

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

Ronildo Alves dos Santos

*Sobre a doutrina das
paixões no estoicismo*

Campinas
Fevereiro de 2008

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Santos, Ronildo Alves do
Sa59s **Sobre a doutrina das paixões no estoicismo / Ronildo Alves do Santos. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.**

Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Estóicos. 2. Filosofia antiga. 3. Ética. 4. Filosofia – História. 5. Emoções. I. Benoit, Alcides Hector Rodriguez, 1951-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

cn/ifch

Título em inglês: On the Stoic doctrine of passions

Palavras chaves em inglês (keywords) : Stoics
Ancient philosophy
Philosophy – History
Ethics
Emotions

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora: Alcides Hector Rodriguez Benoit, Francisco Benjamin de Souza Neto, Gabriele Cornelli, Maurício Pagotto Marsola, Maria Carolina Alves dos Santos, Reinholdo Aloysio Ullmann

Data da defesa: 27-02-2008

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

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

Ronildo Alves dos Santos
Sobre a doutrina das
paixões no estoicismo

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto

Prof. Dra. Maria Carolina Alves dos Santos

Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola

Profa. Dr. - Reinholdo Aloysio Ullmann suplente

Profa. Dra. Eliana Christina de Souza - suplente

Prof. Dr. Eliezer Donizetti Spereta - suplente

Campinas
Fevereiro de 2008

200813718

Para Rafael

RESUMO

A luta contra as paixões aparece como o ponto alto da adesão estóica à ordem universal. A paixão é contrária à natureza racional do homem e ruína sua harmonia interior. É nela que reside o mal. Entretanto, esse mal não tem uma causa externa. Sendo a afetividade uma disposição da razão, a paixão aparece como uma busca ou rejeição voluntária de algo erroneamente considerado como um bem ou um mal. Tendo em vista o ideal de perfeição humana e cósmica elaborado pelos estóicos e exemplificado na sua figura do sábio, a preocupação com as paixões teve um lugar de destaque em sua filosofia. Sua descrição apresenta as contribuições de tradição tanto pneumática quanto não-pneumática, é assim que podemos entender um fenômeno interpretado ao mesmo tempo com juízo errôneo, impulso excessivo ou conduta irracional e contrária à natureza.

ABSTRACT

The struggle against passion appears as the high point in the stoic adherence to the universal order. Passion is contrary to the human beings' rational nature and ruins their interior harmony. Evil resides in it. However, this evil has no external cause. Since affection is a disposition of reason, passion appears as a search or a voluntary rejection for something wrongly considered as good or evil. Considering the ideal of human and cosmic perfection systematized by stoics and exemplified by their sage figure, the concern with passion was prominent in their philosophy. Their description presents contributions from both pneumatic and non-pneumatic origins. This is how we can understand a phenomenon which is at the same time interpreted as wrong judgment, excessive impulse or irrational conduct, contrary to nature.

AGRADECIMENTOS

Expresso aqui meu reconhecimento a todos aqueles que contribuíram na execução deste trabalho. Em especial, gostaria de agradecer: ao prof. Hector Benoit, por toda paciência e compreensão com que me atendeu nos momentos finais deste trabalho; ao prof. João Quartim de Moraes, pela confiança e liberdade que dele sempre fui merecedor; aos profs. Francisco Benjamin de Souza Neto e Mauricio Pagotto Marsola, pelas críticas, comentários e sugestões que permitiram melhorar este trabalho; e aos profs. Maria Carolina Alves dos Santos e Gabriele Cornelli, pela análise precisa e crítica na arguição. Finalmente, gostaria de deixar registrada minha gratidão ao Programa de pós-graduação do IFCH, mais especificamente à profa. Fátima Évora e ao secretário Rogério José, a este último, por sua competência na lida com as questões burocráticas e pela ajuda nos momentos finais deste trabalho, vai todo o meu apreço e consideração.

ABREVIATURAS

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

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

Cic. *Acad. Pr.*: Cícero, *Academicorum priorum / Primeiros Acadêmicos*

Cic. *Tusc.*: Cícero, *Tusculanae disputationes / Disputas Tusculanas*

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

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

Gal. *Hipp. et Plat.*: Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis / Sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão*

L.S.: A. Long & D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1.

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

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

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

Sen., *Ep.*: Sêneca, *Ad Lucilium epistulae morales / Cartas a Lucílio.*

Sexto, *Adv. math.*: Sexto Empírico, *Adversus mathematicos.*

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

SUMÁRIO

Resumo/Abstract

Agradecimentos

Abreviaturas

I. INTRODUÇÃO	15
II. A PAIXÃO ESTÓICA	29
2.1 FÍSICA	32
2.2 LÓGICA	40
2.3 ÉTICA	66
III. TERAPIA DAS PAIXÕES	77
IV. CONCLUSÃO	89
V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	93

INTRODUÇÃO

Duas imagens marcam os estóicos, sua rigidez moral e a impassibilidade ou indiferença de seu sábio frente aos acontecimentos da vida¹. Por elas, ganharam as graças tanto de gregos, quanto de romanos e cristãos. Para demonstrar sua gratidão para com o chefe e fundador estóico, Zenão de Citio, a cidade de Atenas, com fundos públicos, manda confeccionar uma coroa de ouro e construir um sepulcro quando de sua morte: "para que todos saibam que o povo ateniense honra os homens de bem na vida e na morte"². Os diádocos não se cansavam de convidá-los para comporem suas cortes, e Antigonos expressa sua admiração por Zenão ao afirmar: "embora me considere superior a ti em sorte e fama, considero-me inferior a ti no intelecto, na cultura e na felicidade perfeita que conquistaste"³. Cícero dos ensinamentos estóicos fará uso, e.g., na busca de aplacar a dor pela morte de sua filha Julia, nas *Disputationes Tusculanae* bem como ao desenvolver sua idéia da filosofia como terapia⁴. Sêneca assume o estoicismo e o divulga em seus escritos, bem como busca aplicá-lo à educação de Nero. Justino de Roma, em seu itinerário intelectual, conta que começou seu aprendizado filosófico com um estói-

¹ Conf. Rodis-Lewis, 1970, p. 5.

² D.L. 7, 11.

³ D.L. 7, 7.

⁴ Conf. A. Erskine, 1997, p. 39.

co⁵. A doutrina estóica foi aceita desde a patrística como compatível com o cristianismo e nunca foi condenada pela Igreja, como o aristotelismo periodicamente o foi⁶. Além disso a coleção de cartas atribuídas a Sêneca e Paulo, aceitas como genuínas do tempo de Jerônimo até meados do século XV, contribuiu para essa idéia de concordância entre a moral estóica e a cristã.

Mas também pelas mesmas imagens de rigor e impassibilidade, os estóicos foram alvo de críticas mordazes *per secula seculorum*. Nem a loucura de Erasmo os perdoou:

"As paixões não são apenas pilotos que conduzem ao porto da sabedoria os que a ele se dirigem; no caminho da virtude, são agulhões e esporas que excitam a fazer o bem, por mais que isso desagrade a Sêneca, esse estóico empedernido que proíbe formalmente ao sábio toda paixão. Agindo assim, faz do homem uma estátua de mármore, sem inteligência e vazia de todo sentimento humano... Quem não fugiria com horror, como de um monstro e um espectro, de um homem surdo a todos os sentimentos da natureza, sem nenhuma paixão, tão inacessível ao amor e à piedade quanto o mais duro rochedo ou um mármore de Paros, a quem nada escapa, que não se engana nunca, que vê tudo com olhos de lince, que mede tudo com o esquadro, que não perdoa nada, que é o único razoável, o único rei, o único livre, o único tudo... que não faz questão de ser amado, que não ama ninguém, que ousa zombar dos próprios deuses, que condena como insensato tudo o que não faz na vida, e de tudo escarnece? Tal é o retrato do animal que passa por um sábio perfeito... Que cidade quereria fazer dele seu magistrado, que exército o desejaria por general? Digo mais, que mulher suportaria um tal marido, que anfitrião convidaria tal hóspede, que criado poderia tolerar tal patrão? Não seria preferível escolher ao acaso entre os mais loucos um louco capaz de comandar ou de obedecer aos loucos, amado por seus semelhantes, que constituem a maioria, tolerante com uma mulher, jovial com seus amigos, convi-

⁵ Conf. Justino, *Diálogo com Trifão*, 2, 3

va encantador, bom companheiro, enfim, a quem nada de humano fosse alheio?"⁷

La Fontaine apresentou sua posição com a caracterização do filósofo scita, atribuída a Aulo-Gélio:

"Esse Scita exprime bem
Um indiscreto estóico:
Este suprime da alma
Vontades e paixões, o bom e o mau,
Até os mais inocentes desejos.
Contra tais pessoas, quanto a mim, eu protesto.
Elas subtraem de nosso coração a principal força.
Elas nos fazem cessar de viver antes que estejamos mortos."⁸

Também Nietzsche:

"Destruir as paixões e os desejos, só por causa de sua tolice e para evitar suas conseqüências desagradáveis, parece-nos hoje uma manifestação aguda de tolice. Não admiramos mais os dentistas que *extraem* os dentes para evitar que incomodem mais. (...) No que se refere ao remédio receitado por todos esses médicos da alma que preconizam uma cura radical e dura, é permitido nos perguntarmos: será a vida tão dolorosa e importuna a ponto de ser vantajoso trocá-la por uma maneira estóica e petrificante de viver? Não nos sentimos *suficientemente mal* para precisarmos estar mal ao modo estóico?."⁹

⁶ Cf. J. Kraye 1988, p. 367.

⁷ apud S. P. Rouanet 1987, p. 464 - "*marmoreum hominis simulacrum... stupidum et a omni prorsus humani sensu alienum*".

⁸ Cf. *Fables* XII, 20.

⁹ apud G. Lebrum 1987, p. 26

Mesmo os cristãos, que, como dissemos, buscavam combinar as duas éticas, teceram crítica, e.g., à doutrina das paixões dos estóicos. O florentino Coluccio Salutati, no séc. XV, questionando se algum homem, exceto Cristo, poderia atingir o estado de apatia dos estóicos, chega à conclusão de que nem o próprio Cristo o conseguiria, uma vez que este se emocionou quando da morte de Lázaro. Por isso, para Salutati, a apatia estóica estava em conflito não somente com a natureza mas também com os ensinamento do próprio Cristo. A ira deste contra os escribas e fariseus serviu também como exemplo contra as posições estóicas¹⁰.

Estes são apenas alguns exemplos pelos quais é possível demonstrar, por um lado, a forte presença e influência do pensamento estóico na história e na filosofia do ocidente, e, por outro lado, como que uma doutrina derivada, no sentido de não primeira, como é a das paixões, acabou assumindo ares de grande importância em tempos posteriores. Com isso quero dizer que o ideal estóico é aquele da harmonia do homem com a Razão universal, a qual é imanente ao cosmos e o governa, e que constitui o próprio ser do homem. É esta razão que funda toda a atividade cognitiva e, igualmente, todo agir moral, garantindo ao homem sua felicidade. Mas com isso, não quero, de forma alguma, dizer que a discussão das disposições passionais não tinha importância para os estóicos. Eles escreveram vários livros sobre o assunto, discutiram sobre a natureza das paixões, quais suas espécies, fizeram longas classificações, como nos relatam Diógenes Laércio, Andrônico de Rodes e Estobeu, se bem que pouco produziram sobre como eliminá-las, se formos dar crédito a Cícero e a Galeno. Ora, se é permitido pensar em termos de positivo e negativo, a visão positiva desse ideal é a virtude, a visão negativa é o vício e a partir

¹⁰ Cf. J. Kraye 1988, p. 367

deste a paixão. Mas há algo mais que chama a atenção, como veremos, nas críticas que levantamos acima. É que elas partem de noções externas e estranhas à doutrina estoíca, i.e., elas são partícipes de uma visão de paixão que não faz parte daquilo que os estoícos entendiam por paixão, ou do significado atribuído por eles ao termo πάθος. Ao assumirem essas posições críticas, os autores se colocam do lado daqueles que aceitavam ser as paixões necessárias à ação humana. A estes os estoícos vão afirmar que "as paixões são tão desastrosas servidoras quanto guias" e que para agir é suficiente a razão. "a paixão não tem vez se a razão é constante"¹¹. Esses posicionamentos nos lembram aquilo que Porchat vai chamar de "conflito das filosofias", e que pode ser expresso por um fragmento de Numênio, acerca de Zenão e Arcesilau, recolhido por von Arnim:

"...τὸν δ'οὖν Ζήνωνα ὁ Ἀρκεσίλαος ἀντίτεχον καὶ ἀξιόνικον ὑπάρχοντα θεωρῶν τοὺς παρ'ἐκείνου ἀποφερομένους λόγους καθήρει καὶ οὐδὲν ὤκνει.... τὸ δὲ δόγμα τοῦτο αὐτοῦ πρώτου εὐρομένου, καὶ τὸ καὶ τὸ ὄνομα βλέπων εὐδοκιμοῦν ἐν ταῖς Ἀθήναις, τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, πάσῃ μηχανῇ ἐχρήτητο ἐπ'αὐτήν."

"Quando Arcesilau viu que Zenão era um rival e um desafiante, lançou-se contra os argumentos que dele provinham.... Ao perceber que a doutrina da representação compreensiva, que aquele havia falado pela primeira vez, e também seu nome eram famosos em Atenas, empenhou-se com todos seus artifícios contra ela."¹²

É esse caráter de conflito e polêmica, característico do relacionamento entre as várias escolas filosóficas antigas, que muitas vezes vemos expressos nas críticas apresentadas à doutrina estoíca. É neste sentido que, para este nosso trabalho, concordamos com

¹¹ Sêneca, *De ira* I, 9.

Glibert-Thirry quando ela afirma que é utópico querer "*accéder*" a uma compreensão plena e concreta da noção de paixão se a descontextualizamos. É no coração da filosofia estóica que ela se encontra, e nela que é preciso ir buscar seu significado. Mas, isso será possível ainda hoje? É lugar comum a afirmação de que a grande dificuldade em se trabalhar a filosofia estóica está justamente em que pouco ou nada restou dos escritos de seus primeiros representantes, e este pouco se encontra disperso por uma série de outras obras, muitas vezes, contrárias ao pensamento estóico e que o citam apenas para com ele polemizar¹³. Mas é este o caminho que o comentador moderno tem que seguir. No que diz respeito ao tema das paixões, cinco são as fontes principais:

A doxografia de J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, que tem a vantagem da abrangência¹⁴.

A doxografia de A. Long & D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, que tem a ajuda da tradução e dos comentários especializados.

Cícero, *Tusculanae disputationes*, que traz como fonte reconhecida Crísipo.

O texto de Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*. Apesar do tom polemista, o testemunho de Galeno tem, sobre o de Cícero, a vantagem de transmitir citações textuais e referências precisas. Mas tem o inconveniente de apresentar fragmentos incompletos e dispersos, de acordo com as intenções retóricas do autor.

¹² Numênio (SVF 1, 12); L.S. 68G.

¹³ Sobre este tema: E. Bréhier 1962, p. 63; A. Long 1984, p. 118; V. Goldschmidt 1984, p. 163; e M.L. Colish 1990, p. 22.

¹⁴ J. Mansfeld, na introdução ao *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, destaca: "Though von Arnim indicates what he considers to be the relative importance of testimonia and fragments by means of a confusing variety of type-faces, his - far too systematic - arrangement of chunks of text fails to give preference to verbatim quotations. He often ascribes common Stoic views to Chrysippus, thereby demoting him to a *nom de plume*."

O *De ira*, de Sêneca, no qual o autor se esforça por defender, em matéria de paixões, as posições já estabelecidas por Crísipo: "O *De ira* conta entre as obras que contribuíram para manter a estrita ortodoxia estóica"¹⁵.

Pode-se perceber que, sobre a doutrina das paixões, a fonte principal da maioria dos textos é Crísipo. Posidônio aparece, e.g., na obra de Galeno como contraponto na crítica a Crísipo.

O procedimento adotado para este estudo seguirá a tripartição preconizada pelos estóicos para a abordagem da filosofia. Vamos, entretanto, restringir nossa abordagem àqueles pontos que contribuem para entendimento da doutrina das paixões dos primeiros estóicos, buscando analisar sua natureza e esclarecer de que modo essas diversas abordagens a afetam e, em alguns casos, a determinam. Vamos considerar aqui os ensinamentos dos primeiros chefes da filosofia estóica: Zenão de Cicio (c 336-246), de Cleanthes de Assos (c 331-232) e de Crísipo de Soles (c 277-208), que os manuais costumam classificar como representantes do "estoicismo antigo" e nos quais encontramos já estabelecidos os princípios doutrinários essenciais que caracterizam toda a filosofia estóica, apesar desta apresentar variantes de abordagens no decorrer da história. Quando utilizamos a designação "estóicos" neste trabalho, queremos nos referir justamente àquela ortodoxia que permite tanto a Crísipo quanto a Sêneca usarem a expressão "nós os estóicos".

Há três perguntas que devem ser feitas sobre as paixões: Qual sua natureza? Como o homem a elas sucumbe? Como delas é possível ficar livre?

¹⁵ Cf. J. Fillion-Lahille 1984, p.51.

Não nos vai interessar aqui tratar especificamente das paixões particulares ou gerais, nem das suas subdivisões, apenas ocasionalmente. Para o âmbito deste trabalho ficaremos com a noção de *pathos* em geral, buscando perceber sua natureza a partir das várias abordagens dadas pelos primeiros estóicos. Com isso, concordamos com Erskine, no sentido de que o interesse maior é pela paixão em geral, é ela que, na visão dos estóicos, perturba os corações humanos e não suas diversas disposições.

A PAIXÃO GREGA

A filosofia se caracteriza, em parte, como sendo um trabalho com discursos e textos, onde as unidades lingüísticas se contextualizam e acabam por adquirir usos específicos, variáveis, em função da escolha de cada escola ou, mais modernamente, autor. No âmbito filosófico, o termo grego πάθος não foge dessa caracterização - como Inwood nos lembra: "*pathos* é um termo técnico cujo significado é determinado pela teoria na qual é utilizado"¹⁶. Os peripatéticos, e.g., defendiam a tese de que os πάθη fazem parte de nossa natureza¹⁷, sendo indispensáveis para a conduta correta da vida, quando mantidos em seus justos limites, por isso, deve-se aprender a dominá-los e não suprimi-los (μετριοπάθεια)¹⁸. Já para os estóicos, os πάθη são impulsos excessivos da alma, movimentos contrários à razão, que introduzem em nós desgostos profundos e amargos, nos impedindo de alcançar a felicidade, por isso, deveriam ser extirpados dos corações humanos (ἀπάθεια). Estas são duas posturas que se apresentam para o que Sorabji chama de debate, já instalado, entre "*believers in freedom from emotion and believers in mode-*

¹⁶ Cf. B. Inwood 1985, p. 125.

¹⁷ Cf. Arist., EN 1105b19-1106a13, 1108a 31-b10.

¹⁸ G. Lebrum 1987, p. 22: para eles "*paixão e razão são inseparáveis, assim como a matéria é*

ration"¹⁹. As questões que se colocam são: a) a paixão é um fenômeno natural, portanto não condenável, da qual convém apenas não fazer mau uso?; b) ou a paixão é uma vergonhosa perversão, da qual o sábio deve se preservar totalmente?²⁰ Tais questões são postas a partir do problema mais geral que é o da natureza do homem e de suas faculdades: paixão e razão, estreitamente unidas numa dualidade inerente ao ser humano, reinam juntas sobre nosso comportamento ou devemos reconhecer apenas à razão o direito de se exprimir e impor como nossa verdadeira natureza? Esse debate vai dividir os filósofos em dois campos, um com suas origens no platonismo, segundo o qual as paixões têm um lugar natural na alma, assim como a razão e, por conseqüência, são legítimas numa certa medida, não sendo possível nem desejável sua completa eliminação, uma vez que privaria a alma de toda atividade. O outro campo é representado pelo racionalismo e rigorismo moral dos estóicos, para quem as paixões são um mal contra a natureza humana, um obstáculo à harmonia interior que asseguraria a felicidade, i.e., um obstáculo ao seu τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν. Assim, se, como fazemos aqui, há uma postura convencional para traduzir *pathos* por paixão, devemos ter em mente que as várias escolas filosóficas gregas, de fato, discordavam não somente sobre como um *pathos* deveria ser analisado mas também sobre o que o constitui. Entretanto, antes de continuarmos, devemos nos deter um pouco sobre a natureza histórica do nosso tema, uma vez que, como afirma Pohlenz, "o termo *pathos* é originário das profundezas do espírito grego, o

inseparável da obra e o mármore da esttua".

