

SAÚDE MENTAL E EQUILÍBRIO DA ALMA NA DOCTRINA ÉTICA DO ESTOICISMO MENTAL HEALTH AND SOUL BALANCE IN THE ETHICAL DOCTRINE OF STOICISM

ANDITYAS SOARES DE MOURA COSTA MATOS*

RESUMO

Este artigo pretende refletir sobre as propostas estoicas referentes à obtenção e à manutenção de estados de espírito equilibrados e harmônicos, tarefa que sempre ocupou a Filosofia Clássica e que nos dias de hoje se põe como a principal meta de várias disciplinas médicas, psicológicas, bioéticas e filosóficas. Para tanto, analisamos as noções de virtude e vício, centrais no pensamento estoico, dado que por meio delas se torna possível construir – ou não, no caso dos vícios – a integralidade mental característica do sábio estoico, ideal regulativo a ser seguido na constante busca pela tranquilidade da alma.

PALAVRAS-CHAVE: Ética Clássica. Estoicismo greco-romano. Progresso moral. Virtude. Vício.

* Professor Adjunto de Filosofia do Direito e disciplinas afins na Faculdade de Direito da UFMG. Professor Titular de Filosofia do Direito no curso de Graduação em Direito da FEAD (Belo Horizonte/MG).

ABSTRACT

The purpose of this paper is to ensure a reflection upon the propositions put forth by Stoicism for the achievement and maintenance of balanced and harmonic states of spirit, tasks that, always contemplated in Classical Philosophy, now constitute the main goal of several medical, psychological, bioethical and philosophical disciplines. To that end, we have analyzed virtue and vice given that the former notion may allow the search for and attainment of the spiritual wholesomeness peculiar to the Stoic wise man and constituting a regulating ideal to be pursued in the perennial quest for the tranquility of the soul.

KEY-WORDS: Classical Ethics. Greek-Roman Stoicism. Moral advancement. Virtue. Vice.

SUMÁRIO: 1. Irracionalidade, doença e paixão. 2. A terapia das paixões. 3. Sabedoria e progresso moral. 4. A construção da virtude como disciplina mental. 5. O problema do Mal e a alma humana. 6. Referências.

1. Irracionalidade, doença e paixão

Compreende-se a saúde mental como um terreno interdisciplinar, eis que sua compreensão integral exige o manejo de disciplinas médicas, psicológicas, bioéticas e filosóficas. Este artigo limita seu campo de atuação à esfera filosófica e, ainda assim, tendo em vista sua expressão específica na seara do estoicismo, corrente helenística que floresceu no século III a.C. em Atenas, tendo se mantido ativa até o final do século II d.C. Ao contrário de outras orientações filosóficas da época, os estoicos enxergavam o homem enquanto uma unidade total conformada por corpo e alma, razão pela qual suas reflexões sobre a saúde mental se inserem no horizonte contemporâneo, quando se busca não mais a especialização

cega, mas a totalidade do conhecimento. Não obstante a indissolubilidade do *curriculum* estoico, para fins didáticos costuma-se dividi-lo em Física, Lógica e Ética¹, sendo que nossos apontamentos se referem a esta última forma de manifestação do *lógos* no homem. Nesse sentido, a saúde mental somente pode ser obtida e mantida se o homem revela sua verdadeira essência racional, idêntica ao ordenamento que preside o cosmos. Para realizar tal tarefa, é preciso enfrentar e vencer as paixões, elementos ilógicos (*alógos*) por excelência.

A paixão (*pathos, epithumia*) surge dos excessos², a antiga e ameaçadora *hybris* dos gregos capaz de desequilibrar a alma e a lançar em estados doentios. Etimologicamente, a paixão é um signo da passividade, caracterizando o homem que já não é mais senhor de si³. Segundo um dito de Zenão recolhido por Cícero, a paixão se identifica com um abalo na alma que se opõe à reta razão (*orthò lógos, recta ratio*) e, por conseguinte, à própria natureza racional do homem, tratando-se de uma tendência maligna do espírito que se afasta do equilíbrio natural (*aphormê*)⁴. Apesar de se desenvolverem no princípio diretivo da alma (*hegemonikon*), as paixões são movimentos irracionais e antinaturais⁵. Ário Dídimos as conceitua como impulsos excessivos opostos às escolhas racionais. Na Psicologia do

¹ A Ética estoica – e sua correspondente teoria da alma – compreende um capítulo intrincado e complexo da escola. Remeto o leitor interessado em aprofundar seu conhecimento acerca do tema à minha obra: MATOS, O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma, pp. 123-164, na qual ele encontrará uma síntese crítica das principais posições clássicas e contemporâneas sobre o assunto em questão.

² CICÉRON, *Les tusculanes*, IV, IX, 22 (*Les stoïciens*, p. 336).

³ DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estoica*, p. 69.

⁴ CICÉRON, *Les tusculanes*, IV, VI, 11 (*Les stoïciens*, pp. 332-333).

⁵ ARIO DIDIMOS, *Ética stoica*, 10, p. 57. Esclarece Ário no trecho citado que os termos “irracional” e “antinatural” não são usados no sentido do senso comum, mas como sinônimos, respectivamente, de “rebelde à razão” e de “contrário à razão verdadeira”, sempre reta e natural.

Pórtico⁶ o termo “impulso” deve ser entendido não como capricho ou ato impensado⁷, mas sim enquanto movimento psíquico que leva à ação, tal e qual na tradição platônica, que concebe o querer e o não-querer à semelhança de movimentos da alma⁸. O impulso é a condição para a ação⁹, razão pela qual as paixões não estão fora do nosso controle. Contudo, toda paixão é coativa. Quem se encontra sob seu domínio, ainda que saiba que não deve fazer certas coisas, as faz escravizado pela sua veemência, semelhante àquela que se verifica em cavalos indóceis¹⁰.

As paixões levam o homem a desconsiderar a ordem cósmica e a se comprometer com o excesso¹¹. Por não serem naturais, elas desviam a alma da conduta conforme à natureza, impedindo-a de realizar o seu ofício, consistente na correta utilização da razão. Portanto, a paixão se define como algo profundamente ilógico (*álogos*), pois interfere na adequada relação entre o particular (o homem) e o universal (o *lógos* cósmico). Em suma: a paixão se revela enquanto movimento desordenado da alma e se identifica com inclinações excessivas¹². Tendo em vista que a alma estoica se assemelha a um polvo que lança os seus tentáculos sobre todo o ser, aquela que se deixou impregnar pelas paixões inevitavelmente será dominada em sua inteireza. As paixões afetam todo o indivíduo, afastando-o da razão até reduzi-lo a algo menos do que humano. Quando as

⁶ A palavra “Pórtico” – *Stoá* em grego – evoca a doutrina estoica, que se desenvolveu primeiramente junto ao Pórtico Pintado localizado na ágora ateniense. Para mais detalhes sobre as relações entre o estoicismo e a Filosofia do Direito, bem como para uma análise da história da escola e de suas principais aportações na Física, na Lógica e na Ética, cf. MATOS, *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma*.

⁷ BRENNAN, *Psicologia moral estoica*, pp. 295-296.

⁸ PLATÃO, *A república*, IV, 473bc, pp. 192-193.

⁹ BRENNAN, *Psicologia moral estoica*, p. 294.

¹⁰ ARIO DIDIMO, *Ética stoica*, 10a, pp. 57-58.

¹¹ GALEN, *On Hippocrates' and Plato's doctrines*, IV, 2 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 413-414).

¹² DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 110 (*Les stoïciens*, p. 51).

paixões atacam, elas dominam o *hegemonikon*¹³ de maneira total e não apenas uma parte da alma¹⁴, eis que para os estoicos há um monismo psíquico absoluto, seja ele racional ou irracional.

Ao bloquear a ligação do homem com o *lógos*, as paixões o rebaixam a níveis inferiores até mesmo aos dos animais irracionais. Estes seguem seus instintos e agem em conformidade com aquilo que lhes é próprio. Se o homem deixa de viver de acordo com a sua natureza racional, sua existência se torna desequilibrada e desarmônica, transformando-se em um torvelinho de infelicidades no qual imperam uma ou algumas das quatro principais paixões: o sofrimento, o desejo (*orexis*), o temor e o prazer (*hêdonê*), este entendido por Cícero como um tipo de volúpia desequilibrada¹⁵. Crisipo explica que o sofrimento (ou tristeza) corresponde a uma opinião presente referida a um mal atual. Por seu turno, o prazer se identifica com uma opinião presente sobre um suposto bem atual, quando o indivíduo julga agradável se sentir arrebatado. O temor se relaciona a um mal futuro e intolerável. Por fim, o desejo se liga a um bem futuro e desejável¹⁶. Das quatro paixões principais¹⁷ derivam várias outras, tais como a inveja, o ciúme, o ódio, o tédio, a ira, a dor e a confusão¹⁸. Brennan nota que esse arranjo teórico pressupõe um cognitivismo extremo por meio do qual o Pórtico transforma os sentimentos em crenças¹⁹ e os seus efeitos em me-

¹³ STOBÆUS, *Anthologium*, II, 88 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 410).

