Andityas Soares de Moura Costa Matos

O Estoicismo Imperial como Momento da Ideia de Justiça:
Universalismo, Liberdade e Igualdade no Discurso da *Stoá* em Roma

Para Monique, que me salva da solidão
de todas as galáxias.

Para Brahwlio, irmão em armas.

Agradecimentos:

Ao Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado pela orientação segura e pela liberdade a mim conferida na realização desta Tese. Farol da Filosofia Jurídica nacional, ele abriu os caminhos que hoje trilhamos.

Aos docentes e amigos do curso de Direito da FEAD, que ousaram construir comigo um ensino jurídico de qualidade, apesar dos tempos sombrios. Merecem menção específica os nomes dos professores Msc. Federico Nunes de Matos, Msc. Juliana Lívia Antunes Rocha, Msc. Paulo Emílio Douglas de Souza, Msc. Sirlene Nunes Arêdes, Msc. Vítor César Silva Xavier e Msc. Vladimir Pinto Coelho Feijó, que sempre souberam trazer-me a solução e não o conflito.

Ao Prof. Msc. Marcus Vinicius Cabral Caetano, que me presenteou com uma cópia reprográfica da Tese de Laferrière datada de 1859.

Ao Prof. Dr. Dimitri Dimoulis, pelo diálogo aberto e pela amizade.

Aos meus alunos de ontem, de hoje e de amanhã capazes de ver no Direito uma arte e não um investimento.

Ao Procurador de Justiça do Estado de Minas Gerais Paulo Roberto Moreira Cançado, pela sua imensa generosidade, humanismo e espírito público.

Aos meus maiores, vivos e mortos, pelo simples fato de participarem da minha história. Em especial, Diana, Modesto e Aparecida.

À tradutora Eliana Maria Câmara del Bianco Maia, que gentilmente se ocupou dos resumos em língua estrangeira constantes da Tese original.

A Jorge Luis Borges, por me manter lúcido.

"Libertas inaestimabilis res est".

PAULO
Digesto, 50.17.106.

"Devido ao seu excesso de grandeza e de beleza, as coisas que dizemos parecem assemelhar-se a ficções e não estarem de maneira alguma conformes ao homem e à natureza humana".

CRISIPO
In: Plutarco, *De stoicorum repugnantiis*, XVII.

"Não é possível descobrir os limites da alma, mesmo percorrendo todos os caminhos: tão profunda medida ela tem".

HERÁCLITO
Frag. 45. In: Diógenes Laércio,
Vitae philosophorum, IX, 7.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

1. O objeto do presente estudo

2. Delimitações metodológicas

3. Estado das fontes

4. *Corpus stoicorum*

CAPÍTULO I – APROXIMAÇÃO HISTÓRICA

1. Os três estoicismos

2. Breve história do estoicismo grego

3. A formação de Roma: da Monarquia ao Império
    3.1. Monarquia
    3.2. República
    3.3. Império

4. A adaptação do estoicismo ao contexto romano
    4.1. A formação e o sentido do estoicismo romano
    4.2. Peculiaridades do estoicismo romano

CAPÍTULO II – FILOSOFIA ESTOICA

1. A importância da Física e da Lógica
    1.1. Sistema e unidade
    1.2. Física
    1.3. Lógica

2. A construção da Ética estoica
    2.1. Virtude, vício e felicidade
    2.2. A sabedoria perfeita grega e o progresso moral romano
    2.3. As paixões: o lado negro do *lógos*

3. Destino e liberdade
    3.1. Introdução
    3.2. Determinismo teleológico e causal
    3.3. Compatibilização

CAPÍTULO III – DIREITO, JUSTIÇA E ESTOICISMO

1. Entre a ataraxia e a rebeldia: a participação da *Stoá* na política greco-romana
    1.1. Estoicismo e cristianismo
    1.2. "Abstém-te e suporta": uma Ética da resignação?
    1.3. Do utopismo radical à justificação do Império

2. A *Stoá* e o direito natural antigo
    2.1. A superação dos dualismos
    2.2. A concepção estoica de lei e de justiça em Cícero
    2.3. A teoria estoica do Estado e as contribuições de Zenão, Cícero e Sêneca

3. O Pórtico e o Fórum: a influência do estoicismo na jurística romana
    3.1. Os princípios gerais do Direito Romano Clássico e a filosofia estoica
    3.2. A presença da *Stoá* no direito positivo de Roma
        3.2.1. *Prolegomena*
        3.2.2. *Ius libertatis*
        3.2.3. *Ius personarum*
        3.2.4. *Ius rerum*

4. Justiça e universalismo no pensamento estoico romano
    4.1. Posição de Roma na História Universal
    4.2. Da cidadania romana ao cosmopolitismo
    4.3. O desenvolvimento da ideia de justiça no estoicismo greco-romano
    4.4. Estoicismo e justiça universal

5. Igualdade, liberdade e estoicismo: rumo à ideia de justiça contemporânea
    5.1. A igualdade formal e a condenação da escravidão
    5.2. A liberdade interior
    5.3. A liberdade estoica como momento do Espírito

CONCLUSÃO

REFERÊNCIAS

1. Fontes primárias
    1.1. Coleções de fragmentos e textos de filósofos estoicos
    1.2. Textos jurídicos romanos
    1.3. Textos clássicos greco-romanos

2. Fontes secundárias

INTRODUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

1. O objeto do presente estudo

Apesar de amplamente estudada em sede filosófica pura, a escola estoica romana ainda não recebeu tratamento sistemático no que se refere à Filosofia Jurídica, cuja principal preocupação radica-se na descrição histórico-crítica da justiça enquanto ideia e projeto. Há, sem dúvida, textos acadêmicos que relacionam o estoicismo ao Direito Romano e, de forma geral, à noção de direito, tomado o termo no seu sentido objetivo. Todavia, a bibliografia jusfilosófica ressente-se de uma análise capaz de evidenciar a contribuição estoica para a conformação da ideia de justiça contemporânea que, conforme assevera Salgado, deve ser tratada pela Filosofia do Direito[1].

Tal carência bibliográfica na tessitura jusfilosófica envolve um paradoxo, pois as concepções estoicas foram fundamentais para a construção das ideias de liberdade interior e de igualdade formal, que apesar de não suficientes, constituem passos necessários para a definição contemporânea da justiça enquanto valor universal especificamente jurídico, e não moral como queria Kelsen[2] e boa parte dos filósofos gregos. Além do mais, o pensamento estoico reflete sobre temas ainda hoje atuais na discussão filosófica, tais como a noção de destino, o problema das paixões e a questão da responsabilidade moral[3]. Parece-nos bastante evidente a necessidade de se colocar às claras as influências do estoicismo não apenas na construção do conceito contemporâneo de Direito, mas principalmente na conformação ideal da noção de justiça, vista desde Aristóteles como medida de igualdade[4] que, contudo, não apresenta feição especificamente

---

[1] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 50.

[2] KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*. Trad. e estudo introdutório João Baptista Machado. Coimbra: Arménio Amado, 1963, p. 3 *et seq*.

[3] *Prefazione* de Carlo Natali a 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, p. IX.

[4] Todo o livro V da *Ética a Nicômacos* é dedicado à discussão da justiça. Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad., introdução e notas Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2001, V, 1128b-1138b, pp. 91-111. A passagem que define o justo como medida proporcional encontra-se em V, 1131a-b, pp. 96-97. Para duas breves – porém profundas – introduções à ideia de justiça de Aristóteles, cf. BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Teorias sobre a justiça*: apontamentos para a história da filosofia do direito. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2000, pp. 33-74 e FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito*: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2003, pp. 141-212. Para uma completa exposição da obra aristotélica, cf.

jurídica. Temos em mente a lição de Salgado, segundo o qual é a experiência da consciência jurídica[5] romana que dá lugar às categorias jurídicas fundamentais da contemporaneidade, bem como à explicitação da justiça como ideia do direito, ainda que, por óbvio, o Direito Romano não nos tenha legado *sic et simpliciter* o direito e a justiça tal como os conhecemos hoje. Lançamos mão de considerações dialéticas que não se submetem à linearidade temporal, buscando antes surpreender em sua substancialidade jusfilosófica o movimento informador do *momentum* romano em que se explicitaram o direito e a justiça. Afinal, importa notar a figura histórica da experiência jurídica romana enquanto suprassumida no mundo contemporâneo[6]. Partindo de tal postulado, demonstraremos em que medida o estoicismo influenciou a conformação ideal da ideia do direito – a justiça – na jurística romana e, por consequência, no direito ocidental atual.

A desconsideração do estoicismo por parte da Filosofia Jurídica não é surpreendente, dado que a própria Filosofia via o estoicismo – e as demais escolas helenísticas – com maus olhos. Long afirma que de todas as filosofias antigas, o estoicismo foi talvez a mais difundida, mas a de influência menos explícita e a menos adequadamente reconhecida na história do pensamento no Ocidente[7]. Tal se deve a vários e complexos fatores, desde a atitude hostil do idealismo hegeliano diante das escolas helenísticas até à perda da maior parte do material original[8] relativo à Física e à Lógica da *Stoá*, tornando as posições teóricas da escola insustentáveis e paradoxais, quando não perigosamente ecléticas, dado que se misturaram ao longo da Antiguidade tardia com construções próprias do platonismo e do aristotelismo[9]. Ademais, a filosofia estoica é um modelo de "tudo ou nada"[10] ao qual se deve aderir em bloco. Perdida uma parte, extravia-se o todo. Os autores da Renascença e da Modernidade conheceram muito pouco do sistema unitário do Pórtico, tendo restringido suas leituras ao material então disponível, que se resumia às doutrinas éticas de Cícero, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio,

---

o magnífico estudo de BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Curso de filosofia aristotélica*: leitura e interpretação do pensamento aristotélico. Apresentação de Tercio Sampaio Ferraz Jr. Barueri: Manole, 2003.

[5] Para o conceito de consciência jurídica, cf. FERREIRA, Mariá Aparecida Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos: FUMEC, 2002.

