⁷ É um impulso natural que guia humanos e animais a uma relação

⁸⁴ Galeno, *P.H.P.* 4.7.4.

⁸⁵ *Ibidem*, 4, 7.

⁸⁶ Inwood and Donini, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, p. 677, preferem o termo ‘afiliação’.

⁸⁷ *Ibid*, *loc. cit.* observam que na visão estoica, a virtude está em nós como algo natural, fazendo do comportamento humano virtuoso parte de nossa função natural como animais racionais.

consigo mesmo, seus semelhantes e com os objetos exteriores.⁸⁸ Surindo a partir do nascimento, torna os animais aptos a uma relação adequada consigo e com o seu entorno.⁸⁹

Hiérocles, em sua obra *Elementos de Ética*, os uma descrição detalhada de como os pré-impulsos funcionam:

Τῆς ἠθικῆς στοιχειώσεως ἀρχὴν ἀρίστην ἡγοῦμαι τὸν περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου τῷ ζῳίῳ λόγον, ο.ω οὐ χεῖρον ἐνθυμηθῆναι πρῶτον ἄνωθεν ἀρξαμένοις ὅποια τις ἢ γένεσις τῶν ἐμψύχων ἐστὶ καὶ τίνα τὰ πρῶτα συμβαίνοντα τῷ ζῳίῳ.

O melhor ponto inicial para os elementos da ética é a primeira coisa que lhe é própria ou familiar, a *protou oikeiou* de um animal. Mas eu sustento que não é pior começar mais para trás e considerar como é a geração de coisas vivas e quais são os atributos primários de um animal.⁹⁰

No processo de geração de um ser, a semente (*sperma*), que é recebida pelo útero saudável, começa a ter movimento através do qual traz para si elementos do corpo que a carrega. Em seguida, passa ser um embrião (*embryon*)⁹¹, seguindo configurações pré-determinadas e imutáveis (*aparabatos*) até que esteja pronta para nascer. Durante sua permanência no útero, o embrião possui um *pneuma* do tipo *physis*, particularmente denso, o que faz Hiérocles afirmar que ainda não possui alma, como vimos acima, em sentido específico. Contudo, quando chega perto do nascimento, o *pneuma*, composto também pelo elemento fogo, é bruscamente aquecido, o que o torna mais sutil, transformando-se em *pneuma* do tipo *psyche* e adquirindo uma alma.⁹² Com essa condição pneumática, os seres vivos ganham sensações (*aisthesis*) e impulso (*horme*), instrumentos naturais por excelência para o recebimento da primeira apropriação (*gnosin tou protou oikeiou*).⁹³

καθάπερ γὰρ τὸ ἐν τοῖς λίθοις πνεῦμα ταχέως ὑπὸ πληγῆς ἐκπυροῦται διὰ τὴν πρὸς ταύτην τὴν μεταβολὴν ἐτοιμότητα, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ φύσις ἐμβρύου πέπονος ἤδη γεγονότος οὐ βραδύνει τὸ μεταβάλλειν εἰς ψυχὴν ἐμπεσοῦσα τῷ περιέχοντι. ταύτη δὲ πᾶν τὸ ἐκπεσὸν ὑστέρας εὐθέως ἐστὶ ζῳιον[...]

Pois, assim como o *pneuma* que está na pedra explode em chamas como resultado de um golpe, por causa de sua disposição para sua alteração, da

⁸⁸ RAMELI: 2009, p. XLI.

⁸⁹ Podemos dizer que há uma preocupação da Natureza em não deixar desprotegido os indivíduos que surgem como resultado da interação de forças cósmicas.

⁹⁰ Hiérocles, *Elementos de Ética*, [I] [1a]. Tradução de David Konstan. Ver também (*SVF* II, 743, 806).

⁹¹ *Ibid*, loc. cit.

⁹² Hiérocles usa o termo *ripizo*, que significa explodir ou atizar a chama.

⁹³ *Ibidem*[I] [1a]. 1.30-37.

mesma forma é também a natureza do embrião, uma vez amadurecido, pois não muda de forma lenta para o estado de *psyche* quando sai para o ambiente circundante. Por esta razão, tudo o que sai do útero é imediatamente um animal.⁹⁴

Conforme Hiérocles, após o nascimento, o primeiro impulso, (*a próton oikeion*), é aquele pelo qual o animal torna-se ciente de si mesmo (*aisthanetai autou*); tendo consciência de sua própria constituição (*systasis*) e o modo correto de usá-la:

Ἐπεὶ τοίνυν ἐξ ἀμφοτέρων ἐστὶ τὸ ζῶιον ... σύνθετον, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς, ἄμφω δ' ἐστὶ θικτὰ καὶ πρόσβλητα καὶ τ.ρ. ἐρείσει δὴ ὑπόπτωτα, ἔτι δὲ δι' ὅλων κέκραται, καὶ θάτερον μὲν ἐστὶν αὐτῶν δύναμις αἰσθητικὴ, τὸ δ' αὐτὸ τοῦτο καὶ τρόπον, ὃν ὑπεδείξαμεν, κεινεῖται, δῆλον ὅτι διανεκῶς αἰσθάνοιτ' ἂν τὸ ζῶιον ἑαυτοῦ. τεινομένη γὰρ ἔξω ἢ ψυχὴ μετ' ἀφέσεως προσβάλλει πᾶσι τοῦ σώματος τοῖς μέρεσιν, ἐπειδὴ καὶ κέκραται πᾶσι, προσβάλλουσα δὲ ἀντιπροσβάλλεται· ἀντιβατικὸν γὰρ καὶ τὸ σῶμα, καθάπερ καὶ ἡ ψυχὴ· καὶ τὸ πάθος συνεριστικὸν ὁμοῦ καὶ ἀντερειστικὸν ἀποτελεῖται.

Pois, um animal não é outra coisa senão um composto de corpo e alma, e ambos são palpáveis, capazes de desferir golpes e sujeitos a pressões, e, além disso, são misturados por toda parte, e um deles é uma faculdade perceptiva, e esta também se move da maneira que mostramos. É claro que um animal deve continuamente perceber a si mesmo (*αἰσθάνοιτ' ἂν τὸ ζῶιον ἑαυτοῦ*), pois a alma se estende para fora por uma expansão e atinge todas as partes do corpo, pois também está misturada com todas elas e, quando as atinge, é, por sua vez, atingida. Pois também o corpo oferece resistência, assim como a alma...⁹⁵

É o caráter corpóreo dos elementos que possibilitam a percepção. Alma e corpo, apesar da diferença de densidade, conseguem interagir, provocando diferentes efeitos psicológicos e físicos. O primeiro deles é a percepção de si mesmo. Tomemos os exemplos elencados por Hiérocles e organizados por Ilaria Ramelli a respeito desse fenômeno.

1) Os animais percebem a si mesmos: 1.1) eles percebem suas partes individuais (I.51-II.3); 1.2) suas capacidades defensivas (II.3-18); 1.3) suas forças e fraquezas (II.18-III.19); 1.4) as ameaças vindas das habilidades que os outros possuem. 2) Eles têm uma autopercepção contínua: 2.1) seus corpos interagem continuamente (III.56-IV.53); 2.2) eles possuem uma autopercepção mesmo quando estão dormindo (IV.53-V38). 3) Eles percebem a si mesmos, imediatamente após o nascimento: 3.1) a percepção contínua de si implica a percepção do início da vida; 3.2) o momento inicial da autopercepção é mais plausível do que

⁹⁴ *Ibidem* [I] [1a]. 1.20-25.

⁹⁵ *Ibidem*. 39-53. Tradução de David Konstan.

a percepção do início da vida (V.43-52); 3.3) a percepção das coisas externas implica a autopercepção (V.52-VI.10); 3.4) a autopercepção precede a percepção de quaisquer outras coisas (VI.10-24). 4) Eles sentem prazer na representação de si mesmo (VI.24-49). 5) Sempre procuram autopreservação (VI.53-VII.48)⁹⁶.

A *proton oikeion* serve de gatilho para um segundo impulso, cujo objetivo é o de fazer com que os animais estejam cientes da importância de proteger seus órgãos vitais. É o que podemos chamar de instinto de autodefesa ou o amor a si mesmo ou, tecnicamente, *oikeiosis eunoietike*.⁹⁷ Com este impulso, cada animal, equipado com armas naturais para a defesa e o ataque, usa-as de forma instintiva quando se sente ameaçado, protegendo suas partes mais fracas e atacando com as mais fortes.

Em seguida, selecionam coisas benéficas para a sua preservação e evitam aquelas desagradáveis ao corpo através da *oikeiosis ekleitike*.⁹⁸ Com esse impulso, o ser vivo é capaz de buscar alimentos propícios ao seu bem-estar assim como os locais para procriação.

Depois temos a apropriação que impulsiona os seres a desenvolver laços afetivos através da *oikeiosis stertike*, que será a base do caráter comunitário humano.⁹⁹ E, por fim, sendo característica exclusivamente humana, a *oikeiosis hairetike*, uma apropriação que leva às coisas externas por escolha racional (*prohairesis*)¹⁰⁰, o que sustenta a afirmação de que a busca da virtude seria um impulso inato:

Τὴν δὲ πρώτην ὀρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθὰ φησὶν ὁ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν· οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ <αὐτῷ> τὸ ζῶον, οὔτε ποιήσασαν αὐτό, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' [οὐκ] οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό· οὔτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται. Ὅ δὲ λέγουσὶ τινες, πρὸς ἡδονὴν γίνεσθαι τὴν πρώτην ὀρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν.

⁹⁶ RAMELLI, Maria Ensaio introdutório, p. XXX-XXXI in, Hierocles, o Estoico: *Elementos de Ética, Fragmentos e Excertos*, . Conforme Long, *Corpo e Alma no estoicismo*, p.47, a consciência de si, não é a única indicação que um animal tem atributos psíquicos. Ao lado dela encontra-se o impulso (*horme*). Sêneca e Hierocles dão o exemplo de animais que lutam para ficar em suas posições naturais: as tartarugas, se colocadas com o casco virado para baixo, tentam retornar, assim como as crianças que quando caem sempre querem ficar de pé novamente. Nenhum deles está evitando a dor, mas unicamente são impulsionados pelo seu estado natural. Negar essa autoconsciência animal, conforme Long, gera um problema. Para ele, todo animal vê e sente dor, e se este é o caso, deve haver algum valor no ver e no sentir, pois se um animal não tem a experiência de si como portador de visão ou audição, como poderia então proteger instintivamente esses órgãos?

⁹⁷ Hierocles, *Elementos de Ética*, VIII, 5.

⁹⁸ *Ibidem*, IX, 5-10.

⁹⁹ A respeito do caráter comunitário nos estoicos, ver o livro de Aldo Dinucci, *Manual de Estoicismo: a visão estoica do mundo*.

¹⁰⁰ *Ibid*, loc. cit.

ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἢ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ· ὃν τρόπον ἀφιλαρύνεται τὰ ζῷα καὶ θάλλει τὰ φυτά. οὐδέν τε, φασί, διήλλαξεν ἢ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζώων, ὅτι χωρὶς ὀρμῆς καὶ αἰσθήσεως κάκεῖνα οἰκονομεῖ καὶ ἐφ' ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται. ἐκ εριττοῦ δὲ τῆς ὀρμῆς τοῖς ζώοις ἐπιγενομένης, ἢ συγχρώμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τῶ κατὰ τὴν ὀρμὴν διοικεῖσθαι·

Os estoicos dizem que o primeiro impulso do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe é dado desde o início pela natureza. No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crisipo afirma que o primeiro bem possuído por cada ser vivo é a sua própria constituição física e a consciência da mesma. Não se pode admitir logicamente que a natureza torne o ser vivo estranho a si mesmo (de outra forma ela não o teria criado), nem que o trate como um estranho, nem que não o tenha como sua criatura. Somos, então, compelidos a dizer que a natureza, constituindo o ser vivo, fê-lo caro a si mesmo, pois assim ele repele tudo que lhe é prejudicial, e acolhe tudo que lhe é útil e afim. Os estoicos demonstram que falam falsamente todos os propugnadores da ideia de que o primeiro impulso dos seres vivos é em direção ao prazer. De fato, esses filósofos afirmam que o prazer, se realmente existe, vem num segundo estágio, quando a natureza por si mesma procurou e encontrou tudo que se adapta à sua constituição; deste mundo, os animais têm a índole jovial e as plantas florescem... No caso dos animais foi acrescentado o impulso por meio do qual os mesmos se dirigem a seus próprios fins, daí decorre que sua disposição natural atua no sentido de seguir o impulso... E já que os seres racionais receberam a razão com vistas a uma conduta mais perfeita, sua vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a natureza, enquanto a razão se agrega a eles como aperfeiçoadora do impulso.¹⁰¹

Comofrme Crisipo, o instinto de sobrevivência dos animais se dá pela apropriação de sua própria constituição. Não somos simplesmente jogados no mundo sem os instrumentos necessários para a vida. Ou seja, para Crisipo, a Natureza é providencial, o que faz compreendermos a *oikeiosis* como um *nomos* natural, através do qual, segundo Valente, todos os seres tendem a um fim sem mesmo o procurar. Eles trazem dentro de si um movimento ordenado por uma inteligência a qual lhes fornece uma finalidade inata de autopreservação e defesa da vida. E fazem isso através da constituição específica dos seus corpos. Apesar desse meio ser individualizado, todos tendem ao mesmo fim:

Sem raciocinar, sem guia exterior, mas com engenho avisado e seguro, o ser vivo orienta a sua vida, deixando-se guiar por ela, abandonando-se à corrente que o leva, confiando-se ao seu instinto, instinto que não o engana. Assim, enquanto procuramos algum princípio de conduta, alguma base para

¹⁰¹ D.L., VII, 85-86. Tradução de H.D. Hicks.

fundamentar a nossa moral, a natureza por si mesma se nos apresenta como legisladora suprema e universal¹⁰².

Conforme Inwood and Donini,¹⁰³ a teoria da *oikeiosis* é insuficiente para explicar o compromisso inato dos seres humanos com a virtude. A prova disso seria os inúmeros exemplos de má conduta que, mesmo com a posse da razão, a humanidade é capaz de realizar. Além disso, pode-se supor que a *oikeiosis ekleitike*, bem estar individual, seria o compromisso dos seres com o egoísmo. Devemos buscar na noção *systasis* o entendimento de como o compromisso com a virtude pode ser inatas.

O termo *systasis* deriva do verbo *synestanei*, que pode significar tanto constituição como composição. Ele é o resultado da união de componentes, um princípio de composição. Na citação mais acima (102) percebe-se que o termo está junto a outro, *heautos*, o que pode indicar duas ações da *oikeiosis*, a saber, a consciência de sua constituição e a proteção de si mesmo. Todavia, para Brennan,¹⁰⁴ eles indicam uma única ação descrita indiferentemente como *systasis* e *heauto*:

οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ οὐ πάντες δέ, λέγουσιν πρῶτον οἰκεῖον εἶναι τὸ ζῷον αὐτῷ (ἕκαστον γὰρ ζῷον εὐθὺς γενόμενον πρὸς τε αὐτὸ οἰκειοῦσθαι, καὶ δὴ καὶ τὸν ἄνθρωπον): οἱ δὲ χαριέστερον δοκοῦντες λέγειν αὐτῶν καὶ μᾶλλον διαρθροῦν περὶ τοῦδε φασὶν πρὸς τὴν σύστασιν καὶ τήρησιν ὀκειῶσθαι

Agora, os estoicos (não todos eles) dizem que a primeira coisa que é a *oikeion* para um animal é seu 'eu' (*hautoi*) (pois cada animal, tão logo nasce, tem a *oikeion* de si mesmo - e, portanto, o ser humano também). Mas os estoicos, que parecem um pouco mais sofisticados e cuidadosos acerca do assunto, dizem que tão logo nascemos, o que é apropriado para nós é a nossa *systasis* e sua preservação.¹⁰⁵

Systasis e *heauto* caracterizam um comportamento de cuidado individual. Entretanto, não há conflito entre o impulso natural com um ato virtuoso, pois, Segundo Inwood and Donini,¹⁰⁶ Sêneca nos mostra que mesmo a ligação consigo mesmo permaneça inalterada à medida em que há o desenvolvimento do *hegemonikon*, esse amor por si, agora submetido à

¹⁰² S.J. VALENTE, Milton P.^e, *A ética estoica em Cícero*, p.42. Aécio, *Plac.* V, 23, 1. (*SVF* II, 764), afirma que mesmo antes do nascimento, conforme Heráclito e os estoicos, os humanos começam a melhorar por conta do movimento do esperma. Contudo, sua perfeição se dá na segunda semana, momento no qual o conceito de bem e mal nascem surgem.

¹⁰³ Inwood and Donini, *A História da Filosofia Helenística de Cambridge*, p. 678.

¹⁰⁴ BRENNAN, Tad, *Alma e Corpos Estoicos*, p. 401.

¹⁰⁵ Alexander Afrodísias, *De anima libri mant.* p. 150, 25. (*SVF* III, 183). Tradução de Roberto Radice.

¹⁰⁶ Inwood and Donini, *Oikeiosis e Impulso Primário*, in, *A História da Filosofia Helenística*, p. 680.

racionalidade, faz com que o ‘egoísmo natural’ possa ser direcionado a um caráter comunitário.¹⁰⁷

Uma outra fonte que pode explicar essa relação é Hiérocles.¹⁰⁸ Para ele, todos nós somos circunscritos por alguns círculos afetivos de diferentes diâmetros, tendo nossa mente como ponto central. Eles envolvem outras pessoas a partir das diferentes relações que temos com elas. O primeiro círculo é aquele que envolve nossa mente, corpo e tudo que é útil à sua sobrevivência. O segundo, se afastando um pouco mais do centro e englobando o primeiro, estão nossos pais, irmãos, esposa e filhos. No terceiro círculo, estão tios, primos e avós. No quarto, encontram-se todos os laços consanguíneos. No quinto, os membros um Demo. No sexto, os membros das tribos. No sétimo os concidadãos. No oitavo, os da mesma província. O nono, os membros de uma cidade. O décimo, os da etnia. O maior círculo é aquele que engloba toda a raça humana. Dessa forma, é possível estendermos cada círculo de afeição ao ponto de englobarmos mais pessoas. Podemos, por exemplo, estendermos o amor que temos por nossos irmãos para nossos amigos. Assim como o amor por si mesmo para a pátria. Tomando essa teoria como chave de acesso, podemos entender em que medida a recusa da vida pode ser uma ação conforme a natureza no sentido em que a *oikeiosis eunoetike* é estendida aos demais seres, assim como se jogar na frente do perigo por conta dos filhos não feriria esse mesmo impulso.

2.1. Elementos do Impulso Prático (*horme praktikos*)

Conforme os estoicos, os seres humanos estão sujeitos ao controle dos pré-impulsos até os quatorze anos,¹⁰⁹ pois é o tempo de desenvolvimento necessário para a racionalidade garantir uma ação responsável. Tão logo isso ocorre, o *logos* assume a posição de comando, o que implica, tanto na epistemologia como na moral, suas ações tornarem-se o resultado de uma percepção avaliativa anexada a uma intenção. Não importa o quão intenso sejam os pré-impulsos, ainda sim os atos humanos serão considerados voluntários pela capacidade própria de assentir aos juízos que trazemos a respeito das coisas, pessoas e situações. Com o *hegemonikon* estabelecido, o impulso passa a ter como finalidade uma ação, a qual será o

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 680.

¹⁰⁸ Hiérocles (Estobeu, Anthology 4.84.23 (3:134,1–136,2 Meineke; cf. Anth. 4.27.23 = 4:671,3–673,18 Wachsmuth and Hense).

¹⁰⁹ Jâmblico *De anima presso*, Estobeu, *Ecl.* I, p. 317, 21 W (*SVF* II, 835).

resultado ou expressão de uma gama de experiências expressas em proposições. Nesse contexto, ele será denominado de impulso prático (*horme praktike*), aquele cujo resultado provém de planejamento, experiências anteriores, intenção e vontade. Mas, antes de abordar o conceito, entendamos de que são compostos.

2.1.2 *Hegemonikon*

κατὰ μὲν τοὺς Στωϊκοὺς ἔναι μὲν διαφορότητι (τῶν) ὑποκειμένων σωμάτων" πνεύματα γὰρ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ φασιν οὗτοι διατείνειν ἄλλα κατ' ἄλλα, τὰ μὲν εἰς ὀφθαλμούς, τὰ δὲ εἰς ὄτα, τὰ δὲ εἰς ἄλλα αἰσθητήρια" ἔναι δὲ ιδιότητι ποιότητος περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον" ὥσπερ γὰρ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ταύτῳ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, δρμήν, λόγον συνείληφε.

Eles [os estoicos] alegam, de fato, que várias correntes de *pneuma* se estendem a partir do *hegemônico*: algumas em direção aos olhos, outras em direção aos ouvidos, outras em direção a outros órgãos dos sentidos. Algumas faculdades se distinguem também pela peculiaridade da qualidade do próprio substrato; desde que a maçã encerra em si uma doçura e fragrância idênticas ao corpo, o *hegemônico* inclui em si *phantasia*, assentimento (*synkatathesis*), impulso (*horme*), raciocínio (*logos*)¹¹⁰.

Lembremos que os graus de tensão do *pneuma* definem os diferentes tipos de corpos. O grau mínimo de tensão indica um grau máximo de densidade, não permitindo ao *pneuma*, neste estágio, fornecer as qualidades específicas que definiriam um ser racional. Já o *hegemonikon*, por possuir um grau mínimo de densidade e maior grau de tensão, possui quatro qualidades específicas e ordenadas, sendo a última delas, o *logos*. Long nos diz que a razão disso se dá porque as três primeiras qualidades, *phantasia*, *synkatathesis* e *horme*, são disposições permanentes no *hegemonikon* humano e animal, enquanto a última (*logos*) é encontrada apenas nos seres humanos. Essa observação, afirma, é por conta de alguns textos nos quais atribuem o assentimento a todos os animais, sendo que nos não racionais seria independente do *logos*,¹¹¹ semelhante a um ‘entendimento não verbal’, um acolhimento a uma

¹¹⁰ Jâmblico, *De anima* in Estobeu, *Ecl.* I, p. 367, 17 W, (*SVF* II, 826). Tradução de Roberto Radice.

¹¹¹ τὰς διὰ τῶν ζώων ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης γινομένης ἐπὶ τοῖς ζώοις εἶναι λέγουσιν, ὁμοίως μὲν ὡς πρὸς τὸ ἀναγκαῖον τοῖς ἄλλοις γινομένης ἅπασιν, τῷ δεῖν καὶ τὰ ἐξ ἀνάγκης τὰ ἔξωθεν αἴτια παρεῖναι τότε, ὥστε αὐτὰ τὴν ἐξ ἑαυτῶν τε καὶ καθ' ὄρμην κίνησιν ἐξ ἀνάγκης οὕτω πῶς ἐνεργεῖν, ὅτι δὲ αὐταὶ μὲν δι' ὄρμης τε καὶ συγκαταθέσεως, ἐκείνων δὲ αἱ μὲν διὰ βαρύτητα γίνονται, αἱ δὲ διὰ θερμότητα, αἱ δὲ καὶ ἄλλην τινα ** ταύτην μὲν ἐπὶ τοῖς ζώοις λέγοντες, οὐκέτι δὲ ἐκείνων ἐχδστην τὴν μὲν ἐπὶ τῷ λίθῳ, τὴν δὲ ἐπὶ τῷ πυρί. καὶ τοιαύτη μὲν αὐτῶν ἢ περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν δόξα, ὡς δι' ὀλίγων εἰπεῖν. O destino também opera através dos seres vivos; eles dizem que os movimentos que o destino opera através dos seres vivos dependem dos seres vivos, similarmemente

phantasia kataleptike de um objeto externo que daria surgimento ao impulso de acordo com a *oikeiosis*, o que concordaria com o argumento conhecido como ‘cão de Crisipo’.¹¹² Sendo assim, as três primeiras qualidades determinariam o que é ser um animal. Mas, em uma alma racional, por conta do *logos*, essas três qualidades hegemônicas compartilhadas como os animais são consideradas *logike*, pois trazem consigo uma linguagem, o que as torna instrumentos racionais da percepção, do juízo e do desejo.¹¹³

O *hegemonikon* se distribui em sete direções distintas.¹¹⁴ Cinco delas estão ligadas aos órgãos dos sentidos, o que faz da visão, por exemplo, uma corrente de *pneuma* do hegemônico aos olhos. A sexta é dirigida do hegemônico aos testículos, sendo conhecida por parte geradora. A sétima, a parte chamada de vocal, é uma corrente de *pneuma* que se estende do hegemônico à faringe e a língua. Isso torna o *hegemonikon* responsável por toda ação constituída pela alma, isto é, a percepção humana é um trabalho conjunto entre o que podemos chamar de atributos corpóreos, como os sentidos, e atributos psíquicos:

κατὰ μὲν γὰρ τὸν ἀληθῆ λόγον καὶ βλέπειν αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀκούειν ὑποληπτέον, ἀλλὰ δι' ὀφθαλμῶν μὲν βλέπειν, δι' ὠτῶν δ' ἀκούειν· ἐννοεῖν μέντοι καὶ μεμῆσθαι καὶ λογίζεσθαι καὶ προαιρεῖσθαι, μήτ' ὀφθαλμοῖς ἔτι μήτ' ὡς μήτε γλώττη μήτ' ἄλλω τινὶ προσχρόμενον

Se você quer fazer um discurso verdadeiro você tem que conceber isso, ou seja, que o hegemônico da alma vê e ouve, mas vê graças aos olhos e ouve graças aos ouvidos. No entanto, para conceituar, lembrar, contar, [escolher], o hegemônico não usa nem os olhos nem os ouvidos, nem a língua ou qualquer outro órgão.¹¹⁵

οὐδεὶς γοῦν εὖ φρονῶν εἶποι ἂν ὀφθαλμοὺς ὄρᾶν, ἀλλὰ νοῦν δι' ὀφθαλμῶν, οὐδ' ὠτα ἀκούειν, ἀλλὰ δι' ὠτῶν ἐκεῖνον, οὐδὲ μυκτῆρας ὀσφραίνεσθαι, ἀλλὰ διὰ μυκτῆρων τὸ ἡγεμονικόν.

Ninguém dotado de bom senso diria que os olhos veem, mas que é a mente que vê através dos olhos; nem que os ouvidos ouvem, mas que é a mente que

aos que ocorrem por necessidade em todos os outros casos. Como para ativar o movimento dos seres vivos de acordo com o impulso e, em alguns casos, por impulso e assentimento, enquanto no caso desses outros seres os movimentos ocorrem devido ao peso, ou calor, ou de algum alto fator <Os estóicos> dizem que esta <é a causa> que reside nos seres vivos, diferente daquela que reside na pedra ou no fogo. Essa é, para resumir, a opinião deles sobre o que depende de nós. Tradução de Roberto Radice.

Long, *Corpo e Alma no Estoicismo*, p.49-50. (SVF II, 979).

¹¹² “Um cão chega a uma encruzilhada perseguindo uma presa e, ao constatar, pelo faro, que o animal que persegue não foi pela primeira nem pela segunda via, segue imediatamente pela terceira via. Assim, o cão teria seguido o seguinte raciocínio: ‘ἦτοι τῆδε ἢ τῆδε ἢ τῆδε διῆλθε τὸ θηρίον· οὔτε δὲ τῆδε οὔτε τῆδε· τῆδε ἄρα’. Ou o animal foi por aqui ou por ali ou por acolá; não foi por aqui nem por ali; logo, foi por acolá’. Galeno, *P.H.P.* 1.69, in, DINUCCI, DUARTE, *Solução De Silogismos estoicos*, p.11.

¹¹³ Long, *Ibidem*, p.85.

¹¹⁴ Aécio, *Plac.* IV, 21, (SVF II, 836).

¹¹⁵ Galeno, *De locis affectis* II, 5, VIII, p. 127 K. (SVF II, 857). Tradução de Roberto Radice

ouve através deles; nem que as narinas cheiram, mas isso é hegemônico pelas narinas.¹¹⁶

Por exemplo, Conforme Plotino,¹¹⁷ caso alguém seja ferido no dedo, é certo que entenderá que a dor é no dedo, mas a sensação de ser ferido no dedo tem sua origem no *hegemonikon*. Embora ele afirma que existem diferentes *pneumas* agindo no corpo, há uma comunicação entre aquele que experimenta a dor e o *hegemonikon*, passando por outros *pneumas* intermediários.

2.1.3 O *Hegemonikon* está localizado no coração

Quanto a sua localidade, D.L. afirma que os estoicos alojam o *hegemonikon* no coração.¹¹⁸ Galeno rejeita a ideia porque compreende que a tese crisipiana está apoiada na ideia platônica de que a parte irascível da alma está localizada na região do peito. Além disso, Crisipo não analisa as premissas que levaram Platão a realizar tal afirmação. Um dos motivos, para Galeno, é a indiferença de Crisipo quanto aos métodos científicos:

ἐνθα νῦν καὶ μάλιστα μεμψαίμην <ἄν> τὸν Χρῦσιππον, ὅτι βουλόμενος εἰλικρινές τι καὶ καθαρὸν εἶναι πνεῦμα τὸ κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς, οὐ προσηκόντως ἐν τῇ καρδίᾳ καθίδρυσεν αὐτό. Καίτοι Χρῦσιππον μὲν ἂν τις ἀποδέξαιτο μετρίως ἀποφηνάμενον ὡς μήτ' ὅτι τῶν νεύρων ἀρχὴ ἢ καρδία τὴν γνῶσιν αὐτῷ χαρίζεται μήτ' ἄλλο μηδὲν τῶν κατὰ τὸ πρόβλημα τοῦτο ζητουμένων· ὁμολογεῖ γὰρ ἀπείρωσ ἔχειν τῶν ἀνατομῶν·

A esse respeito, eu agora censuraria sobretudo Crisipo porque, embora queira que o *pneuma* ligado à causa primeira da alma seja algo límpido e puro, de maneira inadequada ele o coloca no coração; embora alguém o aprovasse quando ele declara serenamente que não tem conhecimento do fato de que o coração é a origem dos nervos, nem que ele tenha qualquer outro conhecimento das pesquisas sobre este problema, uma vez que ele admite que é inexperiente em dissecações anatômicas.¹¹⁹

¹¹⁶ Filo de Alexandria, *De posteritate Caini*, 126, Vol. II, p. 27, 26 Wendl. [II, 232,25] (*SVF* II, 862).

¹¹⁷ Plotino, *Enneadi* IV, Lib. VII, 7. (*SVF* II, 858).

¹¹⁸ D.L. VII, 15: ἡγεμονικὸν δ' εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὀρμαὶ γίνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται· ὅπερ εἶναι ἐν καρδίᾳ. 9; Ver também Aécio *Plac.* IV, 5, 6 (*SVF* II, 838); Alexandre de Afrodísias, *De anima*, (*SVF* II, 839). Filo Alexandrino, *De sacrifice*, (*SVF* II, 842), diz que pode estar tanto no coração quanto na cabeça.

¹¹⁹ Galeno, *P.H.P.* I, 5, 12-14. (*SVF* II, 897). Tradução de Roberto Radice.

τίνος οὖν ἔνεκα ταῦτ' εἴρηται μοι; τοῦ τὴν καρδίαν αἵματος εἶναι μεστήν τηνικαῦτα κατ' ἀμφοτέρας τὰς κοιλίας. τῷ τοῦτο δῆλον; εἰ τρώσας αὐτήν, εὐθὺς ἐκχεῖται τὸ αἷμα. ἐχρῆν δέ γε κατὰ τὸν Χρύσιππον ἢ τὸ πνεῦμα πρότερον ἐκκενούμενον φαίνεσθαι κάπειθ' οὕτως ἔπεσθαι τὸ αἷμα, ἢ μηδὲ ὄλως ἔπεσθαι, καθάπερ οὐδὲ ἐπὶ τῶν κατὰ τὸν ἐγκέφαλον ἔπεται κοιλιῶν, ἀλλ' ἐπειδὴν ἐκκόψαντες τὸ κρανίον ἀφέλωμεν τὴν παχεῖαν μήνιγγα καὶ γυμνώσαντες ἅπαντα τὸν ἐγκέφαλον ἐπιχειρῶμεν τιτρώσκειν ἠντινοῦν αὐτοῦ κοιλίαν, οὔτε ἐν τῷ παραχρῆμα φαίνεται κατ' αὐτὰς αἷμα περιεχόμενον οὔθ' ὕστερον ἐπόμενον.

Qual foi o meu propósito em falar isto? Mostrar que naquele momento os ventrículos do coração estão repletos de sangue. E qual é a evidência disso? Se você feriu o coração, imediatamente o sangue jorra. Mas, na visão de Crisipo, ou o coração deve primeiro aparecer vazio de *pneuma* e só depois ocorre o escoamento do sangue, ou nenhum sangue deve escorrer, não mais do que nos ventrículos do cérebro, pois quando abrimos o crânio e removemos a Dura-máter¹²⁰ e desnudamos todo o cérebro, e então começamos a perfurar qualquer um de seus ventrículos, não se observa que o sangue esteja encerrado neles no momento da perfuração nem que se siga depois.¹²¹

Fica clara, nessas citações, a preocupação de Galeno em mostrar como Crisipo não leva em consideração os resultados obtidos empiricamente, como, por exemplo, através de uma autópsia. Esse desconhecimento empírico do corpo humano, diz, torna sua tese fraca, pois não está fundamentada em argumentos científicos e demonstrativos.

Em outra passagem, Galeno interpreta um dos motivos que levaram Crisipo a insistir em sua tese:

ἂ δ' οὖν ὑπὲρ τῆς ἐγὼ φωνῆς ἔγραψεν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ψυχῆς ὁ Χρύσιππος ὑπὲρ ἡγεμονικοῦ διαλεγόμενος, ἤδη παραγράφῳ γνωρίσματος ἔνεκα λημμάτων οὐκ οἰκείων τῷ προκειμένῳ σκέμματι. Ὅπως δὲ καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν, κατὰ τοῦτο δεικνύντες ἑαυτοὺς ἐν ᾧ φαίνεσθαι διάνοιαν εἶναι, τῆς δείξεως φυσικῶς καὶ οἰκείως ἐνταῦθα φερομένης· καὶ ἄνευ δὲ τῆς κατὰ τὴν χεῖρα τοιαύτης δείξεως νεύοντες εἰς αὐτοὺς τὸ ἐγὼ λέγομεν, εὐθὺς καὶ τῆς ἐγὼ φωνῆς τοιαύτης οὔσης καὶ κατὰ τὴν ἐξῆς ὑπογεγραμμένην δεῖξιν συνεκ φερομένης. τὸ γὰρ ἐγὼ προφερόμεθα κατὰ τὴν πρώτην συλλαβὴν κατασπῶντες τὸ κάτω χεῖλος εἰς αὐτοὺς δεικτικῶς· ἀκολούθως δὲ τῆ τοῦ γενείου κινήσει καὶ ἐπὶ τὸ στήθος νεύσει καὶ τῆ τοιαύτη δεῖξει ἢ ἐξῆς συλλαβῆ παράκειται οὐδὲν ἀποστηματικὸν παρενημαίνουσα, ὅπερ ἐπὶ τοῦ ἐκεῖνος συντέτευχεν.

Assim, sem mais delongas, citarei, como ilustração ou premissas inadequadas à investigação em questão, as observações de Crisipo sobre a palavra *eu* em seu primeiro livro *Sobre a Alma*, na qual ele discute a parte

¹²⁰ A dura-máter, ou dura, é a mais externa das três meninges que envolvem o cérebro e a medula espinhal. É derivado da Mesoderme. As outras duas camadas meníngeas são a pia-máter e a aracnoide. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Dura-m%C3%A1ter>.

¹²¹ *Ibidem*, I, 5.7. (*SVF* II, 897). Tradução de Phillipe De Lacy.

governante da alma. : ‘Dizemos também *ego* dessa maneira, apontando para aquele lugar em que o pensamento parece estar, o gesto sendo levado para lá naturalmente e adequadamente; e, além de tal gesto da mão, acenamos para nós mesmos quando dizemos *eu*; de fato, a própria palavra *eu* é dessa descrição e sua pronúncia é acompanhada pelo gesto descrito a seguir, pois ao pronunciar *eu*, na primeira sílaba, baixamos o lábio inferior de uma maneira que aponta para nós mesmos e, em conformidade com o movimento do queixo, o aceno de cabeça em direção ao peito, e gestos tais com a próxima sílaba justaposta; e não dá nenhuma sugestão de distância, como a produzida pela segunda sílaba de *ekeinos* (essa pessoa, ele)¹²²

Segundo Brennan,¹²³ Galeno nos explica que para Crisipo, o fato de apontarmos para o peito significa apontar para nós mesmos, e que isso seria uma evidência de que nossa alma deve estar em nosso peito. Isso nos parece uma evidência fraca, todavia, Brennan nos pede para considerar a seguinte inferência:

A colocação do nosso eu no nosso peito nos diria alguma coisa sobre onde está a nossa alma se o corpo fosse parte do eu? Se meu corpo fosse parte de mim, é claro que eu estaria apontando para mim mesmo quando aponto para meu peito – e isso permaneceria verdadeiro, não importando onde minha alma resida. Isso me parece uma boa evidência de que Crisipo concorda com Epicteto no ponto central: eu mesmo, a que me refiro quando digo ‘eu’, é o mesmo que minha alma, em particular minha *dianoia* ou *hegemonikon*”.

ParavLong,¹²⁴ se admitirmos que o alimento da alma é o sangue¹²⁵, com a contribuição da respiração¹²⁶, a alimentação da alma requeriria uma interação entre o coração e o *hegemonikon*, o que confirmaria a sugestão de que a nutrição em geral é uma função do coração, não da alma, mostrando a importância vital do coração para um animal: “destrua o coração e você destruirá tanto o suprimento de comida da alma quanto sua localização principal.”¹²⁷ Isso ajudaria, afirma Long, a explicar o esforço de Crisipo em defender o coração como sede da alma.

2.2 Phantasia

¹²² Galeno, *P.H.P.*, 2.2.9-11 *apud* BRENNAN, *Tad. Almas e Corpos Estoicos*, p.400-401.

¹²³ BRENNAN, *Tad. Almas e Corpos Estoicos*, p.401.

¹²⁴ Long, *Corpo e Alma no Estoicismo*, p.48.

¹²⁵ Eusébio ‘*Praep. evang.*’ XV, 20, 2. (*SVF* II, 141).

¹²⁶ Galeno, *In Hippocr. Epidem.* V, Vol. XVII, p. 246 K. (*SVF* II, 782). Galeno, *De usu respir.* 5, Vol. IV, p. 502 K. (*SVF* II, 783).

¹²⁷ Long, *Corpo e Alma no Estoicismo*, p.48.

Χρύσιππος διαφέρειν ἀλλήλων φησὶ τέτταρα ταῦτα. Φαντασία μὲν οὖν ἔστι πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός· οἶον, ἐπειδὴν δι' ὄψεως θεωρῶμέν τι λευκόν, ἔστι πάθος τὸ ἐγγεγενημένον διὰ τῆς ὀράσεως ἐν τῇ ψυχῇ· καὶ <κατὰ> τοῦτο τὸ πάθος εἰπεῖν ἔχομεν, ὅτι ὑπόκειται λευκὸν κινεῖν ἡμᾶς. ὁμοίως καὶ διὰ τῆς ἀφῆς καὶ τῆς ὀσφρήσεως. εἴρηται δ' ἡ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός· καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκός αὐτήν.

Crisipo diz que diferem estas quatro coisas. *Phantasia*, com efeito, é a afecção (*pathos*)¹²⁸ que ocorre na mente, mostrando em si mesma também o que a produziu. Por exemplo: quando, através dos olhos, vemos algo branco, é a afecção que ocorre através da visão na mente. Também <segundo> isso se diz que temos afecção porque o branco que subjaz nos move. De modo semelhante também, através do tato e do olfato. A *phantasia* é dita com base no que ocorre com a luz, pois, do mesmo modo que a luz mostra a si mesma e as outras coisas que estão ao seu redor, também a *phantasia* mostra a si mesma e o que a produziu.¹²⁹

O *hegemonikon* é um corpo pneumático capaz de ser afetado pelos dados recebidos através das sensações (*aisthesis*) e formar uma imagem do mundo exterior.¹³⁰ A imagem produzida é conhecida pelos estoicos por *phantasia*.¹³¹ Cabe a ela nos informar acerca do estado atual das coisas externas, nos mostrando as qualidades dos objetos e as diversas situações e condições em que se encontram. É uma representação reveladora do objeto e de sua própria atividade, assim como a luz.¹³² Um movimento que antecede o pensamento,¹³³ o qual, por sua vez, é responsável por sua expressão através das palavras. Ela difere das

¹²⁸ Excepcionalmente, traduziremos o termo *pathos* por afecção para não confundirmos a estrutura que perfaz uma *phantasia* das emoções como juízos.

¹²⁹ Aécio 4.12.1-5 - Pseudo-Plutarco, *Placita Philosophorum*, 900 D5 ss. Tradução de Aldo Dinucci.

¹³⁰ Filo de Alexandria, *Leg. alleg* I, 30, I, p. 68 Wendl. (*SVF* II, 844).

¹³¹ Conforme, Dinucci, *O Encheiridion de Epicteto*, nota de rodapé 18, Lesses, *Causa e Impressões Estoicas*, 1988, p. 2-24; Julia Annas, *Filosofia Helenística da Mente*, 1991 e Richard Sorabji, *Conteúdo Perceptual nos Estoicos*, 1990, p. 307-314, traduzem o termo por 'aparência' (*appearance*). Frede, *Sobre Impressões Claras e Distintas no Estoicos e Céticos*, 1983, p. 65-93 e Long e Sedley, *Filósofos Helenísticos*, vol I & II, traduzem-no por 'impressão' (*impression*). Brad Inwood e L.P. Gerson, *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, 1988, por 'apresentação' (*presentation*). Anthony Long, *Representação e o Eu no Estoicismo*, 1991, p.102-120, usa o termo 'representação' (*representation*) substituindo por 'impressão' para o termo não ser confundido com o conceito de 'impressão' de David Hume.

¹³² A comparação entre *phantasia* e *phos* no estoicismo, afirma Lefebvre, *Representação, Luz e Consciência nos Estoicos*, p.475-476, é compreensível no sentido de fazer ver, no entanto, se a luz vem das coisas não há lugar para uma relação entre *pneuma* e representação; se for a visibilidade da *phantasia*, existe os fatos intermediários entre a *phantasia* e as coisas; se for uma luz apontada para as coisas, existe um papel maior ativo do *pneuma* na constituição da *phantasia*. É necessário, então, que a *phantasia* tenha sua visibilidade e possua uma existência distinta daquilo que ela mostra. O que torna problemático porque sempre que eu vejo as coisas, graças a luz, eu não vejo mais a luz. E quando a vejo, ela cega assim como a saída da caverna de Platão. Isso não explica se é importante ver a *phantasia* ou as coisas.

¹³³ D.L VII, 50.

imagens produzidas nos sonhos, por ser uma impressão, isto é, uma modificação no tecido hegemônico.¹³⁴

Nem todas as *phantasiai* provêm dos sentidos (*aesthetika*)¹³⁵. Enquanto umas surgem das imagens dos objetos existentes, outras provêm da razão, como a determinação dos incorpóreos e as deduções obtidas pelas demonstrações. A representação do espaço, por exemplo, não surge mediante uma captura dos *sense data*, não obstante, podemos inferi-la por meio da razão: “embora um incorpóreo não produza em nós alguma representação, podemos formar uma representação deles”.¹³⁶ Há também um outro tipo que são as representações aparentes (*emphaseis*), comportando-se como provenientes dos objetos reais. Elas estão divididas em racionais e irracionais¹³⁷: as primeiras são oriundas dos pensamentos dos seres racionais e as segundas dos seres irracionais. Nos seres racionais são divididas em *phantasiai* técnicas e não técnicas (*technikae hai de atechne*); compreensivas (*phantasia kataleptike*), isto é, conforme o próprio existente, e não compreensivas (*phantasia akataleptike*), que não está de acordo com o objeto existente.

¹³⁴ Conforme Dinucci, O conceito estoico de *phantasia*: de Zenão a Crisipo, p. 19-20, 2017, o conceito de impressão na mente (*typosis en psychēi*) não encontra conflito entre os estoicos, pois como já foi abordado, o contato entre os corpos garante o surgimento da *phantasia*. Contudo há uma discordância sobre o caráter dessa afecção entre as concepções de Cleantes e as de Zenão e Crisipo. O primeiro entendeu a impressão como elevação e alteração, à semelhança de uma impressão de um sinete sobre a cera. Já Zenão e Crisipo a entenderam como alteração (*heteroiosis*) na mente: Então (1) *phantasia* é, segundo eles [os estoicos], impressão na mente. Conforme Sexto, φαντασία οὖν ἐστὶ κατ’ αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ. περὶ ἧς εὐθὺς καὶ διέστησαν· Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχὴν τε καὶ ἐξοχὴν, ὥσπερ καὶ <τὴν> διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην (7.229.1) τοῦ κηροῦ τύπωσιν, Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἠγεῖτο τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν γάρ, φησί, δεῖσει τῆς διανοίας ὕφ’ ἐν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διαφέροντα ἔχειν περὶ αὐτῷ σχήματα ἅμα τε (7.229.5) τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· εἶτα, πολλῶν ἅμα φαντασιῶν ὑφισταμένων ἐν ἡμῖν, παμπληθεῖς καὶ τοὺς σχηματισμοὺς ἔξειν τὴν (7.230.1) ψυχὴν, ὃ τοῦ προτέρου χειρόν ἐστιν. αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρησθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὡστ’ εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον “φαντασία ἐστὶν ἑτεροιώσις ψυχῆς”, μηκέτι ἀτόπου ὄντος (7.230.5) <τοῦ> τὸ αὐτὸ σῶμα, ὕφ’ ἐν [κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον] πολλῶν περὶ ἡμᾶς συνισταμένων φαντασιῶν, παμπληθεῖς (7.231.1) ἀναδέχεσθαι ἑτεροιώσεις· ὥσπερ γὰρ ὁ ἀήρ, ὅταν ἅμα πολλοὶ φωνῶσιν, ἀμυθήτους ὑπὸ ἐν καὶ διαφερούσας ἀναδεχόμενος πληγὰς εὐθὺς πολλὰς ἴσχει καὶ τὰς ἑτεροιώσεις, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ποικίλως φαντασιούμενον ἀνάλογόν τι τούτῳ πείσεται. Sobre isso imediatamente também divergem. (2) Cleantes, com efeito, entendeu a impressão como elevação e depressão, do mesmo modo que ocorre com a impressão por meio de sinetes sobre a cera. (7.229.1) Mas (3) Crisipo considerou tal impossível. Com efeito, primeiro (3.1), diz <ele>, é preciso, quando o pensamento tiver a *phantasia* de um triângulo e um quadrado, que o mesmo corpo tenha diferentes formas em si simultaneamente e se torne triângulo e quadrado ou também círculo, o que é efetivamente impossível. (7.229.5) Então, (3.2) subsistindo simultaneamente muitas *phantasiai* em nós, a mente terá muitos formatos, (7.230.1) o que é pior que o primeiro. Então ele conjecturou ter sido dito antes por Zenão “alteração”, de modo a ser tal a definição: (4) “*phantasia* é alteração da mente”, e não mais sendo possível (7.230.5) o mesmo corpo, em um <único e mesmo tempo>, existindo *phantasiai* em nós, receber numerosas alterações. Pois do mesmo modo que o ar, quando muito falam simultaneamente, recebendo um indizível número de diferentes golpes, comporta muitas alterações, assim também o hegemonikon, possuindo *phantasiai* diversificadas, sofre algo análogo a isso. S.E. *Math.* (7.228.5). Tradução de Aldo Dinucci.