¹⁴ PLUTARCH, *On moral virtue*, 446F-447A (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 412).

¹⁵ CICÉRON, *Des fins des biens e des maux*, III, X, 35 (*Les stoïciens*, p. 274).

¹⁶ ARIO DIDIMO, *Ética stoica*, 10b, pp. 58-59, DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 111-114 (*Les stoïciens*, pp. 51-53) e CICÉRON, *Les tusculanes*, IV, VI, 11 (*Les stoïciens*, p. 333). Cf. também VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 66.

¹⁷ ARIO DIDIMO, *Ética stoica*, 10, p. 57 e DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 110 (*Les stoïciens*, p. 51).

¹⁸ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 111 (*Les stoïciens*, pp. 51-52).

¹⁹ BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, pp. 304-305.

ros epifenômenos (*epigénema*)²⁰. Assim, o prazer é antes de tudo uma opinião atual sobre um bem presente e não uma sensação. Se dele decorre algum efeito psíquico ou corporal, já não se trata do sentimento de prazer em si mesmo, mas de um seu subproduto. Ao contrário da visão epicurista, na teoria estoica dos sentimentos “[...] não há nenhum papel para o ‘prazer’ em seu sentido não-cognitivo de tonalidade do sentimento”²¹.

Crisipo descreve as paixões como julgamentos incorretos, enquanto Zenão prefere classificá-las como produtos de julgamentos incorretos²², o que nos parece mais adequado. De fato, as paixões não são apenas erros de avaliação ou opiniões falsas, caracterizando-se antes como verdadeiras doenças da alma (*nosema*)²³ que, ao se apoderarem de suas potências racionais, as desnaturam e as pervertem até a medula²⁴, ocasionando, como efeito secundário, o erro de julgamento e a opinião equivocada. A paixão é assim um *lógos* distorcido que toma o lugar da razão reta, viciando-a e transformando-a também em paixão (*in adfectum ipse mutatur*). A racionalidade não pode se mobilizar para enfrentar o invasor porque se tornou inimiga de si mesma. Onde as paixões dominam, não há mais razão. É o que sustenta Sêneca ao se referir de modo particular à ira:

Lo mejor es despreciar sin rodeos el primer incentivo de la ira y combatir sus propios gérmenes y hacer un esfuerzo para no caer en la ira. En efecto, si empieza a llevarnos de través, resulta difícil el regreso al estado normal, puesto que no queda razón ninguna allí donde sólo una vez un sentimiento se ha introducido y nuestra voluntad le ha otorgado algún derecho: hará del resto

²⁰ BRENNAN, *Psicología moral estoica*, p. 307.

²¹ BRENNAN, *Psicología moral estoica*, p. 308.

²² GALEN, *On Hippocrates' and Plato's doctrines*, 4, 3, 2-5 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 414).

²³ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 115 (*Les stoïciens*, pp. 53).

²⁴ ILDEFONSE, *Os estoicos I*, p. 150.

*lo que quiera, no lo que permitas. En los puestos fronterizos hay que hacer retroceder al enemigo; en efecto, cuando ha penetrado y se ha metido por las puertas, no admite reglas de parte de sus prisioneros. Pues el espíritu no está desapegado y no se otea desde fuera los sentimientos, para no consentirles avanzar más allá de lo conveniente, sino que él mismo se convierte en sentimiento y por eso no puede restablecer aquella fuerza suya útil y eficaz, tras ser rendida y después debilitada. Pues, como he dicho, éstos no tienen sus sedes separadas y apartadas, sino que sentimiento y razón son mutaciones del espíritu a mejor o a peor. Entonces ¿cómo la razón que ha cedido a la ira resurgirá, si está ocupada y oprimida por los vicios?*²⁵

Uma vez instalada a paixão, não há mais diferença entre a razão interior e a paixão enquanto algo exterior. Ambas as realidades se fundem para tornar impossível a resistência da alma contra a terrível difusão da irracionalidade (*alógos*). Brunschwig nos fala então de uma “[...] lei de expansão do irracional, invadindo todo o espaço psíquico disponível [...]. Quando a paixão abre uma brecha, é o *front* da razão que é totalmente rompido e se desagrega”²⁶. Sêneca afirma que os vícios não apenas nos sujam, mas nos infectam, motivo pelo qual não é fácil nos livrarmos deles²⁷. Conforme nota Brunschwig, tal concepção pressupõe uma experiência psíquica da responsabilidade total do eu, um monismo mental e moral iniludível, típico do Pórtico. Ao mesmo tempo em que confiam na liberdade essencial do homem, que é livre para se viciar ou não, para se deixar dominar pela paixão ou não, para ser virtuoso ou não, os estoicos lhe imputam um grande fardo moral ao sustentar a impossibilidade de abrandar a culpa do eu diante do domínio das paixões. Se o homem se comprometeu com excessos, julgamentos

²⁵ SÉNECA, *Sobre la ira*, I, 8, 1-3 (SÉNECA, *Diálogos*, pp. 137-138).

²⁶ BRUNSCHWIG, *Études sur les philosophies hellénistiques: épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, pp. 177-178.

²⁷ SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, LIX, 9, p. 157.

errôneos e falsas opiniões e escolheu bens indiferentes preferíveis no lugar da virtude, a culpa é toda sua. Conceber uma parte irracional da alma para incriminar e assim aliviar a dor moral seria uma oportunidade aberta à má-fé²⁸, o que a *Stoá* não pode aceitar. Para os estoicos, a escolha moral precisa ser sempre argumentável. Resultado de um esforço reflexivo, a escolha adequada expressa a harmonia entre o ser, o conhecer e o agir, refletindo a *homologia* cósmica²⁹. Do mesmo modo, a escolha incorreta espelha a desarmonia profunda reinante na integralidade do ser, que não consegue se reconhecer no mundo racional que o contém.

No estoicismo não há um “bode expiatório” mental para as imperfeições do homem. Talvez com a única exceção de Panécio – que acredita haver no *hegemonikon* uma parte racional (*psyché*) e outra irracional (*physis*)³⁰, esta última responsável pelas funções de nutrição e de geração e pelos movimentos instintivos³¹ –, todos os demais estoicos são rigorosamente monistas ao descrever o domínio psíquico humano como uma seara unívoca. Não existe um “outro eu” dentro do indivíduo – um “inconsciente” à moda freudiana – responsável pelos atos imorais e contra o qual a “parte boa” da mente luta em vão. É todo o ser que se torna responsável pelos atos morais ou imorais que pratica, responsabilizando-se de modo integral. O vício não existe como algo exterior ao indivíduo: trata-se

²⁸ BRUNSCHWIG, *Études sur les philosophies hellénistiques*, p. 178.

²⁹ GAZOLLA, *O ofício do filósofo estoico*, p. 106.

³⁰ Panécio entende que a alma humana é um composto de fogo, veículo da razão, e de ar, parte irracional, enxergando nessa mistura o motivo das imperfeições humanas (TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 157). Ao contrário dos outros estoicos, Panécio não enxerga na passagem da virtude para o vício um movimento total de transformação do *hegemonikon*, mas antes uma revolta da parte apetitiva da mente contra a sua metade intelectual (TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 176-177). Sob outra perspectiva e segundo a leitura de Goldschmidt, Marco Aurélio divergiria da ortodoxia estoica grega ao afirmar que a inteligência humana, por ser um fragmento da divina, não se confunde com o corpo e a alma, sendo invulnerável ao ataque das paixões. Cf. a *notice* constante de MARC-AURÈLE, *Pensées*, p. 1137 e MARCO AURÉLIO, *Mediações*, IV, 3 (*Os pensadores*, p. 283).

³¹ TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 124.

do próprio ser humano enquanto dominado pelo irracional. A luta contra as paixões apresenta, portanto, natureza íntima e interior³². Nela o homem não é mero espectador da batalha, representando antes o papel de ambos os lutadores e até mesmo o de arena. As torpezas da suposta “metade má” da mente comprometem todo o indivíduo, pois não há partes boas ou más na alma estoica, apenas a razão integral, reta ou viciada³³. A rígida moralidade estoica não concorda com a tese segundo a qual a paixão se instala na alma como algo que lhe é alheio, levando o homem a atos pervertidos e reprováveis. Ao contrário, é a própria razão que se corrompe, é o *hegemonikon*, a parte diretora da alma, que se transmuda³⁴ e perde a sua ligação primeva com o *lógos*, mantenedor da ordem do *kosmos*. Uma vez associado às paixões, o *hegemonikon* se alia ao *kaos*, essa espécie de lado negro do *lógos* que pretende dissolver a ordem do Real.

2. A terapia das paixões

Os estoicos enxergam as paixões como pandemias que se alastram por toda a realidade, dado que o agente ético médio não se adapta aos estritos padrões da escola, segundo os quais só a virtude é um bem e apenas o vício é um mal³⁵. Nesse sentido, Cícero sustenta que a alma de todos os não-sábios (*phaúloi*) é doente, louca (*insania*) e demente (*dementia*), dado que a saúde (*sanitas*) consiste na tranquilidade, na constância da alma e na posse de todas as luzes

³² TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 181.