¹⁹ Cf. R. Sorabji 2002, p. 7.

²⁰ Ou como afirma C. Gill 2006, p. 55: "Três questões tendem a estar inter-relacionadas nesse debate: se os sentimentos devem ser moderados ou 'extirpados'; se a psicologia humana deve ser entendida como combinação de aspectos racionais e não-racionais ou como fundamentalmente unificada e moldada pela racionalidade; e se o desenvolvimento ético é proporcionado pela combinação de habituação e ensinamento ou por meios exclusivamente racionais."

qual é todo voltado à atividade, ao agir autônomo"²¹, sendo a experiência da paixão algo misterioso e aterrador, a experiência de uma força que estava no homem, que o possuía mais do que era possuída por ele²².

Em sua mais antiga utilização grega, πάθος serviu para designar tudo aquilo que afeta o corpo e a alma, para o bem ou para o mal, i.e., o que sofremos, experienciamos, suportamos, por oposição ao que fazemos. Compreende, com isso, todos os processos nos quais a iniciativa vem do exterior e nos quais o sujeito tem um comportamento passivo - opondo-se às idéias expressas por termos como δράμα, πράξις, ἔργον. Mas nem sempre *pathos* designa um estado de pura passividade. Platão, no Teeteto, qualifica de πάθος uma atitude ativa como o espanto filosófico²³. Em Aristóteles esta palavra pode ser empregada como sinônimo de termos que expressam ação, como πράξις ou ἔργον. No *De Anima*, e.g., φαντασία é um *pathos* caracterizado por uma operação mental que consiste em fazer existir alguma coisa diante dos olhos²⁴. Sob esse caráter ativo, o *pathos* está "em nosso poder, depende de nosso desejo". Epicteto emprega o verbo πάσχειν para designar a atitude contemplativa, mas não passiva, do verdadeiro filósofo²⁵. Serviu também para designar, como bem lembrou Foucault²⁶, tanto a doença do corpo como a paixão da alma, i.e., uma mudança desproporcional e momentânea na disposição e na conduta humana.

²¹ M. Pohlenz 2005, p. 284.

²² Cf. E.R.Dodds 1988, p. 201.

²³ Platão, Teeteto, 155d apud A.-J. Voelke 1973, p. 40.

²⁴ Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427b 17-19: "τὸ πάθος ἔφ' ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλώμεθα" apud A.-J. Voelke 1973, p.40

²⁵ Epicteto, II, 14, 28 apud A.-J. Voelke 1973, p. 40.

²⁶ Cf. M. Foucault 2005, p. 602.

É na narrativa homérica que mais facilmente poderemos encontrar modelos de tais usos. Duas abordagens da relação entre Homero e o *pathos* grego, nos dão o índice da riqueza deste tema. A primeira é a de Rodolfo Mondolfo, em *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, segundo a qual é com Homero que se inicia a conversão das paixões humanas²⁷ em intervenções divinas. "A paixão humana se projeta, desta maneira, na representação dos deuses, convertendo-se em ação destes", i.e., os impulsos subjetivos e interiores do homem são exteriorizados, mediante tal projeção, na objetividade de uma ação divina²⁸. O exemplo aqui é a fala de Agamêmnon, no canto XIX da *Ilíada*:

"Quero justificar-me ante o Peleide. E vós, Aqueus, compreendi bem, pesai minhas palavras. Muitas vezes os Dânaos fizeram-me amargas censuras, reprovando-me. Não sou culpado, mas Zeus, a Moira e a negronoctâmbula Erínia; na ágora, eles cegaram-me o siso, funestos, no dia em que tomei o prêmio do Aquileu. Mas que fazer? Perpassa um nume e perfaz tudo: Ate a filha maior do pai Zeus, atroz, multi-enganosa. Pés lépidos, não pisa a terra; anda sobre a cabeça dos homens e ao cabo os arruína; um depois do outro, ela os burla e enreda."

Outra passagem encontramos também no canto III, 163, da *Ilíada*:

"Príamo, porém, para Helena se dirigiu: 'Querida filha, vem sentar junto a mim, para ver teu esposo de outrora, teus parentes e amigos (não te cabe

²⁷ As paixões são entendidas aqui como experiências interiores humanas caracterizadas por sua violência arrebatadora (1955, p.85).

²⁸ Cf. R. Mondolfo, 1955, p. 79. "*Esta proyección se había realizado en dos formas, a partir de Homero: por un lado, la pasión humana se convertía en la intervención de algún dios del Olimpo mitológico - especialmente del todopoderoso Zeus, cuya omnipotencia manejaba la voluntad de los hombres -; por otro, se personificaba directamente en una divinidad o demonio particular, cuya esencia la constituía el mismo estado subjetivo objetivado*" p. 82.

culpa, penso, do polilágrimo prélio que Aqueus e Tróicos travam; sim, aos deuses)."

Tais personificações das paixões e ações humanas vão ser precursoras, segundo Mondolfo, daquelas apresentadas por Hesíodo, Xenófanes ou Ésquilo. Mas, deve-se observar, ainda, que na própria obra de Homero aparece já a crítica a essas projeções, quando, no canto I da *Odisséia*, Zeus personifica a reflexão racional que prevê e adverte acerca das conseqüências que acarretam as ações humanas:

"Ah!, de que maneira os mortais censuram os deuses! A dar-lhes ouvidos, de nós provêm todos os males, quando afinal, por sua insensatez, e contra vontade do destino, são eles os autores de suas desgraças."

Se o tema do *pathos* grego é estendido por Mondolfo à obra homérica em geral, a segunda abordagem de que falamos vai centrar seus esforços no texto da *Ilíada*. Em seu ensaio *Homeric Pathos and Objectivity*, ao criticar o desinteresse dos comentadores modernos para as discussões acerca do *pathos* homérico, em contraste com os antigos²⁹, Jasper Griffin vai demonstrar a importância desse tema no texto da *Ilíada*. É nesse poema que a tragédia da vida humana é trazida à luz, a partir dos seus vários grupos de personagens:

*"Heroes are killed; women and children are made widows and orphans; old men weep helplessly, with no other consolation than to be told that the gods allot suffering to every man, αὐτοὶ δὲ τ' ἀκηδέες εἰσὶν."*³⁰

²⁹ Cf. J. Griffin 1976, p. 171: "it seems to me that the ancients are vindicated, and the silence of the moderns is to be condemned".

³⁰ Cf. J. Griffin 1976, p. 183: "The 'obituaries' serve to show us parents, wives, and children who could otherwise not be brought on to battle-field and shown to us in their suffering and pain." Mais à frente ele acrescenta (p.185): "We have observed that the Iliad has as its subject suffering and death, and must have been listened to from an interest in that subject. Suffering is what

Griffin vai argumentar a partir dos relatos sobre as mortes dos heróis (*obituaries*), os quais se apresentam, apesar da linguagem aparentemente não-passional (*dispassionate*), como passagens importantes para a produção de *pathos* na audiência e "têm lugar de destaque na concepção do fato central da *Ilíada*, o significado da morte"³¹. Não há necessidade de palavras de lamentação, o relato da morte do herói, a lembrança de que se morre longe da pátria, às vezes ainda jovem, sem poder retribuir o carinho aos pais, ou garantir o futuro da esposa e dos filhos, já são ("*intrinsically emotional*") motivos capazes de comover, impressionar, a audiência, e este é um dos grandes feitos do poema homérico. Sofrimento e morte, mais que luta, batalha ou estratégia, são os motivos da *Ilíada*. O próprio prólogo do poema é ilustrativo dessa posição, ele anuncia o enredo, e esse enredo é de cólera e morte, muitos heróis e valorosos gregos tombarão longe de sua pátria e dos seus, tornando-se alimento para os cães e aves "rapaces", e tudo por ação dos deuses. Alguns motivos ditos passionais podem ser percebidos nos diversos relatos apresentados, como já citado acima: a) o morrer e ser enterrado em terra estranha; b) o morrer jovem; c) o luto dos pais, esposas e filhos; d) a ignorância do destino dos amigos e parentes. Alguns exemplos:

Sarpédon, ferido, roga a Héctor que o socorra, no canto X, 684:

"Não me deixes aos Dânaos como presa, Priâmide. Dá-me ajuda. Depois, se a vida me fugir em Tróia, é porque não me era dado voltar e na pátria rever, alegre, esposa e filhos."

produces song, says Helen..."

³¹ Cf. J. Griffin 1976, p. 162. Na conclusão o autor volta a afirmar, p. 186: "*The Iliad is a poem of death*".

Hipótoo morto por Ajax sobre o corpo de Pátroclo, no canto XVII, 300:

"...tomba de boca sobre o cadáver, distante da sua Larissa, férteis-glebas, sem poder retribuir o carinho dos pais - vida breve a dele, morto à lança pelo Telamônio."

O lamento de Andrômeda, no canto XXIV, 720-730:

"Jovem saíste da vida, marido, deixando-me, no paço, viúva com um filho tão tenro, por nós ambos - pais a quem a Moira mal-agoura -, gerado, e que não posso crer atinja a mocidade, já que a urbe ruirá, morreu-lhe o paladino, tu que a defendias e protegias esposas e crianças pequenas."

A PAIXÃO ESTÓICA

A filosofia estoíca é a primeira da história a se dizer e a se querer “sistemática”. Segundo P. Aubenque, “se a palavra *systema* designava já em grego a constituição de um organismo ou de uma cidade, são os antigos estoícos que a aplicaram pela primeira vez à filosofia.”³² Com isso os estoícos queriam expressar que a filosofia é um *todo*, que se pode, é verdade, dividir, mas sob a condição de perceber que cada parte é solidária das outras e que o abandono de uma só parte acarretaria a ruína do conjunto³³. Com efeito, os estoícos desde o início já dividiam a filosofia, para fins pedagógicos, em lógica, física e ética - divergindo apenas quanto à ordem de exposição. Divisão que aparece em Zenão, no seu livro *Sobre a lógica*, depois em Crísipo, nos primeiros livros de *Sobre a lógica* e *Sobre a física*, e ainda em Apolodoro, Silas, Êudromos, Diógenes da Babilônia e em Possidônio³⁴. E para expressar esse caráter de unidade interna, orgânica, do todo, eles davam à filosofia imagens, de preferência, biológicas. É assim que a comparavam a

³² P. Aubenque 1981, p.170. De acordo com A. Long 1984, p. 203: “Os estoícos oferecem uma imagem completa, e num sentido, como eles mesmos observam, temos que aceitá-lo totalmente ou nada. Aqueles pontos em que parecem de acordo com outros filósofos devem ser considerados no contexto do sistema total.” Sobre o modo de exposição, ver também T. Brennan 1998, p. 21.

³³ P. Aubenque, *op.cit.*, p.170: “Essa exigência formal se apoiava de fato sobre a intuição de um universo perfeitamente organizado, até no menor de seus detalhes, pela ação de um princípio único, de maneira que a coerência da filosofia não faz mais que refletir a simpatia – outro termo estoíco – das diferentes partes do universo.” Sobre o significado de “sistema”, ver V. Goldschidit 1977, p. 61ss. Ver ainda P. Hadot 2004, p. 98.

³⁴ D.L. VII, 40. Sobre este assunto, vale a discussão entre P. Hadot, 1991, e K. Ierodiakonou,

um animal, no qual a lógica constitui o esqueleto e a musculatura, a moral a carne, e a física a alma; ou a um ovo, sendo a lógica a casca, a ética a clara e a física a gema; ou ainda a um campo fértil, bem cercado e protegido pela lógica, no qual os frutos são a ética e o solo ou as árvores a física; a comparação seguinte, com uma cidade bem amurada e governada pela razão, não é, apesar da aparência, de uma inspiração diferente: “porque ele é um vivente, o mundo é também uma cidade, na qual a estrutura racional assegura ao mesmo tempo a coerência e o desenvolvimento”³⁵. Percebe-se assim que nenhuma parte é separada das outras, mas ao contrário todas estão estreitamente unidas entre si, e seu próprio ensino se fazia em conjunto. No dizer de P. Hadot:

“La dialectique implique la physique, parce que l'enchaînement nécessaire des propositions implique l'enchaînement nécessaire des événements dans le destin et elle implique l'éthique, puisqu'elle est une vertu qui comprend en elle d'autres vertus, comme l'absence de précipitation dans le jugement ou la circonspection, et que d'une manière générale la vertu est une affaire de jugement. A l'inverse, le discours sur la physique ou l'éthique implique la logique puisque précisément il est un exposé discursif. L'éthique implique la physique, puisque, selon Chrysippe, 'la distinction des biens et des maux dérive de Zeus et de la Nature universelle'. La physique enfin implique l'éthique dans la mesure où la connaissance du monde et des dieux est la fin de la nature raisonnable et où la perception de la rationalité des événements implique la rationalisation de la conduite morale.”³⁶

1992.

³⁵ Cf. G. Rodis-Lewis 1970, p. 14..

³⁶ Cf. P. Hadot 1991, p. 209. Cícero, expressa através de Catão sua admiração pelos estóicos: "Pode você imaginar qualquer outro sistema em que a remoção de uma única letra, como uma peça encaixada, provoque a ruína de todo o edifício? Não que haja algo ali que possa ser alterado" (*De fin* III, 74 apud M. Schofield 2006, p. 262). Cf. V. Goldschmidt 1969, p. 735: "Ainsi, la formule de la fin implique, à elle seule, les liens qui unissent les trois parties de la philosophie, et elle peut faire comprendre pourquoi, dans un sens élargi, les trois peuvent être appellées ver-

O procedimento adotado para este estudo seguirá a tripartição acima mencionada. Vamos, entretanto, restringir nossa abordagem àqueles pontos que contribuem para o entendimento do *pathos* estóico, buscando analisar sua natureza e esclarecer de que modo essas diversas abordagens o afetam e, em alguns casos, o determinam.

1. FÍSICA

"Οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλων οὐδ' οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐδ' ἐπὶ τὰς ἀρετὰς, οὐδ' ἐπὶ εὐδαιμονίαν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως" Χρύσιππος

Não há outra via mais conveniente para se chegar à doutrina dos bens e dos males, às virtudes e à felicidade, do que partir da Natureza universal e da organização do mundo." Crísipo³⁷

"Physical nature, not a sacred text or revelation or inspired prophecy, is the Stoic's guide to the divine." A. Long³⁸

Segundo os estóicos o universo (τὸ ὄλον) é composto por dois princípios: um princípio ativo (τὸ ποιῶν) e outro passivo (τὸ πάσχον). O princípio passivo é chamado "matéria" (ὑλη) e "substância" (οὐσία), é sem forma, sem qualidade e não possui poder de coesão nem poder de movimento. Já o princípio ativo é designado por muitos nomes:

tus..."

³⁷ Cf. Plutarco, *Stoic. repugn*, 9, 1035c.

³⁸ A. Long 2004, p. 146.

θεός³⁹, λόγος, λόγος σπερματικός, πῦρ τεχνικόν, εἰμαρμένη entre outros; ele é eterno, sendo o responsável por toda forma, qualidade, individuação, diferenciação, coesão e mudança no mundo⁴⁰. Os dois princípios são corporais⁴¹, uma vez que para a física estoica: a) todas as causas são corpos e b) somente os corpos podem agir ou sofrer uma ação. Aplicada aos seres, esta doutrina nos leva a considerar cada ser como o resultado da composição de uma matéria passiva e indeterminada fazendo o papel de substrato com as qualidades produzidas por um princípio ativo, o *logos* divino nela presente. Uma dessas qualidades é a "qualidade própria" (ἰδίᾳ ποιότης), i.e., a "*forma indivisível que aparece e desaparece inteiramente de uma só vez e se mantém idêntica a si mesma durante toda a existência do composto, ainda que as partes mudem e pereçam*"⁴². O ser será considerado como sendo a unidade e o centro de todas as partes que constituem sua substância, e de todos os eventos que constituem sua vida. Ele será o desdobramento no tempo e no espaço desta vida, com suas mudanças contínuas.

Entretanto, uma outra forma de abordar a física estoica é através do conceito de *pneuma* (πνεῦμα) e dos diferentes graus de tensão (τόνος) que caracterizam seus movimentos. A origem da noção de *pneuma* está ligada à tradição médica grega, provavelmente ao tratado hipocrático sobre a epilepsia, que localizava a base da vitalidade humana em um tipo de sopro ígneo, refletindo a percepção da importância da "respiração" e do calor para a vida. É provável que os estoicos tenham chegado ao *pneuma* influenciados pelas doutrinas de Praxágoras de Cos, um médico contemporâneo de Zenão, Herófilo e Erasístratos de Cos. De acordo com Praxágoras o sangue contido nas veias é um

³⁹ A teologia é, para os estoicos, uma parte da física. Cf. J. Brunschwig 2006, p. 231.

⁴⁰ Cf. D.L. 7, 134, 139, 150. Sen. *Ep.* 65,2.

⁴¹ Cf. D.L. 7, 134: "σώματα εἶναι τὰς ἀρχάς".

pneuma que flui através das artérias e transmite movimento do coração para os membros do corpo. Durante o séc. III a.C., o poder vital do *pneuma* torna-se mais central no pensamento médico, especialmente quando as ramificações nervosas do que hoje chamamos sistema nervoso periférico são descobertas e se tornam o canal do *pneuma*. No tempo de Crísipo, o *pneuma* se torna o veículo da "razão" (λόγος) divina na matéria⁴³. Em termos de física estóica e de seus princípios constitutivos, o *pneuma* é princípio ativo, apresentado como uma combinação especial de ar e fogo; o princípio passivo é uma combinação de terra e água⁴⁴. *Pneuma*, então, vai ser explicado como um composto de ar e fogo que, na física, assume o papel do princípio ativo, e que não só percorre, em diversos graus, todo o cosmos mas também estabelece a essência qualitativa da coisa individual. O movimento do *pneuma* é designado por *tonos* (τόνος), i.e., tensão. Entretanto, se todo movimento é em essência uma mudança de posição, mesmo que transformação qualitativa, sendo baseado na estreita união da matéria e do *pneuma*, o movimento do *tonos* é diferente, ele se apresenta como duplo, se propagando simultaneamente em sentidos opostos: do interior do corpo para o exterior, e inversamente⁴⁵. Tudo aquilo que o *pneuma* dispõe se mantém, então, unido mediante a tensão (ao movimento do *tonos*) que ele estabelece entre as partes individuais. O testemunho aqui é de Nemésio:

"Segundo os estóicos, existe um movimento 'de tensão' nos corpos (τοινικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα) que atua simultaneamente para dentro e para fora; o movimento para fora produz quantidades e quali-

⁴² Cf. Simplicius (SVF 2. 395) apud Voelke 1973, p. 12-13.

⁴³ Cf. D. Sedley 1999, p. 388. A. Long 1975, p. 155, para o *pneuma* como "veículo do logos".

⁴⁴ Cf. Nemesius, *Nat. hom.*, (L.S. 47D).