¹³⁵ Conforme D.L VII, 52, os estoicos entendem o termo *aisthesis* de três formas: (i) a passagem do *hegemonikon* aos sentidos, (ii) a apreensão por meio dos sentidos, (iii) todo o aparato dos órgãos dos sentidos.

¹³⁶ S. E. *Adv. Math.* VII, 396-408 Tradução de The Rer. R.G. Bury, Litt.D.

¹³⁷ D.L VII, 51.

Para D.L., “<a *phantasia*> *kataleptike*, usado como critério das ações, (a) é uma impressão que advém de algo que existe, (b) de acordo com o que existe, (c) carimbada e impressa <pelo que existe>”.¹³⁸ Conforme Dinucci¹³⁹, o critério (a) faz referência à resposta de Zenão a Arcesilau. Zenão, aqui, diferencia a *phantasiai* que provêm dos sonhos ou das alucinações das que existem de fato. O critério (b), para Zenão e Cleantes, diz que a *phantasia kataleptike* assemelha-se àquilo que a imprimiu, enquanto para Crisipo simboliza que a *phantasia* compreensiva corresponde ao objeto externo:

Quer dizer: o *hegemonikon*, após perceber e interpretar a modificação do que recebe do objeto externo, traduz linguisticamente o que o afetou, perfazendo a *phantasia* racional. Caso a descrição seja verdadeira, a *phantasia* é compreensiva e está de acordo com o objeto externo. Caso a descrição seja falsa, a *phantasia* não é compreensiva e não está de acordo com o objeto externo¹⁴⁰.

Zenão aceita o princípio de que a sensação (*aisthesis*) é sempre verdadeira enquanto reproduz sempre qualquer coisa real, todavia, a imagem pode ser tanto verdadeira quanto falsa, uma vez que, para seu surgimento, seja necessário levar em conta as condições físicas em que se encontram os sentidos, além da qualidade do objeto, sua distância e a modalidade da observação.¹⁴¹ Não podemos confiar unicamente nos sentidos ao ponto de considerá-los condição suficiente para uma identificação precisa de um objeto. Por tudo isso, cabe ao *logos* o papel de questionar se a representação reproduz exatamente o objeto:

O *logos*, então, atua tanto no nível do critério de verdade quanto no controle das respostas do homem às representações, suas crenças e motivações para a ação. Estes dois aspectos - *logos* como atividade cognitiva e como diretor da ação - se fundem naquilo que os estoicos chamavam de reta razão.¹⁴²

A *phantasia* tem uma faceta voluntária (*hekousion*) e involuntária (*akousion*).¹⁴³ Involuntária porque não depende do agente, mas da afeção. Voluntária, porque o ato de assentir à afeção depende da força do agente. Isso faz com que a atividade da *phantasia* tenha uma característica tanto passiva como ativa. Como nos diz Lefebvre: “em uma ponta da

¹³⁸ *Ibidem*, VII, 47. Tradução Dinucci.

¹³⁹ DINUCCI, O conceito estoico de *phantasia*: de Zenão a Crisipo, p.31.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p.31.

¹⁴¹ SANTOS, *Sobre a doutrina das paixões no estoicismo*, Campinas, SP : [s. n.], 2008, p.46-47.

¹⁴² *Ibid*, loc. cit.

¹⁴³ S.E., *Adv. Math.* VII, 396-408.

cadeia, portanto, temos, por si só, a *phantasia* passiva, na outra ponta, uma capacidade humana de considerar em vez de simplesmente viver.”¹⁴⁴

Conforme Dinucci,¹⁴⁵ tomar a *phantasia* apenas por seu caráter passivo é o mesmo que ir de encontro à teoria crisipeana da causalidade, pois, de acordo com Crisipo, toda causa é o encontro de dois corpos, produzindo um efeito incorpóreo. Um bisturi e a carne, por exemplo, é o encontro entre dois corpos que gera o predicado incorpóreo “ser cortada”.¹⁴⁶ Ou seja, em momento algum aquele que recebe a representação a recebe de forma passiva, pois, ao mesmo tempo em que é afetado pelos *sense data*, produz conceitos definidores da ação humana. Neste caso, toda causa torna-se um princípio ativo.

2.3 *Lekton*

ὄδε νῦν ὄρη καὶ τὸς ἀνθρώπων: ὁ μὲν γὰρ αὖξεθ', ὁ δὲ γὰ μὰν φθίνει, ἐν μεταλλαγῇ δὲ πάντες ἐντὶ πάντα τὸν χρόνον. ὁ δὲ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν κοῦποκ' ἐν ταύτῳ μένει, ἕτερον εἶη κα τὸδ' <ἀ>εὶ τῷ παρεξιστακότος. καὶ τὸ δὴ κἀγὼ χθὲς ἄλλοι καὶ νῦν ἄλλοι τελέθομες καῦθις ἄλλοι κοῦποχ' οὗτοι κατὰ <γα τοῦτον> τὸν λόγον."

[...] Agora considera os homens: um cresce, o outro diminui; tudo está mudando sempre. Mas uma coisa que muda naturalmente e nunca permanece no mesmo estado deve ser sempre diferente daquilo que mudou dessa maneira. Nós mesmos -tu e eu- ontem éramos diferentes do que somos hoje e novamente seremos outros no futuro, e nunca seremos os mesmos segundo esse argumento.”¹⁴⁷

O problema da constante mutação de um ser impede de lhe conferir identidade. Para dar conta disso, os estoicos surgem com a ideia dos quatro gêneros do ser:

Οἱ δὲ γε Στωικοὶ εἰς ἐλάττονα συστέλλειν ἀξιοῦσιν τὸν τῶν πρώτων γενῶν ἀριθμὸν καὶ τινα ἐν τοῖς ἐλάττοσιν ὑπηλλαγμένα παραλαμβάνουσιν. ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα, εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρὸς τί πως ἔχοντα.

Os estoicos acham conveniente reduzir o número dos gêneros primários, e outros que eles assumem com pequenas mudanças. Pois eles fazem suas

¹⁴⁴ LEFEBVRE, *Representação, Luz e consciência nos estoicos*, p.472.

¹⁴⁵ DINUCCI, O conceito estoico de *phantasia*: *de Zenão a Crisipo*, p.21-22.

¹⁴⁶ Cf. Estobeu. *Ecl.* 1.138.23 – 1.139.4; Cic. *Fat.* 41-5; Plutarco, *Das contradições dos estoicos* c.47 *apud* DINUCCI, O conceito estoico de *phantasia*: *de Zenão a Crisipo*, p.22.

¹⁴⁷ D.L III, 11. Tradução de Mário da Gama Cury.

divisões em quatro partes: substrato, o qualificado, o disposto, e o disposto relativamente.¹⁴⁸

...ὕπὸ μηδενὸς ἀνθρώπων ὀρώμενα πρότερον· ἀλλ' οὗτοι μόνοι εἶδον τὴν σύνθεσιν ταύτην καὶ διπλόην καὶ ἀμφιβολίαν, ὡς δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία τὸ δὲ <ποιότης>· καὶ τὸ μὲν αἰεὶ ῥεῖ καὶ φέρεται, μὴτ' ἀυξόμενον μῆτε μειούμενον, μὴθ' ὅλως οἶόν ἐστι διαμένον, τὸ δὲ διαμένει καὶ ἀυξάνεται καὶ μειοῦται, καὶ πάντα πάσχει τάναντία θατέρῳ.

Mas só esses homens viram essa combinação, essa duplicidade, esta ambiguidade, que cada um de nós é dois substratos. Um, a substância, a outra o indivíduo peculiarmente qualificado; e que um está sempre em fluxo e movimento, nem cresce nem diminui nem permanece, como é em tudo, enquanto o outro permanece cresce e diminui e se submete a todas as mudanças opostas do primeiro.¹⁴⁹

Os gêneros surgem justamente para fornecer identidade aos seres e compreender como se dá o processo de mudança. A ideia é que cada um de nós somos uma *ousia*, um existente, uma massa sem qualidade em constante mutação. Entretanto, com o segundo gênero, ou seja, a coisa peculiarmente qualificada, podemos identificar, por exemplo, essa 'massa' como ser humano do sexo masculino ou feminino; depois atribuímos a nacionalidade, até chegar no grau mais particular, o nome do ser.¹⁵⁰ Dessa forma, o ser vai sendo definido do mais genérico ao mais específico, o que dá prioridade do todo à parte.

A partir das definições, temos a relação entre os conceitos e a conceituação.

Ζήνωνος <καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ>. τὰ ἐννοήματά φασι μῆτε τινὰ εἶναι μῆτε ποιὰ, ὡσανεὶ δὲ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι. τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ἰδέας, οἷον ἀνθρώπων, ἵππων, κοινότερον εἰπεῖν πάντων τῶν ζῴων καὶ τῶν ἄλλων ὀπόσων λέγουσιν ἰδέας εἶναι. ταύτας δὲ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοι φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν.

Eles dizem que os conceitos não são nem coisas nem qualidades, mas imaginações da alma, as quais são quase coisas e quase qualificadas. Esses, eles dizem, são os que os antigos filósofos chamavam de ideias. Pois as ideias são das coisas as quais são qualificadas pelos conceitos, tais como homem, cavalos, e em geral todos os animais e outras coisas das quais eles dizem que são ideias. Os filósofos estoicos dizem que não há ideias, e que nós participamos nos conceitos[...].¹⁵¹

¹⁴⁸ Simplício, *Sobre as categorias de Aristóteles*, 66,32-67,2 (SVF II, 369). Tradução de L.S.

¹⁴⁹ Plutarco, *De Comm. not.* 1083a-1084a. Tradução de L.S.

¹⁵⁰ Conforme BOECHAT, *A metafísica das paixões*, apresentação oral no IX Seminário de pesquisa Viva Vox. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=JQypJA44vjg&list=PL5Jt-...>

¹⁵¹ Estobeu, *Ecl.* 1.136,21-137,6 (SVF I, 65). Tradução de L.S. Vol. I.

Os conceitos não têm existência, pois não são corpos, contudo, “eles são alvos intencionais das coisas que existem, que é a conceituação”.¹⁵² Ao vermos um objeto qualquer, como uma cadeira, por exemplo, o seu conceito pode não existir, mas a minha conceituação da cadeira acaba por ter uma certa existência, pois o *hegemonikon* é modificado ao capturar a ideia do objeto.

É a partir da modificação das faculdades hegemônicas pelo *logos* que os conceitos são gerados.¹⁵³ Mas, para isso, o ser humano precisa adquirir uma gama de noções (*enoethe*). Segundo Tieleman,¹⁵⁴ uma noção parte de um esboço (*hypografe*), quer dizer, um enunciado que nos apresenta as coisas por meio de uma definição mais simples;¹⁵⁵ uma etapa preliminar antes da construção de uma definição verdadeira que declara uma concepção geral (*ennoia*). Essas concepções são impressas na parte hegemônica da alma humana por meio das sensações, semelhante a uma folha em branco na qual os conceitos são escritos.

προηγείται γὰρ ἡ φαντασία, εἴθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ.

Pois a impressão surge primeiro, e em seguida o pensamento, o qual tem a força de falando, expressar em linguagem isto que é experienciado pela agência da impressão.¹⁵⁶

Algumas dessas noções surgem naturalmente, outras, por meio da educação.¹⁵⁷ Também podemos obtê-las por meio dos acidentes, da semelhança, da analogia, da transposição, da composição ou oposição, da passagem do perceptível ao imperceptível. Podemos ter também as noções do justo e do bem através da natureza e noção de negação e privação.

Κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά· καθ' ὁμοίτητα δὲ τὰ ἀπό τινος παρακειμένου, ὡς Σωκράτης ἀπὸ τῆς εἰκόνης· κατ' ἀναλογίαν δὲ αὐξητικῶς μὲν, <ὡς> ὁ Τιτυὸς καὶ Κύκλωψ· μειωτικῶς δέ, ὡς ὁ Πυγμαῖος· καὶ τὸ κέντρον δὲ τῆς γῆς κατ' ἀναλογίαν ἐνοήθη ἀπὸ τῶν μικροτέρων σφαιρῶν· κατὰ μετάθεσιν δέ, οἷον ὀφθαλμοὶ ἐπὶ τοῦ στήθους· κατὰ σύνθεσιν δὲ ἐνοήθη Ἴπποκένταυρος· καὶ κατ' ἐναντίωσιν θάνατος· νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασιν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος· φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν·

¹⁵² BOECHAT, Eduardo, *A metafísica das paixões*, apresentação oral no IX Seminário de pesquisa Viva Vox. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=JQypJA44vjg&list=PL5Jt-...>

¹⁵³ S. E. *Adv. Math.* 8.276, cf. Problems, 87 with n. 54 *apud* Long, *Soul and Body in Stoicism*, p.51.

¹⁵⁴ TIELMAN, *Crisipo Sobre as Afecções, Interpretações e Reconstrução*, p.94.

¹⁵⁵ D.L. VII, 60.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 49.

¹⁵⁷ *Ibid*, *loc. cit.*

Por incidência ou contato direto vieram nossas noções de coisas sensíveis; por noções de semelhança cuja origem está nos apresentando, como a noção de Sócrates que extraímos de seu busto; enquanto nas opções derivadas da analogia vêm aquelas que obtemos (1) por meio de ampliação, como a de Tityos ou do Cíclope, ou (2) por meio de diminuição, como a do Pigmeu. E assim, também, o centro da terra foi originalmente concebido na analogia de esferas menores. Das noções obtidas pela transposição das criaturas com olhos no peito seria um exemplo, enquanto o centauro exemplifica as alcançadas pela composição, e a morte as por contrariedade. Além disso, são noções que implicam uma espécie de transição para o reino do imperceptível: tais são as do espaço e do significado dos termos. As noções de justiça e bondade vêm por natureza.¹⁵⁸

Definir e conceituar são, na verdade, movimentos de captura do *lekton*, um dos quatro tipos de incorpóreos como vazio, espaço e tempo. É ele que fornece aos conceitos uma existência indireta na qual podem ser expressos mediante uma *phantasia* racional (*phantasia logike*): “aquela segundo a qual o que é representado é apresentado [à mente] por meio de palavras”.¹⁵⁹ Estas, inserem-se no campo da linguagem, fazendo a mediação entre nosso aparelho racional e os objetos externos a fim de capturar a veracidade de uma impressão.¹⁶⁰

διαφέρει δὲ φωνὴ καὶ λέξις, ὅτι φωνὴ μὲν καὶ ὁ ἦχος ἐστὶ, λέξις δὲ τὸ ἔναρθρον μόνον. λέξις δὲ λόγου διαφέρει, ὅτι λόγος ἀεὶ σημαντικός ἐστὶ, λέξις δὲ καὶ ἀσήμαντος, ὡς ἡ βλίτυρι, λόγος δὲ οὐδαμῶς. διαφέρει δὲ καὶ τὸ λέγειν τοῦ προφέρεσθαι· προφέρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πράγματα, ἃ δὴ καὶ λεκτὰ τυγχάνει.

A voz difere da fala, porque a voz é também som, mas somente a fala é articulada. E a fala difere da linguagem, porque a linguagem tem significado, mas a fala é também sem significado, como ‘blituri’, enquanto a linguagem jamais. Difere também o dizer do proferir, pois as vozes são proferidas, mas as coisas, que são afinal dizíveis são ditas¹⁶¹

A linguagem pode ser entendida em três âmbitos quanto ao seu uso: o do signo, o do significado e o do objeto exterior.¹⁶² Tanto o signo como sua extensão são corpóreos, enquanto o dizível é incorpóreo, subsistindo segundo uma *phantasia* racional, e significados por um

¹⁵⁸ *Ibidem*, 51-53, Tradução de R.D. Hicks.

¹⁵⁹ S.E., *Adv. Math.* 8.70 (*SVF* II, 187) *apud* DINUCCI, Aldo; DUARTE, Valter, *Introdução à Lógica proposicional estoica*, p.26. λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον, λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ’ ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστήσαι (Tradução de Aldo Dinucci).

¹⁶⁰ Conforme BOECHAT, Eduardo, *A metafísica das paixões*, In, IX Seminário de pesquisa Viva Vox. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=JQypJA44vjg&list=PL5Jt-...> Ver também S.E., *Contra os Acadêmicos*, 8.70.

¹⁶¹ DL, VII, 57. 4 *apud* DINUCCI, Aldo; DUARTE, Valter, *Introdução à Lógica proposicional estoica*, p.24-25. (Tradução de Aldo Dinucci).

¹⁶² DINUCCI, Aldo; DUARTE, Valter, *Introdução à Lógica proposicional estoica*, p.27.

lekton, um adjetivo verbal de *lego* (falar) que significa ‘o exprimível’, ‘o dizível’; ‘o significado’.¹⁶³ “aquele meio termo entre a coisa e o pensamento que dá vigor ontológico à captação de ideias”.¹⁶⁴ Da mesma forma que os sentidos captam um objeto externo, captamos juízos de valores externos por meio dos *lektai*, como algo, por exemplo, que consideramos bom ou ruim, ou seja, pelos *lektai* podemos saber se um ato é virtuoso ou não.

É por meio deles também que nossas ações podem ser descritas proposicionalmente, pois a crença em alguma coisa que é o caso envolve um assentimento à verdade de alguma proposição, assim como as ações conscientes as quais implica assentimento às mesmas.¹⁶⁵ Excetuando as coisas que são feitas de forma inconsciente, como piscar os olhos, mudar de posição na cama enquanto dorme, todas as outras fazem parte de uma crença. Isso faz da linguagem e da racionalidade sinônimos, pois, para os estoicos, a linguagem articulada é concomitante à razão e à compreensão lógico-conceitual. Por isso que, de acordo com Margaret Graver,¹⁶⁶ um ser cujo processos mentais não são proposicionais, não poderia agir nas bases do assentimento, e isso não seria considerado propriamente uma ação, pois, quando assentimos a alguma proposição, na verdade estamos assentindo a um *lekton*, que, por sua vez, precisa do *hegemonikon* para ser captado. Por conta da qualidade do *hegemonikon* ser mais rarefeita, acrescenta, assemelhando-se ao próprio Fogo originário, a alma racional, ainda sendo corpórea, percebe o *lekton* incorpóreo, o que não é o caso na estrutura psíquica de um animal não racional. Embora eles sejam sencientes, a tonicidade de suas almas os impede de chegar ao patamar de abstração do *lekton*. Dessa forma, o *logos* descreve e dá uniformidade aos conjuntos de reações corporais pelas quais são dados valores a cada uma delas:¹⁶⁷ “[neste caso] parece então haver algo irredutivelmente mental na alma humana, e isso se deve à sua consciência linguística”.¹⁶⁸

2.4 As espécies de Impulso Prático

¹⁶³ *Ibidem*, p. 23.

¹⁶⁴ BOECHAT, Eduardo, *A metafísica das paixões*, In, IX Seminário de pesquisa Viva Vox. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=JQypJA44vjg&list=PL5Jt-...>

¹⁶⁵ GRAVER, Margaret, *Cícero Sobre as Emoções: Disputações Tusculanas III e IV*, p. xx.

¹⁶⁶ *Ibid*, loc. cit.

¹⁶⁷ Sêneca, *Ep.* 124.17 *apud* Long, *Soul and Body in Stoicism*, p.52.

¹⁶⁸ Long, *Corpo e Alma no Estoicismo*, p.52.

Conforme Ário Dídimo, os impulsos de busca (*horme*) e recusa (*aphorme*) são causados por uma *phantasia* impulsiva espontânea ao que é adequado (*katekon*).¹⁶⁹ São movimentos em direção a algo, propício a cada ser.¹⁷⁰ Entretanto, quando entramos no campo da ação humana, as *phantasiai* são ligadas ao *logos*, o qual traz consigo conteúdos proposicionais. Neste caso, o *hegemonikon* tem seu impulso ao que é apropriado despertado não mais por uma espontaneidade natural, mas antes por uma crença de que algo é bom ou ruim.¹⁷¹ Neste contexto, o movimento humano, por excelência, passa a ser os impulsos práticos.

Há várias espécies de impulsos práticos:

- Propósito (*prothesis*: indicação de compleição). Conforme Pomeroy, pode ser descrito como um comportamento geral.¹⁷²
- Inclinação (*epibole*): um impulso antes do impulso, como um plano para fazer alguma coisa na qual nos levará a um segundo impulso, por exemplo, fazer amigos a fim de conseguir favores);
- Preparação (*paraskeue*): uma ação antes da ação, como um ato preparatório, embora a consequência da ação não precise ocorrer;
- Empreender, ter em mãos (*enkeiresis*): um impulso para algo que se tem agora; Conforme Pomeroy, talvez uma ato que é parte de uma sequência ininterrupta de atos.¹⁷³
- Escolha (*hairesis*): uma escolha correta, prudente); (*prohairesis*: escolha antes de uma escolha, escolha preliminar);
- Desejo racional (*boulesis*: desejo correto);
- Disposição (*thelesis*): um desejo correto livremente escolhido em oposição aos desejos corretos que podem ser impelidos pela necessidade).¹⁷⁴

¹⁶⁹ Ário Dídimo, *Epítome da Ética Estoica*, 2.9: ἡ φαντασιαν ὁμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν. Ver também Estobeu, *Ecl.*, II, 86, 17W (*SVF* III, 169).

¹⁷⁰ *Ibid*, *loc. cit.* Tradução de Arthur J. Pomeroy.

¹⁷¹ Conforme Pomeroy, Ário Dídimo, *Epítome da Ética Estoica*, p.128, temos de observar a ênfase dada no termo ‘apropriado’ (o que está de acordo com a natureza), uma vez que a definição diz respeito ao homem (e não aos animais) e ele é uma criatura racional, um impulso deve ser um impulso racional.

¹⁷² *Ibid*, *loc. cit.* Nota de rodapé 122.

¹⁷³ *Ibid*, *loc. cit.*

¹⁷⁴ Τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἶδη πλείονα εἶναι, ἐν οἷς καὶ ταῦτα· πρόθεσιν, ἐπιβολὴν, παρασκευὴν, ἐγχείρησιν, αἴρεσιν, προαίρεσιν, βούλησιν, θέλησιν. Πρόθεσιν μὲν οὖν εἶναι λέγουσι σημείωσιν ἐπιτελέσεως· ἐπιβολὴν δέ, ὁρμὴν πρὸ ὁρμῆς· παρασκευὴν δέ, πρᾶξιν πρὸ πράξεως· ἐγχείρησιν δέ, ὁρμὴν ἐπὶ τινος ἐν χερσὶν ἤδη ὄντος· αἴρεσιν δέ, βούλησιν ἐξ ἀναλογισμοῦ· προαίρεσιν δέ, αἴρεσιν πρὸ αἰρέσεως· βούλησιν δέ, εὐλογον ὄρεξιν· θέλησιν δέ, ἐκουσίαν βούλησιν. Ário Dídimo, *Epítome da Ética Estoica*, 73,2.15-20. Tradução de Arthur J. Pomeroy.

Conforme Cooper, os impulsos práticos são movimentos psíquicos causadores de movimentos corporais voluntários e também são conhecidos por ‘visão prática’, os quais envolvem um pensamento avaliativo e a intenção de fazer.¹⁷⁵ Quando sentimos uma emoção como a ira, por exemplo, nela estará incluso o pensamento de que a vingança é uma ação apropriada em uma determinada circunstância e a intenção de realizá-la. Ou seja, a ação voluntária traz consigo a ‘visão prática’ que a torna uma representação do impulso. Não importa se essa visão seja bem articulada ou não. Por essas razões, afirma Cooper, Crisipo sustenta que os impulsos nos seres humanos adultos são funções de nossa mente, quer dizer, de nossa capacidade racional de decidir por nós mesmos o que fazer.¹⁷⁶ Daí a razão da teoria crisipiana distinguir os impulsos gerados nos animais e nas crianças dos gerados nos seres humanos adultos.

Ário Dídimos nos conta que os estoicos consideravam todos os impulsos práticos como assentimentos, no entanto, existem assentimentos às coisas e impulsos em direção às coisas.¹⁷⁷ Isso significa que assentimos a certas proposições e somos impulsionados em direção aos predicados incluídos, de alguma maneira, nessas proposições assentidas:

Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Ἦδη δὲ ἄλλων μὲν εἶναι συγκαταθέσεις, ἐπ’ ἄλλα δὲ ὁρμὰς. Καὶ συγκαταθέσεις μὲν, ἀξιώμασί τισι, ὁρμὰς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, ἢ συγκαταθέσεις.

Todos os impulsos são assentimentos, e os impulsos práticos também incluem algo que os move. E há assentimentos a umas coisas, e para outras há impulsos. Os assentimentos são a certos asseríveis. Os impulsos são sobre predicados, para os quais os assentimentos nos asseríveis são.¹⁷⁸

Ilustrando: se aceitarmos o asserível ‘Batatas fritas são boas’, damos assentimento a ele e somos impulsionados pelo predicado ‘boas’ que está incluso nele. Se houver batatas fritas presentes, comê-las-emos (prazer). Se não, as desejaremos (apetite) e nos direcionaremos a elas quando possível. É por conta desse assentimento que afirmamos possuir a liberdade de agir em conformidade ou não com os pré-impulsos e os impulsos práticos. Por não haver *logos* em um animal não racional, eles se impulsionam de modo meramente instintivo, de

¹⁷⁵ COOPER, *Razão e Emoções*, p.75, não considera os movimentos corporais voluntários aqueles que são movimentos automáticos do corpo, e por isso, não são psicologicamente causados, embora possamos estar conscientes deles e podem também ser afetados por nossos estados psíquicos, a exemplo dos batimentos cardíacos e a pressão. Há também reflexos que surgem em situações inesperadas e ações automáticas que podemos inibir como piscar ou respirar, assim como e sinais corporais involuntários de estados emocionais (pulso alterado, suor).

¹⁷⁶ *Ibidem*, p.76.

¹⁷⁷ Ário Dídimos, *Epítome da Ética Estoica*, 73,2.25-74,1.1. Tradução de Arthur J. Pomeroy.

¹⁷⁸ Estobeu, *Ecl.* II, 88, 1 W (*SVF* III, 171). Tradução de Roberto Radice.

acordo com sua própria natureza animal. Caso um animal sinta o cheiro de um predador, por exemplo, a *phantasia*, por meio do sentido correspondente, afeta o *pneuma* de forma a impulsionar o animal para defesa ou fuga; se não há *logos*, não há conteúdo proposicional; não havendo conteúdo proposicional, não há *lekton*; sem *lekton*, não há assentimento, isto é, não há capacidade de escolha entre defesa ou fuga por parte de um animal:

Suponhamos um caso de um homem a quem amputaram a perna e que durante vários dias recebeu apenas uma magra sopa. Atormentado pelas dores e pela fome, vê surgir no *hegemonikon* a imagem dos alimentos do seu paladar e experimenta o impulso para eles... Esse impulso tem origem numa faculdade particular da alma e não se deve desenvolver sem o assentimento do *logos*.¹⁷⁹

¹⁷⁹ VALENTE, Milton, *A Ética Estoica em Cícero*, p.229.

CAPÍTULO III- *PATHOS* EM ZENÃO E CRISIPO

3.0 Zenão

ἐκ δὲ τῶν ψευδῶν ἐπιγίνεσθαι τὴν διαστροφὴν ἐπὶ τὴν διάνοιαν, ἀφ' ἧς πολλὰ πάθη βλαστάνειν καὶ ἀκαταστασίας αἴτια. ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλλοις καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὀρμὴ πλεονάζουσα.

Da falsidade surge a perversão da mente; e desta perversão crescem muitas emoções responsáveis por sua instabilidade. Para Zenão, *pathos* é um impulso excessivo, irracional e contrário à natureza.¹⁸⁰

Conforme Zenão, *pathos* por ser definido por: (a) impulso excessivo da alma (*pleonazousa horme*) de busca (*orexis*) e recusa (*ekklisis*); (b) desobediência (*apeithes*) à razão; (c) perversão (*diastrophia*) da razão no sentido de se afastar dela ou da reta razão;¹⁸¹ (d) um movimento irracional (*alogos kinesis*) de contração (*systole*) e expansão (*eparsis*). Todas essas definições expressam uma instabilidade da alma causada por uma desarmonia em seu *tónus* provocada pelo assentimento que damos aos falsos juízos, transformando o impulso excessivo em uma força independente, não mais sujeito ao controle da razão.

Quanto ao conceito a), um dos motivos do efeito de excessividade da alma é a forma repentina (*ptoia*) e violenta com a qual o *pneuma* é contraído ou expandido. Conforme Estobeu,¹⁸² Zenão retira o conceito de *ptoia* do esvoaçar dos pássaros quando estes se assustam e partem em bando. Galeno fala de ‘agitação’ ou movimento violento (*ensesobemenon*):

ἐμπίπτει δὲ ποτε καὶ εἰς τό φάσκειν εἰκὴ γίνεσθαι τὰς κατὰ τὰ πάθη κινήσεις, ὅπερ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἀναιτίως, εἰ τις ἀκριβῶς ἐξετάζοι τό ρῆμα. αἰς γοῦν ὀλίγον ἐμπροσθεν γέγραφα ρήσεσιν ἐφεξῆς φησιν · οἰκείως δὲ τῶ τῶν παθῶν γένει ἀποδίδοται καὶ ἡ πτοία κατὰ τό ἐνσεσοβημένον τοῦτο καὶ φερόμενον εἰκή.

¹⁸⁰ D. L. VII, 110.

¹⁸¹ SORABJI, R. *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo*. p.227.

¹⁸² Estobeu, *Ecl.* II, 7, 1, p. 39, 5 W, (*SVF* I, 206). Conforme Tieleman, *Sobre as Afecções em Crisipo*, p.104-105, “O uso deste substantivo (*ptoia* e seu verbo cognato) para estados de excitação e em particular medo e terror é atestado por poetas e outros bem antes de Zenão. Epicuro o usou com referência à excitação sexual (fr. 458 Us.). Platão, aliás, usou o termo em um contexto relevante (República 439D). No caso dos estoicos como Zenão e Crisipo, devemos ter em mente que o termo *ptoia* denota os movimentos físicos característicos da alma emocional. Como tal, é ideal para transmitir a ideia de que a afeição interrompe, ou diverge, do padrão natural de comportamento como explicado por Crisipo em conexão com as duas primeiras definições de Zenão.”

Na ocasião, ele [Crisipo], também segue a afirmação [zenoniana] de que os movimentos relacionados às emoções ocorrem 'ao acaso', o que não difere de 'não-causado', se pesarmos a palavra exatamente. Assim, logo após as passagens que citei um pouco antes, ele diz: 'agitação' (*ptoia*) também tem sido usado para descrever as emoções como uma classe em relação a esse 'estar agitado' e 'movendo-se rapidamente'.¹⁸³

O repentividade e violência do movimento patológico faz com que até mesmo a mente do humano sábio seja ligeiramente movida, contraída e assustada por certos movimentos involuntários, os quais impedem a função da mente e da razão de analisar corretamente uma *phantasia*.¹⁸⁴

Podemos ver também o conceito de *ptoia* ser aplicado por Cícero.¹⁸⁵ Para ele, a angústia surge pela velocidade de algo inesperado, pois a imprevisibilidade é o fator que nos atinge com mais força e, por conseguinte, os eventos aparentam ser mais sérios:

et quidem ob duas causas, primum quod, quanta sint quae accident, considerandi spatium non datur, deinde, cum videtur praecaveri potuisse, si provisum esset, quasi culpa contractum malum aegritudinem acriorem facit.

Há duas razões para isso. Primeiro, não há tempo suficiente para avaliar a gravidade do que está acontecendo. Em segundo lugar, às vezes pensamos que, se tivéssemos previsto o que aconteceria, poderíamos ter evitado, e então nossa angústia é mais aguda porque combinada com a culpa.¹⁸⁶

A velocidade e a imprevisibilidade com que *phantasia* nos atinge impede que tenhamos um julgamento imediato sobre o que está ocorrendo, o que acaba por gerar uma subespécie do medo chamada angústia (*agonia*), entendida como medo de falhar em alguma situação.¹⁸⁷ Quando o impulso referente à angústia apazigua, surge outra subespécie, a culpa. Ou seja, uma emoção principal é o ponto de partida para uma 'avalanche' de outras emoções, mas sempre iniciadas a partir do assentimento um juízo falso e recente.

Cícero fala do termo *recens* como uma condição para que o falso juízo esteja sempre vívido para causar uma emoção.¹⁸⁸

¹⁸³ Galeno, *PHP*, 4.5-7. (*SVF* III, 476). Tradução de Tieleman.

¹⁸⁴ Aulo Gélio, 19.1. 17-18 (Epicteto, fr.9) in Long e Sedley, *Os Filósofos Helenísticos*, Vol 1, p.419.

¹⁸⁵ Cícero, *Disputações Tusculanas*, III, 4. 52. Tradução de Margaret R. Graver.

¹⁸⁶ *Ibid*, loc. cit.

¹⁸⁷ Ário Dídimo, *Epítome da Ética Estoica*. 10b-10d.

¹⁸⁸ SORABJI, R. *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo*. p.234.

additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. hoc autem verbum sic interpretantur, ut non tantum illud recens esse velint, quod paulo ante acciderit, sed quam diu in illo opinato malo vis quaedam insit, ut vigeat et habeat quandam viriditatem, tam diu appelletur recens. ut Artemisia illa, Mausoli Cariae regis uxor, quae nobile illud Halicarnasi fecit sepulcrum, quam diu vixit, vixit in luctu eodemque etiam confecta contabuit. huic erat illa opinio cotidie recens; quae tum denique non appellatur recens, cum vetustate exaruit.

A esta definição, Zenão acrescenta corretamente uma afirmação de que a crença de que um mal está presente deve ser ‘recente’. Os estoicos interpretam esta palavra da seguinte forma: uma crença é ‘recente’ não apenas enquanto o suposto infortúnio é recente, mas enquanto retém alguma força, alguma vivacidade ou, por assim dizer, verdor. Considere, por exemplo, Artemísia, esposa de Mausolo, rei da Cária. Depois que ela fez um túmulo para seu marido (agora famoso como o Mausoléu de Halicarnasso), ela passou o resto da vida de luto e no final morreu de tristeza. Para ela, a opinião permanecia recente dia após dia. Somente quando realmente seca e murcha com a idade, deixa de ser chamado de ‘recente’.¹⁸⁹

A força do *pathos* depende da força de um falso juízo na alma, o qual, por sua vez, dependerá da força da crença, como no exemplo de Artemísia, ao manter diariamente em sua alma da ideia de que a morte é um mal. Todavia, como a alma tende a voltar ao seu fluxo originário, a força da crença diminui. Isto é, Sêneca está afirmando que mesmo que uma opinião falsa seja alimentada frequentemente, com o passar do tempo, há um cessar da excessividade da alma. Por essa razão não devemos entender os efeitos do *pathos* como naturalmente excessivos, mas como movimentos psíquicos que estão em excesso, pois não há condição permanentemente de um estado excessivo da alma,¹⁹⁰ o que faz das emoções uma condição temporária do *pneuma*, nos permitindo, quando a excessividade se esvai, nos debruçarmos sobre nossas ações. Todavia, o exemplo de Artemísia nos mostra que o retorno do *tónus* não foi ao seu estado natural, mas a uma condição de não natural de fraqueza da alma.

Quanto aos conceitos (b) e (c), relativos à desobediência e perversão da razão, conforme Tieleman,¹⁹¹ quem explica melhor esse conceito zenoniano é Crisipo por meio de sua analogia dos corredores, descrevendo o fenômeno do *pathos* como envolvendo uma interrupção ou divergência do fluxo natural do movimento típico dos seres racionais:

¹⁸⁹ Cícero, *Disputações Tusculanas*, III, 76. Tradução de Margaret Graver.

¹⁹⁰ Estobeu, *Ecl.* II, 7, 1, p. 39, 5 W, (*SVF* I, 206).

¹⁹¹ TIELEMAN, *Sobre a Afecção de Crisipo*, P.104-105.

γένοιτο δ' ἂν τὸ λεγόμενον διὰ τούτων γνωριμώτερον, οἷον ἐπὶ τοῦ πορεύεσθαι καθ' ὀρμὴν οὐ πλεονάζει ἢ τῶν σκελῶν κίνησις ἀλλὰ συναπαρτίζει τι τῇ ὀρμῇ ὥστε καὶ στήναι, ὅταν ἐθέλῃ, καὶ μεταβάλλειν. ἐπὶ δὲ τῶν τρεχόντων καθ' ὀρμὴν οὐκέτι τοιοῦτον γίνεται, ἀλλὰ πλεονάζει παρὰ τὴν ὀρμὴν ἢ τῶν σκελῶν κίνησις ὥστε ἐκφέρεσθαι καὶ μὴ μεταβάλλειν εὐπειθῶς οὕτως εὐθὺς ἐναρξαμένων. αἷς οἶμαί τι παραπλήσιον καὶ ἐπὶ τῶν ὀρμῶν γίνεσθαι διὰ τὸ τὴν κατὰ λόγον ὑπερβαίνειν συμμετρίαν, ὥσθ' ὅταν ὀρμᾷ μὴ εὐπειθῶς ἔχειν πρὸς αὐτόν, ἐπὶ μὲν τοῦ δρόμου τοῦ πλεονασμοῦ λεγομένου παρὰ τὴν ὀρμὴν, ἐπὶ δὲ τῆς ὀρμῆς παρὰ τὸν λόγον. συμμετρία γάρ ἐστι φυσικῆς ὀρμῆς ἢ κατὰ τὸν λόγον καὶ ἕως τοσοῦτου, [καὶ] ἕως αὐτὸς ἀξιοῖ. διὸ δὴ καὶ τῆς ὑπερβάσεως κατὰ τοῦτο καὶ οὕτως γινομένης πλεονάζουσά τε ὀρμὴ λέγεται εἶναι καὶ παρὰ φύσιν καὶ ἄλογος κίνησις ψυχῆς.

Quando alguém anda de acordo com seu impulso, o movimento das suas pernas não é excessivo, mas comensurável com o impulso, então, ele pode parar ou mudar de direção sempre que quiser. Mas quando alguém corre de acordo com o impulso deles [emoções], esse tipo de coisa não mais acontece. O movimento de suas pernas excede seu impulso, perdem o controle e são incapazes de mudar obedientemente, tão logo começam a correr. Algo similar, penso, acontece com os impulsos, devido a ir além de sua proporção racional. O resultado é que quando alguém tem o impulso ele não é obediente à razão. O excesso na corrida é chamado de “contrário ao impulso”, mas o excesso no impulso é chamado de “contrário à razão”. Para a proporção de um impulso natural é o que está de acordo com a razão e vai até onde a razão pensa corretamente.¹⁹²

A excessividade do impulso e sua consequente falta de controle da razão são comparados à oposição existente entre andar e correr. Uma vez que estamos correndo não é possível parar de repente, mesmo desejando que isso ocorra. O peso do corpo impede uma parada brusca, o que nos faz parar vagarosamente.¹⁹³ De forma semelhante, em uma ação passional, o impulso é tal que, mesmo ao mudar de ideia ao refletir sobre a *phantasia*, o ‘peso’ da emoção propicia movimentos desgovernados (*ekpheromenai kineseis*) na alma, impedindo que tenhamos o controle para transformar o impulso excessivo em uma ação que esteja de acordo com a natureza racional do ser humano.

3.1.1 As Quatro Principais Emoções

Zenão nomeia quatro tipos principais de emoções: apetite (*epithymia*), medo (*phobos*), prazer (*hedone*) e sofrimento (*lype*).¹⁹⁴ Apetite e medo são considerados emoções

¹⁹² Galeno, *PHP*, 4.2.10-18 (*SVF* III, 462). Tradução de Long e Sedley.

¹⁹³ COOPER, *Razão e Emoções*, p.459.

¹⁹⁴ D. L. VII, 110 (*SVF* I, 211). Estobeu *Ecl.* II, 7, 10, p. 88, 14 W.

primárias: o primeiro tem relação com aquilo que nos parece bom; o segundo, em relação com aquilo que nos parece mau. Já prazer e sofrimento resultam do apetite e do medo. No momento em que nos deparamos com os objetos desejáveis ou nos afastamos das coisas que tememos, há prazer; no momento que falhamos em conseguir os objetos do prazer ou nos deparamos com os objetos do nosso medo, há sofrimento.¹⁹⁵ A precedência do apetite e do medo pode ser explicada pelo fato de eles serem definidos por referência às expectativas do agente.¹⁹⁶ Já prazer e sofrimento, por sua crença atual acerca das coisas boas ou ruins experienciadas no presente.

Quadro 5: Relação *pathos*/tempo¹⁹⁷

<p>Presente / Futuro / Objeto</p> <p>Prazer / Apetite / Bem aparente</p> <p>Sufrimento / Medo / Mal aparente</p>

Cada uma das referidas emoções são termos que definem estados tonais da alma. Estes, para Zenão, surgem na medida em que assentimos a falsos juízos atribuídos às coisas e situações através quais o *hegemonikon* é impulsionado a buscar (*orexis*) algo que lhe pareça bom, caracterizando o apetite, e a expandir quando o encontra, caracterizando o prazer; e a ser impulsionado a se afastar ou recusar (*ekklisis*) algo que lhe pareça mau, surgindo o medo, e gerando a contração (*systole*) quando o encontra, caracterizando o sofrimento.¹⁹⁸ Daí o *pathos* e suas subespécies, para Zenão, além de descreverem uma condição pneumática, são associados à valores adquiridos pelo agente ao longo da vida,¹⁹⁹ afetando a disposição interna

¹⁹⁵ SORABJI, R. *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo*. p.224.

¹⁹⁶ Long e Sedley, *Os Filósofos Helenísticos*, Vol. 1, p. 421.

¹⁹⁷ TIELEMAN, *Sobre a Afecção de Crisipo*, P.114.

¹⁹⁸ Conforme SORABJI, R. *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo*. p. 224. Em apenas uma passagem Zenão identifica o sofrimento como sendo um juízo, fato considerado por Sorabji como uma ‘nota de rodapé: As principais, ou as mais universais das emoções, de acordo com Hecato em seu tratado *Sobre as Emoções*, Livro II, e Zenão em seu tratado de mesmo nome, constitui quatro grandes classes: sofrimento, medo, apetite e prazer. Eles asseguram que as emoções são juízos, assim como é afirmado por Crisipo em seu tratado *sobre as Paixões* [...]. Τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω, καθά φησιν Ἐκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ παθῶν (Gomoll 9) καὶ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν. δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ παθῶν· ἢ τε γὰρ φιλαργυρία ὑπόληψις ἐστὶ τοῦ τὸ ἀργύριον καλῶνεῖναι, καὶ ἡ μέθη δὲ καὶ ἡ ἀκολασία ὁμοίως καὶ τᾶλλα. D.L. VII, 1110-1111.

¹⁹⁹ Καὶ τὴν μὲν λύπην εἶναι συστολήν ἄλογον· εἶδη δ' αὐτῆς ἔλεον, φθόνον, ζῆλον, ζηλοτυπίαν, ἄχος, ἐνόχλησιν, ἀνίαν, ὀδύνην, σύγχυσιν. Ὁ δὲ φόβος ἐστὶ προσδοκία κακοῦ. εἰς δὲ τὸν φόβον ἀνάγεται καὶ ταῦτα· δεῖμα, ὄκνος, αἰσχύνη, ἐκπληξίς, θόρυβος, ἀγωνία. Ἡ δ' ἐπιθυμία ἐστὶν ἄλογος ὄρεξις, ὑφ' ἣν τάττεται καὶ ταῦτα· σπάνις, μῖσος, φιλονεικία, ὀργή, ἔρωσις, μῆνις, θυμός. Ἡδονὴ δὲ ἐστὶν ἄλογος ἔπαρσις ἐφ' αἰρετῶν δοκοῦντι ὑπάρχειν, ὑφ' ἣν τάττεται κήλησις, ἐπιχαιρεκακία, τέρψις, διάχυσις. D.L., VII, 110, (SVF I, 211).

da alma e impedindo, dessa forma, uma ação moralmente correta: “assim, os estoicos dizem que é a tensão que provoca o comportamento...”²⁰⁰

Entre outra passagem, Aulo Gélío ilustra essa relação entre a tensão da alma e o comportamento humano:

Saturnalia Athenis agitabamus hilare prorsum ac modeste, non, ut dicitur, remittentes animum – nam ‘remittere’ inquit Musonius ‘animum quasi amittere est’ –, sed demulcentes eum paulum atque laxantes iucundis honestisque sermonum inlectionibus.