³³ BRUNSCHWIG, *Études sur les philosophies hellénistiques*, p. 178.

³⁴ “They [the stoics] suppose that the passionate and irrational part is not distinguished from the rational by any distinction within the soul’s nature, but the same part of the soul (which they call thought and commanding-faculty) becomes virtue and vice as it wholly turns around and changes in passions and alterations of tenor or character, and contains nothing irrational within itself. It is called irrational whenever an excessive impulse which has become strong and dominant carries it off towards something wrong and contrary to the dictates of reason. For passion is vicious and uncontrolled reason which acquires vehemence and strength from bad and erroneous judgement” (PLUTARCH, *On moral virtue*, 440E-441D [LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 377-378]).

³⁵ BRENNAN, *Psicologia moral estoica*, p. 293.

da inteligência (*mentis*), o que falta àqueles que não são sábios³⁶, conforme os citados vocábulos latinos demonstram com os seus claros prefixos de negação *in* e *de*. Para a cura dos insensatos – ou seja, dos que não são sábios (*sanos*), mas sim *insanos* (não-sanos) –, há somente uma opção, tão radical como toda a Ética estoica: as paixões devem ser aniquiladas e não simplesmente moderadas ou controladas³⁷. Na perspectiva totalizante da *Stoá* as paixões não se deixam limitar, devendo ser anuladas por completo. Do contrário, dominarão integralmente a razão³⁸.

Uma vez mais o *total simul* estoico se faz presente. Se a paixão não for erradicada, espalhar-se-á por todo o ser mediante os tentáculos da alma-polvo. Não é possível, como sugere Aristóteles, que paixões como a ira e o desejo sejam refreadas ou controladas pela razão³⁹. O homem apaixonado não domina a sua razão, que está doente, dominada pelos vícios⁴⁰. Na alma una do ser humano não comparece qualquer parte naturalmente irracional; é o domínio da paixão que a torna viciosa. A alma estoica não tem partes que possam se enfrentar. Ela é uma unidade orgânica perfeita que somente pode ser turbada por julgamentos errôneos ou viciados. Solicitar à razão que modere as paixões é não apenas contraditório como também perigoso, uma vez que onde há paixão a razão desaparece⁴¹, assim como a liberdade. Influenciado pelo estoicismo reinante em Roma, o poeta latino Sexto Propércio sentenciou em suas *Elegiae* que não há liberdade para o homem apaixonado: “*Libertas nulli restat amanti*”⁴².

Como as paixões não são necessárias e nem naturais, somos livres para extirpá-las, tudo dependendo de nossa vontade (*prohai-*

³⁶ CICÉRON, *Les tusculanes*, III, IV-V, 9-10 (*Les stoïciens*, pp. 296-297).

³⁷ CICÉRON, *Les tusculanes*, IV, XXVI, 57 (*Les stoïciens*, pp. 350-351).

³⁸ CICÉRON, *Les tusculanes*, IV, XVII-XVIII, 39-42 (*Les stoïciens*, pp. 343-344).

³⁹ SÊNECA, *Sobre la ira*, III, 3, 1-2 (SÊNECA, *Diálogos*, p. 210).

⁴⁰ VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 65.

⁴¹ VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 70.

⁴² PROPERCE, *Elégies*, II, 23.

resis). Cícero e os estoicos em geral têm em alta conta a liberdade essencial do pensamento e do querer, razão pela qual afirmam que as paixões estão em nosso poder. Somos, portanto, livres para sermos sem paixões⁴³. E mais: aqueles que não se livram das paixões por ignorância são tão culpáveis como os que voluntariamente preferem o prazer à virtude e o gozo sensual à sabedoria. Tendo a natureza dotado os homens de capacidade racional, é dever de todo indivíduo superar as paixões, capacitando a si mesmo para discernir entre a verdade e a mentira. Se não o faz por negligência, comete impiedade⁴⁴.

Ainda que não saibam, todos os seres humanos vivem mergulhados em um mundo de miséria e de sofrimento criado e mantido pelas paixões que os escravizam⁴⁵. O homem comum submetido às paixões não passa de um escravo de si mesmo e apenas ele próprio pode se libertar. Por outro lado, o sábio é sem paixões (*apathes*) porque orienta a sua ação de forma reta e virtuosa, não conferindo assentimento ao que é falso e não confundindo a virtude, único bem verdadeiro, com objetos indiferentes preferíveis. Justifica-se assim o paradoxo do Pórtico segundo o qual somente o sábio é livre. Os demais indivíduos não passam de patéticos escravos de seus próprios excessos⁴⁶. As paixões não são sensações, ou seja, exterioridades sobre as quais não temos qualquer controle. Como vimos, elas são ou dão lugar a julgamentos errôneos a que podemos assentir ou não. Daí a possibilidade de libertação e a função pedagógica da Ética do Pórtico. Por exemplo: a morte e a doença são eventos naturais, o que

⁴³ CICÉRON, *Les tusculanes*, IV, XXVIII, 60-61 (*Les stoiciens*, pp. 352-353).

⁴⁴ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 1 (*Os pensadores*, p. 311).

⁴⁵ “Inoltre la virtù è così esigente che nessuno di quelli che ci circondano è virtuoso (anche se poche figure idealizzate, come Socrate, possono fornire un incoraggiamento [D.L. 91]). Se la virtù, in considerazione del suo status speciale di unico bene, è necessaria e sufficiente per la felicità, allora nessuno è felice. Viviamo in un mondo in cui, a dispetto di ogni sforzo, tutti sono meschini, indotti all'errore e infelici” (ANNAS, *Letica stoica secondo Ario Didimo e Diogene Laerzio*, p. 27).

⁴⁶ ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11i, p. 67.

não ocorre com o juízo que os qualifica como realidades temíveis⁴⁷. Para que se deixe de temer a morte – e o medo constitui uma das paixões mais insidiosas –, basta não julgá-la de maneira incorreta, conferindo-lhe qualificações alarmantes que ela não possui. Não são as coisas que perturbam o homem, mas sim o seu julgamento sobre as coisas⁴⁸. O sábio não se inquieta com a morte porque ela não o pode afetar. Estando vivo, não está em contato com a morte, pois ela ainda não chegou. Tendo morrido, não há mais uma consciência individual que possa se preocupar com o problema de sua própria extinção⁴⁹. Se somos nós, não é a morte. Se é a morte, não somos nós⁵⁰. Depois de lamentar a falta de fibra moral reinante em sua época, Sêneca conclui que por devermos temer bem pouco a morte, nada mais devemos temer⁵¹. Para Epicteto a morte é coisa pouco importante. Graças à lei do eterno retorno podemos conceber a vida e a morte como um contínuo movimento⁵² de homens entrando e saindo de uma cidade, que é o mundo, essa festa da qual o estoico sabe se retirar com elegância, sem gritos e sem desespero⁵³.

Todo o mal que há no homem – tudo que o leva ao sofrimento – independe da natureza, sendo antes produto de julgamentos viciados ou de opiniões falsas⁵⁴, devendo o aprendiz de estoico se libertar do jugo terrível das paixões pela desconsideração apática

⁴⁷ VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 66.

⁴⁸ ÉPICTÈTE. *Manuel*, V (*Les stoïciens*, p. 1113).

⁴⁹ VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 67.

⁵⁰ Tal argumento nos lembra o paradoxo de Diodoro Cronos segundo o qual é impossível destruir um muro. Quando os tijolos estão unidos, o muro está de pé; quando são separados, o muro como tal já não existe. Cf. BORGES; JURADO, *Que es el budismo*, p. 278.

⁵¹ SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XXIV, 11, p. 78.

⁵² Eis mais uma concepção do estoicismo que deve muito a Heráclito. Ele também entendia que a vida e a morte correspondem a um ininterrupto movimento: “Para as almas, a morte é transformarem-se em água, para a água, a morte é transformar-se em terra; a água nasce da terra, e da água, a alma” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, Cap. VI: “Heraclito de Éfeso”, fr. 36, 229, p. 211).

⁵³ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 103-110 (*Les stoïciens*, pp. 1052-1053).

