

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 24 - número 47- março 2015

vol. 24 - número 47- março 2015

Fundação Eng. António de Almeida



ESTÁ A SERENIDADE EM NOSSO PODER? Do controlo das disposições segundo os antigos Estóicos

PAULO ALEXANDRE LIMA

Resumo: O nosso propósito é, antes do mais, determinar o papel que os Estóicos podem desempenhar naquilo a que chamamos a crítica do presente. De facto, os Estóicos desempenham, de diversos modos, um papel relevante a este respeito. Neste estudo, pretendemos focar o modo como os Estóicos concebem o problema dos πάθη. Sustentamos que a concepção estóica dos πάθη constitui um antecedente da noção de disposição (tal como foi concebida no pensamento contemporâneo). Mas, por outro lado, sustentamos também que a noção estóica de πάθη pode constituir a base para uma revisão crítica do fenómeno da disposição (tal como foi compreendido na chamada filosofia existencial).

Palavras-chave: Estóicos, πάθη, disposições, ἐφ' ἡμῶν, controlo, serenidade

Abstract: Our purpose is primarily to determine the role Stoic thought can play in what we might call the critique of the present. The Stoics play a relevant role in this regard in many different ways. Here we intend to focus on the way they conceive of the problem of the πάθη. We claim that the Stoic conception of πάθος is an antecedent to the contemporary notion of mood. On the other hand, we claim that the Stoic notion of πάθος constitutes the basis for a critical revision of the phenomenon of mood (as understood in existential philosophy).

Key words: Stoics, πάθη, moods, ἐφ' ἡμῶν, control, serenity

Fils du monde antique, nous repousserions en vain l'héritage de nos pères; leurs innombrables souvenirs sont trop mêlés à notre existence; ils nous entou-

* Doutor em Filosofia (Unidade I&D LIF/ Universidade de Coimbra); lima.pauloalexandre@gmail.com.

rent, ils nous pénètrent, pour ainsi dire; nous les recevons de toutes parts. Vouloir s'isoler de ces éléments qui se sont incorporés à nous-mêmes, c'est une entreprise chimérique, et si nous avions le malheur d'y parvenir, nous n'aurions réussi qu'à nous faire une énigme incompréhensible du monde moderne, que l'ancien peut seul expliquer.

J. Michelet¹

Das hermeneutische Problem stellt sich offenbar nur dort, wo keine (...) machtvolle Tradition das eigene Verhalten zu ihr in sich einsaugt, sondern wo das Bewußtsein aufbricht, daß einer der Überlieferung, die auf ihn kommt, wie etwas fremdes gegenübertritt, sei es, daß er ihr überhaupt nicht zugehört, sei es, daß die Tradition, die ihn mit ihr verbindet, ihn nicht mehr fraglos einnimmt. (...) Was uns mit der großen griechisch-christlichen Tradition verbindet, mag noch so lebendig sein, das Bewußtsein der Andersheit, des nicht mehr fraglosen Zugehörens zu dieser Tradition, bestimmt uns alle.

H.-G. Gadamer²

INTRODUÇÃO

§ 1

Quando nos referimos aos “Estóicos” (sc. aos “Antigos Estóicos”), só por uma particular forma de inatenção é que não nos damos conta de que nos apoiamos sobre “terreno movediço”. Por “Estóicos” (sc. “Antigos Estóicos”) entendemos, algo distraidamente, qualquer coisa como isto: Há uma escola filosófica (a escola estóica), da qual faz parte um conjunto de filósofos (Zenão, Crisipo, etc.); essa escola ou corrente filosófica define-se por um conjunto de doutrinas (a que nos referimos quando falamos do “Estoicismo”); e, a nosso ver, para que um determinado filósofo possa ser considerado “Estóico”, é necessário que aceite e defenda o conjunto de doutrinas ou dogmas que representam o “Estoicismo”; de tal sorte que, mesmo que algum dos “Estóicos” sustente uma tese particular que não se ache expressamente formulada como dogma do “Estoicismo”, essa tese é considerada como uma mera modalidade ou variação dos dogmas da escola estóica; por outras palavras, para que um filósofo possa ser (ou continuar a ser) considerado como “Estóico”, as teses particulares que sustenta (os desenvolvimentos da sua compreensão particular da realidade) não podem entrar em contradição com os dogmas da escola estóica.

¹ J. Michelet, *Oeuvres complètes* I, éd. P. Viallaneix (Paris: Flammarion, 1971), 251.

² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* Bd 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2., durchgesehene Auflage 1993), 122.

Pergunta-se: Porque é que, ao pensarmos assim, nos estamos a apoiar em “terreno movediço”? A resposta passa pela compreensão do seguinte: Ao concebermos deste modo o “Estoicismo” (o que são os “Estóicos” sc. os “Antigos Estóicos”), manifestamos um entendimento vago dos termos em questão: um entendimento que, se examinado, revela insuficiências quanto à forma como temos acesso ao pensamento estóico. Pois, se virmos bem, não temos acesso ao pensamento dos Estóicos como se existisse, sempre já, uma doutrina estóica definitivamente estabelecida; nem, por outro lado, sucede que cada filósofo estóico, para ser estóico, tenha de se pôr de acordo com essa doutrina sempre já assente de uma vez por todas.³

Numa palavra, o nosso entendimento dos termos referidos mostra que, comumente, não temos consciência da situação de acesso em que nos achamos no que diz respeito ao pensamento estóico; e mostra também que, comumente, não estamos conscientes dos **pressupostos** (sc. das “**transgressões**” de sentido) sempre já em funcionamento latente quando nos debruçamos sobre as doutrinas estóicas que chegaram até nós desde a Antiguidade. Com efeito, se prestarmos a devida atenção ao modo como temos acesso ao pensamento dos Estóicos, verificamos que esse acesso está, em rigor, limitado às fontes textuais de que dispomos: isto é, aos textos dos Estóicos (ou aos testemunhos sobre os Estóicos) que nos restam e ao peculiar condicionamento (cultural, linguístico) de perspectiva em que nos achamos quanto à forma como esses textos devem ser interpretados. Assim, o nosso acesso mais imediato às fontes textuais para o estudo do Estoicismo Antigo não está isento de pressupostos; desde logo porque essas mesmas fontes tendem a ser lidas por nós, algo distraidamente, à luz da **concepção vaga de “Estoicismo”** (e noções afins) que referimos de entrada: de tal sorte que é sempre já no âmbito dessa concepção vaga do “Estoicismo” que tende a situar-se a compreensão que obtemos da leitura dos textos em que se encontra fixado o pensamento estóico. Além disso, o nosso contacto imediato com as fontes em questão, pelo facto de envolver o pressuposto referido, tem (podemos dizê-lo) um carácter “transgressor” em relação ao que efectivamente está dado na nossa situação de acesso ao Estoicismo Antigo: **os próprios textos**.

É, no entanto, pertinente fazer a seguinte objecção: Por mais que nos esforcemos a restringir a nossa interpretação às fontes que temos disponíveis, parece subsistir sempre uma determinada compreensão do que é o “Estoicismo”; além disso, parece ser essa compreensão que nos orienta para os textos enquanto textos dos “Estóicos”; e parece também que, reduzidos a si

³ Nem *a fortiori* sucede que as perspectivas particulares de cada filósofo estóico tenham de ser avaliadas – para que cada um desses filósofos possa ser (ou continuar a ser) considerado Estóico – quanto à sua compatibilidade com os princípios gerais do “Estoicismo” enquanto princípios sempre já fixados em definitivo.

mesmos, os textos dos Estóicos estariam como que condenados ao “mutismo”: a que é que corresponde, na verdade, um “puro texto” (sc. o “puro texto dos Estóicos Antigos”)?⁴

Todavia, mesmo que seja inevitável esta nossa forma de leitura de um texto por meio de pressupostos (e mesmo que fosse inevitável que o nosso primeiro encaminhamento para os textos dos Estóicos tivesse de ter lugar por meio do pressuposto de uma compreensão vaga do Estoicismo como a que procurámos destacar inicialmente), isso não significa que estejamos presos a compreensões prévias imodificáveis sempre que nos dedicamos à leitura de um qualquer texto. Parece, com efeito, haver uma **“abertura”** (uma **“brecha”**, para falar como Heidegger⁵) em virtude da qual temos a possibilidade de modificar as compreensões que tendemos, espontaneamente, a “transportar” para os textos que lemos.⁶ Isto quer dizer, no caso particular da interpretação dos textos dos Estóicos, que parece ser possível **“corrigir” as pré-compreensões** que (por assim dizer) “carregamos” connosco, uma vez

⁴ Isso é algo que, na verdade, não sabemos nem podemos saber. – Importa notar que a resposta à pergunta *que é um texto?* (e até mesmo à pergunta *que é um texto estóico?*) exige a consideração de um conjunto bastante mais vasto de pressupostos que de modo algum se podem resumir àquele a que aqui temos feito referência; vendo bem, qualquer uma dessas perguntas requer, ao limite, uma indagação profunda daquilo a que podemos chamar o “alfabeto” das compreensões fundamentais em que assenta e em que se articula a vida humana: pois, em rigor, na base de qualquer relação com os textos a interpretar (digam estes respeito aos Estóicos ou a quaisquer outros autores da tradição filosófica) estão—para além de todos os pressupostos linguísticos e culturais que, de algum modo, sempre já “transportamos” para os textos—as compreensões fundamentais referidas; compreensões essas que, se examinarmos a fundo a questão, se acham na base dos próprios pressupostos linguísticos e culturais indicados. Escusado será dizer que, por razões de tempo e de espaço, não poderemos desenvolver a averiguação destes problemas. Importa-nos, apenas, apontar para a natureza constitutivamente “pressupositiva” e “transgressora” do nosso acesso a qualquer texto filosófico ou de outra índole: aliás, para a natureza constitutivamente “pressupositiva” e “transgressora” do próprio sentido que faz falar de um “texto filosófico” ou de um “texto” sem mais.

⁵ Veja-se M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA Bd 61, hrsg. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, 2., durchgesehene Auflage 1994), 151 (o termo alemão é *Bresche*).

⁶ Não sabemos, é bem verdade, se esta “abertura” (ou esta “brecha”) existe realmente ou se representa uma mera ilusão. Mas, porque não o sabemos, temos de correr o “belo risco” (καλὸς κίνδυνος: como Sócrates diz, por exemplo, em *Phaedo* 114d6) que consiste em acreditar que é real o efeito de revelação que experimentamos quando uma (ou mais do que uma) dessas compreensões nos aparece alterada. (Por razões de tempo e de espaço, não podemos desenvolver aqui todas as averiguações que são necessárias para justificar a posição que acabamos de apresentar.)

que se constitua um esforço da nossa parte para adequá-las às fontes de que dispomos ou para aproximá-las dessas mesmas fontes.

Mas como é que isso é possível? Então não acabámos de ver que a noção de “texto” como que se dissolve se negarmos a presença inextirpável de determinadas pré-compreensões? A verificação disso, porém, não é suficiente para tornar impossível a adequação e a aproximação referidas: pois a “abertura” ou “brecha” de que falámos (quer dizer, a possibilidade de alteração das pré-compreensões a partir das quais temos acesso a qualquer texto) parece residir na própria “**diferença**” entre cada texto a interpretar e as próprias pré-compreensões em causa; ou melhor, parece residir na própria “**diferença**” que faz de cada texto **algo de “outro”** em relação às pré-compreensões e, nesse sentido, algo em confronto com o qual as pré-compreensões podem ser modificadas (ou podem, pelo menos, ter contacto com outros modos de conceber os problemas e as respectivas soluções de cada vez em causa).

No caso particular da interpretação dos textos dos Estóicos, a “diferença” que referimos dá-nos a possibilidade de transformar a pré-compreensão vaga que (como oportunamente vimos) tendemos a ter do Estoicismo (e de todas as noções afins) a partir de um confronto entre essa mesma pré-compreensão e **os textos de cada filósofo estóico na sua singularidade**. Vendo bem, nenhuma apresentação geral dos resultados do confronto que estamos a propor pode esgotar (ou substituir) a aplicação do confronto em causa no próprio acto de interpretação dos textos de cada filósofo estóico⁷; no entanto, é possível dar indicação de alguns resultados gerais desse confronto, resultados que, por seu turno, nos podem orientar na interpretação que faremos no presente estudo⁸.

Assim, se quisermos contrariar a tendência que temos para conceber o “Estoicismo” como um conjunto de doutrinas sempre já fixado e fixado em

⁷ Razão pela qual a apresentação geral que se segue tem um carácter meramente provisório e está sujeita a alterações.

⁸ Como é evidente, não estaríamos em condições de fornecer as indicações gerais que se vão seguir se não tivéssemos tido já algum contacto com os textos dos Estóicos Antigos e se não tivéssemos, por meio desse contacto prévio, detectado a pertinência do confronto em questão e as consequências da interpretação particular correspondente a esse nosso contacto no que diz respeito a uma orientação geral para a interpretação dos textos dos Estóicos. Porque as indicações que vamos dar pretendem ter um carácter orientador em relação à interpretação que faremos dos textos em causa, o seu teor é meramente programático; isso quer dizer que o processo da sua aplicação em cada interpretação concreta faz que elas estejam de cada vez sujeitas a alterações. Não se trata, portanto, de indicações (de princípios de orientação) com um carácter definitivo; tal como surgem de um confronto particular entre a pré-compreensão que temos referido e os próprios textos dos Estóicos, assim também cada confronto particular do mesmo género (cada interpretação concreta dos textos dos Estóicos) pode modificar a natureza dessas indicações ou desses princípios.

definitivo (dito de outro modo: se quisermos contrariar a tendência que temos para conceber os “Estóicos” sc. os “Antigos Estóicos” como filósofos que se puseram de acordo com os dogmas do “Estoicismo” enquanto dogmas sempre já estabelecidos), precisamos, antes do mais, de tomar consciência do modo como todas estas noções⁹ se acham **historicamente fundadas** e podem ser recuperadas na sua **consistência** própria enquanto noções que remetem verdadeiramente para algo: isto é, enquanto noções que não são meramente vazias¹⁰. Com efeito, não podemos pôr de lado as noções em questão; se, por uma parte, o modo como tendemos a concebê-las parece remeter-nos para um plano quase “mágico”, que não nos deixa perceber com clareza a génese de cada uma dessas noções, por outra parte, parece não ser de rejeitar que o modo como tendemos a conceber as noções em causa tem algo que ver com uma compreensão vaga (“distraída”, “mágica” até) de noções homónimas que herdámos historicamente (por via da nossa educação e da nossa cultura)¹¹; mas de tal sorte que, em virtude da **constituição intrinsecamente histórica da perspectiva humana**, essas noções homónimas que herdámos parecem (contribuir para) determinar **a compreensão que temos de nós mesmos e da situação em que nos achamos**; e de tal sorte também que a concepção vaga (“distraída”) que temos das noções em questão não é senão um efeito particular da **relação “difusa” que tendemos a ter com as próprias concepções que nos constituem enquanto seres de natureza histórica**; uma vez que se constitua um interesse (filosófico) pela tomada de consciência da situação em que nos encontramos e pela realização da **“crítica” da perspectiva humana enquanto perspectiva histórica**¹², pôr de lado o confronto entre a pré-compreensão que temos do “Estoicismo” (dos “Estóicos”, etc.) e os textos dos Estóicos (cujo estudo nos pode ajudar

⁹ “Estóicos”, “Antigos Estóicos”, “Estoicismo” e noções afins.