Passávamos a saturnália em Atenas de modo alegre e disciplinado, não, como é dito, relaxando o espírito, pois ‘relaxar o espírito’, diz Musônio, ‘é quase pô-lo a perder –, mas afagando-o um pouco e estendendo-o por meio dos agradáveis e dignos encantos da conversação’.²⁰¹

Essa passagem contradiz aqueles que defendem ser o sábio estóico um ser humano apático e infeliz, pois a tensão em excesso ou sua falta não correspondem a um estado natural da alma humana. O Estoico compreende a natureza humana e por isso procura nunca deixar de agir ou agir com excesso.

Para Sorabji, Não vemos, em Zenão, assim vemos em Crisipo, a necessidade de os juízos envolvidos no *pathos* serem necessariamente falsos,²⁰² mesmo assim, pode-se esperar que eles o sejam, pois lhe é creditada a ideia de que todas as coisas, excetuando o caráter, sejam indiferentes.²⁰³ Por isso, afirma Sorabji, podemos afirmar que os juízos do que é bom ou mau, para Zenão, são falsos apenas quando correspondem aos indiferentes.²⁰⁴

3.1.2 O Bom, O Mal e o Indiferente

ἔχειν πολλὴν ἀξίαν, ἢ δὲ βραχεῖαν. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀπαξίαν ἰσχυόντων ἃ μὲν ἔχειν πολλὴν ἀπαξίαν, ἃ δὲ βραχεῖαν. τὰ μὲν οὖν πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν προηγμένα λέγεσθαι, τὰ δὲ πολλὴν ἀπαξίαν ἀποπροηγμένα, Ζήνωνος ταύτας τὰς ὀνομασίας θεμένου πρώτου τοῖς πράγμασι.

Dos indiferentes dotados de valor, uns têm muito, outros pouco. Da mesma forma, dos indiferentes que não têm valor, alguns têm muito, outros pouco. Agora, os indiferentes dotados de muito valor são chamados de preferíveis,

²⁰⁰ Simplicio *Nas Categorias de Aristóteles*. 'F. 68E Ed. Bas. [II, 149,25] (*SVF* II, 456).

²⁰¹ Aulo Gélío. Fragmento 52 18.2.1 Tradução Aldo Dinucci.

²⁰² SORABJI, R. *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo*. p.234.

²⁰³ Estobeu, *Ecl.* II, p. 84, 21 W. (*SVF* I, 192). Tradução de Roberto Radice.

²⁰⁴ SORABJI, R. *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo*, p.234.

enquanto aqueles com muito desvalor são chamados de impreferíveis; e foi Zenão o primeiro a trazer esses nomes para os assuntos em questão.

Conforme Zenão, há coisas que existem e coisas que existem por participação na substância (*ousia*).²⁰⁵ Os existentes são os objetos corpóreos. Os que existem por participação são as virtudes e os vícios, os quais são expressos através dos impulsos.²⁰⁶ Dos existentes, uns são bons (*kala*), outros são maus (*kaka*) e outros são indiferentes (*adiaphora*).

Entre as coisas boas, há aquelas que são virtudes ou participam da virtude (*metekon aretes*),²⁰⁷ assim como há coisas más que são vícios ou participam dos vícios (*metekon kakias*). Participar da virtude ou do vício é quando em uma ação identificamos a justiça ou seu contrário. O que faz do ato um substrato através do qual podemos imputar a ele uma qualidade moral.

Já as coisas indiferentes não são nem virtudes nem vícios ou não participam nem de um nem outro, como, por exemplo: vida (*zoe*), morte (*thanatos*), reputação (*doxa*), falta de reputação (*adoxia*), angústia da alma (*ponos*), prazer (*hedone*),²⁰⁸ riqueza (*ploutos*), pobreza (*penia*), enfermidade (*nosos*), saúde (*hugieia*).²⁰⁹ Não os consideramos indiferentes absolutamente, pois, apesar de estarem presentes em nossas vidas, não podem nos trazer danos ou benefícios por si mesmos, assim como saber a quantidade exata de grãos de areia em uma praia não nos causa nem uma coisa nem outra.²¹⁰

Das coisas boas, existem umas que não são virtudes, como: alegria (*chara*), contentamento (*euphrosyne*), autoconfiança (*tharsos*), desejo racional (*boulesis*).²¹¹ Não são consideradas virtudes porque, apesar de serem boas, não são condições permanentes da alma racional.²¹²

Κοινῶς δ' ἅπαντες οὗτοι τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσιν τινα καὶ δύναμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου μᾶλλον δὲ λόγον οὔσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται.

²⁰⁵ *Ibidem*, 2.62,1.15: ὅσα οὐσίας μετέχει. Ário Dídimos, *Epítome da Ética Estoica*,

²⁰⁶ POMEROY, Arthur in, Ário Dídimos, *Epítome da Ética Estoica*, p.105.

²⁰⁷ Conforme POMEROY, Arthur, p.105.

²⁰⁸ Conforme POMEROY, Ário Dídimos, *Epítome da Ética Estoica*, p.106, a inclusão do prazer como um indiferente é atribuído ao estoicos posteriores, os quais rejeitam a ideia epicurista do prazer como objetivo ou o bem em si mesmo para fundamentar a existência de prazeres que são vergonhosos por si mesmo.

²⁰⁹ Ário Dídimos, *Epítome da Ética Estoica*, 2.62,2.10: καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

²¹⁰ POMEROY, Arthur, in Ário Dídimos, *Epítome da Ética Estoica*, p.106.

²¹¹ Ário Dídimos, *Epítome da Ética Estoica*, 62,2.15.

²¹² POMEROY, Arthur, in Ário Dídimos, *Epítome da Ética Estoica*, p.106.

Todos eles <isto é, os estoicos Aristo, Zenão, Crisipo> em comum partem do pressuposto de que a virtude é uma disposição duradoura da parte hegemônica da alma e de uma faculdade humana originada da razão, ou melhor, é a própria razão.²¹³

Da mesma forma, existem coisas más que são vícios e outras que não o são, como o sofrimento (*lype*) e o medo (*phobos*), por, da mesma forma que as virtudes, não serem estados contínuos da alma.²¹⁴ Por isso que as pessoas não deixam de ser virtuosas instantaneamente. Ao contrário das emoções que podem surgir e desaparecer em um curto período de tempo.

3.1.2.1 A Virtude é Conhecimento

πάσας δὲ τὰς ἀρετάς, ὅσαι ἐπιστήμαί εἰσι καὶ τέχναι, κοινὰ τε θεωρήματα ἔχειν, καὶ τέλος, ὡς εἴρηται, τὸ αὐτό, διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι· τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα, κατὰ πάσας πράττειν.

Todas as virtudes são tipos de conhecimento e técnica que têm princípios em comum e [...], como já foi dito, também são inseparáveis, porque aquele que tem uma, têm todas, e, agindo de acordo com uma, age de acordo com todas.²¹⁵

Para conseguirmos manter uma alma virtuosa, devemos possuir certos tipos de conhecimentos, todavia, existem virtudes que não necessitam. As que são algum tipo de conhecimento são: inteligência (*phronesis*), prudência (*sophrosyne*), coragem (*andreia*), justiça (*dikaiosyne*). As que não são tipos de conhecimento são: grandeza de alma (*magalopsychia*), confiança (*home*),²¹⁶ força de alma (*hischys psyche*).

Vejamos, então, como se conectam os vícios, as virtudes, as emoções e o conhecimento na taxonomia proposta por Dinucci.²¹⁷

-imprudência (*aphrosyne*): ignorância dos bens e dos males e dos indiferentes, ou do que se deve, do que não se deve e dos neutros. Está ligada ao apetite, desejo (*epithymia*). Suas subespécies são: precisão (*spanis*), ódio (*misos*), contenciosidade

²¹³ Plutarco 'Da Virtude Moral', 441c. (SVF III, 459). Tradução de Roberto Radice.

²¹⁴ Ário Dídimos, *Epítome da Ética Estoica*, 5.b.1.

²¹⁵ Ário Dídimos, *Epítome da Ética Estoica*, 65,2.15. Minha Tradução

²¹⁶ POMEROY, Arthur, Ário Dídimos, *Epítome da Ética Estoica*, p.106, traduz o termo como 'strenght of mind'.

²¹⁷ DINUCCI, Aldo, *A Relação Entre Virtudes e Vícios e Paixões Boas e Más no Estoicismo*, p.323.

(*filoneikia*), ira (*orge*), amor passional (*eros*), loucura (*menis*) e ressentimento (*thymos*).

-intemperança (*akolasia*): ignorância do que deve ser buscado e evitado e dos neutros. Está ligada ao medo (*phobos*). Suas subespécies são: terror (*deima*), alarme (*oknos*), vergonha (*aischyne*), consternação (*ekpleksis*), pânico (*thorybos*), agonia (*agonia*).

-injustiça (*adikia*): ignorância da parte que cabe a cada um. Está ligada ao prazer (*hedone*). Suas subespécies são: encantamento (*kelesis*), alegria pelo infortúnio alheio (*epichairekakia*), deleite perverso (*terpsis*), dissolução da excelência (*diachysis*).

-covardia (*deilia*): ignorância do que deve ser temido e do que não deve ser temido e dos neutros. Está ligada ao sofrimento (*lype*). Suas subespécies são: compaixão (*eleos*), inveja (*phthonos*), ciúme (*zelos*), rivalidade (*zelotypia*), pesar (*achthos*), aborrecimento (*enochlesis*), aflição (*ania*), tristeza (*odyne*), confusão (*synchrysis*).

Por fim, é a ignorância dos bens, dos males e das coisas que não são nem bens e nem males que geram interpretações errôneas e consequentes comportamentos irracionais. A ignorância leva aos vícios, os quais, por sua vez, levam às emoções ruins.

3.2 Cleantes

Não nos resta muito sobre a teoria das emoções em Cleantes, por isso destacamos aqui apenas alguns testemunhos encontrados no *SVF*. Três deles correspondem ao testemunho de Galeno. Segundo este, Possidônio afirma que somos governados por por três faculdades da alma: concupiscente, irascível e racional.²¹⁸ Ela atesta que Cleantes é da mesma opinião. Uma indicação seria o poema atribuído a ele:

Τί ποτ' ἔσθ' ὃ βούλει, θυμέ; τοῦτό μοι φράσον. Ἐγώ, λογισμέ; πᾶν ὃ βούλομαι ποιεῖν. βασιλικόν γε· πλὴν ὅμως εἶπον πάλιν. Ὡς ἂν ἐπιθυμῶ, ταῦθ' ὅπως γενήσεται.

-O que você quer, ó desejo? Diga-me. -Que você faça, ó Razão, tudo o que eu quero. -Você fala como um rei; mas repita assim mesmo. -Que aconteçam as coisas pelas quais anseio!"²¹⁹

²¹⁸ Galeno, *PHP*, IX, 1, (*SVF* I, 571).

²¹⁹ *Ibidem*, V, 6, (*SVF* I, 570).

Galeno afirma que assim como Zenão, Cleantes também está de acordo com a localização dos movimentos excessivos que constituem o *pathos* ter sua origem no coração.²²⁰

Estobeu revela ser de Cleantes a afirmação de que a aflição (*anian*) seria uma paralisia da alma;²²¹ e Sexto Empírico afirma ser de Cleantes a afirmação de que o prazer da carne não está em acordo com o movimento natural.²²²

Nas *Tusculanas*,²²³ Cícero destaca que a terapia das emoções em Cleantes propõe um entendimento de que o primeiro juízo, acerca das coisas serem um bem ou um mal, deve ser corrigido a fim de combater as emoções.

3.3 Crisipo

α' <Λύπη> μὲν οὖν ἐστὶν ἄλογος συστολή· ἢ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι. β' <Φόβος> δὲ ἄλογος ἔκκλισις· ἢ φυγή ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ. γ' <Ἐπιθυμία> δὲ ἄλογος ὄρεξις· ἢ δίωξις προσδοκωμένου ἀγαθοῦ. δ' <Ἡδονή> δὲ ἄλογος ἔπαρσις· ἢ δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι.

[O] sofrimento é uma contração irracional (*alogos systole*), ou uma opinião recente de que algum mal está presente, e pela qual as pessoas pensam ser correto sentir a contração. Medo é uma recusa irracional (*alogos ekklisis*), ou um afastamento de um perigo esperado. Appetite é um desejo irracional (*alogos oreksis*) ou uma busca por um bem esperado. Prazer é uma expansão irracional (*alogos eparsis*), ou uma opinião recente de que alguma coisa boa está presente, pela qual as pessoas pensam ser correto sentir a expansão.

Para Zenão, *pathos* é um impulso de busca e recusa; uma contração ou expansão da alma resultante de um assentimento a um falso juízo.²²⁴ Por sua vez, Crisipo compreende que todo falso juízo já é uma emoção. Daí surge o entendimento de que o medo, independente do impulso e de sua contração, é uma opinião recente (*doxa prospatos*) sobre algo que é considerado mal e deve ser evitado. Por isso pensam agir corretamente aqueles que sentem a sua contração. De modo semelhante, o apetite, independente do impulso e de sua expansão,

²²⁰ *Ibidem*, III, 5, (SVF I, 572).

²²¹ Estobeu, *Floril.* 108, 59 Mein. (SVF I, 575).

²²² S.E., *Adv. Math*, XI, 74. (SVF I, 574).

²²³ Cícero, *Disputações Tusculanas*, III, 4. 53.

²²⁴ Galeno, *PHP*, IV, 4.3.2-5.

é uma opinião recente sobre algo que é considerado bom e deve ser buscada. Por isso pensam agir corretamente aqueles que sentem a sua expansão.²²⁵

ὡσπερ δ' ἐν τούτοις ἐπελάθετό τε ἅμα τῶν ἐαυτῶ γεγραμμένων οὐκ ἠξιώσέ τε πρὸς τὸ τῶν παλαιῶν ἀντειπεῖν δόγμα, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐν τοῖς ὀρισμοῖς τῶν γενικῶν παθῶν οὓς πρώτους ἐξέθετο, τελέως ἀποχωρεῖ τῆς γνώμης αὐτῶν, τὴν λύπην ὀριζόμενος δόξαν πρόσφατον κακοῦ παρουσίας, τὸν δὲ φόβον προσδοκίαν κακοῦ, τὴν δ' ἡδονὴν δόξαν πρόσφατον ἀγαθοῦ παρουσίας. ἀντικρυς γὰρ ἐν τούτοις τοῦ λογιστικοῦ τῆς ψυχῆς μόνου μέμνηται παραλείπων τὸ τ' ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές· καὶ γὰρ τὴν δόξαν καὶ τὴν προσδοκίαν ἐν τῷ λογιστικῷ μόνῳ συνίστασθαι νομίζει [...] κατὰ δὲ τινὰς τῶν ἐφεξῆς Ἐπικούρω καὶ Ζήνωνι μᾶλλον ἢ τοῖς ἐαυτοῦ δόγμασιν ἀκόλουθα γράφει. τὴν τε γὰρ λύπην ὀριζόμενος μείωσιν εἶναι φησιν ἐπὶ φευκτῶ δοκοῦντι ὑπάρχειν τὴν θ' ἡδονὴν ἔπαρσιν ἐφ' αἰρετῶ δοκοῦντι ὑπάρχειν. καὶ γὰρ αἱ μειώσεις καὶ αἱ ἐπάρσεις καὶ αἱ συστολαὶ καὶ αἱ διαχύσεις, καὶ γὰρ τούτων ἐνίοτε μέμνηται, τῆς ἀλόγου δυνάμεώς ἐστι παθήματα ταῖς δόξαις ἐπιγιγνόμενα.

Assim como ele [Crisipo] esqueceu aqui o que ele mesmo tinha escrito e não achou por bem responder ao ensinamento dos antigos, Nas suas primeiras definições sobre as emoções em geral, ele afasta-se da doutrina dos antigos, definindo o sofrimento como uma opinião recente de que alguma coisa má está presente. Nestas definições, ele obviamente menciona apenas a parte racional da alma, omitindo a apetitiva e a irascível [...] mas em algumas de suas definições seguintes, ele relata coisas mais consistentes com Epicuro e Zenão do que com sua própria doutrina. Para a definição de sofrimento, ele afirma que é uma contração pela qual se pensa que algo deva ser evitado, e prazer, uma expansão a qual se pensa que algo deva ser buscado. Mas contração e expansão [...] são afecções de uma faculdade irracional que resulta das opiniões.²²⁶

Além de enfatizar as emoções pensadas por Crisipo como heterodoxas, Galeno nos informa acerca de um tipo de indecisão do filósofo ao definir as emoções ora por opiniões ora por contrações e expansões. Andrônico usa a conjunção 'ou' (ἢ), indicando que tanto as opiniões quanto contrações e expansões fazem parte de um só conceito. Já para Sorabji, Crisipo não só considera as emoções de prazer e sofrimento como acompanhadas de expansões e contrações,²²⁷ como também o medo desperta um tipo de redução ou diminuição da alma; e a raiva, uma subespécie do apetite, estaria ligada a uma sensação de sopro, como um vapor saindo do coração. Todavia, esses fenômenos não são considerados emoções: as

²²⁵ Estobeu 2.88,22-89,3. (SVF III, 378).

²²⁶ Galeno, P.H.P, 4.2.1-6, (SVF III, 463). Tradução de Long e Sedley, Vol 1, p. 411. Ver também (SVF I, 206, 211) e Andrônico, *Sobre a Paixão I* (SVF III.391). Tradução Long e Sedley, Vol 1, p.411.

²²⁷ SORABJI, R. *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo*, p. 224 - 225.

contrações e as expansões seriam como ‘mordidas’, ‘picadas’, pequenos movimentos agudos sentidos como contração ou expansão de uma alma corpórea alojada no peito.²²⁸

3.3.1 Contrações e Expansões

Conforme Sorabji, Crisipo rejeita a ideia de que emoções como o sofrimento e o prazer são contrações e expansões da alma, todavia, não nega que estas, frequentemente, e, talvez sempre, as acompanhem.²²⁹ Podemos vislumbrar essa ideia mais um vez no testemunho de Galeno, quando ele atribui a Crisipo a afirmação de que quando uma opinião acerca de que alguma circunstância recente é má, há, concomitantemente, uma contração no *hegemonikon* e o surgimento do sofrimento como uma emoção:

εἶναι μὲν δὴ τὸ πρόσφατόν φησι τὸ ὑπόγουον κατὰ τὸν χρόνον, ἀξιοῖ δὲ τὴν αἰτίαν αὐτῷ ῥηθῆναι δι' ἣν ἢ τοῦ κακοῦ δόξα πρόσφατος μὲν οὔσα συστέλλει τε τὴν ψυχὴν καὶ λύπην ἐργάζεται, χρονισθεῖσα δ' ἢ οὐδ' ὅλως ἢ οὐκ ἔθ' ὁμοίως συστέλλει.

Ele diz que o que é recente (*prosphatos*)²³⁰ é recente no tempo [...] e quando a opinião de que algo é mau é recente, ela contrai a alma e produz sofrimento, mas, depois de um intervalo, ou ela não contrai [a alma] ou não mais se expande.²³¹

Sorabji vê a relação entre o movimento de contração e o sofrimento como necessária, pois a existência da primeira é unicamente para tornar a segunda perceptível, o que faz desse movimento “um concomitante necessário.”²³² Ora, se Sorabji afirma que uma opinião recente sobre uma situação que é considerada má sempre vem acompanhada de uma contração, através da qual fornece visibilidade à emoção, o mesmo valendo, é claro, para a expansão provocada pelo prazer, como definiríamos as emoções em Crisipo sem suas respectivas contrações e expansões? Ao nosso ver, as contrações e expansões, assim como as emoções, são

²²⁸ *Ibidem*, p. 224.

²²⁹ SORABJI, *Emoções e Paz da Mente*, p.36.

²³⁰ Outra tradução possível: aquilo que ainda não é decomposto. Ver também Galeno, *PHP*, 4.7.13-14: δοκεῖ δέ μοι ἢ μὲν τοιαύτη δόξα διαμένειν, ὅτι κακὸν αὐτὸ ὃ δὴ πάρεστιν, ἐγχρονιζομένης δ' ἀνίσθαι ἢ συστολῆ καὶ ὡς οἴμαι ἢ ἐπὶ τὴν συστολὴν ὄρμη. Parece-me que uma opinião deste tipo permanece, que a coisa presente é má, mas quando a opinião envelhece, a contração perde sua força, bem como [...] o impulso que segue na contração. (Tradução de Philip De Lacy).

²³¹ Galeno, *PHP*, 4.7.4. Tradução de Philip De Lacy.

²³² SORABJI, *Emoções e Paz da Mente*, p.36.

movimentos da alma, sendo impossível separá-las do *hegemonikon*. Ou seja, contrações e expansões são outra forma de expressão das emoções, fato que corroboraria com o conceito de *pathos* zenoniano.

3.3.2 Os Dois Juízos do *Pathos* Crisipiano

Crisipo aponta dois juízos como constituintes das quatro principais emoções. O primeiro é o juízo acerca do que é bom ou mau, tanto no presente quanto no futuro (apetite e medo). O segundo é o juízo acerca da ação apropriada (*kathekon*) em determinada situação. O que é julgado apropriado está no campo comportamental. No caso do apetite, por exemplo, há primeiro o juízo afirmando de que algo é bom, segundo, o juízo de que é apropriado que eu o busque; no caso do medo, de que algo é mau e é apropriado que eu o evite. Ilustremos com o exemplo de Alcebíades:

quid enim dicemus, cum Socrates Alcibiadi persuasisset, ut accepimus, eum nihil hominis esse nec quicumque inter Alcibiadem summo loco natum et quemvis baiolum interesse, cum se Alcibiades adflicteret lacrimansque Socrati supplex esset, ut sibi virtutem traderet turpitudinemque depelleret—quid dicemus, Cleanthe? tum in illa re, quae aegritudine Alcibiadem adfliciebat, mali nihil fuisse?

Pois nos dizem que Sócrates certa vez persuadiu Alcibíades de que ele não era digno de ser chamado de humano e não era melhor do que um trabalhador braçal, apesar de seu nascimento nobre. Alcibíades, então, ficou muito chateado, implorando a Sócrates com lágrimas que tirasse seu caráter vergonhoso e lhe desse um caráter virtuoso. O que podemos dizer sobre isso, Cleanthes? Certamente você não diria que a circunstância que ocasionou a angústia de Alcibíades não foi realmente uma coisa ruim?²³³

Para Crisipo, a situação de Alcebíades pode ser explicada porque o segundo juízo que envolve uma emoção má, aquele que considera uma ação apropriada em determinado momento ou situação, sempre será falso. Ao acreditar que seu caráter era ruim, Alcebíades emitiu um juízo verdadeiro²³⁴ (o caráter de alguém não é um indiferente), mas errou ao achar que sentir as contrações perturbadoras eram uma maneira correta de agir, pois a reação

²³³ Cícero, *Disputações Tusculanas*, III, 77. Tradução de Margaret Graver.

²³⁴ Lembremos que para Zenão apenas o caráter pode ser bom ou mau.

adequada seria melhorar o seu caráter. Isso faz, em Crisipo, o segundo juízo ser aquele que pode ser convertido em movimentos corporais intencionais.²³⁵

Os dois juízos do *pathos* crisipiano são utilizados em dois momentos: quando julgamos algo como bom ou mal e quando concordamos que o impulso de busca e recusa é adequado. Todavia, se pensarmos o sofrimento e a dor como precedentes do medo e do prazer, podemos afirmar que existem três momentos em que utilizamos os juízos:

O medo e o apetite são emoções derivadas respectivamente do sofrimento e prazer, pois o primeiro pode advir seja do receio de perder o que é prazeroso por erroneamente o crer como um bem, seja do temor de se deparar com o que causa sofrimento por equivocadamente o crer como um mal, ao passo que o segundo tem como origem tanto buscar o que dá prazer por equivocadamente o crer um bem quanto não se deparar com o que causa sofrimento por erroneamente o crer um mal.²³⁶

Isso pode explicado da seguinte maneira: no corpo, naturalmente, há o impulso que nos faz selecionar coisas externas que garantam nossa preservação (*oikeiōsis eklektike*). Caso encontremos alimentos suadáveis ao corpo, este reagirá ao consumi-lo. Por exemplo, podemos consumir uma maçã e ter a sensação de arrepio na pele. Essa sensação, em um ser onde o *logos* não opera, é apenas um efeito causado pelo encontro de dois seres corpóreos: a maçã e as papilas gustativas. Contudo, nos seres humanos, há o julgamento que essa sensação de arrepio é algo bom e que a maçã também é boa por proporcionar a sensação, o que faz do juízo que considera adequado buscar a maçã, o terceiro tipo de julgamento.

Mesmo o impulso sendo o causador de uma ação, não é necessário que o ato seja executado imediatamente, pois alguém pode esperar o ‘momento certo’ para agir. Por isso, para Crisipo, quaisquer juízos que nos levem a considerar coisas, eventos ou circunstâncias como bons ou maus já são considerados excessivos e, portanto, patológicos.²³⁷

Podemos perceber em Epicteto a linha conceitual crisipiana:

Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους ο πους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δ γματα· οἷον θάνατος οὐδὲν δεινόν (ἔπε καὶ Σωκράτει ἄν ἐφαίνετο), ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τοῦ θανάτου, δι του, διότι δεινόν, ἐκεῖνο

²³⁵ L.S. Vol. 1, p. 419-423. Para Cooper, *Razão e Emoções*, p.74. Para Platão e Aristóteles, nem toda emoção gera diretamente movimentos corporais voluntários. O *pathos* pertence a uma parte da alma paralela à razão. Embora possa afetar movimentos corporais voluntários, eles podem ser rejeitados ou aceitos pela razão.

²³⁶ Conforme Dinucci, Manual de Estoicismo: *a visão estoica do mundo*,

²³⁷ *Ibidem*, p.459.

τὸ δεινὸν ἐστίν. ὅταν οὖν ἐμποδιζώμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπώμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ'ἑαυτούς, τοῦτ' ἔστι τὰ ἑαυτῶν δόγματα

As coisas não inquietam os homens, mas as opiniões sobre as coisas. Por exemplo: a morte nada tem de terrível, ou também a Sócrates teria se afigurado assim, mas é a opinião a respeito da morte – de que ela é terrível! quando se nos apresentam entraves, ou nos inquietamos, ou nos afligimos, jamais consideremos outra coisa a causa, senão nós mesmos– isto é: as nossas próprias opiniões²³⁸.

Vimos que as emoções em Crisipo são erros de julgamento por assumirmos que as circunstâncias, eventos ou as próprias coisas a que somos impulsionados são boas ou más.²³⁹ Acreditamos verdadeiramente que o desejo ou o medo por alguém ou algo é correto por conta do prazer ou do sofrimento que obteremos.²⁴⁰ Contudo, somente o estado interior de alguém, ou seja, se sua alma é virtuosa ou não, pode ser considerado algo bom ou mau, o que faz das emoções más impulsos viciosos e incorretos. Isso não significa que deixaremos de desejar ou evitar algumas das coisas que nos causem danos corporais, como a dor física. Todavia, buscar ou evitar as coisas de forma inflamada, tensa, constrangida, tirará da razão o controle de nossas ações.²⁴¹

3.3.3 Primeiros Movimentos

Sorabji questiona como as emoções podem ser ao mesmo tempo contrações, expansões e impulsos excessivos.²⁴² Sua resposta tem como base o estudo de Sêneca acerca da ira, no qual o filósofo procura provar que a raiva, como qualquer emoção que depende do assentimento a uma *phantasia*, pode ser eliminada por meios racionais. Para isso, Sêneca tece uma nítida diferença entre *pathos* e os primeiros movimentos involuntários do corpo e da alma, os quais são desencadeados antes de quaisquer assentimentos:

Omnes enim motus, qui non voluntate nostra fiunt, invicti et inevitabiles sunt, ut horror frigida aspersis, ad quosdam tactus aspernatio ; ad peiores nuntios subriguntur pili et rubor ad improba verba suffunditur sequiturque vertigo praerupta cernentis. Quorum quia nihil in nostra potestate est, nulla

²³⁸ Epicteto, *Manual*, 5. Tradução de Aldo Dinucci, p.19.

²³⁹ GRAVER, Margaret, *Cícero Sobre as Emoções: Disputações Tusculanas 3 e 4*. Introdução, p.xix..

²⁴⁰ O que de fato acontece é que qualificamos como boa ou má a sensação que teremos por conta do desejo. Por transferência, julgamos as emoções boas ou más.

²⁴¹ COOPER, *Razão e Emoções*, p.80

²⁴²SORABJI, R. *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo* p.231.

quo minus fiant ratio persuadet. Ira praeceptis fugatur ; est enim voluntarium animi vitium, non ex his, quae condicione quadam humanae sortis eveniunt ideoque etiam sapientissimis accidunt, inter quae et primus ille ictus animi ponendus est, qui nos post opinionem iniuriae movet.

Pois todas as sensações que não nascem de nossa própria vontade são descontroladas e inevitáveis, como, por exemplo, tremer quando somos jogados na água fria e recuar de certos contatos; más notícias arrepiam os cabelos, ou seja, a linguagem faz o rubor se espalhar, e quando se olha para baixo de um precipício, segue-se a tontura. Isso porque nenhuma dessas coisas está sob nosso controle, nenhum raciocínio pode impedir que elas aconteçam. Mas a raiva pode ser derrotada a nosso pedido, pois é uma fraqueza da mente que está sujeita à vontade, não uma daquelas coisas que resultam de alguma condição da sorte geral do humano e, portanto, atingem até mesmo o melhor, entre os quais deve ser colocado em primeiro lugar aquele choque mental que nos afeta depois de termos formado a impressão de um erro cometido.²⁴³

Conforme Sêneca, os primeiros movimentos involuntários do corpo não são objetos de escolha. Arrepios, tonturas ou tremores não dependem de uma crença acerca das diversas situações em que nos envolvemos. Por isso, apesar de possuírem força de expressão corporal, elas não são suficientes para criar uma emoção, já que, para que tal ocorra, é preciso que lhes acrescentemos uma interpretação incorreta sobre a realidade. Da mesma forma, há os primeiros movimentos da alma (contrações e expansões), os quais, segundo Sorabji,²⁴⁴ podem ser reconhecidos em um passagem de Cícero, na qual o filósofo as descreve como mordidas involuntárias ou pequenas contrações na alma surgidas sem qualquer juízo ou assentimento:

Hoc detracto, quod totum est voluntarium, aegritudo erit sublata illa maerens, morsus tamen et contractiuncula quaedam animi relinquetur. hanc dicant sane naturalem.

Uma vez que essa crença inteiramente voluntária seja removida, a angústia será eliminada — a angústia real e infeliz, quer dizer; mas a mente ainda sentirá uma mordida (*morsus*), ainda se contrairá (*contractiuncula*) um pouco de vez em quando. Esta última eles podem realmente chamar de ‘natural’.²⁴⁵

Mesmo com o apaziguamento do *pathos*, isto é, a crença modificada, seus efeitos são transformados em uma espécie de ‘lembrança ruim’ sem força e não suficiente, é claro, para impulsionar excessivamente a alma. Todavia, não fica claro a afirmação de que são primeiros

²⁴³ Sêneca, *Sobre a Ira*, 2.2-2-4. Tradução de John W. Basore.

²⁴⁴ SORABJI, R. *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo* p.232.

²⁴⁵ Cícero, *Disputações Tusculanas*, 3.83. Tradução de Margaret Graver.

impulsos da alma se é preciso uma emoção anterior, e neste caso, um assentimento, para que assim sejam considerados.

Podemos encontrar um pensamento semelhante em Zenão, quando este afirma que o humano sábio sentirá ‘suspeitas’ ou ‘sombrias’ de emoções,²⁴⁶ porque, mesmo sendo leves, elas podem deixar uma cicatriz em sua mente:

"Quid ergo? Non, cum eiusmodi aliquid sapiens habebit in manibus, tangetur animus eius eritque solito commotior? "Fateor ; sentiet levem quondam tenuemque motum ; nam, ut dicit Zenon, in sapientis quoque animo, etiam cum vulnus sanatum est, cicatrix manet. Sentiet itaque suspiciones quasdam et umbras affectuum, ipsis quidem carebit.

"E então?" Você diz; ‘quando o humano sábio tiver algo desse tipo para lidar, sua mente não será afetada por isso, não será movida de sua calma habitual?’ Experimentará alguma emoção leve e superficial. Pois, como diz Zenão: ‘Até a mente do sábio manterá sua cicatriz (*cicatrix* por muito tempo depois que a ferida cicatrizar’. Ele experimentará, portanto, certas sugestões e sombras das emoções, mas da própria emoção ele estará livre.²⁴⁷

Em Crisipo, nos diz Sorabji, os primeiros movimentos não têm a mesma centralidade que adquirem em Sêneca²⁴⁸ e em Epicteto,²⁴⁹ pois sua discussão do que podemos chamar de primeiros movimentos ou pré-emoções, gira em torno do fato de podermos chorar contra a nossa vontade.²⁵⁰

²⁴⁶ Conforme Sorabji, *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo* p.232, isso não indica que Zenão tinha a ideia dos primeiros movimentos, pois, normalmente, as ‘cicatrices’ não são necessárias para experienciá-las. Todavia, o que significa ‘emoções leves e superficiais’, ‘sombrias de emoções’, mas nunca uma emoção de fato? Entendemos que as ‘cicatrices’ cumprem um papel de fortalecimento da alma, no qual, a princípio, mesmo o humano sábio deve sofrer com a força dos impactos das emoções para que essas cicatrizes surjam e, a partir delas, não os impedir, mas fazer com que as emoções cheguem de forma mais leve e superficial, ou seja, transformando-as em *eupatheiai*.

²⁴⁷ Cícero, *Disputações Tusculanas*, 116.7. Tradução de Margaret Graver.

²⁴⁸ Iram quin species oblata iniuriae moveat non est dubium; sed utrum speciem ipsa statim sequitur et non accedente animo excurrat, an illo adsentiente moveatur quaerimus. Nobis placet nihil illam per se audere sed animo adprobante ; nam speciem capere acceptae iniuriae et ultionem eius conuepiscere et utrumque coniungere, nee laedi se debuisse et vindicari debere, non est eius impetus, qui sine voluntate nostra concitatur. Não há dúvida de que a raiva é despertada pela representação direta de uma ofensa. Mas, a questão é se ela segue imediatamente à impressão e surge sem a ajuda da alma, ou se é despertada apenas com o assentimento da mente. Nossa opinião é que ela não pode nada por si mesma, mas age apenas com a aprovação da mente. Pois formar a impressão de ter recebido uma ofensa e desejar vingá-la, e então juntar as duas proposições de que alguém não deveria ter sido prejudicado e que deveria ser vingado - isso não é um mero impulso da mente agindo sem nossa vontade. Sêneca, *Sobre a Ira*, 2.1-4. Nossa versão da tradução inglesa de John W. Basore.

²⁴⁹ Epicteto, fragmento 9.

²⁵⁰ SORABJI, R. *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo* p.233.

τυχὸν δὲ καὶ ταύτης διαμενούσης οὐχ ὑπακούσεται τὰ ἐξῆς, διὰ ποιὰν ἄλλην ἐπιγινόμενην διάθεσιν δυσσυλλόγιστον τούτων γινομένων. οὕτω γὰρ καὶ κλαίοντες παύονται καὶ μὴ βουλόμενοι κλαίειν κλαίουσιν, ὅταν μὴ ὁμοίας τὰς φαντασίας τὰ ὑποκείμενα ποιῆ καὶ ἐνιστῆται τι ἢ μῆθέν. ὄν τρόπον γὰρ ἢ θρήνων παῦσις γίνεται καὶ κλαυθμοί, τοιαῦτα εὐλογον καὶ ἐπ' ἐκείνων συντυγχάνειν ἐν ταῖς ἀρχαῖς μᾶλλον τῶν πραγμάτων κινούντων, καθάπερ ἐπὶ τῶν τὸν γέλωτα κινούντων γίνεσθαι ἔφην, καὶ τὰ ὅμοια τούτοις.

Também pode acontecer que, embora o impulso persista, as coisas que se seguem não se conformarão a ela, sendo isso devido a outra disposição superveniente de algum modo difícil de compreender. Assim, as pessoas param de chorar e as pessoas choram contra sua vontade quando as circunstâncias subjacentes criam impressões, e nada se interpõe no caminho, pois assim como ocorre a cessação de lamentos e surtos de choro, é razoável que haja ocorrências deste tipo e similares também naqueles outros casos, pois as coisas causam maior movimento inicialmente, quando comecei com referência às causas do riso."²⁵¹

Para Sorabji, Crisipo afirma que o fato de chorarmos contra à vontade se deve a existência simultânea de aparências distintas que provocam o movimento de contração ou expansão da alma. Aparentemente, ele está destacando o fato de uma pessoa chorar mesmo concordando de que a contração em sua alma não é apropriada. Ou seja, as lágrimas são contra sua vontade porque não houve assentimento. No entanto, continua Sorabji, Crisipo não diz que o assentimento oscila entre ambas as aparências ou se a aparência rival, de que as contrações são apropriadas, permanece sem assentimento: “é apenas neste último caso que Crisipo terá postulado um primeiro movimento, isto é, lágrimas produzidas por meras aparência independentemente do assentimento. Mesmo que ele tenha postulado isso, ele terá tropeçado no assunto como uma questão secundária.”²⁵²

3.3.4 A Sensação de Dor e a Contração da Alma

Se o segundo juízo, em Crisipo, aquele que julga se uma contração ou expansão são apropriados, está sempre ligado a uma contração ou expansão, como, afirma Sorabji, sentimentos de contração e expansão podem ser sentidos não como emoções, mas como

²⁵¹ Galeno, *PHP* 4.7.16, Tradução de Philip de Lacy.

²⁵² Conforme Sorabji, *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo* p.233, “o palpite que fiz [...] é de que os primeiros movimentos foram introduzido para defender Crisipo contra as objeções de Possidônio. Possidônio havia objetado que os julgamentos não são necessários para a emoção no caso de lágrimas reprimidas, reações a música instrumental, ou no caso de emoções animais. Sêneca assume todos os três exemplos ao lado de outros, e, sem mencionar Possidônio, nega que envolvam emoção genuína”.

sensações neutras?²⁵³ Duas respostas são fornecidas. A primeira, vinda de Sorabji, nos diz que as contrações provocadas pelo sofrimento são pensadas apropriadas ou porque foram associadas às coisas não prazerosas no passado ou por conta do desconforto ao senti-las, o que nos faz separar o juízo da sensação de desconforto. A segunda, fornecida por Just Gosling e Christopher Taylor,²⁵⁴ sugerem que sensações de prazer e desprazer consistem na aparência de bem ou mal das funções corporais, a qual, para eles, não requer o assentimento. Aulio Gélío exemplifica:

Post deinde, cum Taurus et medicos accersisset conlocutusque de facienda medela esset et eum ipsum ad retinendam patientiam testimonio tolerantiae, quam uidebat, perhibito stabilisset egressique inde ad uehacula et ad comités rediremos: 'uidistis' inquit Taurus 'non sane iucundum spectaculum, sed cognitu tamen utile, congreredientes conpugnantesque philosophum et dolorem. Faciebat uis illa et natura morbi, quod erat suum, distractionem cruciatumque membrorum, faciebat contra ratio et natura animi, quod erat aequum suum: perpetiebatur et cohibebat coercebaturque infra sese uiolentias effrenati doloris. Nullos eiulatus, nullas conplorationes, ne ullas quidem uoces indecoras edebat, signa tamen quaedam, sicut uidistis, existebant uirtutis et corporis de possessione hominis pignantium.'

Mais tarde, quando Taurus mandou chamar os médicos e discutiu com eles os meios de cura, encorajou o paciente a resistir, elogiando a coragem que estava demonstrando. Saímos de sua casa e, quando estávamos voltando para as carruagens e os nossos companheiros, Taurus disse: 'Você foi testemunha de uma visão não muito agradável, é verdade, mas que foi, no entanto, uma experiência proveitosa, ao contemplar o encontro e a disputa de um filósofo com sua dor. O caráter violento da doença, por sua vez, produzia angústia e tortura física; a razão e a natureza espiritual, por outro lado, também desempenharam seu papel, apoiando e restringindo, dentro de certo limites, a violência da dor quase ingovernável. Ele não emitiu gritos, nem reclamações, nem mesmo qualquer protesto indecoroso. Ainda assim, como você viu, havia sinais óbvios de uma batalha entre a alma e o corpo pela posse do homem'.²⁵⁵

O exemplo de Taurus²⁵⁶ busca enfatizar a distinção entre sensações de dor (tortura física), contração da alma e o assentimento que juntos são transformados em angústia. Primeiro, por concordar que a sensação da dor é algo ruim; segundo, por crer que é correto sentir a contração resultante da dor, entendida como sofrimento. Contudo, não devemos nos

²⁵³ SORABJI, *Emoções e Paz da Mente*, p.40.

²⁵⁴ GOSLOING, Justin, TAYLOR, Christopher, *Sobre o Prazer nos Gregos*, (Oxford, 1982) 426-7, in SORABJI, *Emoções e Paz da Mente*, p.40.

²⁵⁵ Aulo Gélío, *Noites Áticas*, 12.5.8. Tradução de John C. Rolfe.

²⁵⁶ Acadêmico frequentado por Aulo Gélío em sua viagem a Atenas para completar seus estudos.

esquecer, como vimos em Hiércles, como as percepções animais são originadas por conta da natureza corpórea dos elementos formadores da alma. Por ser assim, há um conflito natural entre os movimentos pneumáticos dentro dos órgãos (*hexis, physis, psiche*) e o *hegemonikon*, por meio do qual ambos sofrem pressões recíprocas, o que gera tanto a faculdade perceptiva como, em excesso, as emoções. O exemplo fornecido por Aulo Gélíio torna-se compreensível quando ainda estamos em um estágio em que não somos capazes de traduzir os dados fornecidos pelas sensações em conteúdos proposicionais. Não existe a ciência das sensações por ser estas ainda algo puramente instintivo. Mas, assim que somos capazes de compreender e conferir valor aos fatos que experimentamos em nosso entorno, não fica clara essa separação, pois, quando sentimos algo, a sensação já surge carregada de conteúdo valorativo. A luta citada entre o filósofo e sua dor, que pode gerar o sofrimento, ao nosso entender, não deve ser vista como uma luta entre um ser humano e sua dor, mas entre um ser humano consigo mesmo. Isto é, a dor física não pode mais ser vista como independente de uma visão de mundo, seja afirmando que não é um mal ou seu contrário - ela já é *pathos*. Por sua vez, o caráter recente de uma sensação pode indicar que a ela o pensamento ainda não se inclinou, atribuindo-lhe um valor. Mas se deve notar que esse intervalo de tempo é diminuto, tendo mesmo uma existência quase que meramente formal, instantânea, já que sensações não interpretadas subsistem por diminutos lapsos de tempo na alma.

3.4 Indução ao Erro ou Desobediência à Razão?

Cabe observar que estar acometido pelo *pathos* não é o mesmo que simplesmente ter se enganado com uma opinião falsa,²⁵⁷ pois, quando este é o caso, a qualquer momento podemos corrigir a nós mesmos ao percebermos o engano.²⁵⁸ Conforme Cooper, essa é uma diferença importante salientada por Crisipo entre uma mente viciosa e uma intelectualmente incapaz.²⁵⁹ No primeiro caso, ela é cônica de seus próprios erros e, mesmo assim, não tem o controle sobre suas ações. Não é simplesmente um erro de cálculo: é uma perversão da razão que adere resolutamente a uma visão errônea da realidade. E isso se dá excitadamente, o que a faz aderir teimosamente a uma *horme praktikos* falsa, mesmo sabendo que a ação não é correta. Isso é o

²⁵⁷ *Ibidem*, p.460.

²⁵⁸ Estobeu 2.88,8-90, (*SVF* III, 378, 389).

²⁵⁹ COOPER, *Razão Emoções*, p.460.

que Crisipo quer dizer com agir contra seu melhor juízo, em que, mesmo nos casos mais banais, recusamos aceitar o que nos diz a razão.

Galeno nos relata comentários feitos por Crisipo acerca do conceito de desobediência, perversão ou afastamento da razão proposto primeiro por Zenão.²⁶⁰ Conforme Sorabji,²⁶¹ Galeno faz descrições muito diferentes da definição principal de Crisipo, o qual distingue a desobediência e o afastamento da razão em Zenão daquilo que, nas próprias palavras de Crisipo, é descrito como alguém que é enganado por um erro (*diemartemenos pheresthai*) e negligencia algo que está de acordo com a razão (*paridon ti kata to logon*).

O exemplo do erro de avaliação fornecido por Galeno é o de *Ifigênia em Aulis*, quando Agamênon crê que é correto o sacrifício da filha para que o exército grego continuasse sua viagem:

ἐπειδὴν δὲ γράφη χωρὶς λόγου καὶ κρίσεως γίνεσθαι τὴν κατὰ πάθος κίνησιν, εἶτα συνάπτων ἐφεξῆς λέγει “οὐχὶ εἰ διημαρτημένως φέρεται καὶ παριδὼν τι κατὰ τὸν λόγον, καὶ ἀπεστραμμένως τε καὶ ἀπειθῶς αὐτῷ,” διορίζει τῶν ἁμαρτημάτων τὰ πάθη καὶ πάνυ δεόντως. τὰ μὲν γὰρ ἁμαρτήματα μοχθηραὶ κρίσεις εἰσὶ καὶ ὁ λόγος ἐψευσμένος τῆς ἀληθείας καὶ διημαρτημένος· τὸ δὲ πάθος ἔμπαλιν οὐδὲν μὲν ἡμαρτημένον οὐδὲ παρορώμενον κατὰ τὸν λογισμὸν, ἀπειθῆς δὲ ἐστὶ τῷ λόγῳ κίνησις ψυχῆς. ὁ μὲν γὰρ ὑπὲρ τοῦ σῶσαι τὴν πατρίδα τῆς ζωῆς τῶν τέκνων καταφρονήσας καὶ ἥτοι παραδοὺς ἐτέροις ἀποσφάττειν ἢ αὐτὸς ὑπομείνας σφάζει τῆ γε τοῦ καλοῦ φαντασίᾳ τοῦτο δρᾷ καὶ λογισμῷ τι χρῆσάμενος·

Quando ele [Crisipo] diz que os movimentos afetivos surgem contrariamente à razão, então junta-se a isto a seguinte afirmação: ‘não é o caso que, se uma pessoa é levada ao erro advindo de um mal-entendido sobre algo que está em acordo com a razão, ele está também agindo de uma forma que rejeita e desobedece a razão’. Ele muito corretamente distingue as emoções dos erros. Pois os erros são juízos e razões defeituosos que se equivocaram sobre a verdade, cometendo assim o erro. Mas emoção, pelo contrário, não é algo que errou ou comete erros em seu raciocínio; é um movimento da alma desobediente à razão. Um homem que despreza a vida de um filho a fim de salvar seu país, seja entregando-o a outros para matá-lo, ou tomando ele mesmo o fardo, age porque lhe parece nobre fazê-lo, e ele age de acordo com um certo raciocínio.²⁶²

Este é o exemplo, conforme Sorabji, de falsos juízos que, no relato de Galeno, configuram uma emoção. Entretanto, se Agamenon age mediante um raciocínio e não age sem o contrapô-lo, como isso pode configurar uma desobediência à razão? Na teoria zenoniana,

²⁶⁰ Galeno *PHP* 4.2.8-27.