⁴⁵ Cf. A.-J. Voelke 1973, p. 15: "Comme mouvement centripète, la tension produit l'unité de l'être, comme mouvement centrifuge ses qualités."

dades, enquanto que o movimento para dentro produz unidade e substância (οὐσίᾱς)."⁴⁶

Segundo Pohlenz, o idéia de *tonos* fazia parte do cotidiano grego, a partir de seu uso na ginástica e na música, mas foi somente com os estóicos que ele ganhou um lugar preciso na cosmologia. Já Zenão havia percebido no *tonos* a força que une tanto o macrocosmos quanto as suas partes. Mas foi com Cleantes que o cosmos se torna pleno de tensão. E o exemplo aqui é o de "Apolo tocando com seu arco a corda da lira, e com sua tensão dá ao cosmos o estável ritmo do tempo e da vida"⁴⁷. A definição de Cleantes para *tonos* então vai ser de "força propulsora (πληγή) do fogo". Com Crísipo, ao posto do fogo como produtor de vida, assume o *pneuma* e, no seu sólido modo, transforma a concepção poética de Cleantes em um elaborado sistema lógico. Juntos *pneuma* e *tonos* formam a base do que podemos chamar de uma "doutrina do *pneuma*", a qual estabelece que no nível mais baixo dessa tensão, chamado ἔξις, o *pneuma* dá à matéria uma coesão da qual resulta as substâncias duras, tais como as pedras na natureza inanimada e os ossos e tendões no corpo animal. Os graus seguintes do *tonos* do *pneuma* correspondem aos vegetais (φύσις) e aos animais (ψυχή). O grau mais elevado, onde o *pneuma* é mais concentrado, é aquele do intelecto (νοῦς/ψυχὴ λογικὴ) divino e humano⁴⁸. Sendo assim, temos que sob forma e nomes diversos (φύσις, ψυχή, νοῦς), o *pneuma* divino penetra em todos os seres do cosmos e, com isso, segundo é afirmado por Zenão⁴⁹, todos os seres do mundo são naturalmente aparentados.

⁴⁶ Nemésio, *Nat. hom.*, (SVF 2, 451) apud A. Long 1975, p. 156.

⁴⁷ M. Pohlenz 2005, p. 143

⁴⁸ Cf. G. Freudenthal, 1998, p. 457.

⁴⁹ Cf. SVF 1, 158-161.

Esta série gradativa de mudanças pneumáticas, num arranjo hierárquico, é a mostra de que o *pneuma* passa por mudanças tanto qualitativas como quantitativas. Muito embora a matéria universal não admita acréscimo ou decréscimo, a matéria particularizada exhibe uma ampla variedade de mudanças qualitativas e quantitativas. Esta força determina a forma exterior do ser, seus limites, "não da maneira como um escultor que faz uma estátua, mas como um germe que se desenvolve até um certo ponto do espaço, e até este ponto apenas, suas capacidades latentes⁵⁰. A unidade dos princípios se traduz na unidade do corpo que ela produz."

A doutrina do *pneuma* permite aos estóicos, sem abandonar seu monismo ou seu materialismo, explicar os fenômenos físicos em termos de fases ativas ou dinâmicas da matéria. Formulada tendo em vista superar as dificuldades de uma abordagem dualista da natureza, ela acarreta duas conseqüências: é que tanto as atividades ou processos físicos quanto os não físicos, i.e., mentais ou psicológicos, passam a ser explicados em termos pneumáticos. É, como vimos, o mesmo *pneuma* corporal, diferindo somente em graus de *tonos* que fornece a base da natureza inanimada (ἄξις), da vida vegetativa (φύσις) e animal (ψυχή) e, finalmente, da alma humana (νοῦς). "Vida embrionária vegetativa, vida impulsiva, vida racional, são 'expressões' variadas de um único e mesmo dinamismo."⁵¹

É assim que uma das particularidades centrais da física estóica vai ser sua noção pneumática da alma (ψυχή), i.e., a alma é de natureza corporal. É um *pneuma* ígneo do qual a tensão produz a unidade e as qualidades. Segundo Zenão a alma, ou *pneuma* psíquico, flui através de todo o corpo e se divide em oito partes: uma parte central e dire-

⁵⁰ E. Bréhier 1986, p. 5.

triz, que ele chamava *hegemonikon* (ἡγεμονικόν), os cinco sentidos, a voz e o poder gerador.⁵² Estas devem ser entendidas como correntes pneumáticas se estendendo do coração, a sede do *hegemonikon*, para os vários órgãos⁵³. A noção de "partes" da alma não deve nos levar a erro. Os cinco sentidos não são cinco diferentes partes da alma, mas são funções distintas da alma, cada uma representando uma tarefa especializada (a unidade do elemento, e.g., a alma, e a pluralidade de suas funções). Isso é possível em virtude da característica própria do *hegemonikon* e do meio através do qual as sensações são transmitidas. Crísipo assim se refere a esta questão:

"Ἔστι δέ γε τῆς ψυχῆς μέρη, διὰ ὧν ὁ ἐν αὐτῇ λόγος συνέστηκε καὶ ἡ ἐν αὐτῷ διάθεσις. Καί ἐστι καλὴ ἢ αἰσχροὶ ψυχὴ κατὰ τὸ ἡγεμονικὸν ἢ μόνιον ἔχον οὕτως ἢ οὕτως κατὰ τοὺς οἰκείους μερισμούς."

"As partes da alma são o que nela constitui o logos e a disposição interna desse logos. A alma é bela ou disforme segundo a forma como a parte hegemônica se apresenta a respeito de suas divisões próprias."⁵⁴

Por causa das extensões pneumáticas do *hegemonikon* através dos órgãos dos sentidos, a comunicação se dá em duas vias: a mensagem dos sentidos são transmitidas para o *hegemônikon* e, pelo mesmo *pneuma*, elas são transmitidas do *hegemonikon* para outras "partes" da alma. A vista é, então, o *pneuma* se estendendo da parte hegemônica aos olhos, a audição é o *pneuma* se estendendo do *hegemonikon* ao ouvido. A imagem aqui é a da aranha em sua teia, pronta a sentir o que se apresenta e para agarrar sua presa - os sentidos são emanções da parte diretriz da alma através dos órgãos correspondentes,

⁵¹ A. Glibert-Thirry 1977, p. 398.

⁵² Cf. D.L. 7, 156-157.

⁵³ Cf. SVF 1, 148, 150.

assim como os fios da teia constituem as extensões da aranha⁵⁵. Essas funções da alma podem ser divididas em duas classes: a) aquelas que podem ser explicadas com base na natureza corporal e nas propriedades físicas do *pneuma*, tais como o movimento corporal, o sono, a morte, a concepção; b) aquelas que só podem ser explicadas introduzindo princípios e conceitos derivados de uma tradição não pneumática, tais como o pensamento, o desejo, o julgamento, o assentimento⁵⁶. É este o sentido quando Sexto Empírico afirma que para os estóicos a palavra *ψυχή* pode ser usada "seja para designar uma realidade feita de ar que anima nosso corpo e que recebe as impressões, as *phantasiai* (*φαντασίαι*), dos objetos exteriores, ou para designar aquela parte superior da alma, a parte diretora, o *hegemonikon*"⁵⁷. As conseqüências deste duplo sentido vão ser analisadas por Stannard, para quem as diversas explicações dadas pelos estóicos para as paixões refletem características de fontes pneumáticas e não-pneumáticas. Esse duplo sentido que os estóicos aplicaram à *ψυχή* e, principalmente, o estabelecimento do hegemônico como sede do *logos* foi de grande importância para a caracterização da doutrina das paixões. Um exemplo: os estóicos reconheciam o coração como o centro das atividades vitais do homem. Colocando o *hegemonikon*, a sede do *logos*, no coração, eles abrem, por um lado, a possibilidade de explicar as paixões em termos pneumáticos, como, e.g., um enfraquecimento da tensão do *pneuma* - Galeno afirmava que as paixões para os estóicos estão localizadas no coração⁵⁸; por outro lado, uma vez que o *hegemonikon* é a fonte das habilidades cognitivas do homem, as paixões também podem ser explicadas em termos intelectualistas, como um tipo de deficiência cognitiva.

⁵⁴ Gal. *Hipp. Et Plat.* V, p. 420M.

⁵⁵ Cf. Calcidio, *Ad Timaeum* (SVF 2, 879) apud A. Glibert-Thirry 1977, p. 403

⁵⁶ Cf. J.W. Stannard 1958, p.18.

O medo, e.g., é um tipo de paixão que pode ser explicado em termos físicos como citamos acima. Um caso simples é explicar o medo como sendo um estremelecimento causado por uma friagem. A explicação pneumática começa por observações fisiológicas e descreve o estremelecimento como o resultado de um esfriamento do calor vital do corpo ou *pneuma*.⁵⁹ Outra forma de explicação pneumática é a descrição do medo através das palpitações do coração - se nos lembrarmos de que o *pneuma* que circula por todo o corpo é a causa de tal pulsação, não é difícil imaginar que o mesmo fluido possa explicar a agitação do coração em tempo de medo. A tristeza também pode ser explicada em termos físicos. Cleantes, e.g., explica a tristeza como uma paralisia do *pneuma* que compõe a alma⁶⁰. Outra forma de explicar a tristeza é pela teoria média das misturas dos quatro elementos. É claro que paixões que envolvem atividades psíquicas mais complexas, como o desejo, também oferecem maior resistência a esse tipo de explicação. Isto mostra que a explicação da paixão como contração ou expansão do *pneuma* da alma não esgota o significado de *pathos*. Mas, como afirma Glibert-Thirry, "esta explicação clínica não pode satisfazer o filósofo"⁶¹. Ela reduz a paixão a um fenômeno físico e deixa sem resposta a questão fundamental. O porquê das transformações do *pneuma* lhe escapa. Para resolver esta questão é necessário que abordemos a natureza de dois conceitos aqui fundamentais, o de juízo (*κρίσις*) e o de opinião (*δόξα*), o que faremos em nossa próxima parte referente à epistemologia.

⁵⁷ Sexto (M. VII, 234) apud P. Hadot 1997, p. 124.

⁵⁸ Galeno, *Hipp et Plac.* III, p. 299M (SVF 1, 210).

⁵⁹ Cf. J.W. Stannard 1958, p.28.

⁶⁰ SVF 1, 575.

⁶¹ A. Glibert-Thirry 1977, p. 401.

2. LÓGICA

"Se uma causa exterior te magoa, não é ela que te molesta, mas o juízo que dela fazes. Está em tuas mãos apagá-lo prontamente."

M. Aurélio⁶²

"Toutes les tragédies, tous les drames du monde proviennent tout simplement des idées fausses que se sont faites des événements les héros de ces tragédies e de ces drames."

P. Hadot⁶³

Vimos até aqui a importância da doutrina do *pneuma* para a compreensão do *pathos* estóico, a partir do momento em que ela nos informa sobre a descrição da paixão enquanto uma alteração na alma⁶⁴. Nesta parte abordaremos o que se pode chamar de característica não-pneumática da psicologia estóica, ressaltando que nos ateremos àqueles pontos que contribuam para o entendimento do *pathos* estóico. Nosso intento é esclarecer como que os estóicos dão conta da questão que deixamos na parte anterior, i.e., "qual a causa do paixão?" Dois conceitos aqui se destacam, o de *doxa* (δόξα) e o de *juízo* (κρίσις). Como vimos, a alma estóica é apresentada como um *pneuma* psíquico, o qual se "divide" em oito "partes", sendo uma destas aquela que chamamos sua parte diretriz ou *hegemonikon*. Este último se estende substancialmente através de todo o corpo, tal

⁶² Meditações, VIII, 47.

⁶³ 1997, p. 110.

⁶⁴ Cf. D.L. 7, 110.

como a aranha no centro de sua teia. Localizado no coração, ele é a sede da sensação, do assentimento, do impulso (ὄρμη), do pensamento (διάνοια), da razão (λόγος) e também da paixão (πάθος), uma vez que é:

"a mesma parte da alma, que eles chamam pensamento/inteligência (διάνοια) e princípio retor (ἡγεμονικόν), abalada desde os fundamentos e transformada nas paixões e nas mudanças que provocam o temperamento (ἔξις) e a maneira de se conduzir (διάθεσις), se torna ora malícia, ora virtude e nada tem em si mesma de irracional"⁶⁵

"Como a maçã contém sua doçura e seu perfume no mesmo corpo, assim o *hegemonikon* reúne em um mesmo substrato a representação, o assentimento, o impulso e a inteligência"⁶⁶

As citações acima nos remetem ao duplo significado do termo ἡγεμονικόν, por um lado, ele abarca o conjunto das atividades psíquicas e fisiológicas, aproximando-se do sentido de ψυχή⁶⁷; por outro lado, restringe-se às atividades mentais e é expresso por termos como διάνοια, λόγος e νοῦς. Será neste significado mais restrito que nos atermos aqui, distinguindo para as funções do *hegemonikon* três níveis: a) cognitivo, b) conativo e c) afetivo.

2.1 - NÍVEL COGNITIVO

No nível cognitivo, temos que a atividade intelectual é a função primária do *hegemonikon*. O homem se eleva acima dos outros animais porque o *hegemonikon* lhe permi-

⁶⁵ Plut. *Virt. Mor.* 3, p.441c; SVF 3, 459; LS 61B.

⁶⁶ Jamblico, *De anima* apud Estobeu (SVF 2, 826).

⁶⁷ Cf. Rist 1995: "Segundo Bonhoeffer, no tempo de Marco Aurélio e desde os princípios, os estóicos estavam dispostos a usar o termo 'alma' quando o que se queria dizer era ἡγεμονικόν."

te viver de acordo com a razão, enquanto que os animais vivem apenas de acordo com o impulso (ὁρμή):

"Mas, já que 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 (λογικοῖς) 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 e eles como aperfeiçoadora do impulso."⁶⁸

Neste sentido, o *hegemonikon* representa a soma das atividades pelas quais o homem é distinto dos outros animais. Como dissemos acima, este nível é expresso por termos como διάνοια, λόγος e νοῦς. A διάνοια, e.g., enquanto uma disposição do *hegemonikon*, está localizada no coração, o centro das atividades vitais do homem e, como tal, está envolvida igualmente na discussão sobre as paixões. Ela é a responsável pela tradução do pensamento em palavras e possibilita ao homem pensar discursivamente.⁶⁹ A atividade cognitiva que complementa a atividade perceptiva é igualmente uma função da διάνοια, a qual tem ainda uma função volitiva que veremos mais à frente. O uso do termo λόγος, por sua vez, também indica a atividade racional do homem. Não vão nos interessar aqui os vários significados a ele atribuídos⁷⁰, nem expressar sua destacada importância no conjunto da filosofia estóica, apenas que, no que se refere ao *pathos* estóico, o

⁶⁸ Cf. D.L. 7, 86. Sobre a recusa dos estóicos a atribuir racionalidade aos animais, ver J.-L. Labarrière 2005, pp. 169-174. "Sans doute l'originalité de la conception stoïcienne de la phantasia katalêptikê et du critère de la vérité les conduirent-ils à marquer les animaux non du signe moins, mais de l'alfa privatif, en interdisant par là tout recours à l'analogie ou à la différence selon le plus et le moins. Mais on comprend alors le prix à payer pour cette innovation dogmatique: celui des polémiques avec ceux qui ne pouvaient se satisfaire de positions aussi tranchées et à leurs yeux incertaines" p. 174.

⁶⁹ Cf. M. Pohlenz 2005, p. 180.

⁷⁰ M. Pohlenz 2005, p. 52, vai apresentar o estoicismo como "a filosofia do *logos*": "*Logos* é o

logos exerce um importante papel no controle das ações humanas. Além disso, uma vez que os estóicos partilham com os outros socráticos a crença de que a virtude ética do homem não pode ser separada de sua excelência intelectual, esta crença, ligada à afirmação estóica de que todo conhecimento tem origem sensorial, nos leva a outra consideração sobre o *logos*, que é seu papel na atividade perceptiva. Com efeito, sobre a questão dos elementos envolvidos nos processos de percepção e cognição, Zenão aceitou o princípio de que a sensação (*αἴσθησις*) é sempre verdadeira enquanto reproduz sempre qualquer coisa real, e.g., a imagem do objeto que incide diretamente sobre os nossos olhos⁷¹. Mas para o conhecimento o fator decisivo não é a sensação, mas a representação (*φαντασία*)⁷², e esta se apresenta com a pretensão de mostrar o objeto externo, mas pode ser tanto verdadeira quanto falsa, uma vez que para a sua formação concorrem diversos fatores externos, a qualidade do objeto, a distância e a modalidade da observação, e, ainda, o estado do órgão do sentido. Por isso é que cabe ao *logos* verificar se a representação reproduz exatamente o objeto e, portanto, se é verdadeira⁷³. Segundo Bréhier, esta

conceito central da filosofia estóica, que suplantou completamente, tanto na doutrina como na terminologia, o *nous* aristotélico".

⁷¹ Cf. Bréhier 1951, p. 102: "pour les Stoïciens, 'toute sensation est donc assentiment et compréhension'; de là résulte que 'les sensations sont toujours vraies'; car la sensation se fait toujours d'une façon compréhensive."

⁷² Cf. J.-B. Gourinat 1996, p. 45: "la représentation est le résultat de la rencontre de la tension interne du souffle psychique avec la tension des choses extérieures." J.M. Rist 1995, 149: "Todas as sensações são recebidas pela mente como representações (*φαντασίαι*). Mas estas representações são de diferentes tipos. Só aquelas que os estóicos chamam de 'compreensivas' (*καταληπτικάί*) são relevantes para a aquisição do conhecimento." Além disso, de acordo com D.L. 7, 51, as representações podem ser tanto perceptivas, aquelas que são apreendidas através dos sentidos, quanto não-perceptivas (racionais), aquelas apreendidas através do processo do pensamento

⁷³ Cf. M. Polenz, 2005, p. 110. Esse processo de verificação pelo *logos* é, como veremos adiante, a compreensão (*συγκαταθέσις*). A forma como se dá a representação na alma é descrita em D.L. 7, 50.

distinção entre sensação e representação vai ser o centro da teoria do conhecimento dos estóicos e por onde eles vão se diferenciar do sensualismo herdado da sofística⁷⁴.

Assim, numa filosofia como a estóica, a qual, como dissemos, tem sua epistemologia alicerçada na convicção de que todo conhecimento parte dos sentidos, é de fundamental importância ter um instrumento pelo qual se possa distinguir as representações verdadeiras das falsas⁷⁵. Segundo Pohlez, o problema foi colocado por Zenão nos seguintes termos: "Que qualidade deve ter uma representação para tornar possível a apreensão do objeto externo?"⁷⁶ A resposta vem através de seu critério de verdade (κριτήριον τῆς ἀληθείας)⁷⁷, o qual será operado pelo *logos*. "Os estóicos definem o critério de verdade como a representação que apreende imediatamente a realidade (τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν), ou seja, que procede do existente", afirma Diógenes Laércio⁷⁸. Uma representação é compreensiva (καταληπτική) se satisfaz as seguintes condições: a) deriva de um objeto; b) representa fielmente esse objeto; c) está "estampada ou impressa" nos órgãos dos sentidos⁷⁹.

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 estóicos chamavam de 'reta razão' (ὀρθὸς λόγος)⁸⁰. Para o nosso tema, o impor-

⁷⁴ Cf. E. Bréhier 1951, p. 98.

⁷⁵ Cf. Aetius, *Plac.* IV.11.1-5 (SVF 2, 83). Tradução Reesor p. 54 (sobre a origem sensorial). D.L. 7, 52. V. Goldschmidt 1989, p. 23: "C'est à partir de la 'représentation' sensible des manières d'être, que s'effectue la saisie rationnelle de l'être même."

⁷⁶ Cf. M. Polenz, 2005, p. 111.

⁷⁷ Cf. D.L. 7, 46, 54: . Rist 1995, 143, 157. L.S. 40A. Ver ainda E. Bréhier 1951, p. 100,

⁷⁸ D.L. 7, 54.

⁷⁹ Cf. Hankinson 2006, p. 67.