¹⁰ Sem qualquer espécie de referente, como parece ser o caso da nossa concepção comum.

¹¹ A efectiva “reconstituição” do modo como tendemos a conceber as noções agora referidas teria de passar por uma série de averiguações profundas 1) do carácter intrinsecamente histórico da perspectiva humana enquanto tal e 2) da forma como a perspectiva humana se caracteriza por uma relação “difusa” com as compreensões que a constituem enquanto perspectiva histórica por natureza. Pela sua complexidade e pela sua extensão, tal série de averiguações não poderá ser levada a cabo no âmbito do presente estudo.

¹² O apelo para esta tomada de consciência e para esta “crítica” só tem sentido se estivermos já dominados por um **interesse de natureza filosófica**; porque este interesse parece ter um **carácter meramente contingente**, não parece haver uma argumentação que conduza necessariamente ao reconhecimento da pertinência de um projecto como o da filosofia; de tal modo que, a quem não toma parte no interesse filosófico, a filosofia pode aparecer continuamente como algo ridículo e sem qualquer sentido.

a “corrigir” esta pré-compreensão) significa abdicar da completude¹³ dessa tomada de consciência e dessa “crítica”¹⁴. Por conseguinte, se quisermos proceder a esta “correção” e *eo ipso* testar a compreensão do Estoicismo que herdámos historicamente¹⁵ (realizando, assim, uma parte da tarefa de “crítica histórica” a que fizemos menção e que representa a tomada de consciência da situação em que nos encontramos), temos de pôr em confronto a nossa pré-compreensão do “Estoicismo” e os textos dos Estóicos de tal modo que da sua “diferença”¹⁶ resulte uma **tensão entre a singularidade**

¹³ O interesse filosófico não recai apenas sobre uma parte das (pré-)compreensões que definem a situação em que nos encontramos; na medida em que a **filosofia** corresponde à **exigência** (à **precisão**) de um **esclarecimento total da situação em que se está**, a tarefa em que a filosofia consiste só se acha cumprida quando estiverem completamente clarificadas aquelas (pré-)compreensões; e clarificá-las completamente equivale à patenteação 1) de todas elas e 2) de todas as componentes de cada uma delas.

¹⁴ Como é óbvio, o termo “crítica” remete para Kant; a este respeito, veja-se M. J. Carvalho, “O egoísmo lógico e a sua superação—um aspecto fundamental do projecto crítico de Kant”, in: *Kant: Posteridade e actualidade*, ed. L. R. Santos (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007), 229-256. No entanto, o que se visa aqui é uma **“crítica histórica”** da perspectiva humana; e, nesse sentido, o termo remete também para Heidegger—veja-se, por exemplo, M. Heidegger, “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften* 6 (1989), 239: *Das faktische Dasein ist, was es ist, immer nur als das eigene, nicht das Überhauptdasein irgendwelcher allgemeiner Menschheit, für die zu sorgen lediglich ein erträumter Auftrag ist. Kritik der Geschichte ist immer nur Kritik der Gegenwart. Kritik kann nicht der naiven Meinung sein, der Geschichte vorrechnen zu können, wie sie es hätte machen sollen, wenn...; sie hat vielmehr den Blick auf die Gegenwart zu halten und darauf zu sehen, daß sie so fragt, wie es der ihr erreichbaren Ursprünglichkeit gemäß ist. Die Geschichte wird nicht negiert, weil sie »falsch« ist, sondern sofern sie in der Gegenwart noch wirksam bleibt, ohne noch eigentlich zugeeignete Gegenwart sein zu können.*

¹⁵ Com efeito, a tarefa de uma “crítica histórica” envolve não só 1) uma identificação completa das compreensões (de natureza histórica) a partir das quais se define a situação em que se está, mas também 2) um exame da sua adequação à realidade da nossa própria experiência; isso implica, pois, que as compreensões em questão não esgotem todas as possibilidades de compreensão (sc. de definição) da situação em que se está e implica, ao mesmo tempo, que haja uma “abertura” (uma “diferença”) entre as compreensões de que já dispomos e a realidade que de cada vez experimentamos.

¹⁶ Quando, há pouco (veja-se *supra* nota 15), falámos da existência de uma “abertura” (sc. de uma “diferença”) entre as nossas pré-compreensões e os textos dos Estóicos (sc. e a realidade que de cada vez experimentamos), não considerámos um aspecto importante; esse aspecto tem que ver com a alternativa segundo a qual a “abertura” (sc. a “diferença”) em questão pode corresponder a algo que se acha presente no próprio âmbito das pré-compreensões enquanto tal; de tal modo que, para que as pré-compreensões sofram alterações (por via da leitura de um texto ou da experiência de uma determinada situação),

de cada filósofo estóico e a própria ideia de um “sistema do Estoicismo”: entendido, precisamente, como um conjunto de doutrinas pré-estabelecidas e coerentes entre si. Este confronto – para ser levado a cabo de modo consequente e para poder servir efectivamente o propósito de uma “crítica histórica” da perspectiva humana – tem de procurar entender de que forma é que se processa a **gênese** da própria ideia de “sistema estóico” e a que ponto é que essa ideia é **legítima**. Pelo menos para já, uma coisa parece resultar clara: de acordo com a nossa situação de acesso ao Estoicismo, na qual tem de ganhar preponderância o estudo das fontes na sua capacidade de “corrigir” a nossa pré-compreensão¹⁷, se houver alguma possibilidade de legitimação¹⁸ da ideia de um “sistema estóico” essa legitimação só pode ter lugar por via de uma tensão 1) entre o pensamento de cada filósofo estóico (acessível a partir dos textos em que se acha fixada a sua perspectiva particular da realidade) e a própria ideia da constituição de um “sistema (estóico)” e 2) entre as várias perspectivas dos filósofos estóicos tendo em vista a constituição desse “sistema”; o que quer dizer a) que a ideia de “sistema (estóico)” tem de ser posta e mantida **em suspenso** quanto à sua validade e b) que é preciso dar lugar ao “texto (estóico)” na sua **capacidade de nos surpreender**: não só no que diz respeito ao significado do Estoicismo enquanto tal, mas tam-

elas não precisam de “sair” de si mesmas em direcção a um “exterior”. Não nos interessa aqui explorar a fundo esta alternativa: muito menos ainda averiguar se é isso que de facto se passa. Só nos interessa, pois, apresentar tal alternativa como algo que tem de ser considerado por quem quer que pretenda analisar com alguma profundidade a possibilidade de a perspectiva humana estar de raiz sujeita a sofrer alterações.

¹⁷ É quase escusado dizer que a nossa situação de acesso ao Estoicismo se define por um enorme distanciamento temporal em relação aos momentos históricos em que o Estoicismo “nasceu” e se desenvolveu; de tal sorte que o modo mais “adequado” de aceder a essa “doutrina” é por via de um esforço de restrição às fontes de que dispomos. Com efeito, o esforço de compreensão do Estoicismo enquanto “doutrina” filosófica que (de um modo ou de outro) se reflecte na apercepção da nossa situação (“histórica”) não pode dispensar uma aproximação ao Estoicismo tal como este teve lugar no seu respectivo momento histórico; por mais que se “apregoe” que o que realmente interessa é o esclarecimento da nossa própria situação e que, portanto, há que abandonar a reconstituição “fiel” do que os Estóicos efectivamente pensaram, não se pode esquecer que essa reconstituição do pensamento estóico é um requisito indispensável para que o Estoicismo possa constituir aquele algo de “outro” no confronto com o qual se abrem novas perspectivas mais adequadas para compreender a situação em que se está.

¹⁸ Convém notar que o confronto que se está sucintamente a descrever tem de incluir – para se realizar completamente – as etapas que se seguem: 1) a reconstituição da gênese da ideia de “sistema estóico” herdada historicamente e a verificação da validade dessa mesma ideia, 2) a averiguação da possibilidade de constituição e legitimação de uma tal ideia a partir das fontes de que dispomos. De aqui em diante, porém, o nosso estudo só considera a etapa descrita na alínea 2.

bém (e sobretudo) no que diz respeito à própria situação em que nos encontramos.

Mas, a avaliar pelas considerações que temos tecido até ao momento, mais parece que o “Estoicismo” constitui a noção última a cuja determinação completa importa chegar. No entanto, se os textos dos Estóicos representam de facto a possibilidade de uma mais adequada compreensão de onde nos achamos (tal como temos vindo a sustentar até aqui), a noção última cuja determinação completa tem de ser alcançada são **“as próprias coisas”**. Vendo bem, o próprio estudo dos textos dos Estóicos (a própria compreensão do que é o Estoicismo) só nos interessa, em última instância, porque consiste numa **parte indispensável da tarefa da determinação completa da situação em que nos encontramos**: isto é, daquilo que também designamos por “as próprias coisas”.¹⁹ Mais do que isso, também o confronto entre os vários filósofos estóicos entre si, tal como se acha expresso nas fontes a que temos acesso, manifesta uma tensão para o esclarecimento da própria situação em que se encontram: ou seja, daquilo que (para eles) são “as próprias coisas”.²⁰ Com efeito, aquilo que nos pode aparecer como uma **luta pelo “verdadeiro Estoicismo”** (por parte dos filósofos estóicos)²¹ não é senão um **esforço de**

¹⁹ É preciso vincar aqui um aspecto muito importante, para o caso de ele ainda não ter ficado claro: a saber, que aquilo que designamos por “a situação em que se está” (e formulações afins) e por “as próprias coisas” não é algo desprovido de qualquer relação com as (pré-)compreensões de que temos falado. Com efeito, a situação em que se está (sc. as “próprias coisas”) é algo que se define fundamentalmente por uma relação com essas (pré-)compreensões; de tal modo que a tarefa de uma determinação completa da situação em que se está (sc. das “próprias coisas”) é *eo ipso* uma tarefa 1) de identificação e 2) de teste da adequação dessas mesmas (pré-)compreensões. Assim, a identificação e o teste de **(pré-)compreensões como “Estoicismo” (e afins)** é uma parte indispensável da tarefa da determinação completa da situação em que se está porque essas (pré-)compreensões são (como já vimos) **elementos constituintes fundamentais da situação** em causa.

²⁰ Dois exemplos de um tal confronto são 1) a radicalização por parte de Epicteto da noção crisipiana de ἐφ’ ἡμῖν (veja-se *infra* Primeira parte) e 2) a divergência de Possidónio em relação à concepção ortodoxa (crisipiana) dos πάθη (veja-se *infra* Segunda parte).

²¹ Esta é a imagem com que ficamos quando lemos pelo menos uma boa parte da literatura secundária sobre o pensamento estóico. Quando nos referimos a uma luta pelo “verdadeiro Estoicismo” estamos a levar ao extremo (e de certo modo a ridicularizar) a tendência que se verifica no âmbito da literatura secundária para se determinar a que ponto cada um dos Estóicos (normalmente pós-crisipianos) se mantém fiel às doutrinas do Estoicismo (normalmente representadas pelo pensamento de Crisipo). Na melhor das hipóteses estamos a referir (com a expressão “verdadeiro Estoicismo”) a tendência dessa mesma literatura secundária para não ir além da verificação de qual dos filósofos estóicos mais se aproxima de uma espécie de “Estoicismo ideal” que acaba por ficar indeterminado. A nossa tese é que esta indeterminação do **“Estoicismo ideal”** (a sua **formalidade**) é um indício positivo do **terminus ad quem de uma procura**: a procura de algo que não se

clarificação da própria situação em que se está; de tal sorte que a noção de “Estoicismo” não passa (pelo menos no presente estudo) de um meio para chegar “às próprias coisas”: e tem de ceder o lugar a estas.²²

§ 2

Se o estudo dos textos de cada filósofo estóico representa apenas uma parte da tarefa da definição completa de onde se está, o que pretendemos fazer aqui constitui somente a realização de **parte de uma parte** dessa mesma tarefa. Pois, por um lado, só serão considerados os textos dos Antigos Estóicos²³ (sobretudo, os de Crisipo²⁴); e, por outro lado, esses textos vão ser interpretados com vista à determinação daquilo que os Antigos Estóicos

esgota no “Estoicismo ideal” e que corresponde à **determinação completa da situação em que se está (sc. das “próprias coisas”)**. O Estoicismo só é “verdadeiro” (sc. “ideal”) se movido pela procura (que resulta de cada vez numa determinada fixação de como as coisas se passam) da definição total da situação em que se está.

²² Este é o motivo pelo qual se pode apelidar (com toda a propriedade) a interpretação que se segue de alguns textos dos Antigos Estóicos como uma **“interpretação fenomenológica”**.

²³ Temos de proceder aqui a uma distinção terminológica fundamental: quando falamos de “Estóicos Antigos”, referimo-nos a todos os filósofos estóicos da Antiguidade (Zenão, Crisipo, Possidônio, Séneca, Epicteto, etc.); quando, por seu turno, falamos de “Antigos Estóicos”, estamos a referir-nos aos primeiros filósofos estóicos (à primeira e à segunda gerações de filósofos estóicos: por exemplo, a Zenão, Crisipo, Diógenes, Possidônio, etc.; ficam, portanto, excluídos os Estóicos da Época Imperial: Séneca, Musónio, Epicteto, Marco Aurélio, etc.). Sobre a questão da periodização, vejam-se D. Sedley, “The Protagonists”, in: *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, ed. M. Schofield et al. (Oxford: Clarendon Press, 1980, repr. 1989), 1-19, D. Sedley, “The School, from Zeno to Arius Didymus”, in: *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 7-32, C. Gill, “The School in the Roman Imperial Period”, in: Inwood, *The Cambridge Companion*, 33-58.