²⁶¹ SORABJI, R. *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo*. p.227.

²⁶² Galeno *PHP* 4.2.26-7. Tradução de Philip de Lacy.

como Crisipo interpreta, é necessária uma verdadeira desobediência à razão ao mostrar não apenas ir contra a razão correta, mas ir contra o próprio bom senso.²⁶³ Neste caso, outro exemplo fornecido por Galeno que se encaixaria melhor na visão zenoniana seria o de Medeia:

ἡ Μήδεια δ' ἔμπαλιν οὐ μόνον ὑπ' οὐδενὸς ἐπέισθη λογισμοῦ κτείνειν τοὺς παῖδας, ἀλλὰ καὶ τοῦναντίον ἅπαν, ὅσον ἐπὶ τῷ λογισμῷ μανθάνειν φησὶν οἷα δρᾶν μέλλει κακά, τὸν θυμὸν δὲ εἶναι κρείττονα τῶν βουλευμάτων, τουτέστιν οὐχ ὑποτετάχθαι καὶ πείθεσθαι καὶ ἔπεσθαι καθάπερ τινὶ δεσπότη τῷ λόγῳ τὸ πάθος ἀλλ' ἀφηγιάζειν καὶ ἀποχωρεῖν καὶ ἀπειθεῖν τῷ προστάγματι, ὡς ἑτέρας τινὸς ἔργον ἢ πάθημα δυνάμεως ὑπάρχον, οὐ τῆς λογιστικῆς. πῶς γὰρ ἂν ἢ ἀπειθεῖν ἑαυτῷ τι δύναιτο ἢ ἀποστρέφεσθαι ἑαυτὸ ἢ μὴ ἔπεσθαι ἑαυτῷ;

Medeia, por outro lado, não foi persuadida por qualquer raciocínio a matar seus filhos; muito pelo contrário, no que diz respeito ao raciocínio, ela diz que entende quão maldosos são os atos que ela está prestes a realizar, mas a raiva é mais forte do que suas deliberações; isto é, sua emoção não se submeteu ao que segue a razão, assim como segue a um senhor, mas larga as rédeas e parte, desobedecendo o comando [...]²⁶⁴

Ao assassinar seus próprios filhos, torna-se claro que, ao contrário de Agamênon, Medeia tinha clareza sobre a imoralidade e brutalidade de sua ação. Ela deu assentimento ao juízo de que a vingança era uma ação adequada, o que fundamenta tanto o conceito de emoção como *akrasia* como o de uma das definições de Zenão que compara a emoção com movimento repentino da alma (*ptoia*) ou oscilação da mente. O caso Medeia expressa uma mente dividida, fato que não acontece em Agamênon: “[o] desprezo pela vida de seu filho pode não parecer uma emoção, mas seu desejo de vingar os gregos e seu medo de que a tempestade o impedisse, sim. Crisipo pode explicar isso por referência aos falsos juízos de valor de Agamênon; Zenão não pode”.²⁶⁵

3.5 O Caráter Racionalista do *Pathos*

Explicando o conceito (d) (*pathos* como movimento irracional da alma) apresentado no início do capítulo, referente a Zenão, os estoicos entendem o *Kosmos* como permeado por

²⁶³ SORABJI, R. *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo*. p.227.

²⁶⁴ Galeno *PHP*, 27-28. Tradução de Philip de Lacy.

²⁶⁵ SORABJI, R. *Sobre as Emoções em Zenão e Crisipo*. p.228.

uma racionalidade divina que controla todos os eventos passados, presentes e futuros. Essa razão cosmológica é a causadora, o agente ativo de todas as coisas. É por esse motivo que tudo o que ocorre sobre sua ordem é considerado racional. Ocorre que essa mesma razão funciona de forma mais restrita quando misturada à matéria. Daí ser de suma importância, para Brennan, diferenciarmos a racionalidade do *Kosmos* com a encontrada nos corpos humanos.²⁶⁶

Apesar de possuímos a racionalidade oriunda do *Kosmos*, não podemos afirmar que ela se realiza por completo em nós: alguém neste estado de racionalidade perfeita seria um sábio estoico; infelizmente, sábios são bastante raros. E isso não é surpreendente, pois, segundo Brennan,²⁶⁷ alguém cuja razão é perfeita dessa maneira teria uma visão das coisas muito semelhante à visão das coisas que o divino possui (embora talvez não tenha a divina presciência de Deus sobre eventos futuros). Caso fôssemos racionais nesse primeiro sentido, um dos conhecimentos que teríamos seria aquele responsável por uma conduta moral correta. Não conheceríamos o vício, as falsas crenças; não teríamos crenças contraditórias nem tampouco nossos desejos entrariam em conflito uns com os outros.

Em um segundo sentido, o termo racional se aplica a todo ser humano adulto cujo atributo psíquico estejam ligados a uma linguagem que pode ser expressa em proposições: “Nenhum adulto tem um esforço bruto ou um dado sensorial bruto; ver é sempre ver que algo é o caso, e esperar é sempre algo para ser o caso.”²⁶⁸

Há também dois sentidos diferentes para o termo ‘irracional’. Em um primeiro sentido é qualquer comportamento ou atividade mental inconsistente com o comportamento do sábio, que é o mesmo que agir contrário à razão do mundo ou a visão divina.²⁶⁹ Em um segundo sentido, são os estados mentais não desenvolvidos das crianças e das bestas: os primeiros por não serem guiados pelos impulsos práticos, os segundos, por não possuírem conteúdos proposicionais.

Margaret Graver²⁷⁰ também devota uma atenção ao tema ao afirmar que o termo racional, de fato, pode ter mais de um significado. Ele pode descrever um comportamento não feito às cegas ou de forma aleatória, pois há algum tipo de pensamento em sua base. Neste

²⁶⁶ BRENNAN, Tad. A teoria das Emoções dos Estoicos Antigos. In, *As Emoções nas Filosofias Helenísticas*, p.22.

²⁶⁷ *Ibid, loc. cit.*

²⁶⁸ *Ibidem*, p.23.

²⁶⁹ BRENNAN, Tad. A teoria das Emoções dos Estoicos Antigos. In, *As Emoções nas Filosofias Helenísticas*, p.23.

²⁷⁰ GRAVER, Margaret, Cicero: *Sobre as Emoções: Disputações Tusculanas, 3 and 4*, Introdução, p.xix.

sentido, a palavra é simplesmente *descritiva*, pois não há indicação de que o falante deva aprovar ou escolher o curso da ação. Em outro contexto, podemos falar de um comportamento racional em sentido *normativo*, pois é possível questionar se a ação é realmente apropriada. A explicação descritiva da racionalidade parte de certas asserções fundamentais dos estoicos sobre o mundo e sobre nosso processo vital, como aquela em que o universo é uma estrutura coerente e perfeitamente ordenada. Esse postulado central é expresso nos textos de várias maneiras: falam de material continuum e de um nexos causal inquebrável, de descrições do universo como um Deus ou animal, e também por mencionar um princípio ativo impregnante designado fogo ou semente. Mas, enquanto o sistema como um todo é ordenado, nem toda porção menor exibirá o mesmo grau de ordem dentro de si. E isso se dá porque o *pneuma*, o qual permeia todas as coisas, poderá existir em níveis variados de tensão.

No caso das emoções, é no contexto de estarem ligadas a uma estrutura linguística e a uma razão descritiva que podemos afirmar que o *pathos*, tanto em Zenão como em Crisipo, estão ligados necessariamente à razão. Por outro lado, sua irracionalidade se dá, primeiro, no contexto normativo, por sua desobediência à faculdade diretriz, ao *logos* que nos habita (como vimos, mesmo sabendo a forma mais adequada de agir em uma situação, não o fazemos de acordo com um juízo acertado. Segundo, no contexto descritivo, porque elas são contrárias à natureza, quer dizer, são ações contrárias a uma razão natural; uma razão que guia animais racionais e não racionais sempre para o melhor. Disso decorre que toda escolha (*proairesis*) que não leve em conta uma razão normativa vai de encontro a própria razão do mundo. Ou seja, o *pathos* é irracional porque são juízos insensatos e injustificáveis racionalmente, e, contrário à natureza, porque em nossa natureza de humanos adultos não existe uma norma que indique que devemos experimentá-los ou sermos movidos a ele.²⁷¹

Essas duas explicações acerca da irracionalidade do *pathos* despertam um problema expressivo na teoria das emoções, o qual podemos entender através da crítica de Plutarco. Segundo o pensador, os estoicos afirmam não haver diferença entre *pathos* e *logos*. Não há conflito (*stasin*), apenas dois caminhos diferentes seguidos pela razão, os quais não percebemos devido à sua agudeza e velocidade de mudança (*metaboles*). Aqui, o termo ‘irracional’ é aplicado à própria razão, indicando que ela mesma é responsável por sua irracionalidade.

²⁷¹ COOPER, *Razão e Emoções*, p.80.

κοινῶς δ' ἅπαντες οὗτοι τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσιν τινα αἰ δύνανται γεγεννημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὔσαν αὐτὴν ὁμολογοῦμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται: καὶ νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾶ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκρίενον, ἀλλὰ ταὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, δι' ὅλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσιν καὶ ταῖς καθ' ἕξιν ἡδίαθεις μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετὴν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἔν ἑαυτῷ.

Todos eles <isto é, os estoicos Ariston, Zenão, Crisipo> em comum assumem que a virtude é uma disposição duradoura da parte hegemônica da alma e de uma faculdade humana originada da razão, ou melhor, é a própria razão. Como admitido como tal, firme e imutável. Eles também legitimam a ideia de que a parte apaixonada e irracional da alma não se distingue da parte racional por uma diferença de natureza, mas que é exatamente a mesma parte da alma, que eles chamam precisamente de 'intelecto' ou 'hegemônico', que vira e muda completamente no caso das emoções e transformações da postura ou disposição da mente, tornando-se vício e virtude sem ter em si nada irracional²⁷².

Ou seja, vício e virtude são condições distintas de uma mesma alma que possui a capacidade de captar os *lektai* e expressá-los por meio de uma linguagem. Esse é o motivo de a irracionalidade do *pathos* não estar ligada a uma ausência de razão.

3.5.1 Como a Razão Gera o Impulso Excessivo

Podemos afirmar que as emoções em Zenão e Crisipo são um conjunto formado por suas contrapartidas epistêmicas, tais como crenças, juízos, assentimento, contrações e expansões que impulsionam o *hegemonikon* excessivamente.²⁷³ Se este é o caso, por que isso ocorre? De forma mais precisa, como indaga Cooper: qual a causa do impulso excessivo que é produzido sob certas condições pela razão? Será que dependem totalmente da razão? Como alguma coisa produzida pela razão pode não obedecer aos ditames da razão?²⁷⁴

Esse problema é apontado por Galeno quando afirma que não podemos encontrar, na natureza da razão, o motivo dessa impulsividade:

²⁷² Plutarco, *De virtute morali*, p. 441c-441d. (*SVF* III, 459). Tradução de Roberto Radice.

²⁷³ A principal oposição que Possidônio faz a respeito das emoções em Crisipo é sua dificuldade em explicar como qualquer emoção dá surgimento ao impulso excessivo.

²⁷⁴ COOPER, *Razão e Emoções*, p.81.

τὸ γὰρ μηδ' ὄλως ἐφάπτεσθαι κρίσεως ἐναντιώτατον δήπου τῷ κρίσιν εἶναι τὸ πάθος, εἰ μὴ νῆ Δία βοηθῶν τις αὐτῷ φαίη πλείω σημαίνειν τὸ τῆς κρίσεως ὄνομα καὶ κατὰ μὲν τὴν ἐξήγησιν τοῦ ὅρου τὴν οἶον περισκεψιν εἰρησθαι κρίσιν, ὡς εἶναι τὸ ἄνευ κρίσεως ἴσον <τῷ> ἄνευ περισκέψεως, ἔνθα δὲ κρίσεις εἶναί φησι τὰ πάθη, τὰς ὀρμάς τε καὶ τὰς συγκαταθέσεις ὀνομάζεσθαι κρίσεις. ἀλλ' εἵπερ τοῦτό τις δέξαιτο, πλεονάζουσα συγκατάθεσις ἔσται τὸ πάθος, καὶ πάλιν ὁ Ποσειδώνιος ἐρήσεται τὴν αἰτίαν ὑφ' ἧς πλεονάζεται, πρὸς τῷ καὶ μέγιστον ἀμάρτημα κατὰ τὴν διδασκαλίαν ἡμαρτῆσθαι τῷ Χρυσίππῳ.

Afirmar que uma emoção não tem nada a ver com juízo é exatamente o oposto de afirmar que ela é um juízo, a não ser que alguém diga, em sua defesa, que a palavra juízo tem mais de um significado, e que, em sua explicação, ele use a palavra no sentido de avaliação, de forma que sem juízo seja o mesmo que sem avaliação. Mas, quando ele diz que emoções são juízos, ele está usando o termo juízo como um nome para desejo e assentimento. Porém, se você aceita isso, então a emoção será um assentimento excessivo, e Possidônio perguntará novamente qual a causa desse excesso. Crisipo, além disso, terá cometido um grande erro em sua maneira de ensinar.²⁷⁵

Conforme Cooper,²⁷⁶ a crítica de Galeno é alimentada pela forma como Crisipo aborda a questão. Para ele, Crisipo deveria explicar que há alguma coisa na natureza da razão que pode resultar uma excessividade. Uma explicação possível seria de que todas as visões práticas dos estados emocionais possuem coisas em comum que é assentir que alguns eventos ou circunstâncias (a) que se acredita ter obtido no presente ou passado ou esperado do futuro (b) e não está seguramente em seu próprio poder provocar ou prevenir (c) é uma coisa boa ou ruim para si mesmo. No entanto, para os estoicos, nenhuma circunstância é boa ou má, então, por que alguém que se prende teimosamente a isso desperta um impulso excessivo?

Suponhamos, prossegue Cooper,²⁷⁷ que alguém imagine que alguma coisa muito boa acontece para si. Ele sabe que não é a causa de tal fenômeno, o que o faz enxergar a situação como sorte, favor alheio ou presente de Deus. Seria normal, então, ele sentir uma expansão (prazer), tendo a certeza de que seria algo apropriado, principalmente por surgir de algo inesperado:

O excesso no impulso pode ser tratado em cada caso como apropriado, uma resposta gerada racionalmente a esta circunstância especial de boa ou má sorte, favorável ou desfavorável, na qual ele recebeu alguma coisa particularmente boa ou ruim para ele.²⁷⁸

²⁷⁵ Galeno, *P.H.P.* III. 4.

²⁷⁶ COOPER, *Razão e Emoções*, p.82-83.

²⁷⁷ *Ibidem*, p.83.

²⁷⁸ *Ibid. Loc. cit.*

Ou seja, alguém pode ter uma visão prática e julgar esse impulso excessivo como uma ação correta. Pela teoria de Crisipo, é exatamente isso que acontece quando alguém está acometido por uma emoção: para a razão é correto sentir a expansão ou a contração. O mesmo se dá com as outras emoções, ou seja, o excesso de impulso pode ser considerado como uma resposta racional apropriada a uma circunstância boa ou má. A partir disso, podemos ver, então, como o *pathos* crisipiano é duplamente irracional, mas não no sentido de ausência de razão. Ele é, além de um caminho contrário ao que é natural, uma crença a qual atribui valores às coisas que não o possuem:

Muitos de nós acreditamos que uma boa saúde, por exemplo, não é a única coisa a qual é comumente apropriado buscar, mas é realmente boa para nós; e que morte e sofrimento são realmente maus. Se eu não acreditar que a ruína financeira é má para mim, não me amedrontarei nem ficarei entristecido quando isto ocorrer, embora eu deva evitá-la. Mas se eu acreditar, acreditarei no que é falso: a ruína não pode ser um mal para mim, propriamente falando, visto que não depende de mim determinar se ela vai ocorrer ou não. E uma explicação similar pode ser dada para todas as emoções com as quais somos familiares, mostrando sua dependência sobre uma atribuição falsa de valor ou desvalor às coisas que estão fora de nosso controle. Portanto, desde que a dependência sobre a crença não pode ser parte do padrão de funcionamento humano coerente do humano sábio, emoções como nós conhecemos não podem ser parte de uma norma humana, e alguém que deseje viver uma melhor vida possível, deveria procurar eliminá-las.²⁷⁹

Cooper compreende que se torna muito difícil negar à razão esse papel de origem de um ato irracional, pois, se no centro de nossas ações encontra-se um juízo, como negar uma racionalidade envolvida?²⁸⁰ É a partir dessa ideia que Crisipo exclui as emoções nas bestas e nos humanos abaixo dos quatorze anos.²⁸¹

²⁷⁹ GRAVER, Margaret, Cicero: *Sobre as Emoções: Disputações Tusculanas*. Introdução, p.xix.

²⁸⁰ Aqui Cooper refere-se a Platão e Aristóteles. Para Aristóteles, *Ética Nicomaqueia* I, 13, 1102b, 30-35, existem elementos irracionais na alma humana que se movimentam em direção oposta à razão. Todavia, pessoas virtuosas conseguem controlar essa parte irracional fornecendo-lhes juízos de cunho racional. Para Platão, no livro IV da *República*, a temperança é um domínio que se exerce sobre as paixões, o que faz alguém ser senhor de si

²⁸¹ Jâmblico, em Estobeu *Ecl.* I, 48, 8, p. 317 W, afirma que os estoicos defendem que a razão não é imediatamente inerente a nós, mas que é subsequentemente pensada a partir de sensações e das performances por volta dos quatorze anos. (*SVF* I, 149). Tradução de Roberto Radice. [3] Aécio, *Placita* IV, 11, 4 (Dox. Gr. P. 400). Diz que, [para os estoicos], a razão, em harmonia com a qual somos designados como seres racionais, é completada desde os primeiros sete anos de vida

3.5.2 As Crianças e os Animais irracionais

Cooper não concorda que a teoria crisipiana dê conta de distinguir os impulsos dos seres humanos adultos dos impulsos gerados nas crianças. Para ele, mesmo antes da idade estoica da razão, as crianças possuem um domínio da linguagem suficiente para gerar conteúdos proposicionais. Elas são capazes de pensar e trazer junto a esses pensamentos uma razão que as permitem agir de certa maneira.²⁸² Não obstante, Crisipo insiste em uma distinção porque o pensamento, nos adultos, cumpre um papel diferente na constituição dos impulsos: sem um pensamento que traga o que deve ser feito em determinada circunstância e a intenção de fazer, não seríamos movidos a agir. Contudo, nas crianças, os impulsos independem desses pensamentos, ou seja, elas são movidas instintivamente, mesmo tendo em mente o que deve ser feito em determinada circunstância: “Elas estão aprendendo a ser, mas ainda não são criaturas racionais, pois suas habilidades de pensar ainda não controlam como elas são movidas a agir. Nelas, instinto ou outras formas de desejos não racionais ainda estão no controle.”²⁸³ De uma forma geral, dizemos que tanto adultos como crianças são afetados pela raiva ou medo, no entanto, na teoria crisipiana, os processos psicológicos que ocorrem na mente se dão diferentemente em cada um deles. Ou seja, quando chegamos na idade dos quatorze anos, cessamos completamente as experiências dos impulsos que experienciamos antes.²⁸⁴

3.6 Do *Pathos* à *Eupatheia*:

A partir das estruturas psicofísicas humanas mostradas até aqui, podemos afirmar que não é possível eliminar por completo as emoções, visto que sua repentinidade e força afetam o *hegemonikon* de tal forma, que mesmo o ser humano mais virtuoso, a princípio, é movido em sua direção. Todavia, como são o resultado necessário de interações entre os dados do mundo externo e a nossa capacidade de fornecer e expressar sentidos, podemos nos educar com o objetivo de minimizar os seus efeitos. Na teoria crisipiana do *pathos*, por exemplo, uma maneira disso ocorrer é através da requalificação dos juízos, compreendendo que o segundo

²⁸² COOPER, *Razão e Emoções*, p.456.

²⁸³ *Ibid*, *loc. cit.* Cf. Galeno *PHP*, V 6.39, p.334, 10-11.

²⁸⁴ *Ibidem*. 89-90.

deles é visto como sendo mais fácil de ser atacado: “Crisipo, por sua vez, sustenta que a chave do consolo é livrar-se da crença de que o luto é algo justo e apropriado.”²⁸⁵

Cícero aceita essa ideia, contudo, o método de consolação por ele proposto, com o objetivo de remover a angústia completamente ou fazê-la diminuir tanto quanto possível, ou contê-la para que não se espalhe mais, ou desviá-la para outro lugar, precisa mostrar que não apenas o segundo, mas também que o primeiro juízo seja falso. Uma maneira de fazê-lo é persuadir aquele que sofre que o que aconteceu não é um mal,²⁸⁶ considerando, dessa maneira, que as duas formas devem ser usadas com o objetivo de que, mesmo as circunstâncias não se alterando, possamos atrasar ao máximo o efeito de sua repentinidade, o que fará com que o *pathos* perca sua força e, em muitos casos, até desapareça.²⁸⁷

Prima medicina docere aut nullum malum esse aut admodum parvum, altera et de communi condicione vitae et proprie, si quid sit de ipsius qui maereat disputandum, tertia summam esse stultitiam frustra confici maerore, cum intellegas nihil posse profici.

Primeiro, podemos ensinar ao sofredor que o que aconteceu não é uma coisa ruim ou é ruim apenas em um grau muito pequeno. Em segundo lugar, podemos falar sobre as restrições sob as quais todos os humanos vivem e sobre a própria situação do enlutado, se houver algo a ser abordado lá. Terceiro, podemos dizer que é tolice deixar-se dominar por um luto inútil, quando você sabe que nada pode ser realizado por ele.²⁸⁸

Da mesma forma tríplice, Clemente de Alexandria descreve seu método contra a presunção:

²⁸⁵ Chrysippus autem caput esse censet in consolando detrahere illam opinio- nem maerentis, qua se officio fungi putet iusto atque debito. Cícero, *Disputações Tusculanas*, III, 76. Tradução de Margarete Graver.

²⁸⁶ Para Cícero, essa ideia veio de Cleanthes, entretanto, apesar de citá-lo, ele afirma que o seu método só é útil aos sábios, o qual, em sua opinião, não precisam ser consolados: nihil enim esse malum, quod turpe non sit, si lugenti persuaseris, non tu illi luctum, sed stultitiam detraxeris; alienum autem tempus docendi. et tamen non satis mihi videtur vidisse hoc Cleanthes, suscipi aliquando aegritudinem posse ex eo ipso, quod esse summum malum Cleanthes ipse fateatur. quid enim dicemus, cum Socrates Alcibiadi persuasisset, ut acceperimus, eum nihil ho minis esse nec quicquam inter Alcibiadem summo loco natum et quemvis baiolum interesse, cum se Alcibiades adflicaret lacrimansque Socrati supplex esset, ut sibi virtutem traderet turpitudinemque depelleret, – quid dicemus, Cleanthe? tum in illa re, quae aegritudine Alcibiadem adficiebat, mali nihil fuisse? Pois se você conseguir persuadir a pessoa enlutada de que nada é ruim, exceto uma conduta vergonhosa, então você não tirou seu sofrimento, mas sua falta de sabedoria. E este não é o momento certo para tal lição. Além disso, parece-me que Cleanthes não leva suficientemente em conta a possibilidade de uma pessoa ficar angustiada com a mesma coisa que o próprio Cleanthes considera o pior dos males. Pois nos dizem que Sócrates certa vez persuadiu Alcibiades de que ele era indigno de ser chamado humano, e não era melhor do que um trabalhador manual, apesar de seu nascimento nobre. Alcibiades então ficou muito chateado, implorando a Sócrates, com lágrimas, que tirasse seu caráter vergonhoso e lhe desse um caráter virtuoso. O que podemos dizer sobre isso, Cleanthes? Certamente você não diria que a circunstância que ocasionou a angústia de Alcibiades não foi realmente uma coisa ruim? Cícero, *Disputações Tusculanas*, III, 4. 53).

²⁸⁷ Cícero, *Disputações Tusculanas*, III, 4. 77-78.

²⁸⁸ *Ibidem*. 77.

τριττὴ δὲ θεραπεία οἰήσεως, καθάπερ καὶ παντὸς πάθους, μάθησίς τε τοῦ αἰτίου καὶ τοῦ πῶς ἂν ἐξαιρεθῆι τοῦτο, καὶ τρίτον ἢ ἄσκησις τῆς ψυχῆς καὶ ὁ ἐθισμὸς πρὸς <τὸ> τοῖς κριθεῖσιν ὀρθῶς ἔχειν ἀκολουθεῖν δύνασθαι. [...] ἐπὶ δὲ παραβῆ τις τὸν λόγον καὶ διὰ τούτου τὸν θεόν, εἰ μὲν διὰ τὸ αἰφνίδιον προσπεσεῖν τινα φαντασίαν ἠσθένησεν, προχείρους [τοῦς] τὰς φαντασίας τὰς λογικὰς ποιητέον· εἰ δὲ τῷ ἔθει τῷ προκατεστηκότι ἡττηθεὶς γέγονεν (ἢ φησὶν ἢ γραφῆ) »χυδαῖος«, ἀποπαυστέον τὸ ἔθος εἰς τὸ παντελὲς καὶ πρὸς τὸ ἀντιλέγειν αὐτῷ τὴν ψυχὴν γυμναστέον·

A terapia da presunção, como qualquer paixão, é tripla: aprendizagem de sua causa; aprendendo como erradicar essa causa; e, terceiro, exercício prático e costume da alma para poder julgar corretamente as decisões tomadas. [E logo depois] Depois de ter violado a razão [...] se alguém se sente debilitado pela ocorrência repentina de uma representação, deve certificar-se de que as representações racionais estão à mão. Se, em vez disso, vencido por um hábito anterior, ele se tornou, como diz a Escritura, um entre muitos; então é necessário parar completamente com esse hábito e treinar.²⁸⁹

Apesar de Cícero citar o método de Cleantes, ele considera mais confiável o método de Crisipo, contudo, não é fácil de aplicá-lo em momentos de angústia, uma vez que a dificuldade está em persuadir uma pessoa em tal estado pneumático excessivo de que a emoção acontece por conta de sua própria crença.²⁹⁰

Para compreender essa posição de Crisipo, podemos comparar tanto o medo como as outras emoções como doenças virais. Uma vez contraído o vírus, podemos atacar apenas seus sintomas: como febre, dor de cabeça etc. Da mesma forma se dá com as emoções: após alguém ter contraído uma emoção, encontrando-se então em estado passional, devemos não atacar o juízo de valor que o levou à emoção, mas seus sintomas. Isto é, a prescrição de como agir sobre o impulso da emoção. Na morte de um filho, por exemplo, não devemos dizer àquele que o perdeu que a morte não é um mal (o que corresponderia ao primeiro juízo), porque seria ofensivo ao enlutado. Só após a emoção amainar é que se deve trabalhar na superação dos juízos que levaram ao estado passional.²⁹¹

²⁸⁹ Clemente de Alexandria, *Strom.* VII, 17, p. 893 Pott. (*SVF* III, 490). Tradução de Roberto Radice.

²⁹⁰ No *PHP*, V. 5.28, Galeno diz que a cura dos movimentos afetivos em pessoas agradáveis é fácil porque suas afecções não são fortes e a parte racional não é, por natureza, fraca. Por sua vez, a ignorância e os maus hábitos as compelem a viver sob o jugo das emoções. Em outros casos, a cura torna-se difícil porque a construção do corpo é tal que a parte racional da alma é por natureza fraca, fazendo dos movimentos afetivos uma necessidade. Por isso deve-se curar as emoções por meio de habituação e boas práticas. Ele retira esse argumento das observações feitas por Possidônio acerca da fisionomia (V.5.22-24). Humanos de peito largo e mais quente possuem tendências à raiva; por sua vez, os que possuem quadris largos e mais frios são mais covardes. Em diferentes localidades, os humanos exibem grandes diferenças em relação à covardia e à ousadia, assim como ao amor ao prazer ou ao trabalho. Conforme Possidônio, os movimentos afetivos da alma, em muitos casos, seguem o estado físico, que é alterado, em grande parte, pela mistura dos elementos no ambiente. Assim, para Galeno (V.5.26), cada mistura no copo produz seus próprios movimentos afetivos.

²⁹¹ DINUCCI E NASCIMENTO, *Phobos e Eulabeia em Epicteto*, artigo no prelo.

Mesmo existindo consolações diferentes para as emoções, os estoicos entendem que o fato de compreendermos o curso necessário e racional do *Kosmos*, como a morte, por exemplo, já é fator determinante para o apaziguamento do impulso excessivo.²⁹² Todavia, mesmo que, afirma Cícero,²⁹³ a crença voluntária seja corrigida e a angústia eliminada, ainda podemos, vez por outra, sentir seus efeitos, mas isso não será suficiente para provocar uma forte contração, apenas, usando a terminologia de Zenão, pequenas ‘mordidas’, as quais não são impedimento para que surja as *eupateia*:

3.6.1 As *Eupateiai*:

Εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαρὰν, εὐλάβειαν, βούλησιν. καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὕσαν εὐλογον ἔπαρσιν· τὴν δ' εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὕσαν εὐλογον ἔκκλισιν. φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθήσεσθαι δέ. τῇ δ' ἐπιθυμία ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὕσαν εὐλογον ὄρεξιν. καθάπερ οὖν ὑπὸ τὰ πρῶτα πάθη πίπτει τινά, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὑπὸ τὰς πρώτας εὐπαθείας· καὶ ὑπὸ μὲν τὴν βούλησιν εὐνοίαν, εὐμένειαν, ἀσπασμόν, ἀγάπησιν· ὑπὸ δὲ τὴν εὐλάβειαν αἰδῶ, ἀγνείαν· ὑπὸ δὲ τὴν χαρὰν τέρψιν, εὐφροσύνην, εὐθυμίαν.

Os estoicos dizem existir três boas emoções (*eupateia*):²⁹⁴ alegria (*kara*), cuidado (*eulabeia*) e vontade (*boulesis*). A alegria é oposta ao prazer pois consiste em uma expansão racional da alma. O cuidado se distingue do medo por ser uma contração racional. Daí se segue que o humano sábio não será medroso (*phobesesthai*), mas sim cuidadoso (*eulabesesthai*). Os estoicos ainda afirmam que a vontade é diferente do apetite, pois consiste em uma expansão racional ou um desejo racional. Assim como de certas paixões resultam subespécies, o mesmo acontece com as *eupatheias*. Da vontade resultam a bondade (*eunoia*), generosidade (*eumeneia*), cordialidade (*aspasmos*) e afeto (*agape*). Da prudência resultam o respeito (*aido*) e a pureza (*agneiai*). Da alegria resultam o deleite (*terpsis*), a sociabilidade ou alegria de uma festa (*euphrosyné*) e a animação (*eutyμία*).²⁹⁵

As *eupateiai* são a contrapartida de três tipos de emoções: apetite, prazer e medo.²⁹⁶

Elas, assim como o *pathos*, nos impulsionam ao que nos parece bom e nos afastam do que nos

²⁹² *Ibidem*. 82.

²⁹³ *Ibidem*. 83. Tradução de Margaret R. Graver.

²⁹⁴ Plutarco, *De virtute morali*, p. 449a. (*SVF* III, 439), afirma que os estoicos assemelham-se mais aos sofistas quando inventam justificativas e fugas para os fatos por meio de nomes, ao chamar afetos positivos de ausência de paixões.

²⁹⁵ D.L. VII, 116.

²⁹⁶ Não temos uma emoção boa correspondente ao sofrimento, pois não há contrapartida sua que seja considerada boa.

parece mau. Contudo, por sua existência ser atribuída a uma determinada compreensão correta e adequada do *Kosmos*, própria daquele que foi educado, seus impulsos não possuem a força para se tornarem independentes do governo da razão.

As três *eupateiai*, semelhante ao *pathos*, decorrem de certos conhecimentos, mas neste caso, um conhecimento que corresponde ao real, fazendo-as propriedade dos virtuosos. Nos serviremos mais uma vez da taxonomia estoica coletada por Dinucci,²⁹⁷ agora relacionando as emoções boas com as virtudes.

- a) *Boulesis* (desejo racional/razoável): *eunoia* (boa vontade), *eumeneia* (benevolência), *aspasmon* (cordialidade) *agapesis* (afeição). Suas virtudes correspondentes são: *phronesis* (prudência): *embolia* (sagacidade), *eulogistia* (circunspeção) *ankinoia* (astúcia), *nounekia* (sensibilidade), *eustykia* (boa vontade) *eumekania* (engenhosidade).
- b) *Eulabeia* (cuidado): *aidos* (pudor) *aneia* (modéstia). Suas virtudes correspondentes são: *sophrosyne* (temperança): *eustakia* (bom ordenamento) *kosmiotēs* (propriedade), *aidemosyne* (decoro), *enkrateia* (autocontrole).
- c) *Kara* (contentamento):²⁹⁸ *terpsis* (deleite), *euphrosyne* (alegria convival) *euthymia* (contentamento). Suas virtudes correspondentes são: *dikaiosyne* (justiça), *eusebeia* (piedade), *krestotes* (honestidade), *eukoinonesia* (companheirismo), *eusynalaksia* (justiça negociativa).

Conforme Dinucci, as boas paixões resultam de assentimentos à proposições conjuntivas verdadeiras, o que faz das virtudes conhecimentos basilares para transformar *pathos* em *eupateia*:

Haveria, assim, uma relação mediata entre virtudes e boas emoções e vícios e emoções más, e a mediação se daria entre os conhecimentos, que constituem em diversos níveis as virtudes, e as proposições conjuntivas, as quais, uma vez assentidas, são, epistemicamente falando, as próprias emoções, que se traduzem psicofisicamente ora por movimentos desordenados e assimétricos (emoções más), ora por movimentos ordenados e simétricos (emoções boas).²⁹⁹

²⁹⁷ DINUCCI, Aldo, *A Relação Entre Virtudes e Vícios e Paixões Boas e Más no Estoicismo*.

²⁹⁸ Filo de Alexandrino, *De migrat. Abrah'* 156, II, p. 299, 3 Wendl. (*SVF* III, 436), nos diz que a alegria é o melhor dos afetos positivos, e, quando chega em um alma desamparada, a torna maior, para que o corpo, devido ao seu tamanho, não tenha mais espaço para ele e, assim, oprimido e comprimido, produza as gotas que usamos para chamar lágrimas.

²⁹⁹ DINUCCI, Aldo, *A Relação Entre Virtudes e Vícios e Paixões Boas e Más no Estoicismo*, p. 323.

O que Dinucci nos mostra é a impossibilidade de viver sem as emoções, pois, se todo assentimento a falsos juízos provoca reações psicofísicas excessivas, o que acontece quando assentimos a juízos verdadeiros? Teremos também um impulso psicofísico, mas, desta vez não suficiente para agitar (*tarasso*) o bom fluir da alma.

Para complementar a taxonomia acima, vejamos também o conjunto de premissas apresentadas por Cícero acerca da relação entre vícios, virtudes, *pathos* e *eupateiai*:

[A1] Quem é corajoso também é confiante.

[A2] Além disso, quem está confiante não fica muito assustado.

[A3] Mas quem está sujeito à angústia também está sujeito ao medo,

[A4] Angústia é incompatível com coragem.

[A5] Mas ninguém é sábio se não for também corajoso.

[A6] Portanto, a pessoa sábia não estará sujeita à angústia.

[B1] Quem é corajoso também deve ser grande em espírito.

[B2] Uma pessoa grande em espírito também deve ser indomável.

[B3] A pessoa indomável deve ser capaz de desconsiderar as circunstâncias da vida humana como assuntos sob seu conhecimento.

[B4] Mas ninguém pode desconsiderar as coisas que são capazes de causar-lhe angústia.

[B5] Portanto, o homem corajoso não pode nunca ficar angustiado.

[B6] Mas todo sábio é corajoso.

[B7] Portanto, a pessoa sábia não está sujeita à angústia.

[C1] A mente perturbada não está apta a desempenhar sua função.

[C2] E a função da mente é fazer bom uso do seu poder de raciocínio

[C3] Mas a mente do sábio está sempre em condições de fazer o melhor uso possível da razão.

[C4] Assim, a mente do sábio nunca é perturbada.

[C5] Mas a angústia é uma perturbação da mente.

[C6] Portanto, o sábio estará sempre livre disso.

[D1] Quem é frugal (ou, se preferir, autocontrolado e moderado) também deve ser constante.

[D2] Mas, a pessoa que é constante também é calma.

[D3] E quem está calmo está livre de toda perturbação emocional,

[D4] E, portanto, também de angústia.

[D5] E as qualidades mencionadas são características da pessoa sábia.

[D6] Portanto, a pessoa sábia estará livre de aflições.

[E1] A mente do sábio está sempre livre de falhas, nunca inflamada..

[E2] A mente da pessoa zangada, porém, é assim mesmo.

[E3] Portanto, o sábio nunca fica com raiva.

[E4] Mas se o sábio estivesse sujeito à angústia, também estaria sujeito à raiva.

[E5] Como ele está livre de raiva, ele também estará livre de angústia.

[F1] Quem está sujeito à piedade também estará sujeito à inveja.

[F2] Mas o sábio não está sujeito à inveja;

[F3] Portanto, ele também não é capaz de ter pena.

[F4] Mas se a pessoa sábia tivesse uma tendência a ficar angustiada, ela também teria uma tendência a sentir pena.

[F5] Portanto, a pessoa sábia não é tocada pela angústia.³⁰⁰

3.6.2 O Humano Sábio

Compreender a verdade das circunstâncias em situações em que nos parecem boas ou más é também uma outra forma vista por Cícero para o apaziguamento das emoções. Caso queiramos aliviar o fardo da pobreza, por exemplo, devemos entender como a natureza nos dotou de um corpo que não requer nada em excesso. Entretanto, após corrigirmos nossos juízos, devemos abandonar as argumentações e seguir o modelo de vida de pessoas que

³⁰⁰ Cícero, *Disputações Tusculanas*, III, 2. 14-21. Tradução de Margaret R. Graver.

viveram em acordo com a natureza.³⁰¹ É a partir desses modelos de comportamento que podemos também retirar juízos verdadeiros sobre a realidade.

Para Levy,³⁰² pessoas desse jaez são consideradas sábias e, por essa razão, raras, em razão de aqueles que por ventura atingissem tal estágio de sabedoria exerceriam não apenas uma realização individual, mas uma vitória de toda uma espécie sobre as emoções. Acontece que nenhum ser humano, mesmo em estágio avançado de racionalidade, é invulnerável às emoções ruins, pois, como vimos, a repentinidade e força dos movimentos passionais são inevitáveis até para os mais virtuosos. Apesar disso, eles conseguem suavizar seus efeitos, os convertendo em boas emoções.

Apesar da dificuldade em encontrar um ser humano verdadeiramente sábio, Diógenes, o cínico, como é lembrado por Sêneca, seria um modelo de humano a ser seguido por viver constantemente em um estado de natureza. Não por seu comportamento inocente, mas pela consciência de que a única forma de assegurar uma vida ataraxa é buscando reencontrar uma conexão perdida com os Deuses.³⁰³ Todavia, essa reconexão frequentemente é vista como um modo de vida desinteressado das coisas do mundo. Como se o estágio da *ataraxia* fosse conquistado ao custo de um comportamento arrogante, insosso, tedioso, o qual confunde tristeza e solidão com felicidade. É uma imprecisão muitas vezes surgida, segundo Brehier,³⁰⁴ através das histórias permeadas de mártires e heróis, não cabendo ao humano sábio um lugar de destaque. Na vida santificada, por exemplo, o sofrimento torna-se um caminho para um mundo melhor; uma renúncia heroica que faz com que o seu executor valorize mais o sofrimento do que o próprio objetivo a cumprir: “quanto maior for o prazer a que se renuncia e à dor à qual se submete tanto maior será o mérito a adquirir”.³⁰⁵ O humano sábio não sofre, não se comparado com o santo ou o herói, pois é sua prioridade viver de acordo com a natureza à sua volta e dentro de si. E por ser dessa forma, ele não estará sujeito ao controle das emoções ruins, pois não estará propenso a elas.³⁰⁶

Há uma crítica em Galeno, acerca do *pathos* crispiano, dirigido ao humano sábio: todo aquele que possui ou vai receber algum grande bem acaba por fazer um juízo de valor ao considerá-lo como um bem. Para Crisipo, isso implica que você, ao considerar algo como um bem ou um mal, já é tocado emocionalmente. Por que, então, os sábios não sentem uma

³⁰¹ *Ibidem*, III, 4. 53. Tradução de Margaret R. Graver.

³⁰² Levy, Carlos, *Sêneca e a circularidade do tempo*, p.503.

³⁰³ *Ibidem*, p. 260.

³⁰⁴ BRÉHIER, Émile, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p.68.

³⁰⁵ *Ibidem*, p.68.

³⁰⁶ D.L. VII, 117.

exaltação na alma por possuírem a virtude? E por que, inversamente, os que não estão progredindo em direção à virtude sentem-se muito abatidos por continuar possuindo o vício em suas almas, como pudemos ver em Alcebíades?

τοιούτων δ' ὑπὸ τοῦ Χρυσίππου λεγομένων διαπορήσειεν ἂν τις πρῶτον μὲν πῶς οἱ σοφοὶ μέγιστα καὶ ἀνυπέβλητα νομίζοντες εἶναι ἀγαθὰ τὰ καλὰ πάντα οὐκ ἐμπαθῶς κινουῦνται ὑπ' αὐτῶν ἐπιθυμοῦντές τε ὧν ὀρέγονται καὶ περιχαρεῖς γινόμενοι ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ὅταν τύχωσιν αὐτῶν. εἰ γὰρ τὸ μέγεθος τῶν φαινομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν κινεῖ τὸ νομίζειν καθήκον καὶ κατ' ἀξίαν εἶναι παρόντων αὐτῶν ἢ παραγινόμενων <ἐμπαθῶς κινεῖσθαι> καὶ μηδένα λόγον προσίεσθαι περὶ τοῦ ἄλλως δεῖν ὑπ' αὐτῶν κινεῖσθαι, τοὺς ἀνυπέβλητα νομίζοντας εἶναι τὰ περὶ αὐτοὺς τοῦτ' ἔδει πάσχειν, ὅπερ οὐχ ὀρᾶται γινόμενον.

Nesta interpretação do discurso de Crisipo, pode-se primeiro levantar a questão de como é que aquele homem sábio, que sustenta que todas as coisas honrosas são boas no mais alto grau e insuperáveis, não se comove afetivamente por elas desejarem o que procuram e se deleitam excessivamente com elas. Essas mesmas coisas acontecem sempre que as obtêm, pois se a magnitude de bens ou males aparentes leva alguém a acreditar que é apropriado e de acordo com a estimativa deles ser movido afetivamente quando estiver presente ou se aproximando e não aceitar nenhum raciocínio que diga que alguém deve ser movido por eles em outro assim, as pessoas que pensam que o bem de que desfrutam é insuperável deveriam ter sido assim afetadas; mas observamos que isso não acontece.³⁰⁷

Para Cooper,³⁰⁸ uma possível explicação seria de que o estado mental de alguém que mantém uma visão prática verdadeira (o impulso prático correto) é muito diferente daqueles que mantém o ponto de vista falso. Por exemplo, se você conhece toda a verdade sobre o que é bom para um ser humano, isso será suficiente para evitar que você tenha o tipo de impressão que o levará a pensar que é uma boa ideia sentir-se exultante. Seu conhecimento lhe dirá que a exaltação e a depressão são ruins, e o impedirá de pensar que elas, mesmo por um breve momento, são coisas apropriadas para sentir. Por isso afirmamos, mais uma vez, que ninguém, nem mesmo o humano sábio será invulnerável ao *pathos* no sentido de ter, nem que seja por um breve momento, juízos de valor equivocados sobre as coisas e os seus impulsos correspondentes, embora ele lhes dê assentimento na medida em que tem a força para corrigi-los. Por isso, como dirá D.L., o humano sábio não estará suscetível à loucura, mas por vezes podem ocorrer estranhas impressões devido à melancolia ou ao delírio que o levarão às escolhas contrárias à natureza.³⁰⁹

³⁰⁷ Galeno, *P.H.P.* IV, 5. 26-28. Tradução de Philippe de Lacy.

³⁰⁸ COOPER, John M. *Razão e Emoção*, p.471.

³⁰⁹ οὐδὲ μὴν λυπηθῆσεσθαι τὸν σοφόν, διὰ τὸ τὴν λύπην ἄλογον εἶναι συστολὴν τῆς ψυχῆς. D.L. VII, 118.

Propterea cum sonus aliquis formidabilis aut caelo aut ex ruina aut repentinus nescio cuius periculi nuntius uel quid aliud est eiusmodi factum, sapientis quoque animum paulisper moueri et contrahi et pallescere necessum est non opinione alicuius mali praecepta, sed quibusdam motibus rapidis et inconsultis officium mentis atque rationis praeuertentibus.