⁸⁰ Cf. D.L. 7, 88. Cícero *De leg.* I, 7, 22 (*ratio perfecta*); *Tusc.* IV, 34 (*recta ratio*). SVF 1, 218. Pohlez 2005, 113, sobre o uso de ὀρθὸς λόγος de Heródoto a Zenão.

tante dessa noção é que ela é tanto um critério epistemológico quanto uma norma ética, de forma que a falha em discriminar entre representações verdadeiras e falsas é tanto uma falta moral (τὰ παρὰ φύσιν) quanto cognitiva (ἄλογος). Ora, saber distinguir entre representações verdadeiras e falsas e manter completo domínio sobre suas ações é o que está bem próximo do que caracteriza o sábio estóico (σοφός, σπουδαῖος), pois é ele quem vive inteiramente de acordo com o *logos* e nunca falha no uso de suas capacidades racionais⁸¹. Em contrapartida, o insensato (φαῦλος)⁸² é caracterizado por sua inabilidade de seguir os ditames da razão, i.e., ele falha ao distinguir entre representações verdadeiras e falsas, aceitando como base para sua ação opiniões e representações falsas ao invés do conhecimento seguro.

Outra maneira de tratar o que dissemos acima é em termos de juízo (κρίσις). A característica mais importante do juízo é de ser uma atividade tanto cognitiva quanto volitiva. Seu aspecto cognitivo é dado ao se dizer que ele é uma afirmação do que é de fato. O lado volitivo do juízo é mais difícil de se abordar, uma vez que envolve duas outras atividades psíquicas, o assentimento (συγκατάθεσις) e o impulso (ὄρμη). Deve-se ressaltar que julgamento, assentimento e impulso não operam no vazio, todos eles requerem a materialidade provida pelos níveis cognitivo e conativo do *hegemonikon*.⁸³

2.2 - NÍVEL CONATIVO

⁸¹ SVF 2, 131. L.S. 41D: "We say that the wise man's absence of opinion is accompanied by such characteristics as, first of all, his supposing nothing; for supposal is an incognitive opinion... A further consequence is that wise man are incapable of being deceived and of erring, and that they live worthily and do everything well." L.S. 41G.

⁸² SVF 3, 663. L.S. 41I. Cf. o subtítulo de von Arnim: "insipientes insanos esse et impios".

⁸³ Cf. D.L. 7, 49.

O nível conativo ou volitivo do *hegemonikon* é aquele cuja iniciativa parte do sujeito e forma um conjunto de ações e processos que podemos denominar "vontade"⁸⁴. Embora o conceito de vontade não apareça de forma explícita na filosofia ou psicologia gregas ele pode ser inferido, e.g., no estoicismo, pela interação entre juízo, assentimento e impulso, noções cuja elaboração parece ser em grande parte obra de Crísipo. Vimos que na teoria estóica da percepção um critério é invocado para que se pudesse distinguir entre representações verdadeiras e falsas, e que a ação, para ser racional ou em acordo com a razão, deve se basear naquelas representações garantidas como verdadeiras. O resultado, bem como a aplicação, desse critério é o que os estóicos denominavam "compreensão" (*κατάληψις*)⁸⁵, a partir da qual uma representação verdadeira, definida como aquela que não pode proceder de um objeto não existente, é diferenciada de uma representação falsa, aquela que não provêm de um existente, ou se provêm não é determinada de acordo com o próprio existente⁸⁶. Uma representação que cumpre os requerimentos impostos pelo critério é aceita, ou agarrada⁸⁷, pelo *logos* e é chamada compreensiva (*καταληπτική*), enquanto aquela que não cumpre as especificações é rejeitada⁸⁸. Percebe-se, então, dois processos envolvidos no ato da compreensão. O primeiro é o impacto

⁸⁴ Para uma exposição histórica do conceito de vontade e sua relação com os estóicos, ver A.-J. Voelke 1973, 5-7; R. Sorabji 2000, 319-340. Voelke afirma, p. 7: "dans cette doctrine la raison est volonté. ... Cette recherche nos permettra de distinguer diverses formes de fonctions ou d'attitudes volitives comprises dans l'exercice même de la raison." Segundo Sorabji, p. 321: "will is a desire with a special relation to reason and a number of functions associated with it. Some of these functions come in clusters. It is more illuminating to ask when these functions came together and made the defensive difference. The functions include two important clusters, freedom and responsibility on the one hand and will-power on the other."

⁸⁵ Cf. Cic. *Acad. Post.* I, 41 (SVF 1, 60).

⁸⁶ Cf. D.L. 7, 46.

⁸⁷ Sexto *Adv. Math.* VIII, 257: "a φαντασία καταληπτική nos agarra pelos cabelos".

⁸⁸ Cf. D.L. 7, 50-51. Sexto *Adv. Math.* VIII, 397. A. Glibert-Thirry 1977, p. 409: "Uma vez que a representação é perfeitamente clara e evidente (*καταληπτική*), ela arrasta necessariamente a adesão do *logos*. Esta adesão é, então, uma *κατάληψις*, uma percepção verdadeira, uma compreensão garantida de verdade".

da representação na alma. Neste estágio a alma é passiva, recebendo e registrando as representações na forma acima indicada⁸⁹.

De acordo com Zenão a representação é uma "impressão" (τύπωσις). Tomando essa afirmação no sentido literal, Cleantes sustentava que ela apresentava espaços cheios e espaços vazios, como a marca do carimbo na cera. A esta interpretação, Crísipo opõe a idéia segundo a qual a marca é uma modificação do hegemonikon. Ele compara esa modificação com o som, pretendendo explicar com isso como várias representações podem coexistir.

Em seguida à recepção da representação, há o exame tendo em vista verificar se ela cumpre satisfatoriamente as exigências requeridas pelo critério. Temos aqui, então, uma fase ativa, na qual o *logos* reage ao que foi registrado, dando ou não seu assentimento (συνκατάθεσις). O assentimento às representações compreensivas (φαντασίαι καταλέπτikai) é dado para que elas sirvam como fundamento racional à ação⁹⁰. Uma explicação do assentimento achamos em Sêneca:

"Vou explicar-te o que se entende por assentimento. Por exemplo, eu necessito caminhar: apenas me ponho em marcha quando disse isso a mim mesmo e aprovei a minha decisão; se necessito de me sentar, é através de um processo semelhante que eu me sento."⁹¹

Pelo que acima foi dito, podemos nos perguntar: Mas, o assentimento é dado a uma representação ou a uma proposição? Segundo Gourinat, é indiferente dizer que o assen-

⁸⁹ Cf. D.L. 7, 45; 50.

⁹⁰ Arist. *E.N.* 1139a31: "A origem da ação - sua causa eficiente, não final - é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem um combinação de intelecto e de caráter."

⁹¹ *Ep.* 113, 18.

timento é dado a uma representação ou a uma proposição, uma vez que na expressão de uma proposição não há nada mais que a descrição de um estado de coisa: "Ce que nous exprimons, et qui est exprimable, c'est la façon dont nous nous représentons les choses, le rapporte que nous entretenons avec ces choses, et qui fait en quelque sorte partie de cette représentation."⁹²

Esta discussão sobre a função volitiva do *hegemônikon* estaria incompleta se não tratássemos do impulso (ὁρμή). Um dos pressupostos do que se pode chamar de teoria estoica da motivação⁹³ é a idéia de que a ação só é possível a partir de uma forma específica de "força", a qual, por sua vez, depende do assentimento dado às representações. A fonte da força envolvida nessa seqüência é denominada impulso. Crísipo descreve o impulso como um "logos prescritivo da ação" (λογος προστακτικος του ποιειν)⁹⁴. Ele também é descrito como "lei prescritiva daquilo que deve se feito e proibitiva daquilo que não deve ser feito"⁹⁵ e "uma reta razão (ὀρθος λόγος) prescritiva daquilo que deve ser feito e proibitivo daquilo que não deve ser feito"⁹⁶. Brennan vai descrevê-lo como "um evento mental que sintetiza uma descrição de um estado de coisas particular e determinado com uma postura avaliativa desse estado de coisas e conduz à ação imediata"⁹⁷.

⁹² Cf. J.B. Gourinat 1996, p. 70. Ele acrescenta, p. 71: "Il n'y a d'assentiment a donner qu'à ds représentations qui ont une structure propositionnelle"

⁹³ Cf. J.W. Stannard 1958, p. 37. Cic. *Acad Pr.* II, 25 (SVF 2, 116): "Illud autem, quod movet, prius oportet videri eique credi, quod fieri non potest, si id, quod visum erit, discerni non poterit a falso."

⁹⁴ Cf. Plut. *Stoic. rep.*, 11: "Segundo Crísipo, o impulso no homem é uma razão que lhe dá ordem de agir"

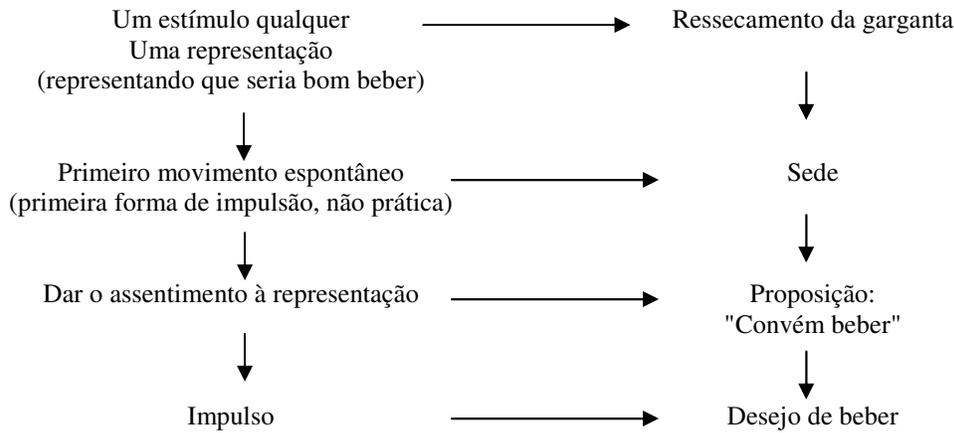
"καὶ μὴν ἡ ὁρμή, κατὰ γ'αὐτὸν, τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν"

⁹⁵ Cf. SVF 3, 314 apud M. Reesor 1989, p. 103.

⁹⁶ Stob. *Ecl.* II, 102, 4-6 apud M. Reesor 1989, p. 103.

⁹⁷ 2006, p. 296.

Uma ilustração, elaborada por Gourinat, do processo fisiológico do impulso pode nos ser útil aqui:



O assentimento dá livre curso ao impulso, que terá, em conseqüência, os movimentos do corpo que permitirão realizar o que se deseja. Aqui o objeto do impulso, não é uma proposição: é somente a ação ou o "categorema" expresso pelo verbo "beber".⁹⁸

Assim, uma vez que tanto o assentimento quanto o impulso são requeridos para que uma ação seja iniciada, a base perceptiva deles deve ser uma representação verdadeira. O curso de uma ação pode, em certo sentido, ser previsto quando se tem determinado a que tipo de representação a alma deu seu assentimento. O resultado final da ação baseada em representações verdadeiras é racional ou em acordo com a razão se a cada passo da seqüência o *logos* exerce sua função diretriz: submetendo as representações ao critério, garantindo assentimento às representações verdadeiras ou regulando a resposta impulsiva. Se em qualquer momento o *logos* falha na sua função de comando, se as representações não passam pelo seu crivo, se o assentimento é dado sem um criterioso exame

⁹⁸ Cf. J.B. Gourinat 1996, p. 83.

das representações, se a resposta impulsiva não é regulada, o resultado da ação será irracional (ἄλογος), incontrolado e contrário à natureza, i.e., πάθος.

2.3 - NÍVEL AFETIVO

O nível afetivo das funções do *hegemonikon* é o mais difícil de ser abordado, já que tanto os estóicos quanto a filosofia clássica grega em geral não tinham uma palavra que indicasse de forma genérica os estados psicossomáticos que nós chamamos de "sentimentos" ou "estados afetivos". Havia, entretanto, vários outros modos de se expressar estes estados, e.g., pelo uso de verbos denotando mais ou menos determinado tipo de reação, tal como os vários graus de tristeza (λύπη); pelo uso de substantivos indicando o reconhecimento de componentes afetivos, tal como prazer (ἡδονή); e, finalmente, pelo uso de certos adjetivos indicando graus de envolvimento em uma atividade, como violento ou forte (σφοδρός)⁹⁹. Outro método consistia no uso de "*pathos*" ou termo correlato neutro, como πάθημα¹⁰⁰. Mas resta ainda uma forma ainda mais geral de determinar a função afetiva do *hegemonikon*, a qual consiste na análise das descrições de certos tipos de reações psicofísicas, i.e., das paixões. Uma dessas descrições é aquela feita através da correspondência entre reações fisiológicas e traços fisiognomônicos e suas alegadas causas extra-fisiológicas, muito utilizada pelos estóicos¹⁰¹. É o caso da descrição que Sêneca faz do colérico:

⁹⁹ Cf. Stannard op. cit, p. 202: "σφοδρός era usado para modificar vários termos na descrição estóica das paixões", como em Plutarco (SVF 1, 202):

"...κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβόντα"

¹⁰⁰ Os quatro παθήματα da alma (νόησις, διάνοια, πίστις e εἰκασία) na República 511d8.

¹⁰¹ Cf. D.L. 7, 173: "Contava-se que ele [Cleantes] costumava repetir a máxima de Zenão segundo a qual se percebe o caráter de um homem por seu aspecto." Sobre fisiognomonia, Burnyeat (apud M. Reesor 1989, p. 68) a define como: "a systematic method of inferring mental characteristics in individuals from bodily features taken as their 'signs'"

"Para que saibas, além disso, que não estão lúcidos aqueles dominados pela ira, repara no seu aspecto; pois da mesma forma que dos loucos são indícios um rosto temerário e ameaçador, um sombrio semblante, um precipitado andar, mãos nunca quietas, assim dos encolerizados são idênticos os sintomas: relampejam, brilham os seus olhos, intenso arrebatamento em todo seu rosto ao lançar suas mais recônditas entranha o sangue, seus lábios tremem, os dentes se encaixam, se horrorizam e arrepiam os cabelos, uma respiração forçada e ofegante, o estalido das articulações daqueles que a si mesmos re-torcem, gemidos e grunhidos e um falar entrecortado à base de palavras pouco moduladas, as mãos movimentadas em demasia e o solo golpeado com os pés, agitando todo seu corpo, 'arrastando consigo as descomunais ameaças da ira', o aspecto desagradável à vista e estremeedor dos que se desconjuntam e incham. Não saberia dizer se é um vício mais detestável ou mais monstruoso. Os outro é possível escondê-los e ocultamente alimentá-los: a cólera se exhibe e salta ao rosto e quanto mais intensa é, tanto mais manifestamente se mostra."¹⁰²

Stannard levanta a hipótese de que uma das explicações para as enumerações das várias subespécies de paixões está justamente neste tipo de observação: "is possible that the archetype for the catalogue was influenced by medical writers and their attempts at distinguishing, for purposes of diagnosis and therapy, the symptoms and sequelae of various diseases"¹⁰³. Esta suposição é bem atraente, se levarmos em conta a influência médica sobre os estóicos e o conhecimento que estes tinham dos escritos hipocráticos.¹⁰⁴

¹⁰² *De ira*, I, 3-5.

¹⁰³ J. Stannard *op. cit.*, p. 204

¹⁰⁴ Cf. SVF 1, 131: "Que, com efeito, há muitas classes de temperamento mórbido (της νοσώδους δυσκρασίας) e que a cura é diferente de acordo com cada uma delas, não só Hipócrates e outros numerosos médicos [o disseram], mas também Platão, Aristóteles, Teofrasto, Zenão, Crísipo e todos os filósofos famosos, trazidos como testemunhas. Que sem que se haja descoberto com precisão a natureza do corpo não acreditam ser possível nem discutir acerca das diferenças das enfermidades nem progredir adequadamente até a cura [das mesmas]"

Entretanto, outras hipóteses existem, mas não as trataremos aqui. O que nos interessa é que a validade desta análise pode ser confirmada ao considerarmos a participação do *hegemonikon* durante e após o *pathos*, uma vez que, como sede do *pathos*, ele está envolvido em cada caso de paixão. Uma confirmação adicional pode ser apresentada pelo reconhecimento de que o *hegemonikon* é também sede de bons estados afetivos, *εὐπάθειαι*, como revela Diógenes Laércio:

"De acordo com os estóicos, existem igualmente três disposições passionais boas da alma (*εὐπαθείας*): a alegria (*χαρά*), a cautela (*εὐλάβεια*), e o desejo (*βούλησις*). Eles dizem que a alegria é contrária ao prazer (*ἡδονή*), porquanto é uma exaltação racional; a cautela é contrária ao medo (*φόβος*), porquanto evita racionalmente o perigo. Logo o sábio nunca será medroso, e sim cauteloso. Os estóicos dizem ainda que a vontade se opõe à concupiscência (*ἐπιθυμία*), por ser um apetite racional."¹⁰⁵

Essas *eupathias*, que Cícero vai traduzir por *constantia* em oposição às paixões¹⁰⁶, são movimentos racionais que respeitam as normas do *logos*. É graças a elas que a ausência de paixões, a *apatia* (*ἀπάθεια*), do sábio não é indiferença total e que ele pode agir. No dizer de Voelke:

"se admitimos que extirpação das paixões não é uma extirpação dos próprios impulsos, mas unicamente uma repressão do excesso que faz destes paixões, poderemos pensar que as '*eupathias*' não são mais que os impulsos reconduzidos à medida racional."¹⁰⁷

¹⁰⁵ 7, 116.

¹⁰⁶ Cic. *Tusc.* IV, 6, 14 (SVF 3, 438).

¹⁰⁷ A.-J. Voelke 1973, 56.

A partir do levantamento que fizemos acima das funções do *hegemonikon*, podemos voltar à questão do final da sessão anterior: "qual é a causa da paixão?" Uma característica comum dos predecessores de Zenão, quando buscavam explicar a origem do *pathos*, era considerá-lo como o resultado de alguma falta cognitiva. E o mais comum era atribuir o sentido de *pathos* para o erro, a ignorância ou, num sentido mais amplo, para a opinião ou *doxa* (δόξα)¹⁰⁸. No estoicismo, o conceito de *doxa* recebeu considerável atenção, assumindo importante papel tanto em termos éticos quanto epistemológicos. Ora, é o sábio que é o ponto de interesse da estóica discussão sobre a *doxa*, nos dois sentidos que dissemos, i.e., éticos e epistemológicos, uma vez que o sábio representa tanto a perfeição moral, quanto a superioridade intelectual - de fato, a primeira só é possível a partir da conquista da última. Ambos aspectos da excelência ou virtude do sábio são indicados por sua descrição como alguém que é completamente bem sucedido em evitar o erro, a ignorância, qualquer precipitação e *doxa*¹⁰⁹. Adiantando, podemos observar que a lista do que o sábio evita pode ser mais precisada: ele evita o *pathos* precisamente porque ele é livre de erro (ἀμάρτημα), ignorância (ἀγνοία) e nunca opina. O sábio evita cair em erro e na *doxa* justamente por causa de sua aplicação e dependência do *logos*, o meio pelo qual as representações são avaliadas e as bases da ação encontram justificação racional.

Como observamos acima, o inverso do comportamento do sábio é dar assentimento a representações não-compreensivas. Aquele que age se baseando nessas representações

¹⁰⁸ Cic. *Tusc.* III, 11, sobre a causa das paixões: "Esta causa reside inteiramente na opinião..."; "Est igitur causa omnis in opinione, ..."

¹⁰⁹ Cic. *Acad. Pr.* II, 66 (SVF 1, 52): "Arcesilau considera que esta é a maior força do sábio, e está de acordo com Zenão: cuidar de não ser pego [em falta] e de não cair em erro."; Cic. *Acad. Post.* II, 66 (SVF 1, 53): "Excluía, pois, [Zenão] da virtude e da sabedoria o erro, a ligeireza, a ignorância, a opinião, a suspeita e, em uma palavra, tudo quanto fosse estranho a um firme e

age irracionalmente, em desobediência aos ditames da razão. Ações que seguem a rejeição da razão são contrárias à razão e são características da via opinativa, ou *doxa*¹¹⁰.