⁵⁴ ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 147.

de todos os objetos exteriores. Por isso Sêneca sustenta que o sábio jamais pode ser caluniado, dado que se a ofensa for justa, ele a aceita com dignidade; se for injusta, é como se não existisse⁵⁵. A vitória do filósofo não está no mundo, mas na forma como ele o encara. Em seu *Epigrammaton* o poeta Marcial ridiculariza os pobres estoicos que se julgam virtuosos por abrirem mão de um naco de pão e das palhas que utilizam como cama⁵⁶. Segundo Marcial, a virtude somente se mostraria de modo efetivo se o estoico recusasse a posse de bens realmente tentadores, como almofadas bem fornidas e belas cortesãs. Parece-lhe fácil desprezar a vida na pobreza, pois os mais valentes são justamente os que vivem mais miseravelmente: “*Rebus in angustis facile est contemnere vitam:/ Fortior ille facit qui miser esse potest*”. O fútil chiste de Marcial poderia ser respondido por Sêneca, que diferencia o âmbito interior, único *locus* da virtude, e o âmbito exterior do homem, sempre propenso aos vícios proporcionados pelas paixões:

Ponha-me na mais opulenta das casas, em que se misturem indistintamente o ouro e a prata, eu não vou ficar extasiado diante dessas coisas que, embora estejam em minha casa, estão, no entanto, fora de mim. Leve-me à ponte Sublício e me jogue no meio dos indigentes: eu não ficarei com vergonha de estar sentado entre os que estendem a mão pedindo esmola. Pois que importa que falte um pedaço de pão a quem não falta a possibilidade de morrer?⁵⁷

Vimos que as paixões derivam de nossos julgamentos distorcidos. Marco Aurélio ensina que para o homem reviver e estar sempre de pé basta-lhe lembrar que aquilo que está fora do intelecto absolutamente não existe⁵⁸. Ao aprender a controlar os anseios do corpo, moldando a alma de maneira virtuosa e desinteressando-se

⁵⁵ SÉNÈQUE, *De la constance du sage*, 16 (*Les stoïciens*, p. 651).

⁵⁶ MARCIAL. *Epigrammes*, XI, 56.

⁵⁷ SÊNeca, *Sobre a vida feliz*, XXV, 1, p. 87.

⁵⁸ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VII, 2 (*Os pensadores*, p. 299).

de tudo o que não corresponde à sabedoria, o homem escapa do senhorio das paixões, tornando-se apático, ou seja, indiferente em relação ao que não lhe serve enquanto ser plenamente racional e integrado na dignidade superior do *lógos*. Ildefonse enxerga na recusa consciente do que é exterior ao pensamento e à virtude o germe da moralidade kantiana. Esta se instala no mundo ético como liberdade plena do ser racional somente a partir da suspensão dos efeitos negativos proporcionados pelas afecções sensíveis, o que se obtém por intermédio do imperativo categórico, que em sua universalidade abstrata e formal evocaria o *lógos* dos estoicos⁵⁹.

3. Sabedoria e progresso moral

Para o estoicismo não há acesso gradativo à moralidade. Zenão e seus seguidores acreditam que os homens não podem ser parcialmente virtuosos porque não há intermediário entre a virtude e o vício⁶⁰. Assim como um bastão é reto ou torto, um homem é justo ou injusto⁶¹. Os vícios não podem ser vencidos de modo gradual. Quando a virtude se impõe, extermina-os todos de uma só vez⁶². Assim, ou se está no campo da moralidade ou no do vício⁶³: *tertium non datur*. Cícero ilustra esse postulado evocando a situação de alguém que está se afogando. Não importa se o nadador está submerso no fundo do mar ou se há apenas alguns centímetros de água sob a sua cabeça: em ambos os casos ele se afoga. Acrescenta Cícero: “*De même celui qui a fait un progrès vers les dispositions vertueuses est dans le malheur tout autant que celui qui n’a pas avancé d’un pas*”⁶⁴. Tal concepção deriva da Física estoica e se liga à ideia de alma-polvo, uma espécie de unidade psíquica

⁵⁹ ILDEFONSE, *Os estoicos I*, pp. 153-159.

⁶⁰ ARIO DIDIMO, *Ética stoica*, 5b8, p. 40.

⁶¹ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 127 (*Les stoïciens*, p. 56).

⁶² SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hêlvia*, XIII, 3 (In: *Os pensadores*. Vol. V, p. 200).

⁶³ ARIO DIDIMO, *Ética stoica*, 111, p. 72.

⁶⁴ CÍCÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XIV, 48 (*Les stoïciens*, p. 279).

aberta de formação e de deformação do espírito humano na qual não existe compartimentação e tudo está interligado, conformando um “[...] meio plástico e condutor dentro do qual toda impulsão local se transmite ao conjunto da alma”⁶⁵.

Ora, se para alcançar o bem supremo é necessário ser virtuoso em todos os atos da vida, torna-se praticamente impossível atingir o *status* de sábio, eis que, para o estoicismo grego, apenas o sábio possui a verdadeira virtude. Devido a tal radicalismo, os próprios filósofos do Pórtico não se consideravam sábios (*ho phronimos*), enxergando na sociedade formada pelos homens comuns um manicômio gigantesco, uma reunião de feras piores do que os lobos – estes, ao menos, não se devoram – que não espelha a ordem e a harmonia do universo⁶⁶. Epicteto roga que lhe mostrem ao menos um único verdadeiro estoico, ou seja, um sábio perfeito. Em sua longa vida, confessa-nos o filósofo, ele nunca teve acesso ao espetáculo mediante o qual alguém permanece feliz mesmo estando doente, ameaçado, exilado ou desprezado. Ele jamais encontrou um homem que, vivendo em conformidade total com a natureza, pretendesse se comparar aos deuses⁶⁷. Nem mesmo Sócrates, modelo da Ética estoica, alcançou plenamente a sabedoria⁶⁸. Ainda que alguns estoicos tenham apontado Hércules, Catão de Útica e Diógenes, o cínico, como prováveis candidatos ao posto de sábio, a maioria dos adeptos da *Stoa* entendia que nunca houve um verdadeiro sábio no planeta⁶⁹. Afirma-se assim a existência do estoicismo, mas não de filósofos estoicos⁷⁰. Tal constatação nos leva a uma conclusão ainda mais embaraçosa para o Pórtico, dado que para alguém se tornar sábio é preciso ser virtuoso e agir conforme à natureza. Contudo, só o sábio conhece a virtude e o real mandado da natureza. Trata-se de

⁶⁵ ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 140.

⁶⁶ VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 76.

⁶⁷ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, XIX, 20-27 (*Les stoïciens*, p. 935).

⁶⁸ BRUN, *O estoicismo*, p. 90.

⁶⁹ VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 81.

⁷⁰ VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 82.

um círculo vicioso segundo o qual para ser sábio é preciso conhecer a verdade, mas somente o sábio conhece a verdade⁷¹.

Há ainda outro paradoxo igualmente grave. Para o estoico, possuir uma virtude equivale a possuir todas as demais, visto que os seus princípios teóricos são comuns⁷². Em razão disso, aqueles que se tornam sábios estão imunes a qualquer vício ou transgressão; eles simplesmente não podem pecar e tudo que fazem é bom e correto⁷³. Com fincas nessa proposição o estoicismo grego sugere que ao sábio tudo é permitido⁷⁴. Por mais repugnantes que pareçam, os atos exteriores nada significam para o sábio. A virtude é uma disposição da alma e, portanto, só importam os seus momentos internos, tais como a *inclinatio*, a *intentio* e a *voluntas*⁷⁵. À semelhança de um Midas moral, o sábio tornaria virtuoso tudo aquilo que tocasse, posição extremada não adotada pela vertente romana do Pórtico, muito mais preocupada com a moral positiva do que os utópicos (ou distópicos?) escolarcas atenienses. Ao contrário do estoicismo romano, a versão grega da *Stoá* nunca se libertou dos traços antissociais cínicos presentes em sua origem.

Na verdade, a figura do sábio perfeito sempre foi problemática para o estoicismo, a ponto de ter sido abandonada por Panécio e por outros filósofos da média *Stoá*⁷⁶. Cícero lançou mão dela para apresentar três dos seis mais espantosos paradoxos do Pórtico, segundo

⁷¹ BERRAONDO, *El estoicismo*, pp. 83-84.

⁷² DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 125 (*Les stoïciens*, p. 56).

⁷³ ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 5b10, p. 41.

⁷⁴ Do mesmo modo, no budismo os conceitos de “bem” e “mal” não se aplicam àqueles que alcançaram a iluminação. As ações dos santos que atingiram o Nirvana antes da morte não produzem carma algum e por isso não dão lugar a penas ou a recompensas. Com efeito, o homem que se libertou em vida já não se sujeita ao ciclo de renascimentos, não praticando ações boas ou más. Na verdade, ele não pratica quaisquer ações no sentido convencional do termo (BORGES; JURADO, *Que es el budismo*. In: BORGES, *Obras completas en colaboración*, p. 271). Eis mais uma das muitas semelhanças que aproximam o sábio estoico do santo budista.

⁷⁵ ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 286.