Quando um som terrível ou qualquer coisa desse tipo ocorre, mesmo a mente do homem sábio deve ligeiramente ser movida, contraída e assustada, não por uma opinião pré-concebida sobre qualquer coisa ruim, mas por certos movimentos rápidos e involuntários nos quais impedem a própria função da mente e da razão. Logo, no entanto, o homem sábio não assentirá a tais impressões nem adicionará uma opinião sobre elas, mas as rejeitará e as menosprezará, nada encontrando nelas que deveria ser temido.³¹⁰

Os movimentos rápidos e involuntários são expressões de nosso mecanismo de defesa a algo que não podemos evitar. Tecnicamente falando, é a permanência da *oikeiosis eunoietike* como instinto. No entanto, mesmo sujeito a uma *phantasia tracheia*, isto é, a uma *phantasia* que vem forte e agressiva ao ponto de desestabilizar a razão, conforme Epicteto, o saber julgar as representações permite-nos não ceder diante delas.³¹¹

3.6.3 O Agir Conforme as *Eupateiai*

Por atrasar o assentimento e não ceder ao controle dos impulsos excessivos, o humano sábio não estará ligado à vaidade, pois o vaidoso vive constantemente com o medo de perder aquilo pelo qual ele se envaidece.³¹²

Ele também será austero, mas gentil. E sua gentileza se dá, conforme os estoicos, porque ele sabe que ninguém é mal voluntariamente, pois o impulso que nos leva a agir sempre busca o melhor; é um querer que sempre quer aquilo que se apraz. No entanto, os caminhos usados para esse fim muitas vezes vão ao encontro do que faz bem a si e aos outros. Por isso, os estoicos dizem que não devemos agir imoderadamente com aqueles que erram, mas tentar corrigir seus juízos fazendo-os entender que o erro está não em desejar, mas em assentir às falsas opiniões. Isto é, não é com o mal em si que estamos lidando, mas com a falta de sabedoria.

³¹⁰ Aulus Gellius 19.1. 17-18, Epicteto fr.9, L.S., I, pg. 419.

³¹¹ Epicteto, *Encheiridion*, I.

³¹² *Ibid*, loc. cit.

O humano sábio será sincero com o objetivo de se tornar melhor, transformando sua vida ao extrair dela toda a maldade encontrada nos falsos juízos. E, pensando dessa maneira, ele viverá em um mundo onde as coisas acontecem da forma como devem acontecer.

Não terá na voz ou no olhar a pretensão ouvida e estampada nos homens maus; não se dedicará exageradamente aos negócios e não se desviará do dever.³¹³

Beberá, mas de forma moderada.

Ele também será considerado divino, enquanto o humano mau será ateu (*atheon*).³¹⁴ Será um adorador dos deuses não somente por entender que é parte da natureza, mas também por seu conhecimento sobre os sacrifícios e ritos. Com isso evitará ações contrárias aos deuses, tornando-se justo e sagrado. Honrará, em segundo lugar, pais e irmãos, e sempre os Deuses em primeiro. Conforme D.L., Possidônio e Hecáton afirmam que a amizade entre o humano sábio e os deuses se dá pela semelhança entre ambos e por tratarem os outros como gostariam de ser tratados.³¹⁵ Tais homens pedem apenas coisas boas aos deuses, além de respeitar os rituais sagrados. Uma amizade com os deuses se dará também por conta de os estoicos entenderem que um amigo deve ser buscado por seu próprio bem, por isso, quanto mais amigos tivermos, melhor será a vida. Percebamos que a amizade entre homens e Deuses, apesar de ser vantajosa para o humano sábio, não o é por conta de vantagens ligadas ao apetite, mas por uma participação entre ele o universo, que é o próprio Deus: “É pela providência dos deuses que o mundo e todas as suas partes foram constituídas no início e são governadas a todo momento.”³¹⁶

O humano sábio também não qualificará os erros acrescentando-lhes grau maior ou menor. Crisipo, segundo D.L, bem como Perseu e Zenão, afirmam que todos os erros são de igual medida para os estoicos, pois se é um erro qualificar ou quantificar verdades, o mesmo não pode ser feito com as ações más: “quem está a cem estádios de distância de Canopus e aquele que está a um estádio, ambos estão fora De Canopus.”³¹⁷

³¹³ *Kathekon*, “termo utilizado primeiro por Zenão. Etimologicamente é derivado de *κατά τινασ ἤκειν*, isto é, aquilo que se dirige ou incube. É sua ação é em si mesma de acordo com a natureza.” D.L VII, 107-108.

³¹⁴ D.L. VII, 119. Neste caso, Diógenes explica que o termo ateu se dá em dois sentidos: em oposição ao termo divino e aquele que ignora o divino.

³¹⁵ D.L. VII, 124.

³¹⁶ Cícero, *De natura deorum* 2. XXX. 75. Tradução de H. Rackham.

³¹⁷ *καὶ γὰρ ὁ ἑκατὸν σταδίουσ ἀπέχων Κανώβου καὶ ὁ ἕνα ἐπίσης οὐκ εἰσὶν ἐν Κανώβου.* D.L. VII, 120.

Três formas de escravidão são descritas pelos estoicos: não ter independência ao realizar uma ação, ser subordinado, e ser subordinado e propriedade de alguém.³¹⁸ Para Crisipo,³¹⁹ o humano sábio será livre ao agir. Sua ação sempre estará de acordo com a ordem cósmica. Não será propriedade, nem subordinado a ninguém, por isso sempre será senhor de si. O ser humano mau, por sua vez, sempre estará sujeito às emoções.

Zenão afirma que os humanos sábios devem se casar e ter filhos. Todavia, não haverá entre eles ciúme ou adultério, pois as relações deverão ser livres e os filhos tidos a partir delas serão amados por todos, uma vez que é um ato que está de acordo com a natureza.³²⁰

Epicteto afirma que temos de ter em mente que a família é uma concessão divina, sendo que a qualquer momento ela pode ser retirada de nós:

Καθάπερ ἐν πλῶ τοῦ πλοίου καθορισθέντος εἰ ἐξέλθοις ὑθρεύσασθαι, ὁδοῦ μὲν πάρεργον καὶ κοχλίδιον ἀναλέξει καὶ βολβάριον, τετάσθαι δὲ δεῖ τὴν διάνοιαν ἐπὶ τὸ πλοῖον καὶ συνεχῶς ἐπιστρέφεσθαι, μὴ τι ὁ κυβερνήτης καλέσῃ, κἂν καλέσῃ, πάντα ἐκεῖνα ἀφιέναι, ἵνα μὴ δεδεμένος ἐμβληθῆς ὡς τὰ πρόβατα· οὕτω καὶ ἐν τῷ βίῳ, ἐὰν διδῶται ἀντὶ βολβαρίου καὶ κοχλιδίου γυναικάριον καὶ παιδίον, οὐδὲν κωλύσει· ἐὰν δὲ ὁ κυβερνήτης καλέσῃ, τρέχε ἐπὶ τὸ πλοῖον ἀφείς ἐκεῖνα ἅπαντα μὴ δὲ ἐπιστροφόμενος. ἐὰν δὲ γέρον ᾦς, μὴ δὲ ἀπαλλαγῆς ποτε τοῦ πλοίου μακρὰν, μὴ ποτε καλοῦντος ἐλλίπης.

Em uma viagem marítima, se saíres para fazer provisão de água quando o navio estiver ancorado, poderás também pegar uma conchinha e um peixinho pelo caminho. Mas é preciso que mantendas o pensamento fixo sobre o navio, voltando-te continuamente. Que jamais o piloto te chame. E se te chamar, abandona tudo para que não sejas lançado ao navio amarrado como as ovelhas. Assim também é na vida. Não será um obstáculo se ela te der, ao invés de uma conchinha e um peixinho, uma mulherzinha e um filhinho. Mas se o capitão te chamar, corre para o navio, abandonando tudo, sem te voltares para trás. E se fores velho, nunca te afastes muito do navio, para que, um dia, quando o piloto te chamar, não fiques para trás³²¹.

O humano sábio também não ofenderá nem a si nem aos outros. Epicteto nos agracia novamente com uma belíssima passagem a esse respeito:

σὺ δ' ἀταλαίπωρος εἶ καὶ δυσάρεστος κἂν μὲν μόνος ᾦς, ἐρημίαν καλεῖς τοῦτο, ἂν δὲ μετὰ ἀνθρώπων, ἐπιβούλους λέγεις καὶ ληστές, μέμφοι δὲ καὶ γονεῖς τοὺς σεαυτοῦ καὶ τέκνα καὶ ἀδελφοὺς καὶ γείτονας. ἔδει δὲ μόνον μένοντα ἡσυχίαν καλεῖν αὐτὸ καὶ ἐλευθερίαν καὶ ὅμοιον τοῖς θεοῖς ἡγεῖσθαι

³¹⁸ D.L. VII, 121.

³¹⁹ *Ibid*, loc. cit.

³²⁰ *Ibidem*, 120-131.

³²¹ Epicteto, *Manual*, VII. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien.

αὐτόν, μετὰ πολλῶν δ' ὄντα μὴ ὄχλον καλεῖν μηδὲ θόρυβον μηδ' ἀηδίαν, ἀλλ' ἐορτὴν καὶ πανηγυρίαν καὶ οὕτως πάντα εὐαρέστως δέχεσθαι.

Você está impaciente e descontente, e se você está sozinho, não chame isso de solidão, mas se você está rodeado de pessoas, você os chama de golpistas e bandidos. E você mesmo critica seus próprios pais, filhos, irmãos e vizinhos. Mas, quando estiver sozinho, chame isso de paz e liberdade e compare a si mesmo com os deuses; e quando você estiver como um número de pessoas, não chame isso de multidão, gentinha ou situação desagradável, mas sim de alegria ou festival, e então, aceite todas as coisas contentemente.³²²

Ele não fará concessões a ninguém; nunca irá contra as leis para ser a favor de algum amigo. Pois indulgência e piedade revelam uma alma fraca, e sendo assim, corre-se o risco de substituir o castigo pela compaixão.³²³ Por isso que para o humano sábio nenhuma pena será severa se for aplicada por leis justas. Ele será amigo da humanidade, mas não a tratará de forma condescendente; sua justiça não significa fraqueza de alma, mas respeito às leis justamente criadas.

O humano sábio não se admirará com acontecimentos imprevistos, pois nunca desejará que as coisas aconteçam de acordo como o seu querer, mas sim como elas devem acontecer. Isso não o impedirá de desejar, mas de modo comedido, transformando *pathos* em *eupateiai*, pois, se acreditarmos que a força de nossa vontade pode, de alguma forma, materializar aquilo que desejamos, sofreremos a maioria das vezes, senão todas, pois o que está em nosso poder é a capacidade de assentir ou não aos juízos:

Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὀρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτήσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα.

Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa –em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos –em suma: tudo quanto não seja ação nossa.³²⁴

O humano sábio não viverá em solidão, mas em sociedade. E nela será uma pessoa de ação, mantendo seu corpo forte mediante exercícios físicos.

³²² *Ibidem*, *Discursos* I.12.20-1. Tradução de Aldo Dinucci.

³²³ D.L. VII, 123.

³²⁴ Epicteto, *Manual*, I. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien.

Ele também será virtuoso, gentil, inteligente, leal, honrado. Entretanto, segundo D.L.,³²⁵ Crisipo, Apolodoro e Hecaton afirmam que não podemos enxergar, neste caso, alguém possuidor de várias virtudes, pois elas estão interligadas. E, alguém que possuir apenas uma das características acima, será virtuoso de forma completa. E essa virtude o fará um ser capaz de realizar ações corretas, ter paciência, ser perseverante e saber distribuir com equidade.

Por ser livre, ele será senhor de si, possuindo cinco melhores momentos para deixar a vida:³²⁶ salvar a pátria ou os amigos; estar acometido de dores atrozes; sofrer alguma mutilação ou doença incurável.³²⁷

Por fim, aqueles, guiados por suas *eupaiteai*, entendem a imanência do divino na natureza, tornando-a moradia dos deuses; têm a consciência de ser parte de um todo que lhes causa espanto, mas, ao mesmo tempo, os diviniza. E se o humano sábio se vê dessa forma, como sendo parte do próprio universo, mesmo estando sujeito à passagem do tempo cósmico e suas desagregações, ainda sim veria tanto sua morte como o fim do *Kosmos* como um processo belo e racional:

“Ego vero, inquis, spero me posse et amplioris ordinis fieri”. Optaverim hoc nobis magis quam promiserim ; praeeoccupati sumus. Ad virtutem contendimus inter vitia districti. Pudet dicere : honesta colimus, quantum vacat. At quam grande praemium expectat, si occupationes nostras et mala tenacissima abrumpimus. Non cupiditas nos, non timor pellet. Inagitati terroribus, incorrupti voluptatibus nee mortem horrebimus nee deos ; sciemus mortem malum non esse, deos malo 1 non esse. Tam inbecillum est quod nocet quam cui nocetur, optima 18 vi noxia carent. Expectant nos, si 1 ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. Quaeris quae sit ista ? Non homines timere, non deos ; nee turpia velle nee nimia ; in se ipsum habere maximam potestatem. Inaestimabile bonum est suum fieri.

Mas que rica recompensa nos espera se apenas interrompermos os assuntos que nos impedem e os males que se apegam a nós com total tenacidade! Então, nem o desejo nem o medo nos derrotarão. Não perturbados pelos medos, intocados pelos prazeres, não temeremos nem a morte nem os deuses; saberemos que a morte não é um mal e que os deuses não são poderes do mal. Aquilo que prejudica não tem poder maior do que aquele que recebe dano, e as coisas que são totalmente boas não têm poder algum para prejudicar. Espera-nos, se alguma vez escaparmos desta escória baixa para aquela altura sublime e elevada, paz de espírito e, quando todo o erro for eliminado, liberdade perfeita. Você pergunta o que é essa liberdade?

³²⁵ D.L. VII, 126.

³²⁶ *Ibidem*, 120-131.

³²⁷ *Ibidem*, 120-131.

Significa não temer nem homens nem deuses; significa não desejar maldade ou excesso; significa possuir poder supremo sobre si mesmo. É um bem inestimável ser senhor de si mesmo.³²⁸

³²⁸ Sêneca, *Ep.*, 75, 17-18.

CAPÍTULO IV - O *PATHOS* E A CORRUPÇÃO DO *KOSMOS*

4.0 A *Ekpyrosis*

Após a sua constituição como unidade formada de partes distintas, o *Kosmos*, como um todo, continua seu movimento. Da mesma forma, todos os corpos particulares também movimentam-se a fim de realizar, cada um à sua maneira, a sua natureza. Entretanto, há um momento no qual os elementos que a tudo compõe são dissolvidos naquilo que o originou. Isso não significa aniquilação de todas as coisas, isto é, não é uma passagem do Ser ao não-Ser. É um movimento eterno de mudança; um desdobrar de um Deus que, impelido por sua própria atividade, não cessa de expandir e retornar a si. A esse evento cósmico, os estoicos chamam de *ekpyrosis*:

καὶ τοῦτο τὸ δόγμα τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως οἱ πρῶτοι καὶ πρεσβύτατοι προσήκοντο, Ζήνων τε καὶ Κλεάνθης καὶ Χρῦσιππος. τὸν μὲν γὰρ τούτου μαθητὴν καὶ διάδοχον τῆς σχολῆς Ζήνωνά φασιν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως τῶν ὅλων. Ἐπὶ τοσοῦτον δὲ προελθὼν ὁ κοινὸς λόγος καὶ κοινὴ φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναξηράνασα πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιοῦσαν ἐνιαυτὸν τὸν μέγιστον, καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις. ἐπανελθοῦσα δὲ διὰ τάξιν, ἀφ' οἷας διακοσμεῖν ὡσαύτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ αἰδίου γινομένων ἀκαταπαύστως

E esta é a doutrina que foi aceita pelos primeiros e mais antigos líderes da seita: Zenão, Cleantes e Crisipo. Diz-se que Zenão, discípulo e sucessor de Crisipo na Escola, duvidou da conflagração do universo. A razão comum, tendo avançado até aqui, é uma natureza comum tornando-se maior e mais completa, e tendo finalmente secado todas as coisas e às absorvido em si mesma, encontrando-se na substância universal, voltando à condição mencionada anteriormente e para aquela ressurreição que faz o Grande Ano, na qual ocorre a restituição de si mesmo para si mesmo novamente. E quando ele retorna, por causa de um arranjo como aquele do qual começou a fazer uma organização semelhante, segundo a razão, segue o mesmo curso novamente, de modo que tais períodos continuam desde a eternidade e nunca cessam..³²⁹

³²⁹ Eusébio, *Preparação Evangelical*, 15.18.19.1-2 (*SVF* II, 599). Tradução de L.S.

περὶ δὴ οὖν τῆς γενέσεως καὶ φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων μὲν ἐν τῷ Περὶ ὅλου, Χρύσιππος δ' ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ Περὶ κόσμου καὶ Κλεάνθης καὶ Ἀντίπατρος ἐν τῷ δεκάτῳ Περὶ κόσμου. Παναίτιος δ' ἄφθαρτον ἀπεφήνατο τὸν κόσμον.

Sobre a origem e destruição do *Kosmos*, são discutidas por Zenão na obra *Sobre o Todo*, Crisipo no primeiro livro da *Física* e Possidônio³³⁰ no primeiro livro *Sobre o Kosmos*, Cleantes e Antíparos no segundo livro *Sobre o Kosmos*. Panécio declara que o *Kosmos* não será destruído.³³¹

Ekpyrosis é traduzido para o latim por *conflagratio*; em português, conflagração, indicando combustão, fogo excessivo ou incêndio que se alastra por uma grande área. O termo define precisamente o Deus estoico, pois, de acordo com a doutrina, o divino é considerado um Fogo que a tudo produz e consome. No início, ele permanece enquanto princípio na matéria, assim como uma semente permanece no úmido, para que, no momento propício, ele desperte e reduza tudo a si mesmo:

ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ Προνοίας ‘τὸν Δία φησὶν αὐξεσθαι, μέχρι ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ. ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μὲν ἐστὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μὲν αὐξεται δὲ συνεχῶς μέχρι ἂν εἰς ἑαυτὴν καταναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνήσκῃ τὸν κόσμον’ τίς ἂν οὖν ἐναντιώτερα λέγων ἑαυτῷ φανείη τοῦ τὸν αὐτὸν θεὸν νῦν μὲν αὐξεσθαι νῦν δὲ μὴ τρέφεσθαι λέγοντος; καὶ τοῦτ’ οὐ δεῖ συλλογίζεσθαι: σαφῶς γὰρ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ γέγραφε ‘αὐτάρκης δ’ εἶναι λέγεται μόνος ὁ κόσμος διὰ τὸ μόνος ἐν αὐτῷ πάντ’ ἔχειν ὧν δεῖται: καὶ τρέφεται ἐξ αὐτοῦ καὶ αὐξεται, τῶν ἄλλων μορίων εἰς ἄλληλα καταλλαττομένων.

Em *Sobre a Providência*, Livro 1, ele [Crisipo] diz que Zeus continua a crescer (*auksano*) até que ele tenha esgotado tudo em si mesmo: pois a morte é a separação da alma do corpo, e a alma do mundo não é separada, mas cresce continuamente até ela ter completamente usado sua matéria em si mesmo, não se deve dizer que o mundo morre...(2) No mesmo livro ele escreveu claramente: o mundo sozinho é dito ser auto suficiente porque ele sozinho tem dentro de si tudo que ele precisa, e recebe sua nutrição e crescimento de si mesmo já que suas diferentes partes mudam uma para outra³³².

τι τοιαύτη ἡ τοῦ κόσμου φύσις καὶ ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται καὶ οὐχ οἷόν τε ἄλλως γίνεσθαι τὰ γινόμενα ἢ ὡς νῦν ἔχει· καὶ ὅτι ταύτης τῆς τροπῆς καὶ

³³⁰ Conforme Kidd, Possidônio: *A Tradução dos Fragmentos*, p.77: “Uma vez que esta passagem é imediatamente precedida por argumentos para a destruição do *Kosmos* e por um relato de sua geração, e imediatamente seguida pela afirmação ‘Mas Panécio declarou que o universo é indestrutível’, deve seguir-se que Possidônio, com os outros na lista, acreditava que o universo era destrutível[...].”

³³¹ D.L VII, 142.5. Minha tradução.

³³² Plutarco, *Sobre a autocontradição dos Estoicos*, 1052 C-D (*SVF* II, 604). Tradução de Roberto Radice.

τῆς μεταβολῆς οὐ μόνον οἱ ἄνθρωποι μετειλήφασιν καὶ τᾶλλα ζῶα τὰ ἐπὶ γῆς, ἀλλὰ καὶ τὰ θεῖα, καὶ νῆ Δί' αὐτὰ τὰ τέτταρα στοιχεῖα ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει καὶ γῆ τε ὕδωρ γίνεται καὶ ὕδωρ ἀήρ, οὗτος δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα μεταβάλλει, καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς μεταβολῆς ἄνωθεν κάτω.

Porque essa é a natureza do *Kosmos*, e foi e será, e não é possível que os eventos ocorram de outra forma senão como são agora. E não apenas humanos e outros animais na terra compartilham este ciclo e esta transformação, mas também <coisas> divinas. E, por Zeus, até os quatro elementos sobem e descem, transformando-se. Da terra vem a água; da água, ar, que novamente se torna éter, e essas mesmas transformações <também ocorrem> de cima para baixo³³³.

O *Kosmos* encerra cada uma de suas existências cíclicas revertendo o processo de criação, e os elementos fenomênicos (fogo, ar, terra e água) no final se reduzem ao fogo artífice, a divindade primeva, e o processo termina assim como iniciou, com o Fogo originário perfazendo todo o real.

4.1 O *Kosmos* é Sempre o Mesmo

Quando o Universo é novamente formado enquanto unidade de ‘partes distintas’, os estoicos afirmam que o Fogo artífice estabelece as mesmas configurações do mundo anterior: movimentos semelhantes, configurações idênticas:

οἱ δὲ Στωϊκοὶ φασιν ἀποκαθισταμένους τοὺς πλανήτας εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον κατὰ τε μήκος καὶ πλάτος ἔνθα τὴν ἀρχὴν ἕκαστος ἦν ὅτε τὸ πρῶτον ὁ κόσμος συνέστη, ἐν ῥηταῖς χρόνων περιόδοις ἐκπύρωσιν καὶ φθορὰν τῶν ὄντων ἀπεργάζεσθαι, καὶ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι, καὶ τῶν ἀστέρων ὁμοίως πάλιν φερομένων ἕκαστα τῶν ἐν τῇ προτέρᾳ περιόδῳ γενομένων ἀπαρράλλακτως ἀποτελεῖσθαι. ἔσεσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτην καὶ Πλάτωνα καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολίταις, καὶ τὰ αὐτὰ πείσεσθαι, καὶ τοῖς αὐτοῖς συντεύξεσθαι καὶ τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι, καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἀγρὸν ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι.

Os estóicos afirmam que os planetas, uma vez restabelecidos em comprimento e largura no mesmo signo do zodíaco em que cada um estava no início, quando o cosmos foi constituído pela primeira vez, em períodos de tempo pré-estabelecidos eles operam na conflagração universal e na extinção dos seres. Segundo eles, o *Kosmos* se restabelece de novo idêntico e, como as estrelas se comportam novamente de maneira semelhante, cada uma delas passa a estar em uma órbita indistinguível daquela que ocupava anteriormente. Haverá novamente Sócrates, Platão e cada homem com os

³³³ Musônio Rufo, *Fragmento 42*. tradução de Aldo Dinucci.

mesmos amigos³³⁴ e com os mesmos cidadãos. E ele vai experimentar as mesmas coisas, ele vai se deparar com os mesmos eventos, tratarão do mesmo negócio; e cada cidade, cada aldeia, cada campo será igualmente restabelecido. O restabelecimento do universo ao seu estado primitivo não acontece apenas uma vez, mas muitos, ou melhor, acontece que no infinito as coisas sempre se restabelecem idênticas, interminavelmente.³³⁵

τῶν δὲ Στωϊκῶν οἱ πλείους οὐ μόνον τὴν τῶν θνητῶν περιόδον τοιαύτην εἶναί φασιν ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἀθανάτων καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς θεῶν. Μετὰ γὰρ τὴν τοῦ παντὸς ἐκπύρωσιν, ἀπειράκις γενομένην καὶ ἀπειράκις ἐσομένην, ἡ αὐτὴ τάξις ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους πάντων γέγονέ τε καὶ ἔσται. Πειρώμενοι μέντοι θεραπεύειν πως τὰς ἀπεμφάσεις οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς οὐκ οἶδ' ὅπως ἀπαράλλακτους φασὶν ἔσεσθαι κατὰ περίοδον τοῖς ἀπὸ τῶν προτέρων περιόδων πάντας, ἵνα μὴ Σωκράτης πάλιν γένηται, ἀλλ' ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει, γαμήσων ἀπαράλλακτον τῇ Ξανθίππῃ καὶ κατηγορηθῆσόμενος ὑπὸ ἀπαράλλακτων Ἀνύτῳ καὶ Μελήτῳ. Οὐκ οἶδα δὲ πῶς ὁ μὲν κόσμος αἰεὶ ὁ αὐτός ἐστι καὶ οὐκ ἀπαράλλακτος ἕτερος ἑτέρῳ, τὰ δ' ἐν αὐτῷ οὐ τὰ αὐτὰ ἀλλὰ ἀπαράλλακτα

A maioria dos estóicos afirma que esse ciclo periódico não diz respeito apenas aos mortais, mas também aos imortais e aqueles que, segundo eles, são deuses. De fato, depois da conflagração universal, que ocorreu infinitas vezes e que acontecerá infinitas vezes, houve e sempre haverá a mesma ordenação de todas as coisas do começo ao fim. No entanto, quando tentam sanar de alguma forma suas inconsistências, não sei por que os estóicos afirmam que todos os homens de um determinado período serão completamente indistinguíveis daqueles dos períodos anteriores. Não dizem que Sócrates renasce, mas que haverá alguém indistinguível de Sócrates, que se casará com uma mulher indistinguível de Xantipa e que será acusado por homens indistinguíveis de Anito e Meleto. Não sei por que o *Kosmos* é sempre 'o mesmo' e não 'indistinguível' de outro, e em vez disso os seres que o ocupam não são 'os mesmos', mas apenas 'indistinguíveis'.³³⁶

Os fragmentos nos mostram que se as mesmas configurações ocorrem, teremos os mesmos tipos diferentes de corpos com as mesmas experiências sofridas no Universo anterior. Aqui temos de ter a preocupação em não confundir o termo *aparallaktos* (indistinguível, precisamente semelhante)³³⁷, com o conceito espírita de reencarnação. Conforme Levy, a

³³⁴ Podemos definir que o falso amigo é aquele que se aproxima animado por alguma má intenção, por algum fim que não o próprio afeto. Cícero, em seu *Sobre a Amizade* (VIII, 26-27), nos diz que a amizade supõe um impulso natural, um afeto espontâneo que nasce entre as pessoas que virão a ser amigas. Sem esse impulso natural, a amizade não é possível. O falso amigo é justamente alguém que, ao mesmo tempo em que estimula em nós o desabrochar desse afeto, não guarda em si afeto algum por nós, mas nos vê como um meio para obter um bem material, influência e coisas dessa espécie. Sêneca nos fala mais sobre esses “amigos”: (<https://socientifica.com.br/os-estoicos-e-a-questao-da-amizade-parte-i/>)

³³⁵ Nemésio, *De natura homini*. 38, P.G. XL, col. 760-762. [II, 190,10] (*SVF* II, 625). Tradução de Roberto Radice.

³³⁶ Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 68, Vol. I, p. 338, 3 K. [II, 190,25], (*SVF* II, 626). Tradução de Roberto Radice.

³³⁷ Conforme LSJ *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. In <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=11810>.

criação eterna de um mesmo Universo dá ao Deus estoico sua principal característica: “[...] como Deus só pode ser perfeição, o mundo que se reconstitui após cada uma das conflagrações é exatamente o mesmo que existia.”³³⁸. Ou seja, não existe o novo no Universo estoico, mas uma manutenção do mesmo. O que significa que Sócrates não renascerá, mas alguém ‘indistinguível’ a ele, com o mesmo círculo de amizade, os mesmos amores, provocando as mesmas irritações nos mesmos interlocutores. Isso torna um problema, pois conforme a doutrina estoica, o ‘novo Sócrates’ deve ter a mesma capacidade de escolha desimpedida que o anterior. A partir desse pensamento, podemos afirmar que os movimentos psíquicos excessivos também serão os mesmos, fazendo da emoção uma condição inevitável da organização e movimento cosmológico. Da mesma forma, a escolha em se educar para ter as emoções em controle.

4.2 Fenômenos que Levam à *Ekpyrosis*

ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ φθαρτὸν εἶναι τὸν κόσμον, ἅτε γενητὸν τῷ λόγῳ τῶν δι' αἰσθήσεως νοουμένων, οὗ τε τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, καὶ τὸ ὅλον· τὰ δὲ μέρη τοῦ κόσμου φθαρτά· εἰς ἄλληλα γὰρ μεταβάλλει φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος. καὶ εἴ τι ἐπιδεκτικόν ἐστι τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς, φθαρτὸν ἐστι· καὶ ὁ κόσμος δέ· ἐξασχμοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται.

Eles [os estoicos] asseguram que os *Kosmos* deve surgir e terminar, visto que ele teve seu início analogamente às coisas das quais são apreendidas pelos sentidos. E se as partes são perecíveis, o todo também o é. Agora, as partes do *Kosmos* são perecíveis porque são transformadas umas nas outras, portanto, o *Kosmos*, por si mesmo, é condenado a perecer. Além disso, se qualquer coisa que é destrutível admite deterioração; portanto o *Kosmos* é, então, por isto, primeiro evaporado (ἐξασχμοῦται) e novamente dissolvido na água.³³⁹

A evaporação (*eksauchmoutai*) de que nos fala Diógenes Laércio, entendemos ser o maior dos fenômenos ekpiróticos, pois, o primeiro movimento realizado pela divindade é a transformação do ar em umidade cósmica, possibilitando-o, assim como uma semente precisa do úmido para germinar, gerar os quatro elementos fenomênicos. Sem umidade, não pode haver criação.

Vejam os outros fenômenos, descritos por Filo de Alexandria, que precedem a *ekpyrosis*:

³³⁸ LEVY, Carlos, *Sêneca e a circularidade do tempo*, p.496.

³³⁹ D.L. VII, 141. Tradução de R. D. Hicks. Ver também Alexandre de Licópolis 19,2-4, in L.S. Vol. 1, p.276.

Θεόφραστος μέντοι φησὶ τοὺς γένεσιν καὶ φθορὰν τοῦ κόσμου κατηγοροῦντας ὑπὸ τεττάρων ἀπατηθῆναι τῶν μεγίστων, γῆς ἀνωμαλίας, θαλάττης ἀναχωρήσεως, ἐκάστου τῶν τοῦ ὄλου μερῶν διαλύσεως, χειρσαίων φθορᾶς κατὰ γένη ξῶων. κατασκευάζειν δὲ τὸ μὲν πρῶτον οὕτως" s μὴ γενέσεως ἀρχὴν ἔλαβεν ἢ γῆ, μέρος ὑῦπα- so νεστῶς οὐδὲν ἂν ἔτι αὐτῆς ἑωρᾶτο, χθαμαλὰ δ' ἤδη τὰ ὄρη πάντ' ἐγεγένητο, καὶ οἱ γεώλοφοι πάντες ἰσόπεδοι τῇ πεδιάδι" τοτούτων γὰρ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὄμβρων ἐξ αἰδίου φερομένων εἰκὸς ἦν τῶν διηρμένων πρὸς ὕψος τὰ μὲν χειμάρροις ἀπερρῆχθαι, τὰ δ' ὑπονοστήσαντα κεχαλᾶσθαι, πάντα δὲ διὰ πάντων ἤδη λελειάνθαι" νυνὶ δὲ 535 συνεχεῖς ἀνωμαλίας καὶ παμπόλων ὄρων «(πρὸς αἰθέριον ὕψος ὑπερβολαὶ μηνύματ' ἐστὶ τοῦ τὴν γῆν μὴ αἰδίου εἶναι" πάλαι γάρ, ὡς ἔφην, ἐν ἀπείρῳ χρόνῳ ταῖς ἐπομβρίας ἀπὸ περάτων ἐπὶ πέρατα πᾶσ' (ἔν) λεωφόρος ἐγεγένητο. πέφυκε γὰρ ἡ ὕδατος φύσις καὶ μάλιστα ἀφ' ὑψηλοτάτων καταράττουσα τὰ μὲν ἐξωθεῖν τῇ βίᾳ, τὰ δὲ τῷ συνέχει τῶν ψεκᾶδων κολάπτουσα κοιλαίνειν' ὑπεργάζεσθαι τε τὴν δκλη5 ρόγων καὶ λιθοδεστέτην ὀρυκτήρων οὐκ ἔλαττον“ x«l μὴν ἢ γτ θάλασσα.““ φασίν, ..ἤδη μεμείωται" μάρτυρες δ' αἱ νήσων εὐδοκιμώταται Ῥόδος τε καὶ 4ἦλος" αὗται γὰρ τὸ μὲν παλαιὸν ἠφανισμένοι κατὰ τῆς θαλάττης ἐδεδύκεσαν ἐπικλυζόμεναι, χρόνῳ δ' ὕστερον ἐλαττούμενης ἠρέμα κατ' ὀλίγον ἀνίσχουσαι διεφάνησαν, ὡς αἱ περὶ αὐτῶν 19 ἀναγραφεῖσαι μηνύουσιν ἱστορίαι" τὴν δὲ 4ἦλον καὶ ἀνάφην ὠνόμασαν δι' ἀμφοτέρων ὀνομάτων πιστούμενοι τὸ λεγόμενον, ἐπειδὴ γὰρ ἀναφανεῖσα δῆλος ἐγένετο, ἀδηλουμένη καὶ ἀφανῆς οὖσα τὸ πάλαι. πρὸς δὲ τούτοις μεγάλων πελαγῶν μεγάλους κόλπους καὶ βαθεῖς ἀναζηρανθέντας ἠπειρῶσθαι καὶ γεγενῆσθαι τῆς παρακειμένης χώρας 16 μοῖραν οὐ λυπρὰν σπειρομένους καὶ φυτευομένους, οἷς σημεῖ' ἄττα τῆς παλαιᾶς ἐναπολελείφθαι θαλαττώσεως ψηφιδᾶς τε καὶ κόγχας καὶ ὅσα ὁμοιότροπα πρὸς αἰγιαλοὺς εἶωθεν ἀποβράττεσθαι. διὸ καὶ Πίνδαρος ἐπὶ τῆς 4ἠλου φησὶ" Χαῖρ', ὦ θεοδμάτα, λιπαροπλοχάμου 20 παίδεσσι Ματοῦς ἡμεροέστατον ἔρνος Πόντου θύγατερ, χθονὸς εὐρείας ἀκίνητον τέρας" ἂν τε βροτοὶ ΖΔᾶλον κικλήσκουσιν, μάκαρες δ' ἐν Ὀλύμπῳ τηλέφαντον κυανέας χθονὸς ἄστρον. θυγατέρα γὰρ Πόντου τὴν 4ἠλον εἶρηκε τὸ λεχθὲν αἰνιττόμενος. εἰ 46 δὴ μειοῦται ἢ θάλαττα, μειωθήσεται μὲν ἢ γῆ, μακραις δ' ἐνιαυτῶν περιόδοις καὶ εἰς ἅπαν ἐκάτερον στοιχεῖον ἀναλωθήσεται, δαπανηθήσεται δὲ καὶ ὁ σύμπας ἄηρ ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἐλαττούμενος, ἀποκριθήσεται δὲ τὰ πάντα sig μίαν οὐσίαν τὴν πυρός." πρὸς δὲ τὴν τοῦ τρίτου κεφαλαίου κατασκευὴν χρῶνται λόγῳ so τοιῶδε' φθείρεται πάντως ἐκεῖνο, οὗ πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστὶ, τοῦ δὲ κόσμου πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστὶ, φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος ἐστίν. s ὁ δ' ὑπερεθέμεθα νῦν ἐπισκεπτέον. ποῖον μέρος τῆς γῆς. ἴν' ἀπὸ ταύτης ἀρξώμεθα, μειζον ἢ ἔλαττον, οὗ χρόνῳ διαλύσεται: λίθων οἱ κραταιότατοι ἄρ' οὐ μυδῶσι καὶ σήπονται; κατὰ τὴν ἔξεως s\$ ἀσθένειαν (ἢ δ' ἔστι πνευματικὸς τόνος, δεσμὸς οὐκ ἄρρηκτος, ἀλλὰ μόνον δυσδιάλυτος) θρυπτόμενοι καὶ ῥέοντες εἰς λεπτὴν τὸ πρῶτον. ἀναλύονται κόνιν, εἰθ' ὕστερον δαπανηθέντες ἐξαναλοῦνται. τί δέ; εἰ μὴ πρὸς ἀνέμων ῥιπίξειτο τὸ ὕδωρ, ἀκίνητον ἑαθὲν οὐχ ὑφ' ἡσυχίας νεχροῦται; μεταβάλλει γοῦν καὶ δυσωδέστατον γίγνεται οἷα ψυχὴν ἀφηρημένον ξῶον. αἱ ys μὴν ἀέρος φθοραὶ παντὶ τῷ δῆλαι" νοσεῖν γὰρ καὶ φθίνειν καὶ τρόπον τιν' ἀποθνήσκειν πέφυκεν. ἐπεὶ τί ἂν Τίγ, μὴ στοχαζόμενος ὀνομάτων εὐπρεπείας ἀλλὰ τάληθοῦς, εἴποι λοιμὸν εἶναι πλὴν ἀέρος θάνατον τὸ οἰκεῖον πάθος ἀναχέοντος ἐπὶ φθορᾷ πάντων ὅσα ψυχῆς μεμοίραται; τί χρῆ μακρηγορεῖν περὶ πυρός; ἀτροφῆσαν γὰρ αὐτίκα σβέννυται χαλόν, jj φασίν οἱ ποιηταί, γεγονὸς ἐξ ἑαυτοῦ. διὸ σκηριπτόμενον ὀρθοῦται κατὰ τὴν τῆς ἀναφθείσης ὕλης νομῆν, ἐξαναλωθείσης δ' ἀφανίζεται. τὸ παραπλήσιον μέντοι καὶ τοὺς 106a κατὰ τὴν Ἰνδικὴν δράκοντάς φασὶ πάσχειν. ἀνέρποντας γὰρ ἐπὶ τὰ

μέγιστα τῶν ζώων ἐλέφαντας περι νῶτα καὶ νηδὺν ἅπασαν εἰλεῖσθαι, φλέβα δ' ἦν ἂν τύχη διελόντας ἐμπίνειν τοῦ αἵματος, ἀπλήστως ἐπισπωμένους βιαίῳ πνεύματι καὶ συντόνω ὀο(τfo. μέχρι μὲν οὖν τινος ἐξαναλουμένους ἐκείνους ἀντέχειν ὑπ' ἀμηχανίας ἀνασκιρτῶντας καὶ τῇ προνομαίᾳ τὴν πλευρὰν τύπτοντας ὡς καθιζομένους τῶν δρακόντων, εἴτ' αἰεὶ κενουμένου τοῦ ζωτικοῦ πηδᾶν μὲν μηκέτι δύνασθαι, χραδαινομένους δ' ἐστάναι, μικρὸν δ' ὕστερον καὶ τῶν σκελῶν ἐξασθενησάντων κατασεισθέντας ὑπὸ λιφαιμίας ἀποψύχειν' πεσόντας δὲ τοὺς αἰτίους τοῦ θανάτου συναπολλύναι τρόπῳ τοιῷδε" μηκέτ' ἔχοντες τροφήν οἱ δράκοντες, ὃν περιέθεσαν δεσμὸν ἐπιχειροῦσιν ἐχλύειν ἀπαλλαγὴν ἤδη ποθοῦντες, ὑπὸ δὲ τοῦ βάρους τῶν ἐλεφάντων θλιβόμενοι πιεζοῦνται καὶ πολὺ μᾶλλον ἐπειδὴν τύχη στέριφον (Ον) καὶ λιθῶδες τὸ ἔδαφος" ἰλυσπώμενοι γὰρ καὶ πάντα ποιοῦντες εἰς διάλυσιν ὑπὸ τῆς τοῦ πίεσαντος βίας πεδηθέντες, ἑαυτοὺς πολυτρόπως ἐν ἀμηχανοῖς καὶ ἀπόροις γυμνάσαντες ἐξασθενοῦσι καὶ καθάπερ οἱ καταλευσθέντες ἢ τείχους αἰφνίδιον ἐπενεχθέντος προχκαταληφθέντες, οὐδ' ὅσον ἀνακύψαι δυνάμενοι πνιγῇ τελευτῶσιν. εἰ δὴ τῶν μερῶν ἕκαστον τοῦ κόσμου φθορὰν ὑπομένει, δηλονότι καὶ ὁ ἐξ αὐτῶν παγεῖς κόσμος ἄφθαρτος οὐκ ἔσται." τὸν δὲ τέταρτον καὶ λοιπὸν Αὐτόγον ἀκριβοτέον ὧδέ φασι. ...εἰ ὁ κόσμος ἀΐδιος ἦν, ἦν ἂν καὶ τὰ ζῶα ἀΐδια καὶ πολὺ γε μᾶλλον τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ὅσῳ καὶ τῶν ἄλλων ἄμεινον. ἀλλὰ καὶ ὀνίγονον φανῆναι τοῖς βουλομένοις ἐρευνῶν τὰ φύσεως. εἰκὸς γάρ, μᾶλλον δ' ἀναγκαῖον ἀνθρώποις συνυπάρξαι τὰς τέχνας ὡς ἂν ἰσηλικας, οὐ μόνον ὅτι λογικῇ φύσει τὸ ἐμμέθοδον οἰκεῖον, ἀλλὰ καὶ ὅτι ζῆν ἄνευ τούτων οὐκ ἔστιν" ἴδωμεν οὖν τοὺς ἐκάστων χρόνους ἀλογήσαντες τῶν ἐπιτραγωδουμένων θεοῖς μύθων *** εἰ μὴ ἀΐδιος ἄνθρωπος, οὐδ' ἄλλο τι ζῶον, ὥστ' οὐδ' αἰ δεδεγμένοι ταῦτα χῶραι, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ. ἐξ ὧν τὸ φθαρτὸν εἶναι τὸν κόσμον δῆλόν ἐστιν."

Teofrasto, portanto, afirma que aqueles que pregam a geração e extinção do *Kosmos* estão enganados em quatro pontos principais: a irregularidade da superfície da terra, o recuo do mar, a dissolução das partes de um todo e a extinção dos animais, dependendo dos gêneros. O primeiro ponto está estruturado da seguinte forma: 'Se a terra não tivesse começado por um ato de geração, não seria mais vista em nenhuma de suas partes elevadas, todas as montanhas já estariam niveladas e todas as colinas niveladas para planícies. De fato, ano após ano, tais e muitas chuvas trazem sobre o solo do céu eterno, e seria possível supor que algumas terras que foram erguidas a uma certa altura, outras foram esmagadas por torrentes em inundações; outros, em rebaixamento, desmoronaram; e que todos em todos os lugares já foram suavizados. Agora, porém, as contínuas irregularidades e a elevação de muitas montanhas a alturas etéreas são indícios de que a terra não é o céu eterno. Já que por um tempo, como eu disse, toda a terra teria se tornado uma estrada plana como resultado de enchentes que duraram por um tempo infinito. A natureza da água, e sobretudo daquela que cai de lugares muito altos, é de fato a de empurrar violentamente algumas rochas, cavar outros, esculpindo-os com a queda contínua das gotas e trabalhar o solo duro e pedregoso não menos que os escavadores'. <O segundo ponto está estruturado assim>: 'E então o nível do mar - dizem - diminuiu. As ilhas de maior fama são testemunhas disso: Rodes e Delos. Essas ilhas, de fato, inundadas pelas ondas, outrora afundaram e desapareceram no mar. Posteriormente, baixando o nível do mar e resolvendo-os um pouco, ao longo do tempo elas reapareceram, conforme desvendam as histórias escritas sobre eles [...]. Portanto, se o nível do mar diminuir, a terra também diminuirá e, por longos períodos de anos, um e outro elemento será

totalmente consumido; também será gasto todo o ar, que diminuirá gradualmente, e todos os elementos serão resolvidos por ele em uma única substância: a do fogo'. Para a estruturação do terceiro ponto eles usam um raciocínio deste tipo: 'perece completamente aquele cujas partes são todas perecíveis; mas todas as partes do *Kosmos* estão perecendo; portanto, o *Kosmos* pereceu'. Agora é a hora de olhar para a pergunta que adiamos. Que parte da terra, para começar, grande ou pequena, não se dissolve com o tempo? As pedras mais duras não desmoronam? De fato, dependendo da fraqueza da força coesiva de seu estado físico - já que o tónus de seu *pneuma* representa um vínculo não tal que não possa ser rompido, mas apenas difícil de dissolver - eles, uma vez esmagados [...], transformam-se primeiro em pó fino e depois, dilapidados, desaparecem por completo. Então? Se a água não for ventilada pelos ventos, mas fica imóvel, não é morta pela calma? Ela se transforma e exala um cheiro muito ruim, como um animal que permanece desprovido de alma. Corrupções no ar, então, são uma festa para qualquer um. O ar pode, de fato, por natureza, adoecer, perecer e, de certa forma, morrer. Pois o que diria alguém que não visa o decoro dos nomes, mas a verdade, senão que a peste está morta do ar, que espalha sua própria afeição em torno de si para a ruína de todos aqueles que recebeu uma alma por sorteio? [...] Dizem então que o quarto e último raciocínio deve ser especificado desta forma: 'Se o *Kosmos* fosse eterno, até os animais seriam eternos e muito mais seria a raça humana, como um gênero melhor que os outros. [...] ... Se o homem não é eterno, como nem todos os outros animais são, como não são os lugares [I, 32,1] que os mostram, assim como não é a terra, a água e o ar: fica claro disso que o *Kosmos* é perecível'.³⁴⁰

O primeiro ponto afirma que o *Kosmos* não pode ser eterno. Se este fosse o caso, o elemento água, que por natureza é capaz de moldar ou dissolver as coisas, teria um tempo infinito para se sobrepor a outros elementos, o que impediria a diversidade de formas dos corpos. Além do mais, Filo parece indicar que o movimento *Kosmos* é o de sempre expandir, de modo que se tivesse um tempo infinito para isso, sobraria apenas uma fina camada de matéria expandida.