²⁴ Isto significa, por uma parte, que vai ser dada preponderância aos textos de Crisipo: ou, mais exactamente, aos textos em que se acha expresso o seu pensamento (uma vez que, de um modo geral, as fontes para o estudo do pensamento estóico incluem os passos de cada autor e os testemunhos de outrem sobre as suas doutrinas). Por outra parte, significa também que não vamos recorrer apenas ao pensamento de Crisipo: já que, em muitos casos, os passos de Crisipo e os testemunhos sobre as suas doutrinas não são suficientes para responder às nossas questões (isto é, para formar um *puzzle* que valha pelo menos como tentativa de resposta ao problema do esclarecimento da situação em que nos encontramos). Por este motivo e também por tudo o que dissemos sobre os benefícios de um contraste entre os vários filósofos estóicos com vista a um mais adequado esclarecimento das “próprias coisas”, poremos em confronto, muito concretamente, Crisipo e Epicteto (a respeito da discussão em torno da noção de ἐφ’ ἡμῖν; veja-se *infra* Primeira parte) e Crisipo e Possidônio (a propósito da questão do controlo das paixões; veja-se *infra* Segunda parte).

(sobretudo, Crísipo) pensaram sobre a **possibilidade do controlo das disposições**.

De acordo com o que temos vindo a indicar, os textos dos Estóicos são, ao mesmo tempo, 1) uma oportunidade de aproximação à situação em que nos encontramos e 2) uma fonte de outras possibilidades de concepção (eventualmente mais adequadas) dessa situação. Como é evidente, esta **dupla “função”** dos textos dos Estóicos resulta do facto de o alcance da influência do pensamento estóico sobre a determinação (a apercepção) da situação em que nos achamos não ser total; por outras palavras, resulta do facto de (a despeito de todas as semelhanças identificáveis entre nós e os Estóicos e a despeito de todas as influências do pensamento estóico sobre a nossa situação histórica) os textos dos Estóicos conservarem uma diferença (e uma diferença nada pequena) em relação a nós: mantendo-se, assim, como ponto de contraste no confronto com o qual podem surgir novas possibilidades (decisivas para nós) de concepção das “próprias coisas”.

É isto mesmo que se passa no caso das disposições e da possibilidade do seu controlo. Com efeito, aquilo a que chamamos as disposições não desempenha um papel qualquer na determinação (na apercepção) da situação em que estamos, da condição que temos; mesmo que de uma forma muito vaga e muito difusa, temos a noção da presença das disposições na nossa vida e da obrigatoriedade da nossa lida com elas; explícita ou implicitamente, experimentamos (mesmo que só muito de vez em quando) a força de revelação das disposições, o alastramento dos seus efeitos à totalidade da vida, a in anulabilidade da sua presença; e é de tal modo assim que as coisas se passam connosco que não é de somenos importância a resolução do problema de como lidar adequadamente com as disposições que nos assaltam; por outras palavras, o problema “prático” das disposições (a questão de como lidar com elas de modo adequado) é “suscitado” no âmbito da vida humana²⁵, âmbito no qual parece estar fundamentalmente em causa a felicidade ou a completude da vida²⁶; de tal sorte que, se há de facto o **problema “prático” de como**

²⁵ Designamos o problema em causa por “problema prático” na medida em que não se trata de um problema suscitado expressamente (sc. de modo teórico); trata-se, antes, de um problema que, por assim dizer, se vive (ou experimenta) na própria execução da vida; é, aliás, este o motivo pelo qual o verbo suscitar está entre aspas.

²⁶ Não é este o lugar para se proceder a uma averiguação de a que ponto a vida humana tende realmente para a sua completude ou felicidade; portanto, a tese de que é isso que se passa tem de ser considerada apenas como uma **hipótese** ou um **pressuposto**. No entanto, a tese em questão não é um pressuposto meramente inventado; ela corresponde antes à restituição do modo como a vida humana **espontaneamente se vive** a si mesma: como tensão para a sua própria completude ou, para utilizar uma formulação mais corrente, como busca da sua própria felicidade. Mas a tese em causa não pretende reflectir somente o modo como a vida espontaneamente se vive (ou se experimenta) a si mesma;

lidar adequadamente com as disposições, é porque **a lida adequada com elas parece desempenhar uma função relevante na obtenção da felicidade ou da completude da vida humana**.

De algum modo, é também deste problema que se trata nos textos estóicos que aqui pretendemos considerar. Com efeito, ainda que não se possa afirmar que este problema (e a sua respectiva articulação) tenha tido origem nos Estóicos (pois parece estar assim definido desde antes do aparecimento da escola estóica)²⁷, não é legítimo negar 1) que também os Estóicos se movem neste modo fundamental de considerar a questão das disposições e 2) que (como veremos melhor) o cunho dos Estóicos no seu tratamento particular desta questão (a sua concepção radical de um **controlo total das disposições ou das paixões**²⁸) possa ter contribuído decisivamente para que a forma como pelo menos tendemos a conceber uma solução definitiva para o problema das disposições passe pela efectiva obtenção de um controlo total das mesmas²⁹; contudo, ainda que tendamos a conceber a resolução do problema deste modo, essa concepção tende a ser muito vaga, tal como tende a ser muito vaga também a forma como situamos (no âmbito da vida e do que

ela pretende, ao mesmo tempo, apresentar-se como o modo de os Estóicos entenderem a movimentação fundamental da vida humana.

²⁷ Antes do mais, importa não perder de vista qual é o problema em causa e qual é a sua articulação: o problema é o do modo adequado de lidar com as disposições; ele articula-se, fundamentalmente, em dois momentos: 1) aquele que corresponde à **presença indispedível das disposições na nossa vida** (à **obrigatoriedade em lidar com elas**) e 2) aquele que tem que ver com o papel que as disposições desempenham na obtenção da completude ou da felicidade da vida (uma vez que se situam no seu âmbito). É, com efeito, este problema (e a sua respectiva articulação) que não se pode dizer que tenha sido originado na escola estóica: pois basta olhar para a história da filosofia na Grécia Antiga (antes do aparecimento dos Estóicos) para se perceber que o mesmo problema (exactamente com a mesma articulação fundamental) já se achava em curso de averiguação (pense-se, por exemplo, em Platão e em Aristóteles). De modo que, se nós **somos herdeiros desta forma de pôr o problema**, os Estóicos também o são; na melhor das hipóteses, os Estóicos são, por um lado, **intermediários** e, por outro, expressão de um modo **particular (radical)** de resolver a questão.

²⁸ Como veremos melhor, os Estóicos falam de *πάθη* (“paixões”, “afecções”) e não de disposições; teremos de considerar, oportunamente, em que é que consiste esta diferença e averiguar, em seguida, se (mesmo assim) se pode continuar a falar de disposições no contexto do pensamento estóico.

²⁹ Esta tese não pode ser demonstrada neste estudo, de sorte que deve ser lida como uma mera **hipótese**; não, todavia, como uma hipótese qualquer: pois, vendo bem, o modo peculiar (original) como os Estóicos procuram resolver a questão das disposições é algo que (expressa ou inexpressamente) nos impressiona e nos aparece (idealmente e fazendo abstracção do problema da possibilidade da sua concretização) como a forma mais eficaz de resolver a questão em causa.

importa nela) a própria posição do problema das disposições e a sua pertinência; por estas razões, parece ter todo o cabimento um recurso (da nossa parte) às fontes em que se acha expresso (**na sua multiplicidade**) o pensamento estóico: pois, além de tudo o que já apontámos, os Estóicos procuraram definir com rigor a) a própria **posição do problema** das disposições (sc. das paixões) e b) a **pertinência** desse problema no quadro do “**em causa**” fundamental da vida humana.

Mais concretamente, procuraremos ver 1) de que modo (segundo os Antigos Estóicos) as disposições são uma **componente fundamental e permanente** da vida humana (ao ponto de a completude ou a felicidade humana se manifestar por meio de uma determinada disposição que se persegue: a **serenidade** sc. a **tranquilidade**³⁰) e 2) de que forma a completude ou a felicidade humana (a disposição da serenidade sc. da tranquilidade) requer a possibilidade de as disposições se acharem sob o **controlo total** dos seres humanos: numa palavra, a possibilidade de as disposições e o teor particular de cada uma delas estarem **em nosso poder** (corresponderem a disposições **ἐφ’ ἡμῖν**³¹).

PRIMEIRA PARTE O QUE ESTÁ EM NOSSO PODER (ΕΦ’ ΗΜΙΝ)

§ 3

Antes de considerarmos o problema (do controlo) das disposições propriamente dito, temos de procurar determinar (sucintamente) o contexto em que esse problema se situa (de acordo com os Antigos Estóicos): ou seja, de que forma concreta é que os Antigos Estóicos entenderam **aquilo que está em causa na vida humana** enquanto tal.

Se olharmos para os textos, verificamos que os Estóicos (tal como aqueles que os antecederam) perceberam que a vida humana se acha fundamentalmente numa **movimentação** ou numa **tensão** para a sua “**completude**” (**τέλος**), para a sua “**felicidade**” (**εὐδαιμονία**): para se tornar numa “**vida feliz**” (**εὐδαιμόνων βίος**).³² Até aqui, com efeito, os Estóicos não parecem tra-

³⁰ “Serenidade” e “tranquilidade” traduzem, respectivamente, os dois termos latinos *serenitas* e *tranquillitas* (podemos encontrá-los, respectivamente, e.g. em Séneca *De ira* 3.25.4 e *De tranquillitate* 2.3ss.).

³¹ Ἐφ’ ἡμῖν é o termo original grego que em latim se traduz por *in nostra potestate* (veja-se e.g. Cícero *De fato* 40) e que nós aqui traduzimos (seguindo à letra o latim) por “em nosso poder”.

³² Cf. e.g. João Estobeu 2.77, 16-27=A. A. Long and D. N. Sedley (eds.), *The*

zer nenhuma novidade em relação ao pensamento grego clássico (pense-se, por exemplo, em Platão e em Aristóteles); e, pela mesma razão, também não ficamos muito surpreendidos quando verificamos que faz parte da concepção estoica da completude ou da felicidade da vida humana a **obtenção da “excelência” (ἀρετή)**. No entanto, não nos devemos (por assim dizer) deixar adormecer: pois o modo como os Estóicos concebem a excelência (a forma própria da sua obtenção) introduz já alguma novidade. Assim, a tese dos Estóicos é a de que a excelência humana se joga **exclusivamente no plano moral**: isto é, ela depende apenas da **ação de cada indivíduo sobre si próprio** (sobre o seu próprio modo de **ser e agir**) e é **inteiramente independente de quaisquer circunstâncias externas**. Segundo os Estóicos, a “sabedoria” (σοφία) do “sábio” (σοφός)³³ é capaz de distinguir adequadamente as diversas categorias da realidade que são relevantes do ponto de vista moral: 1) as “coisas boas” (ἀγαθά), 2) as “coisas más” (κακά) e 3) as “coisas indiferentes” (ἀδιάφορα)³⁴. Mas o sábio estoico não deve saber só distingui-las: ele

Hellenistic Philosophers. Vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987, repr. 2000), 389 [LS 63A]: τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἔνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἔνεκα. τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ’ ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταῦτο δὲ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν. τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὠρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον εὐδαιμονία δ’ ἐστὶν εὐροία βίου. κέχηρηται δὲ καὶ Κλεάνθης τῷ ὄρω τούτῳ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασι καὶ ὁ Χρυσίππος καὶ οἱ ἀπὸ τούτων πάντες, τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες οὐχ ἑτέραν τοῦ εὐδαιμόνου βίου, καίτοι γε λέγοντες τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοποῦν ἐκκεῖσθαι, τέλος δ’ εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταῦτόν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν. Sobre a questão do τέλος da vida humana nos Antigos Estóicos, vejamos e.g. A. A. Long, “Carneades and the Stoic Telos”, *Phronesis* 12 (1967), 59-90, A. A. Long, “Aristotle’s Legacy to Stoic Ethics”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 15 (1968), 72-85, I. G. Kidd, “Stoic Intermediates and the End for Man”, in: *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long (London: The Athlone Press, 1971, repr. 1996), 150-172, G. Striker, “Antipater, or the Art of Living”, in: *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, ed. M. Schofield and G. Striker (Cambridge: Cambridge University Press, 1986, repr. 2007), 185-204, T. H. Irwin, “Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness”, in: Schofield and Striker, *The Norms of Nature*, 205-244.

³³ Cf. Sexto Empírico *M.* 11.200-201=LS 59G 2-9: οὐ γὰρ τὸ ἐπιμελεῖσθαι γονέου καὶ ἄλλως τιμᾶν γονεῖς τοῦ σπουδαίου ἐστὶν ἔργον, ἀλλὰ σπουδαίου τὸ ἀπὸ φρονήσεως τοῦτο ποιεῖν. καὶ ὡς τὸ μὲν ὑγιάζειν κοινὸν ἐστὶ τοῦ τε ἱατροῦ καὶ ἰδιώτου, τὸ δὲ ἱατρικῶς ὑγιάζειν τοῦ τεχνίτου ἴδιον, ὅδε καὶ τὸ μὲν τιμᾶν τοὺς γονεῖς κοινὸν τοῦ τε σπουδαίου καὶ μὴ σπουδαίου, τὸ δὲ ἀπὸ φρονήσεως τιμᾶν τοὺς γονεῖς ἴδιον τοῦ σοφοῦ, ὥστε καὶ τέχνην αὐτὸν ἔχειν περὶ τὸν βίον, ἧς ἴδιόν ἐστιν ἔργον τὸ ἕκαστον τῶν πραττομένων ἀπὸ ἀρίστης διαθέσεως πράττειν.

³⁴ Cf. Diógenes Laércio 7.101-103=LS 58A: τῶν δ’ ὄντων φασὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ εἶναι, τὰ δὲ κακά, τὰ δ’ οὐδέτερα. ἀγαθὰ μὲν οὖν τὰς τ’ ἀρετὰς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπά· κακά δὲ τὰ ἐναντία, ἀφροσύνην, ἀδικίαν καὶ τὰ λοιπά. οὐδέτερα δὲ ὅσα μὴτ’ ὠφελεῖ μὴτε βλάπτει, οἷον ζωὴ, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, δόξα, εὐγένεια· καὶ τὰ τούτοις ἐναντία, θάνατος, νόσος, πόνος, αἰσχος, ἀσθένεια, πενία, ἀδοξία, δυσγένεια καὶ τὰ παραπλήσια . . . μὴ γὰρ εἶναι ταῦτ’ ἀγαθὰ, ἀλλ’ ἀδιάφορα κατ’ εἶδος

deve saber também agir em conformidade com essas categorias; de tal sorte que deve a) procurar as coisas boas, b) evitar as coisas más e c) lidar com as coisas indiferentes como quem lida com algo que não é essencial para a obtenção da excelência (ou seja, como quem lida com algo que não deve ser procurado nem deve ser evitado)³⁵; agindo deste modo, o sábio estóico procura fazer “o que está certo” (κατορθώματα) e evita fazer “o que está errado” (ἀμαρτήματα)³⁶. Importa acentuar que a excelência de que o sábio estóico deve estar na posse é **a excelência própria dos seres humanos**: por outras palavras, é **a forma de excelência que corresponde a viver ou a agir “segundo a razão certa” (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον)**³⁷; ora, agir segundo a razão é agir segundo o que distingue o ser humano dos restantes viventes enquanto ser que toma parte na razão e na “natureza do todo” (ἢ τῶν ὅλων φύσις)³⁸:

προηγμένα. ὡς γὰρ ἴδιον θερμοῦ τὸ θερμαίνειν, οὐ τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ ἀγαθοῦ τὸ ὠφελεῖν, οὐ τὸ βλάπτειν· οὐ μᾶλλον δ' ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ υἰγεία· οὐκ ἄρ' ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὐθ' υἰγεία· ἔτι τέ φασιν, ὧ ἔστιν εὐ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλοῦτῳ δὲ καὶ υἰγείᾳ ἔστιν εὐ καὶ κακῶς χρῆσθαι· οὐκ ἄρ' ἀγαθὸν πλοῦτος καὶ υἰγεία.