⁷⁶ TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 151.

os quais todos os não-sábios são tolos (*omnes stultos insanire*)⁷⁷, apenas o sábio é livre e todos os tolos são escravos (*omnes sapientes liberos esse et stultos omnes seruos*)⁷⁸ e só o sábio é rico (*quod solus sapiens diues*)⁷⁹. Foi também tendo em vista o ideal inatingível da sabedoria que Plutarco censurou os estoicos por exigirem que o homem passasse do extremo vício à extrema virtude, abandonando a mais miserável das vidas em favor de uma existência similar a dos deuses⁸⁰, o que lhe parecia impossível. Todavia, não procede o reproche. Antes de criticar a ideia de sábio perfeito, parece-nos necessário compreender a sua função no sistema unitário da filosofia estoica, na qual tal postulação representa o papel de garantia da verdade, pois somente o sábio consegue chegar à representação compreensiva capaz de desnudar a essência racional do Real. Ademais, a inacessível moralidade teórica da *Stoa*, própria do sábio, admite ao seu lado uma moral prática (*prokôpè*) mediante a qual o homem pode obter o *status* de virtuoso. Trata-se, obviamente, de uma moral de segundo grau que se aplica aos homens em seu cotidiano, ensinando-os a cumprir as funções convenientes na cidade e no mundo.

4. A construção da virtude como disciplina mental

A “moral do conveniente” se desenvolveu com particular brilho em Roma⁸¹, em especial graças às obras de Panécio e de Cícero. Aplicando as máximas dessa moralidade, que se dirige aos bens indiferentes preferíveis e não à virtude perfeita do sábio, o homem comum pode chegar a ser virtuoso. Para tanto, faz-se necessário um rígido aprendizado (*askêsis*) mediante o qual o indivíduo tenha sempre em mente a figura do sábio. Esta não dá lugar a uma

⁷⁷ CICERONE, *I paradossi degli stoici*, parad. IV, I-II, 27-32, pp. 132-145.

⁷⁸ CICERONE, *I paradossi degli stoici*, parad. V, I-III, 33-41, pp. 154-171.

⁷⁹ CICERONE, *I paradossi degli stoici*, parad. VI, I-III, 42-52, pp. 178-191

⁸⁰ PLUTARQUE, *Des notions communes contre les stoïciens*, VIII (*Les stoïciens*, pp. 140-141).

⁸¹ BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 236.

contradição interna no sistema do Pórtico, como quer Berraondo⁸², mas antes representa o padrão de conduta a ser seguido por todos aqueles que pretendem progredir moralmente. A sabedoria estoica corresponde a um modelo moral abstrato, que talvez não possa – e nem deva – ser concretizado, visto que isso ameaçaria a implacável e quase inumana racionalidade característica do sábio⁸³. Sellars entende, a nosso ver com razão, que a noção de sábio corresponde a um “*purely abstract regulative ideal*”⁸⁴. Independentemente da existência fática do sábio, a sua figura representa um arquétipo talvez inimitável, mas útil no caminho do progresso moral, de sorte que Epicteto não exigia que seus alunos *fossem* efetivamente Sócrates – o que seria impossível –, mas sim que agissem *como* Sócrates⁸⁵. Na mesma linha interpretativa Gazolla ensina que o progresso está no exercício rumo à virtude e não na virtude em si, inalcançável para o homem comum⁸⁶.

A *prokôpè* se revela como um paradigma criado para a educação do homem, estratégia retórica que põe a descoberto a grandeza pedagógica da doutrina estoica. Pouco importa se o aspirante a sábio atingirá ou não a sua meta; o simples ato de buscar tornar-se uma pessoa melhor já corresponde a um incremento moral. Tendo em vista o modelo perfeito do sábio, cabe ao homem de bem buscar aperfeiçoar-se⁸⁷ de modo que a cada dia e a cada minuto da sua

⁸² BERRAONDO, *El estoicismo*, pp. 83-99.

⁸³ VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 84.

⁸⁴ SELLARS, *Stoicism*, p. 38.

⁸⁵ SELLARS, *Stoicism*, p. 41.

⁸⁶ GAZOLLA, *O ofício do filósofo estoico*, p. 87.

⁸⁷ “Os estóicos conceberam o seguinte ideal de homem sábio: aquele que venceu todas as suas paixões e se livrou das influências externas. Só deste modo se obtém o acordo consigo mesmo, ou seja: a liberdade autêntica. Semelhante ideal – pelos estóicos personificado sobretudo em Sócrates – deve ser cultivado por cada homem, pois a cada um é imposto pela reta razão. Existe uma lei natural que domina e se reflete também na consciência individual. O homem, por sua natureza, participa de uma lei universalmente válida. Eis porque, para os estóicos, o preceito supremo da ética é o que manda viver

vida ele esteja mais próximo da meta inatingível da *Stoa* que impressionou a Antiguidade e continua a nos impressionar. Nietzsche, por exemplo, entende que os estoicos são homens comprometidos em um processo de autodominação, a mais alta forma da “vontade de poder”⁸⁸. Ao seu turno, Sartre descreve o estoicismo como uma filosofia que pretende realizar uma transformação existencial total na vida do indivíduo⁸⁹. De fato, ensina o Pórtico que ser sábio e virtuoso corresponde a uma arte que somente se aprende quando constantemente exercitada. Sêneca aduz que a virtude não é algo dado pela natureza fenomênica, mas sim aprendido tendo em vista a natureza racional do cosmos. As virtudes não são características de um suposto ser humano primevo e inocente que viveu na era de ouro, recém-saído das mãos dos deuses. Ao contrário, são produtos refinados da civilização e identificam o homem culto e instruído que nelas se exercita e, diferentemente do primitivo, não deixa de praticar os vícios por desconhecê-los, mas ao conhecê-los, rejeita-os de maneira consciente⁹⁰.

Tal posição caracteriza todas as escolas estoicas, sejam gregas ou romanas, estando presente nas obras de Cleantes, Crisipo, Possidônio e Hécaton. Eles acreditam na possibilidade de aprender e de ensinar a virtude, tal como prova o fato de um homem mau poder se transformar em um indivíduo bom⁹¹. O estoicismo médio, especialmente a partir de *Dos convenientes* – tratado de Panécio publicada por volta de 138 ou 139 a.C. e basilar para a redação de *Dos deveres* de Cícero em 44 a.C. (ano 710 de Roma) –, cuidou de aprofundar essa ideia e assim humanizar o sábio imaculado e inatingível, substituindo-o pelo homem comum perdido no torvelinho do

segundo a natureza (*omologouménos te phýseizen*)” (DEL VECCHIO, *Lições de filosofia do direito*, p. 51).

⁸⁸ NIETZSCHE, *Daybreak*, § 251.

⁸⁹ SARTRE, *War diaries*, p. 82.

⁹⁰ SÊNeca, *Cartas a Lucílio*, XC, 46, p. 305.

⁹¹ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 91 (*Les stoïciens*, p. 45).

cotidiano e que procura, de boa vontade, se orientar rumo ao bem⁹². Graças a Panécio, o centro da Ética estoica passou a se localizar no homem concreto, com o que o Pórtico pôde desprezar a postulação de um mundo exterior, seja imanente como o de Aristóteles, seja transcendente como o de Platão. Por obra de Panécio assistimos ao processo de interiorização da moral responsável por um novo período na história da Filosofia⁹³ e cujo ápice será, como se sabe, a obra de Epicteto, coroamento da filosofia autárquico-quietista do Pórtico. Sem dúvida, o triunfo romano do estoicismo só foi possível devido a Panécio. Todavia, o sacrifício exigido foi grande. Além de ter adaptado a intrincada Física do Pórtico a uma visão mais realista e superficial, de modo a poder responder às causticas críticas de Carnéades, Panécio abriu mão de vários aspectos característicos da Ética estoica em um processo que foi visto por Arnold como uma vitória da literatura sobre a Lógica, da razoabilidade sobre a razão e do compromisso sobre a consistência⁹⁴.

Assim como todos os demais estoicos, Panécio afirma que a virtude pode ser objeto de práticas educativas, devendo ser entendida sob dupla perspectiva, ao mesmo tempo teórica e prática, eis que só conhece o bem aquele que o pratica cotidianamente⁹⁵. Panécio dá um passo que será fundamental para o estoicismo imperial: ao humanizar a virtude concebendo-a como o mais alto fim moral do homem, o filósofo de Rodes dela expurgou o caráter sagrado e inacessível, traço característico do antigo estoicismo, para o qual todas as virtudes eram, ao fim e ao cabo, uma espécie de piedade dirigida aos deuses⁹⁶. Uma das mais importantes inovações do sistema moral de Panécio reside na sua quase completa desvinculação da metafísica⁹⁷. Nos outros estoicos e em pensadores

⁹² TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 38-39.

⁹³ TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 172.

⁹⁴ ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 103.

⁹⁵ TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 172.

⁹⁶ TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 172-173.

⁹⁷ TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 194.

anteriores como Platão, a compreensão integral dos deveres morais do homem pressupunha o conhecimento da trama do universo em que ele se inseria, correspondendo a uma derivação de princípios superiores cujo entendimento era vedado ao indivíduo comum, cabendo apenas ao sábio ou àquele capaz de se elevar ao plano do mundo das Ideias. Panécio obrigou a virtude a descer dos céus metafísicos, tornando-se factível, real e, portanto, exigível na realidade social. Foi esse ideário reformado de excelência moral que orientou o estoicismo romano, preocupado muito mais com as condutas convenientes (*kathékonta*) – os *officiis* de Cícero – do que com as ações perfeitas (*katorthómata*) e pouco realistas do sábio idealizado pelos gregos.