[6] SALGADO, Joaquim Carlos. *Experiência da consciência jurídica em Roma*. Belo Horizonte: Movimento Editorial da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2001, p. 20 *et seq.*

[7] LONG, Anthony A. *Estoicismo na tradição filosófica*: Spinoza, Lipsius, Butler. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 403-433, 2006, p. 403. Sobre o tema da influência estoica na filosofia ao longo dos séculos, cf. BRIDOUX, André. *Le stoicisme et son influence*. Paris: J. Vrin, 1966.

[8] Esse problema será discutido com vagar nas seções 3 e 4 desta introdução.

[9] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, pp. 404-405.

[10] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, p. 406.

representantes de uma fase já bastante avançada da escola. Esta limitação deu origem a uma imagem parcial da *Stoá* que em quase nada se assemelha à que conhecemos hoje. Nada obstante, são inegáveis os traços estoicos em pensadores modernos como Descartes, Spinoza, Leibniz, Rousseau, Grotius, Shaftesbury, Butler, Adam Smith e Kant.

O estoicismo foi recentemente resgatado das sombras da incompreensão mediante um intenso trabalho acadêmico e erudito, que nos revelou a sua riqueza, unidade e profundidade. E. V. Arnold afirmava em seu clássico estudo publicado originalmente em 1911 que o estoicismo representa a ponte entre a filosofia antiga e a moderna, opinião compartida com L. Stein, A. Schmekel, H. von Arnim, A. C. Pearson, G. H. Rendall e R. D. Hicks[11]. Abbagnano não exita em classificar o estoicismo como a escola que, ao lado do aristotelismo, exerceu maior influência sobre o pensamento ocidental, dado que vários de seus postulados integram doutrinas modernas e contemporâneas[12]. Em razão da reabilitação filosófica da *Stoá* – que, segundo Long, em décadas recentes tornou-se uma escola de primeira grandeza nos círculos acadêmicos –, muitos pensadores contemporâneos, a exemplo de Foucault, MacIntyre e Taylor, têm dedicado sérios esforços ao resgate da Ética do Pórtico como um sistema vivenciável nos nossos dias[13]. Entre os grandes intérpretes contemporâneos da *Stoá* podemos citar os nomes de A. A. Long, B. Inwood, S. Bobzien, M. Schofield, M. Pohlenz, E. Bréhier, V. Goldschmidt e J. Brunschwig.

Todavia, a nova orientação acadêmica ainda não se fez sentir na Filosofia do Direito, que obstinadamente desconsidera o estoicismo, passando ao largo de sua inegável influência no desenvolvimento do pensamento jurídico-filosófico. É contra tal postura que ora nos posicionamos. Ainda que a contribuição do estoicismo tenha sido escamoteada pela História da Filosofia do Direito de matriz tradicional, acostumada a enxergá-lo como uma corrente filosófica decadente, própria do momento de dissolução da pólis grega e da fragmentação dos grandes sistemas de Platão e de Aristóteles, o influxo estoico no modo de conceber a justiça não pode ser negado. A universalidade, por exemplo, representa um dos traços distintivos da noção de justiça contemporânea. Contudo, o universalismo não surgiu *ex nihilo*, mas mediante processos históricos que encontram no estoicismo um dos seus pontos fulcrais. O formalismo ético-jurídico

---

[11] 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.
[12] ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 3. ed. rev. ampl. Coord. trad. Alfredo Bosi. Trads. Ivone Castilho Benedetti, Carla Conti, Maurice Cunio, Rodolfo Ilari, Sílvia Salvi, Antonieta Scartabello. São Paulo: Martins Fontes, 1998, pp. 375-376.
[13] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, p. 404.

estoico, ao conceber a liberdade como pura interioridade do ser pensante e a igualdade como atributo que identifica a razão humana e a divina, conferiu à noção de justiça gestada em Roma a forma jurídica universal que até então lhe faltava. Nesse sentido, apesar do universalismo de Augusto ser diverso do estoico, não é possível "[...] pensar em universalismo sem a base filosófica do estoicismo"[14], o que parece estar bastante claro em muitas das passagens iniciais do *Digesto*, conforme demonstraremos neste trabalho.

[14] SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 43.

2. Delimitações metodológicas

O estoicismo conforma uma escola de pensamento que perdurou por quase seis séculos, o que desde já nos impõe algumas escolhas metodológicas. Tendo em vista que o objeto da nossa pesquisa reside na imbricação da *Stoá* na ideia de justiça contemporânea, inevitável que concentremos nossos esforços no estoicismo dito imperial, pois apenas em Roma a justiça começou a se definir enquanto elemento especificamente jurídico e não moral. Ao comentar que o Imperador Marco Aurélio Antonino abraçou o rígido sistema estoico aos doze anos, Gibbon enfatiza as principais características da vertente imperial da escola, que ensina "[...] a sujeitar o corpo ao espírito, as paixões à razão; a considerar a virtude como o único bem, o vício como o único mal, todas as coisas exteriores como coisas sem importância"[15]. Pensadores como Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, inseridos em um contexto totalmente diferente daquele dos gregos e acostumados a um ambiente político-jurídico de extremado pragmatismo, foram diretores de consciência e não filósofos teoréticos puros, ao contrário de Zenão de Cício, por exemplo[16]. Daí a importância do estoicismo imperial para o estudo do direito e da justiça, dado que os seus autores lidaram de maneira muito íntima com questões hoje classificadas sob o rótulo de filosofia prática, rubrica na qual se inserem os problemas jurídicos enfrentados pelo estoicismo, tais como aqueles ligados à justiça, à relação entre consciência individual e autoridade estatal, à natureza da lei, à liberdade do pensar e à igualdade formal. Justifica-se assim a limitação desta obra à realidade do estoicismo imperial. Este, por si só, é extremamente rico e complexo, tendo marcado a cultura romana de modo indelével[17].

Todavia, três advertências preliminares parecem-nos essenciais. A primeira leva em conta que seria impossível conhecer o estoicismo imperial sem que traçássemos um amplo panorama do estoicismo grego e do médio estoicismo, tema ao qual dedicamos os dois primeiros capítulos, nos quais também desenvolvemos conteúdos históricos e teóricos necessários à compreensão integral do objeto do nosso trabalho. Conforme demonstraremos, o estoicismo imperial representa a culminação ética do sistema filosófico do Pórtico, não tendo sido, contudo, uma corrente original no que se refere à Física e à Lógica, imprescindíveis para o completo

---

[15] GIBBON, Edward. *Declínio e queda do império romano*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 103.
[16] BRUN, Jean. *O estoicismo*. Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 9.
[17] SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 50.

entendimento do pensamento unitário característico da *Stoá*. Desse modo, são inevitáveis as diversas referências a pensadores estoicos gregos, em especial a Crisipo, o grande sistematizador da doutrina, e a Panécio, o responsável pela transposição da filosofia estoica para Roma.

Em segundo lugar, fazemos notar que os nossos estudos não se limitaram apenas aos textos éticos do estoicismo. O Pórtico se interessou pelos mais variados assuntos: as ciências naturais de sua época, a Física, a Lógica, a Moral, a Política etc[18]. Tendo em vista a natureza específica deste livro, buscamos nos concentrar nos aspectos predominantemente jurídicos e jusfilosóficos do estoicismo, sem, contudo, deixar de analisar, ainda que de maneira breve, a Física e a Lógica da escola, ambas fundamentais para o correto entendimento da sua Ética. Ademais, mesmo no campo ético não nos pareceu possível limitar a análise a temas exclusivamente jurídicos, dado que os filósofos estoicos ainda não distinguiam a moral, o direito e a política, ao contrário de autores como Cícero e Ulpiano que, todavia, não são propriamente filósofos estoicos. Tal constatação nos leva ao terceiro e último esclarecimento necessário Com efeito, não devemos estranhar a ausência do nome de Cícero no rol de pensadores que compõem o estoicismo imperial. Esse homem versátil representa uma das origens do humanismo moderno, conforme recorda Pierre-Maxime Schuhl[19], e apesar de seu ecletismo[20], visto que se sentia igualmente fascinado pelo cinismo de Diógenes e pelo neoplatonismo[21], ocupa espaço intermediário entre o estoicismo médio e o estoicismo imperial. Sem ter sido um filósofo estoico *stricto sensu*, Cícero não representou apenas o papel de mero tradutor de filosofias gregas, como querem seus detratores[22]. Ao contrário, coube-lhe a honra de ter sido a primeira grande figura político-jurídica romana a se dedicar de maneira sistemática ao entendimento e à divulgação do estoicismo em terras latinas, escola vista por Cícero como a maneira de filosofar menos presunçosa, mais consequente e mais elegante: "*quod genus philosophandi minime arrogans maximeque et constans et elegans arbitraremur*"[23].

---

[18] *Introduction* a SCHUHL, Pierre-Maxime (ed.); CLÉANTHE; DIOGÈNE LAËRCE; PLUTARQUE; CICÉRON; SÉNÈQUE; ÉPICTÈTE; MARC-AURÈLE. *Les stoïciens*. Trad. Émile Bréhier. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002, p. LVII.
[19] SCHUHL, *Les stoïciens*, p. XII.
[20] Para Veyne, foi exatamente o ecletismo de Cícero que o impediu de ser um filósofo estoico em sentido próprio. Cf. VEYNE, Paul. *Séneca y el estoicismo*. Trad. Mónica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 83.
[21] SCHUHL, *Les stoïciens*, p. 188.
[22] Para uma discussão sobre o lugar e a importância de Cícero na filosofia estoica, cf. TATAKIS, Basile N. *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoicisme*: sa vie et son oeuvre. Paris: J. Vrin, 1931, pp. 47-51.
[23] CICÉRON, *De diuin*., II, I, I (*Les stoïciens*, p. 187).