³⁵ Cf. Diógenes Laércio 7.104-105=LS 58B: διχῶς δὲ λέγεσθαι ἀδιάφορα· ἀπαξ μὲν τὰ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦντα, ὡς ἔχει πλοῦτος, δόξα, υἰγεία, ἰσχύς καὶ τὰ ὅμοια· ἐνδέχεται γὰρ καὶ χωρὶς τούτων εὐδαιμονεῖν, τῆς ποιᾶς αὐτῶν χρήσεως εὐδαιμονικῆς οὔσης ἢ κακοδαιμονικῆς. ἄλλως δὲ λέγεται ἀδιάφορα τὰ μήθ' ὀρμῆς μήτ' ἀφορμῆς κινητικά, ὡς ἔχει τὸ ἀρτίως ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τρίχας ἢ περιττάς, ἢ ἐκτείνειν τὸν δάκτυλον ἢ συστεῖλαι, τῶν προτέρων ἀδιαφόρων οὐκέθ' οὕτω λεγομένων· ὀρμῆς γάρ ἐστιν ἐκεῖνα καὶ ἀφορμῆς κινητικά. διὸ τὰ μὲν αὐτῶν ἐκλέγεται, <τὰ δὲ ἀπεκλέγεται>, τῶν [δ'] ἐτέρων ἐπίσης ἐχόντων πρὸς αἴρεσιν καὶ φυγῆν.

³⁶ Cf. João Estobeu 2.93, 14-18=LS 59K: κατορθώμα δ' εἶναι λέγουσι καθῆκον πάντας ἀπέχον τοὺς ἀριθμοὺς (...). ἀμαρτήμα τε τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πραττόμενον, ἢ ἐν ᾧ παραλείπεται τι καθῆκον ὑπὸ λογικοῦ ζῴου.

³⁷ Cf. João Estobeu 2.96, 18-97, 14=LS 59M 1-9: ἔτι δὲ τῶν ἐνεργημάτων φασὶ τὰ μὲν εἶναι κατορθώματα, τὰ δὲ ἀμαρτήματα, τὰ δ' οὐδέτερα· κατορθώματα μὲν τὰ τοιαῦτα· φρονεῖν, σωφρονεῖν, δικαιοπραγεῖν, χαίρειν, εὐεργετεῖν, εὐφραίνεσθαι, φρονίμως περιπατεῖν, πάνθ' ὅσα κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται· ἀμαρτήματα δ' εἶναι τὸ τε ἀφραίνεσθαι καὶ τὸ ἀκολασταίνεσθαι καὶ τὸ ἀδικεῖν καὶ τὸ λυπεῖσθαι καὶ τὸ φοβεῖσθαι καὶ τὸ κλέπτειν καὶ καθόλου ὅσα παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται· οὔτε δὲ κατορθώματα οὔτε ἀμαρτήματα τὰ τοιαῦτα λέγειν, ἐρωτᾶν, ἀποκρίνεσθαι, περιπατεῖν, ἀποδημεῖν καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια.

³⁸ Cf. Diógenes Laércio 7.87-89=LS 63C: διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περὶ ἡδονῆς καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἐκάτων ἐν τοῖς Περὶ τελῶν. πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν· μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶς τῆ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργούντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος,

dito de outro modo, enquanto ser que (como elemento indispensável no cumprimento do propósito de deus para o todo) deve agir sempre com vista ao **respeito por deus, por si próprio e pela “comunidade” (κοινωνία)**³⁹.

No que diz respeito à estrutura fundamental da vida e ao modo como (segundo os Estóicos) se deve viver, não podemos ir além deste muito breve resumo; para que se cumpra o propósito do presente estudo, porém, importa perguntar que **fundamento** concreto tem a peculiar mundividência que acabámos de descrever: em que é que ela se acha **enraizada**. Quanto a nós, a forma mais adequada de dar conta deste problema é o recurso à noção estóica de “apropriação” (οικείωσις); ora, também a propósito desta noção não poderemos ir além de um muito breve esboço dos principais aspectos que a compõem. A noção de **οικείωσις**, de acordo com os Estóicos, exprime, por um lado, a tensão constitutiva em que a vida se acha para a sua própria **preservação**⁴⁰; e exprime, por outro lado, a tensão constitutiva da vida humana para a **obtenção da excelência**⁴¹ tal como sumariamente a caracterizámos acima. Os seres humanos, porém, não se acham numa tensão para a excelência como se esta fosse algo sem importância ou algo que em nada lhes dissesse respeito; a noção de **οικείωσις** aponta, pelo contrário, para o facto de os seres humanos terem, por um lado, um **apego à vida** enquanto tal (coisa que partilham com os restantes viventes) e, por outro lado, a possibilidade de esse apego **se transformar** (com o tempo e por meio de um **desenvolvimento moral**) num **apego ao germen de excelência que lhes é inerente** enquanto seres humanos; é decisivo, contudo, não esquecer que este apego dos seres humanos consiste num **apego ao que lhes é “próprio” (οικείον)**: de tal sorte que, ao estarem (como os restantes viventes) apegados à vida e

ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Δίῳ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ’ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττειται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ’ ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὄλων διοικητοῦ βούλησιν . . . φύσιν δὲ Χρῦσιππος μὲν ἐξακούει, ἧ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τὴν τε κοινήν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινήν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ἧ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.

³⁹ Cf. e.g. Ario Didimo *apud* Eusébio de Cesareia *Pr. ev.* 15.15.3-5=LS 67L 3-10: (...) λέγεσθαι δὲ κόσμον καὶ τὸ οἰκητήριον θεῶν καὶ ἀνθρώπων <καὶ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων> καὶ τῶν ἔνεκα τούτων γενομένων σύστημα· ὃν γὰρ τρόπον πόλις λέγεται διχῶς, τὸ τε οἰκητήριον καὶ τὸ ἐκ τῶν ἐνοικούντων σὺν τοῖς πολίταις σύστημα, οὕτως καὶ ὁ κόσμος οἰονεὶ πόλις ἐστὶν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων συνεστῶσα, τῶν μὲν θεῶν τὴν ἡγεμονίαν ἔχοντων, τῶν δὲ ἀνθρώπων ὑποεταγμένων. κοινωνίαν δ’ ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους διὰ τὸ λόγου μετέχειν, ὅς ἐστι φύσει νόμος· τὰ δ’ ἄλλα πάντα γεγονέναι τούτων ἔνεκα.

⁴⁰ Cf. Diógenes Laércio 7.85-86=LS 57A 1: τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτὸ (...).

⁴¹ Cf. João Estobeu 2.65, 8=LS 61L 1: πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετὴν (...).

(uma vez que tenham amadurecido como seres humanos) à excelência, o que se encontra de cada vez na base desse apego não é senão uma identificação daquilo a que estão apegados com **aquilo que lhes é próprio** (a **vida** sc. a **excelência**); e uma vez que estejam amadurecidos como seres humanos e identifiquem o que lhes é mais próprio com a excelência, em virtude de a excelência se manifestar como **respeito por deus, por si mesmos e pela comunidade**, passam a estar numa tensão para promover estas três formas de respeito enquanto **formas de realização de si mesmos** e do seu propósito⁴². Além disso, este pequeno esboço da noção de οικείωσις segundo os Estóicos não pode dispensar a apresentação de um outro aspecto fundamental: a saber, que os seres humanos (tal como os restantes viventes) têm desde sempre uma certa **percepção** ou uma certa **consciência da sua própria constituição** e do próprio processo do seu desenvolvimento moral⁴³; noutros termos, têm uma certa **apercepção de si mesmos** e da forma como o seu próprio ser como um todo (lucidez, corpo, etc.) se acha (**bem ou mal**) **disposto**⁴⁴; e é, na verdade, esta peculiar modalidade de apercepção que lhes permite estar na posse de um **“critério”** para discernir se a disposição global em que se encontram é “conforme com a natureza” (κατὰ φύσιν) ou “não conforme com a natureza” (παρὰ φύσιν); a tese dos Estóicos é a de que (pelo menos para os seres humanos plenamente desenvolvidos do ponto de vista moral) a apercepção de que se vive em conformidade com a natureza **própria** equivale à apercepção de que se vive em conformidade com a natureza (sc. com a razão) **do todo**⁴⁵. Há, todavia, um outro aspecto essencial da noção de οικείωσις que não podemos deixar de referir aqui: designadamente, que a tensão constitutiva para a (o apego consciente à) excelência se exprime autenticamente como um **projecto para a totalidade da vida humana**⁴⁶; isto significa que aquele que

⁴² Cf. Cícero *Fin.* 3.62-68=LS 57F 26-28: *praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae (...).*

⁴³ Cf. Séneca *Ep.* 121.6-15=LS 57B 8-10: (...) *omnibus constitutionis suae sensus est et inde membrorum tam expedita tractatio ... unicuique aetati sua constitutio est, alia infanti, alia puero, <alia adulescenti>, alia seni (...).*

⁴⁴ Cf. Diógenes Laércio 7.85-86=LS 57A 3-4, Hiérocles 1.34-39, 1.51-57, 2.1-9=LS 57C.

⁴⁵ Cf. Diógenes Laércio 7.85-86=LS 57A 16-17: (...) τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειοτέραν προστασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού>τοῖς κατὰ φύσιν (...).

⁴⁶ Cf. Diógenes Laércio 7.89=LS 61A: τὴν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην· καὶ αὐτὴν δι' αὐτὴν εἶναι αἰρετὴν, οὐ διὰ τινὰ φόβον ἢ ἐλπίδα ἢ τι τῶν ἐξῶθεν· ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὕτῃ ψυχῇ πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου. Sobre a noção de οικείωσις no pensamento estóico, veja-se ainda M. J. Carvalho, “Wahrnehmung und Selbstreferenz—Der Selbstreferentielle Charakter der Wahrnehmung nach Hierokles”, in: *Relations of the Self*, ed. E. B. Pires et al. (Coimbra: Imprensa da

ainda busca a excelência (e carece de um perfeito desenvolvimento moral) e também aquele que já a possui (mas precisa de a preservar em cada momento) têm **toda a sua vida—e tudo o que aparece nela—perspectivada a partir de uma relação constitutiva com a excelência** enquanto aquilo que lhes é próprio.

§ 4

Dito isto a respeito da estrutura e do propósito fundamentais da vida humana, importa analisar de seguida (antes ainda de nos debruçarmos sobre a questão do controlo das disposições) a própria noção de “controlo”: o lugar em que (segundo os Estóicos) esta se situa no âmbito da vida humana e o papel que desempenha na própria realização do propósito da vida.

Quando aqui falamos de “**controlo**” (de acordo com os Estóicos), estamos a pensar na própria activação (por parte dos seres humanos) da capacidade da **liberdade plena** em relação aos acontecimentos da vida e à determinação do modo fundamental em que a vida se executa; ora, os Estóicos referem-se a esta forma de liberdade por meio da expressão $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$, de sorte que importa agora considerar um pouco o significado de tal expressão. Do ponto de vista linguístico, a expressão $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ é composta pela preposição $\epsilon\pi\acute{\iota}$ (regendo *dativus personae*) e pelo dativo da primeira pessoa do plural do pronome pessoal ($\epsilon\gamma\acute{\omega}$); do ponto de vista sintáctico, $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ exerce essencialmente uma função predicativa, no sentido em que se diz que uma determinada coisa é $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ ou não é $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$. No que diz respeito à tradução, os latinos (e.g. Cícero⁴⁷, Séneca⁴⁸) vertem $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ por *in nostra potestate*; no título do presente estudo (segundo à letra os latinos), traduzimos $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ por “**em nosso poder**”, mas a expressão é susceptível de ser vertida de outras formas (e.g. “**depende de nós**”, “**recai sobre nós**”). Quanto ao conteúdo da expressão (quanto àquilo para que ela remete), as possibilidades de tradução para português que acabámos de apresentar dão-nos já uma pista sobre as várias camadas de sentido que $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ comporta: por um lado, serve para caracterizar algo (e.g. uma determinada acção) que temos a **liberdade** de pôr em prática ou de deixar por fazer; por outro lado, caracteriza algo (e.g. uma determinada tarefa) que **nos cabe** realizar; não menos importante é, enfim, a

Universidade de Coimbra, 2010), 109-139, em especial 128-137. Sobre o amplo espectro de problemas relativos à ética estóica e à sua interpretação, veja-se o incontornável estudo de G. Striker, “Following Nature: A Study in Stoic Ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* IX (1991), 1-73.

⁴⁷ Cícero *Fat.* 39-43=LS 62C.

⁴⁸ Sobre a noção de *in nostra potestate* na obra de Séneca, veja-se E. Eliasson, *The Notion of That Which Depends On Us in Plotinus and Its Background* (Leiden: Brill, 2008), 97-106.

capacidade que ἐφ' ἡμῶν tem para designar algo por cujo mérito ou demérito somos **responsáveis**, de tal sorte que podemos ser objecto de louvor (no caso de a nossa acção ser meritória) ou de repreensão (no caso de a nossa acção ser demeritória).