No segundo, ele contradiz quem afirma que o recuo das águas faz surgir mais terra. Ao contrário. A diminuição das águas provoca a diminuição dos outros elementos, ou seja, mais uma vez temos a ausência da umidade como processo que leva à *ekpyrosis*. O que não nos soa estranho, por ser, como já dissemos acima, a umidade condição indispensável para a realização do Deus enquanto *espermatikos*. Entretanto, Cleantes afirma que a Lua e o resto das estrelas serão consumidos pelo Sol, asserindo ser ele o ponto de partida para a *ekpyrosis*, cujo resultado será o fogo puro, ou, como diz Crisipo, a luz.³⁴¹ Mas isso não tiraria da água

³⁴⁰ Filo Alexandrino, *De aetern. mundi*, 23-24, 117 ss., VI, p. 108 Cohn-Reiter. [I, 29.25] (*SVF* I, 106). Tradução de Roberto Radice.

³⁴¹ “[...] o *Kosmos* necessariamente se transforma em chamas ou em raios de luz: em chamas, como acreditava Cleantes; ou em raios de luz, como acredita Crisipo”. Philo, *Sobre a indestrutibilidade do Mundo*, 90 (*SVF* II, 611). Tradução de Roberto Radice.

seu protagonismo na transformação final, pois, sendo os astros corpos, o Sol deve, necessariamente, possuir, apesar de menor, um grau de umidade, sem o qual o fogo enquanto *pneuma* não poderia agir. Logo, o Sol só poderá dar início ao processo de transformação de todas as coisas quando começar a perder sua pouca umidade.

O terceiro ponto nos mostra que não existe *tonus* 'que não possa ser rompido, mas apenas difícil de dissolver'. Assim como as águas deterioram as rochas, quanto mais o Fogo artífice se torna completo, mais o *tonus* de todas as coisas enfraquece, o que facilitaria o rompimento da unidade dos corpos.

O último ponto descreve que somos realidades formada nas mesmas bases fundamentais que criaram o Universo. Contudo, somos uma configuração particular, destacada dos outros seres; contudo, como demonstramos, isso não nos afasta de estarmos ligados ao destino do *Kosmos*. Ou seja, de forma gradual, nosso *tônus* também vai se enfraquecendo, corrompido gradual e continuamente pelos movimentos penumáticos.

4.3 A *Ekpyrosis* como Purificação do Mal

Por que a *ekpyrosis* ocorre? Podemos indicar duas razões. A primeira, voltando à imagem estoica de um Deus enquanto semente, Ele germina, desenvolve e produz seus frutos, os quais, por sua vez, contêm sementes para o surgimento de novas plantas e frutos. Nas plantas, as causas para esse ciclo são diversas: a luz do sol, os nutrientes do solo, a água, etc. Todavia, a causa para a semente divina germinar não é externa, mas uma atividade da própria semente. Como nos diz Long e Sedley,³⁴² não podemos confundir o Deus estoico com aquele ser que semeia e espera os frutos como resultado, pois na filosofia antiga do pórtico a própria semente nutre-se e se desenvolve tirando de si todas as coisas até que todo alimento tenha se transformado novamente na própria semente.

A segunda surge das seguintes passagens:

δεύτερον, ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ' ὀτιοῦν ἀπολείπεται, τὸ δ' ὅλον φρόνιμὸν ἐστὶ τηνικαῦτα καὶ σοφόν·

Sempre que eles [os estoicos] submetem o *Kosmos* à conflagração, nenhum mal permanece, mas o todo é então prudente e sábio.³⁴³

³⁴² L.S. *Filósofos Helenísticos*, Vol I. p.277.

³⁴³ Plutarco, *Sobre as Concepções Comuns*, 1067 (*SVF* II, 606).

προσδέχονται δὲ ἐχπύρωσιν ἔσεσθαι καὶ χάθαρσιν τοῦ κόσμου τούτου οἱ μὲν παντός, οἳ δὲ μέρος" καὶ κατὰ μέρος δὲ αὐτὸν καθαίρεσθαι λέγουσιν" καὶ σχεδὸν τὴν φθορὰν καὶ τὴν ἐτέρου ἐξ αὐτῆς γένεσιν κάθαρσιν ὀνομάζουσιν.

Os estoicos, <Crisipo e Zenão> aceitam a ideia de que haverá uma conflagração universal e uma purificação deste *Kosmos*; para alguns de todo o *Kosmos*, para outros de uma parte dele. Dizem que o *Kosmos* está parcialmente purificado e chamam a purificação sua quase ruína e a gênese de outro *Kosmos*.³⁴⁴

Mesmo nas situações consideradas comomentes como males, os estoicos ainda consideram o *Kosmos* racional: “E assim, segundo Zenão, Deus se mostrará um fator de males, uma vez que ele se diverte nos esgotos, vermes e outras obras não mencionáveis.”³⁴⁵ “Os estoicos <dizem que a divindade é> um *pneuma* penetrante mesmo nas coisas imundas e fétidas.”³⁴⁶ “Certamente não passarei sobre os estoicos em silêncio, que dizem que o divino permeia todo material, mesmo o mais desonroso; estoicos que imperiosamente eles envergonham a filosofia.”³⁴⁷ O que seria, então, esse mal e por que ele faz com que o *Kosmos* precise ser purificado? E se existe um mal, como o *Kosmos* pode ainda permanecer bom, belo e racional?

Idem Chrysippus in eodem libro tractat consideratque dignumque esse id quaeri putat, el at *anthropon nosoi kata thysin ginontai* id est, si natura ipsa rerum vel providentia, quae compagem hanc mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates et aegritudines corporum, quas patiuntur homines, fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios, numquam enim hoc convenisse naturae auctori parentique omnium rerum bonarum. " Sed cum multa," inquit," atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul adgnata sunt incommoda his ipsis quae faciebat cohaerentia " ; eaque non per naturam, sed per sequellas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat *κατὰ παρακολούθησιν*. " Sicut," inquit, " cum corpora hominum natura fingeret, ratio subtilior et utilitas ipsa operis postulavit ut tenuissimis minu tisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc utilitatem rei maiorem alia quaedam incommoditas extrinsecus consecuta est, ut fieret caput tenuiter munitum et ictibus offensionibusque parvis fragile. Proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dum sal us paritur. Sicuthercle," inquit, "dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per adfinitatem contraria nata sunt."

No mesmo livro, Crisipo também considera e discute essa questão, que ele acha que vale a pena investigar se as doenças dos homens vêm da natureza; isto é, seja a própria natureza, ou a Providência, se você preferir, que criou essa estrutura do universo e da raça humana, também criou as doenças,

³⁴⁴ Hipolito. *Refutatio omnium haeresium* 21. Dox. Gr. p. 571, 20. (*SVF* II, 598). Tradução de Roberto Radice.

³⁴⁵ [1] Adv. Taziano. Graecos 'c. 3, p. 143 C. [I, 42,15] *SVF* I, 159 Tradução de Roberto Radice.

³⁴⁶ [3] Sexto Empírico 'Pyrrh. Hypot. 'III, 218. *SVF* I, 159 Tradução de Roberto Radice.

³⁴⁷ [2] Clemente de Alexandria 'Protrept'. P. 58 Pott. *SVF* I, 159 Tradução de Roberto Radice.

fraquezas e enfermidades corporais das quais a humanidade sofre. Ele, no entanto, não pensa que era intenção original da natureza tornar os homens sujeitos à doença; pois isso nunca seria consistente com a natureza como fonte e mãe de todas as coisas boas. ‘Mas’, disse ele, "quando ela estava criando e produzindo muitas coisas grandes que eram altamente adequadas e úteis, também produziam ao mesmo tempo problemas intimamente ligados às coisas boas que ela estava criando"; e declarou que estes não eram devidos à natureza, mas a certas consequências inevitáveis, processo que ele mesmo chama de *kata parakolouthesin*. ‘Exatamente como’, diz ele, "quando a natureza moldou os corpos dos homens, uma razão superior e a utilidade real do que ela estava criando exigia que a cabeça fosse feita de ossos muito delicados e pequenos. Uma desvantagem externa, a saber, que a cabeça estava apenas ligeiramente protegida e poderia ser danificada por pequenos golpes e choques. Da mesma forma, doenças e enfermidades foram criadas ao mesmo tempo que a saúde. Por meio de sua relação com a qualidade oposta, são produzidos ao mesmo tempo em que a virtude é criada para a humanidade por desígnio da natureza”.³⁴⁸

O termo *kata parakolouthesin* significa 'segundo os acontecimentos'. É uma cadeia de causas inevitáveis provocada pela interação dos elementos corpóreos que é iniciada pelo Fogo originário, gerando consequências que nem sempre vemos como adequada a nós. Entretanto, Crisipo nos diz que o que consideramos como 'males' do *Kosmos* são consequências de movimentos ordenados e racionais. Mas, para isso, devemos não atribuir à *physis* um caráter moral.

Vemos isso em Epicteto, o qual, da mesma forma, não enxerga essas consequências como males, pois o que entendemos nos afetar negativamente é uma forma de Zeus nos preservar enquanto não se qualifica por completo:

Ἀλλὰ τί λέγει ὁ Ζεὺς; Ἐπίκτητε, εἰ οἶόν τε ἦν, καὶ ὁ σωματίον ἄν σου καὶ τὸ κτησίδιον ἐποίησα ἐλεύθερον καὶ ἀπαραπόδιστον. νῦν δέ, μὴ σε λανθανέτω, τοῦτο οὐκ ἔστιν σόν, ἀλλὰ πηλὸς κομψῶς πεφυραμένος. ἐπεὶ δὲ τοῦτο οὐκ ἡδυνάμην, ἐδώκαμέν σοι μέρος τι ἡμέτερον, τὴν δύναμιν ταύτην τὴν ὀρμητικὴν τε καὶ ἀφορμητικὴν καὶ ὀρεκτικὴν τε καὶ ἐκκλιτικὴν καὶ ἀπλῶς τὴν χρηστικὴν ταῖς φαντασίαις, ἧς ἐπιμελούμενος καὶ ἐν ἧ ταῖς σαυτοῦ τιθέμενος οὐδέποτε κωλυθήσῃ, οὐδέποτ' ἐμποδισθήσῃ, οὐ στενάξεις, οὐ μέμνη, οὐ κολακεύσεις οὐδένα

Mas o que diz Zeus? Epicteto, se fosse possível, eu teria libertado tanto o seu corpinho quanto a sua pequena propriedade e não o exporia a obstáculos. Mas agora não ignore isto: este corpo não é seu, mas é barro finamente temperado. E uma vez que não fui capaz de fazer por você o que mencionei, eu dei a você uma pequena parte de nós, esta faculdade de perseguir um

³⁴⁸ Aulo Gélío, *As Noites Áticas*, VII, 1. Tradução de John C. Rolfe, p.94-95.

objeto e evitá-lo, e a faculdade de desejo e aversão, e, em uma palavra, a faculdade de usar as representações...³⁴⁹

Conforme Epicteto, não cabe a Zeus nos proteger das consequências das interações dos elementos os quais todo o *Kosmos* está sujeito. Todavia, isso não indica indiferença nem irracionalidade da sua parte. Primeiro, porque a fragilidade do nosso corpo, representada pelo barro finamente temperado (*pelos kompsos pephyramenos*), é acompanhada pelo *logos* divino. O que nos dá uma capacidade de compreender o *kata parakolouthesin* não como um mal normativo, mas como uma consequência inevitável da criação. Daí a importância para Epicteto de entendermos a morte como algo natural, pois, atribuindo à natureza um caráter normativo, a vida seria não mais do que uma tortura eterna, sendo que a única forma que teríamos para escapar seria não nos exposto aos conjuntos de causas do mundo. Mas, para isso, precisaríamos estar em forma de puro fogo. E, se assim o fosse, ou não existiríamos ou não seríamos mais humanos, mas a representação da própria divindade. Ou seja, o que Epicteto nos mostra é um Deus que cuida e mantém o mundo enquanto não se completa. E, enquanto isso não ocorre, podemos nos beneficiar através da nossa capacidade de compreensão da bela ordem cósmica. E uma forma de fazermos isso é, conforme Epicteto, não considerarmos as coisas externas individualmente, pois não podem têm valor por si, mas, quando tomadas em conjunto, revelam a providência (*pronoia*) e a bondade divinas.³⁵⁰ Conforme Epicteto, não cabe a Zeus nos proteger das consequências das interações dos elementos os quais todo o *Kosmos* está sujeito. Todavia, isso não indica indiferença nem irracionalidade da sua parte. Primeiro, porque a fragilidade do nosso corpo, representada pelo barro finamente temperado (*pelos kompsos pephyramenos*), é acompanhada pelo *logos* divino. O que nos dá uma capacidade de compreender o *kata parakolouthesin* não como um mal normativo, mas como uma consequência inevitável da criação. Daí a importância para Epicteto de entendermos a morte como algo natural, pois, atribuindo à natureza um caráter normativo, a vida seria não mais do que uma tortura eterna, sendo que a única forma que teríamos para escapar seria não nos exposto aos conjuntos de causas do mundo. Mas, para isso, precisaríamos estar em forma de puro fogo. E, se assim o fosse, ou não existiríamos ou não seríamos mais humanos, mas a representação da própria divindade. Ou seja, o que Epicteto nos mostra é um Deus que cuida e mantém o mundo enquanto não se completa. E, enquanto isso não ocorre, podemos nos beneficiar através da nossa capacidade de

³⁴⁹ Epict. *Discursos*. 1.1.10-13. Tradução de Aldo Dinucci.

³⁵⁰ DINUCCI, Aldo, *Manual Moderno de Estoicismo*, Obra não publicada.

compreensão da bela ordem cósmica. E uma forma de fazermos isso é não considerarmos as coisas externas individualmente, pois não podem têm valor por si, todavia, quando tomadas em conjunto, revelam a providência (*pronoia*) e a bondade divinas:³⁵¹

πῶς οὖν λέγεται τῶν ἐκτός τινα κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν; ὥσπερ ἂν εἰ ἀπόλυτοι ἦμεν. τῷ γὰρ ποδὶ κατὰ φύσιν εἶναι ἐρῶ τὸ καθαρῶ εἶναι, ἀλλ', ἂν αὐτὸν ὡς πόδα λάβης καὶ ὡς μὴ ἀπόλυτον, καθήξει αὐτὸν καὶ εἰς πηλὸν ἐμβαίνειν καὶ ἀκάνθας πατῆσαι καὶ ἔστιν ὅτε ἀποκοπῆναι ὑπὲρ τοῦ ὅλου: εἰ δὲ μὴ, οὐκέτι ἔσται πούς. τοιοῦτόν τι καὶ ἐφ' ἡμῶν ὑπολαβεῖν δεῖ. τί εἶ; ἄνθρωπος. εἰ μὲν ὡς ἀπόλυτον σκοπεῖς, κατὰ φύσιν ἐστὶ ζῆσαι μέχρι γήρωος, πλουτεῖν, ὑγιαίνειν. εἰ δ' ὡς ἄνθρωπον σκοπεῖς καὶ μέρος ὅλου τινός, δι' ἐκεῖνο τὸ ὅλον νῦν μὲν σοι νοσῆσαι καθήκει, νῦν δὲ πλεῦσαι καὶ κινδυνεῦσαι, νῦν δ' ἀπορηθῆναι, πρὸ ὥρας δ' ἔστιν ὅτ' ἀποθανεῖν. τί οὖν ἀγανακτεῖς; οὐκ οἶδας ὅτι ὡς ἐκεῖνος οὐκέτι ἔσται πούς, οὕτως οὐδὲ σὺ ἄνθρωπος; τί γὰρ ἐστὶν ἄνθρωπος; μέρος πόλεως, πρώτης μὲν τῆς ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, μετὰ ταῦτα δὲ τῆς ὡς ἔγγιστα λεγομένης, ἣ τί ἐστὶ μικρὸν τῆς ὅλης μίμημα.

Como então se diz, das coisas externas, que umas são segundo a natureza e outras contra a natureza? Do mesmo modo que nós dizemos 'separados'. Pois para o pé digo ser segundo a natureza estar limpo. Mas se o tomas como pé e como não separado, será conveniente para ele tanto entrar na lama, quanto ferir-se em um espinho e, às vezes, também ser amputado pelo <bem do> todo. Caso contrário, não será um pé. É preciso supor algo semelhante sobre nós mesmos. O que és? Ser humano. Se te consideras como algo separado, é segundo a natureza viver até à velhice, enriquecer, ser saudável. Mas se consideras como humano e parte de um todo, por esse todo ora te é conveniente adoecer, ora navegar e correr perigo, ora passar por necessidade e às vezes morrer antes da hora. Por que te irritas tanto? Não sabes que aquilo não é mais que um pé? Assim também não és tu humano? Parte da cidade: da primeira, dos Deuses e dos humanos, depois desta que é dita a mais próxima, que é uma pequena imitação da totalidade.³⁵²

Epicteto afirma que o que consideramos males surge de uma má interpretação da realidade. Não somos partes separadas do todo, e, se este é o caso, somos atingidos pelos efeitos causais. As doenças, a morte precoce e todos os perigos que ameaçam a vida nada mais são do expressões de uma Natureza universal agindo em nossa natureza individual, não o resultado de uma má conduta da divindade. Por isso que não devemos julgar o que acontece no âmbito particular com um mal, pois assim como sujamos o pé quando entramos na lama ou sacrificamos um dos órgãos para o bem do corpo, não pode haver mal do *Kosmos*:

³⁵¹ DINUCCI, Aldo, *Manual Moderno de Estoicismos*, Obra não publicada.

³⁵² Epicteto, *Diatribes 2.5 – Como conciliar grandeza da alma e cuidado*, in DINUCCI, Aldo, *Manual Moderno de Estoicismos*, Obra não publicada. (Tradução de Aldo Dinucci).

[...] muitas coisas que acontecem parecem intencional ou malignamente se opor à nós, o que não é o caso. Por exemplo, se uma árvore cai sobre alguém causando ferimentos, não devemos ver tal fato como algo determinado pela Natureza contra aquele indivíduo. A árvore caiu por causas naturais, e o indivíduo simplesmente estava no lugar errado no que se refere à sua integridade física, do mesmo modo que um pé se enlameia ou se corta porque um homem precisa atravessar a pé um terreno difícil. Do mesmo modo, muitas vezes somos alvejados por seres humanos, sendo roubados, agredidos, injustiçados e, às vezes, até mesmo mortos. Mais uma vez, houve uma conjunção de fatores que nos levou a conhecer pessoas más e não as reconhecer como tais, como passar inadvertidamente por lugares perigosos e ser assaltado. As pessoas más, quer dizer aquelas que agem egoisticamente e sem visão da totalidade, são assim porque não puderam ser de outra forma. Nós mesmos, que não as reconhecemos como tais e fomos inocentemente ao seu encontro, igualmente não pudemos nos resguardar. Em suma, como brilhantemente sintetizou o romancista francês André Gide, as coisas são como são porque não puderam ser de outra forma. Isso não significa que acontecem por um decreto divino, mas que ocorrem como efeitos colaterais das redes de causalidade cósmicas. No âmbito da objetividade, quando interagimos com seres inanimados e animais irracionais, as leis da física e da biologia determinam as redes causais³⁵³.

Entretanto, para ter a visão do todo, é preciso que desenvolvamos a capacidade de ver conjuntamente as coisas que ocorrem no *Kosmos*:

Ἀφ' ἐκάστου τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινόμενων ῥάδιόν ἐστιν ἐγκωμιάσαι τὴν πρόνοιαν, ἂν δύ<ο ἔχη τις> ταῦτα ἐν ἑαυτῷ, δύνάμιν τε συνορατικὴν τῶν γεγονότων ἐκάστῳ καὶ τὸ εὐχάριστον. εἰ δὲ μή, ὁ μὲν οὐκ ὄψεται τὴν εὐχρηστίαν τῶν γεγονότων, ὁ δ' οὐκ εὐχαριστήσῃ ἐπ' αὐτοῖς οὐδ' ἂν <ἴδη>.

Se alguém possui em si mesmo estas duas capacidades, é fácil elogiar a Providência (*pronoia*) por cada uma das coisas que acontecem no *Kosmos*: ver em conjunto o que acontece a cada um e ser grato. Caso contrário, não verá a utilidade do que acontece e não dará graças por elas nem se as vir.³⁵⁴

Por um lado, a força divina ativa mantém tudo de acordo com sua ordem, conservando a estrutura do *Kosmos* ao propiciar as ferramentas adequadas a cada ser. Mas esse mesmo Deus, em sua contínua e crescente qualificação; em sua nutrição necessária para a criação de outro ordenamento, desagrega o conjunto de corpos fazendo com que o *Kosmos* se degenere em *akosmia*. Desta forma, a *ekpyrosis* pode ser entendida como o resultado da *boulesis* de um Deus que, na 'impossibilidade' de preservar a sua criação ao impedir seu desgaste por conta

³⁵³ DINUCCI, Aldo, *Manual Moderno de Estoicismos*, Obra não publicada.

³⁵⁴ Epicteto, *Diatribes* 1.6.2.1-2. Tradução Aldo Dinucci.

das diversas interações e sua completude, faz com que todas as coisas retornem a si para em seguida entregá-las novamente ao vazio, em um ciclo eterno. Daí que, mesmo em desarmonia, o estoicos consideravam o *Kosmos* racional. E, se assim o é, devemos buscar esse mal não na Natureza, mas em um tipo particular de corpo: o ser humano. Para isso, veremos como se dá a relação entre o movimento universal e individual.

4.4 *Ekpyrosis* Individual

Ao analisar acerca da circularidade do tempo no estoicismo, Carlos Levy³⁵⁵ nos mostra através da Filosofia de Sêneca como isso se expressa tanto no nível cósmico como no individual. No nível cósmico, a circularidade do tempo se dá pela ocorrência da *ekpyrosis*: o *Kosmos* é frequentemente reestabelecido a uma condição de uma existência por si. Já no nível individual, há um movimento eterno pelo qual a ordenação (*diakosmesis*) do mundo entra em uma nova fase. Isso faz da *ekpyrosis* e da *diakosmesis* “dois aspectos de uma mesma realidade, a do Deus-razão que ora se recolhe em si mesmo, ora governa o mundo como o *hegemonikon* governa o corpo humano”.³⁵⁶ Temos exemplos desses dois aspectos na *Consolação a Márcia*,³⁵⁷ pelo quais a ordem do *Kosmos* e dos seres humanos compartilham do mesmo processo de desagregação de elementos, que, ao final, se dissolvem nas chamas que formarão um único incêndio no dia da reconstrução do Universo:

Nam si tibi potest solacio esse desiderii tui commune fatum, nihil quo stat loco stabit, omnia sternet abducatque secum vetustas. Nec hominibus solum (quota enim ista fortuitae potentiae portio est?), sed locis, sed regionibus, sed mundi partibus ludet. Totos supprimet montes et alibi rupes in altum novas exprimet; maria sorbebit, flumina avertet et commercio gentium rupto societatem generis humani coetumque dissolvit; alibi hiatibus vastis subducat urbes, tremoribus quatiet et ex infimo pestilentiae halitus mittet et inundationibus quicquid habitatur obducat necabitque omne animal orbe submerso et ignibus vastis torrebit incendetque mortalia. Et cum tempus

³⁵⁵ Levy, Carlos, *Sêneca e a circularidade do tempo*, p. 496. Minha Versão do Francês.

³⁵⁶ *Ibid*, loc. cit.

³⁵⁷ Sêneca, *Consolação a Márcia*, XXVI, 6-7. Tradução de Monica Seincman. Ver também na *Consolação a Políbio*, I: Urbes ac monumenta saxo structa, si vitae nostrae compares, firma sunt; si redigas ad condicionem naturae omnia destruentis et unde edidit eodem revocantis, caduca sunt. Quid enim immortale manus mortales fecerunt? Septem illa miracula et si qua his multo mirabiliora sequentium annorum extruxit ambitio aliquando solo aequata visentur. Ita est: nihil perpetuum, pauca diuturna sunt; aliud alio modo fragile est, rerum exitus variantur, ceterum quicquid coepit et desinit. [...] Cidades e monumentos de pedras, se comparares à nossa, são resistentes; se remeteres à condição da natureza, que tudo destrói e chama ao mesmo lugar de onde fez surgir, são frágeis. Enfim, o que fizeram de imortal mãos mortais? Aquelas sete maravilhas e, se a ambição dos anos subsequentes eventualmente erigiu outras muito mais admiráveis do que elas, um dia serão vistas niveladas ao solo. É assim: nada é perpétuo, poucas coisas, duradouras; cada uma, à sua maneira, frágil; variam seus destinos, mas tudo começa e acaba. Tradução de Matheus Trevizam e Ana Araújo Grossi Ribeiro.

advenerit, quo se mundus renovaturus extinguat, viribus ista se suis caedent et sidera sideribus incurrent et omni flagrante materia uno igni quicquid nunc ex disposito lucet ardebit. Nos quoque felices animae et aeterna sortitae, cum deo visum erit iterum ista moliri, labentibus cunctis et ipsae parva ruinae ingentis accessio in antiqua elementa vertemur.

Pois, se você pode encontrar no pensamento do destino comum um consolo para o seu luto, não há nada que possa ficar em seu lugar, nada que o tempo não possa reverter e colocar cedo ou tarde em seu curso, e não é somente dos humanos que tratará (que são os humanos no infinito domínio em que a Fortuna exerce seu poder?), mais de lugares, regiões, diferentes partes do universo. Ele aplinará montanhas e fará surgir além novos cumes escarpados; ele secará os mares, desviará os rios e, suprimindo as comunicações entre os povos, abolirá a sociedade e a união do gênero humano; além, ele abrirá fendas formidáveis que engolirão as cidades, ou as agitará com tremores de terra; ele fará nascer o sol dos vapores pestilentos; ele cobrirá com inundação a superfície do mundo habitado e fará perecer sob as vagas todas as espécies animais, ele espalhará chamas devastadoras que consumirão e devorarão tudo o que respira. E, quando for chegada a hora em que o mundo deve ser aniquilado para se renovar totalmente, toda a substância se destruirá, os astros se chocarão contra os astros, o fogo queimará o universo, e todos estes corpos luminosos, que brilham em uma ordem tão bela hoje, não formarão senão a chama de um vasto e único incêndio. Nós mesmos, almas afortunadas, que temos a eternidade como herança, no dia em que Deus julgar bom reconstituir o Universo, nós não seremos, no meio do caos geral, senão um detalhe a mais na grande catástrofe, e voltaremos a nos perder no seio dos elementos primeiros.

Todavia, nos informa Levy,³⁵⁸ nas *Questões Naturais* (III, 27), o mesmo Sêneca, não fala de uma *ekpyrosis*, mas de um dilúvio que a tudo consome:

Sed monet me locus ut quaeram, cum fatalis dies diluuii uenerit, quemadmodum magna pars terrarum undis obruatur; utrum oceani uiribus fiat et externum in nos pelagus exurgat, an crebri sine intermissione imbres et elisa aestate hiems pertinax immensam uim aquarum ruptis nubibus deiciat, an flumina tellus largius fundat aperiatque fontes novos, an non sit una tanto malo causa sed omnis ratio consentiat et simul imbres cadant, flumina increscent, maria sedibus suis excita procurrant et omnia uno agmine ad exitium humani generis incumbent.

Mas o lugar me instrui a indagar, quando chegar o dia fatal da enchente, como grande parte da terra é inundada pelas ondas; seja causado pelo calor do oceano, e o oceano externo se agita contra nós, ou as chuvas frequentes sem intervalo, e o inverno persistente no verão quente, despejam a imensa inundação de água com nuvens quebradas; que a razão concorde e, ao mesmo tempo, as chuvas cairão, os rios aumentarão, os mares agitarão seus

³⁵⁸ Levy, Carlos, *Sêneca e a circularidade do tempo*, p. 496.

assentos e todos marcharão em um só comboio para a destruição da raça humana.³⁵⁹

Na obra *Dos Benefícios*, ao se dirigir a um adversário que se recusa a acreditar que a ordem cósmica foi concebida pela providência para o homem, concordando com o pensamento estóico, Sêneca afirma: “que o fogo possua todas as coisas, que então nos alcançará preguiçosamente e engolirá os deuses em uma rede profunda e furiosa”.³⁶⁰ Levy considera esse texto uma espécie de deslize de Sêneca, pois, de fato, substituir a *ekpyrosis* do fogo artífice por uma aniquilação total do mundo não é uma ideia defendida por Sêneca nem por quaisquer outros estoicos.

No exemplo de Cremuzio Cordo, a alma do sábio é apenas “uma pequena queda, uma grande adição”³⁶¹ que se juntará ao fogo original, e a felicidade do filho morto de Márcia está no conhecimento do que será do mundo, não na eternidade de sobrevivência individual: “feliz seu filho, Márcia, que já sabe dessas coisas”.³⁶²

Todos esses testemunhos mostram como Sêneca aceita o conceito da *ekpyrosis*. Contudo, Levy afirma que sua preocupação está mais em como o homem deve envelhecer do que em uma renovação cosmológica.³⁶³ E é justamente por conta dessas constantes renovações e destruições que Levy procura articular a relação entre a história do *Kosmos* e a humana, um movimento importante para entendermos como o comportamento humano pode ser afetado pelo movimento cosmológico.

Um dos textos que melhor descreve essa articulação é a *Epístola 71*, na qual Sêneca toma Catão como modelo de comportamento virtuoso:

"Victus est tamen." Et hoc numerata inter repulsas Catonis ; tarn magno animo feret aliquid sibi ad victoriam quam ad praeturam obstitisse. Quo die repulsus est, lusit, qua nocte periturus fuit, legit. Eodem loco habuit praetura et vita excidere ; omnia, quae acciderent, ferenda esse persuaserat sibi. Quidni ille mutationem rei publicae forti et aequo pateretur animo? Quid enim mutationis periculo exceptum ? Non terra, non caelum, non totus hie rerum omnium contextus, quamvis deo agente ducatur. Non semper tenebit hunc ordinem, sed ilium ex hoc cursu aliquis dies deiciet. Certis eunt cuncta

³⁵⁹ Seneca, *Questões Naturais*, III, 27.

³⁶⁰ *Ibid*, *Dos Benefícios*, VI 22 *apud* Levy, Carlos, *Sêneca e a circularidade do tempo*, p. 496: *Ignis cuncta possidat, quem deinde pigra nos occupiet et profunda uorago tor deos sorbeat.*

³⁶¹ *Ibid*, *Ep. I, 2 apud Ibidem*, p. 498: *Parua ruinae ingentes accessio.*

³⁶² *Ibid*, *loc. cit. apud Ibid, loc. cit.: Felicem filium tuum, Marcia, qui ista iam nouit.*

³⁶³ Levy, Carlos, *Sêneca e a circularidade do tempo*, p. 496.

temporibus ; nasci debent, crescere, extinguí. Quaecumque supra nos vides currere, et haec, quibus inmixti atque inpositi sumus veluti solidissimis carpentur ac desinent. Nulli non senectus sua est; inaequalibus ista spatiis eodem natura dimittit. Quicquid est, non erit, nee peribit, sed resolvitur. Nobis solvi perire est, proxima enim intuemur ; ad ulteriora non prospicit mens hebes et quae se corpori addixerit; alioqui fortius finem in sui suorumque pateretur, si speraret, ut in omnia ilia, sic vitam mortemque per vices ire et composita dissolvi, dissoluta componi, in hoc opere aeternam artem cuncta temperantis dei verti. Itaque ut M. Cato, cum aevum animo percucurrerit, dicit : " omne humanum genus, quodque est quodque erit, morte damnatum est. Omnes, quae usquam rerum potiuntur urbes quaeque alienorum imperiorum magna sunt decora, ubi fuerint, aliquando quaeretur et vario exitii genere tollentur ; alias destruent bella, alias desidia paxque ad inertiam versa consumet et Magnis opibus exitiosa res, luxus. Omnes hos fertiles campos repentina maris inundatio abscondet aut in subitam cavernam consistentis soli lapsus abducat. Quid est ergo quare indignus aut doleam, si exiguo momento publica fata praecedo? " Magnus animus deo pareat et quicquid lex universi iubet, sine cunctatione patiatur ; aut in meliorem emittitur vitam lucidius tranquilliusque inter divina mansurus aut certe sine ullo futurus incommodum sui naturae remiscebitur et revertetur in totum.

‘Ele foi conquistado apesar de tudo!’ Bem, você pode incluir isso entre os "fracassos" de Catão; Catão suportará com um coração igualmente forte tudo o que o impeça de sua vitória, como suportou o que o impediu de sua pretoria. O dia em que ele falhou na eleição, ele passou em jogo; a noite em que pretendia morrer, passou lendo. Ele considerou sob a mesma luz tanto a perda de sua pretoria como a perda de sua vida; ele havia se convencido de que deveria suportar qualquer coisa que pudesse acontecer. Por que ele não deveria sofrer, com bravura e calma, uma mudança de governo? Pois o que está livre do risco de mudança? Nem terra, nem céu, nem todo o tecido do nosso universo, embora seja controlado pela mão de Deus. Nem sempre preservará sua ordem atual; ela será lançada de seu curso nos próximos dias. Todas as coisas se movem de acordo com seus tempos designados; eles estão destinados a nascer, crescer e ser destruídos. As estrelas que você vê se movendo acima de nós, e esta terra aparentemente imóvel à qual nos apegamos e na qual estamos assentados, será consumida e deixará de existir. Não há nada que não tenha sua velhice; os intervalos são meramente desiguais em que a Natureza envia todas essas coisas para o mesmo objetivo. O que quer que seja deixará de ser e, no entanto, não perecerá, mas será resolvido em seus elementos. Para nossas mentes, esse processo significa perecer, pois contemplamos apenas o que está mais próximo; nossa mente preguiçosa, subordinada ao corpo, não penetra além dos limites. Se não fosse assim, a mente suportaria com maior coragem o seu próprio fim e o de suas posses, se ao menos pudesse esperar que a vida e a morte, como todo o universo ao nosso redor, passem por turnos, que tudo o que foi reunido seja quebrado novamente, que tudo o que foi quebrado seja reunido novamente e que a eterna obra de Deus, que controla todas as coisas, está trabalhando nesta tarefa. Portanto, o sábio dirá exatamente o que diria um Marco Catão, depois de revisar sua vida passada: ‘Toda a raça humana, tanto o que é como o que há de ser, está condenada a morrer. De todas as cidades que em qualquer o tempo dominou o mundo, e de tudo o que foram os esplêndidos ornamentos de impérios que não são seus, os homens algum dia perguntarão onde eles estavam e serão varridos por destruições de vários tipos; alguns serão arruinados por guerras, outros serão consumidos pela inatividade e

pelo tipo de paz que termina em preguiça, ou por aquele vício que é repleto de destruição mesmo para dinastias poderosas – o luxo. Repentino transbordamento do mar, ou um deslizamento do solo, à medida que ele se instala em níveis mais baixos, os atrairá de repente para um abismo. Tempo?’ Que as grandes almas cumpram os desejos de Deus e sofram sem hesitação qualquer destino que a lei do universo ordene; pois a alma na morte ou é enviada para uma vida melhor, destinada a habitar com a divindade em meio ao maior esplendor e calma, ou então, pelo menos, sem sofrer nenhum dano a si mesma, ela será misturada à natureza novamente e retornará à natureza. o universo.³⁶⁴

Pelo exposto, o comportamento de Catão, impassível diante das dificuldades que o assolaram, corresponde a um homem que possui o conhecimento correto sobre natureza, o qual lhe permite compreender que não pode sofrer realmente nenhum mal. No entanto, para Levy, essa passagem traz uma ambiguidade: por que ele não deveria sofrer, mesmo com bravura e calma, uma mudança de governo? O problema é que a impassibilidade de Catão diante da queda da República pode ser vista também como uma não aceitação da mudança.³⁶⁵ Todavia, para P. Veyne, isso não seria o caso, pois “com o envelhecimento do mundo, a monarquia é fatal e Catão deveria tê-la entendido”.³⁶⁶

A ideia de P. Veyne nos faz entender que o movimento ekpirótico influencia a história humana. Entretanto, Levy discorda dessa afirmação por acreditar que contradiz o contexto. Seu argumento é que, de fato, Sêneca faz Catão aceitar o fato da inevitabilidade da mudança de regime, mas também o coloca em um lugar onde não cabe mais sua presença. Ele cumpre, dessa forma, o pensamento estoico de participação do sábio na vida da cidade, deixando-a por não ser mais adequada.³⁶⁷ “A morte é o caminho escolhido por Catão para mostrar sua submissão à ordem do mundo e sua liberdade de César.”³⁶⁸ Ou seja, apesar da história do Universo e a humana serem cíclicas, a última não se trata de uma *ekpyrosis*, mas de como a história humana se desenvolve:

³⁶⁴ Sêneca, *Ep.* 71, 10-16. Tradução de R. M. Gummere.

³⁶⁵ Levy, Carlos, *Sêneca e a circularidade do tempo*, p.499.

³⁶⁶ P. Veyne, *Sêneca*, Entrevistas, Cartas a Lucílio, Paris, 1993, p. 787 *apud* Levy, Carlos, *Sêneca e a circularidade do tempo*, p.499.

³⁶⁷ Estobeu, *Ecl.* II, 111, 3: Και βασιλεύσειν τέ ποτε τόν νοῦν [ἔχοντα] χαί βασιλεῖ συμβιώσεται χαί εὐφουταν ἐμφαίνοντι και φιλομάτειαν. ἔφαμεν δ' ὅτι χαί πολιτεύεται χατὰ τόν προηγούμενον λόγον οἶόν ἐστι, μή πολιτεύεται δὲ ἔάν τι [χολύη] χαί μάλιστ' [ἄν] μηδὲν ὠφελεῖν μηλλη τήν πατρίδα, χινδύνους δὲ παραχολουτεῖν ὑπολαμβάνη μεγάλους χαί χαλεπούς ἐκ πολιτείας. O homem sábio às vezes será rei e viverá com um rei que mostra boa índole e amor ao conhecimento. No discurso anterior afirmamos que ele também pode participar da vida política, mas não no caso de algo o impedir e, sobretudo, no caso de que isso não seja benéfico para seu país, e se ele conceber que grandes e severos perigos se seguem.” (*SVF* III, 690). Tradução de Roberto Radice.

³⁶⁸ P. Veyne, *Sêneca*, Entrevistas, Cartas a Lucílio, Paris, 1993, p.787 *apud* Levy, Carlos, *Sêneca e a circularidade do tempo*, p.499.

Ele sabe, diz o texto explicitamente, que, como a do universo, a história humana é cíclica, feita de recomposições sucessivas. Ao contrário das cartas que citei anteriormente, esta reproduz fielmente, embora não se trate de uma conflagração universal, mas de uma dissolução, os ritmos da história do mundo: ‘as estrelas que você vê se movendo acima de nós, e esta terra aparentemente imóvel à qual nos apegamos e na qual estamos assentados, será consumida e deixará de existir. Não há nada que não tenha sua velhice; os intervalos são meramente desiguais em que a Natureza envia todas essas coisas para o mesmo objetivo.’ A *diacosmese* é evocada no parágrafo seguinte: ‘O composto se dissolve, o corpo dissolvido se recompõe, nesse campo circular se realiza o trabalho do moderador das coisas, do deus artesão’. Mas o Sêneca fascinado pelo tema da destruição do mundo continua muito presente mesmo assim. Catão entendeu, diz ele, que, como o mundo, ‘toda a humanidade futura está condenada à morte’.³⁶⁹

Levy critica o posicionamento de P. Veyne por associar o desenvolvimento da história humana ao envelhecimento do mundo ao afirmar que a mudança de regime não pode ser semelhante a uma *ekpyrosis*, mas sim como uma dissolução de um ordenamento. Contudo, ao afirmar que todas as coisas, apesar de envelhecerem em intervalos desiguais, alcancem o mesmo destino, não estaria Sêneca considerando a morte humana como um momento ekpyrótico?

Mucius ignibus manum inposuit. Acerbum est uri ; quanto acerbius, si id te faciente patiaris ! Vides hominem non eruditum nee ullis praeceptis contra mortem aut dolorem subornatum, militari tantum robore instructum, poenas a se inriti conatus exigentem ; spectator destillantibus in hostili foculo dexterarum stetit nee ante removit nudis ossibus fluentem manum, quam ignis illi ab hoste subductus est. Facere aliquid in illis castris felicius potuit, nihil fortius. Vide quanto acrior sit ad occupanda pericula virtus quam crudelitas ad inroganda : facilius Porsenna Mucio ignovit, quod voluerat occidere, quam sibi Mucius, quod non occiderat.

Mucio colocou sua mão no fogo. É doloroso ser queimado. No entanto, a maior dor é infligir tal sofrimento a si mesmo! Aqui estava um homem que não tinha conhecimento, não preparado para enfrentar a morte e o sofrimento por quaisquer palavras de sabedoria, e equipado apenas com a coragem de um soldado, que se puniu por sua ousadia infrutífera; ele se levantou e observou sua própria mão direita caindo aos poucos no braseiro do inimigo; nem retirou o membro em dissolução, com seus ossos descobertos, até que seu inimigo removeesse o fogo. Ele pode ter conseguido algo mais bem-sucedido naquele acampamento, mas nunca algo mais corajoso. Veja como um homem corajoso é mais ansioso para lançar mão do perigo do que

³⁶⁹ Levy, Carlos, *Sêneca e a circularidade do tempo*, p. 499.

um homem cruel para infligir: Porsena estava mais pronta para perdoar Mucius por querer matá-lo do que Mucius para perdoar a si mesmo por não ter matado Porsena!³⁷⁰

Sêneca expõe Múcio como um homem sem cultura filosófica, aquele que não compreende a racionalidade da natureza do todo. Sua virtude encontra-se no bom exercício das funções bélicas. Entretanto, Levy retira desse exemplo um aspecto não explicitado por Sêneca: “o ato de Múcio é uma *ekpyrosis* individual que foi interrompida apenas pela vontade do rei”³⁷¹. Da mesma forma que o *Kosmos* é transformado na conflagração universal sem perder nada de sua racionalidade, o soldado deixa-se queimar de forma impassível: “sua virtude permanece perfeita, enquanto o corpo é consumido.”³⁷²

Excetuando a diferença óbvia de tempo em que ocorre a *ekpyrosis* e a morte humana, podemos traçar algumas semelhanças entre ambos.

ἀλλ' εἴπερ ὁ θάνατος, φασί, τοιοῦτος, ἀναγκαῖον ἤδη τὴν ζωὴν, ὡς ἂν ἐναντίαν οὖσαν αὐτῷ, θερμὴν τ' εἶναι καὶ ὑγρὰν· καὶ μὴν εἴπερ ἡ ζωὴ, φασί, θερμὸν τι χρῆμα καὶ ὑγρὸν, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τὴν ὁμοιοτάτην αὐτῇ κρᾶσιν ἀρίστην ὑπάρχειν· εἰ δὲ τοῦτο, παντὶ που δῆλον, ὡς εὐκρατοτάτην, ὥστ' εἰς ταῦτ' συμβαίνειν ὑγρὰν καὶ θερμὴν φύσιν εὐκράτῳ καὶ μηδὲν ἄλλ' εἶναι τὴν εὐκρᾶσίαν ἢ τῆς ὑγρότητός τε καὶ θερμότητος ἐπικρατούσης. οἱ μὲν δὴ τῶν ἀμφὶ τὸν Ἀθήναιον λόγοι τοιοῖδε. δοκεῖ δὲ πως ἡ αὐτὴ δόξα καὶ Ἀριστοτέλους εἶναι τοῦ φιλοσόφου καὶ Θεοφράστου γε μετ' αὐτὸν καὶ τῶν Στωϊκῶν...

Mas, se a morte, dizem os seguidores de Athenaeus de Attalia, é fria e seca, necessariamente a vida, que existe ao contrário, é quente e úmida. E se, dizem eles, a vida é quente e úmida, é de toda necessidade que, o mais semelhante à vida, você também conheça a mistura mais excelente de todos os tempos; e se assim for, é bastante claro que é de longe a melhor temperatura. Então eles dizem que uma natureza úmida, quente e boa temperatura são equivalentes, e que boa temperatura nada mais é do que a preeminência de umidade e calor. Estes são os discursos dos seguidores da Academia; mas parece que essa também é a opinião do filósofo Aristóteles, de Teofrasto e, depois dele, dos estóicos.³⁷³

Em síntese: (i) a *ekpyrosis* acontece pela perda de umidade, por conta da ‘alma do mundo’ crescer até ela ter usado a matéria completamente: a morte do ser vivo acontece pela perda de equivalência entre umidade e calor, ou seja, assim como na *ekpyrosis*, a qualidade

³⁷⁰ Sêneca, *Ep.*, XXIV.5. Tradução de R. M. GUMMERE.

³⁷¹ Levy, Carlos, *Sêneca e a circularidade do tempo*, p. 499.

³⁷² *Ibid*, loc. cit.

³⁷³ Galeno, *De temperamentis*, I, 3, I, p. 523 K. (*SVF* II, 770). Tradução de Roberto Radice.

dos elementos ativos deve estar desequilibrada para que haja um rompimento do composto; (ii) o *Kosmos* como um todo envelhece, se desgasta e é transformado, assim como os seres humanos envelhecem e morrem; (iii) a morte humana é separação alma/corpo: a *ekpyrosis* é separação e dissolução dos compostos em um só elemento. Ou seja, a única diferença física entre os dois movimentos (o de *ekpyrosis* cósmica e individual) é que, como já vimos, o *Kosmos* se degenera contínua e lentamente, enquanto os seres humanos sofrem uma degeneração mais veloz comparada com a do *Kosmos*,³⁷⁴ o que demonstra que os humanos têm sua própria *ekpyrosis* individual. Mas, enquanto espécie, no final, ou no começo de uma nova ordem, tudo retornará ao mesmo elemento primordial.