Cícero não foi um filósofo estoico, já o dissemos; se tivesse sido, não teria representado o papel de "diretor de consciência" como o trio Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, estando a sua obra muito mais próxima da de Zenão ou da de Crisipo, visto que sua preocupação básica em relação ao Pórtico era de natureza doutrinária, como o provam os seus justamente célebres escritos estoicos. Não obstante, o estudo da obra político-jurídica de Cícero – especialmente dos tratados *Da república*, *Das leis* e *Dos deveres*, impregnados de estoicismo, moldados sob a tutela do *lógos* e a guarda da *recta ratio* – parece-nos indispensável[24] para a compreensão do sentido jusfilosófico contido no pensamento da *Stoá*, mesmo porque "[...] em Cícero, o sentido do justo é especificamente jurídico"[25]. Laferrière, talvez com certo exagero, vê no grande orador republicano o fundador da Filosofia do Direito da Antiguidade[26]. Ademais, ao lado de Diógenes Laércio e de Plutarco, Cícero configura-se como uma das mais importantes fontes indiretas para o estudo do estoicismo grego, cujos textos originais se perderam e dos quais sobreviveram apenas fragmentos citados em obras de terceiros. Julgamos impossível desprezar pensador de tal envergadura, motivo pelo qual, apesar de Cícero não pertencer ao estoicismo imperial, inclui-se entre os autores analisados nesta obra.

[24] Gretchen Reydams-Schils julga crucial o estudo das obras de Cícero para que possamos entender não apenas o processo de romanização do estoicismo, mas também a doutrina estoica conforme foi pensada na Grécia. Cf. REYDAMS-SCHILS, Gretchen. *The roman stoics*: self, responsibility and affection. Chicago: University of Chicago, 2005, p. 2.

[25] SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 168.

[26] LAFERRIÈRE, Louis Firmin Julien. *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*: lu dans les séances des 2, 9 et 16 juillet 1859. Extrait du tome X des mémoires de L'Académie des Sciences Morales et Politiques. Paris: Institut Impérial de France/Typographie de Firmin Didot Frères, Fils et Cie., 1860, p. 7.

3. Estado das fontes

Algumas breves considerações sobre as fontes são recomendáveis. Apesar da longa duração do estoicismo, que inclusive se apresentou a certa altura como a mais prestigiosa corrente filosófica do Império Romano, a maior parte dos textos originais dos fundadores gregos se perdeu. Consta, por exemplo, que Crisipo teria escrito mais de 705 tratados[27], dos quais nenhum chegou até nós. Sellars conjectura que o desaparecimento dos textos estoicos gregos deveu-se a dois fatores: o primeiro, externo à escola, relaciona-se à predominância do pensamento neoplatônico no mundo antigo a partir do século III d.C., o que teria gerado certo desinteresse pelas doutrinas do Pórtico[28]; o outro, interno, paradoxalmente se relaciona à popularidade de Epicteto no séc. II d.C. Este filósofo entendia o estoicismo como uma arte (*techné*) de viver, e não como uma doutrina a ser aprendida e ensinada em livros, motivo pelo qual desprezava aqueles que se dedicavam a atividades puramente intelectuais, desencorajando seus discípulos e seguidores a manterem vivo e acessível o *corpus* estoico[29]. A consequência desses dois fatores foi rápida e irreversível: já no século VI de nossa era, Simplício, um dos comentadores medievais de Aristóteles, noticiava que quase não restavam obras dos antigos estoicos[30].

Para o estudo do estoicismo grego contamos com parcos textos, muitos deles fragmentados e danificados. Como já comentamos, a maioria dos escritos estoicos gregos de que dispomos são fontes indiretas. Daí nasce um problema fundamental, notado por Gazolla, dado que muitos dos doxógrafos responsáveis pela conservação indireta dos testemunhos originais da *Stoá* viveram em épocas bem distantes do helenismo, tendo sido influenciados pelo cristianismo alexandrino e pós-alexandrino. Em diversas oportunidades os doxógrafos misturaram, de maneira até inconsciente, as suas próprias concepções filosóficas às teses estoicas que se

---

[27] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 180 (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, p. 75).

[28] No mesmo sentido, Carlo Natali adverte que chegaram até nós apenas os textos filosóficos que os neoplatônicos julgavam importantes o bastante para se ler, conservar e comentar. Entre eles não se conta nenhuma das obras dos estoicos gregos, vistos à época como rivais dos discípulos de Plotino (*Prefazione* de Carlo Natali a ARIO DIDIMO. DIOGENE LAERZIO, *Etica stoica*, pp. X-XI).

[29] SELLARS, John. *Stoicism*. Berkeley: University of California, 2006, pp. 25-30.

[30] SIMPLICIUS, *In categorias*, 334, 1-3 (*Apud* SELLARS, *Stoicism*, p. 25). Cf. também BERA, Eduardo Gil (org.). *Pensamiento estoico*. Vários trads. Selección y introducción Eduardo Gil Bera. Barcelona: Edhasa, 2002, p. 50.

propunham a expor[31]. Há ocasiões em que doxógrafos como Plutarco falseiam a verdadeira natureza do estoicismo para melhor o atacarem, visto que se tratava de vencer um poderoso inimigo no terreno da Filosofia. Dessa maneira, ao nos referirmos a passagens doxográficas sobre os estoicos temos que levar em consideração vários limitadores, tais como o contexto político-social e o período em que a referência foi feita, a intenção do autor (expositiva, divulgadora, polêmica, hostil etc.) ao escrever a obra e ao fazer a citação de passagens estoicas, a compatibilidade do fragmento com outros que tratam do mesmo tema etc[32].

As ideias estoicas devem ser compreendidas em seus próprios contextos. Assim como o filósofo influencia o meio social em que vive, este acaba por influenciá-lo em termos de usos, linguagem e convenções sociais básicas que conformam o pano de fundo da atividade filosófica. Os problemas debatidos pela *Stoá* são próprios do seu tempo, ainda que a reflexão verdadeiramente filosófica transcenda o particularismo histórico em que foi gerada. Cada homem é filho da sua época. Tal não pode ser ignorado quando nos propomos a estudar uma corrente filosófica que se iniciou há cerca de 2.300 anos. E mesmo no seio do estoicismo precisamos fazer diferenciações, pois as circunstâncias em que a escola se desenvolveu foram extremamente diversificadas, o que explica porque algumas das ideias dos fundadores pareciam ultrajantes aos estoicos de Roma[33].

Em suma, devemos buscar nos antigos fragmentos do estoicismo grego uma leitura sistemática, técnica e interiorizada. Do contrário, será impossível discordar de boa parte da doxografia clássica, que insiste em qualificar algumas das principais concepções estoicas como ingênuas, contraditórias e paradoxais, o que não parece realista se tivermos em vista que a escola se manteve intelectualmente ativa por mais de quinhentos anos[34]. A título de exemplo, citemos Plutarco e Cícero, que escreveram obras dedicadas a expor os aparentes paradoxos da filosofia estoica. Na realidade, a doxografia e a crítica tradicional – antiga e moderna – procuram rechaçar aquilo que não compreendem na filosofia unitarista do Pórtico[35], desconhecendo – ou fingindo desconhecer – que muitas das contradições que povoam o pensamento do estoicismo foram criadas de modo consciente por seus cultores, para os quais o paradoxo constituía uma excelente

---

[31] GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico*: o duplo registro da stoa. São Paulo: Loyola, 1999, p. 17.
[32] ERSKINE, Andrew. *The hellenistic stoa*: political thought and action. Ithaca: Cornell University, 1990, pp. 3-4.
[33] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 2-3.
[34] FREDE, Dorothea. *Determinismo estóico*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 199-227, 2006, p. 199.
[35] GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 14.

técnica retórico-argumentativa. No estudo de filosofias antigas que, como a pré-socrática e a estoica, sobreviveram apenas graças a compilações mais ou menos arbitrárias de fragmentos, o intérprete precisa assumir os limites – e as riquezas – impostos por esse tipo de suporte e aprender, "[...] de modo muito pouco iluminista, a aceitar possíveis ambiguidades, contradições e carências de respostas"[36]. Conforme ensina Duhot, textos antigos como os fragmentos estoicos devem ser encarados como partituras musicais, às quais cada intérprete agrega um pouco de si quando as atualiza[37]. Ao lidarmos com textos assim, estamos condenados ao risco[38]. Evidentemente, isso não nos pode servir como justificativa para abrirmos mão de interpretar os fragmentos com responsabilidade e rigor científico.

Nosso entendimento do estoicismo grego se guia pelas três características acima aludidas. Assim, a leitura de qualquer fragmento estoico deve ser: a) **sistemática**, pois o estoicismo se apresenta como uma filosofia da totalidade em que as partes se conjugam não por encaixe ou justaposição mecânica, mas sim por necessidade íntima e orgânica. Ao longo deste trabalho procuraremos demonstrar como teses estoicas físicas ou lógicas repercutem de modo decisivo em posições éticas; b) **técnica**, já que a *Stoá* criou, ao longo dos séculos, conceitos e termos próprios que não se confundem com os de outras filosofias gregas, especialmente quando se trata do platonismo e do aristotelismo. Ademais, não podemos nos esquecer que muitas vezes o estoicismo toma palavras do senso comum para lhes imprimir sentidos diversos daqueles que originalmente evocam; c) **interiorizada**, porque se o intérprete se colocar como leitor externo ao sistema estoico, fatalmente se perderá diante de suas aparentes contradições. Somente uma leitura interna, que compreenda o sistema estoico como filosofia viva em seu peculiar tempo e espaço, parece-nos capaz de superar as interpretações superficiais e enganosas levadas a efeito por parte da crítica especializada, que ao tratar o estoicismo como uma curiosa peça de museu, descuida de seu verdadeiro potencial enquanto efetiva arte (*techné*) de viver que dominou a *intelligentsia* romana e, por conseguinte, a produção e a interpretação do seu direito.

[36] GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 21.
[37] DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a sabedoria estóica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006, p. 10.
[38] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 12.