Os Antigos Estóicos discutiram a noção de ἐφ' ἡμῶν sobretudo com o propósito de mostrar que pelo menos determinadas acções praticadas pelos seres humanos são **livres** e que pelo menos em relação a essas acções os seres humanos podem ser objecto de imputação de **responsabilidade**; os textos de Crísipo são o testemunho que temos dessa discussão: uma discussão que (em grande medida) representa a defesa de Crísipo contra algumas objecções relativas às suas próprias doutrinas sobre a **causalidade** e o **destino**. A discussão em causa é complexa, de sorte que a exposição que se segue (tal como a que produzimos a respeito da noção de οἰκείωσις) não passará de um breve resumo. De acordo com os textos de que dispomos, a tese de Crísipo é a de que tudo o que acontece na realidade (na natureza, no universo) tem uma causa: de tal modo que se acha **absolutamente determinado**. A objecção que pode ser feita (não sem alguns equívocos) a esta tese do ponto de vista moral é a seguinte: se tudo se acha absolutamente determinado (pelo destino), então os seres humanos não podem ser responsabilizados pelas consequências das suas acções (pois, como diz Cícero, *mens hominis voluntate libera spoliata*)⁴⁹. Está, pois, implicado nesta objecção que a determinação absoluta de tudo o que acontece **exclui a liberdade** das acções humanas; neste sentido, Crísipo pode defender-se argumentando que é preciso fazer uma distinção entre “**necessidade**” (ἀνάγκη) e “**destino**” (εἰμαρμένη): por conseguinte, se (de acordo com a noção de ἀνάγκη) o que acontece está absolutamente determinado sem deixar qualquer margem de manobra para os seres humanos, de acordo com a noção de εἰμαρμένη os seres humanos tomam eles próprios parte (por meio da liberdade das suas acções) na produção de determinados acontecimentos. Este ponto poderá resultar mais claro se recorrermos a uma outra distinção feita por Crísipo no contexto da mesma discussão: a distinção entre “**causas perfeitas e principais**” (*causae perfectae et principales*) e “**causas adjuvantes e próximas**” (*causae adiuvantes et proximae*).⁵⁰ Segundo esta distinção, há certos acontecimentos (aqueles

⁴⁹ Cícero *Fat.* 20, 8-10 *apud* R. W. Sharples (ed.), *Cicero: On Fate (De Fato) & Boethius: The Consolation of Philosophy (Philosophiae Consolationis) IV.5-7, V* (Warminster: Aris & Phillips, 1991), 70: (...) *at qui introducunt causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis voluntate libera spoliatam necessitate fati devinciunt.*

⁵⁰ Cf. Cícero *Fat.* 39-43=LS 62C 8-32: *atque hoc, si placet, quale sit, videamus in adsensionibus, quas prima oratione tractavi. eas enim veteres illi quibus omnia fato fieri videbantur, vi effici et necessitate dicebant. qui autem ab iis dissentiebant, fato adsensiones liberabant negabantque fato adsensionibus adhibito necessitatem ab his posse removeri;*

que são produzidos por causas perfeitas e principais) que são determinados de forma plena directamente pelo destino; outros (os que são produzidos por causas adjuvantes e próximas) só em parte são determinados pelo destino: de sorte que precisam de colaboração (da nossa parte no caso de algumas das acções que praticamos) dos agentes directos que produzem esses acontecimentos. De acordo com o testemunho de Cícero, a tese de Crisipo é a de que o destino fornece apenas as causas adjuvantes e próximas de certas acções que praticamos e a de que somos nós próprios pela nossa “força e natureza” (*vi et natura*) que completamos as acções em questão e lhes conferimos um determinado carácter (pense-se no exemplo do cilindro e do cone)⁵¹.

*iique ita disserebant: “si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente; et, si adpetitus, illa etiam quae adpetitum secuntur, ergo etiam adsensiones; at, si causa adpetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem adpetitus est in nostra potestate; quod si ita est, ne illa quidem quae adpetitu efficiuntur sunt sita in nobis; non sunt igitur neque adsensiones neque actiones in nostra potestate. ex quo efficitur ut nec laudationes iustae sint nec vituperationes nec honores nec supplicia.” quod cum vitiosum sit, probabiliter concludi putant non omnia fato fieri quaecumque fiunt. Chrysippus autem, cum et necessitatem inprobaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. “causarum enim” inquit “aliae sunt perfectae et principales, aliae adjuvantes et proximae. quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus, causis perfectis et principalibus, sed causis adjuvantibus [antecedentibus] et proximis.” itaque illi rationi quam paulo ante conclusi sic occurrit: si omnia fato fiunt, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adjuvantibus et proximis. quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate. at hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate. Sobre as noções de εἰμαρμένη e ἀνάγκη, cf. Hipólito de Roma *Haer.* 1.21=LS 62A, Alexandre de Afrodísias *Fat.* 181, 13-182, 20 (=LS 62G), 205, 24-206, 2 (=LS 62I), 207, 5-21 (=LS 62J).*

⁵¹ Cícero *Fat.* 39-43=LS 62C: *quam ob rem, qui ita fatum introducunt ut necessitatem adiungant, in eos valebit illa conclusio; qui autem causas antecedentis non dicent perfectas neque principales, in eos nihil valebit. quod enim dicantur adsensiones fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari putat. nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota viso, tamen, cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum diximus; non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim adsensionem viso commoveri), sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moveri incipere nisi pulsa non possunt. id autem cum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum volvi et versari turbinem putat. “ut igitur” inquit “qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur. quod si aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri; sin omnibus quaecumque fiunt veri simile est causam antecedere, quid adferri poterit cur*

Porque em relação à execução de certas acções suas os seres humanos desempenham um papel determinante, têm a possibilidade da liberdade; por outras palavras, de acordo com o que dissemos acima, pelo menos algumas das suas acções são ἐφ' ἡμῖν: o que significa, por seu turno, que os seres humanos podem ser responsabilizados por elas. Interessa-nos, no entanto, ver sobretudo que consequências tem o que acabámos de considerar (o facto de algumas das nossas acções serem ἐφ' ἡμῖν) para a questão da completude ou da felicidade da vida humana. Para o efeito, temos de aduzir alguns elementos relativos à **psicologia da acção** (no pensamento de Crísipo) que ficaram por assinalar no pequeno esboço traçado acima; também aqui temos de nos limitar a uma muito breve caracterização. Há, segundo Crísipo, duas componentes fundamentais na **relação dos seres humanos com a realidade que os rodeia**: as quais se exprimem nas noções de **φαντασία**⁵² e de **ὄρμη**⁵³. Começemos pela noção de φαντασία: trata-se de uma noção que exprime as consequências (em nós) do nosso contacto mais imediato com a realidade exterior; φαντασία é, com efeito, **a aparição a nós (a impressão ou a representação em nós) de algo exterior** (um objecto, um acontecimento, etc.); para Crísipo, a φαντασία com que de cada vez lidamos tem (enquanto tal) um **carácter neutro do ponto de vista moral**: ou seja, a noção de φαντασία (*sensu stricto*) **não inclui qualquer juízo sobre a bondade ou a maldade do que aparece**. Quanto à noção de ὄρμη, ela exprime o facto de aquilo que de cada vez nos aparece (em cada φαντασία) despertar em nós um determinado **impulso** (de **desejo ou aversão**, de **propensão ou repulsa**); por via da noção de ὄρμη tocamos um ponto muito importante: a saber, que

non omnia fato fieri fatendum sit? modo intellegatur quae sit causarum distinctio ac dissimilitudo.” Sobre as noções de causa e de responsabilidade no pensamento antigo e no pensamento estoíco, vejam-se A. A. Long, “Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action”, in: Long, *Problems in Stoicism*, 173-199, M. Frede, “The Original Notion of Cause”, in: Schofield et al., *Doubt and Dogmatism*, 217-249, R. Sorabji, “Causation, Laws, and Necessity”, in: Schofield et al., *Doubt and Dogmatism*, 250-282, D. Sedley, “Chrysippus on Psychophysical Causality”, in: *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, ed. J. Brunschwig and M. C. Nussbaum (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 313-331, R. Sorabji, “Rationality”, in: *Rationality in Greek Thought*, ed. M. Frede and G. Striker (Oxford: Clarendon Press, 1996, repr. 2002), 326-328, S. Bobzien, “Stoic Conceptions of Freedom and Their Relation to Ethics”, in: *Aristotle and After*, ed. R. Sorabji (London: Institute of Classical Studies, 1997), 71-89, M. Vegetti, “Culpability, Responsibility, Cause: Philosophy, Historiography, and Medicine in the Fifth Century”, in: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 271-289, Eliasson, *The Notion of That Which Depends On Us*, 81-118.

⁵² Cf. e.g. Diógenes Laércio 7.49-51=LS 39A.

⁵³ Cf. e.g. João Estobeu 2.86, 17-87, 6=LS 53Q.

o que desperta em nós desejo ou propensão nos aparece **como algo bom (vantajoso)**; ao passo que o que desperta em nós aversão ou repulsa nos aparece **como algo mau (desvantajoso)**. Dito de outro modo, a cada ὁρμή está **sempre já subjacente uma “compreensão” (ὕπόληψις)**⁵⁴ das coisas “como” (ὡς) boas (vantajosas) ou más (desvantajosas); mas, para se desencadear uma determinada acção, é preciso ainda (segundo Crísipo) que seja dado **“assentimento” (συγκατάθεσις)**⁵⁵ à compreensão que de cada vez se tem do que aparece: só então é que se pode dizer que ocorre efectivamente uma determinada acção humana. É precisamente neste assentimento (de que toda a acção depende para se realizar) que reside a **liberdade humana**: aquilo que em cada acção humana é **ἐφ’ ἡμῖν**. Por meio de um exame da validade das compreensões em que assentam as suas acções, os seres humanos podem dar ou retirar conscientemente (racionalmente) o assentimento (nos termos do qual uma acção passa a ser considerada como realmente boa ou má) a uma determinada acção. No trabalho de **averiguação da validade das compreensões** em questão reside, por conseguinte, a **possibilidade do progresso moral** dos seres humanos: ou seja, a possibilidade de discernirem verdadeiramente quais são as boas e as más acções (a que acções devem dar o assentimento e a quais devem retirá-lo). O domínio da ὑπόληψις e da συγκατάθεσις está, assim, sob a **total dependência** (sob o **total controlo**) dos seres humanos: e constitui o domínio em que se joga a cada instante a sua **auto-determinação (moral)**. Por via de uma acção correcta (de uma acção segundo a razão) sobre este domínio, com efeito, os seres humanos fazem depender **só de si próprios** a obtenção da excelência (da completude ou da felicidade da vida no seu todo) a que se acham votados de raiz.⁵⁶

⁵⁴ Cf. e.g. João Estobeu 2.111, 18-112, 8=LS 41G.

⁵⁵ Cf. e.g. Plutarco de Queroneia *St. rep.* 1057A=LS 53S. Como síntese de toda a psicologia da acção que temos estado a descrever, cf. Epicteto *Diss.* 4.11.6 *apud* H. Schenkl (ed.), *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae* (Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1916), 441: ἔργα δὲ ψυχῆς ὁρμῶν, ἀφορμῶν, ὀρέγεσθαι, ἐκκλίνειν, παρασκευάζεσθαι, ἐπιβάλλεσθαι, συγκατατιθεσθαι. Cf. também Marco Aurélio 8.7 *apud* A. S. L. Farquharson (ed.), *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*. Vol. I (Oxford: At the Clarendon Press, 1944), 148: Ἀρκεῖται πᾶσα φύσις ἑαυτῇ εὐδοοῦση, φύσις δὲ λογικῆ εὐδοεῖ ἐν μὲν φαντασίαις μῆτε ψευδεῖ μῆτε ἀδύλῳ συγκατατιθεμένη, τὰς ὁρμὰς δὲ ἐπὶ τὰ κοινωνικὰ ἔργα μόνῃ ἀπευθύνουσα, τὰς ὀρέξεις δὲ καὶ τὰς ἐκκλίσεις τῶν ἐφ’ ἡμῖν μόνων περιποιημένη, τὸ δὲ ὑπὸ τῆς κοινῆς φύσεως ἀπονεμόμενον πᾶν ἀσπαζομένη (...).

⁵⁶ Sobre as questões da liberdade e da auto-determinação nos Estóicos, vejam-se A.-J. Festugière, *Liberté et civilisation chez les grecs* (Paris: Éditions de la Revue des Jeunes, s.d.), em especial 51-74, M. Pohlenz, *Griechische Freiheit: Wesen und Werden eines Lebensideals* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1955), em especial 50-112, 127-168, 188-190, Long, “Freedom and Determinism”, Bobzien, “Stoic Conceptions of Freedom”, Eliasson, *The Notion of That Which Depends On Us*, 81-118. – Apesar das muitas seme-

SEGUNDA PARTE O CONTROLO DAS DISPOSIÇÕES (ΠΑΘΗ)

§ 5

O que acabamos de ver dá-nos uma base para compreender com relativa clareza como é que (segundo os Estóicos) as **disposições** se acham **situadas** no âmbito (pelo menos aparentemente) mais abrangente da **acção** e da **vida** humanas; para compreendermos isso, recorreremos uma vez mais ao pensamento de Crísipo.

Vejamos, em primeiro lugar, como é que Crísipo concebeu a natureza dos **πάθη**; e, para esse efeito, devemos ter bem presente aquilo que foi aqui considerado a propósito da psicologia da acção humana segundo Crísipo. Se estamos bem lembrados, observámos acima que a **ὁρμή** desempenha (segundo Crísipo) um papel fundamental na efectivação de uma determinada acção humana: pois é ela que nos impele para agir num determinado sentido; a **ὁρμή** constitui, por conseguinte, o **impulso plenamente formado para agir de um determinado modo**⁵⁷; e isso significa que ela já implica, em si mesma, uma compreensão da acção para que nos impele como uma acção boa ou má⁵⁸. Estes dados são decisivos na medida em que, para Crísipo, os **πάθη** correspondem a **especificações de ὁρμαί**: eles correspondem, mais exactamente, a ὁρμαί (a plenos impulsos para a acção) **excessivas**⁵⁹. Mas,

lhanças, há também algumas **diferenças** entre o pensamento de Crísipo e o de Epicteto; de entre tais diferenças, destaquemos duas: 1) a **maior complexidade e sistematicidade** do pensamento de Epicteto no que toca à psicologia da acção, 2) o facto de Epicteto ter uma concepção **mais radical** do que Crísipo a respeito do que é ou não é ἐφ' ἡμῖν. Sobre as semelhanças e diferenças entre estes dois filósofos estóicos, vejamos por exemplo Bobzien, “Stoic Conceptions of Freedom”, I. Hadot et P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité: L'enseignement du «Manuel d'Épictète» et son commentaire néoplatonicien* (Paris: Librairie Générale Française, 2004), 96-97, Eliasson, *The Notion of That Which Depends On Us*, 81-97, 109-114, 116-118.

⁵⁷ Veja-se J. M. Cooper, “Posidonius on Emotions”, in: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 453 n. 11.