No insensato, então, a *doxa* toma o lugar do conhecimento certo e, no mesmo sentido, uma ação baseada na *doxa* substitui uma ação baseada no conhecimento, aquela que é justificada racionalmente. Uma vez que a *doxa* pode tomar o lugar do conhecimento, ela pode ser considerada, então, como uma forma de atividade cognitiva, embora de natureza indeterminada. A falta de definição em relação a *doxa* é comum na filosofia grega e é contrastada com aquelas formas de atividade mental que têm um campo determinado e específico de atuação, tais como ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, νοῦς e σοφία¹¹¹. *Doxa*, declara Zenão, é aquilo que o sábio evitará, pois ela é similar à ignorância e ao erro; ela é caracterizada negativamente pela sua diferenciação do conhecimento baseado em representações verdadeiras¹¹². Ela, então, pode ser descrita como uma opinião ou atitude a respeito das coisas exteriores, alicerçada em bases não sólidas ou em representações falsas. Mas se podemos chamá-la de crença ou atitude ou forma inferior de cognição, ela é, por fim, uma atividade caracterizada pelo mau funcionamento da razão humana. Segundo Temístio, "os discípulos de Zenão sustentam que as paixões da alma humana são perversões da razão e juízos errôneos da razão"¹¹³.

constante assentimento.

¹¹⁰ Cf. Agostinho (SVF 1, 54): "Havendo aprendido do próprio Zenão que nada há de mais torpe do que o opinar"; "cum ab eodem Zenone accepissent nihil esse turpius quam opinari"

¹¹¹ Cf. Arist. E.N. 1139b15. J. Stannard, op. cit., p. 41.

¹¹² Cf. Cic. *Acad. Pr.* II, 67.

¹¹³ Temístio (SVF 1, 208):

"καὶ οὐ κακῶς οἱ ἀπὸ Ζήνωνος τὰ πάθη τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τοῦ λόγου διαστροφὰς εἶναι τιθέμενοι καὶ λόγου κρίσεις ἡμαρτημένας"

De forma breve, nos parece útil, para um melhor esclarecimento do nosso tema, apresentar a posição de J Stannard, em *The psychology of the passions*, sobre a definição de paixão como opinião (*δόξα*) ou como juízo (*κρίσις*). O texto de referência é SVF 1, 209, de Galeno (*Hipp. et Plat. V, I*):

"Zenão não pensava que as paixões fossem os próprios juízos, mas sim contrações e expansões, elevações e quedas da alma, que os seguem."

"Ζήνων οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολάς καὶ διαχύσεις ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη."

Pois bem, Stannard argumenta que Galeno está equivocado ao atribuir a Zenão a afirmação de que as paixões são conseqüências de juízos (*κρίσις*), o que leva a acreditar que *doxa* e juízo seriam sinônimos. Apesar da importância do testemunho de Galeno para a compreensão das paixões no estoicismo, Stannard afirma que a citação acima contém um ensinamento posterior e que deve se claramente diferenciado do de Zenão. Devemos nos lembrar que, para escritores como Cícero, Galeno e Plutarco, a maior fonte sobre a doutrina estóica foi Crísipo e, o que é pouco considerado, que esses escritores viam Zenão pelos olhos de Crísipo e usavam da linguagem deste para explicar a obra de seus predecessores.

A evidência de que o testemunho de Galeno é incorreto ao dizer que Zenão fazia uso do termo "juízo" é apresentada por Stannard a partir de três constatações:

1) A primeira é de que não há evidência de que Zenão tenha usado o termo "juízo" (*κρίσις*) para definir ou explicar a gênese do *pathos*. Se ele houvesse usado o termo "juízo", sua afirmação de que o *pathos* é causado pela *doxa* seria supérflua. Além disso,

uma dos poucos pontos em que os comentadores estão em acordo é que "juízo" é uma palavra chave na definição de *pathos*.

2) Partindo da premissa de que "juízo" é um termo aplicado apenas a Crísipo, é possível explicar o desenvolvimento da psicologia estóica de uma maneira que não seria possível se este termo fosse atribuído a Zenão:

"Once 'judgment' is recognized to be a Chrysippean term one can account for Zeno's several definitions of *pathos* and the overriding purpose behind Chrysippus's attempt to unify and systematize, not only Zeno's psychology of the passions, but his entire physical, epistemological, and ethical theory."¹¹⁴

3) Um terceiro argumento de que Galeno se equivoca ao afirmar que Zenão acreditava que as paixões eram conseqüências do juízo, pode ser apresentado a partir do exame dos dois termos em questão, demonstrando que eles denotam atividades diferentes:

a) A primeira diferença é que "juízo" indica uma atividade cognitiva: "it is the nature of judgment to weigh the evidence presented to the senses and to assess the competing claims of both factual and valuational disagreement."¹¹⁵ De forma geral, o juízo é um ato mental que, entre outras coisas, é responsável pela determinação da verdade das representações¹¹⁶. A *doxa*, por sua vez, indica uma ausência de discriminação cognitiva e, por isso, pode ser pensada como uma atitude ou crença

¹¹⁴ Stannard, *op. cit.* p. 43.

¹¹⁵ *Ibid.* p. 44.

¹¹⁶ Cf. a definição de *κατάληψις* feita por Sexto em *Adv. Math* VIII, 396 (SVF 2, 91).

sem justificação e essencialmente irracional: "all statements which declare that pathos is or arises from doxa are equivalent to asserting that doxa is irrational"¹¹⁷

b) Uma segunda diferença refere-se ao fator volitivo, aquele que caracterizamos pela integração entre representação, juízo e assentimento, constituindo um ato mental completo e unificado, e que pode ser chamado, simplesmente, de assentimento¹¹⁸. Quando uma ação é baseada em representações consideradas verdadeiras, e isto inclui o assentimento dado a elas, esta é uma ação em acordo com a razão e, sob esta condição, o impulso é governado pela razão. O oposto ocorre, entretanto, se o impulso é baseado sobre a *doxa*, pois, aí, a ação será contrária à razão; sua expressão será através de um impulso excessivo.

c) A terceira diferença é que o juízo tem valor moral tanto positivo quanto negativo. As ações do sábio são virtuosas porque elas são baseadas em juízos racionais. Contrariamente, "*doxa*" é um termo que, nos escritos estoicos, é sempre usado para indicar um tipo de ação injustificada e não aceitável¹¹⁹. É por isso que a *doxa* é estranha ao sábio.

d) O quarto ponto refere-se ao fato de que o juízo é parte de qualquer atividade perceptiva, enquanto que "*doxa*" é um termo reservado para um certo tipo de ativi-

¹¹⁷ Cf. Sen. *Ep.* 78,13: "omnia ex opinione suspensa sunt; non ambitio tantum ad illam respicit et luxuria et avaritia. Ad opinionem dolemus. Tam miser est quisque quam creditit."

¹¹⁸ Esta é equivalente à representação compreensiva (φαντασία καταληπτική) de Crísipo.

¹¹⁹ Cf. Cícero, *Acad. Post.* I, 42 (SVF 1, 53).

dade perceptiva.¹²⁰ Este ponto simplesmente retorna ao que observamos acima sobre o caráter do julgamento, i.e., seu papel em discriminar e examinar as representações. O tipo especial de atividade perceptiva designada por "*doxa*" será visto como uma descrição de *pathos*.

e) Em quinto lugar, juízo é atividade do *hegemonikon* formando uma etapa em uma complexa seqüência que tem componentes cognitivos, volitivos e afetivos. Isto equivale a dizer que "juízo" é o nome de uma atividade da alma que compreende, em um ato, as três principais funções do *hegemonikon*. É neste sentido que julgamento é a pedra fundamental da psicologia de Crísipo. *Doxa*, por outro lado, é uma atividade tendo somente uma pequena conexão orgânica com outras porções da psicologia de Zenão, incluindo seu ensinamento epistemológico¹²¹.

Propondo, então, uma correção no fragmento de Galeno, ao se trocar juízo por *doxa*¹²², Stannard busca tirar o obstáculo à idéia de que há um processo evolutivo de construção dentro da própria filosofia estoica, o qual sem se desfazer dos dogmas tradicionais, fez alterações importantes rumo a uma intelectualismo cada vez mais arraigado e sistemático. Esse processo pode ser vislumbrado com a própria psicologia estoica, mor-

¹²⁰ Cf. D.L. 7, 51. Cicero, *Acad. Pr.* II, 108 (SVF 2, 73).

¹²¹ Por fim, Stannard, p. 205, vai confessar que a dificuldade vem dos próprios estoicos: "It is difficult, however, to distinguish in all cases between judgement and doxa because 1) Chrysippus used 'doxa' in a special sense, 2) pathos is sometimes identified with doxa even when the reference is clearly to Chrysippus, 3) sometimes 'doxa' suggests a judgmental activity, 4) Cicero translates indifferently the Zenonic 'doxa' and the Chrysippean 'krisis' by 'opinio', 'opinatio' and 'iudicium'".

¹²² J. Stannard op. cit., p. 49: "When 'doxa' is substituted for 'judgment' in I, 209 an entirely new light is placed upon the development of the Stoic psychology of the passions."

mente na sua abordagem da paixão. Essa postura é a que assumimos também neste trabalho, baseado nas evidências levantadas.

A distinção das atividades indicadas respectivamente por "*doxa*" e "juízo", pode, ainda, ser ilustrada considerando o amplo contexto em que os termos foram significativamente usados.

Doxa é para os estóicos, um termo mais ético do que epistemológico¹²³, como diz C. Lévy, "pela simples razão de que não existe uma faculdade específica produtora de *doxa* e nem há uma δύναμις δοξαστική da alma, já que nada no mundo é destinado a ser necessariamente objeto de *doxa*."¹²⁴ Nenhuma das oito partes da alma, e.g., é fonte de opinião. Novamente é o conceito de sábio que entra em jogo, pois é em virtude do sábio como paradigma que *doxa* tem qualquer conexão com o restante do ensinamento epistemológico de Zenão. Nós dissemos várias vezes que o sábio nunca opina. Outra afirmação igualmente importante é que o sábio é livre das paixões¹²⁵. Mas o sábio não é o único, em momentos favoráveis o homem comum pode também estar livre das paixões. A questão que se coloca é como é possível ao mortal ordinário, que não atingiu ainda a sabedoria, ser livre de *pathos*? Porque algumas vezes as pessoas caem sob o domínio da paixão e já em outras vezes evitam o *pathos*? Esta questão levanta o problema que sublinhamos em I, 209: Qual é a causa do *pathos*? Para esta questão nós temos uma resposta explícita de Zenão. De acordo com Cícero, Zenão declara que a tristeza (λύπη), uma das

¹²³ Cf. D.L. 7, 23 (SVF 1, 71).

¹²⁴ C. Lévy 2006, p. 252.

¹²⁵ Cic. *Acad. Post.* I, 38 (SVF 1, 207).

paixões mais importantes, é uma opinião ou *doxa* de ou sobre um mal presente. Esta *doxa* é, além disso, de tipo especial, ela é uma *doxa* "recente" (πρόσφατος)¹²⁶.

A explicação da paixão como uma *doxa* "recente" envolve a física, a epistemologia e a ética. Quando alguém dá seu assentimento a uma representação que a seguir se mostra como não-verdadeira a implicação é que o indivíduo foi enganado, no momento de dar o assentimento, quanto à natureza do objeto ou situação apresentada via representação; de outra forma ele não daria seu assentimento. Conseqüentemente, sua reação, o ato aí incluído, está baseada em fundamentos não justificados pela razão, e.g., o caso no qual um objeto, geralmente reconhecido como mau ou sem valor, é erradamente considerado, i.e. opinado, com base em representações não-verdadeiras, como sendo algo bom ou sem valor.

Agir com base na *doxa* é agir em ignorância. Este é o primeiro passo para a explicação da causa das paixões. Zenão acrescenta a esta explicação que uma condição mais provável de que a paixão aconteça é quando a *doxa* é imediatamente presente. O termo "recente" é para ser entendido em sentido temporal; isto descreve a *doxa* sobre cuja base a reação é iniciada. É de grande importância reconhecer a força temporal de "recente", não apenas para entender a completa descrição de Zenão do *pathos*, mas também para ser capaz de apreciar o significado da alteração de sentido que Crísipo vai fazer do mesmo termo. Ação que é baseada apenas na *doxa*, sem qualquer causa racional, resulta em *paixão* precisamente porque tal ação é essencialmente irrefletida. Porque a ação desse tipo é baseada na *doxa*, ela não é o resultado de um processo do juízo.

¹²⁶ Cf. Cíc. Tusc. III, 74, 75 (SVF 1, 212): "Satis dictum esse arbitror aegritudinem esse opinionem mali praesentis, in qua opinione illud insit, ut aegritudinem suscipere oporteat. Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens." Ainda, Gal. *Hipp. et*

Um outro modo de entender a escolha de Zenão pela definição de paixão por *doxa*, nos leva a recorrer novamente à distinção entre o sábio e o insensato. Uma das características do sábio é a habilidade de controlar suas reações e ações. Na terminologia estoíca isto é expresso afirmando-se que as ações do homem estão em seu poder. O *telos* estoíco, viver de acordo com a natureza, é possível somente se há um princípio segundo o qual algumas ações são escolhidas e outras rejeitadas. Os estoícos declaram que a escolha é possível e está em nosso poder e enfatizam que esta ação é voluntária¹²⁷. O que pode ser chamado de o oficial dogma é a afirmação que enquanto ação, assentimento, juízo, impulso e *doxa*, estão em poder do homem, os acontecimentos externos não estão¹²⁸. Abreviando, isto significa que enquanto somos capazes de controlar nossas reações às coisas externas, nós não somos capazes, de modo algum, de afetar ou mudá-las em si mesmas. Ora, uma vez que a *doxa* está em nosso poder, disso se segue que o aceite ou a rejeição de representações não-verdadeiras é um assunto de controle voluntário¹²⁹. Em consequência, desde que a paixão é *doxa*, esta também é voluntária e está sob nosso controle..

Por fim, vamos considerar as duas definições de paixão que demos acima, e observar se elas são conjuntamente corretas. Galeno afirma que a paixão é a manifestação de contração, expansão etc; Cícero afirma que a paixão é a opinião "recente" de um mal presente. Estas duas afirmações não são incompatíveis uma com a outra. A razão para isso é que cada uma representa uma das duas fontes da teoria psicológica de Zenão: a

Plat. IV, 7 (SVF 1, 212): "A tristeza é a opinião recente da presença de um mal"; "λύπη ἐστὶ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας".

¹²⁷ Cf. Epifanio (SVF 1, 177). *Sen. Ep.* 14, 16.

¹²⁸ Cf. Origenes (SVF 2, 990): "τὰ μὲν ἔζωθεν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ"

¹²⁹ Assentimento a uma representação voluntária é uma questão e controle voluntário, exceto no caso daquelas impressões cuja "força e vivacidade" compelem o assentimento.

pneumática e a não-pneumática. Para Zenão as duas tradições se fundem pelo simples fato do termo "*pathos*" aceitar dois significados, cada um dos quais representa um lado do significado central do "*pathos*" estóico: a) as mudanças pneumáticas da alma, b) e a causa das mudanças pneumáticas¹³⁰. Em termos da tradição pneumática, a qual supre muito dos fundamentos de sua psicologia, Zenão explica, na linguagem tradicional dos escritores pneumáticos, que a natureza do *pathos* é um específico estado ou condição do *pneuma* da alma. Mas para responder à questão de como isso acontece ele sai da tradição pneumática e, contando com um termo encontrado principalmente em escritos éticos, Zenão explica a causa do *pathos* como "*doxa*".

Crísipo inicia justamente neste ponto, e se esforça em explicar o *pathos* em termos mais sistemáticos, mas o faz de tal forma a preservar o reconhecimento dos dois lados do *pathos* de Zenão. Pertinente ao nosso estudo será a atenção por ele dada ao conceito de juízo (*κρίσις*). Embora seja usual a afirmação de que Crísipo identificava a paixão e o juízo, uma distinção primeira precisa ser feita para evitar equívocos. É que podemos distinguir dois tipos de juízos, um "prático" e outro "teórico" ou, poderíamos dizer, um juízo passional e um erro de juízo¹³¹. É o significado da afirmação de Plutarco de que nem todo juízo é uma paixão: "*οὐ πᾶσαν εἶναι κρίσιν πάθος*"¹³². A diferença é exemplificado por Voelke, segundo ele Crísipo com esta distinção opõe o erro resultante de um mau uso da razão ao curso de uma diligência, mas que em si permanece racional, ao extravio caracterizado pela rejeição da razão:

¹³⁰ Cf. Stannard op. cit., 50

¹³¹ J. Fillion-Lahille 1984, p.73: "Chrysippe a encore raison, estime Galien, quand il distingue la passion de l'erreur, car les erreurs sont des jugements défectueux, la raison se trompant e s'égarant; tandis que la passion n'est pas une erreur ni une négligence de la faculté rationnelle; ele est un mouvement de l'âme désobéissant à la raison."

¹³² Plut. Virt. mor. 9, 449 (SVF 3, 384)

"Tal é, por exemplo, o erro cometido pelos filósofos que acreditam injustamente que os átomos são os últimos elementos, por oposição ao descaminho daqueles que se deixam arrastar pela tristeza ou pelo medo. Enquanto que os primeiros são capazes de rever seus juízos, se indicamos seu erro, os outros sucumbem à tirania da paixão, mesmo que os ensinemos que eles não precisam ficar aflitos ou ter medo."¹³³

Esta distinção entre os dois tipos de juízo não pode ser negligenciada uma vez que na maioria das vezes em que *pathos* é identificado com juízo, este deve ser entendido como um juízo passional ou prático. Há várias formas dessa identificação:

a) a identificação *pathos* e juízo, como em D.L. 7, 111:

"Os estóicos sustentam e as paixões são juízos, como afirma Crísipo na obra *Das Paixões*"

b) a identificação *pathos* tanto com *doxa* quanto com juízo, como em Cic. *De fin.* II-I, 35:

"Essas perturbações não são produzidas por uma estranha à nossa natureza; são opiniões ou juízos irrefletidos; por isso que delas o sábio esta livre."

c) as paixões são simplesmente chamadas opinião, como em Cic. *Tusc.* II, 24:

"Esta causa reside inteiramente na opinião (opinione), e isso não vale apenas para a tristeza, mas também para todas as perturbações."

¹³³ A.-J. Voelke 1973 p. 85.

Um texto de Crísipo conservado por Galeno é de grande importância para entendermos sua concepção de paixão identificada com o juízo, bem como as distinções entre os tipos de juízo:

"É preciso, primeiramente, entender que o ser dotado de razão é, por natureza, dócil a esta razão e age colocando-a como um guia. Frequentemente, entretanto, acontece dele se conduzir de forma diversa, de tender para algumas coisas ou de se afastar de outras, desobedecendo assim à razão e movido por um impulso excessivo: desse comportamento dão conta as duas definições da paixão, de um lado como 'movimento contra a natureza' uma vez que assim ela se torna irracional; de outra parte como uma 'tendência excessiva'; por 'irracional' é preciso entender: indócil à razão, que rejeita a razão; e é este impulso que nos faz dizer de alguém que ele está enfurecido, que ele se acha arrebatado de forma irracional e sem ter em conta os juízos da razão. Não falamos aqui dos erros ou das inadvertências que seriam cometidos por sua razão, mas sim de um comportamento ao qual ele, enquanto ser racional, adere, não por obra de sua alma animal, mas por sua razão."¹³⁴

O que nos interessa aqui é que Crísipo começa afirmando que a essência do homem é a razão. O homem sendo por natureza racional, obedecer à natureza e obedecer à razão são a mesma coisa. Revela-se aqui um tema maior dos estóicos: fundar o bem de um ser sobre a especificidade de sua natureza. De onde a vida racional para o homem é tanto "natural" quanto o é a vida instintiva para o animal¹³⁵. Este é também um comportamento moral. Mas há momentos em que o homem ignora os ditames da razão. Nesses momentos ele cai presa das paixões. Entretanto, pelo significado estóico atribuído ao termo "ἄλογος", isto não significa que o homem possui uma faculdade ou parte irracional da

¹³⁴ Gal. *Hipp et Plat.* IV, 338M.