4.5 A Relação Entre o Movimento de Corrupção do *Kosmos* e o Comportamento Humano: A *Epístola* 90.

Segundo Filo, para os estóicos, os primeiros seres animados a existir foram os peixes.³⁷⁵ Depois deles, não temos nenhuma informação sobre a ordem temporal da criação das espécies ou como se deu o processo inicial de relacionamento entre os próprios humanos e os existentes na natureza. No entanto, em sua carta 90, Sêneca oferece uma descrição da relação entre a humanidade e a natureza desde o início do *Kosmos*. Na obra, ele atribui a Possidônio a tese de que houve uma época em que humanos sábios detinham o poder político autorizado por pessoas igualmente virtuosas: uma época denominada *A Era de Ouro* (*saeculo quod aureum*). Contudo, sua crítica repousa na ideia de que nessa época não havia humanos sábios, por ser essa uma característica propiciada pelo uso da Filosofia, ferramenta dispensável para um período em que a virtude não era um conhecimento sobre o que é bom, mau ou indiferente. Por ser assim, as coisas eram criadas para o seu devido uso, o que culmina em uma relação harmoniosa com a natureza, impedindo o surgimento dos vícios. É uma época em que *Kosmos* e seres humanos estão recentes, o que deixa entrever, que ainda não sentiam os efeitos de um movimento de corrupção cosmológico.

O texto inicia mostrando a vida como uma dádiva divina. Dádiva porque nos foi dada a capacidade de agir tendo como base aquilo que Epicteto afirma ser uma parte divina em nós, a

³⁷⁴ Zenão disse que o tempo é uma dimensão do movimento e que é a medida e o critério da velocidade e lentidão que cada corpo possui. De acordo com o tempo, todas as coisas estão em movimento [...]. Estobeu, *Ecl.*, I, 8, 40, p. 104, 7 W. [I, 26,10] (*SVF* I, 93).

³⁷⁵ Filo Alexandrino, *De opificio mundi*, 66, I, p. 2. (*SVF* II, 722).

racionalidade.³⁷⁶ É com ela que fomos capazes de criar a Filosofia, um instrumento, conquistado com esforço, por não ser fruto direto de uma providência divina, mas de uma razão pela qual podemos descobrir a verdade sobre as coisas humanas e divinas. Como afirma Sêneca, nada digno e reverente há em coisas fornecidas de forma gratuita:

cuius scientiam nulli dederunt, facultatem omnibus, nam si haric quoque bonum vulgare fecissent et prudentes nasceremur, sapientia quod in se optimum habet, perdidisset, inter fortuita non esse.

O conhecimento disso [da Filosofia] eles, de fato, não deram a ninguém; mas a possibilidade de adquiri-lo, a todos. Pois se a tivessem tornado um dom comum a todos os humanos, e se tivéssemos nascido sábios, faltaria à sabedoria o que há de melhor nela – que não está entre os dons da fortuna³⁷⁷

Na linha do pensamento estoico, Sêneca compreende o indispensável papel da natureza para lidarmos com a vida.³⁷⁸ Contudo, isso não significa que devemos deixar a seu encargo o uso que fazemos dela, pois é essa mesma razão que nos permite agir conforme nossas escolhas (*voluntas*). E a parte que nos compete inclui criar maneiras de lidar com a vida de forma harmônica e eficaz. Uma forma de fazer isso é através da Filosofia, um instrumento criado por humanos sábios com o objetivo de unir religião, piedade e justiça (*religio, pietas, iustitia*) e todas as virtudes, na tentativa de restaurar uma comunhão (*comitatus*) entre humanos e deuses violada no momento em que surge a ganância (*avaritia*), um desejo humano de não apenas possuir uma coisa, mas todas elas.

Se o papel da Filosofia consiste em restaurar uma comunhão perdida, houve um tempo, então, em que sua existência não era necessária. Um tempo em que os primeiros humanos e seus descendentes eram submetidos às leis de um líder, o qual sabia julgar o que era melhor para todos, fato que o tornava superior aos demais.³⁷⁹ Diferente dos outros animais, cuja natureza não inclui o uso de conteúdos proposicionais, entre os quais o mais

³⁷⁶ Epicteto. *Discursos*. 1.1.10-13. Tradução de R. D. HARD.

³⁷⁷ Sêneca, *Ep.*, XC. 1.

³⁷⁸ Τὴν δὲ πρώτην ὀρμὴν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οικειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν, πρῶτον οικεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνειδήσιν· οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ <αὐτῷ> τὸ ζῶον, οὔτε ποιήσασαν αὐτό, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' [οὐκ] οικειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οικειῶσαι πρὸς ἑαυτό· οὔτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οικεῖα προσίεται. Os estoicos dizem que o primeiro impulso do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe é dado desde o início pela natureza. No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crisipo afirma que o primeiro bem possuído por cada ser vivo é a sua própria constituição física e a ciência da mesma. Não se pode admitir logicamente que a natureza torne o ser vivo estranho a si mesmo (de outra forma ela não o teria criado), nem que o trate como um estranho, nem que não o tenha como sua criatura. Somos, então, compelidos a dizer que a natureza, constituindo o ser vivo, fê-lo caro a si mesmo, pois assim ele repele tudo que lhe é prejudicial, e acolhe tudo que lhe é útil e afim. Diógenes Laércio, VII, 85-86. Tradução de H.D. Hicks.

³⁷⁹ Sêneca, *Ep.*, XC. 1.

forte fisicamente tem o direito natural de comandar, os seres humanos eram valorizados por sua incipiente capacidade intelectual, fazendo daquele que a bem usasse um líder. Mas essa autoridade não era conquistada de forma violenta, pelo contrário, Sêneca considerava os povos mais felizes aqueles que entendiam que o humano mais poderoso era o que compreendia a impossibilidade de fazer o que não era devido, o que o tornava um ser autorizado a fazer tudo, pois sempre seria o melhor para todos:

Hi continebant manus et infirmiore a validioribus tuebantur, suadebant dissuadebantque et utilia atque inutilia monstrabant. Horum prudentia ne quid deesset suis providebat, fortitudo pericula arcebat, beneficentia augebat ornabatque subiectos. officium erat imperare, non regnum. nemo quantum posset, adversus eos experiebatur, per quos coeperat posse, nec erat cuiquam aut animus in iniuriam aut causa, cum bene imperanti bene pareretur nihilque rex maius minari male parentibus posset, quam ut abirent e regno, sed postquam subrepentibus vitiis in tyrannidem regna conversa sunt, opus esse legibus coepit, quas et ipsas inter initia tulere sapientes.

Eles restringiam as mãos de seus companheiros e protegiam os mais fracos dos mais fortes. Eles persuadiam e dissuadiam, e mostravam o que era útil e o que era inútil. Sua prudência cuidou para que nada faltasse aos seus companheiros; sua coragem repeliu os perigos; sua beneficência trouxe aumento e honra a seus súditos. Para eles, governar era um dever público, não um mero exercício do poder real. Nenhum deles tentou usar seu poder contra aqueles de quem o derivou; nem qualquer humano teve inclinação ou desculpa para fazer o mal, uma vez que um bom governante tem bons súditos; e um rei não poderia proferir maior ameaça contra os desobedientes do que serem exilados do reino. Mas depois, quando os vícios se instalaram e essas realezas foram convertidas em tiranias, a necessidade de leis começou a ser sentida; e, no início, as próprias leis foram formuladas pelos sábios.³⁸⁰

Além de viver harmoniosamente com a Natureza, o que impedia a existência dos vícios, também não havia o material sobre o qual eles poderiam surgir: a construção de coisas não necessárias para o trato com a vida. Ou seja, a técnica que, ao invés de aperfeiçoar, torna humanos em escravos ao criar necessidades não existentes até o momento de sua criação. A época da técnica é aquela ao mesmo tempo produz o inútil, faz surgir a imagem do humano sábio, aquele que usa da Filosofia para não ser tomado por emoções tais como ganância e luxo. Daí a diferença entre um artesão e um sábio os quais, conforme Sêneca, são representados em sua época por Dédalo e Diógenes, o cínico. Qual dos dois, pergunta o filósofo, poderíamos considerar um sábio? O primeiro, por ter inventado a serra, ou o segundo, que desejou ser menos complicado e mais frugal em relação a todas as coisas, a

³⁸⁰ *Ibid, loc. cit.*

exemplo dos alimentos?³⁸¹ Ou aquele que, quando viu uma criança beber água com as mãos em forma de concha, quebrou o copo que carregava consigo dizendo: "uma criança me venceu na simplicidade?"³⁸²

Hodie utrum tandem sapienterem putas, qui invenit quemadmodum in immensam altitudinem crocum latentibus fistulis exprimat, qui euripos subito aquarum impetu implet aut siccatur et versatilia nationum laquearia ita coagmentat, ut subinde alia facies atque alia succedat et totiens tecta quotiens fericula mutantur, an eum, qui et aliis et sibi hoc monstrat, quam nihil nobis natura durum ac difficile imperaverit, posse nos habitare sine marmorario ac fabro, posse nos vestitos esse sine commercio sericorum, posse nos habere usibus nostris necessaria, si contenti fuerimus iis quae terra posuit in summo? Quern si audire humanum genus voluerit, tam supervacuum sciet sibi cocum esse quam militem.³⁸³

Qual destes é o mais sábio - aquele que inventa um dispositivo para borrifar perfumes a grandes alturas a partir de canos escondidos, que enche ou esvazia canais por meio de um súbito fluxo de água, que tão habilmente constrói uma sala de jantar com tetos móveis que se modificam com a mesma frequência que o rostos sucedem uns aos outros – ou aquele que deixa claro para os outros e para si mesmo que a natureza não nos impôs um comando duro e difícil, que podemos viver sem o pedreiro e o ferreiro, que podemos nos vestir sem o mercador de seda, que podemos ter tudo o que é necessário para nosso uso se apenas nos contentarmos com as coisas que a terra colocou em sua superfície? Se a raça humana estivesse disposta a ouvir um humano como este, eles saberiam que um cozinheiro é tão supérfluo para eles quanto um soldado

Uma das razões que fazem dos produtos da técnica material para os vícios é que eles não são bens necessários para vida, ou seja, o que eles proporcionam são bens já encontrados na natureza, através dos quais temos uma vida harmoniosa com o nosso entorno. Como vimos na *oikeiosis*, não apenas os impulsos nos são fornecidos, mas também os materiais que são objetos desses impulsos, mesmo aqueles não pensados como a carga da natureza, como roupas e moradias:

Frigus intolerabilest corpori nudo quid ergo? non pelles ferarum et aliorum animalium a frigore satis abunde defendere queunt? non corticibus arborum pleraeque gentes tegunt corpora? non avium plumae in usum Testis conseruntur? non hodieque magna Scytharum pars tergis vulpium induitur ac

³⁸¹ D.L., VI, 25, nos conta, em forma de anedota, que certa vez Diógenes encontrou-se como Platão enquanto comia figos. Ele os ofereceu a Platão, o qual apanhou todos eles. Diógenes então exclamou: τοῦ δὲ λαβόντος καὶ φαγόντος, ἔφη, 'μετασχεῖν εἶπον, οὐ καταφαγεῖν.' Te chamei para compartilhá-los, não para devorá-los.

³⁸² *Ibidem*, VI, 37: παιδίον με νενίκηκεν εὐτελείᾳ.

³⁸³ Sêneca, *Ep.*, XC. 15-16. Tradução de Arthur O. Lovejoy e George Boas.

murum, quae tactu mollia et impenetrabilia ventis sunt? Opus est tamen calorem solis aestivi umbra crassiore propellere.' quid ergo? non vetustas multa abdidit loca, quae vel iniuria temporis vel alio quolibet casu excavata in specum recesserunt? quid ergo? non quilibet virgeam cratem texuerunt manu et vili obliverunt luto, deinde [de] stipula aliisque silvestribus operuere fastigium, et pluviis per devexa labentibus hiemem transiere securi?

Mas o frio é intolerável para o corpo nu. 'O que então? Não há peles de feras e outros animais, que são suficientes, e mais do que suficientes, para nos proteger do frio? Muitos povos não cobrem seus corpos com a casca das árvores? As penas dos pássaros não são costuradas para servir de roupa? Ainda hoje, grande parte dos citas não usa peles de raposa e ratos, macias ao toque e impermeáveis aos ventos? Mas os humanos devem ter um abrigo mais espesso do que a pele para se proteger do calor no verão.' E então? Alguns humanos não teciam à mão esteiras de vime, revestiam-nas com barro comum e depois com ramos e outros produtos da floresta construía telhados de duas águas, e assim passavam os invernos em segurança enquanto a chuva escorria pelas coberturas de ardósia? E então? O povo sírio não mora em abrigos subterrâneos e, de fato, todos os outros que, por causa do fogo muito forte do sol, não têm proteção suficiente contra o calor, exceto no próprio solo ressecado?³⁸⁴

Suprir-se com pouco e com pouco esforço, eis o que a técnica retirou da humanidade, pois o supérfluo é o que aflige e derrota a humanidade em sua harmonia com o todo. Não basta apenas banhar-se, mas banhar-se com os melhores produtos criados para tal fim. Isso tira o objetivo principal que é banhar-se e substitui uma necessidade por vício. Não é suficiente ter uma casa, mas possuir uma que atenda aos interesses mais extravagantes de uma sociedade. Ter coisas desse jaez exige um esforço que, para Sêneca, é desnecessário. Por que procurar os fabricantes de coisas artificiais se temos a natureza?

A busca incessante do humano para se cercar de objetos que não contribuem para sua felicidade é, conforme Sêneca, o mesmo que enxergar a natureza como hostil.³⁸⁵ Nada tão falso quanto essa afirmação se considerarmos que os outros seres vivos possuem comportamentos adequados à sua condição. A natureza não desguarnece nenhum dos seus, o que indica que a arte desenvolvida pelo ser humano é uma tentativa vã e dolorosa de prolongamento e melhoramento de uma vida que, em si, já possui tudo o que é necessário para o seu bem viver. Ou seja, dificultamos a vida pelo desprezo pelo que é natural. Gastamos fortunas com coisas que estão dispostas gratuitamente e na correta medida da necessidade. A

³⁸⁴Sêneca, *Ep.* XC. 14.

³⁸⁵*Ibidem*, 18.

arte transformou-se em comércio, e este nada mais é do que a coroação do inútil ao *status* de precioso.

O aumento gradativo do luxo e do abandono da natureza, culminou no intelecto como portador do vício, ou como diz Sêneca, na alma como escrava do corpo.³⁸⁶ Foi um caminho iniciado pelo desejo de superficialidades, depois o desejo por coisas contrárias à natureza, e, por fim, com a mente trabalhando em regime de escravidão para satisfazer os desejos corporais. O corpo, agora, é senhor, e sua satisfação é nutrida com, por exemplo, os temperos usados na culinária, os quais servem mais ao prazer de comer do que a nutrição; com os gestos efeminados ensinados nas danças e as harmonias suaves e doentias usados no canto. Todas essas coisas, quando recusadas por alguém, o fazem ser visto como pobre e grosseiro.³⁸⁷

Mas alguém poderia argumentar que, da mesma forma que a Filosofia, a técnica desenvolvida para a construção de ‘inutilidades’ foi inventada pela razão. A isso Sêneca responde que está correto quem assim o afirma, contudo, não é a mesma razão que é utilizada pelos humanos sábios da Era de Ouro:

Omnia ' inquit ' haec sapiens quidem invenit : sed minora quam ut ipse tractaret, sordidioribus ministris dedit.' immo non aliis excogitata ista sunt quam quibus hodieque curantur. quaedam mostra demum prodisse memoria scimus, ut speculariorum usum perlucente testa clarum transmittentium lumen, ut suspensuras balneorum et inpressos parietibus tubos, per quos circumfunderetur calor, qui ima simul ac summa foveret aequaliter. quid loquar marmora, quibus templa, quibus domus fulgent? quid lapideas moles in rotundum ac leve formatas, quibus porticus et capacia populorum tecta suscipimus? quid verborum notas, quibus quamvis citata excipitur oratio et celeritatem linguae manus sequitur? vilissimorum mancipiorum ista commenta sunt: sapientia altius sedet nec manus edocet, animorum magistra est...

‘Mas’, [diz Possidônio], ‘o sábio realmente descobriu essas coisas; mas elas eram muito triviais para ele lidar por ele mesmo, então ele as entregou a seus assistentes mais mesquinhos.’ Mas, na verdade, o tipo de humano que primeiro concebeu essas coisas foi o tipo que hoje se preocupa com elas. Conhecemos certas invenções que surgiram em nossa própria memória - como vidraças que transmitem a luz claramente através de conchas transparentes, e banheiras abobadadas com tubos embutidos nas paredes para distribuir o calor, que é mantido a uma temperatura uniforme na temperatura ambiente. Superior quanto nos níveis inferiores. Que direi dos mármore com que brilham os templos e as casas? Ou das massas de pedra arredondadas e polidas por meio das quais erigimos pórticos e edifícios suficientemente espaçosos para conter nações inteiras? E a taquigrafia, pela

³⁸⁶ *Ibidem*, 19.

³⁸⁷ *Ibid*, *loc. cit.*

qual uma fala é anotada enquanto está sendo proferida e a velocidade da língua é igualada pela velocidade da mão? Todas essas coisas foram inventadas pelo tipo mais baixo de escravos. A sabedoria tem um lugar mais alto; ela não é a treinadora de nossas mãos, mas a senhora de nossas mentes.³⁸⁸

Para Possidônio, o humano sábio cria a técnica,³⁸⁹ mas não pode ser responsabilizado pelo seu uso. Isso garante que sua natureza permaneça imaculada ao não ser afetada pelos vícios. Contudo, Sêneca afirma que não pode ser considerado sábio o criador de coisas que despertam vícios. Sábio é exatamente aquele que, através da Filosofia, combate a ganância ou o luxo ao compreender como a natureza é abundante e propícia. Por isso, a ele cabe refletir e agir acerca das regras do bem viver que, transformadas em leis universais, conduzem os humanos a uma vida de acordo com a natureza. Ele nos ensina acerca dos deuses e dos seus desígnios para conosco, os quais podemos chamar também de fortuna. Ele também ensina sobre as falsas opiniões e com recusá-las; dos prazeres sem remorso; ensina que a felicidade se dá naquele que não precisa dela, e, que o poder está no controle de si.³⁹⁰ Por isso que o humano sábio e a Filosofia, no momento inicial da história humana, não precisavam existir, pois não eram necessários em um contexto no qual os humanos eram felizes por ter disponíveis os recursos naturais, enquanto os não necessários eram valorizados pelo seu uso e não pela forma soberba de possuí-los. Essa conduta foi extinta precisamente pelos vícios desenvolvidos pelo uso exacerbado de elementos e técnicas não essenciais para a vida. Um uso que transformou irmãos em inimigos e humanos necessitados em ladrões.

Havia irmandade entre os humanos por desfrutarem de toda a natureza em comum. Ela os protegia assim como a mãe a um filho justamente por fornecer-lhes seus recursos vitais. Contudo, houve aqueles que se submeteram à avareza, o que os fez desejar o que era compartilhado como os demais, reivindicando para si algo que a natureza produzia na exata medida da necessidade. Isso fez surgir tanto a riqueza como a pobreza extremas. A ganância gerou a necessidade; o desejo, o medo; e o medo, a desonra de fazer qualquer coisa para adquirir o objeto desejado:

³⁸⁸ *Ibidem*, 24-26.

³⁸⁹ Conforme Filo, “é provável, ou mesmo necessário, que as artes coexistam com os homens na medida em que lhes são contemporâneas; não só porque agir de acordo com certas regras é peculiar à natureza racional, mas também porque não é possível viver sem elas.” Filo Alexandrino, *De aetern. mundi*, 23-24, 117 ss., VI, p. 108 Cohn-Reiter. [I, 29.25] (*SVF* I, 106). Tradução de Roberto Radice.

³⁹⁰ *Ibidem*, 29-30.

Terra ipsa fertilior erat inlaborata et in usus populorum non diripientium larga. quidquid natura protulerat, id non minus invenisse quam inventum monstrare alteri voluptas erat. nec ulli aut superesse poterat aut deesse, inter Concordes dividebatur. nondum valentior inposuerat infirmiori manum, nondum avarus abscondendo quod sibi iaceret, alium necessariis quoque excluserat: par erat alterius ac sui cura. arma cessabant incruentaeque humano sanguine manus odium omne in feras verterant. illi quos aliquod nemus densum a sole protexerat, qui adversus saevitiam hiemis aut imbris vili receptaculo tuti sub fronde vivebant, placidas transigebant sine suspirio noctis. sollicitudo nos in nostra purpura versat et acerrimis excitat stimulis: at quam mollem somnum illis dura tellus dabat! non inpendebant caelata laquearia, sed in aperto iacentes sidera superlabebantur et insigne spectaculum noctium mundus in praeceps agebatur silentio tantum opus ducens. tarn interdiu illis quam nocte patebant prospectus huius pulcherrimae domus. libebat intueri signa ex media caeli parte vergentia, rursus ex occulto alia surgentia. quidni iuaret vagari inter tarn late sparsa miracula? at vos ad omnem tectorum pavetis sonum et inter picturas vestras, si quid increpuit, fugitis adtoniti. non habebant domos instar urbium. spiritus ac liber inter aperta perflatus et levis umbra rupis aut arboris et perlucidi fontes rivique non opere nec fistula nec ullo coacto itinere obsolefacti, sed sponte currentes et prata sine arte formosa, inter haec agreste domicilium rustica politum manu: haec erat secundum naturam domus, in qua libebat habitare nec ipsam nec pro ipsa timentem: nunc magna pars nostri metus tecta sunt.

A própria terra era mais fértil quando não arada e fornecia abundância para os povos que não roubavam uns dos outros. O que quer que a natureza produzisse, os humanos não sentiam mais prazer em encontrá-lo do que em mostrá-lo, quando encontrado, a seus semelhantes. Era impossível para qualquer humano ter mais ou menos do que outro; todas as coisas eram divididas entre eles sem discórdia. O mais forte ainda não havia posto as mãos sobre o mais fraco; ainda não havia o avarento que, escondendo sua riqueza sem uso, privou outros das próprias necessidades da vida. Cada um se importava tanto com o próximo quanto consigo mesmo, as armas eram desconhecidas, e a mão não manchada de sangue humano voltou todo o seu ódio contra as feras. Os humanos, que se abrigavam do sol em algum bosque espesso e se protegiam do frio ou da chuva em algum refúgio humilde sob as folhas, passavam noites tranquilas sem um suspiro. O cuidado nos perturba em nossa púrpura e nos excita com agulhões mais afiados. Mas que doce sono lhes deu a terra dura! Nenhum teto com painéis pendia sobre eles, mas, enquanto jaziam sob o céu aberto, as estrelas passavam silenciosas sobre eles e — maravilhoso espetáculo da noite — o mundo movia-se pelas alturas do céu, realizando silenciosamente sua poderosa tarefa. Para eles, tanto de dia como de noite, a perspectiva desta nossa morada adorável estava aberta. Eles se deleitavam em observar as constelações enquanto se moviam, algumas afundando do zênite enquanto outras se levantavam de seus esconderijos. Que alegria vagar entre maravilhas tão espalhadas! Todavia, você, da época atual, estremece toda vez que seu telhado range, e se você ouvir algo estalar em suas paredes com afrescos, você foge aterrorizado. Mas os humanos daquela época não tinham casas tão grandes quanto as cidades. O ar, as brisas que sopram livremente pelos espaços abertos, a sombra leve da rocha ou da árvore, fontes de cristal, riachos que correm à vontade, intocados por qualquer confinamento de suas águas em canos ou canais, e prados belos sem o auxílio da arte - entre esses eles fizeram suas casas rudes adornadas com mão rústica. Eram casas de acordo com a natureza, nas quais era uma

alegria viver, sem medo seja com ela ou por ela, ao passo que hoje em dia nossas casas causam grande parte de nossos medos³⁹¹.

O luxo cria o conforto em excesso, a vaidade; a ganância, o desejo irracional; o medo, a vergonha da pobreza. Todas essas emoções tornam-se cárceres da alma na medida em que, por causa delas, deixamos de entender e contemplar um conjunto de coisas que foram dispostas com a finalidade de garantir a perpetuação da vida. Os vícios fazem com que enxerguemos um mundo que a todo instante nos desampara. O que faríamos se um vento forte arrancasse os ornamentos de nossa casa, adquiridos a custo tão alto, mas não nos ferisse? Reclamaríamos da má fortuna e da violência com que a natureza arrasta todas as coisas ou enxergaríamos uma razão que nos quer mostrar o quão inúteis são essas coisas? A segunda resposta é atribuída ao humano da época primitiva e do humano naturalmente sábio:

Sed quamvis egregia illis vita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes, quando hoc iam in opere maximo nomen est. Non tamen negaverim fuisse alti spiritus viros et, ut ita dicam, a dis recentes. Neque enim dubium est, quin meliora mundus non- dum effetus ediderit. Quemadmodum autem omnibus indoles fortior fuit et ad labores paratior, ita non erant ingenia omnibus consummate. Non enim dat natura virtutem ; ars est bonum fieri.

Mas não importa quão excelente e inocente fosse a vida dos homens daquela época, eles não eram sábios; pois esse título é reservado para a maior conquista. Ainda assim, eu não negaria que eles eram homens de alma elevada e - se posso usar a frase - recém-nascidos dos deuses. Pois não há dúvida de que o mundo produziu uma progênie melhor antes de estar desgastada. No entanto, nem todos eram dotados de faculdades mentais da mais alta perfeição, embora em todos os casos seus poderes nativos fossem mais robustos que os nossos e mais adequados para o trabalho. Pois a natureza não concede virtude; é uma arte tornar-se bom.³⁹²

Os humanos da ‘época de ouro’ eram considerados as ‘verdadeiros almas elevadas’ (*alti spiritus viros*). E mesmo sem um conhecimento sobre as virtudes, tinham um comportamento harmônico com a natureza e, por consequência, ausência de vícios. Não eram considerados bons por ser essa uma virtude não natural, mas uma arte criada em um mundo de vícios e emoções. Por isso não estavam interessados em ouro e eram misericordiosos com os animais e não matavam uns aos outros levados pela raiva ou medo. Por tudo isso, afirma Sêneca, a

³⁹¹ *Ibidem*, 40-43.

³⁹² Sêneca, *Ep.* XC, 44-45.

inocência deles era dada por ignorância, característica que diferencia o humano primitivo e o sábio, pois não devemos igualar aquele que não deseja errar com aquele que não sabe errar.³⁹³ Para estes, não havia justiça nem regras de autocontrole, mas suas qualidades, porém, em nada se diferenciavam do humano sábio. Por isso que o humano primitivo deixa de existir no momento em que a ‘inocência’, ou como nos diz Sêneca, sua ignorância é preenchida pelo conhecimento técnico que produz coisas supérfluas, as quais, por sua vez, geram os vícios.

Todo esse comportamento primitivo valorizado por Sêneca coincide com os momentos recentes do *Kosmos*. Isto é, os humanos e a Natureza compartilham sempre a mesma era. Eles eram os recém-chegados dos deuses (*a dis recentes*), vivendo em um mundo ainda não desgastado, (*mundus nondum effetus ediderit*), fazendo-os mais fortes e mais aptos para o trabalho sem a necessidade da filosofia. Isso faz Levy afirmar que a chave da *Epístola 90* é o fato dos humanos serem felizes e não serem sábios,³⁹⁴ pois, afirma o comentador, conforme o texto, a Natureza fornece aos seres humanos uma perfeição que se assemelha à sabedoria.³⁹⁵ Não uma sabedoria aos moldes filosóficos, mas “uma sabedoria que é a adesão da razão a si mesma, isto é, de uma perfeição sem mediação: *ignorantia rerum innocentes errant*”.³⁹⁶ Uma perfeição que se traduz na inocência, na razão que não tem consciência de si e nem dos movimentos harmônicos da *physis*. Visto dessa forma, a história da humanidade “é a da perfeição perdida e reencontrada”.³⁹⁷ Perdida porque, conforme Levy, a sabedoria fornecida na forma de inocência pela Natureza não dura por ser as emoções um caminho necessário que “nem a humanidade, nem o grupo humano nem o próprio indivíduo podem escapar”.³⁹⁸ Mas aqui nos cabe indagar: se as emoções são uma consequência inevitável do destino, como fica o espaço de liberdade que nos cabe por conta da parte divina em nós? Essa é a questão que procuraremos responder na próxima seção.

³⁹³ A própria virtude só é alcançada pela alma quando é ensinada e treinada, e pela prática incessante foi levada à perfeição. Para isso, mas sem ela, nascemos; e mesmo no melhor dos humanos, sem instrução, há apenas o material da virtude, não a virtude em si. *Virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur et in optimis quoque, antequam erudias, virtutis materia, non virtus est. Ibidem, 46.*

³⁹⁴ Levy, Carlos, *Sêneca e a circularidade do tempo*, p.501.

³⁹⁵ *Ibidem*, p.501. Conforme S.E., *Adv. Math*, IX, 107, “o que <Platão> publicou é potencialmente o mesmo discurso que Zenão. Zenão também diz que o universo é um belo trabalho realizado com perfeição [I, 32,30] de acordo com a natureza; e também, de acordo com toda a probabilidade, criatura viva animada, cognitiva e racional. (*SVF I*, 110). Tradução de Roberto Radice.

³⁹⁶ *Ibid*, *loc. cit.*

³⁹⁷ *Ibid*, *loc. cit.*

³⁹⁸ *Ibidem*, p.504.

4.5.1 A Relação entre *Heimarmene* e *Prorairesis*

Crisipo definiu o destino (*heimarmene*) da seguinte forma:

O *Kosmos* movimenta-se através de uma cadeia de causas eternas e inalteradas. Sendo este o caso, algumas críticas são inevitáveis: como o ser humano pode exercer sua escolha dentro de um contexto arbitrário? Isto é, se tudo acontece segundo o destino, qual a razão de sermos castigados por nossas faltas? Onde ficaria a responsabilidade moral?

Si Chrysippus, inquit, fato putat omnia moveri et regi nec declinari transcendique posse agmina fati et volumina, peccata quoque hominum et delicta non suscensenda neque inducenda sunt ipsis voluntati busque eorum, sed necessitati cuidam et instantiae, quae oritur ex fato," omnium quae sit rerum domina et arbitra, per quam necesse sit fieri quicquid futurum est ; et propterea nocentium poenas legibus inique constitutas, si homines ad maleficia non sponte veniunt, sed fato trahuntur.

Se Crisipo...acredita que todas as coisas são postas em movimento e dirigidas pelo destino, e que o curso do destino e suas engrenagens não podem ser desviados ou evitados, então os pecados e faltas dos homens também não devem causar raiva ou ser atribuídos a si mesmos e suas inclinações, mas a um certo impulso inevitável que surge do destino, que é o mestre e árbitro de todas as coisas, e por meio do qual tudo o que vai acontecer deve acontecer; e que, portanto, o estabelecimento de penas para os culpados por lei é injusto, se os homens não voluntariamente cometem crimes, mas são levados a eles pelo destino.³⁹⁹

οἱ δὲ λέγοντες ὅτι καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ καθ' εἰμαρμένην σφύζεται (ἐκάστῳ γὰρ τῶν γενομένων δεδόσθαι τι καθ' εἰμαρμένην, ὡς τῷ ὕδατι τὸ ψύχειν καὶ ἐκάστῳ τῶν φυτῶν τὸ τοιόνδε καρπὸν φέρειν καὶ τῷ λίθῳ τὸ κατοφερὲς καὶ τῷ πυρὶ τὸ ἀνωφερὲς, οὕτω καὶ τῷ ζῳῳ τὸ συγκατατίθεσθαι καὶ ὀρμᾶν· ὅταν δὲ ταύτῃ τῇ ὀρμῇ μηδὲν ἀντιπέσῃ τῶν ἐξωθεν καὶ καθ' εἰμαρμένην, τότε τὸ περιπατεῖν τέλος ἐφ' ἡμῖν εἶναι καὶ πάντως περιπατήσομεν)· οἱ ταῦτα λέγοντες, εἰσὶ δὲ τῶν Στωϊκῶν Χρύσιππος τε καὶ Φιλοπάτωρ καὶ ἄλλοι πολλοὶ καὶ λαμπροί, οὐδὲν ἕτερον ἀποδεικνύουσιν ἢ πάντα καθ' εἰμαρμένην γίνεσθαι. εἰ γὰρ καὶ τὰς ὀρμὰς παρὰ τῆς εἰμαρμένης φασὶν ἡμῖν δεδόσθαι, καὶ ταύτας ποτὲ ἐν ἀπὸ τῆς εἰμαρμένης ἐμποδίζεσθαι, ποτὲ δὲ μὴ· δῆλον ὡς πάντα καθ' εἰμαρμένην γίνεται καὶ τὰ δοκοῦντα ἐφ' ἡμῖν εἶναι. καὶ πάλιν τοῖς αὐτοῖς λόγοις χρῆσόμεθα πρὸς αὐτούς, δεικνύντες τῆς δόξης τὴν ἀτοπίαν. εἰ γὰρ τῶν αὐτῶν αἰτίων περιεστηκότων, ὡς φασιν αὐτοί, πᾶσα ἀνάγκη τὰ αὐτὰ γίνεσθαι καὶ οὐχ οἷόν τε ποτὲ μὲν οὕτως ποτὲ δὲ ἄλλως γενέσθαι, διὰ τὸ ἐξ αἰῶνος οὕτως ἀποκεκληρῶσθαι αὐτά· ἀνάγκη καὶ τὴν ὀρμὴν τὴν τοῦ ζῳου πάντῃ καὶ πάντως τῶν αὐτῶν αἰτίων περιεστηκότων οὕτω γενέσθαι· εἰ δὲ καὶ ἡ ὀρμὴ ἐξ ἀνάγκης ἐπακολουθεῖ, ποῦ λοιπὸν τὸ ἐφ' ἡμῖν; ἐλεύθερον γὰρ εἶναι δεῖ τὸ ἐφ' ἡμῖν· ἦν δ' ἂν ἐλεύθερον εἰ τῶν αὐτῶν περιεστηκότων ἐφ'

³⁹⁹ Aulio Gélío N.A. VII 2.5 (*SVF*, II, 1000). Tradução de Roberto Radice.

ἡμῖν ἦν τὸ ποτὲ μὲν ὀρμᾶν, ποτὲ δὲ μὴ ὀρμᾶν. εἰ δὲ ἐξ ἀνάγκης ἐπακολουθεῖ καὶ τὸ ὀρμᾶν, δῆλον ὡς καθ' εἰμαρμένην καὶ τὰ τῆς ὀρμῆς γενήσεται, εἰ καὶ ὑφ' ἡμῶν γίνεται καὶ κατὰ τὴν ἡμετέραν φύσιν καὶ ὀρμὴν καὶ κρίσιν. εἰ γὰρ οἶόν τε ἦν αὐτὴν καὶ μὴ γενέσθαι, ψευδῆς ἂν ἦν ἡ πρότασις ἢ λέγουσα ὅτι τῶν αὐτῶν περιεστηκότων αἰτίων ἀνάγκη τὰ ὑτὰ ἔπεσθαι. οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀλόγοις καὶ τοῖς ἀψύχοις εὐρεθήσεται. εἰ γὰρ τὴν ὀρμὴν ἐφ' ἡμῖν τάττουσιν ὅτι φύσει ταύτην ἔχομεν, τί κωλύει καὶ ἐπὶ τῷ πυρὶ λέγειν εἶναι τὸ καίειν, ἐπειδὴ φύσει καίει τὸ πῦρ;

Aqueles que dizem que <assim> tanto a existência do que está em nosso poder e a existência do destino estão salvaguardadas (já que cada uma das coisas que existem foi dada pelo destino: para a água o destino de resfriar, a cada vegetal o destino de dar aquele determinado fruto, à pedra cair, ao fogo se elevar, ao vivente assentir e impelir; e se esse impulso não encontra um obstáculo em uma coisa externa ou no destino, então andar está totalmente em nosso poder e vamos caminhar absolutamente), aqueles que dizem isso [...] - entre os estoicos, Crisipo e Filopator, e muitos outros ilustres filósofos nada mais mostram, exceto que tudo acontece pelo destino. Com efeito, se afirmam que os impulsos nos foram dados pelo destino e que esses impulsos podem uma vez ser impedidos pelo destino e mais uma vez não ser, é claro que tudo acontece pelo destino, mesmo as coisas que acreditamos estar em nosso poder. [...] Quando as causas circundantes são idênticas, como afirmam, é inteiramente necessário que os mesmos eventos ocorram e é impossível que haja efeitos diferentes de vez em quando, porque estes foram atribuídos pelo destino do início, eternamente; e, portanto, é necessário que mesmo o impulso da vida, quando os causativos circundantes são idênticos, seja absolutamente e em toda parte como é. [...] Se eles então estabelecem que o impulso está em nosso poder porque o temos por natureza, o que nos impede de dizer que até mesmo queimar está em poder de fogo, já que o fogo queima por natureza?⁴⁰⁰.

Existem, de fato, duas naturezas interagindo entre si. A força da Natureza seria representada pelos impulsos instintivos dos seres, a *oikeiosis*; a outra, pela liberdade humana para assenti-los ou recusá-los, pois, se este é o caso, não pode haver impedimento dos impulsos sobre a escolha humana. Mas a afirmação crisipiana de que tudo acontece pelo destino indica que mesmo aquelas coisas que estão sob o nosso poder também deverão estar sujeitas a ele. Ora, Nemésio parte da premissa de que o Fogo artífice gera o mesmo conjunto de causas infinitamente, o que, por sua vez, gera o mesmo conjunto de resultados. Isso significa que a capacidade de assentir e julgar é o resultado de uma relação causal invariável e, por isso, não passível de escolha, ou seja, não escolhemos não assentir ou recusar; não podemos escolher não ser livres. Ora, como é possível afirmar que o destino (função) do fogo é queimar, porque está em sua natureza, sem atribuir o mesmo à nossa capacidade de escolha? De fato, a Natureza age eternamente, o que dá a ela uma quantidade infinita de vezes para expandir e contrair os mesmos elementos sempre de uma mesma forma. Isso implica que os

⁴⁰⁰ Nemésio 'De nat. hom.' cp. 35, pág. 258. (SVF II, 991). Tradução de Roberto Radice.

desvios morais que cometemos se repetirão eternamente, fato que os colocaria também na trama do destino, o que, por sua vez, nos tiraria a responsabilidade moral sobre nossos atos. Conforme o argumento de Nemésio, como somos parte do todo, nosso comportamento segue uma cadeia de causas que faz do assentimento uma ilusão de escolha.

Todavia, de acordo com Inwood e Donini,⁴⁰¹ o mundo é um todo único, divino e, por isso, racional. Essa racionalidade está concentrada em certas partes do mundo, como nos corpos celestes e nas almas humanas. Todos os componentes distintos do mundo são partes dele, mas estão organizados em uma escala que vai dos tipos de objetos mais simples aos mais complexos, da terra inerte e pedras, passando por plantas e bestas brutas, até os humanos. Nós, humanos, somos mais do que meras partes do todo; somos partes privilegiadas, partes que, ao contrário de quaisquer outras, compartilham os atributos distintivos do todo. Assim, os humanos, como as melhores partes do todo, estão em condições de colaborar com a racionalidade de toda a natureza; isso nos torna, como diz Sêneca, não apenas partes, mas também ‘aliados’ da natureza:

Nemo inprobe eo conatur ascendere, unde descenderat. Quid est autem cur non existimes in eo divini aliquid existere, qui dei pars est? Totum hoc, quo continemur, et unum est et deus; et socii sumus eius et membra. Capax est noster animus, perfertur illo, si vitia non deprimant. Quemadmodum corporum nostrorum habitus erigitur et spectat in caelum, ita animus, cui in quantum vult licet porrigi, in hoc a natura rerum formatus est, ut paria dis vellet. Et si utatur suis viribus ac se in spatium suum extendat, non aliena via ad summa nititur. Magnus erat labor ire in caelum;

[Aquele que] é igual aos deuses; consciente de sua origem, ele se esforça para voltar para lá. Nenhum homem erra ao tentar recuperar as alturas de onde desceu. E por que você não deveria acreditar que algo de divindade existe em alguém que é uma parte de Deus? Todo este universo que nos envolve é um, e é Deus; somos associados de Deus; nós somos seus membros. Nossa alma tem capacidades e é levada para lá, se os vícios não a retém. Assim como é da natureza de nossos corpos ficarem eretos e olharem para o céu, assim a alma, que pode se estender até onde quiser, foi moldada pela natureza para esse fim, para que desejasse a igualdade com os deuses. E se ele faz uso de seus poderes e se estende para cima em sua região apropriada, não é por um caminho estranho que luta para as alturas.⁴⁰²

⁴⁰¹ Inwood and Donini, *Cambridge: A História da Filosofia Helenística*, p. 682.

⁴⁰² Sêneca, *Ep.* 92.30. Tradução de R.M Gummere. Ver Epicteto, *Diss.* 2.10.1-3 2.10.1.1 Investiga quem és. Primeiro, és humano. Isto é, nada tens mais importante que a capacidade de escolha, mas a esta as outras submetem, sendo ela não servil e não submissa: Σκέψαι τίς εἶ. τὸ πρῶτον ἄνθρωπος, τοῦτο δ' ἔστιν οὐδὲν ἔχων κυριώτερον προαιρέσεως, ἀλλὰ ταύτη τὰ ἄλλα ὑποτεταγμένα, αὐτὴν δ' ἀδούλευτον καὶ ἀνυπότακτον; 2.10.2.1. Examina, então, de quem foste separado pela inteligência. Foste separado das feras, foste separado do gado. Além disso, és cidadão do Cosmos e parte dele, não um dos que seguem, mas um dos que lideram. Pois compreendes a divina administração e o que decorre dela: σκόπει οὖν, τίνων κεχώρισαι κατὰ λόγον. κεχώρισαι θηρίων, 2.10.3.1 κεχώρισαι προβάτων. ἐπὶ τούτοις πολίτης εἶ τοῦ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ, οὐχ ἔν τῶν

Conforme Inwood e Donini⁴⁰³, a perspectiva cosmológica do estoicismo é bastante relevante, pois nosso papel como colaboradores da natureza afeta o tratamento que eles dão à questão do determinismo e da possibilidade de ação moralmente responsável. Temos um papel privilegiado em uma natureza que compartilha conosco suas qualidades essenciais. Não que isso seja o melhor dos mundos,⁴⁰⁴ mas, para os estoicos, cabe a nós agirmos da melhor forma, o que, de fato, beneficia tanto a natureza individual como a universal. E isso só é possível porque faz parte de nossa estrutura um movimento pneumático refinado, um estado mais rarefeito do *pneuma*, o que permite nos reconectar com aquilo que nos originou.

Em outra crítica à concepção de Crisipo sobre a liberdade, Plutarco nos diz:

[1] ‘οὕτω δὲ τῆς τῶν ὅλων οἰκονομίας προαγωγῆς, ἀναγκαῖον κατὰ ταύτην, ὡς ἂν ποτ' ἔχωμεν, ἔχειν ἡμᾶς, εἴτε παρὰ φύσιν τὴν ἰδίαν νοσοῦντες εἴτε πεπηρωμένοι εἴτε γραμματικοὶ γεγονότες ἢ μουσικοί·’ καὶ πάλιν μετ' ὀλίγον· ‘κατὰ τοῦτον δὲ τὸν λόγον τὰ παραπλήσια ἐροῦμεν καὶ περὶ τῆς ἀρετῆς ἡμῶν καὶ περὶ τῆς κακίας καὶ τὸ ὅλον τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀτε χνιῶν, ὡς ἔφην,’ καὶ μετ' ὀλίγον ἅπασαν ἀναιρῶν ἀμφιβολίαν· ‘οὐθὲν γὰρ ἔστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι οὐδὲ τοῦλάχιστον ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον.’ ὅτι δ' ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἰμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεὺς ἐστίν, οὐδὲ τοὺς ἀντίποδας λέληθε· [2] <ὁ δὲ Χρῦσιππος> ἀναπεπταμένην παρρησίαν αὐτῇ δίδωσιν ὡς οὐ μόνον ἐξ ἀνάγκης οὐδὲ καθ' εἰμαρμένην ἀλλὰ καὶ κατὰ λόγον θεοῦ καὶ κατὰ φύσιν πεποιημένη τὴν ἀρίστην. ἔτι δὲ καὶ ταῦθ' ὄρα τὰ κατὰ λέξιν οὕτως ἔχοντα· ‘τῆς γὰρ κοινῆς φύσεως εἰς πάντα διατεινούσης δεήσει πᾶν τὸ ὀπωσοῦν γινόμενον ἐν τῷ ὅλῳ καὶ τῶν μορίων ὀτφοῦν κατ' ἐκείνην γενέσθαι καὶ τὸν ἐκείνης λόγον κατὰ τὸ ἐξῆς ἀκωλύτως διὰ τὸ μήτ' ἐξῶθεν εἶναι τὸ ἐνστησόμενον τῇ οἰκονομίᾳ μήτε τῶν μερῶν μηδὲν ἔχειν ὅπως κινηθήσεται ἢ σχήσει ἄλλως <ἢ> κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν.’ τίνες οὖν αἱ τῶν μερῶν σχέσεις εἰσὶ καὶ κινήσεις; δῆλον μὲν ὅτι σχέσεις αἱ κακίαι καὶ τὰ νοσήματα, φιλαργυρία φιληδονία φιλοδοξία δειλία ἀδικία, κινήσεις δὲ μοιχεῖα κλοπαὶ προδοσίαι ἀνδροφονία πατροκτονία. τούτων οἶεται. Χρῦσιππος οὔτε μικρὸν οὔτε μέγα παρὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον εἶναι καὶ νόμον καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν· [3] ὡς φησὶ Χρῦσιππος, οὐδὲ τοῦλάχιστον ἔστι τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως ἄλλ' ἢ κατὰ τὴν τοῦ Διὸς βούλησιν, ἀλλὰ πᾶν μὲν ἔμψυχον οὕτως ἴσχεσθαι καὶ οὕτω κινεῖσθαι πέφυκεν, ὡς ἐκεῖνος ἄγει κάκεῖνος ἐπιστρέφει καὶ ἴσχει καὶ διατίθησιν... [4] τέλος δὲ φησὶ μηδὲν ἴσχεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι μηδὲ τοῦλάχιστον ἄλλως ἢ κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον, ὃν τῇ εἰμαρμένη τὸν αὐτὸν εἶναι.