4. *Corpus stoicorum*

Feitas as necessárias advertências quanto ao estado das fontes gregas, podemos sustentar que o básico do *corpus* relativo ao **estoicismo grego** resume-se no seguinte[39]:

a) *O hino a Zeus* de Cleantes, datado do século III a.C., único texto original grego completo que chegou até os nosso dias. Trata-se de um poema no qual alguns dos principais conceitos do Pórtico são expostos de maneira breve e assistemática;
b) O livro VII da famosa obra de Diógenes Laércio, *Vida e opinião dos filósofos*, escrita no século III d.C. Nesse texto Diógenes se dedica a estudar a biobibliografia de Zenão, Cleantes e Crisipo, além de trazer algumas notícias sobre Aristo, Hérilo, Dênis e Esferus, filósofos estoicos gregos de menor importância;
c) As duas obras de Plutarco dedicadas à crítica do estoicismo, ambas datadas do século I d.C.: *Das contradições dos estoicos* e *Das noções comuns contra os estoicos*. Tais escritos devem ser interpretados com muito cuidado, pois seu objetivo não é propriamente apresentar o estoicismo, mas sim se contrapor à escola, desacreditando-a. Há uma obra menor de Plutarco que também pode ser lida com alguma utilidade, qual seja, *Os estoicos dizem coisas mais extravagantes do que os poetas*; e outra, de autoria duvidosa, atualmente atribuída ao Pseudo-Plutarco, *Sobre as opiniões dos filósofos*. Também da lavra do Pseudo-Plutarco, há a interessante *Fortuna e virtude de Alexandre*, o primeiro texto de natureza crítica que relaciona o estoicismo ao cosmopolitismo alexandrino. Em qualquer caso, devemos ter em mente a advertência de Babut, para quem Plutarco emprega conceitos estoicos de maneira superficial e com fins puramente retóricos e formais[40].
d) Tratados de Cícero vocacionados à divulgação do pensamento estoico em Roma no século I a.C., tais como: *As tusculanas*, *Da adivinhação*, *Da finalidade dos bens e dos males*, *Da natureza dos deuses*, *Do destino*, *Os paradoxos dos estoicos* e *Primeiros acadêmicos*. A leitura dos textos ciceronianos parece-nos especialmente

[39] A listagem ora apresentada se baseia em BRUN, *O estoicismo*, pp. 10-11 e na já citada e utilíssima edição de Émile Bréhier e Pierre-Maxime Schuhl, *Les stoïciens*, que concentra em um denso volume de cerca de mil e quinhentas páginas os principais textos do estoicismo greco-romano.
[40] BABUT, Daniel. *Plutarque et le stoicisme.* Paris: Presses Universitaires de France, 1979, pp. 84-85.

recomendável, eis que, ao contrário de Plutarco e de outros autores hoje essenciais para o conhecimento do fragmentário pensamento do estoicismo grego, Cícero não foi um rival ou opositor dos estoicos. Ao contrário, ele foi um grande simpatizante e disseminador da doutrina da *Stoá*, fato que leva alguns estudiosos a classificá-lo erroneamente como um verdadeiro filósofo estoico[41].

e) Coleções modernas de fragmentos estoicos, que se reduzem fundamentalmente a duas recolhas. A primeira, de Hans von Arnim (Ioannes ab Arnim), intitula-se *Stoicorum veterum fragmenta*, publicada em Stuttgart pela editora Teubner. A edição de Arnim foi lançada em quatro volumes entre 1903 e 1924. Citada pela crítica especializada como SVF, esta importante coleção já é tida como clássica, tendo sido reeditada em 1964. A segunda coletânea, mais atual, foi organizada por Karlheinz Hulser sob o título de *Die fragmente zur dialektik des stoiker* e publicada em 1987-1988, também em Stuttgart, pela Frommann-Holzboog. Citada como FDS, consta de quatro volumes;
f) Outras obras da Antiguidade tardia que analisam de modo incidental alguns temas relacionados ao estoicismo grego, tais como *Dos preceitos de Hipócrates e de Platão* (séc. II d.C.), de Galeno; *Tratado do destino* e *Da mistura* (ambas dos sécs. II e III d.C.), de Alexandre de Afrodísias; *Hipotiposes ou esboços pirrônicos* e *Contra os matemáticos* (ambas do séc. III d.C.), de Sexto Empírico; *Florilégio* e *Dois livros de extratos dos físicos e dos moralistas* (ambas dos sécs. IV e V d.C.), de Estobeu.

No que diz respeito ao **estoicismo romano**, objeto principal de nosso estudo, afortunadamente contamos com grande parte dos textos originais, destacando-se os seguintes:

g) *Da república*, *Das leis* e *Dos deveres*, obras ciceronianas que não se limitam apenas a expor as ideias dos estoicos gregos, apresentando, em certa medida, uma original teoria político-jurídica de matriz estoica;
h) Tratados variados de Sêneca escritos no século I d.C., tais como *Da brevidade da vida*, *Da constância do sábio*, *Da ira*, *Da providência*, *Da tranquilidade da alma*, *Da*

[41] Berraondo, por exemplo, entende que o eclético Cícero deve ser incluído, com muitas reservas, no estoicismo médio. Cf. BERRAONDO, Juan. *El estoicismo*: la limitación interna del sistema. Montesinos: Barcelona, 1992, p. 10.

vida feliz, *Das questões naturais*, *Do ócio*, *Dos benefícios* e as tão célebres quanto extensas *Cartas a Lucílio*;

i) Os *Diálogos* (*Diatribaî*) e o *Manual* (*Encheiridion*) de Epicteto, ambos do século I ou II d.C. O primeiro livro é a obra fundamental de Epicteto, conhecida em várias traduções, muitas delas não confiáveis, com os títulos de *Diatribes*, *Máximas* ou *Reflexões*. Constava originalmente de oito ou doze livros, dos quais apenas quatro chegaram até nós. Por seu turno, o *Manual* corresponde a uma breve – mas bastante sistemática – exposição dos princípios filosóficos de Epicteto. O filósofo-escravo não escreveu nenhum dos dois textos que lhe são atribuídos; ambos foram compilados por seu discípulo romano Flávio Arriano, que desobservando a advertência do mestre transcreveu em grego os seus ensinamentos. Tal fato não deixa de ser irônico. Como vimos, Epicteto entendia que a filosofia estoica não deveria ser escrita, mas sim vivenciada na prática, o que pode ter acarretado a perda dos textos dos fundadores da escola, mas não os do próprio Epicteto;

j) As *Meditações* (*Tà eis heautón*) de Marco Aurélio, escritas em grego no século II d.C., última grande obra do estoicismo enquanto corrente filosófica viva.

Quando necessário e na medida do possível, procuramos sempre citar passagens dos textos supraditos ao invés de recorrer a comentadores modernos. Da mesma maneira, havendo edições fiáveis em vernáculo, preferimo-as às traduções estrangeiras, embora tais casos tenham sido escassos em razão da absoluta pobreza da literatura nacional no que se refere ao estoicismo. Quando tivemos que buscar socorro em traduções alienígenas, utilizamos as edições inglesas, francesas, italianas e espanholas citadas nas referências. Merece destaque, entre todas elas, o alentado volume *Les stoïciens*, editado pela Gallimard dentro de sua justamente célebre Bibliothèque de la Pléiade. A edição reúne o essencial dos escritos do estoicismo greco-romano, todos eles acompanhados de copiosas notas e de esclarecedoras notícias que nos oferecem informações sobre as obras e os seus respectivos autores. As traduções do volume são todas de Émile Bréhier, mundialmente aclamado como uma das maiores autoridades no estudo da filosofia estoica. Tal edição constituiu, portanto, a base fundamental dos nossos estudos, pois apresenta em versão integral ou parcial – neste último caso, apenas quando o restante do texto em questão não interessa diretamente ao estudo do estoicismo – traduções francesas de quase

todas as obras acima citadas em "a", "b", "c", "d", "h", "i" e "j"[42]. Uma palavra especial também deve ser dedicada ao magistral trabalho de Anthony A. Long e David N. Sedley, *The hellenistic philosophers*, que reúne em dois extensos volumes – o primeiro com as traduções e os respectivos comentários[43] e o segundo com os textos originais greco-latinos[44] – alguns fragmentos essenciais e quase sempre raros da filosofia helenística, agrupados cronologicamente por escolas, temas e autores. Atualmente na trigésima tiragem, tal obra nos foi extremamente útil, tendo se tornado indispensável no meio acadêmico especializado devido à excelência das traduções e à profundidade dos comentários dedicados aos fragmentos greco-latinos originais. Além da compilação de Long e Sedley utilizamos com frequência a coleção de fragmentos preparada por Brad Inwood e Lloyd P. Gerson, *Hellenistic philosophy*[45], mais simples e direta, mas nem por isso menos útil.

Uma breve referência quanto às principais fontes primárias relativas ao Direito Romano nos parece necessária. Nas passagens traduzidas ao vernáculo de citações do primeiro livro do *Digesto* utilizamos a versão bilíngue de Hélcio Maciel França Madeira[46], que quanto ao original latino lastreia-se na décima primeira edição de Mömmsen-Kruger. Tal escolha se deve ao excelente nível técnico da tradução de Madeira, única no Brasil e que, assim, buscamos privilegiar e divulgar. Contudo, sempre tivemos o cuidado de cotejá-la com a edição de Mömmsen-Kruger que temos em nosso poder. Para as referências aos outros quarenta e nove livros do *Digesto*[47], bem como para as demais partes do *Corpus Iuris Civilis*, usamos a clássica

---

[42] Constam da edição de Bréhier as seguintes obras traduzidas: *L'hymne à Zeus* (integral), de Cleantes; *Vies et opinions des philosophes* (livro VII), de Diógenes Laércio; *Des contradictions des stoïciens* (integral) e *Des notions communes contre les stoïciens* (integral), ambas de Plutarco; *Premiers académiques* (livro II, *i. e.*, integral), *Des fins des biens et des maux* (livro III), *Les tusculanes* (capítulos XII e XIII do livro II, livro III a partir do capítulo IV, livro IV e livro V), *De la nature des dieux* (livro II), *Traité du destin* (integral) e *Traité des devoirs* (integral), todas de Cícero; *De la constance du sage* (integral), *De la tranquillité de l'âme* (integral), *De la brièveté de la vie* (integral), *De la vie heurese* (integral), *De la providence* (integral) e *Lettres a Lucilius* (cartas 71 a 74), todas de Sêneca; *Entretiens* (livros I a IV, *i. e.*, integral) e *Manuel* (integral), ambas de Epicteto, e *Pensées* (integral), de Marco Aurélio.