⁵⁸ Cf. e.g. Andronico de Rodes *De passionibus* I=LS 65B: λύπη μὲν οὖν ἐστὶν ἄλογος συστολή· ἢ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι. φόβος δὲ ἄλογος ἔκκλισις· ἢ φυγή ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ. ἐπιθυμία δὲ ἄλογος ὄρεξις· ἢ διωξίς προσδοκωμένου ἀγαθοῦ. ἥδονη δὲ ἄλογος ἐπαρσις· ἢ δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι. A este respeito, veja-se ainda Cooper, “Posidonius on Emotions”, 469.

⁵⁹ Cf. Galeno de Pérgamo *Plac.* 4.2.10-18=LS 65J 1-27: “δεῖ δὲ πρῶτον ἐντεθυμηθῆναι ὅτι τὸ λογικὸν ζῶον ἀκολουθητικὸν φύσει ἐστὶ τῷ λόγῳ καὶ κατὰ τὸν λόγον ὡς ἂν ἠγεμόνα πρακτικόν. πολλὰκις μέντοι καὶ ἄλλως φέρεται ἐπὶ τινα καὶ ἀπὸ τινῶν ἀπειθῶς τῷ λόγῳ

porque implicam sempre já uma compreensão da acção a realizar como boa (vantajosa) ou má (desvantajosa), os πάθη (enquanto όρμαί) são essencialmente o **resultado** de **juízos** produzidos pela **faculdade lógica (racional)** ou pelo **elemento hegemónico da alma**⁶⁰; por via destas informações, é fácil de perceber que os πάθη (para Crísipo) têm um carácter **totalmente racional**⁶¹ e dependem inteiramente (quanto à sua constituição) da produção de juízos

ώθούμενον έπί πλείον, καθ' ήν φοράν άμφοτέροι έχουσιν οί όροι, τής παρά φύσιν κινήσεως άλόγως ούτως γινομένης και του έν ταίς όρμαίς πλεονασμού. τώ γάρ άλογον τουτί ληπτέον άπειθέσθαι και άλόγως φέρεσθαι άνευ λόγου <και> κρίσεως. <ού γάρ> ώς ει διημαρτημένης φέρεται και παριδών τι κατά τόν λόγον, ταυτ' έπισημαινόμεθα, αλλά μάλιστα καθ' ήν ύπογράφει φοράν, ου πεφυκότος του λογικού ζώου κινείσθαι ούτως κατά την ψυχήν, αλλά κατά τόν λόγον." (...) "κατά τουτο δε και ό πλεονασμός της όρμής ειρήται, διά τώ την καθ' αύτους και φυσικήν τών όρμών συμμετρίαν ύπερβαίνειν. γένοιτο δ' άν τώ λεγόμενον διά τουτων γνωριμώτερον, οίον έπί του πορεύεσθαι καθ' όρμήν ου πλεονάζει ή τών σκελών κινήσις αλλά συναπαρτίζει τι τη όρμή ώστε και στήναι, όταν έθέλη, και μεταβάλλειν. έπί δε τών τρεχόντων καθ' όρμήν ουκέτι τοιοϋτον γίνεται, αλλά πλεονάζει παρά την όρμήν ή τών σκελών κινήσις ώστε εκφέρεσθαι και μη μεταβάλλειν εύπειθώς ούτως εύθής έναρξαμένων. αίς οίμαί τι παραπλήσιον και έπί τών όρμών γίνεσθαι διά τώ την κατά λόγον ύπερβαίνειν συμμετρίαν, ώσθ' όταν όρμή μη εύπειθώς έχειν προς αύτόν, έπί μέν του δρόμου του πλεονασμού λεγομένου παρά την όρμήν, έπί δε της όρμής παρά τόν λόγον. συμμετρία γάρ έστι φυσικής όρμής ή κατά τόν λόγον και έως τοσούτου <ού> [και έως] αυτώς άξιοι. (...)" A este respeito, vejam-se ainda Striker, "Following Nature", 65, Cooper, "Posidonius on Emotions", 458-459 (n. 18), 464-465.

⁶⁰ Cf. João Estobeu 2.88, 8-90, 6=LS 65A 1-4: πάθος δ' είναι φασιν όρμήν πλεονάζουσιν και άπειθή τώ αίρουντι λόγω ή κινήσιν ψυχής <άλογον> παρά φύσιν (είναι δε πάθη πάντα του ήγεμονικού της ψυχής), διό και πάσαν ποίαν πάθος είναι, <και> πάλιν <πάν> πάθος ποίαν. Cf. também Plutarco de Queroneia *Virt. mor.* 446F-447A=LS 65G: ένιοι δε φασιν ουχ έτερον είναι του λόγου τώ πάθος ουδέ δυνείν διαφοράν και στάσιν, άλλ' ένός λόγου τροπήν επ' άμφοτέρα, λανθάνουσιν ήμās όξύτητι και τάχει μεταβολής, ου συννοώντας ότι ταυτόν έστι της ψυχής ό πέφυκεν έπιθυμείν και μετανοείν, όργίζεσθαι και δεδιέναι, φέρεσθαι προς τώ αισχρόν ύφ' ήδονής και φερομένης πάλιν αυτής έπιλαμβάνεσθαι· και γάρ έπιθυμίαν και όργήν και φόβον και τά τοιαυτα πάντα δόξας είναι και κρίσεις πονηράς, ου περι έν τι γινομένης της ψυχής μέρος, άλλ' όλου του ήγεμονικού ρόπας και ειξεις και συγκαταθέσεις και όρμάς και όλως ένεργείας τινάς ούσας έν όλίγω μεταπτωτάς, ώσπερ αί τών παιδων έπιδρομαί τώ ραγδαίον και τώ σφοδρόν έπισφαλές ύπ' άσθενείας και άβέβαιον έχουσι. A este respeito, veja-se ainda Striker, "Following Nature", 61.

⁶¹ Cf. Galeno de Pérgamo *Plac.* 5.6.34-37=LS 65I 11-14: ό δε Χρύσιππος ουθ' έτερον είναι νομίζει τώ παθητικόν της ψυχής του λογιστικού και τών άλόγων ζώων αφαιρείται τά πάθη φανεράς έπιθυμιά τε και θυμώ διοικουμένων (...). A este respeito, vejam-se ainda Striker, "Following Nature", 63-64, M. C. Nussbaum, "Poetry and the Passions: Two Stoic Views", in: Brunschwig and Nussbaum, *Passions & Perceptions*, 100, Cooper, "Posidonius on Emotions", 449, 455, 457, 461, 470, 480.

por parte da faculdade lógica dos seres humanos. Isto, porém, não é suficiente para se perceber o carácter excessivo dos πάθη; para tal, é preciso ver de que modo o **excesso** em questão pode nascer **no próprio seio da razão** ou do ajuizamento de uma acção como boa ou má; para Crísipo, os seres humanos passam a estar sob o domínio dos πάθη quando a sua faculdade lógica (racional) se acha **pervertida**⁶² de tal modo que se entrega decididamente à realização de uma determinada acção cujo impulso assenta num **ajuizamento incorrecto**⁶³ sobre a bondade ou maldade dessa acção; isto quer dizer, numa palavra, que os πάθη (no seu carácter de ὀρμαί excessivas) provêm completamente da **actividade perversa da razão humana**: tendo, por isso, um carácter **totalmente lógico**. É importante salientar, neste momento, que (para Crísipo) os πάθη têm um significado **negativo** do ponto de vista moral (são, enquanto tais, **moralmente repreensíveis**) e representam um **obstáculo** permanente à obtenção da excelência (sc. da completude ou da felicidade) disposicional dos seres humanos⁶⁴; de tal modo que é necessário um trabalho constante (por parte de quem queira ser estoíco) de **modificação**⁶⁵ da ten-

⁶² Cf. e.g. Epicteto *Ench.* 5=LS 65U: ταρασσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα· οἷον ὁ θάνατος οὐδὲν δεινόν, ἐπεὶ καὶ Ζωκράτει ἄν ἐφαίνετο, ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τοῦ θανάτου, διότι δεινόν, ἐκεῖνο τὸ δεινόν ἐστίν. ὅταν οὖν ἐμποδίζώμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπώμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ' ἑαυτούς, τοῦτ' ἔστι τὰ ἑαυτῶν δόγματα. A este respeito, veja-se ainda Cooper, "Posidonius on Emotions", 457-458, 460-461, 465-466 n. 29.

⁶³ Cf. e.g. Séneca *De ira* 2.3.1-2.4=LS 65X: *nihil ex his quae animum fortuito impellunt adfectus vocari debet: ista, ut ita dicam, patitur magis animus quam facit. ergo adfectus est non ad oblatas rerum species moveri, sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi. nam si quis pallorem et lacrimas procidentis et irritationem umoris obsceni altumve suspirium et oculos subito acriores aut quid his simile indicium adfectus animique signum putat, fallitur nec intellegit corporis hos esse pulsus . . . ira non moveri tantum debet sed excurrere; est enim impetus: numquam autem impetus sine adsensu mentis est, neque enim fieri potest ut de ultione et poena agatur animo nesciente.* Cf. também João Estobeu 2.88, 22-89, 3=LS 65C, Galeno de Pérgamo *Plac.* 4.2.1-6 (=LS 65D), 4.3.2-5 (=LS 65K). A este respeito, vejamos-se ainda A. A. Long and D. N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987, repr. 2007), 422, Striker, "Following Nature", 63, Nussbaum, "Poetry and the Passions", 142, Cooper, "Posidonius on Emotions", 458, 460-461, A. A. Long, "Epictetus on Understanding and Managing Emotions", in: *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 379-380, 381, 385, 389.

⁶⁴ Vejamos-se Cooper, "Posidonius on Emotions", 457-458, Long, "Epictetus on Understanding and Managing Emotions", 385: *In order to make their case against the passions, the Stoics need to prove that they are never justifiable and always incompatible with the well-being that all human beings naturally desire for themselves.*

⁶⁵ Cf. Epicteto *Diss.* 1.12.20-21=LS 65V, João Estobeu 2.115, 5-17=LS 65W. Vejamos-se também Long and Sedley, *The Hellenistic Philosophers* 1, 429, Cooper, "Posidonius on Emotions", 480.

dência dos seres humanos para se entregarem aos πάθη; uma vez que essa entrega se opera por meio da razão e uma vez que só a razão pode operar a modificação em causa, esta tem um carácter **imane**nte (**autónomo**) e **reflexivo** (recai sobre a própria razão); mais do que isso: porque não é admitido qualquer estádio intermédio da modificação em causa (os seres humanos são ou inteiramente excelentes ou inteiramente perversos⁶⁶), essa modificação ou anulação da tendência humana para os πάθη tem um carácter **totalizante**: trata-se de uma **transformação total da razão** e de uma transformação que tem de prestar provas da sua efectividade **em cada instante** da vida humana no seu todo.⁶⁷

Mas os mais atentos farão talvez a seguinte pergunta: não haverá uma diferença fundamental entre a noção de **πάθος** e a noção de “**disposição**”? Πάθος é um termo que pode ser vertido para português por “paixão” ou “afecção”; por tudo o que acabámos de considerar, percebe-se que a esfera dos πάθη (por mais totalizante que seja) **não esgota** todo o âmbito das όρμαί (pois há impulsos para a acção que não têm uma natureza patológica): isto é, por mais que os πάθη impliquem uma perversão total da razão e a anulação da sua influência sobre nós tenha de ser uma constante na nossa vida, essa forma de totalização da presença das paixões ou das afecções da alma **deixa subsistir algo para lá de si** e que é nada menos do que a possibilidade de **toda uma vida inteiramente sem paixões ou afecções**. Vendo bem, este carácter (ao limite) **parcial** da presença dos πάθη na vida humana parece entrar em conflito com o modo como (influenciados por certa corrente da filosofia contemporânea ou não⁶⁸) tendemos a conceber ou pelo menos a **experimen-**

⁶⁶ Cf. Diógenes Laércio 7.127=LS 61I: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μηδὲν μεταξύ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, τῶν Περιπατητικῶν μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπὴν· ὡς γὰρ δεῖν φασιν ἢ ὀρθὸν εἶναι ζῦλον ἢ στρεβλόν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, οὔτε δὲ δικαιότερον οὔτ' ἀδικότερον, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. καὶ μὴ τὴν ἀρετὴν Χρῦσιππος μὲν ἀποβλητὴν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητον· ὁ μὲν ἀποβλητὴν διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν, ὁ δὲ ἀνοπόβλητον διὰ βεβαίους καταλήψεις· καὶ αὐτὴν δι' <αὐτὴν> αἰρετὴν εἶναι. αἰσχυρόμεθα γοῦν ἐφ' οἷς κακῶς πράττομεν, ὡς ἂν μόνον τὸ καλὸν εἰδότες ἀγαθόν. αὐτάρκη τ' εἶναι αὐτὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων καὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν καὶ Ἐκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ἀγαθῶν. Cf. ainda Plutarco de Queroneia *Comm. not.* 1063A-B=LS 61T: “ναί”, φασίν, “ἀλλὰ ὥσπερ ὁ πῆχυν ἀπέχων ἐν θαλάττῃ τῆς ἐπιφανείας οὐδὲν ἦττον πνίγεται τοῦ καταδεδυκότος ὀργυιᾶς πεντακοσίας, οὕτως οὐδὲ οἱ πελάζοντες ἀρετῇ τῶν μακρὰν ὄντων ἦττον εἰσὶν ἐν κακίᾳ καὶ καθάπερ οἱ τυφλοὶ τυφλοὶ εἰσὶν κἂν ὀλίγον ὕστερον ἀναβλέπειν μέλλωσιν, οὕτως οἱ προκόποντες ἄχρι οὗ τὴν ἀρετὴν ἀναλάβωσιν, ἀνόητοι καὶ μοχθηροὶ διαμένουσιν.” Veja-se também Long and Sedley, *The Hellenistic Philosophers* 1, 376-377, 385.

⁶⁷ Veja-se Cooper, “Posidonius on Emotions”, 480: (...) *the acquisition of virtue means a total transformation of one's reason*.