¹³⁵ A. Glibert-Thirry 1977, p. 397.

alma, mas que ele é indócil à razão. Além disso, "ἄλογος" serve para distinguir o movimento característico da paixão, daquele dos seres desprovidos de alma e de razão. "Não podemos falar de recusa ou de obediência senão no caso de seres naturalmente levados a obedecer mas que podem não fazê-lo, a despeito de sua natureza."¹³⁶ Assim, a paixão se revela irracional (ἄλογος). Ela implica um impulso, uma responsabilidade, um assentimento dado de forma errônea, o que só se pode atribuir a um ser dotado de razão.

¹³⁶ J. Fillion-Lahille 1984, p.73.

3. ÉTICA

A ética estóica não começa com uma análise da obrigação moral, mas sim com uma exposição dos impulsos que compõem a natureza humana¹³⁷, a qual está em dependência imediata de uma explicação universal da ordem total das coisas. Ordem esta em que o homem não é mais que um fragmento que obedece às mesmas leis de tensão interna e de ação¹³⁸. Daí que o adágio fundamental dos estóicos é “viver de acordo com a natureza” (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)¹³⁹, o que significa, conforme Crísipo, viver “em acordo com nossa natureza individual e a Natureza universal ao mesmo tempo, uma vida em que nos abstermos de todas as ações proibidas pela lei comum a todos, idêntica à reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo o que existe”¹⁴⁰.

O ponto de partida da ética dos estóicos, então, vai ser a doutrina da *oikeiosis* (οἰκείωσις). Nossa fonte será Diógenes Laércio, e, pela importância do tema, preferimos apresentar o texto abaixo:

"Os estóicos dizem que o primeiro impulso (τὴν πρώτην ὀρμήν) do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe foi dado desde o início pela natureza. No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crísipo afirma que o primeiro bem possui-

¹³⁷ Cf. D.L., VII, 84.

¹³⁸ Cf. L. Edelstein, 1980, p. 34; A.-J. Voelke, 1973 p. 116. Entretanto, apesar da natureza do homem se identificar com a natureza universal, o indivíduo não mantém as mesmas relações com cada uma destas naturezas – cf. A.-J. Voelke, 1973, p. 109.

¹³⁹ Cf. D.L., VII, 87.

¹⁴⁰ D.L., VII, 88. Cf. M. Valente 1984, p. 60: “Zenão em suas análises não avançara mais. Quando propunha como fim moral a ὁμολογία, pensava apenas no desenvolvimento completo do homem segundo o *Logos*, sendo o *Logos* tanto a razão subjetiva individual como a natureza objetiva das coisas. Donde resulta que é o útil que tem valor, isto é, o que desenvolve a essência específica na linha da natureza e do *Logos*, e é a consideração do fim que tem a primazia. O conceito de bem é inseparável do conceito de utilidade, até se apóia nela.” D.L., VII, 89, vai apresentar as posições de Cleantes e Crísipo sobre esse assunto.

do 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 estóicos demonstram que falam falsamente todos os propugnadores da idéia 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. Eles dizem ainda que a natureza não faz diferença alguma entre as plantas e animais, porque regula também a vida das plantas, em seu caso sem impulso e sem sensações, e por outro lado geram-se em nós fenômenos análogos aos das plantas. Mas, já que 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 (τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς)."¹⁴¹

A base da doutrina da *oikeiosis*¹⁴² é o impulso, e sua exposição se refere, em grande parte, à transformação ou racionalização do impulso¹⁴³. Uma criança ou um animal pos-

¹⁴¹ 7, 85-86. Ver ainda: Cic. *De fin.* III, 16-21; Sen. *Ep.* 121, 11-12, 24.

¹⁴² A importância atribuída pelos comentadores à *oikeiosis* pode ser percebida pelas palavras de Pembroke (1996, p. 114): "the ancient tag about Chrysippus could fairly be transferred from the School's history of its doctrine: if there had been no *oikeiosis*, there would have been no Stoa".

¹⁴³ Cf. Pembroke 1996, p. 116: "In the Stoa, *oikeiosis* is never used in the active sense of appropriation. What it denotes is a relationship, but this is not bilateral, and it is the subjective factor,

suem o que se pode chamar de instinto de auto-preservação, em nome do qual cada um é motivado a buscar o que condiz com sua existência e a se afastar do que lhe é prejudicial. Este impulso foi chamado de "primeiro impulso" (πρώτη ὁρμή). O impulso de auto-preservação, uma vez que ele é inato no organismo, mantêm-se ativo por toda a vida; conseqüentemente ele está préviamente ativo no período de formação da razão que se completa entre os 7 e 14 anos¹⁴⁴. Ações motivadas por esse "primeiro impulso" são não-rationais até se formar a razão. Ação não-razional, expressa pelo termo "*alogos*", deve ser claramente distinta da ação ou do comportamento irracional. Durante o tempo em que uma ação for determinada pelo "primeiro impulso" ela é natural; tal ação é tão natural quanto não-razional. Em conseqüência, ela não pode ser avaliada como moral ou imoral, i.e., é eticamente neutra. Essa relação do ser vivo consigo mesmo é que vai fundar as primeiras determinações de valor: "ao mesmo tempo em que ele se conhece a si mesmo, o ser vivo apreende os objetos em relação com seu próprio ser e lhes determina valores positivos ou negativos, segundo sua utilidade", diz Voelke¹⁴⁵. Tudo o que podemos dizer do comportamento antes do aparecimento da razão é que ele é de acordo com a natureza. Mas, com a formação da razão, o comportamento pode ser avaliado moralmente¹⁴⁶. Isto porque, comportamento moral é sinônimo de vida racional. É esta identificação da vida de acordo com a razão com a vida de acordo com a virtude que é normalmente designada por intelectualismo estóico. Eles vão afirmar, ainda, que uma vida vir-

the consciousness of such a relationship - which does not have to be reciprocated - on which most emphasis is placed."

¹⁴⁴ SVF 1, 149: "Quando temos, pois, duas vezes sete anos, a razão se revela em nós perfeita, como dizem Aristóteles, Zenão e Alcmeon o pitagórico". Jâmblico (SVF 1, 149): "dizem os estóicos que a razão não surge imediatamente, mas sim que se consolida mais tarde, por volta dos quatorze anos, a partir dos sentidos e das representações."

¹⁴⁵ Op. cit., p. 66. No estoicismo o valor de algo vem definido por sua referência à Natureza, cf. Cic. *De fin.* III, VI, 20-22. D.L. 7, 105-106.

tuosa e racional é também uma vida em acordo com a natureza¹⁴⁷. Evidentemente "natural" ou "em acordo com a natureza" soa diferente se nos referimos à doutrina da *oikeiosis*, visto que nela uma ação natural não é nem racional, nem moral. Neste sentido, comportamentos que estão de acordo com a razão, i.e., aqueles que são controlados pelo *hegemonikon*, são naturais; o inverso, ações que são irracionais e contrárias à natureza, são classificadas como *pathos*.

Sobre o processo de desenvolvimento intelectual humano, ou de racionalização do impulso, podemos observar duas coisas: a primeira é que a razão não é inata, no sentido de que ela seria dada ao homem desde seu nascimento, mas se forma no decorrer dos sete primeiros anos de vida, pela aquisição das noções (*ἐννοιαί*), se completando aos sete anos de idade. Entretanto, ela somente estará realmente consolidada ao final de outros sete anos, i.e., aos quatorze anos, como dissemos acima¹⁴⁸. É esta razão, compreendida como conjunto de noções (*ἐννοιαί*) e prenoções (*προλήψεις*), que permite as representações compreensivas (*φαντασία καταληπτική*) dos homens, uma vez que é graças às prenoções que as coisas são conhecidas. É através delas que se chega, e.g., à idéia de providência e à noção de bem, à de justo etc, ou seja àquilo no que irá se basear o animal racional para dar seu assentimento. Será, então, a aquisição das prenoções que vai signi-

¹⁴⁶ Cf. J.-B. Gourinat 1996, 104.

¹⁴⁷ Cic. *Acd Pr.* II 31 (SVF 1, 181): "Zenão, que foi o fundador e primeiro dos estóicos, sustentou que o fim dos bens é viver honestamente, o qual procede da concordância com a natureza"; "Honestum autem vivere, quod ducatur a conciliatione naturae, Zeno statuit finem esse bonorum, qui inventur et princeps Stoicorum fuit."

¹⁴⁸ Cf. Jamblico (SVF 1, 149; 2, 835); Aecio (SVF 2, 83) apud M.C. Horowitz: "Segundo os estóicos, quando um homem nasce, seu *hegemonikon* é como uma folha de papel pronta para ser utilizada; nela o homem registra cada simples noção... aquelas provenientes dos sentidos são as primeiras a serem registradas... Mas das noções, algumas surgem naturalmente, na forma como já mencionamos, outras vêm pelo ensinamento e esforço. Apenas estas últimas são chamadas noções (*ἐννοιαί*), as outras são também chamadas prenoções (*προλήψεις*)."; M. Reesor 1989, p. 54.

ficar a passagem da infância à idade da reflexão. "As prenoções são o berço da ciência e da práxis"¹⁴⁹.

O outro ponto que merece ser destacado é que a razão se instala não como um opo-
nente natural mas como "aperfeiçoadora" do impulso
(τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς). Há uma idéia de continuidade entre im-
pulso e razão, que muitas vezes fica obnubilada pelos escritos posteriores. A origem dis-
so, segundo Pembroke, é o constante uso, no latim medieval, de *instinctus naturalis* no
lugar de impulso. Acontece que, tradicionalmente, a relação entre instinto e razão carre-
ga um grau de oposição que não é característica da relação impulso e razão dos estóicos.
"In antiquity *instinctus* was applied not to recurrent behaviour but to the exact opposite
of this, exceptional manifestations like sudden inspiration", afirma Pembroke¹⁵⁰. Isso é
importante saber distinguir, uma vez que lança luz sobre a palidez do filósofo estóico
que Aulo-Gélio encontrou em uma viagem de barco, bem como a idéia dos primeiros
movimentos involuntários apresentada por Sêneca no *De ira*. Ora, os impulsos se man-
têm, o que acontece com o advento da razão é que eles passam a ser dirigidos por ela, no
sentido de cumprirem sua função dentro de uma conformidade que caracteriza sua natu-
reza.

Toda essa identificação entre vida moral, racional e natural pode também ser afir-
mada em termos de *telos* (τέλος). As definições de *telos* podem variar mas a idéia prin-
cipal é viver em acordo com a natureza, como dissemos acima, de tal forma que a felici-

¹⁴⁹ A. Glibert-Thirry 1977, p. 412. Em nota a autora faz a distinção: "Dans les ἔννοιαι, on distin-
gue donc le προλήψεις ou κοινὰ ἔννοιαι (=communes notions) e les ἔννοιαι proprement dites
ou notions déjà techniquement élaborées." Para uma discussão mais aprofundada sobre no-
ções e prenoções, ver trabalho de F.H. Sandbach 1930, pp. 44-51, "*Ἐννοια and πρόληψις in the
Stoic theory of knowledge*".

¹⁵⁰ Cf. Pembroke 1996, p. 117

dade possa ser atingida. O fato de que a *eudaimonia* é a vida virtuosa, é suficiente para estabelecer uma equivalência prática com o que dissemos acima¹⁵¹.

A partir das identificações que fizemos, consideremos agora duas definições de paixão:

"A própria paixão, segundo Zenão, é um movimento irracional da alma e contrário à natureza, ou um impulso excessivo."¹⁵²

"Dizem que a paixão é um impulso excessivo e desobediente aos ditames da razão, ou um movimento da alma contrário à natureza."¹⁵³

Podemos observar que três pontos são enfatizados: o de "irracionalidade", o de "contrário à natureza" e o de "impulso excessivo". A noção de irracionalidade foi introduzida pelo termo "irracional" (*ἄλογος*) em "movimento irracional da alma". Nós já vimos que a paixão só pode ser atribuída a um indivíduo após a emergência do *logos* ou razão. Afirmar, então, que a paixão é um movimento irracional da alma pressupõe que o *logos* do homem esteja formado.

O segundo conceito que apareceu foi "contrário à natureza". O homem cujas faculdades atingiram sua maturidade pode ter suas ações avaliadas em termos de conformidade ou não com a natureza - este homem será descrito racional ou irracional.

O terceiro conceito foi o de "impulso excessivo". O impulso, como sabemos, é a causa próxima de uma ação. O resultado da ação pode ser avaliado para ver se pode ser justificado racionalmente, i.e., se está ou não de acordo com a razão. Embora em termos

¹⁵¹ Clemente Alex. (SVF 1, 180): "Por sua vez, Zenão, o estóico, pensa que o fim é viver conforme a virtude.";

"πάλιν δ'αὖ Ζήνων μὲν ὁ Στωικὸς τέλος ἡγείται τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν".

¹⁵² Cf. D.L. 7, 110 (SVF 1, 205).

de *oikeiosis* um "primeiro impulso", uma vez que é natural, não pode ser analisado em termos de sua racionalidade ou conformidade com a moral, isto não acontece com o mecanismo impulsivo no qual a razão esteja ligada. Se qualquer passo no processo entre a representação e a ação for dado sem o controle da razão, isto pode ser descrito como irracional, uma vez que o *logos* ou o *hegemonikon* são as fontes de todas essas operações - representação, compreensão, assentimento e impulso. Um "impulso excessivo" é aquele que excede sua função natural que é simplesmente de promover a ação. Poderíamos dizer que ele é apenas uma outra forma de descrever uma ação contrária à natureza, irracional e em oposição ao que pode ser moralmente sancionado. Um exemplo comum aos estóicos é o da relação do caminhar e da corrida com o impulso e a razão, como podemos ver neste fragmento de Crísipo:

"É assim, escreve Crísipo, que dizemos que há "impulso excessivo" quando se ultrapassa a simetria (*συμμετρίαν*) que é própria ao impulso e que é conforme à sua natureza. O que eu disse pode ser mais facilmente compreendido através dos seguintes exemplos: Caminhando de acordo com o impulso o movimento das pernas não é excessivo, mas se acha em sentido co-extensivo com o impulso, de forma a poder ser interrompido ou mudar de direção quando o caminhante quiser. Mas, no caso daqueles que estão correndo em acordo com o impulso, esse tipo de coisa não acontece, uma vez que o movimento das pernas excedam o impulso, este fica fora de controle e não pode mais mudar sua direção ou parar como faria antes. Eu penso que algo similar com esses movimentos (das pernas) ocorre nos impulsos que ultrapassam sua simetria natural com a razão, e fazem que, quando eles se manifestam, deixemos de ser dóceis a esta razão. Na corrida há excesso relativamente ao impulso e no impulso há excesso relativamente à razão. A simetria da tendência natural é, com efeito, aquela que é conforme à razão e que não vai a-

¹⁵³ Estobeu (SVF 1, 205).

lém dos limites que esta se fixou. É por isso que, quando esses limites são ultrapassados, o movimento da alma é dito "excessivo", "contrário à natureza" e "irracional".¹⁵⁴

Será o caráter excessivo do impulso que vai revelar a atitude passional, ao mesmo tempo que diferencia esta do erro, como vimos na distinção que fizemos entre juízos práticos e teóricos. Percebemos, então, que os três termos estão intimamente ligados, na medida em que: sendo o homem por natureza racional, obedecer à natureza e obedecer à razão são para ele uma mesma coisa. Ora, desobedecer à razão é uma transgressão, dita irracional, que conduz a ultrapassar os limites impostos pela própria razão, por isso o impulso pode ser classificado como excessivo, i.e., *pathos*.¹⁵⁵

Pois bem, a questão que se coloca agora é: como é possível que o homem assim seja corrompido? Se, no processo contínuo de aquisição de sua racionalidade, ele naturalmente tende para seguir o que lhe é próprio, como explicar a perversão (*διαστροφή*)? Um dos problemas que toda ética tem que enfrentar é o da explicação da depravação moral. Não há como negá-la. Essa explicação, nos estóicos, passa pela doutrina da *oikeiosis*. Por ela percebemos que bondade e maldade não são características inatas no homem, mas são produtos de seu desenvolvimento. Entretanto, como diz Cícero:

"Temos no espírito, desde que nascemos, os germes da virtude, se a eles for permitido se desenvolver, a própria natureza nos conduzirá à felicidade."¹⁵⁶

¹⁵⁴ Stob. II, 89, 6-9 (SVF 3, 389).

¹⁵⁵ A.-J. Voelke, 1973, p. 87: "excessive non pas en tant qu'elle aurait en puissance la propriété de tomber dans l'excès, mais en tant qu'elle est un acte présentement frappé d'excès"

¹⁵⁶ Cf. Cic. *Tusc.* III, I: "Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret."

Um exemplo de quando há perversão do processo natural é aquele da formação de associações errôneas, e isso se dá quando o homem se deixa seduzir pelas exterioridades ou quando sofre a influência das pessoas com as quais convive¹⁵⁷:

"Palavra alguma nos chega impunemente aos ouvidos: uns prejudicam-nos por nos desejar bem, outros prejudicam-nos por nos aladiçoar. As imprecções destes incutem em nós falsos receios, a simpatia daqueles, na melhor das intenções, aconselha-nos o mal, enquanto nos incita a procurar bens distantes, incertos, efêmeros, quando podemos achar a felicidade ao pé da porta."¹⁵⁸

"Os nossos pais habituaram-nos a dar valor ao ouro e à prata, e a cupidez que assim nos foi instilada ganhou raízes e foi crescendo conosco. (...) Junte-se a isso o canto dos poetas ... ao exaltar a riqueza como o único adorno capaz de embelezar a vida."¹⁵⁹

Uma das conseqüências desse tipo de associação é a formação de hábitos que serão responsáveis pelos juízos errados referentes ao bem, e.g., o prazer pode ser tomado como sendo um bem e a tristeza como sendo um mal. O esclarecimento mais completo vem de Calcidio¹⁶⁰. Segundo ele, para os estóicos o vício não é inato ao homem, pois sua

¹⁵⁷ Cf. D.L. 7, 89.

¹⁵⁸ Sen. Ep. 94, 53 (SVF 3, 232): "Nulla ad aures nostras vox impune perfectur: nocent qui optant, nocent qui execrantur: nam et horum imprecatio falsos nobis metus inserit et illorum amor male docet bene optando. Mittit enim nos ad longinqua bona et incerta et errantia, cum possimus felicitatem domo promere."

¹⁵⁹ Sen. Ep. 115, 11, 12 (SVF 3, 231): "Admirationem nobis parentes auri argentique fecerunt et teneris infusa cupiditas altius sedit crevitque nobiscum. Deinde totus populus in alia discors in hoc convenit, hoc suspiciunt, hoc suis optant. (...) Accedunt deinde carmina poëtarum ... quibus divitiae velut unicum vitae decus ornamentumque laudantur."