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

[44] LONG, Anthony A.; SEDLEY, David N. (orgs.). *The hellenistic philosophers*. Vol. 2: Greek and latin texts with notes and bibliography. Cambridge: Cambridge University, 2006.

[45] INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. (orgs.). *Hellenistic philosophy*: introductory readings. Trad., introduction and notes Brad Inwood and Lloyd P. Gerson. 2. ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.

[46] DIGESTO DE JUSTINIANO. *Liber primus*: introdução ao direito romano. Trad. Hélcio Maciel França Madeira. 3. ed. rev. da tradução bilíngue latim-português. São Paulo: Revista dos Tribunais; Osasco: Centro Universitário FIEO-UNIFIEO, 2005.

[47] Ao nos referirmos a trechos do *Digesto* nas notas subsequentes, empregamos o sistema de notação tradicional que consiste em fazer-se seguir à letra D maiúscula numerais arábicos correspondentes ao livro, à parte e às subdivisões

edição alemã de Mömmsen, Kruger, Schoell e Kroll, em três volumes[48], além de uma edição nacional das *Institutas* de Justiniano[49] para algumas traduções. A maior parte dos dispositivos normativos do Direito Romano que não se encontram no *Corpus Iuris Civilis* foram por nós buscados na erudita compilação de Bruns[50], *Fontes iuris romani antiqui*. No que concerne às *Institutas* de Gaio, utilizamos a edição de Reinach da Belles Lettres[51].

Por fim, quando se mostrou oportuna a citação de trechos e de termos técnicos filosóficos ou jurídicos greco-latinos, tal foi feito com o uso do itálico, como é de praxe quando se trata de palavras estrangeiras. No caso de vocábulos escritos na língua grega, lançamos mão de transcrições fonéticas capazes de apresentá-los mediante caracteres latinos.

---

da parte. Acrescentamos ainda a indicação da página na qual a passagem citada se encontra na edição brasileira de Madeira ou na alemã de Mömmsen-Kruger, conforme o caso.

[48] CORPUS IURIS CIVILIS. Editio stereotypa quinta decima. Volumen primum. *Institutiones*. Recognovit: Paulus Krueger. *Digesta*. Recognovit: Theodorus Mommsen. Retractavit: Paulus Krueger. Berolini: Weidmannos, 1928; CORPUS IURIS CIVILIS. Editio stereotypa octava. Volumen secundum. *Codex Iustinianus*. Recognovit Paulus Krueger. Berolini: Weidmannos, 1940; e CORPUS IURIS CIVILIS. Editio sexta lucis ope expressa. Volumen tertium. *Novellae*. Recognovit: Rudolfus Schoell (opus schoellii morte interceptum). Absolvit: Guilelmus Kroll. Berolini: Weidmannos, 1959. É bastante útil a tradução castelhana da integralidade do *Corpus Iuris Civilis*: CUERPO DEL DERECHO CIVIL ROMANO. 6 vols. Ed. bil. fac-sim. Ed. e trad. Albert Kriegel, Eduardo Osenbruggen, Emilio Hermann e Moritz Kriegel. Notas de Ildefonso L. Garcia del Corral. Barcelona: J. Molinas, 1889-1898.

[49] JUSTINIANUS, Flavius Petrus Sabbatius. *Institutas do imperador Justiniano*: manual didático para uso dos estudantes de direito de Constantinopla, elaborado por ordem do imperador Justiniano, no ano de 533 d.C. Trad. José Cretella Jr. e Agnes Cretella. 2. ed. ampl. e rev. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005. Há ainda em língua portuguesa a paráfrase de PORTO, Vicente Sobrino. *Direito romano*: comentários a textos do livro I das *Institutas* de Justiniano. Belo Horizonte: s. /ed., 1955.

[50] FONTES IURIS ROMANI ANTIQUI. *Pars prior*: leges et negotia. Edidit Carolus Georgius Bruns. Post curas Theodori Mommseni editionibus quintae et sextae adhibitas. Septimum edidit Otto Grandenwitz. Tubingae: Libraria I. C. B. Mohrii (P. Siebeck), 1909.

[51] GAIUS. *Institutes*. Trad. et texte établi par Julien Reinach. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

CAPÍTULO I – APROXIMAÇÃO HISTÓRICA

1. Os três estoicismos

Como bem salienta Émile Bréhier, não existiu uma escola estoica unívoca, mas vários filósofos estoicos[52] mais ou menos independentes. Os pensadores que a doxografia se acostumou a chamar de estoicos espalharam-se por um imenso arco temporal iniciado em 321 a.C. com a fundação da corrente por Zenão de Cício no Pórtico Pintado (*Stoá Poikíle*) de Atenas[53] – uma espécie de colunata decorada com pinturas que ilustram a batalha de Maratona, localizada no lado norte da Ágora ateniense entre os principais prédios públicos da pólis[54] – até às suas últimas manifestações, descritas por Porfírio em 263 d.C. na obra *Vida de Plotino*, já na época da decadência do Império Romano do Ocidente. Em quase seiscentos anos o estoicismo assumiu diversas roupagens e nem sempre as ideias dos seus principais representantes mostraram-se coincidentes, apesar de haver um fio central que perpassa a longa história da *Stoá* e que permite classificar autores tão diferentes – *v.g.*, Crisipo, Panécio e Sêneca – como integrantes de uma mesma tradição de pensamento filosófico, apesar de não julgarmos adequado sustentar, como faz Duhot, que a escola foi "bastante homogênea"[55].

Tendo em vista a vastidão do período histórico que coube ao estoicismo para seu crescimento, amadurecimento e desagregação final, impõe-se a adoção da clássica periodização por meio da qual se divide o desenvolvimento da escola em três fases[56]:

---

[52] *Introduction* a SCHUHL, *Les stoïciens*, p. LXIII.

[53] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 5-6 (*Les stoïciens*, p. 19). No mesmo sentido: "Fundada por Zenão de Chipre, a escola deve o seu nome à circunstância de os Zenonianos costumarem reunir-se na *Stoa poikile* ou Pórtico com Pinturas, da *ágora* de Atenas" (PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. 7. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983, p. 529). Lima Vaz explica que por ser estrangeiro (*meteco*), Zenão estava impedido de comprar terrenos na pólis ateniense, razão pela qual fundou sua escola na *Stoá*. Assim, ele e seus discípulos ficaram conhecidos como "os da Porta", ou seja, *stoikoi*. Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV*: introdução à ética filosófica 1. Loyola: São Paulo, 1999, p. 149. Cf. também: SEDLEY, David. *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 7-34, 2006, p. 11 e ILDEFONSE, Frédérique. *Os estóicos I*: Zenão. Cleantes. Crisipo. Trad. Mauro Pinheiro. Rev. técnica de Tadeu Mazzola Verza. São Paulo: Estação Liberdade, 2007, p. 19.

[54] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 5.

[55] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 10.

[56] Émile Bréhier, Jean Brun, Jacques Brunschwig, Frédérique Ildefonse e Henrique Cláudio de Lima Vaz aceitam a tradicional divisão tripartite em seus respectivos estudos. Cf. BRÉHIER, *Introduction* a SCHUHL, *Les stoïciens*, p. LXIII; BRUN, *O estoicismo*, pp. 15-28; BRUNSCHWIG, Jacques. *Les stoïciens*. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Philosophie grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 511-562, 1997, p. 513; ILDEFONSE, *Os*

a) **estoicismo antigo**, encabeçado pelo fundador Zenão (n. ap. 334 a.C. – m. 262 a.C.), por seu discípulo imediato Cleantes (n. ap. 330 a.C. – m. 232 a.C.) e por Crisipo (n. 277 a.C. – m. ap. 208 a.C.). Trata-se de corrente marcadamente helenística e ativa de fins do séc. IV a.C. até o século III a.C.

b) **estoicismo médio**, quando a partir do século II a.C. a doutrina começou a se romanizar e a se tornar mais eclética, buscando integrar a seu corpo teórico algumas contribuições do aristotelismo e do platonismo, que àquela altura já não eram vistas como escolas rivais a serem combatidas[57]. Foi nesse momento que o estoicismo passou a adotar uma atitude crítica em relação aos mestres gregos originais. Sem serem revolucionários ou heterodoxos, os filósofos do estoicismo médio se dedicaram a relativizar o extremo dogmatismo emprestado às teses do Pórtico por Crisipo, além de aproveitar as duras críticas dos adversários – como as do acadêmico Carnéades – para o redimensionamento de certas posições centrais da *Stoá*[58]. Assim, em Roma a figura do sábio estoico foi humanizada por Panécio de Rodes e Antípatro de Tarso, que lhe conferiram o caráter da sociabilidade fazendo-o conviver com os demais homens. Já Heráclito de Tarso renegou o conhecido paradoxo estoico segundo o qual todos os vícios são iguais[59]. Todavia, apesar desses avanços e da notável latinização da doutrina, o estoicismo médio ainda dependia bastante das fontes gregas originais. Seus principais representantes foram Panécio (n. ap. 185 a.C. – m. 110 a.C.), Possidônio (n. ap. 135 a.C. – m. 51 a.C.) e, na posição de expositor privilegiado, Cícero (n. 106 a.C. – m. 43 a.C.).

c) **novo estoicismo**, já totalmente adaptado ao contexto cultural romano, tendo se desenvolvido sob a égide universalista do Império inaugurado por Octaviano Augusto. Seus corifeus foram Sêneca (n. 4 a.C. – m. 65 d.C.), Epicteto (n. ap. 50 d.C. – m. 120 d.C.) e Marco Aurélio (n. 121 d.C. – m. 180 d.C.). Nesta última versão da *Stoá*, também chamada de estoicismo imperial, os filósofos não se ocupavam com o desenvolvimento do sistema estoico como um todo, privilegiando o estudo da Ética em detrimento das demais partes do *corpus* filosófico.