Na linha de Panécio, Sêneca admite que somos homens comuns que em nada nos assemelhamos aos sábios⁹⁸. Mas ainda assim ele dirige uma violenta crítica aos detratores do estoicismo que ridicularizam o seu ideal de perfeição moral. Sêneca lhes diz que ao invés de não podermos ser sábios, na verdade não queremos. Duhot parece concordar com tal tese quando aduz que a figura do sábio não consiste apenas em um postulado ideal, tratando-se antes de uma realidade atualizável. Nós somente a julgamos intransponível porque o nosso limitado horizonte mental a torna opaca⁹⁹. Ainda que o sábio estoico seja um caso-limite, suas características são vivenciáveis, como o prova a vida de Epicteto¹⁰⁰. Este, aliás, dizia que a escola do filósofo é como um consultório médico onde encontramos não o prazer, mas a dor, eis que chegamos doentes e precisamos ser curados¹⁰¹. O aprendizado filosófico não é uma tarefa fácil, o que não significa que seja impossível. É o que sustenta Sêneca:

En este lugar me presentarán aquel dicho vulgar contra los estoicos: “Prometes cosas excesivamente grandes, mandáis

⁹⁸ SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, CXVI, 5, p. 427.

⁹⁹ DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estoica*, p. 68.

¹⁰⁰ DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estoica*, p. 70.

¹⁰¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, XXIII, 30 (*Les stoiciens*, pp. 1018-1019).

cosas demasiado duras. Nosotros somos unos pobres pequeños hombres; no podemos negarnos todas las cosas. Nos doleremos, pero poco; tendremos deseos, pero de manera moderada; nos irritaremos, pero nos aplacaremos". ¿Sabes por qué no podemos [cumplir] esas cosas? Porque creemos que nosotros no podemos. Es más, ¡por Hércules!, otra cosa hay en ello: porque amamos nuestros vicios, defendemos y preferimos excusarlos a arrojarlos. La naturaleza dio al hombre suficiente fuerza si usamos de ella, si reunimos nuestras energías y las lanzamos en favor nuestro [o], por lo menos, no contra nosotros. El no querer es la causa; el pretexto [es] no poder¹⁰².

O progresso moral consiste na gradual adequação da vontade humana ao sumo bem indicado pela razão¹⁰³. Por isso o estoicismo se mostra como uma doutrina muito mais voluntarista do que intelectualista. Diferentemente do que pregava Platão¹⁰⁴, não basta apenas libertar-se das trevas da ignorância e conhecer o bem – a verdade – para se tornar bom: é preciso também *querer* o bem. A virtude só se dá de forma total, o que inclui *cognitio* e *voluntas*. Ela não é algo que possa ser obtido pouco a pouco pela gradual adição de itens a outros itens, revelando-se antes como realidade unitária¹⁰⁵. Contudo, ainda que a virtude só possa ser possuída como um todo, ela pressupõe a superação de vários estágios de aprendizado¹⁰⁶. Para ser virtuoso é preciso um enorme esforço, visto que a virtude não é dada pela *natura*, mas apreendida como *ars*¹⁰⁷. Ora, o aprendizado daquele que progride – chamado de *proficio* – assemelha-se a uma espécie de contabilidade moral¹⁰⁸ em que se deve, ao final do dia,

¹⁰² SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, CXVI, 7-8, p. 428.

¹⁰³ BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 88.

¹⁰⁴ PLATÃO, *A república*, VI, 505a-509b, pp. 301-310.

¹⁰⁵ CICÉRON, *Des fins des biens e des maux*, III, X, 34 (*Les stoïciens*, p. 274).

¹⁰⁶ ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 293.

¹⁰⁷ "Non dat natura virtutem; ars est bonum fieri" (SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XC, 44, p. 304). Trad.: "A natureza não dá a virtude. Ser bom é uma arte".

¹⁰⁸ VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 94.

fazer o exame de consciência aludido por Epicteto¹⁰⁹ e pelo filósofo romano Sextio, dono de ideias muito similares às do Pórtico¹¹⁰. Precisamos nos perguntar, à moda de Sêneca: No que melhorei hoje? A que paixões e males consegui resistir? Estou progredindo moralmente? Tendo que render contas diariamente a um tal juiz, os vícios hão de se comportar melhor, graceja o filósofo cordobês¹¹¹. A cada minuto de sua existência o homem precisa estar atento: “*En la vida de un estoico, cada minuto cuenta; el tiempo es inapreciable. No porque sea breve y se tema carecer de él (a cada minuto su premio, que consiste en haber empleado racionalmente el minuto), sino porque no se le deve perder con irreflexión*”¹¹². O exame de consciência constitui o primeiro dever do homem que deseja conhecer a si mesmo. Paralelamente, para agir de acordo com a natureza, dogma central do Pórtico, torna-se necessário conhecermos a nossa própria natureza, além da do universo como um todo:

Devemos agir deste modo de maneira que não tenhamos de nos opôr às leis universais da natureza e a que, preservada esta, sigamos nossa própria índole¹¹³ [...]. Que cada um esteja, pois, ciente do seu próprio carácter e se revele um juiz criterioso das suas próprias qualidades e defeitos, consequentemente assim se evitando que possa a gente do teatro parecer ser mais prudente do que nós próprios¹¹⁴.

No entanto, a aprendizagem do estoico não se constitui propriamente como um avanço do menos virtuoso (tolo) ao mais virtuoso (sábio), mas sim como obtenção total e imediata da virtude, que “[...] *n’est pas la limite d’un progrès; c’est une chose d’une espèce nouvelle*”¹¹⁵. Como dissemos, essa súbita transformação deve

¹⁰⁹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, X, 2-4 (*Les stoïciens*, p. 982).

¹¹⁰ VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 90.

¹¹¹ SÉNECA, *Sobre la ira*, III, 36, 1-4 (SÉNECA, *Diálogos*, pp. 253-254).

¹¹² VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 87.

¹¹³ CÍCERO, *Dos deveres*, I, 110, p. 55.

¹¹⁴ CÍCERO, *Dos deveres*, I, 114, p. 56.

¹¹⁵ BRÉHIER, *Chrysippe et l’ancien stoïcisme*, p. 218.

ser preparada por diversos atos e estados mentais, o primeiro deles consistindo na diferenciação dos indiferentes preferíveis, indiferentes rejeitáveis e indiferentes neutros. Além disso, a *prokôpè* estoica pressupõe o exercício constante da virtude, de modo que se torne um hábito¹¹⁶. Ário Dídimo nos lembra de um antigo provérbio capaz de justificar tal proposta: “*l’esercizio protratto a lungo si trasforma in natura*”¹¹⁷. Não basta, portanto, apenas querer ser sábio¹¹⁸. O aprendiz de estoico precisa se exercitar diuturnamente, fortalecendo os músculos da alma em uma atividade que pode levar toda a vida.

As sensações (dor, fome, desejo sexual, efeitos dos cinco sentidos etc.) são dados físicos involuntários e poderosas fontes de paixões. Por serem comuns a todos os homens, nem mesmo o sábio pode se livrar do seu ataque. O estoico sente dor e prazer como qualquer um. A diferença consiste na maneira como tais dados sensíveis são interpretados por quem progride no caminho da sabedoria; uma coisa é a dor, outra é o medo da dor, sumamente reprovável em um estoico. Os chamados *incommoda extrinseca* podem perturbar o corpo do homem, mas não a sua razão legisladora. Por isso o sábio treme, mas jamais é presa do temor¹¹⁹. Sêneca admite que o sábio sente, como todos nós, a dor corporal, a fraqueza, a perda de entes queridos e até mesmo os azares da pátria na guerra. O diferencial está na atitude mental que ele adota e não em uma suposta fortaleza corporal e psíquica semelhante à da pedra ou à do ferro. Aliás, se nada sentisse, menor seria a glória moral do sábio. De fato, não há nenhum mérito em se suportar aquilo que não se sente¹²⁰.

Conforme sugere Brennan¹²¹, a situação daquele que progride é das mais difíceis, pois ele sabe ser um tolo e não um sábio, ao contrário do restante da humanidade, que ignora a própria baixaza

¹¹⁶ ARIO DIDIMO, *Ética stoica*, 5k, p. 46.

¹¹⁷ ARIO DIDIMO, *Ética stoica*, 11m, p. 72.

¹¹⁸ VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 79.

¹¹⁹ VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, pp. 115-116.

¹²⁰ SÉNÈQUE, *De la constance du sage*, 10 (*Les stoiciens*, p. 646).