¹⁶⁰ SVF 3, 229 apud J. Fillion-Lahille 1984, p. 104.

natureza, participando da natureza divina, tem apenas impulso para o bem. Acontece, entretanto, que ele pode se enganar e considerar, e.g., como um bem o prazer, a riqueza ou a glória. Segundo os estóicos esses erros têm duas origens: eles procedem tanto das próprias coisas, quanto das opiniões que temos sobre elas. O exemplo dado por Calcidio é o do recém-nascido: logo ao sair do ventre materno, meio quente e úmido, a criança se acha dolorosamente exposta ao frio e à secura do ar. Os pais se esforçam, então, para proporcionar-lhe um ambiente agradável, no qual sua frágil pessoa possa se satisfazer e repousar. Dessa dupla experiência, da dor e do prazer, nasce nela a idéia de que o que é agradável é um bem, e que o doloroso é um mal a ser evitado. Crescendo, ela elabora uma opinião análoga das privações e da abundância, dos carinhos e das reprimendas. Com a idade, instala-se com firmeza a idéia de que tudo que é agradável é um bem, mesmo que inútil, e tudo que é custoso é um mal, mesmo que dele tiremos algum benefício. É a partir disso que vamos dar valor principalmente ao dinheiro, às extravagâncias do prazer e à glória; e esses erros, oriundos das coisas, são alimentados pelas opiniões que nos inculcam nossos pais, amigos e os poetas, como vimos acima no texto de Sêneca. Aqui, com outras palavras, reencontramos os passos do juízo errôneo na gênese das paixões.

Assim, quando há perversão (*διαστροφή*)?

Quando tomamos por primordial o que não é;

Quando acreditamos que é conveniente buscar outra coisa do que aquilo que é útil a nossa conservação ou conforme a nossa razão;

Quando damos nosso assentimento a uma representação não-compreensiva;

Quando confundimos o bem com o prazer - ou a glória, ou o dinheiro¹⁶¹.

Com isso percebe-se o caminho a ser trilhado para a proposta de uma terapia das paixões, e a importância que os estóicos davam à educação das crianças. Trataremos desse assunto na nossa próxima parte.

¹⁶¹ Cf. J. Fillion-Lahille 1984, p. 104.

TERAPIA DAS PAIXÕES

"Segundo Demócrito, a medicina cura as doenças do corpo, a sabedoria livra a alma das paixões"¹⁶²

Após termos abordado a natureza das paixões através dos três domínios em que se diversifica a filosofia estoíca, passamos a um ponto não menos importante que é a forma de eliminá-las. As paixões devem ser eliminadas porque elas constituem o principal obstáculo que o homem encontra na ascensão à felicidade. Esta última se constitui no viver segundo a virtude, i.e., em harmonia com aquilo que é próprio da natureza humana e da natureza universal. A paixão interdita ao homem essa harmonia, dominando seu coração com medos, aflições e desejos, os quais o afastam daquilo que lhe é mais próprio, i.e., sua racionalidade¹⁶³. Aqui ganha sentido a idéia de A. Erskine de que o estoíco buscava curar sua alma não para se ver livre das paixões, mas porque a saúde da alma era a própria condição para a alma do homem¹⁶⁴. Ou a afirmação de A. Glibert-Thirry de que "a luta contra a paixão aparece como o corolário da adesão à ordem universal"¹⁶⁵. Ou, ain-

¹⁶² DK 68 B 31

¹⁶³ Cf. D.L. 7, 87.

¹⁶⁴ Cf. A. Erskine 1997, p.44: "to cure a man of his grief would be only to tackle the symptoms; the problem lies in the soul. It is the soul that is diseased."

¹⁶⁵ Cf. A. Glibert-Thirry 1984, p. 197.

da, porque os estóicos pregavam a eliminação das paixões e não o seu controle, conforme podemos exemplificar com Sêneca:

"Tem-se debatido com frequência se é preferível ter paixões moderadas ou não ter paixão alguma. Nós, os estóicos, rejeitamo-las por completo, os peripatéticos limitam-se a moderá-las. Eu por mim não vejo como é que uma doença, por ligeira que seja, se pode considerar boa e útil para a saúde."¹⁶⁶

Por esse viés, poderíamos pensar que o tema da eliminação das paixões teve grande destaque nos escritos estóicos. Entretanto, e aqui o lamento é tanto de Cícero quanto de Galeno, se os estóicos falaram muito sobre as paixões, pouco falaram sobre sua cura. Zenão escreveu um *Περὶ Παθῶν*, também Ariston de Quios, Herilus, Sfairos, Hécaton, Posidônio. Crísipo, e.g., escreveu quatro livros sobre as paixões, que compunham o seu tratado *Περὶ Παθῶν*. É no quarto livro, chamado de *Θεραπευτικόν*, que ele vai dirigir sua atenção para o tratamento das paixões. Uma característica desta obra é que, segundo testemunho de Orígenes¹⁶⁷, ela era dirigida a todos aqueles que buscavam a cura de suas paixões, qualquer que fosse sua adesão filosófica. Todos deveriam estar de acordo de que seu mal era condenado pela razão, que lhe fazia perder toda medida, que ultrapassa a natureza humana e que de forma alguma era incurável. Essa idéia da paixão como uma doença da alma aparece já na introdução do *Θεραπευτικόν*, através do estabelecimento de um paralelo entre uma medicina da alma e uma medicina do corpo. Um texto de Crísipo explicita essa relação:

¹⁶⁶ Sen. *Ep.* 116, 1: "Utrum satius sit modicos habere adfectus an nullos, saepe quaesitum est: nostri illos expellunt, Peripatetici temperant." Cf. J.M. Rist 1995, p. 37: "Afinal, quem quer ser um neurótico parcial?"

¹⁶⁷ *Contra Celsum* I, 64 (SVF 3, 474) apud J. Fillion-Lahille 1984, p. 98.

"Não é verdade que quando o corpo está doente dispomos de uma certa arte, que chamamos medicina, e que quando é a alma que está doente nos achamos totalmente desprovidos; também não é verdade que esta última arte, para o que constitui a teoria e a prática terapêutica, deve se submeter à primeira. Isto porque, da mesma forma que convém ao médico do corpo 'possuir', como dizemos, todos os casos patológicos que se apresentam e a terapêutica que se impõe a cada um deles, também o médico de almas deve possuir o mais profundamente possível estes dois conhecimentos. Para demonstrarmos isso basta que constatemos a analogia que existe entre estes dois domínios. O desenvolvimento desse paralelo estabelecerá, acreditamos, a similitude das terapêuticas assim como a analogia entre os remédios a serem aplicados nos dois casos. Assim, da mesma forma que quando se trata do corpo intervêm as noções de força e de fraqueza, de "eutonia" e de "atonia" e também aquelas de saúde e de doença, de estado satisfatório ou de estado deficiente e outros estados tais como afecção, mal crônico, enfermidade, assim também nós encontramos na alma do ser racional fenômenos análogos, que exprimimos da mesma maneira. Pois, esta analogia e esta similitude explicam a identidade do vocabulário. Da alma também, com efeito, nós dizemos que ela é forte ou fraca, que ela tem um bom 'tonos' ou que não tem 'tonos', que ela é sã ou doente; é assim ainda que falamos de suas afecções, de seus males crônicos e outras coisas do gênero."¹⁶⁸

Esse tratamento das paixões através da metáfora médica já havia sido utilizado por Zenão, era comum na filosofia grega e tinha uma origem talvez religiosa, segundo J. Pigeaud¹⁶⁹. Crísipo, entretanto, traduz a analogia em termos pneumáticos, distinguindo en-

¹⁶⁸ Gal. *Hipp. et Plat.* V, p.413 M.

¹⁶⁹ Cf. J. Pigeaud 1989, p. 17: "L'analogie de la maladie de l'âme et de la maladie du corps a peut-être une origine lointaine et religieuse; (...) En fait, c'est avec Démocrite et Platon que l'utilisation de l'analogie des maladies de l'âme et du corps devient systématique." Sobre Zenão, em *De ira* I, XVI, 7, Sêneca lhe atribui a idéia da ferida provocada por uma ofensa e da cicatriz que ela produz.

tre "eutonia" e "atonia". A saúde e força do corpo depende de um boa tensão, enquanto a doença é explicada pela falta de tensão. Da mesma forma as disposições da alma são atribuídas à tensão, como vimos na primeira parte deste trabalho.

Como temos visto até aqui, uma vez que a natureza da paixão pode ser abordada tanto em termos pneumáticos quanto em termos não-pneumáticos, o processo de eliminação, ou cura, das paixões também deve ser explicado por essas duas perspectivas. Destacamos primeiro a eliminação daquelas paixões cuja origem é explicada, em termos cognitivos, como juízo. Aqui o testemunho é de Lactâncio. Discutindo as quatro paixões, ele afirma que elas podem ser comparadas com doenças. Acontece que as paixões não surgem naturalmente, como as doenças, mas são o resultado de uma opinião pervertida. Por isso os estóicos acreditavam que a paixão podia ser erradicada somente se a falsa opinião fosse abandonada. Definindo paixão em termos de *doxa*, Zenão tinha já à mão um meio pelo qual poderia eliminar a paixão.

Tal terapia é possível, no caso de Zenão, pela definição de *pathos* em termos de *doxa*, uma vez que a paixão é o sinal da ignorância do homem, o remédio mais efetivo é a afirmação da inerente racionalidade do homem. Dissuadir o homem de agir irracionalmente foi uma das maiores preocupações do estoicismo, ainda mais que comportamento irracional, de acordo com a definição de Zenão, é paixão. No caso de Crísipo ela é possível pela identificação entre *pathos* e juízo. Lembremos que o juízo, assim como o assentimento, estão em nosso poder. Se quisermos, os falsos juízos podem ser abandonados. Da mesma forma, podemos negar assentimento ao que Lactâncio vai chamar de falsas imagens da virtude¹⁷⁰. É tendo isso em mente que Zenão, para livrar o bêbado de seu

¹⁷⁰ SVF 3, 444 apud Stannard op. cit. p. 152.

vício, somente examinará silogismos que mostrem o quanto sua postura é contrária à razão. Cleantes, por sua vez, a única forma de lutar contra, e.g., a tristeza era mostrar que aquilo que acreditamos ser uma mal, não o é. E em Crísipo o essencial consiste em dissuadir o doente, vítima da paixão, da falsa convicção que seu comportamento é legítimo. Tais propostas terapêuticas vão ser criticadas justamente por Cícero e Sêneca. Este último referindo ao método de Zenão, ressaltou:

"O grande Zenão, o fundador da nossa vigorosa e sublime escola estóica, pretende demover-nos da embriaguês. Pois aqui tens o silogismo que ele congeminou para provar que o homem de bem nunca pode embriagar-se: 'Ninguém confia um segredo a um ébrio, mas pode confiá-lo a um homem de bem; logo, o homem de bem nunca estará ébrio.' Observa agora como, através de um silogismo similar, se pode evidenciar o ridículo desta demonstração: 'Ninguém confia um segredo a alguém que está dormindo, mas pode confiá-lo ao homem de bem; logo, o homem de bem nunca dorma'."¹⁷¹

Mas ainda há outro lado da terapia, aquele que reflete as explicações pneumáticas da natureza das paixões. Na linguagem médica, Crísipo compara a paixão a uma ferida dolorosa. A dor em si mesma deve ser entendida em termos pneumáticos, assim como "contração" e "expansão" descrevem o *pneuma* da alma sob o domínio da paixão. Entretanto, dores ou erupções não desaparecem imediatamente após o fator irritante ter sido removido. Eles requerem a passagem do tempo e, em casos mais graves, um tratamento continuado. É neste contexto que se situa este fragmento de Crísipo:

"A mim parece, dizia Crísipo, que a opinião de que estamos em presença de um mal permanece, mas que com o tempo a contração relaxa e com ela o impulso nela presente. Pode ser que, ainda que a opinião permaneça, o resto

não se segue porque algum outro estado de espírito se instalou em nós, de uma forma não racional. É assim que aqueles que estão chorando param de chorar e que aqueles que não querem chorar choram, quando mudam as representações que as circunstâncias suscitam neles, quer o evento aconteça ou não¹⁷². A forma como cessam os gemidos e as lágrimas deve logicamente se perceber nesses outros casos nos quais a representação é mais forte no início."¹⁷³

Esta passagem relaciona os dois tipos de explicação que Crísipo utiliza na sua discussão sobre a natureza das paixões. O primeiro, não-pneumático, é indicado por "opinião", que é freqüentemente usada como sinônimo de "juízo". O segundo faz referência ao aspecto pneumático da paixão, indicado por "contração". Este termo denota a condição física do *pneuma* da alma dominada pela paixão. Segue-se a referência à teoria do juízo, que é indicada pelo termo "impulso" e o exemplo do choro. Tanto o impulso quanto o choro, são o resultado de se conceder assentimento, no primeiro caso ao juízo de que a contração é necessária, e, no outro caso, de que devemos chorar. E assentimento, como vimos, é o principal fator que leva Crísipo a identificar juízo e paixão, além disso o assentimento é uma das coisas que estão em nosso poder. Assim, está em nosso poder assentir e igualmente chorar. Se alguém deseja parar de chorar, ele não precisa fazer mais nada do que recusar a opinião de que deve chorar ou que a situação justifica o choro ou a aflição. Quando não mais se acredita que a situação é digna de temor ou aflição, o assentimento não é mais concedido e não há mais a obrigação de se manifestar através do choro ou de lamentos. A última parte da citação refere-se a uma análise epistemoló-

¹⁷¹ Sen. *Ep.* 83, 8-10.

¹⁷² A. Fillion-Lahille 1984, p. 79: "A savoir ce qui vient après la φαντασία puis ἡ ὁρμή: c'est-à-dire cette ὁρμή πλεονάζουσα qui constitue la passion proprement dite."

gica da paixão. A causa do choro é alguma situação revelada pelos sentidos. Esta situação é falsamente julgada como sendo digna de uma reação de tristeza, e que requer o reconhecimento deste fato por alguma demonstração de tristeza, e.g., chorando. Este falso juízo é reforçado ao se dar assentimento à opinião de que devemos nos abalar. Renunciar, então, ao falso juízo é o grande passo na direção de nos livrarmos do *pathos*.

Entretanto, dizer que o homem necessita ser livre de *pathos*, para alcançar um estado de *apatia* (ἀπάθεια), não significa, como muitas vezes é entendido, que o homem cessa de ter alegrias e tristezas, que ele cessa de sentir, como pudemos perceber pelas várias citações da introdução. Mais exatamente, porque o homem é idealmente governado pelo *logos*, ele pode experimentar os altos e baixos da vida na medida em que isso se conforma às suas partes racionais. Sêneca atribui a Zenão a afirmação que o sábio sente "alguns indícios e sombras de paixões":

"pois, como disse Zenão, também no coração do sábio, mesmo que a ferida tenha sido eliminada, resta uma cicatriz. Experimentará, pois, alguns indícios e algumas sombras de paixões, mas delas mesmas, certamente, estará isento."¹⁷⁴

Além disso, "ἀπάθεια" é um termo que pode ser aplicado tanto ao sábio, no sentido de que ele é imune às paixões (ἀπαθής), quanto ao homem mau, no sentido de que ele é insensível e não se deixa comover. Assim, embora o homem possa se ver livre das paixões seguindo os remédios indicados acima, isto não o torna insensível ou mais uma pe-

¹⁷³ Gal. *Hipp. et Plat* IV, 394-395M apud J. Fillion-Lahille 1984, p. 79.

¹⁷⁴ Sen. *De ira* I, XVI, 7.

dra que um homem¹⁷⁵ ("marmoreum hominis simulacrum..."). Qualquer um que queira buscar a ἀπάθεια, no sentido de eliminação de todos os sentidos e emoções, está pedindo um estado em que todas as atividades, inclusive as atividades mentais, se achem em suspenso. Um tal estado seria equivalente à morte¹⁷⁶.

Uma abordagem que retrata bem a idéia estoica é dada por Glibert-Thirry:

"Si l'âme est raison de part en part, comme semble le poser ce stoïcien [Crísipo], la passion ou l'irrationnel ne peut être qu'un mouvement de la raison contraire à la raison elle-même. Par conséquent, l'apathie est l'absence de tels mouvements et, positivement, la disposition où la raison se trouve quand elle se conforme à ce qu'elle est."¹⁷⁷

Essa disposição positiva da razão é que leva Cícero, e.g., a não fazer uma transcrição literal do termo grego, substituindo-o por *tranquilitas*. A idéia aqui é que "a tranquilidade é o estado perfeito da alma que permite o cumprimento perfeito das tarefas da vida, e é julgada segundo esse critério"¹⁷⁸.

Para caracterizar os movimentos da alma do sábio para o bem é que Crísipo vai acrescentar à doutrina da ἀπάθεια a noção de εὐπάθειαι, que Cícero vai traduzir por *constantia*, por oposição às paixões¹⁷⁹, conforme vimos quando tratamos do nível afetivo do *hegemonikon*. A base das εὐπάθειαι é o reconhecimento de que o homem naturalmente reagem a certos estímulos externos que não estão sob seu controle. O impulso pode nos servir aqui como exemplo. Quando falamos da *oikeiosis*, vimos que o impulso é

¹⁷⁵ Cf. D.L. 7, 117.

¹⁷⁶ Cf. J.M. Rist 1995, p. 45.

¹⁷⁷ A. Glibert-Thirry op. cit, p. 393.

¹⁷⁸ M. Valente 1984, p. 280. Sobre a ambigüidade na tradução latina de ἀπάθεια, ver ainda Sen. Ep. 9.

¹⁷⁹ Cic. *Tusc.* IV, 6, 14.

eticamente neutro; ele precisa ser educado ou controlado para servir às funções morais, uma vez que ele pode ficar fora de controle. Quando esse descontrole ocorre, quando o impulso é excessivo, é que ocorre a paixão. As *εὐπάθειαι* são movimentos racionais, que respeitam as normas do *logos*. É graças a elas que a *apatia* do sábio não é indiferença total, e que ele pode agir. Segundo Voelke, "se admitimos que a eliminação das paixões não é uma extirpação dos impulsos como tais, mas unicamente uma repressão do excesso que faz desses impulsos paixões, podemos pensar que as *εὐπάθειαι* não são mais que estas tendências reconduzidas à medida racional"¹⁸⁰. Esta interpretação se confirma ao observamos que a oposição entre as *εὐπάθειαι* e as paixões é ao mesmo tempo uma correspondência termo a termo. Sendo em número de três: alegria (*χαρά*), cautela (*εὐλαβεία*) e vontade (*βούλησις*), elas se opõem respectivamente a *ἡδονή*, *φόβος* e *ἐπιθυμία*. As três *εὐπάθειαι* se definem enquanto racionais, assim: a vontade é uma inclinação racional, a alegria uma dilatação racional, a cautela uma aversão racional¹⁸¹. Enquanto racionais, todas elas são, então, "obedientes ao *logos*", como afirmamos acima. Apenas a tristeza (*λύπη*) não tem seu oposto, algo como uma tristeza "racional", nos termos de Glibert-Thirry:

"reconnaître un chagrin 'naturel', ce serait admettre l'existence d'un mal réel qui puisse faire souffrir le sage. Et cette concession impliquerait la négation de l'invulnérabilité intérieure du stoïcien."¹⁸²

Da mesma forma que as paixões, as *εὐπάθειαι* se especificam em inúmeras espécies.

¹⁸⁰ A.-J. Voelke op. cit, p. 56.

¹⁸¹ D.L. 7, 116.

¹⁸² Cf. A. Glibert-Thirry op. cit, p. 421.

A partir do exposto, poderíamos perguntar: as εὐπάθειαι não poderiam ser interpretadas como as paixões moderadas dos peripatéticos? Os estóicos evitaram tal identificação ao centrarem as εὐπάθειαι apenas no sábio. "No limite todas as εὐπάθειαι poderiam ser comparadas às paixões médias, mas nem todas as paixões médias às εὐπάθειαι."¹⁸³

¹⁸³ *Ibid.* p. 422: "Où réside la différence fondamentale? La passion moyenne est un mouvement de l'âme contrôlé par la raison; ainsi la colère, la pitié peuvent être des passions moyennes. Pourtant elles n'ont rien à voir avec les eupathies, l'eupathie étant un mouvement de l'âme conforme à la droite raison, parce que son objet est le souverain bien."