---

estóicos I, p. 15; e LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 149. Já David Sedley, contrariando o uso geral, prefere uma periodização mais detalhada: 1. primeira geração de estoicos; 2. era dos escolarcas atenienses; 3. fase platonizante; 4. descentralização do século I a.C. e 5. fase imperial (SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, p. 7). Para uma visão ampla da escola estoica, são recomendáveis as seguintes obras clássicas: BARTH, Paul. *Los estoicos*. Trad. Luis Recaséns Siches. Madrid: Revista de Occidente, 1930; RIST, John Michael. *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 1980 e SANDBACH, Francis Henry. *The stoics*. London: Duckworth, 1989.

[57] SELLARS, *Stoicism*, pp. 8-11.

[58] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. I e II.

[59] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 96.

2. Breve história do estoicismo grego

A escola estoica ateniense surgiu no contexto da decadência dos grandes sistemas filosóficos de Platão e de Aristóteles, traço comum a diversas outras tendências: o cinismo, o epicurismo e o ceticismo, que, ao lado da *Stoá*, conformaram o movimento comumente chamado de helenismo[60]. Por terem sucedido o platonismo e o aristotelismo, até o início do século XX as escolas helenísticas eram tradicionalmente entendidas como produtos de segunda categoria[61] de uma cultura grega já cansada e vencida pelo influxo cultural da Ásia. Esta visão preconceituosa hoje começa a ser superada pelo trabalho sistemático de vários acadêmicos que dedicam seus esforços à reabilitação do helenismo, demonstrando que tal movimento filosófico alcançou o mesmo nível de excelência e de profundidade característico das escolas anteriores, o que nos parece válido em especial para o estoicismo. Alguns autores, a exemplo de Ildefonse, entendem que o estoicismo foi a primeira filosofia verdadeiramente sistemática da Antiguidade, pois integrou em um único corpo teórico a Física, a Lógica e a Ética[62]. Discordamos. As obras de Platão e de Aristóteles apresentam alto grau de sistematicidade interna, apesar de não serem tão orgânicas quanto os escritos do Pórtico[63]. Diferentemente dos estoicos, Platão e Aristóteles admitiam a utilização de pontos de vista diferentes para analisar fenômenos físicos, lógicos e éticos. Por seu turno, a *Stoá* partia sempre do mesmo princípio organizativo fundamental – o *lógos* – para compreender toda e qualquer realidade, como veremos especialmente no capítulo II.

As filosofias helenísticas tinham em comum a busca por um ideal de autonomia (*autarkéia*) do indivíduo e a oposição dirigida ao platonismo e ao aristotelismo, apesar de terem absorvido traços fundamentais desses dois sistemas[64]. No que pertine ao cenário histórico em que se desenvolveram, trata-se de uma época de grandes transformações sócio-políticas, quando a cultura grega – levada até aos confins da Índia pelo mais célebre dos discípulos de Aristóteles – se mesclou a elementos orientais e alcançou intensa difusão em todo o mundo civilizado. Tatakis

---

[60] Para uma ligeira, porém útil exposição das principais ideias das correntes helenísticas, cf. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, pp. 84-100.
[61] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 1.
[62] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 17-19.
[63] No que diz respeito a Aristóteles, Bittar discorda da presente avaliação, eis que entende haver na obra do estagirita um sistema no qual as cadeias discursivas, as premissas e os silogismos gravitam todos em torno de alguns princípios básicos. Não obstante, Bittar admite a existência de passagens inteiras nos textos de Aristóteles em total desconexão com a conjuntura geral de seu pensamento. Cf. BITTAR, *Curso de filosofia aristotélica*, p. 136.
[64] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 10.

não deixa de deplorar esse momento de incertezas, quando a razão não sabia mais como examinar a si mesma, passando a representar o papel de simples cortesã no palácio cada vez mais exótico e imponente que a mistura de cultos e mistificações orientais erigia no coração da Grécia[65]. Igualmente pessimista, Fassò nos apresenta as principais características culturais do período helenístico:

> *L'interesse speculativo languisce; non si hanno più né grandi personalitá di pensatori, né grandi sistemi filosofici; è scarso l'interesse per la metafisica, e la morale tende essenzialmente a delineare ideali de vita tranquilla e autosufficiente, lontana dall'impegno attivo nella societá e nello Stato. Lo spirito greco pare soffermarsi nel suo cammino, quasi stanco di avere edificato nei secoli precedenti le opere che sarebbero state di modello e di fondamento alla civiltà di tutti i secoli avvenire. In tutta la cultura si affievolisce, scompare anzi, lo spirito di creazione, sicché prevalgono i lavori di critica, di erudizione, di grammatica, di classificazione, e si hanno tutt'al più studi storici e geografici, e descrizioni di leggi e di costumi dei vari popoli: così anche nella filosofia manca, in quest'epoca, il vigore che permetta costruzioni originali. Si continuano le scuole del quarto secolo, o addirittura ci si ispira al pensiero presocratico; od ancora, si ripiega su posizioni di rinuncia e di scetticismo, finché da ultimo, persa ogni fiducia nella ragione umana, la filosofia assume caratteri misticheggianti ed esoterici, per cedere poi il passo alla rivelazione religiosa*[66].

Como veremos ao longo deste trabalho, algumas das características elencadas por Fassò não se aplicam ao estoicismo grego, que foi, a muitos e justos títulos, uma escola filosófica original, capaz de oferecer novos caminhos para a Física e a Lógica, não tendo desenvolvido apenas a Ética, como as demais doutrinas helenísticas. Contudo, parece-nos interessante fazer notar desde já que a relação do estoicismo com seus rivais – cinismo, epicurismo e ceticismo – era muito mais de integração do que de enfrentamento[67]. Aliás, várias das posições filosóficas tipicamente helenísticas encontraram o seu nascedouro na síntese de conceitos formulada por tradições helênico-filosóficas não propriamente ortodoxas. Não podemos nos esquecer que os principais filósofos estoicos atenienses eram de origem oriental[68], o que talvez explique a presença de concepções próprias do pensamento védico e persa na tessitura do primeiro

---

[65] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. II.
[66] FASSÒ, Guido. *Storia della filosofia del diritto*. Vol I: antichità e medioevo. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli, 2001, p. 78.
[67] Adeodato traça alguns paralelos entre o ceticismo, o epicurismo e o estoicismo em ADEODATO, João Maurício. *Ética e retórica*: para uma teoria da dogmática jurídica. São Paulo: Saraiva, 2002, pp. 340-341.
[68] Zenão era natural de Cício, cidade situada no Chipre. Cleantes nasceu em Assos, na metade ocidental da Turquia. Crisipo veio de Soles, localizada na parte austral do mesmo país. Por fim, havia ainda Diógenes de Babilônia e Antípatro de Tarso (SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, p. 8).

estoicismo[69]. Por outro lado, há autores que preferem sublinhar o suposto elemento cananeu presente nas ideias de Zenão, nascido em uma antiga colônia fenícia[70]. Ora, sabe-se que os fenícios descenderam dos cananeus e que Canaã foi ocupado pelos judeus a certa altura, o que pareceu suficiente a estudiosos sérios como Pohlenz e Elorduy para afirmarem que o estoicismo seria, no fundo, uma filosofia de matriz semítica[71], opinião que julgamos arbitrária e sem fundamento, dado que não há qualquer paralelismo cientificamente verificável entre o ideário semítico e aquele desenvolvido pela *Stoá*[72]. Duhot chega a julgar ridículas as teses que pretendem ver raízes semíticas no estoicismo em razão da pátria natal dos seus fundadores. Tal lhe parece sumamente anacrônico porque na Antiguidade pouco importava onde um filósofo nascia. De fato, o que parecia decisivo aos antigos era a formação filosófica que o indivíduo recebia e não o seu solo pátrio[73]. Concordamos com Duhot, eis que não há uma só noção estoica que não encontre paralelo nas escolas filosóficas anteriores. A *Stoá* representou uma clara continuação da filosofia grega, da qual foi, com todo direito, uma puríssima representante[74]. Caso se queira buscar o fundamento remoto do estoicismo em alguma forma de sabedoria oriental, a tarefa será muito mais frutífera se o intérprete se voltar para a Índia, onde o hinduísmo ortodoxo, o vedanta e o budismo se assentam sobre concepções de base ético-epistemológica semelhantes às do Pórtico, e em alguns casos idênticas, como o prova o estudo de Donald Bishop[75].

---

[69] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 125 e BRUN, *O estoicismo*, p. 16.

[70] ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O estoicismo romano*: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 17.

[71] *Apud* ULLMANN, *O estoicismo romano*, p. 18. Pohlenz chega a afirmar que apenas com Panécio a *Stoá* se helenizou, pois antes, sob a tutela de Zenão e de Crisipo, tratava-se de uma filosofia de base semítica, o que, evidentemente, constitui um rematado absurdo. Cf. ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 27, n. 45. Contudo, como nota Lima Vaz, Pohlenz se explica e acaba por concluir que as categorias fundamentais do Pórtico são todas genuinamente gregas, independentemente da origem de seu fundador que, afinal de contas, teve formação filosófica ateniense. É por isso que Lima Vaz pôde caracterizar a ética estoica como um dos grandes modelos éticos da cultura ocidental. Cf. LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, pp. 145-146.

[72] Para uma ousada aproximação entre o Pórtico e a filosofia muçulmana, cf. JADAANE, Fehmi. *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*. Beirut: El-Machreq, 1968.

[73] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, pp. 19-20.

[74] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 177.