¹²¹ BRENNAN, *Psicologia moral estoica*, pp. 316-317.

moral e assim consegue viver comodamente. Cientes de seu estado graças ao avanço na aprendizagem estoica, os aspirantes sabem que nenhum de seus atos é virtuoso, pois somente os sábios estão aptos a praticar a verdadeira virtude. O homem comum goza de momentos de distração e de lazer nos quais pode fazer o que desejar com o seu tempo. O aprendiz de estoico não se permite tal luxo. Com exceção do repouso que o corpo exige e durante as raras oportunidades em que a austeridade pode ser abandonada em nome de certo relaxamento da tensão mental¹²², o futuro estoico precisa estar sempre atento para reconhecer e debelar o traiçoeiro ataque dos vícios e construir, até mesmo com os mais insignificantes atos e pensamentos, uma epopeia da virtude¹²³. Ainda que somente os sábios pratiquem a virtude, os aspirantes precisam buscar realizá-la, mesmo que de maneira apenas formal, pois desse modo dão lugar a um padrão de solidificação moral¹²⁴ que, em longo prazo, poderá se converter em virtude. De fato, não pode haver descanso para quem pretende progredir moralmente, ensina Sêneca na Carta LIII¹²⁵. Por isso o estoico é o seu próprio acusador, mediador, defensor e carrasco¹²⁶. Veyne¹²⁷ cita Luciano de Samosata, que se ri dos estoicos porque passam toda a vida aprendendo a viver. Sêneca, ao contrário, afirma que o estoicismo é uma arte que nos ensina a morrer¹²⁸. A maioria dos homens flutua de maneira miserável entre o medo da morte e as penas da vida¹²⁹ e, não sabendo morrer,

¹²² Nas ocasiões de descanso é lícito ao sábio inclusive embebedar-se, sem que, contudo, tal se transforme em hábito, com o que o espírito se acostumaria mal. Ao tratar do vinho, Sêneca lembra que o seu criador é chamado entre os romanos de Líber – um dos nomes de Baco – não porque tal bebida solte a língua, mas porque liberta o homem de suas aflições e torna a sua alma mais forte e audaz, opinião que soa paradoxal em um estoico tão estrito como Sêneca. Cf. SÊNECA, *Sobre a tranquilidade da alma*, XVII, 4-11 (In: SÊNECA, *Sobre a tranquilidade da alma/Sobre o ócio*, pp. 69-73).

¹²³ VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, pp. 87-88.

¹²⁴ BRENNAN, *Psicologia moral estoica*, p. 319.

¹²⁵ SENECA, *Letters from a stoic*, LIII, pp. 100-103.

¹²⁶ SÊNECA, *Cartas a Lucilio*, XXVIII, 10, p. 88.

¹²⁷ VEYNE, *Sêneca y el estoicismo*, p. 80.

¹²⁸ SÊNECA, *De la brièveté de la vie*, VII, 4 (*Les stoiciens*, pp. 701-702).

¹²⁹ SÊNECA, *Cartas a Lucilio*, IV, 5, p. 27.

não querem realmente viver. Para além da frívola ironia do grego, brilha o pensamento lapidar do estoicismo romano, segundo o qual apenas a vida inteira basta para a simples aprendizagem do desprezo da vida.

5. O problema do Mal e a alma humana

Mas o estoico não se assemelha ao ser sem emoções com o qual se costuma identificá-lo¹³⁰, às vezes de forma maliciosa como o fez o neopicurista La Mettrie¹³¹. Duhot afirma que nos acostumamos a pensar no estoico como um personagem marmorizado, um fantasma sem atualidade que vaga em nosso imaginário evocando um heroísmo passivo e sem esperança. Tal imagem é falsa e mascara o fato de terem sido os estoicos os fundadores do humanismo¹³². Todo conhecimento proporcionado pela *Stoá* tem por objetivo a ação¹³³, motivo pelo qual o estoico não se retira à sua interioridade por mero capricho. A apatia e a ataraxia estoicas não são formas de se evadir do mundo, mas sim métodos para a obtenção da estabilidade da alma diante da multiplicidade factual¹³⁴ e da ameaça constante das paixões. Ao contrário do que leituras pouco profundas do Pórtico podem nos fazer crer, a *apatheia* estoica não se dá pela completa ausência de emoções, antes caracterizando uma mente que se libertou das más emoções, ou seja, das paixões¹³⁵. Portanto, o estoico não é uma “máquina intelectual” como quer Tatakis¹³⁶.

¹³⁰ Para a crítica da imagem popular do estoico como um ser desprovido de emoções, a obra central é a de SORABJI, *Emotion and peace of mind*, 2002.

¹³¹ “We shall be Anti-Stoics! Those philosophers are sad, strict, and unyielding; we shall be cheerful, sweet-natured, and indulgent. They are all soul and ignore their bodies; we shall be all body and ignore our souls. They appear impervious to pleasure or pain; we shall glory in feeling both” (LA METTRIE, *Machine man and other writings*, p. 119).

¹³² DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estoica*, pp. 9-10.

¹³³ ASSIS, *O estoicismo e o direito*, p. 21.

¹³⁴ GAZOLLA, *O ofício do filósofo estoico*, p. 170.

¹³⁵ LONG, *Epictetus*, p. 233 e 244.

¹³⁶ TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 182.

Apesar de ser seu dever extirpar as paixões da alma, lhe é permitido e mesmo necessário que cultive três tipos de boas emoções (*eupatheiai*): a alegria (*charan*), essa espécie de prazer racionalmente eleito; a cautela (*eulabeian*), que não se confunde com o medo, por provir da razão; e a vontade (*boulésin*, traduzível também como “querer” ou “volição”), que se diferencia do simples desejo por se tratar de um apetite racional. Para Brennan, as *eupatheiai* não são sentimentos. Em seu estudo ele reserva tal expressão para definir os impulsos apaixonados. Por seu turno, as *eupatheiai* são vistas como impulsos consistentes em episódios de conhecimento, dado que o sábio compreende que só a virtude é boa e só o vício é mau¹³⁷. As *eupatheiai* básicas podem dar origem a outras que lhe são tributárias, tais como a benevolência, a bondade, o pudor, a satisfação, o contentamento, o bom-humor, a modéstia, a ternura etc¹³⁸.

Com base na moralidade estoica humanizada de Panécio, Cícero afirma que mesmo as diversões não são proibidas ao homem virtuoso que caminha pela dura senda da *Stoa*. Basta apenas que ele saiba não ter sido gerado para os jogos e os prazeres, aos quais pode, contudo, entregar-se de maneira moderada, tal e qual ao sono e ao descanso e sempre após o cumprimento dos deveres impostos pelo *decorum*¹³⁹. Entretanto, mesmo o ato de se divertir deve ser iluminado pela razão, de modo que a recreação seja elegante, refinada, espirituosa e de bom gosto, e não vulgar, petulante, escandalosa e indecente¹⁴⁰, como é próprio das massas populares. A Ética estoica romanizada servia perfeitamente para justificar o modo de vida elitista do patriciado, desejoso de se diferenciar da plebe em todos os aspectos da vida social, inclusive quando se tratava de diversões e de breves esquecimentos dos assuntos sérios.

¹³⁷ BRENNAN, *Psicologia moral estoica*, pp. 299-300.

¹³⁸ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 116 (*Les stoiciens*, p. 53).

¹³⁹ CÍCERO, *Dos deveres*, I, 103, p. 52.

¹⁴⁰ CÍCERO, *Dos deveres*, I, 104, pp. 52-53.

É claro que o progresso moral proposto pelo estoicismo romano corresponde a um ideal modesto se comparado ao papel do praticamente inexistente sábio estoico, senhor de uma vontade infinitamente devoradora capaz de vencer qualquer obstáculo¹⁴¹. A moralidade reformada do estoicismo romano indica ao homem como viver com as suas próprias limitações de maneira eticamente aceitável. É nesse ponto que uma das aparentes contradições do Pórtico se desvanece. Se a Física torna o universo completamente racional ao identificá-lo a deus, como resolver o problema do Mal? A resposta cabe à Ética, que nele enxerga apenas uma ilusão proporcionada aos não-sábios – ou seja, a toda a humanidade – pelos objetos que lhes são exteriores. As dores, os sofrimentos, a cobiça, a crueldade e todas as demais manifestações do Mal nada mais são do que opiniões errôneas de mentes que não conseguem contemplar a realidade verdadeira, integralmente racional. Todavia, mesmo tais reflexos da insensatez humana têm a sua utilidade no plano do universo, pois a virtude não existe sem o vício e o Bem (*agathos*) nada seria sem o Mal (*kakos*). No sistema da *Stoá* este se reduz a mero suporte do Bem, necessário ao progresso moral. Assim, no estoicismo a aparente oposição entre Bem e Mal se resolve em identidade¹⁴², bastando que o indivíduo aprenda a compreender o Mal como o Bem, dado que as situações adversas servem-lhe para o aperfeiçoamento moral e para o enfrentamento de tudo aquilo que o impede de ser um verdadeiro sábio. Ademais, a coexistência dos opostos é necessária para a manutenção da ordem cósmica, assim como a consonância e a dissonância são imprescindíveis para a estruturação de uma sinfonia cujo resultado, contudo, deve ser racional¹⁴³. Tal e qual no sistema de Leibniz, o Mal se apresenta de forma relativa na filosofia estoica, configurando-se mesmo como condição para a

¹⁴¹ BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 96.