CONCLUSÃO

A luta contra as paixões aparece como o ponto alto da adesão estoica à ordem universal. Para os estóicos o fim supremo era definido como "viver de acordo com a natureza" ou, como diz D.L.: "de acordo com a natureza do universo, uma vida em que nos abstermos de todas as ações proibidas pela lei comum a todos, idêntica à reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo que existe." O resultado dessa ascese é uma vida sem perturbação, idêntica à felicidade, à virtude perfeita. Sendo o ser próprio do homem a razão, seu bem supremo consiste em dirigir sua vida segundo a razão, diferenciando-se dos outros animais que se guiam apenas pelo instinto. Com isso, os estóicos revelam um ponto fundamental de sua doutrina: fundar o bem de um ser sobre a especificidade de sua natureza. Esse ponto é fundamentado na teoria da *oikeíosis*, um acordo do sujeito com ele mesmo que se revela na auto-percepção sensível, algo que modernamente poderíamos associar ao chamado instinto de conservação, e que Crísipo considerava como a tendência primordial (πρώτη ὁρμή) de todo animal. Buscando aquilo que lhe é próprio e rejeitando aquilo que lhe é prejudicial o ser alcança sua excelência e esta consiste na sua felicidade. Pois bem, a característica central da doutrina das paixões estoica está na explicação daqueles estados que desviam o ser humano de sua natural tendência de união ao cosmos e, portanto, de alcançar sua felicidade. Para designar aquilo que arruína em nós toda possibilidade de felicidade, os

estóicos se servem do termo *pathos*. A paixão vai ser, então, definida como um movimento irracional da alma e contrário à natureza, ou uma inclinação exagerada, enquanto que o impulso que o caracteriza é constrangido e se nega a se submeter ao *logos*, ou à razão que demonstra o que é preciso fazer. Esse impulso se desenvolve assim contrariamente à natureza, uma vez que ele transgride sua conformidade com ela. Entretanto, esse impulso é um movimento do próprio *logos*, não intervindo aí nenhuma força externa. É o próprio *logos* que se afasta de si mesmo. Poderíamos dizer que o *logos* se dispõe como ἄλογος. O que o afasta de si mesmo é a força excessiva do impulso, ou seja, a convicção de que é preciso se comportar de uma certa maneira em relação a uma representação, a vontade de reagir conforme a representação do momento. Nesse processo o *logos* é plenamente consciente e procede de sua própria decisão. Assim, o movimento ἄλογος é um movimento originado no interior do próprio *logos*. É o movimento de um pensamento que não é ele mesmo e que conscientemente renunciou a ser como ele deve ser. Os exemplos são vários: o do transbordamento de um rio durante uma tempestade, o corredor que não consegue controlar mais seu impulso, como o controlava ao andar, o de Medéia que mata seus filhos.

Ao tentar dar conta dos vários conceitos envolvidos na definição das paixões no estoicismo percebemos como que sua doutrina foi construída no tempo e como ela permaneceu até hoje como um referencial de tratamento de nossas mais atrozes angústias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES CLÁSSICAS

ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Prefácio de Michel Meyer e trad. de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

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

CÍCERO. *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.

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

_____. *Tusculanes*. Text traduit par Charles Appuhn. Paris: Garnier, s.d.

DESCARTES. *As paixões da alma*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. (Obra escolhida; tradução de Bento Prado Júnior)

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of eminent philosophers*. vol. II (Book VII). Trad. De HICKS, R. D. Cambridge: Harvard University Press, s.d. Obs. edição da Loeb Classical Library.

EPICTETO. *Enquiridión*. Madrid: Anthropos, s.d. (Edición bilingüe)

EURÍPEDES. *Medéia; Hipólito; As troianas*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. Obs: tradução de Mário da Gama Kury.

HOMERO. *A Ilíada*. Trad. aroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2005.

KIDD, I.G. *Posidonius: the fragments*. Vol. II. Cambridge: Cambridge, 1972.

LONG, A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Obs.: vol.1: Translations of the principal sources with philosophical commentary.

PEARSON, A.C. *The fragments of Zeno and Cleanthes*. New York: Arno Press, 1973.

PLATÃO. *República*. Lisboa: Gulbenkian, s.d.

PLUTARCO. *Des contradictions des stoïciens*. Trad. de É. Bréhier. In *Les Stoïciens*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade: 1962.

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

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

_____. Sobre la virtud y el vicio. In: PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres*. Vol. II. Madrid: Gredos, s.d. p. 35-41.

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

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

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

_____. A função dos males na vida humana. *Letras Clássicas*, São Paulo, n. 3, p. 287-289, 1999. (Obs: tradução de Sobre a providência, IV, 16; V, 1-11)

SEXTUS EMPIRICUS. *Ouvres choisies*. Paris: Éditions Montaigne, 1948. Obs: Textes traduits par Jean Grenier et Geneviève Goron: Contre les Physiciens, Contre les Moralistes, Hypotyposes Pyrrhoniennes.

VVAA. *Los estoicos antiguos: fragmentos y testimonios*. Madrid: Gredos, 1996.

FONTES SECONDÁRIAS

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

_____. Os estóicos. In CHATELET, F. *História da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. Obs: vol I. A filosofia pagã.

_____. Sur la définition aristotélicienne de la colère. *Revue Philosophique*, Paris, v. 147, n. 3, p. 300-317, 1957.

BETT, R. The Sceptics and the emotions. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London: Kluwer, 1998. p. 197-218.

BOBZIEN, S Chrysippus' theory of causes. In: IERODIAKONOU, K. *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1999. p. 196-242.

BOBZIEN, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

_____. Stoic Syllogistic. In: TAYLOR, C.C.W. (org.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

BRAUND, S.M.; GILL, C. *The passions in roman thought and literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.

BRÉHIER, É. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

_____. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: J. Vrin, 1989.

_____. *Les Stoïciens*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade: 1962. Obs: Textes traduits par Émile Bréhier: Hymne à Zeus/Cléante; Des Contradictions des Stoïciens, Des Notions Communes Contre Les Stoïciens/Plutarque; Des Fins des Biens et des Maux, De la Nature des Dieux/Cicéron.

_____. O antigo estoicismo. In: BREHIER, E.. *História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, s.d. p. 27-68.

BRENNAN, T. The old theory of emotions. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London: Kluwer, 1998. p. 21-70.

BRUN, J. Les socratiques. In: PARAIN, B. (Org.). *Histoire de la philosophie*. I v.1. Paris: Gallimard, 1969. p. 691-716.

BUICHEIM, T. The functions of the concept of physis in Aristotle's Metaphysics. In: SEDLEY, D. (Ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. v. XX. New York: Oxford University, 2001. p. 201-234.

CAMBONNE, P. L'universel & le singulier. L'Hymne à Zeus de Cléante. *Revue des Études Anciennes*, Bordeaux, Tome 100, n. 1-2, p. 89-114, 1998.

CARDOSO, S (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

CARDOSO, Z. A. O tratamento das paixões nas tragédias de Sêneca. *Letras Clássicas*, São Paulo, n. 3, p. 129-145, 1999.

CHIESA, C. Le problème du langage intérieur chez les stoïciens. *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles (Belgique), v. 45, n. 178, p. 301-321, 1991.

CLARK, G. Animal passions. *Greece & Rome*, v. 47, n. 1, p. 88-93, Apr. 2000.

COLISH, M. Stoicism in Antiquity. In: _____. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 1990. p. 1-58 / 390-449(Bibliographical Addendum).

COOPER, J.M. Eudaimonism, the Appeal to Nature, and 'Moral Duty' in Stoicism. In: ENGSTROM, S.; WHITING, J. (Org.). *Aristotle, Kant and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University, 1996. p. 261-284.

_____. Posidonius on emotions. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London: Kluwer, 1998. p. 71-112.

COSANS, C.E.F. Death Like a Stoic: Epictetus on Suicide in the Case of Illnes. In: KUCZEWSKI, M. G.; POLANSKY, R. *Bioethics: Ancient Themes in Cotemporary Issues*. Cambridge: Bradford Book, s.d. p. 229-249.

DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.

DUHOT, J.-J. Y a-t-il des catégories estoïciennes? *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles (Belgique), v. 45, n. 178, p. 220-244, 1991.

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

ENGBERG-PEDERSEN, T. Marcus Aurelius on emotions. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London: Kluwer, 1998. p. 305-338.

ERASMO. *Elogio da loucura*. São Paulo: Atena, 1995.

ERSKINE, A. Cicero and the expression of grief. In: BRAUND, S. M.; GILL, C. *The passions in roman thought and literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997. p. 36-47.

FANTHAM, E. 'Envy and fear the begetter of hate': Statius' *Thebaid* and the genesis of hatred. In: BRAUND, S.M.; GILL, C. *The passions in roman thought and literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997. p. 185-212.

FESTUGIÈRE, A.J. *Études de philosophie Grecque*. Paris: J. Vrin, 1971. (vários capítulos)

_____. L'Ancien stoïcisme. In: *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Les Belles Lettres, 1990. p. 260-340.

FOWLER, D.P. Epicurean anger. In: BRAUND, Susanna M.; GILL, Christopher. *The passions in roman thought and literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997. p. 16-35.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FREDE, M. Les origines de la notion de cause. *Revue de Métaphysique et de Morale*, ano 94, n.4, p.483-511, 1989.

_____. On the Stoic conception of the good. In: IERODIAKONOU, K. *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1999. p. 71-94.

FRÈRE, J. *Les grecs et le désir de l'être*. Paris: Les Belles Lettres, 1981. p.85-112.

FREUDENTHAL, G. L'héritage de la physique stoïcienne dans la pensée juive médiévale. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 4, p. 453-477, octobre-décembre 1998.

FILLION-LAHILLE, J. *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris: Lincksieck, 1984.

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.

_____. Passion as madness in Roman poetry. In: BRAUND, S.M.; GILL, C. *The passions in roman thought and literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997. p. 213-241.

_____. The emotions in Greco-Roman philosophy. In: BRAUND, S.M.; GILL, C. *The passions in roman thought and literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997. p. 5-15.

_____. The ethos/pathos distinction in rhetorical and literary criticism. *The Classical Quarterly*, v. 34, n. 1. p. 149-166, 1984.

- GLIBERT-THIRRY, A. La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, IVe. série, n° 27, p. 393-435, 1977.
- GOLDSCHMIDT, V. *Écrits*. Paris: J. Vrin, 1984. Tomo I.
- _____. L'Ancien Stoïcisme. In: PARAIN, B. (Org.). *Histoire de la philosophie*. I v.2. Paris: Gallimard, 1969. p. 724-751.
- _____. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1977.
- GOULD, J.B. *The philosophy of Chrysippus*. Leiden: E.J. Brill, 1971.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. *L'ascèse Cynique*. Paris: J. Vrin, 1986.
- GOURINAT, J.-B. *Les stoïciens et l'âme*. Paris: PUF, 1996.
- HADOT, P. *La citadelle intérieure*. Paris: Fayard, 2004.
- _____. Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens. *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles (Belgique), v. 45, n. 178, p. 205-219, 1991.
- HANKINSON, R.J. Epistemologia estóica. In INWOOD, B. *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.
- IERODIAKONOU, K. The Stoic Division of Philosophy. *Phronesis*, Leiden, v. XXXVIII, n. 1, p. 57-74, 1992.
- _____. *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- INWOOD, B. *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.
- IMBERT, C. La logique stoïcienne et la construction du récit. In: _____. *Phénoménologies et Langues formulaires*. Paris: Presses Universitaires de France, s.d. p. 89-118.
- INWOOD, B. Rules and reasoning in Stoic ethics. In: IERODIAKONOU, K. *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1999. p. 95-127.

_____. Seneca and psychological dualism. In: BRUNSCHWIG, J.; NUSSBAUM, M.C. (Org.). *Passions & Perceptions*. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge Univ., p.150-183.

IRWIN, T.H. La conception stoïcienne et la conception aristotélicienne du bonheur. *Revue de Métaphysique et de Morale*, ano 94, n.4, p.535-576, 1989. LABARRIÈRE, Jean-Louis. *La condition animale: études sur Aristote et les Stoïciens*. Louvain-la Neuve: Peeters, 2005.

_____. Stoic inhumanity. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London: Kluwer, 1998. p. 219-242.

KIDD, I.G. Posidonius on emotions. In: LONG, A. *Problems in stoicism*. London: The Athlone Press, 1996. p. 200-215.

_____. Stoic intermediates and the end for man. In: LONG, A. *Problems in stoicism*. London: The Athlone Press, 1996. p. 150-172.

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.

KRAYE, J. Moral Philosophy. In: SCHMITT, C. (Org.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, s.d. p.360-386.

LABARRIÈRE, J.-L. De la 'nature phantastique' des animaux chez les Stoïciens. In: BRUNSCHWIG, J.; NUSSBAUM, M.C. (Org.). *Passions & Perceptions*. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University, s.d. p. 225-249.

LA FONTAINE. *Fables*. Paris: Pocket, 1998.

LAWIE, R. Passions. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 41, n. 1/2, p. 106-126, Sep.-Dec., 1980.

LEBRUM, G. O conceito de paixão. In: CARDOSO, S. (Org.) *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

LÉVY, C. Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie. In: BRUNSCHWIG, J.; NUSSBAUM, M.C. (Org.). *Passions & Perceptions*. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University, 2006, p. 250-284.

LIMA, R.C. *Tradução e estudo da obra Paradoxa Stoicorum, de Cícero*. São Paulo: USP, 2001, 173p. (Dissertação de mestrado apresentada ao Depto de Letras Clássicas da FFLCH, sob orientação da Prof. Dra. Zélia de Almeida Cardoso).

LONG, A.A. Freedom and determinism in the Stoic theory of human action. In: _____. *Problems in stoicism*. London: The Athlone Press, 1996. p. 173-199.

_____. *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza, 1984.

_____. Language and thought in stoicism. In: LONG, A.A. *Problems in stoicism*. London: The Athlone Press, 1996. p. 75-113.

_____. *Problems in stoicism*. London: The Athlone Press, 1996.

_____. Socrates in the hellenistic philosophy. *The Classical Quarterly*, v. 38, n. 1, p. 150-171, 1988.

_____. Soul and Body in Stoicism. *Phronesis*, Leiden, v. XXVII, n. 1, p. 34-57, 1982.

_____. The stoic concept of evil. *The Philosophical Quarterly*, v. 18, n.73, p. 329-343, Oct. 1968.

MEINWALD, C. Ignorance and opinion in Stoic Epistemology. *Phronesis*, Leiden, v. L, n. 3, p. 181-231, 2005.

MIGNUCCI, M. The liar paradox and the Stoics. In: IERODIAKONOU, Katerina. *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1999. p. 54-70.

MITIS, P. Seneca on reason, rules, and moral development. In: BRUNSCHWIG, J.; NUSSBAUM, M.C. (Org.). *Passions & Perceptions*. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind.

MONDOLFO, R. *O pensamento antigo*. v. II. São Paulo: Mestre Jou, s.d.

_____. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Imán, 1955.

MORANA, C. L'Éthique stoïcienne des sentiments. *Revue de Philosophie Ancienne*, Paris, XV, n. 2, p. 189-222, 1997.

MOTA, J.C. A estrutura formal da argumentação de São Paulo e as suas possíveis relações com a lógica estóica. *Transformação*, Assis/SP, n. 1, p. 173-214.

NUSSBAUM, M.C. Eros and the wise: the Stoic response to a cultural dilemma. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London: Kluwer, 1998. p. 271-304.

_____. Poetry and the passions: two Stoic views. In: BRUNSCHWIG, J.; NUSSBAUM, M.C. (Org.). *Passions & Perceptions*. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University, s.d. p.97-149.

_____. The stoic on the extirpation of the passions. *Apeiron*, n. 20, p. 129-177, 1987.

OBBINK, D. The Stoic sage in the cosmic city. In: IERODIAKONOU, Katerina. *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1999. p. 178-195.

PEMBROKE, E.G. Oikeiosis. In: LONG, A. *Problems in stoicism*. London: The Athlone Press, 1996. p. 114-149.

PIGEAUD, J. *La maladie de l'âme*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

POLENZ, M. *La Stoa: storia di un movimento spirituale*. Milano: Bompiani, 2005.

POPPI, A. Fate, fortune, providence and human freedom. In: SCHMITT, Charles (Org.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, s.d. p.641-667.

PORCHAT-PEREIRA, O. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PREAUX, C. La philosophie et la morale. In: *Le monde hellénistique*. Tome 2. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. p.602-635.

_____. *Le monde hellénistique*. Tome 1. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. p.5-9 (Introduction).

PRICE, A.W. The Stoics. In: _____. *Mental conflict*. London: Routledge, s.d. p. 145-178.

PROCOPE, J. Epicureans on anger. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London: Kluwer, 1998. p. 171-196.

REESOR, M.E. *The nature of man in early stoic philosophy*. London: Duckworth, 1989.

RIST, J.M. Categories and their uses. In: LONG, A. *Problems in stoicism*. London: The Athlone Press, 1996. p. 38-57.

_____. *La filosofía estoica*. Barcelona: Crítica, 1995.

RODIS-LEWIS, G. *La morale stoïcienne*. Paris: P.U.F., 1970.

RORTY, A.O. The two faces of Stoicism: Rousseau and Freud. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London: Kluwer, 1998. p. 243-270.

ROUANET, P.S. Razão e paixão. In: CARDOSO, S. (Org.) *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

SANDBACH, F.H. Ennoia and Prolepsis. In: LONG, A. *Problems in stoicism*. London: The Athlone Press, 1996. p. 22-37.

_____. Phantasia Kataleptike. In: LONG, A. *Problems in stoicism*. London: The Athlone Press, 1996. p. 9-21.

_____. *The stoics*. London: 1994.

SCHIESARO, A. Passion, reason and knowledge in Seneca's tragedies. In: BRAUND, S.M.; GILL, C. *The passions in roman thought and literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997. p. 89-111.

SCHNEEWIND, J.B. Kant and Stoic Ethics. In: ENGSTROM, S.; WHITING, J. (Org.). *Aristotle, Kant and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University, 1996. p. 285-301.

SCHUHL, P.-M. Platon et la médecine. *Revue des Études Grecques*, Paris, LXXIII, n. 344-346, p. 73-79, 1960.

SEDLEY, D. Chrysippus on psychophysical causality. In: BRUNSCHWIG, J.; NUSSBAUM, M.C. (Org.). *Passions & Perceptions*. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University, s.d. p.313-343.

_____. The Stoic-Platonist debate on *kathêkonta*. In: IERODIAKONOU, K. *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1999. p. 128-154.

_____. Le critère d'identité chez les Stoïciens. *Revue de Métaphysique et de Morale*, ano 94, n.4, p.513-533, 1989.

SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London: Kluwer, 1998.

_____. The old stoic theory of emotions. In _____. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London: Kluwer, 1998. p. 21-70.

SORABJI, R. Chrysippus - Posidonius - Seneca: a high-level debate on emotions. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London: Kluwer, 1998. p. 149-170.

_____. *Emotions and peace of mind*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.

STANNARD, J.W. *The psychology of the passions in the old stoa*. Urbana: University of Illinois, 1958.

STRIKER, G. The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics. In: ANNAS, J. (Org.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. v. I. Oxford: Clarendon Press, 1983. p. 145-167.

VALENTE, M. *A ética estóica em Cícero*. Porto Alegre: EDUCS, 1984.

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

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

_____. Santé du monde et santé de l'individu: Marc-Aurèle V 8. *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles (Belgique), v. 45, n. 178, p. 322-335, 1991.

WEBB, R. Imagination and the arousal of the emotions in Greco-Roman rhetoric. In: BRAUND, S.M.; GILL, C. *The passions in roman thought and literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997. p. 112-127.

WILSON, M. The subjugation of grief in Seneca's *Epistles*. In: BRAUND, S. M.; GILL, C. *The passions in roman thought and literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997. p. 48-67.