[75] BISHOP, Donald H. *Parallels in hindu and stoic ethical thougt*. In: *Studies in comparative religion*, vol. 4, n. 2. World Wisdom Inc., 1970. Artigo disponível em: http://www.studiesincomparativereligion.com. Acesso em: 28 jun. 2008. Anthony Long compara a Ética de Epicteto com o confucionismo e o budismo. Cf. LONG, Anthony A. *Epictetus*: a stoic and socratic guide to life. Oxford: Oxford University, 2004, p. 9 e 34. Fundando-se em Rhys Davis, Arnold aproxima o sábio perfeito da *Stoá* ao Buda, o Acordado, o mestre perfeito que encarna a sabedoria. Cf. ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 295, n. 159. No mesmo sentido, cf. BRÉHIER, Émile. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951, p. 219, n. 1.

O fundador da escola estoica ateniense foi Zenão, nascido em 334 ou 336 a.C na cidade de Cício, localizada na ilha de Chipre. Aos 22 anos mudou-se para Atenas e começou a estudar com o cínico Crates, com Pólemon – então diretor da Academia platônica – e com Estílpon, da escola megárica. Um dos primeiros empreendimentos filosóficos de Zenão foi fundir as teorias divergentes desses três filósofos e defender que o progresso moral se associa ao comportamento em conformidade (*homologouménos zên*), expressão que mais tarde seria esclarecida por Crisipo ao definir o comportamento conforme à natureza (*homologouménos tê phýsei zên*)[76]. Seria este o *télos*[77] de todo homem verdadeiramente virtuoso e que em Roma receberia a tradução de Cícero: *vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent*[78]. Ademais, Zenão acatou a lição de Estílpon e sustentou que vantagens corporais externas como a riqueza e a saúde não são verdadeiros bens, apesar de serem queridos pela maior parte dos homens. A característica fundamental do pensamento estoico grego, qual seja, a identificação intelectualista entre virtude e sabedoria – com a consequente eliminação do horizonte ético dos bens não-morais, vistos como indiferentes – foi originalmente proposta por Zenão[79].

Coube a Zenão traçar o perfil ideal do sábio estoico, escolhendo Sócrates como figura-padrão que, desde então, seria o paradigma básico para todos os filósofos do Pórtico[80]. Deve-se também a Zenão a clássica tripartição das matérias[81] com as quais a filosofia estoica sempre lidou: a Física, baseada especialmente no *Timeu* de Platão[82] e em algumas teses de Heráclito; a Lógica, que inclui uma espécie de epistemologia e o estudo dos modos do discurso; e a Ética,

---

[76] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 6a, p. 40, DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 87 (*Les stoïciens*, p. 44) e ULLMANN, *O estoicismo romano*, pp. 104-105. Como se vê, citamos as passagens do texto de Ário Dídimo com base na edição italiana intitulada *Etica stoica*, que congrega a *Epítome* de Ário e os parágrafos de Ética estoica escritos por Diógenes Laércio. Com a finalidade de simplificar o sistema de referências e tendo em vista que para a citação dos trechos de Diógenes adotamos a edição francesa de Bréhier, nas notas referentes a Ário Dídimo usamos apenas a indicação ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, dando em seguida o número do fragmento original e o da página correspondente na tradução italiana.

[77] A discussão sobre a correta interpretação da obscura fórmula de Zenão relativa ao *télos*, bem como acerca do significado do acréscimo efetuado por Crisipo, é imensa e bastante complexa, não podendo ser desenvolvida aqui. Para uma exposição sumária – mas profunda – do problema, cf. BONHÖFFER, Adolf Friedrich. *The ethics of the stoic Epictetus*: an english translation. Trad. William O. Stephens. New York: Peter Lang Publishing, 2000, pp. 209-238 e LONG, *Epictetus*, pp. 182-185. Abordagens mais detalhadas podem ser encontradas em RIST, John Michael. Zeno and stoic consistency. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 22, pp. 161-174, 1977 e STRIKER, Gisela. Following nature: a study in stoic ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 9, pp. 1-73, 1991.

[78] CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, IV, 14.

[79] SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, p. 10.

[80] Para uma análise completa da influência do paradigma socrático no estoicismo, cf. LONG, *Epictetus*, pp. 67-96.

[81] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 39 (*Les stoïciens*, p. 29).

[82] BETEGH, Gabor. Cosmological ethics in the *Timaeus* and early stoicism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 24, pp. 273-302, 2003.

que se fundamentou em grande medida na moralidade cínica[83], vista favoravelmente pelos estoicos como um tipo de caminho mais curto rumo à virtude[84]. Para alguns intérpretes, a exigência estoica de se viver conforme à natureza deriva da filosofia cínica, que, contudo, interpretava essa máxima em um sentido anarquista, opondo o social (artificial) ao natural (essencial)[85]. Talvez informado por tais concepções Zenão escreveu um tratado utópico sobre a república ideal no qual abundam traços cínicos antissociais, obra que será olimpicamente desconsiderada pelos pragmáticos e taciturnos filósofos do estoicismo imperial, como veremos na subseção III.2.3.

De qualquer forma, o grande mérito de Zenão foi ter amalgamado sabedoria e natureza, ao contrário dos cínicos, que contrapunham ambas as realidades. Para Zenão, viver conforme à natureza significa viver de maneira racional, de modo que virtude e natureza sejam uma única realidade, *i.e.*, o soberano bem que o homem deve perseguir e que se realiza não em um abstrato mundo das Ideias, mas aqui e agora[86]. Tal somente se mostra possível porque, segundo Zenão, a natureza nos conduz à virtude[87]. Apesar de todas as variantes teóricas do estoicismo, esta tese originalmente zenoniana permanecerá intocável durante os séculos, representando o lema central de todos aqueles que, independentemente do tempo e do lugar, puderam ser chamados de estoicos.

Após a morte de Zenão em 262 a.C. surgiu um compromisso formal entre os seus seguidores – então chamados de zenonianos – no sentido de preservar e de organizar a sua pouco sistemática obra filosófica, apesar de os estoicos da primeira geração apresentarem algumas opiniões e crenças muitas vezes distantes da ortodoxia de Zenão, o que demonstra o grau de liberdade então existente no seio da escola estoica ateniense, ainda bastante desestruturada[88]. Os principais continuadores da obra de Zenão foram seu antigo escravo Perseu e os discípulos Hérilo, Esferus, Dionísio de Heracleia e Aristo de Quios[89], além de Cleantes. A partir dessa segunda geração grega é que a escola passou a ser conhecida como estoica, abandonando o nome do fundador. A palavra "estoicismo" remete a um lugar – o Pórtico Pintado – e não a um fundador que deveria ser reverenciado por meio do culto à personalidade, o que diferencia a

[83] SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, pp. 12-13.
[84] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 121 (*Les stoïciens*, p. 55).
[85] SELLARS, *Stoicism*, 2006, pp. 4-5.
[86] BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 223.
[87] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 87 (*Les stoïciens*, p. 44).
[88] SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, pp. 13-15.
[89] BERA, *Pensamiento estoico*, pp. 13-14 e SELLARS, *Stoicism*, p. 6.

escola estoica da epicurista e comprova, uma vez mais, a ampla aceitabilidade da divergência na *Stoá* grega. Esta não se identifica nem no nome com as ideias de um pensador isolado, ainda que, obviamente, Zenão fosse muito respeitado pelos seus pares[90]. Por isso rejeitamos a crítica de Tatakis, para quem o estoicismo grego não passou de mais uma das muitas formas de dogmatismo filosófico. Tais formas seriam contrárias à pureza do autêntico ensinamento socrático, tendo se desenvolvido no contexto da desagregação ético-política proporcionada pelo helenismo alexandrino[91].

Cleantes, nascido aproximadamente em 330 e pugilista de profissão antes de se dedicar à Filosofia[92], sucedeu a Zenão na direção da *Stoá*, inaugurando um período de intensa exegese dos textos do fundador, fonte formal por excelência da escola. Muitas questões tinham que ser discutidas e fixadas, pois os escritos de Zenão, assistemáticos e lacônicos, poderiam, se mal interpretados, fornecer material para entendimentos que não se coadunavam com o nascente estoicismo. Discutiu-se, *v.g.*, acerca da sabedoria: se seria a única virtude verdadeira ou se existiriam outras dela derivadas[93].

Com a morte de Cleantes em 232 a.C.[94], a chefia da *Stoá* passou a Crisipo, considerado por muitos como o mais importante filósofo estoico da escola grega. É a ele que devemos a sistematização enciclopédica da doutrina em 705 tratados, bem como o desenvolvimento aprofundado da Lógica estoica. O intelectualmente frágil Cleantes não fora capaz de manter vivo e coerente o ensinamento desconexo e paradoxal de Zenão. Tal tarefa coube a Crisipo. Diógenes Laércio diz enfaticamente que se não houvesse Crisipo, não teria havido Pórtico[95]. Crisipo sistematizou as ideias estoicas e dotou-as de armas retórico-dialéticas capazes de fazer frente ao crescente criticismo de Arcesilau. O intenso trabalho de Crisipo gerou certa dogmatização das teses do Pórtico, sem a qual, contudo, elas não teriam sobrevivido por quase seis séculos. Crisipo morreu em 208-207 a.C. ou 205-204 a.C. Segundo algumas versões, tal se deu graças a uma crise de riso na velhice, quando ele viu um asno comendo os seus figos[96]. Depois de Crisipo assumiram sucessivamente a direção da escola os filósofos Zenão de Tarso e Diógenes de

[90] BRUNSCHWIG, *Les stoïciens*, p. 512.
[91] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 81-88.
[92] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 20.
[93] SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, p. 17.
[94] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 21.
[95] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 183 (*Les stoïciens*, p. 76).
[96] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 185 (*Les stoïciens*, p. 77).

Babilônia[97]. Nessa época, apesar do breve exílio dos filósofos de Atenas operado em 307 a.C., o estoicismo já gozava de grande aceitação no mundo helênico, especialmente em Atenas, que concedeu a Zenão de Cício, um estrangeiro, a sua preciosa cidadania.