ὕπηρετικῶν, ἀλλὰ τῶν προηγουμένων· παρακολουθητικὸς γὰρ εἶ τῇ θεῖᾳ διοικήσει καὶ τοῦ ἐξῆς ἐπιλογιστικὸς. Tradução de Aldo Dinucci.

⁴⁰³ Inwood and Donini, *A História da Filosofia Helenística de Cambridge*, p. 684.

⁴⁰⁴ “Por isso os antigos recomendaram seguir o melhor modo de vida, não o mais agradável [...] Devemos ter a natureza como guia: a razão a observa e a consulta”. Sêneca, *Da vida feliz*, VIII. Tradução de João Carlos Cabral Mendonça.

[1] 'Desde que a economia do *Kosmos* procede assim, é necessário que fiquemos como estamos; mesmo que por condição pessoal estejamos doentes, ou sejamos aleijados, ou tenhamos nos tornado gramáticos ou músicos'. Então, novamente, um pouco mais tarde, ele diz: 'Em harmonia com este discurso, diremos coisas semelhantes tanto de nossa virtude quanto de nosso vício; tanto sobre o conjunto de nossas artes quanto sobre nossa inexperiência nas artes, como eu disse'. E um pouco mais tarde, removendo toda ambigüidade, ele diz: 'Na verdade, nada pode ser, nem mesmo em seu mínimo particular, senão em harmonia com a natureza universal e com sua razão'. Além disso, o fato de que a natureza comum a todos e a razão universal da natureza são 'destino', 'pronoia' e 'Zeus' não pode escapar mesmo daqueles que vivem nos Antípodas; [2] Crisipo concede plena e incondicional liberdade de ação à maldade, considerando-a não apenas necessária e em harmonia com o destino, mas também um produto em harmonia com a razão divina e a perfeição da natureza. Isso também é visível nessas exatas palavras dele: "Como a natureza comum se estende a todas as realidades, qualquer coisa de qualquer espécie que aconteça no *Kosmos* e em qualquer uma de suas partes, deve estar em harmonia com essa natureza e, como consequência imediata, com sua razão; devido ao fato de que nada poderá impedir a economia do *Kosmos* de fora, nem nenhuma de suas partes poderá se mover ou estar de outra forma que não esteja em harmonia com a natureza comum a todos". Quais são, então, os estados e movimentos das partes? É claro que os 'estados' são os vícios e os mórbidos como ganância por dinheiro, ânsia de prazeres e de fama, covardia e injustiça; que os 'movimentos' são adúlterios, furtos, traições, homicídios e parricídios. Bem, Crisipo acredita que nada disso é nem um pouco nem muito contrário à razão, à lei, à justiça e à Pronóia de Zeus.⁴⁰⁵ [3] Se, como afirma Chrysippus, [II, 269,35] nada pode ficar, nem mesmo em seu menor detalhe, exceto em harmonia com a decisão de Zeus, mas todo ser animado nasce para ficar e se mover como Zeus o conduz, faz virar, faz ficar de pé e arrumar, então...⁴⁰⁶ [4] Finalmente, ele afirma que nada permanece ou se move, nem mesmo um pouco, senão em harmonia com a razão de Zeus, que é idêntica ao destino.⁴⁰⁷

Vejamos como responde Crisipo:

Contra ea Chrysippus tenuiter multa et argute disserit; sed omnium fere, quae super ea re scripsit, huiusmodi sententia est. 'Quamquam ita sit,' inquit 'ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque conexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietates eorum est ipsa et qualitas. Nam si sunt per naturam primitus salubriter utiliterque ficta, omnem illam vim, quae de fato extrinsecus ingruit, inoffensius tractabiliusque transmittunt. Sin uero sunt aspera et inscita et rudia nullisque artium bonarum adminiculis fulta, etiamsi paruo siue nullo fatalis incommodi conflictu urgeantur, sua tamen scaeuitate et uoluntario impetu in assidua delicta et in errores se ruunt. Idque ipsum ut ea ratione fiat, naturalis illa et necessaria rerum consequentia efficit, quae fatum uocatur. Est enim genere ipso quasi fatale et consequens, ut mala ingenia peccatis et erroribus non uacent.'

⁴⁰⁵ Plutarco, *De Stoic. rep.* 1049f. (SVF II, 937).

⁴⁰⁶ *Idem*, *De comm. Not.* 1076e. (SVF II, 935).

⁴⁰⁷ *Idem De Stoic. rep.* 1056c. (SVF II, 935).

Contra essas críticas, Crisipo argumenta longa, sutil e habilmente, mas o significado de tudo o que ele escreveu sobre esse assunto se reduz a isto: ‘Embora seja um fato’, diz ele, ‘que todas as coisas estão sujeitas a uma inevitável lei fundamental e estão intimamente ligadas ao destino, as propriedades peculiares de nossas mentes estão sujeitas ao destino apenas de acordo com sua individualidade e qualidade. Pois, se no início tais propriedades são moldadas pela natureza para a saúde e a utilidade, elas evitarão com pouca oposição e pouca dificuldade toda aquela força com que o destino os ameaça de fora. Mas se são toscas, ignorantes, grosseiras e sem nenhum apoio da educação, por sua própria perversidade e impulso voluntário, mergulham em contínuas faltas e pecados, ainda que o assalto de algum inconveniente devido ao destino seja leve ou inexistente. E que isso mesmo aconteça dessa maneira é devido a essa conexão natural e inevitável de eventos que é chamada de 'destino'. Pois está na natureza das coisas, por assim dizer, predestinadas e inevitáveis, que os maus personagens não sejam livres de pecados e faltas.’⁴⁰⁸

Aulo Gélío explica que Crisipo, em sua argumentação, reforça a sujeição dos corpos aos movimentos universais necessários e inevitáveis, assim como a condição natural de nossa alma ser a de buscar o que seja melhor ao composto corpo e alma. Todavia, mesmo sendo estruturada pela Natureza de modo a buscar coisas saudáveis e úteis à nossa condição, assim como evitar as coisas contrárias, com as propriedades particulares de nossa mente, o que entendemos ser o *pneuma* refinado em nós, elas podem desenvolver tanto um impulso a favor como contrário à Natureza. Caso tenhamos uma educação que nos faça compreendê-la como legisladora boa e racional, a força do destino não é sentida como se um poder externo estivesse nos obrigando a seguir em uma direção. Seria, semelhante a nadar a favor da correnteza de um rio: sentimos a tranquilidade de seu curso porque estamos seguindo o caminho traçado por ele. Caso contrário, mesmo tendo a liberdade de ir contra o seu curso, sentiremos o peso da correnteza até o ponto de não termos mais força para continuar. Da mesma forma, está de acordo com o destino que os ignorantes não estejam livres de pecados e faltas, ou seja, as emoções são conseqüências de movimentos naturais que se agravam à medida que escolhemos em não seguir voluntariamente o destino ou em não usar a Filosofia como ferramenta para tentarmos minimizar seus efeitos. Contudo, mesmo agindo conforme o movimento universal, não podemos evitar o movimento de corrupção do universo, pois ele afeta, através do *pneuma*, a harmonia do composto ao tornar excessiva sua qualidade mais rarefeita, o calor. Por isso, devemos, enquanto nos cabe, agir livremente, aceitar sem coerção o destino como guia; agir conforme suas leis, deixando a vontade seguir seu próprio curso,

⁴⁰⁸ Aulo Gélío, *Noites Áticas*, 7. 2.6.1-7.2.10.1. Tradução de John C. Rolfe.

sem entraves e em respeito ao que ordena a natureza; que haja a *oikeiosis*, mas que ela não nos arrabate; que as representações nos atinjam, mas que façamos bom uso delas; que venha a morte, mas que saibamos que é uma consequência da vida; que escolhamos a virtude por ela mesma e não por medo ou qualquer causa externa⁴⁰⁹. E triste daqueles que se recusarem a ir conforme o Destino:

omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae et ut bonus miles feret volnera, numerabit cicatrices, et transverberatus telis moriens amabit eum, pro quo cadet, imperatorem ; habebit illud in animo vetus praeceptum : deum sequere ! [6] Quisquis autem queritur et plorat et gemit, imperata facere vi cogitur et invitus rapitur ad iussa nihilo minus.

Todas as dificuldades da vida são leis da natureza e, como bom soldado, sofrerá as feridas, enumerará as cicatrizes e, ao morrer, transpassado de dardos, amará o chefe pelo qual cairá. Terá impresso na alma aquele velho preceito: segue a Deus. Todo aquele, porém, que se queixa, chora e geme, é obrigado a cumprir as ordens à força e arrastado, a contragosto, a fazer o que é ordenado⁴¹⁰.

In regno nati sumus ; deo parere libertas est.

Nascemos numa monarquia: a liberdade consiste em obedecer a Deus⁴¹¹

⁴⁰⁹ τὴν τ' ἀρετὴν εἶναι ὁμολογουμένην. καὶ αὐτὴν δι' αὐτὴν εἶναι ἀίρετὴν, οὐ διὰ τινα φόβον ἢ τι τῶν ἔξωθεν. D.L., VII, 89.

⁴¹⁰ SÊNECA, *Da Vida feliz*, XV, 5-6. Tradução de João Carlos Cabral Mendonça.

⁴¹¹ *Ibid*, loc. cit.

CONCLUSÃO

O estudo sobre a estrutura física e psíquica do *pathos* em Zenão e Crisipo nos levou a transitar por uma gama de outros conceitos sem os quais não poderíamos compreender as emoções. Vimos como funcionam, para os estoicos, os corpos, os impulsos, as imagens expressas em proposições ligadas às crenças. Mais do que isso, nos levou a encontrar uma relação entre o comportamento humano e a dinâmica do *Kosmos*. Para isso, além de investigarmos como surge o *pathos* no corpo humano, tivemos de nos debruçar também sobre um fenômeno cosmológico mais dramático - a *ekpyrosis*.

Para demonstrar essa relação, expomos, em primeiro lugar, que o *Kosmos* é estruturado a partir de quatro elementos fundamentais: fogo, ar, água e terra. Estes, por sua vez, formam dois pares de substâncias: o *pneuma*, uma substância ativa; e a matéria, uma substância passiva. A união entre elas gera corpos individuais de formas e qualidades diversas, sendo um deles considerado pelos estoicos, por conta de sua racionalidade, o mais divino de todos: o ser humano. Mas, apesar de sermos um corpo caracterizado pelo *hegemonikon*, somos constituídos pelos mesmos elementos de todos os outros corpos, sejam eles inanimados ou não. A diferença se dá no comportamento variado do *pneuma* na matéria. Essas informações já são suficientes para deduzirmos que o que acontece no *Kosmos*, em sua totalidade, deve afetar necessariamente os corpos individuais. As qualidades como quente, frio, seco e úmido, por exemplo, estão tanto nos astros como nos seres humanos, fato que faz da morte do mundo e a da morte do corpo acontecimentos semelhantes, apesar da diferença de tempo em que ocorrem.

Logo depois, expusemos os atributos psíquicos, como impulso, *phantasia*, *hegemonikon*, *lekton*, para compreendermos a razão dessas estruturas serem afetadas pelas emoções. Isso nos preparou para lidarmos com o conceito de *pathos* que viria a seguir.

Abordamos, então, o conceito de emoção em Zenão e Crisipo, mostrando como os dois conceitos, apesar de terem diferenças quanto à definição de *pathos*, se encontram ao salientar um acordo de que, para se ter uma emoção, temos de ter um juízo de valor sobre as coisas. Ou seja, em ambos, uma interpretação, mesmo que falsa, estará na base do seria uma emoção. Além disso, tanto em Zenão quanto em Crisipo temos movimentos corpóreos que, necessariamente, acompanham o *pathos*.

Mas foi na *Epístola 90* de Sêneca que encontramos a chave que possibilitou o entrelaçamento entre o movimento de corrupção do *Kosmos* e as emoções. Quando Sêneca resgata um período no qual os humanos existiam em comunhão com a Natureza, desfrutando harmoniosamente todas as coisas dispostas para seu benefício, ele atribui a vida conforme à natureza a uma época onde o *Kosmos* e os humanos compartilhavam a mesma juventude. Em seguida, mediante o envelhecimento do *Kosmos*, uma gama de emoções, tais como luxo, injustiça, ganância, medo, avareza, vaidade, desonra, os quais geram comportamentos tais como violência, roubo, hostilidade, valorização de coisas inúteis, surgem nos seres humanos, rompendo uma comunhão entre humano e Natureza. Isso nos fez buscar uma resposta que desse conta de explicar como a juventude do *Kosmos* afeta o comportamento humano. Para isso, abordamos o conceito de *ekpyrosis*, que, para nós, seria uma via de acesso que nos levaria às razões pelas quais a Era de Ouro existiu e se perdeu.

Descobrimos que a *ekpyrosis* é a culminância de um movimento divino contínuo de se torna maior, mais completo, amplificado (*auksano*). Um movimento de corrupção (*phthoras*) não repentino, mas lento e gradual, que tem seu início no momento da criação do *Kosmos*, pois, apesar de sua aparente inércia ao permanecer na matéria enquanto princípio, a divindade se expressa fenomenicamente no *pneuma*, uma substância ativa responsável pelos movimentos de qualificação dos corpos, o que ocorre exatamente após a criação do *pneuma* e sua coabitação na matéria. Isso nos levou a afirmar que o mesmo movimento que conduz à conflagração é responsável pela qualificação dos corpos. Além disso, considerando os graus do *pneuma*, como nos disse Long, como diferentes manifestações de uma atividade divina,⁴¹² a qual atinge seu ápice na matéria enquanto *hegemonikon*, compreendemos que os diferentes graus do *pneuma* funcionam não apenas como modeladores e qualificadores dos corpos, mas também como movimentos de corrupção dos mesmos, pois, se quanto mais completo é o Fogo artífice mais ele consome os elementos que constituem o *Kosmos*, quanto mais completo ele for, também nos corpos particulares, mais esses corpos se dissolverão nele, ou seja, a natureza dos corpos particulares espelha, a seu modo, a natureza do movimento do todo. Por isso afirmamos que o movimento de corrupção que culmina na *ekpyrosis*, o qual pode ser identificado mediante fenômenos físicos como terremotos, maremotos, evaporação dos oceanos, etc, é responsável também pelo surgimento das emoções e dos vícios.

A partir dessa abordagem, nossa conclusão é de que a concepção de *pathos* em Zenão e Crisipo explica o porquê da juventude do *Kosmos* atingir os seres humanos. O motivo para

⁴¹² *Corpo e Alma no Estoicismo* p.38.

isso é que, em primeiro lugar, acalentamos falsos juízos sobre a realidade. Mas, para darmos assentimento a tais falsos juízos, precisamos julgar o mundo e as situações que nos ocorrem como bons, maus ou indiferentes. Ora, uma das características imputadas aos humanos primitivos por Sêneca é que eles não tinham a necessidade da Filosofia, pois não tinham exatamente o conhecimento acerca do bem, do mal e do indiferente e, por isso, não estavam sujeitos às emoções.

Em segundo lugar, é de comum acordo entre os estoicos que as crianças, até os quatorze anos, não possuem o *hegemonikon* capaz de agir sem a interferência dos primeiros impulsos, o que faz Crisipo afirmar que não é possível a elas ter emoções. Se este é o caso, podemos afirmar que a ‘inocência’ do ser humano primitivo descrita por Sêneca se assemelha a uma fase infantil da humanidade, na qual o *pneuma*, enquanto *hegemonikon*, não estava qualificado o suficiente para a compreensão de uma racionalidade inerente ao *Kosmos*, muito menos para a valorização dos objetos da técnica.

Por último, o envelhecimento do *Kosmos*, que entendemos como qualificação do fogo originário, vai afetando o *hegemonikon*, qualificando-o até o ponto máximo de rompimento, a saber, a *ekpyrosis*. Nesse ínterim, vamos sendo afetados cada vez mais por essa *boulesis* divina, o que faz Crisipo afirmar que o movimento dos particulares avança com impedimentos e obstáculos, ou seja, com o empecilho das emoções.⁴¹³ Mesmo o humano sábio não está livre desse efeito cosmopatológico. Contudo, ele é o único a sentir os seus efeitos com menor intensidade, o que pode explicar também a razão da *ekpyrosis* ser considerada uma purificação para que nenhum mal permaneça no mundo.⁴¹⁴ Não um mal do *mundo*, mas do desgaste da alma pelos vícios, os quais, mesmo sendo resultado de uma ‘liberdade incondicional de ação à maldade’, não escapam ao movimento necessário de Zeus. Entretanto, o espaço de liberdade fornecido pela parte divina em nós, ao mesmo tempo que nos desgasta por sua ação qualitativa inevitável, nos dá uma razão capaz de criar a filosofia, pois, apesar de ser um instrumento ineficaz no que diz respeito à inevitabilidade do fim da história do mundo, é bastante útil quanto às ações dos indivíduos, pois, com a filosofia, mesmo a alma sofrendo os impactos que levam às emoções, podemos compreender a racionalidade que subjaz no macro e no microcosmos e usá-la como guia para a vida:

⁴¹³ Plutarco 'De Stoic. rep. 'p. 1056d. (*SVF* II, 935).

⁴¹⁴ Notas 403 e 404..

Qualis tamen futura est vita sapientis, si sine amicis relinquatur in custodiam coniectus vel in aliqua gente aliena destitutus vel in navigatione longa retentus aut in desertum litus eiectus?' Qualis est Iovis, cum resoluta mundo et dis in unum confusis paulisper cessante natura adquiescit sibi cogitationibus suis traditus. Tale quiddam sapiens facit: in se reconditur, secum est.

Que tipo de vida terá um homem sábio se for abandonado por seus amigos e lançado na prisão, isolado em algum país estrangeiro, detido em uma longa viagem ou lançado em uma costa deserta? Será como a vida de Zeus, no momento em que o mundo se desfaz e os deuses se fundem, quando a natureza para por um momento, e ele repousa em si mesmo entregue aos seus pensamentos. O comportamento do sábio é exatamente assim: ele se retira para dentro de si mesmo, e está consigo mesmo.⁴¹⁵

ἐπεὶ εἰ τὸ μόνον εἶναι ἀρκεῖ πρὸς τὸ ἔρημον εἶναι, λέγε ὅτι καὶ ὁ Ζεὺς ἐν τῇ ἐκπύρῳσει ἔρημός ἐστι καὶ κατακλαίει αὐτὸς ἑαυτοῦ· ἴαλας ἐγώ, οὔτε τὴν Ἥραν ἔχω οὔτε τὴν Ἀθηνᾶν οὔτε τὸν Ἀπόλλωνα οὔτε ὅλως ἢ ἀδελφὸν ἢ υἱὸν ἢ ἔγγονον ἢ συγγενῆ. ταῦτα καὶ λέγουσιν οἱ τινες ὅτι ποιεῖ μόνος ἐν τῇ ἐκπύρῳσει.

Se apenas estar sozinho fosse suficiente para tornar alguém desolado, ora, até mesmo Zeus ficaria desolado com a conflagração do universo e lamentaria para si mesmo: 'Eu não tenho Hera, nem Atena, nem Apolo, nem, em uma palavra, irmão ou filho ou neto ou parente.' Há até quem diga que ele se comporta assim quando é deixado sozinho na conflagração.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Sêneca, *Cartas*, 9.16. (*SVF* II, 606) in L.S. Vol I, p.277. Conforme Levy, Carlos, *Sêneca e a circularidade do tempo*, p.506, o sábio, em sua 'representação microcós mica do fogo-logos', como nos diz Levy, permanece só, em paralelo com o por si mesmo do Fogo artífice. E em sua solidão, "[...] assim como o logos universal pode tão facilmente permanecer na solidão quanto constituir-se como um mundo, [ele] pode explorar sozinho onde seus amigos, e mais geralmente a humanidade, podem se beneficiar."

⁴¹⁶ Epicteto. *Discursos* 3.13.4. Tradução de R. Hard.

BIBLIOGRAFIA

Referências Primárias

AÉCIO (PSEUDO-PLUTARCO). *Plutarch's Morals*. William W. Goodwin (ed.) Cambridge. Press Of John Wilson and son. 1874.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, Trad. de Mário da Gama Kury, 3ª Edição, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

ARISTÓTELES, *Retórica*, Trad. de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto, e Abel do Nascimento Pena, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005 (Biblioteca de Autores Clássicos).

ARNIM, Hans Friedrich August von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vol. 1,2,3,4.

AULO GÉLIO. *The Attic Nights of Aulus Gellius*. With An English Translation. John C. Rolfe. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1927.

CÍCERO On the Emotions: *Tusculanae Disputationes* 3 and 4, Translated and with Commentary by Margaret Graver. The University of Chicago Press, Ltd., London, 2002.

_____. *De Natura Deorum; Academica*. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1979. Obs. edição da Loeb Classical Library.

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

_____. *Do sumo Bem e do Sumo Mal (De Finibus Bonorum Et Malorum)*. Tradução de Carlos Ancêde Nogueú. São Paulo: Mrtins Fontes, 2005 (Clássicos)

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

DIDYMUS, Ário, *Epitome of Stoic Ethics*, Edition and Translation of Arthur J. Pomeroy. Society of Bilical Literture, 1999.

D. BOERI, Marcelo, SALLES, Ricardo. Los Filósofos Estoicos: *Ontología, Lógica, Física, y Ética*, Santiago do Chilo: Dimacof Negocios Avanzados S.A., 2014.

DIOGENES L. *Lives of eminent philosophers*. Trad.by R. D. Hicks. Harvard: Loeb Classical Library, 1972.

EPICTETUS, *Discourses*. Volume, II. Translation by R. D. HARD, Oxford Worlds Classics: 2014.

_____, *As Diatribes de Epicteto*. Tradução de Aldo Dinucci, Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra, 2020.

_____, *Encheirídion*. Tradução de DINUCCI, A.; JULIEN, A. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.

ESTOBEU. *Florilegium*, vol I e II. Translation, introduction and notes by Augustus Meineke (ed.). Lipsiae, Taubner, 1885.

GALENO, *De Placitis Hippocratis et Platonis*. Edition, Translation and Commentary by Phillip de Lacy. First part: Books I-V. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2005.

GÓRGIAS, *Elogia de Helena*, Tradução e comentários de Aldo Dinucci, in Revista Ethica, V.16, N.2: Rio de Janeiro, 2009.

HIEROCLES, *Elements of ethics*, fragments and excerpts by Ilaria Ramelli, translated by David Konstan. E.U.A: Society of Biblical Literature writings from the Greco-Roman world.

POSIDONIUS, *The Translation of The Fragments*, III. Translation by I. G. Kidd: Cambridge University Press, 1999

LONG & SEDLEY. *Hellenistic Philosophers*, vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.

_____. *Hellenistic Philosophers*, vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.

OVÍDIO, *As Metamorfoses*, Tradução de David Jardim Júnior, Editora tecnoprint: 1983 (Coleção Universidade de Bolso).

PLATO. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 8 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1955.

PLUTARCO. *Moralia*, Volume XIII: Part 2: Stoic Essays. Trad. Cherniss, Harold. Harvard: Loeb, 1976.

POSIDONIUS, Phil., Fragmenta (1052:001) *Posidonios. Die Fragmente*, vol. 1”, Ed. Theiler, W. Berlin: De Gruyter, 1982.

RADICE, Roberto. *Stoici antichi: tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2002.

SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*. Translation by The Rev. R. G. Harvard University Press: London, 1976.

SÊNECA, *Da Vida Feliz*. Tradução de João Carlos Cabral Mendonça. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Breves Encontros).

- _____, *Consolação a Márcia*, Tradução de Monica Seincman. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., X, 1, 156-181. Ano X, n. 1, 2007.
- _____, *Consolação a Políbio*, Tradução de Matheus Trevizam e Ana Araújo Grossi Ribeiro. Belo Horizonte: FALE/UFMG 2007.
- _____, *Epistulae Morales*. XC, in LOVEJOY, Arthur O., BOAS, George, Contributions to the History of Primitivism: *Pimitivism and Related Ideas in Antiquity*, Octagon Books: New York, 1973.
- _____, *Epistulae Morales*, Books I- LXV. Translated by R. M. Gummere. The Loeb Classical Library: London, 1979.
- _____, *Epistulae Morales*, Books LXVI-XCII. Translated by R. M. Gummere. The Loeb Classical Library: London, 1970.
- _____, *De Ira*, In, Moral Essays, Vol. I. English Translation by John W. Basore: Princeton University, 1928.
- _____, *Questions Naturelles*. Vols. 1–2, ed. P. Oltramare, 1929.
- _____, *De Beneficiis*, Vol. 1, Fasc. 2, ed. C. Hosius, 1900.

Referências Secundárias

- AUBENQUE, P. *Os estoicos*. In CHATELET, F. *História da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. Obs: vol I. A filosofia pagã.
- BOECHAT, Eduardo, *Posidonius's Cosmology*. *Perspectiva Filosófica*, vol. 47, n. 1, 2020.
- _____, *Manilius and Posidonius Worldview*, 2010. Tese (Doutorado em Classics), Royal Holloway, University of London. London, 2010.
- _____, *Chrysippus' theory of causes*. In: IERODIAKONOU, K. *Topics in Stoic*.
- BRÉHIER, Émile, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, Tradução Fernando Padrão de Figueiredo E José Eduardo Pimentel Filho. Autentica: 2012.
- BRENAN, Tad, *Stoic Souls in Stoic Corpses*, In Dorothea Frede & Burkhard Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*. de Gruyter. pp. 389-408 (2009).
- CARDOSO, S (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- CONLEY, Thomas, “*Pathe*” and “*Pisteis*”: Aristotle Rhet. II 2-11, Proquest Information and Learning Company, 2005.
- COOPER, Jhon M. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press: New Jersey, 1999.

- DINUCCI, A. *A Relação Entre Virtudes e Vícios e Paixões Boas no Estoicismo*. Prometeus, Jornal de Filosofia: Sergipe, 2019.
- _____. *Introdução ao Manual de Epicteto*. 3ª. Edição. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.
- _____. *Apresentação e Tradução dos Fragmentos Menores de Caio Musônio Rufo*. Marília: Transformação, 2012. v. 35, n. 3.
- _____. *Epicteto: Seis Diatribes Teológicas*, em Anais de Filosofia Clássica, vol. VIII nº 16, 2014.
- _____. *Manual de Estoicismo: A visão estoica do mundo*. Campinas, SP: Editora Auster, 2023.
- DINUCCI, A. *O Encherídon de Epicteto*. 2ª. Edição. Aracaju: Infographics, 2021.
- _____. *Persuasiveness Epictetus' Search for Essences through Appearances*, paper unpublished.
- _____. NASCIMENTO, Joelson. *Phobos e Eulabeia em Epicteto*, Obra não publicada.
- _____. CABECEIRAS, A. (ORG.). *A Triade do Guerreiro Estoico*. São Cristóvão: EdiUFS, 2011.
- _____, JULIEN, A. *Epicteto: Testemunhos e Fragmentos*. São Cristóvão: EdiUFS, 2008.
- DUHOT, Jean Jöel, *Epicteto e a Sabedoria Estoica*. Tradução de Marcelo Perine, Edições Loyola: São Paulo, 2006.
- EURÍPEDES. *Medéia; Hipólito; As troianas*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. Obs: tradução de Mário da Gama Kury.
- HAGER, Paul. *Chrysippus' Theory of Pneuma*. Prudentia 14 (1982), 97–108.
- INWOOD, Brad, DONINI, Pierluigi, *Oikeiosis and primary impulse*, In, The Cambridge History of Hellenistic Philosophy: Cambridge University Press 1999.
- GILL, C. Did Galen understand Platonic and Stoic thinking on emotions? In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London: Kluwer, 1998. p. 113-148.
- GOMES, Evando Luiz, LOFFREDO D'Otaviano, Ítala M. Para além das Colunas de Hércules, uma história da paraconsistência: *de Heráclito a Newton da Costa*: Unicamp, 2017.
- GRAVER, Margaret R. *Stoicism and Emotion*, E.U.A: The University of Chicago Press, 2009.
- INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- _____. *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

- KIDD, I.G. Posidonius: *The tradution of the fragments*. Vol. II. Cambridge: Cambridge, 1972.
- KOCK, I. 'Explicação Causal e Interpretação dos Signos segundo os estoicos'. IN: Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, jul.-dez. 2005, p.281-312.
- KNUUTTILA, S.; SIHVOLA, J. *How the philosophical analysis of the emotions was introduced*. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London: Kluwer, 1998. p. 1-20.
- LEBRUM, G. O conceito de paixão. In: CARDOSO, S. (Org.) *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- LÉVY, C. *Sénèque et la circularité du temps*. In: Bakhouché, B. (Ed.). *L'ancienneté chez les Anciens*. Montpellier: Univ. Paul-Valéry Montpellier III, 2003, t. 2, p.491-511.
- LONG, A. A. *Soul and Body in Stoicism: Phronesis*, Vol. 27, No. 1, 1982.
- SANTOS, Ronildo Alves do, *Sobre a doutrina das paixões no estoicismo / Ronildo Alves do Santos*. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.
- SIHVOLA, J., ENGBERG-PEDERSEN, Troels, *Introduction*, in *the Emotions in Hellenistic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers: 2010.
- SORABJI, R. *Emotion and peace of mind*. Oxford: Oxford press, 2010.
- _____. *Zeno and Chrysippus on emotion*. IN: *Zeno of Citium and His Legacy*. The Philosophy of Zeno. Theodor Scaltzas (ed.). Lanarca: The Municipality of Larnaca, 2002.
- TIELEMAN, T. *Chrysippus on affections*, vols 1 & 2. Leiden: Brill, 2003.
- TIELEMAN. *Galen and Chrysippus on the soul*. Brill: Leiden, 1996.
- VOELKE, A-J. *L'Idée de volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Wiesbaden: Steiner. Hermes Einzelschriften 32.

APÊNDICE A - As Quatro Idades do Ser Humano

Ovídio, em sua obra *As Metamorfoses*, ilustra a relação entre o movimento cosmológico e humano dividindo-o em quatro eras:

Antes de haver o mar e as terras e o céu que cobre tudo, a natureza inteira tinha a mesma aparência, chamada de Caos; massa bruta e informe, que não passava de um peso inerte, conjunto confuso das sementes das coisas. Nenhum Titã, ainda, oferecia luz ao mundo, nem Febe renovava constantemente o seu vulto, nem a Terra se sustentava por seu próprio peso, rodeada pelo ar, nem Anfitrite estendia os braços ao longo da Terra. A terra, o mar e o ar se confundiam, a terra era instável, os mares eram inavegáveis, o ar carecia de luz: coisa alguma ostentava a sua própria forma, umas coisas se opunham às outras, eis que, em um só corpo, o frio lutava com o calor, a umidade com a secura, o que era macio com o que era rígido, o que não tinha peso com o pesado.⁴¹⁷

O poema nos mostra um período de indeterminação e unidade de elementos com suas características distintas e corpóreas. Não há ainda os corpos distintos resultantes de uma ordem cósmica. Ovídio fala de ‘massa bruta’, assim como a matéria não qualificada, como se o *pneuma* ainda estivesse em ‘luta’ com a matéria. Nesse contexto, nada como conhecemos pode existir. Mas esse ‘caos’ não é permanente. Um deus, como afirma, dispõe o mundo de certa forma, permitindo o desenvolvimento dos seres garantindo-lhes individualidade. Em seguida, afirma que um dos deuses, seja qual for deles, dá à Terra um formato de disco a fim de evitar a desigualdade dos lados; dispõe as ondas do mar e os ventos; uni fontes, pântanos e lagos; estende os campos para formarem vales; dispõe os rios para que desaguem na terra ou no mar. Após fixar os limites, as águas passam a abrigar os peixes, enquanto a terra os animais selvagens e o ar as aves. Por último, foi criado um ser de mente superior capaz de dominar os outros animais: “Ao passo que os outros animais se inclinam para a terra, ele deu ao humano um rosto voltado para o alto, mandando-o encarar o céu e contemplar os astros. Assim, a terra...acolheu as figuras...dos humanos”.⁴¹⁸

É a história humana que será dividida por Ovídio em quatro períodos, sendo o primeiro deles nomeado por ‘Idade do Ouro’. É um período também mais próximo do estágio inicial da criação. O momento em que os humanos eram honestos; não necessitavam de juízes,

⁴¹⁷ Ovídio, *As Metamorfoses*, I. Tradução de David Jardim Júnior.

⁴¹⁸ *Ibid*, loc. cit.

punições, nem das Lei das XII Tábuas.⁴¹⁹ A construção de barcos para exploração de outros locais ainda não existia, muito menos instrumentos bélicos, fossos e muralhas. A vida era tranquila, pois não havia a necessidade de arar a terra, já que esta ofertava os seus fartos frutos aos humanos que, sem quaisquer esforços, colhia-os das árvores em uma primavera perene: “[...] mesmo a terra não arada ostentava searas, e os campos sem trato branquejavam com as pesadas espigas. Corriam [...] rios de leite, [...] rios de néctar, e o dourado mel escorria da verdejante azinheira”.⁴²⁰

Depois, uma vez “precipitado Saturno no tenebroso Tártaro”⁴²¹, a segunda idade a surgir é a de ‘Prata’, a qual, governada por Júpiter, é “pior que a de ouro, mais valiosa que a de Bronze”.⁴²² Nesta, a primavera tem sua duração reduzida para a implementação das outras estações, o que proporcionou épocas de período mais quente e mais frio. Esse acontecimento em especial, afirma Ovídio, fez os humanos buscarem abrigos, arar a terra e consumir os animais.

Ovídio não fala muito sobre a ‘Idade do Bronze’, limitando-se a afirmar que foi uma era onde os humanos dispunham de armas terríveis, mas não criminosas. Já na última Idade, a do Ferro, os males, de forma bruta, surgiram, incitando os humanos à subtração de toda a vergonha e toda a lealdade, substituindo-as pela violência e pelo dolo. Ignorantes na arte de navegar, ainda assim os humanos lançaram-se ao mar em busca de terras desconhecidas. Surgiu a arte da agricultura, não deixando mais ao encargo da terra sua nutrição. Escavaram a terra para retirar dela o ferro e o ouro, o que fez surgir a ganância e, por conseguinte, a guerra. O roubo transformou-se em meio de vida. Não há mais harmonia entre os membros de uma mesma família:

O esposo ameaça a vida da esposa, e ela a do marido; as sinistras madrastas preparam venenos terríveis; o filho pretende abreviar os dias do pai. Jas vencida a piedade, e a Virgem Astréia⁴²³, última criatura celestial, abandonou a terra empapada de sangue⁴²⁴

⁴¹⁹ Leis da República Romana aplicadas pelos pontífices e representantes da classe dos patrícios que as mantinham em segredo. Frequentemente aplicadas contra os plebeus. Fonte: <https://www.infoescola.com/direito/lei-das-doze-tabuas/>.

⁴²⁰ Ovídio, *As Metamorfoses*, I. Tradução de David Jardim Júnior.

⁴²¹ *Ibid*, *loc. cit.*

⁴²² *Ibid*, *loc. cit.*

⁴²³ Filha de Júpiter e Têmis, que vivia na terra durante a Idade do Ouro, partindo na Idade do Bronze.

⁴²⁴ Ovídio, *As Metamorfoses*, I. Tradução de David Jardim Júnior.

Da mesma forma que no estoicismo, o estado inicial do *Kosmos* é caracterizado pela indistinção. Um caos de matéria não qualificada. Em seguida, após o término da criação do *Kosmos*, quando os limites são fixados com a água sendo o local para os peixes, a terra para os animais selvagens e o ar para as aves, surge o ser humano. Em sua primeira idade, por serem, assim como nos disse Sêneca, ‘recentes dos deuses’, eles eram honestos, daí não necessitarem de juízes. Eles ainda não possuíam a técnica para a construção de barcos nem tampouco instrumentos bélicos. Eles viviam da terra, que oferecia tudo que eles precisavam sem cultivo algum por sua parte.

Já a segunda idade sofre com as mudanças climáticas fazendo com que os humanos desenvolvam a técnica da agricultura e a exploração dos animais.

Na terceira idade não temos nenhum fenômeno físico que explique a razão dos humanos recorrerem à armas terríveis, porém não criminosas. No entanto, é na terceira idade que o ser humano tenta modificar a natureza explorando os mares sem a capacidade de fazê-los; extraindo da terra elementos que se tornaram fontes de desgraças, como o ferro e o ouro para a guerra.

APÊNDICE B - Lista das Emoções em Cícero⁴²⁵

SOFRIMENTO (*Aegritudo*)

1. Inveja (*invidentia / phthonos*): sofrimento experimentado por causa da boa sorte de outra pessoa.
2. Rivalidade (*aemulatio*): é usado em dois sentidos, como um termo de elogio ou um termo de acusação. Pois a imitação de excelência é chamada de “rivalidade” (embora não seja a isso que estamos nos referindo aqui, pois é um termo de elogio), e rivalidade também pode ser “angústia” porque outro obteve o que desejou para si mesmo, mas não teve.
3. Ciúme (*obtrectatio*): é o sofrimento causado porque outro obteve da mesma forma o que desejou para si mesmo.
4. Piedade (*miser cordia*): é o sofrimento pela miséria de outro que está sofrendo injustamente - pois ninguém se compadece da punição de um parricídio ou traidor.
5. Ansiedade (*angor*): é um sofrimento opressivo.
6. Luto (*luctus*): é o sofrimento pela morte prematura de uma pessoa que era muito querida.
7. Tristeza (*tristitia*): é um sofrimento que tende a chorar.
8. Angústia: (*tribulatio*) é o sofrimento que envolve tortura.
9. Lamento (*lamentatio*): é o sofrimento acompanhado de soluços.
10. Fadiga (*aerumna*): é um sofrimento árduo.
11. Preocupação (*sollicitudo*): sofrimento acompanhado de pensamento.
12. Melancolia (*melancholia*): sofrimento duradoura.
13. Aflição (*algnosnia*): sofrimento acompanhado de doença corporal.

⁴²⁵ *Disputações Tusculanas*, IV, 14-19. Tradução de Margaret Graver.

14. Desespero (*hapelpismos*): sofrimento que não tem expectativa de que as coisas vão melhorar.

MEDO (*timor*)

1. Preguiça (*pigritia*): medo do trabalho iminente.
2. Terror (*dima*): medo de duros ataques.
3. Vergonha (*pudor*): a vergonha é acompanhada pelo rubor, mas o terror pela palidez, tremor e ranger de dentes.
4. Pânico (*thorybos*): pavor que destrói a mente. Conforme as palavras de Enius: ‘então, o pânico tirou toda a sabedoria do meu peito, e eu estava petrificado’.
5. Petrificação: medo que se segue ao pânico.
6. Agitação: medo que se espalha nos pensamentos de alguém.
7. Pavor: medo duradouro.

PRAZER (*voluptas*)

1. Malevolência (*malivolentia*): prazer que surge do infortúnio de outro que não traz nenhum benefício para si mesmo.
2. Encantamento (*delectation*) = prazeres que encantam a mente pela sensações adquiridas através dos ouvidos, os olhos, toques. São cheiros e sabores, todos iguais no sentido de que se derramam sobre a mente como líquidos.
3. Vanlória (*vanitas*): prazer que exulta e exhibe arrogância.

DESEJO (*voluntas*)

1. Ira (*ira*): desejo de punir uma pessoa que se pensa ter prejudicado alguém injustamente.
2. Ressentimento (*excandescencia*): raiva inicial, quando acabou de acontecer.
3. Ódio (*odium*): raiva aumentada.
4. Rancor (*inimicitia*) = raiva que espera sua hora de vingança.
5. Sofrimento do coração (*discordia*): uma raiva mais amarga que nasce nas profundezas da mente e do coração. No uso comum, a palavra normalmente se refere a uma situação social, ‘briga, inimizade’.

6. Necessidade (*indigentia*): desejo que não pode ser satisfeito.
7. Saudade: desejo de ver alguém que ainda não está presente.

APÊNDICE C - Listas das Emoções em Diógenes Laércio⁴²⁶

SOFRIMENTO: contração irracional da alma.

1. Compaixão: sofrimento por um sofrimento imerecido de outrem.
2. Inveja: sofrimento pela prosperidade alheia.
3. Ciúme: sofrimento de quem vê possuído por outrem o que ele mesmo deseja.
4. Rivalidade: sofrimento de quem vê que outros possuem o que ele mesmo tem.
5. Aflição: sofrimento que oprime.
6. Melancolia: sofrimento constrangedor e depressivo.
7. Inquietação: sofrimento que se desenvolve por causa de considerações falsas.
8. Angústia: sofrimento penoso.
9. Desvario: sofrimento irracional que piora constantemente e impede a visão global do presente.

MEDO (*phóbos*): expectativa de um mal.

- 2.1- Terror: medo causador de angústia.
- 2.2- Vergonha (*aiskhýnē*): medo da desonra.
- 2.3- Excitação: medo diante da ação a realizar.
- 2.4- Consternação: medo produzido pela impressão de acontecimento insólito.
- 2.5- Pânico: medo em que ocorre a elevação da voz.
- 2.6- Inquietação: medo provocado por um fato obscuro.

APETITE: desejo irracional.

1. Necessidade: apetite determinado pela posse frustrada de alguma coisa (a pessoa é separada do objeto de desejo e se vê impelida a ele de forma desesperada).
2. Ódio: apetite crescente e duradouro, em que se anseia o mal de alguém.
3. Ambição: apetite relativo a escolha de fins pessoais.

⁴²⁶ D.L VII, 111-114. Tradução de R.D. Hicks.

4. Ira (*orgê*): apetite da vingança contra quem se pensa ser o autor de um mal imerecido.
5. Amor: apetite que não afeta os homens sérios, pois é a tentativa de conquistar afeição por causa de uma beleza exterior.
6. Cólera: ira inveterada e rancorosa, que espreita a ocasião da vingança (o ressentimento é a primeira manifestação da ira).

PRAZER: exaltação irracional diante daquilo que se considera digno de ser escolhido.

1. Encantamento: prazer que provoca o enlevo por meio dos ouvidos.
2. Gozo malévol: prazer em face dos males de outrem.
3. Deleite: impulso da alma em direção ao relaxamento (arrebatamento)
4. Efusão: dissolução da excelência.

APÊNDICE D - Lista das Emoções em Ário Dídimo⁴²⁷

APETITE (*eptimia*): um desejo irracional. É formado por uma opinião de que alguma boa está se aproximando ou presente e é apropriado desejá-la.

1. Ira (*orgé*): apetite de vingança a alguém que parece ter agido injustamente, contrário ao que é apropriado.
2. Raiva (*thymos*): início da ira.
3. Fúria (*cholos*): transbordamento da ira.
4. Loucura (*ménis*): é a ira armazenada para amadurecer.
5. Rancor (*kotos*): é a ira esperando pela oportunidade de vingança.
6. Casos de ira (*pikria*): é a ira irrompendo no momento.
7. Casos violentos de amor erótico (*eros de epibole*): é uma ligação que decorre da exposição da beleza.
8. Ânsia (*pothos*): é um apetite em acordo com o amor erótico por alguém que está ausente.
9. Desejo melancólico (*himeros*): é um apetite pela companhia de um amigo ausente.
10. Casos de afeição pelo prazer (*philedonia*): apetite por prazeres.
11. Casos de afeição por saúde (*philoploutia*): apetite por saúde.
12. Casos de afeição por estima (*philodoksia*): apetite por opiniões.

PRAZER (*hedone*): é uma expansão irracional. É formado por uma opinião de que há um bem presente e é apropriado sentir expansão.

1. Alegria pelo infortúnio alheio (*epicherekakia*): é o prazer no mal sofrido por outros.
2. Auto-gratificação (*asmenismos*): é o prazer no inesperado.
3. Charlatania (*goetia*): é o prazer na decepção visual.

MEDO (*phobos*): é uma recusa irracional. É formado por uma opinião de que uma coisa má está se aproximando e é apropriado evitá-la.

1. Hesitação (*oknos*): é o medo por uma atividade futura.

⁴²⁷ Ário Dídimo, *Epitome of Stoic Ethics*. 10b-10d. Tradução do Grego para o inglês de Arthur J. Pomeroy.

2. Angústia (*agonia*): é o medo da falha, da derrota.
3. Assombro (*ekipleksis*): é o medo de uma impressão não familiar.
4. Vergonha (*eschyne*): é o medo de perder a reputação.
5. Comoção (*thorybos*): é o medo junto com o alarido que nos incita.
6. Superstição (*disidemonia*): é o medo dos deuses ou espíritos.
7. Pavor (*deos*): é o medo do terrível.
8. Terror (*dima*): é o medo da razão.

SOFRIMENTO (*lype*): é uma contração irracional da alma. É formada por uma opinião recente de que há um mal presente e é apropriado sentir contração.

1. Inveja (*Phthonos*): é um sofrimento que ocorre quando algo bom acontece ao outro.
2. Ciúme ou inveja (*Zelos*): é um sofrimento que ocorre quando outra pessoa consegue o que você mesmo desejava. Também como uma bênção do que está faltando, e, como uma imitação do outro como sendo superior a si mesmo.
3. Rivalidade (*Zelotypian*): é um sofrimento que ocorre quando alguém tem o que você desejava.
4. Piedade (*Eleon*): é um sofrimento que ocorre pelo infortúnio do outro.
5. Luto (*Penthos*): é um sofrimento por uma morte prematura.
6. Pesar (*Achthos*): é um sofrimento tornando-se muito pesada.
7. Sofrimento (*Achos*): é um sofrimento a qual produz incapacidade de falar.
8. Aflição (*Anian*): é um sofrimento em acordo com o raciocínio.
9. Dor mental (*Odynen*): é um sofrimento que penetra em uma pessoa e a faz de lar.
10. Vexame (*Asen*): é um sofrimento de se debater.