¹⁴² BERRAONDO, *El estoicismo*, pp. 130-131.

¹⁴³ LONG, *Epictetus*, p. 154.

beleza e a perfeição do conjunto. O Mal só parece contradizer o Bem se nos limitarmos a observar a superfície da realidade¹⁴⁴.

Por fim, é preciso diferenciar o mal moral, imputável unicamente ao homem e à sua limitada compreensão da realidade, e o Mal cósmico, que se mostraria incoerente com a infinita bondade e o ilimitado poder do demiurgo estoico. De acordo com a leitura de Algra, o Mal cósmico se explica de maneira epistêmica – o conceito de Bem exige o de Mal – e também ontológica, dado que o Bem enquanto tal não pode existir sem o Mal. Já no plano físico o Mal cósmico se põe como um tipo de efeito colateral das ações boas da divindade, com o que Algra sugere não ser o deus estoico onipotente à semelhança do cristão¹⁴⁵. Entretanto, o que importa é que para o estoicismo o Mal não tem substância. Ele nasce e subsiste no pensamento equivocado, jamais na realidade concreta. Seu *status* ontológico é o de um mero sentido criado pela mente humana viciada pelas paixões ou enganada por visões parciais da realidade. Isso significa que o Mal não possui substância autônoma, ou seja, não é uma potência contrária ao *lógos* que com ele batalha pela sujeição do universo. Do ponto de vista da natureza, o Mal não existe. Só o homem o concebe. E isso não porque haja no ser humano uma metade malévola, mas sim porque ele ignora o bem – a virtude – e se rende às determinações apaixonadas da irracionalidade. Como bem se expressa Duhot, o lugar do mal é o pensamento, o desejo e a ação, sendo resultado de um erro que pretende descrever a natureza mediante perspectivas centradas no humano e no eu: “A ordem do mundo implica restrições que não nos agradam necessariamente. O Pórtico não reivindica conforto, ele quer seguir a natureza, na medida em que é racionalidade divina”¹⁴⁶. Segundo Schofield, quando Crisipo ensina que devemos viver em conformidade com a natureza, ele se refere não apenas à

¹⁴⁴ DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estoica*, p. 63.

¹⁴⁵ ALGRA, *Teologia estoica*, pp. 190-191.

¹⁴⁶ DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estoica*, p. 104.

natureza humana, mas também à natureza em geral, da qual fazemos parte. O atributo da racionalidade coroa a natureza humana, mas é necessariamente compartilhado com o cosmos, motivo pelo qual não podemos nos fechar em posições egoístas e enxergar o bem apenas quando são atendidos os nossos interesses particulares mais imediatos¹⁴⁷. O ponto de vista do Pórtico radica-se sempre na totalidade do processo cósmico.

6. Referências

6.1. Fontes Primárias

ARIO DIDIMO. DIOGENE LAERZIO. *Etica stoica*. Trad. e note Cristina Viano (Ario Didimo) e Marcello Gigante (Diogene Laerzio). Ed. Carlo Natali. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli, 1999.

CÍCERO. *Dos deveres* (de officiis). Trad., introdução, notas, índice e glossário Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.

CICÉRON. *Des fins des biens et de maux*: livre III. Trad., rubriques et notes Émile Bréhier. Notice Victor Goldschmidt. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

CICÉRON. *Les tusculanes*: livre II, chapitres XII et XIII; livre III à partir du chapitre IV; livres IV et V. Trad. Émile Bréhier. Rev. Victor Goldschmidt. Rubriques, notice et notes Victor Goldschmidt. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

CICERONE, Marco Tullio. *I paradossi degli stoici*. Texto latino a fronte. Intr., trad. e note Renato Badali. Milano: RCS Libri/Bur, 2003.

DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et opinions des philosophes*: livre VII. Trad. Émile Bréhier. Rev. Victor Goldschmidt et P. Kucharski. Rubriques, notice et notes Victor Goldschmidt. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

¹⁴⁷ SCHOFIELD, *Ética estoica*, pp. 272-273.

ÉPICTÈTE. *Entretiens*: livres I a IV. Trad. Émile Bréhier. Rev. P. Aubenque. Rubriques, notice et notes P. Aubenque. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

ÉPICTÈTE. *Manuel*. Trad., notice e notes J. Pépin. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

KIRK, Geoffrey S.; RAVEN, John Earle; SCHOFIELD, Malcolm. *Os filósofos pré-socráticos*: história crítica com seleção de textos. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

LONG, Anthony A.; SEDLEY, David N. (orgs.). *The hellenistic philosophers*. Vol. 1: Translations of the principal sources, with philosophical commentary. Cambridge: Cambridge University, 2006.

MARC-AURÈLE. *Pensées*. Trad. Émile Bréhier. Rev. J. Pépin. Notice et notes Victor Goldschmidt. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

MARCIAL. *Epigrammes*. 2 vols. Trad. et texte établi par H. J. Izaac. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Trad. Jaime Bruna. In: *Os pensadores*. Vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PLATÃO. *A república*. Trad., introdução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

PROPERCE. *Elégies*. Trad. e texte établi par D. Paganelli. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Consolação a minha mãe Hélvia*. Trad. Giulio Davide Leoni. In: *Os pensadores*. Vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SÊNECA, Lucio Anneo. *Cartas a Lucílio*. Trad., prólogo y notas Vicente López Soto. 3. ed. Barcelona: Juventud, 2006.

SENECA. *Letters from a stoic*: epistulae morales ad Lucilium. Trad., sel. and introduction Robin Campbell. London: Penguin, 2004.

SÊNECA. *Sobre a tranquilidade da alma/Sobre o ócio*. Trad., introdução e notas José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

SÊNECA. *Sobre a vida feliz*. Trad., introdução e notas João Teodoro D'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

SÊNECA. *Sobre la ira*. Trad., introducción y notas Juan Mariné Isidro. Rev. Juan Gil. In: SÊNECA. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 2002.

SÊNÉQUE. *De la brièveté de la vie*. Trad. Émile Bréhier. Rev., rubriques, notice et notes J. Brunshwig. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoiciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

SÊNÈQUE. *De la constance du sage*. Trad. Émile Bréhier. Rev., rubriques, notice et notes L. Bourgey. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoiciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

6.2. Fontes Secundárias

ALGRA, Keimpe. *Teologia estóica*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 171-198, 2006.

ANNAS, Julia. *Letica stoica secondo Ario Didimo e Diogene Laerzio*. Introduzione di ARIO DIDIMO. DIOGENE LAERZIO. *Etica stoica*. Trad. e note Cristina Viano (Ario Didimo) e Marcello Gigante (Diogene Laerzio). Ed. Carlo Natali. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli, pp. 3-31, 1999.

ARNOLD, Edward Vernon. *Roman stoicism: being lectures on the history of the stoic philosophy with special reference to its development within the roman empire*. Freeport: Books for Libraries, 1971.

ASSIS, Olney Queiroz. *O estoicismo e o direito: justiça, liberdade e poder*. São Paulo: Lúmen, 2002.

BERRAONDO, Juan. *El estoicismo: la limitación interna del sistema*. Montesinos: Barcelona, 1992.

BORGES, Jorge Luis; JURADO, Alicia. *Que es el budismo*. In: *Obras completas en colaboración*. Vol. II. Alianza: Madrid, 1983.

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

BRENNAN, Tad. *Psicologia moral estoica*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estoicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odisseus, pp. 285-326, 2006.

BRUN, Jean. *O estoicismo*. Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.

BRUNSCHWIG, Jacques. *Études sur les philosophies hellénistiques: épicurisme, stoïcisme, scepticisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de filosofia do direito*. Trad. José Brandão. 5. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1979.

DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.

GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro da stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.

ILDEFONSE, Frédérique. *Os estoicos I: Zenão. Cleantes. Crisipo*. Trad. Mauro Pinheiro. Rev. técnica de Tadeu Mazzola Verza. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

LA METTRIE, Julien Offray de. *Machine man and other writings*. Trad. A. Thomson. Cambridge: Cambridge University, 1996.

LONG, Anthony A. *Epictetus: a stoic and socratic guide to life*. Oxford: Oxford University, 2004.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Daybreak*. Trad. R. J. Hollingdalle. Cambridge: Cambridge University, 1982.

SARTRE, Jean-Paul. *War diaries: notebooks from a phoney war*. Trad. Q.

Hoare. London: Verso, 1984.

SCHOFIELD, Malcolm. *Ética estoica*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estoicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 259-284, 2006.

SELLARS, John. *Stoicism*. Berkeley: University of California, 2006.

SORABJI, Richard. *Emotion and peace of mind: from stoic agitation to christian temptation*. New York: Oxford University, 2002.

TATAKIS, Basile N. *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoicisme: sa vie et son oeuvre*. Paris: J. Vrin, 1931.

VEYNE, Paul. *Séneca y el estoicismo*. Trad. Mónica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.