⁶⁸ Falamos da corrente existencial, protagonizada por Kierkegaard e Heidegger.

tar as disposições; com efeito, por mais confusamente que seja, tendemos a conceber ou a experimentar as disposições no seu carácter **involuntário, revelador e transformador do aspecto global da nossa vida;** além disso (e este é um ponto muito importante para o que estamos a tentar mostrar), vistas com atenção as disposições **parecem ter uma presença constante na vida humana:** pois, ao contrário dos πάθη, não se fazem sentir apenas como algo **negativo (inibidor e depressivo),** mas também como algo genuinamente **positivo (expansivo e exaltador da vida no seu todo).**

Mas se há uma diferença essencial entre a parcialidade da presença dos πάθη e a presença constante das disposições, que legitimidade temos então para considerar o problema do controlo das disposições por via do pensamento estóico sobre os πάθη? Responder a esta pergunta (saindo em defesa do caminho que escolhemos) exige que prestemos atenção a duas outras noções: as noções de **εὐπάθεια** e de **ἀπάθεια**. Alguns textos relativos aos Estóicos mostram-nos, pois, que a par de uma multiplicidade diversificada de πάθη (entre os quais se destacam os **πάθη fundamentais:** ἐπιθυμία, φόβος, λύπη e ἡδονή⁶⁹) existe também uma multiplicidade diversificada de εὐπάθειαι (entre as quais se destacam as **εὐπάθειαι fundamentais:** χαρά, εὐλάβεια e βούλησις⁷⁰); a existência desta oposição é um importante testemunho de que os πάθη não esgotam todo o âmbito afectivo da vida hu-

Sobre o papel das disposições na obra de Kierkegaard, veja-se N. Ferro, “Kierkegaard e o tédio”, *Revista portuguesa de filosofia* 64 (2008), 943-970. Sobre a questão disposicional na fenomenologia de Heidegger, vejamos J.-L. Marion, “Le Rien et la revendication”, in: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989, 2e édition corrigée 2004), 249-302, P. A. Lima, “Heidegger e a fenomenologia da solidão humana”. Vol. I (Dissertação de Doutoramento em Antropologia Filosófica apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2012), 395-413.

⁶⁹ Cf. João Estobeu 2.88, 8-90, 6=LS 65A 4-6: τοῦ δὲ πάθους τοιούτου ὄντος ὑποληπτέον, τὰ μὲν πρῶτα εἶναι καὶ ἀρχηγὰ, τὰ δ' εἰς ταῦτα τὴν ἀναφορὰν ἔχειν. πρῶτα δ' εἶναι τῷ γένει ταῦτα τὰ τέσσαρα, ἐπιθυμίαν, φόβον, λύπην, ἡδονήν. Cf. ainda Andronico de Rodas *De passionibus* I=LS 65B, Galeno de Pérgamo *Plac.* 4.2.1-6=LS 65D, João Estobeu 2.90, 19-91, 9=LS 65E, Diógenes Laércio 7.116=LS 65F. Além disso, vejamos também Striker, “Following Nature”, 63-64, Cooper, “Posidonius on Emotions”, 454 n. 13, Long, “Epictetus on Understanding and Managing Emotions”, 381.

⁷⁰ Cf. Diógenes Laércio 7.116=LS 65F: εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν. καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὕσαν εὐλογον ἔπαρσιν· τὴν δ' εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὕσαν εὐλογον ἔκκλισιν. φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθήσεσθαι δέ. τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὕσαν εὐλογον ὄρεξιν. καθάπερ οὖν ὑπὸ τὰ πρῶτα πάθη πίπτει τινὰ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὑπὸ τὰς πρώτας εὐπαθείας· καὶ ὑπὸ μὲν τὴν βούλησιν εὐνοίαν, εὐμένειαν, ἀσπασμόν, ἀγάπησιν· ὑπὸ δὲ τὴν εὐλάβειαν αἰδῶ, ἀγνείαν· ὑπὸ δὲ τὴν χαρὰν τέρψιν, εὐφροσύνην, εὐθυμίαν. Além disso, veja-se também Striker, “Following Nature”, 64-65, 66-67.

mana: de que há **outras formas de afecção humana** cujo carácter **não é excessivo nem moralmente repreensível**. Não nos interessa analisar aqui as ramificações da doutrina estoíca sobre os πάθη e sobre a forma como as εὐπάθειαι em concreto se opõem aos πάθη; interessa-nos apenas chamar a atenção para a **presença constante** na vida humana de uma **dimensão afectiva que constitutivamente lhe pertence**: e encontramos uma decisiva indicação disso mesmo quando Plutarco diz que está correcto os Estóicos chamarem εὐπάθειαι (e não ἀπάθειαι) às χαραί, às εὐλάβειαι e às βουλήσεις⁷¹. Verificamos, assim, que (mesmo que não haja uma coincidência total entre esta forma de olhar para a dimensão afectiva da vida humana e aquilo que se acha designado sob a noção de “disposição”) há pelo menos uma maior **proximidade** do que inicialmente se tendia a pensar; mas mais do que uma proximidade no que diz respeito à **omnipresença** na vida humana, a proximidade entre a noção de πάθος *sensu lato* e a noção de “disposição” também se verifica quanto ao facto de ambas as noções manifestarem uma estreita relação com a componente de **compreensão** que constitutivamente faz parte da lucidez humana; onde as duas noções parecem divergir, no entanto, é no que tem que ver com a questão do **controlo**: pois se, por um lado, as disposições parecem **furtar-se completamente** à nossa intervenção eficaz sobre elas, por outro, os πάθη (pelo menos segundo alguns dos Estóicos) parecem estar **totalmente à mercê** da nossa acção sobre eles (quer seja para o bem, quer seja para o mal)⁷². Mas uma vez que os seres humanos tenham assumido autenticamente a sua vocação para a excelência (para a completude ou a felicidade), essa acção **livre** (de algum modo **sempre já em curso**)⁷³ sobre os πάθη ou sobre as compreensões em que eles assentam como que **transforma** estes πάθη numa espécie de expressão **positiva** da componente **afectiva** que é inerente à vida humana⁷⁴: pois, ao que parece, **a anulação dos πάθη**

⁷¹ Plutarco de Queroneia *Virt. mor.* 449B *apud* Long and Sedley, *The Hellenistic Philosophers* 2, 407, ad LS 65F. Além disso, veja-se ainda Striker, “Following Nature”, 71.

⁷² Veja-se Long and Sedley, *The Hellenistic Philosophers* 1, 419, 421, Striker, “Following Nature”, 71-72, Long, “Epictetus on Understanding and Managing Emotions”, 380.

⁷³ Cf. e.g. Marco Aurélio 7.16 [*apud* Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus* I, 126], 8.40 [*ibid.*, 160], 9.4 [*ibid.*, 174], 9.38 [*ibid.*, 186], 11.8 [*ibid.*, 218], 11.36 [*ibid.*, 234], 12.25 [*ibid.*, 246]. A este respeito, veja-se P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1992, version révisée et remaniée 1997), 139, Bobzien, “Stoic Conceptions of Freedom”, 84-85.

⁷⁴ Veja-se Long, “Epictetus on Understanding and Managing Emotions”, 382, 386, 394.

dá lugar às εὐπάθειαι. A εὐροια⁷⁵ (a *tranquillitas*⁷⁶, a *serenitas*⁷⁷) é a expressão **positiva (equilibrada)** de uma acção de **controlo** efectivo sobre os πάθη que os **anula** (que anula o seu efeito sobre nós); a εὐροια parece, pois, ser o resultado ou a consequência (de natureza afectiva) de um exercício de **liberdade** da nossa parte com vista à constituição de uma **boa afecção (disposição)** ao longo da vida: de uma **boa (tranquila, serena) passagem** pela vida. Por outras palavras, a εὐροια parece ser o reflexo (afectivo, disposicional) de uma actividade **inteiramente autónoma** dos seres humanos em relação ao que quer que aconteça quando quer que aconteça (ao que quer que nos cause desejo, medo, depressão ou prazer).

§ 6

Tendo em conta o que vimos até aqui, os πάθη são ἐφ' ἡμῖν: quer dizer, a sua **activação** ou **desactivação** resulta da nossa **livre** operação sobre eles; mais do que isso, uma vez que a obtenção da excelência exige que os anulemos no excesso que representam, a **desactivação dos πάθη** constitui uma **tarefa que nos incumbe**: trata-se de uma tarefa cujo **incumprimento**, por um lado, nos **culpabiliza** por ficarmos **aquém** da nossa vocação para a excelência e cujo **cumprimento**, por outro, nos **gratifica** com um bom curso de vida.

Todavia, no âmbito da escola estóica, parece haver alguém que não se acha de acordo com Crísipo em relação à natureza inteiramente lógica (racional) dos πάθη e à possibilidade de um controlo completo dos mesmos (à possibilidade de os πάθη serem totalmente ἐφ' ἡμῖν): esse alguém é Possidónio. O contraste entre o pensamento de Crísipo e o de Possidónio a respeito dos πάθη é (como veremos) útil para percebermos a **diversidade** existente no interior da escola estóica (o modo como cada um dos Estóicos parece estar preocupado sobretudo com o esclarecimento da própria realidade) e a proximidade (maior do que aquela que já aqui observámos) da noção de πάθη *sensu lato* em relação à de “disposição”.

A doutrina de Possidónio sobre os πάθη é complexa; por essa razão, limitar-nos-emos à apresentação de alguns dos seus momentos. A proximida-

⁷⁵ Cf. e.g. João Estobeu 2.77, 16-27=LS 63A 5. Além disso, veja-se Long and Sedley, *The Hellenistic Philosophers* 2, 389, ad LS 63A 5.

⁷⁶ Cf. e.g. Cícero *Tusc.* 4.29, 34-5=LS 61O 4, Séneca *Ep.* 92.3 (=LS 63F 1), 95.10-12, 61, 63-4 (=LS 66J 6).

⁷⁷ Cf. e.g. Séneca *De ira* 3.25.4. A respeito das noções de εὐροια, *tranquillitas* e *serenitas*, vejam-se Festugière, *Liberté et civilisation*, 60, Pohlenz, *Griechische Freiheit*, 162, 167, Long and Sedley, *The Hellenistic Philosophers* 1, 399, Striker, “Following Nature”, 72, Long, “Epictetus on Understanding and Managing Emotions”, 388 n. 11, Eliasson, *The Notion of That Which Depends On Us*, 107 n. 91.

de do pensamento de Possidónio em relação à doutrina ortodoxa (crisipiana) sobre os πάθη tem sido acentuada por alguns estudos recentes⁷⁸; no entanto, mais do que a proximidade, o que aqui nos interessa é o **contraste** entre esse pensamento e essa doutrina; de sorte que o esboço que apresentaremos em seguida procurará pôr sob foco sobretudo os pontos em que Possidónio **diverge** de Crísipo.

Um dos pontos fundamentais dessa divergência tem que ver com o facto de Possidónio proceder a uma certa **separação** entre as **afecções** e a **razão** (entre os πάθη e o λόγος); e um dos pressupostos decisivos para a separação em causa diz respeito à circunstância de Possidónio (pelo menos de acordo com o relato de Galeno) ter sofrido forte influência de Platão na sua concepção tripartida da alma⁷⁹; segundo esta concepção, os πάθη não têm origem na componente lógica (τὸ λογιστικόν) da ψυχή, mas sim na sua componente desejante (τὸ ἐπιθυμητικόν) ou na sua componente irascível (τὸ θυμοειδές)⁸⁰. A motivação de Possidónio para divergir de Crísipo parece consistir na tentativa de uma fiel restituição da sua própria apercepção de que **só** a partir da natureza da razão humana **não** é possível dar conta do surgimento dos πάθη (enquanto ὀρμαί **excessivas**); de sorte que é necessário procurar **fora** da componente **lógica** da alma (mas ainda e sempre no interior da alma) uma explicação satisfatória para o **excesso** próprio das paixões humanas⁸¹. Nou-

⁷⁸ Veja-se Cooper, “Posidonius on Emotions”, 449-452, em especial 451-452.

⁷⁹ Cf. Galeno de Pérgamo *Plac.* 4.3.2-5=LS 65K 4-7: Ποσειδώνιος μὲν γε τελέως ἀπεχώρησεν ἀμφοτέρων τῶν δοξῶν· οὔτε γὰρ κρίσεις οὔτε ἐπιγιγνώμενα κρίσεις, ἀλλ’ ὑπὸ τῆς θυμοειδοῦς τε καὶ ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως ἡγεῖται γίνεσθαι τὰ πάθη κατὰ πᾶν ἀκολουθήσας τῇ παλαιῷ λόγῳ. Cf. também Galeno de Pérgamo *Plac.* 5.5.8-26=LS 65M 1-3: τριῶν οὖν τούτων ἡμῖν οἰκειώσεων ὑπαρχουσῶν φύσει καθ’ ἕκαστον τῶν μορίων τῆς ψυχῆς εἶδος, πρὸς μὲν τὴν ἡδονὴν διὰ τὸ ἐπιθυμητικόν, πρὸς δὲ τὴν νίκην διὰ τὸ θυμοειδές, πρὸς δὲ τὸ καλὸν διὰ τὸ λογιστικόν (...). A este propósito, vejamos ainda Long and Sedley, *The Hellenistic Philosophers* 2, 405, ad LS 65A 15, Nussbaum, “Poetry and the Passions”, 100-101, 116, Cooper, “Posidonius on Emotions”, 449.

⁸⁰ A propósito destes termos, cf. Platão *Respublica* 439d5-439d8 e 441a2 *apud* J. Burnet (ed.), *Platonis opera*. Vol. 4 (Oxford: Clarendon Press, 1902, repr. 1968). Vejamos ainda D. F. Astius, *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*. Vol. I (Berlin: Hermann Barsdorf Verlag, zweite Auflage 1908), 776-777, s.v. ἐπιθυμητικός, D. F. Astius, *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*. Vol. II (Lipsiae: in libraria Weidmanniana, 1836), 78-79, s.v. θυμοειδής, 252-253, s.v. λογιστικός, É. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (Paris: Les Belles Lettres, 1964, 4e tirage 2003), 197, s.v. ἐπιθυμητικός, 257, s.v. θυμοειδής, 310, s.v. λογιστικός, L. Brandwood, *A Word Index to Plato* (Leeds: W. S. Maney & Son, 1976), 375, s.v. ἐπιθυμητικόν κτλ., 454-455, s.v. θυμοειδής κτλ., 536-537, s.v. λογιστικός κτλ. A respeito da tripartição da alma, cf. também Platão *Phaedrus* 246a3-246d5 e 253c7-254b3 *apud* J. Burnet (ed.), *Platonis opera*. Vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1901, repr. 1967).

⁸¹ Cf. Galeno de Pérgamo *Plac.* 4.3.2-5=LS 65K 7-11: (...) καὶ πυνθάνεται γε [sc.

tros termos, encontramos em Possidónio uma experiência dos πάθη segundo a qual estes estão **inteiramente fora do nosso controlo** quanto à **intensidade**, ao **momento em que** deflagram e ao **tempo durante o qual** persistem⁸².

Para percebermos melhor a separação entre afecção e razão (πάθη e λόγος), convém aprofundarmos alguns pontos importantes relativos à doutrina de Possidónio e que contrastam com a de Crísipo. Segundo Possidónio, com efeito, os πάθη nascem da componente **desejante** ou da componente **irascível** da alma por via daquilo a que chama **“movimentos afectivos”** (παθητικαὶ κινήσεις sc. κινήσεις αἱ κατὰ πάθος)⁸³: trata-se, pois, de movimentos que **(sem qualquer influência prévia da componente lógica da alma)** tendem para a constituição de impulsos **excessivos (fora do controlo da razão)** em relação a determinados objectos ou a determinadas acções; são, de acordo com Possidónio, movimentos indispensáveis (essenciais) na constituição dos πάθη enquanto tais. Em contraste com a concepção de Crísipo, segundo a qual os πάθη são gerados pela própria actividade da razão e só por ela, a concepção de Possidónio diz-nos que o **excesso** por que se caracterizam os πάθη é **anterior a qualquer actividade da razão** e oferece-se à própria razão como algo que a leva a aceitá-lo na constituição de um pleno impulso para uma determinada acção⁸⁴. Há portanto, segundo Possidónio,

Ποσειδώνιος] τῶν περὶ τὸν Χρῦσιππον οὐκ ὀλιγάκις ἐν τῇ Περί παθῶν ἑαυτοῦ πραγματείᾳ, “τίς ἢ τῆς πλεοναζούσης ὀρμῆς ἔστιν αἰτία; ὁ μὲν γὰρ λόγος οὐκ ἂν δύναιτό γε πλεονάζειν παρὰ τὰ ἑαυτοῦ πράγματα τε καὶ μέτρα. (...)” A este propósito, veja-se ainda Cooper, “Posidonius on Emotions”, 464.

⁸² Veja-se Cooper, “Posidonius on Emotions”, 466: (...) *Because these other psychic energies are reason-independent, we do not voluntarily control how much of them we feel, or when and for how long.*

⁸³ Cf. Galeno de Pérgamo *Plac.* 5.5.8-26 (=LS 65M 44-47), 4.7.24-41 (=LS 65P 9). Vejam-se também Nussbaum, “Poetry and the Passions”, 111, Cooper, “Posidonius on Emotions”, 467, 477.

⁸⁴ Cf. Galeno de Pérgamo *Plac.* 5.6.22-26=LS 65Q: τῷ μὲν γὰρ ἀλόγῳ διὰ τῶν ἀλόγων ἢ τε ὠφέλεια καὶ ἢ βλάβη, τῷ λογικῷ δὲ δι’ ἐπιστήμης τε καὶ ἀμαθίας, καὶ ταῦτ’ οὖν ἐκ τῆς τῶν παθῶν αἰτίας γνωσθείσης ὠφελῆσθαι φησιν ἡμᾶς ὁ Ποσειδώνιος καὶ προσέτι “τὰ διαπορούμενα”, φησί, “περὶ τῆς ἐκ πάθους ὀρμῆς ἐξέφηνεν.” (...) “οἶμαι γὰρ ὅτι πάλαι βλέπετε πῶς διὰ λόγου μὲν πεισθέντες κακὸν ἑαυτοῖς παρεῖναι ἢ ἐπιφέρεισθαι οὔτε φοβοῦνται οὔτε λυποῦνται, φαντασίας δ’ ἐκείνων αὐτῶν λαμβάνοντες. πῶς γὰρ ἂν τις λόγῳ κινήσειε τὸ ἄλογον, ἐὰν μὴ τινα ἀναζωγράφῃσιν προσβάλληται αἰσθητῇ παραπλησίαν; οὕτως γοῦν ἐκ διηγῆσεώς τινες εἰς ἐπιθυμίαν ἐκπίπτουσιν καὶ ἐναργῶς ἐγκελευσαμένου φεγγεῖν τὸν ἐπιφερόμενον λέοντα οὐκ ἰδόντες φοβοῦνται.” Vejam-se também Nussbaum, “Poetry and the Passions”, 100-101, 111, Cooper, “Posidonius on Emotions”, 463, 466, 467, 470, 473 n. 39, Sorabji, “Rationality”, 319: *One of the Stoics, the independently minded Posidonius, offered a different reason for defining emotions in terms of appearance (phantasia). Our irrational part could not be stirred by reason without the aid of something like a picture (anazôgraphêsis).*

um resíduo (um substrato) puramente afectivo (não racional) intrínseco à alma humana e absolutamente essencial na constituição dos πάθη enquanto impulsos excessivos para a acção; isto significa, vendo bem, uma inversão (do ponto de vista do controlo dos πάθη) daquilo que observámos acima: pois, ao fazer depender a constituição dos πάθη de uma camada **não racional (não lógica)**, Possidónio torna *eo ipso* **impossível o controlo completo das afecções** por parte dos seres humanos; por mais que os seres humanos se dediquem ao estudo da verdade, parece que haverá **sempre** uma camada psíquica **instável** que **impede** o bom (tranquilo e sereno) fluxo da vida. Mais ainda, do ponto de vista da obtenção da excelência, esta **não** se acha sob o nosso domínio ou controlo: isto é, **não** se encontra completamente assegurada por nós e para nós; por outras palavras, o que a análise de Possidónio nos revela é que os πάθη (as paixões ou afecções da alma) **não estão em nosso poder (não são ἐφ' ἡμῖν)**: e se, por um lado, o seu controlo continua a ser uma **tarefa** que nos cabe, por outro, porque não são controláveis parecem **condenar-nos** a uma espécie de **falta** (sc. de **dívida**) vital só muito dificilmente suprimível⁸⁵.

CONCLUSÃO

§ 7

De acordo com o que dissemos, a posição de Possidónio parece aproximar ainda mais a noção de πάθος (em sentido lato) da noção de “disposição”; com efeito, vimos (por meio da perspectiva dominante na escola estóica) que os πάθη partilham com as disposições 1) a capacidade de nos darem a compreender algo e 2) a presença constante (sc. a omnipresença) na vida humana. Possidónio, por seu turno, embora tenha rejeitado a componente intrinsecamente compreensiva dos πάθη, percebeu 3) que as paixões são capazes de se **furtar** a um **controlo total** por parte dos seres humanos. Com

⁸⁵ Veja-se Cooper, “Posidonius on Emotions”, 482-483: *It would seem, then, that as a Stoic Posidonius is in a very uncomfortable position. Once one admits, as he does, that some powers in the human soul need to be trained by more than rational argument and reflection, it appears that one cannot clearly guarantee even in theory, as the Stoics standardly insisted on doing, that it is entirely up to us whether we lead both virtuous and happy lives or not. I conjecture that it was the recognition of this fact that led most Stoics after Posidonius (as Galen reports) to reject his analysis of the nature and causes of the emotions, and to cling to Chrysippean orthodoxy—however much an improvement on Chrysippus Posidonius’s theory might have seemed if one restricted one’s attention simply to the phenomenology of the emotions themselves.* Vejam-se ainda Nussbaum, “Poetry and the Passions”, 114, 117-118, Cooper, “Posidonius on Emotions”, 475-476, 477, 479, 481-482.

isto, no entanto, não pretendemos defender a posição de Possidônio; o nosso propósito, como referimos, é apenas o de **contrastar** a sua posição com a de Crísipo: pois, em conjunto com o que dissemos anteriormente, esse contraste permite-nos apresentar a noção de *πάθος* (na **multiplicidade** dos aspectos que resultam da discussão no **interior** da própria escola estóica) como um **antecedente** da noção de “disposição”⁸⁶. Mas, vendo bem, se atendermos ao que considerámos a propósito da posição de Crísipo, uma vez que há a **possibilidade** de um controlo **total** da nossa parte no que diz respeito às paixões, a noção de *πάθος* parece obrigar pelo menos a uma **revisão** (sc. a uma **reapreciação**) da noção de “disposição”: pois, se (e só se) a noção de “disposição” inclui necessariamente a nota da impossibilidade do seu controlo, nada nos impede de dizer (contra a noção em causa) que essa impossibilidade pode dever-se apenas a uma **incapacidade de facto e pro tempore** para controlarmos plenamente a componente afectiva que de raiz nos constitui. A noção de *πάθος* segundo os Estóicos, mais do que um mero antecedente da de “disposição”, pode constituir assim (se a levarmos a sério) uma noção que **disputa** com a de “disposição” o lugar de restituição mais adequada do que efectivamente se passa connosco: numa palavra, o lugar de **restituição mais adequada das “próprias coisas”**.

BIBLIOGRAFIA

- Astius, D. F. *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*. Vol. I. Berlin: Hermann Barsdorf Verlag, zweite Auflage 1908.
- Astius, D. F. *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*. Vol. II. Lipsiae: in libraria Weidmanniana, 1836.
- Bobzien, S. “Stoic Conceptions of Freedom and Their Relation to Ethics”, in: *Aristotle and After*, ed. R. Sorabji. London: Institute of Classical Studies, 1997, 71-89.
- Brandwood, L. *A Word Index to Plato*. Leeds: W. S. Maney & Son, 1976.
- Burnet, J. (ed.), *Platonis opera*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901, repr. 1967.
- Burnet, J. (ed.), *Platonis opera*. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902, repr. 1968.
- Caeiro, A. “Elementos para uma análise fenomenológica da ἀρετή em Aristóteles”, *Análise* 20 (1998), 213-226.

⁸⁶ Testemunho disso é, por exemplo, o desenvolvimento, por parte de Heidegger, das noções de *Stimmung* e *Befindlichkeit* com base numa interpretação do fenómeno dos *πάθη* tal como se acha expresso na *Rhetorica* de Aristóteles – veja-se M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA Bd 18, hrsg. Mark Michalski (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), 119-123, 167-172, 191-208. Sobre os *πάθη* em Aristóteles, veja-se A. Caeiro, “Elementos para uma análise fenomenológica da ἀρετή em Aristóteles”, *Análise* 20 (1998), 213-226, em especial 216-220.

- Carvalho, M. J. “O egoísmo lógico e a sua superação—um aspecto fundamental do projecto crítico de Kant”, in: *Kant: Posteridade e actualidade*, ed. L. R. Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, 229-256.
- Carvalho, M. J. “Wahrnehmung und Selbstreferenz—Der Selbstreferentielle Charakter der Wahrnehmung nach Hierokles”, in: *Relations of the Self*, ed. E. B. Pires et al. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, 109-139.
- Cooper, J. M. “Posidonius on Emotions”, in: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999, 449-484.
- Des Places, É. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1964, 4e tirage 2003.
- Eliasson, E. *The Notion of That Which Depends On Us in Plotinus and Its Background*. Leiden: Brill, 2008.
- Farquharson, A. S. L. (ed.), *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*. Vol. I. Oxford: At the Clarendon Press, 1944.
- Ferro, N. “Kierkegaard e o tédio”, *Revista portuguesa de filosofia* 64 (2008), 943-970.
- Festugière, A.-J. *Liberté et civilisation chez les grecs*. Paris: Éditions de la Revue des Jeunes, s.d.
- Frede, M. “The Original Notion of Cause”, in: *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, ed. M. Schofield et al. Oxford: Clarendon Press, 1980, repr. 1989, 217-249.
- Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Bd 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 2., durchgesehene Auflage 1993.
- Gill, C. “The School in the Roman Imperial Period”, in: *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 33-58.
- Hadot, I. et Hadot, P. *Apprendre à philosopher dans l’Antiquité: L’enseignement du «Manuel d’Épictète» et son commentaire néoplatonicien*. Paris: Librairie Générale Française, 2004.
- Hadot, P. *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1992, version révisée et remaniée 1997.
- Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe Bd 61*, hrsg. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, 2., durchgesehene Auflage 1994.
- Heidegger, M. “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften* 6 (1989), 237-269.
- Heidegger, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe Bd 18*, hrsg. Mark Michalski. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

- Irwin, T. H. “Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness”, in: *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, ed. M. Schofield and G. Striker. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, repr. 2007, 205-244.
- Kidd, I. G. “Stoic Intermediates and the End for Man”, in: *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long. London: The Athlone Press, 1971, repr. 1996, 150-172.
- Lima, P. A. “Heidegger e a fenomenologia da solidão humana”. Vol. I (Dissertação de Doutorado em Antropologia Filosófica apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2012).
- Long, A. A. “Carneades and the Stoic Telos”, *Phronesis* 12 (1967), 59-90.
- Long, A. A. “Aristotle’s Legacy to Stoic Ethics”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 15 (1968), 72-85.
- Long, A. A. “Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action”, in: *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long. London: The Athlone Press, 1971, repr. 1996, 173-199.
- Long, A. A. “Epictetus on Understanding and Managing Emotions”, in: *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2006, 377-394.
- Long, A. A. and Sedley, D. N. (eds.), *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, repr. 2007.
- Long, A. A. and Sedley, D. N. (eds.), *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, repr. 2000.
- Marion, J.-L. “Le Rien et la revendication”, in: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989, 2e édition corrigée 2004, 249-302.
- Michelet, J. *Oeuvres complètes* I, éd. P. Viallaneix. Paris: Flammarion, 1971.
- Nussbaum, M. C. “Poetry and the Passions: Two Stoic Views”, in: *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, ed. J. Brunschwig and M. C. Nussbaum. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 97-149.
- Pohlenz, M. *Griechische Freiheit: Wesen und Werden eines Lebensideals*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1955.
- Schenkl, H. (ed.), *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1916.
- Sedley, D. “The Protagonists”, in: *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, ed. M. Schofield et al. Oxford: Clarendon Press, 1980, repr. 1989, 1-19.
- Sedley, D. “Chrysippus on Psychophysical Causality”, in: *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, ed. J. Brunschwig and M. C. Nussbaum. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 313-331.
- Sedley, D. “The School, from Zeno to Arius Didymus”, in: *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 7-32.
- Sharples, R. W. (ed.), *Cicero: On Fate (De Fato) & Boethius: The Consolation of Philosophy (Philosophiae Consolationis) IV.5-7, V*. Warminster: Aris & Phillips, 1991.

- Sorabji, R. "Causation, Laws, and Necessity", in: *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, ed. M. Schofield et al. Oxford: Clarendon Press, 1980, repr. 1989, 250-282.
- Sorabji, R. "Rationality", in: *Rationality in Greek Thought*, ed. M. Frede and G. Striker. Oxford: Clarendon Press, 1996, repr. 2002, 311-334.
- Striker, G. "Antipater, or the Art of Living", in: *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, ed. M. Schofield and G. Striker. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, repr. 2007, 298-315.
- Striker, G. "Following Nature: A Study in Stoic Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* IX (1991), 1-73.
- Vegetti, M. "Culpability, Responsibility, Cause: Philosophy, Historiography, and Medicine in the Fifth Century", in: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 271-289.