Em 155 a.C.[98] os diretores da *Stoá*, da Academia platônica e do Peripato aristotélico foram escolhidos pelo povo ateniense para defender os interesses da pólis em Roma, oportunidade em que discursaram e difundiram as suas filosofias na Cidade Eterna. É que os atenienses tinham sido condenados pelo Senado Romano ao pagamento de uma multa de quinhentos talentos em razão do saque que realizaram na cidade de Orope, na Beócia. Com fino humor, Bera comenta que ao invés de pagar os quinhentos talentos exigidos, Atenas preferiu enviar apenas três a Roma: o acadêmico Carnéades, o peripatético Critolaus e o estoico Diógenes de Babilônia, mestre de Antípatro de Tarso[99]. Este teria por discípulo Panécio de Rodes[100], o grande responsável pela introdução do estoicismo no mundo romano.

A partir de meados do século II a.C. o estoicismo passou a utilizar com frequência cada vez maior as obras de Pitágoras, de Aristóteles e especialmente de Platão, visto não mais como mero apresentador ou redator das teses de Sócrates, mas como um filósofo dono de brilho próprio e que, em muitas e importantes matérias, confirmava os argumentos estoicos. Nesse momento a escola era dirigida por Antípatro de Tarso (de 150 a.C. a 140 a.C.), sucedido por Panécio de Rodes (de 129 a.C. a 110 a.C.), o último escolarca oficial. Durante a sua direção, Panécio enfrentou uma situação similar àquela vivenciada por Crisipo: atacada por todos os lados pelas escolas rivais, em especial pelo mordaz ceticismo acadêmico de Carnéades, a *Stoá* ameaçava submergir. Contudo, dessa vez tal se devia não à ausência de rigor e de lógica interna no pensamento estoico, como nos tempos de Cleantes, mas ao seu excessivo dogmatismo crisipiano. Panécio então humanizou e relativizou as posições teóricas da *Stoá*, procedendo a uma revisão das teses de Crisipo e realizando um movimento inverso sem o qual o estoicismo não teria podido se fixar em Roma[101]. Após a morte de Panécio termina o período dos escolarcas atenienses. Com efeito, o mais importante estoico do período não assumiu formalmente a direção

---

[97] SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, p. 18.
[98] Esta data é citada por Harvey e diversas outras fontes. Cf. HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 440. Já Sedley (*A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, p. 20) afirma que a embaixada filosófica ateniense visitou Roma em 115 a.C., o que nos parece ser erro de imprensa. Bera cita o ano de 156 a.C. como o correto. Cf. BERA, *Pensamiento estoico*, p. 18.
[99] Cf. BERA, *Pensamiento estoico*, p. 18.
[100] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 25.
[101] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 97-98.

da *Stoá*: referimo-nos a Possidônio de Apamea (135 – 51 a.C.), discípulo de Panécio e brilhante pensador que manteve relacionamentos íntimos com Pompeu e Cícero[102]. Lembremo-nos ainda do nome de Antíoco de Áscalon, acadêmico platônico que entretinha relações cordiais com o Pórtico e com grandes figuras da República Romana tardia tais como Cícero, Varrão e Brutus[103].

O médio estoicismo apresentou-se como uma tentativa de expansão do pensamento estoico, motivo pelo qual renegou algumas das ideias originais dos fundadores da corrente, especialmente aquelas relacionadas à Física, à época já insustentáveis em razão da evolução dos estudos científicos helenísticos. Rejeitou-se assim a tese tipicamente estoica da conflagração – segundo a qual o mundo se dissolve periodicamente por intermédio de um fogo regenerador – em favor da visão aristotélica que defendia a eternidade do mundo[104]. O tema será abordado na subseção II.1.2

O século II a.C. trouxe consigo importantes transformações políticas e sociais que influenciaram bastante na conformação do médio estoicismo. O helenismo alexandrino, após a morte de seu fundador, acabou por se apresentar no plano político de modo pulverizado e fragmentário. Ao sonho de Alexandre de uma cosmópolis na qual os homens fossem diferenciados não pela raça, mas pela virtude da justiça[105], se impôs uma realidade dual: de um lado estavam as monarquias macedônicas ávidas por esmagar os últimos vestígios da antiga liberdade grega, que se organizava, de outro lado, em frágeis confederações de cidades livres, fracas demais para proteger o bem mais valioso já surgido no mundo, qual seja, o legado da Grécia clássica[106]. Enquanto os reis macedônicos adotavam as formas e os rituais das monarquias orientais, as pequenas cidades-Estado ainda tentavam, de maneira confusa, manter as suas liberdades.

No plano cultural assistiu-se a uma rápida difusão dos ideais gregos. A língua comum era a *koiné*. Em todos os cantos do Mediterrâneo liam-se e discutiam-se os mesmos textos e autores. Havia um intenso diálogo entre as crenças orientais e as gregas, cuja melhor imagem reside na expansão do culto de Serápis, divindade meio egípcia e meio grega[107]. É claro que o ecletismo cobrou o seu preço. A cultura grega clássica, pensada em um contexto nacionalista e voltado

---

[102] NOCK, Arthur Darby. Posidonious. *Journal of Roman Studies*. London: Society for the Promotion of Roman Studies, n. 49, pp. 1-16, 1959.
[103] SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, p. 24.
[104] SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, pp. 22-24.
[105] STRABON, I, 4, 9 *apud* TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 6.
[106] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 2-3.
[107] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 3-4.

para a proteção da liberdade cidadã, se perdeu no processo de orientalização que, dialeticamente, acompanhou a helenização. Talvez o maior reflexo dessa adaptação aos modos do Oriente tenha sido o deslocamento do eixo de poder das pequenas cidades livres para as grandes monarquias, o que ocasionou o transe final da pólis grega, como veremos na subseção III.1.3. Em meio a graves crises econômicas e sociais, que opuseram ferozmente e pela última vez os partidos democráticos e aristocráticos na Grécia, as cidades foram caindo rapidamente diante das monarquias macedônicas, que enxergavam na antiga liberdade municipal uma antinomia insuportável nos novos tempos de servidão[108]. Sem o sopro vital da liberdade, a arte e a literatura gregas se desvaneceram, transformando-se em mortos compêndios eruditos. Ao artista somente cabia copiar incessantemente o passado. Filósofos e poetas se transmudaram em filólogos, gramáticos e doxógrafos. Somente as ciências naturais floresceram, ainda que sem a fundamentação filosófica profunda necessária à sua completa compreensão[109].

Em 88-86 a.C., a imprudente Atenas, então sob governo tirânico peripatético e depois epicurista, aliou-se a Mitrídates contra os romanos. O resultado inevitável foi a destruição da cidade pelas legiões de Sila, tendo assim perdido o seu lugar de destaque no mapa da filosofia antiga[110]. Atenas foi tomada por Sila em 86 a.C., o que levou os filósofos – acompanhados de suas bibliotecas – a abandonarem a cidade e a buscarem novos centros urbanos para o desenvolvimento de seus sistemas. Em Roma, Alexandria e Rodes o estoicismo cresceu sob os auspícios de Panécio e de Possidônio, apesar de ainda existirem filósofos estoicos de pouca importância em Atenas – os *principes stoicorum* nomeados por Cícero – que, contudo, estava morta como centro filosófico[111].

A recentralização do estoicismo em Rodes logo foi suplantada pelo processo de descentralização operado no início da fase imperial romana, quando a escola perdeu a sua frágil unidade e surgiram diversas subescolas estoicas – diogenistas, antipatristas, panecistas etc. –, cada qual pretendendo ser a verdadeira herdeira do estoicismo original de Zenão de Cício, já

---

[108] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 5.
[109] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 6-7.
[110] Atenas recuperou a sua posição de prestígio filosófico por um breve período na época imperial romana, quando Marco Aurélio instituiu na cidade quatro cadeiras oficiais de Filosofia: uma para o platonismo, outra para o aristotelismo, uma terceira votada ao estoicismo e a última dedicada ao epicurismo. Cf. GILL, Christopher. *A escola no período imperial romano*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 35-63, 2006, p. 37.
[111] SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, pp. 26-28.

totalmente perdido e desfigurado[112]. O estoicismo grego se limitou então a comentar os antigos textos, não apresentando grandes desenvolvimentos originais. Mas a pobreza qualitativa não trouxe consigo qualquer perda de prestígio. O estoicismo estava difundido em várias cidades, tanto em centros culturais tradicionais como Alexandria e Roma, quanto em centros regionais como Tarso e Rodes.

Apesar da pulverização da escola, no século I a.C. Roma passou a ser a capital do estoicismo. Para lá convergiram vários filósofos estoicos atenienses durante a transição política preparada por Octaviano Augusto, cuja política, preocupada em regenerar o *mos maiorum* romano[113], foi particularmente benéfica para com os estoicos e a sua rigorosa atitude moral. Havia que se resgatar a grandeza ética que fez de Roma a maior cidade da Antiguidade: *Moribus antiquis res stat romana uirisque*[114]. Tito Lívio, um dos protegidos do Imperador Augusto, lamentava o estado atual dos romanos, que já não suportavam os seus próprios vícios e nem os remédios que poderiam curá-los[115]. A opinião de Tito Lívio parece-nos significativa, eis que nos é dada a conhecer no prefácio de sua monumental história de Roma, *Ab urbe condita*, cujo primeiro livro está dedicado à Monarquia. O célebre historiador elogia as excelências desse regime, em que, ao contrário da República, não vicejavam o luxo e a cobiça que aferroavam os romanos dos seus dias[116]. É clara a intenção ideológica de Lívio, que pretende acostumar os romanos ao cetro augustano.

---

[112] SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, p. 29.

[113] Exemplos da política conservadora de Augusto podem ser lidos em SUETÔNIO, *Vida do divino Augusto*, XXXI, XXXIV e XL (AUGUSTO [Octaviano César]. SUETÔNIO. *A vida e os feitos do divino Augusto*. Trad. Antônio Martinez de Rezende, Matheus Trevizam e Paulo Sérgio Vasconcellos. Belo Horizonte: UFMG, 2007, pp. 72-74 e 78-79). Apesar do rigor dedicado ao controle da moral pública, Augusto era célebre entre os seus contemporâneos por cometer excessos de ordem sexual. Com grande malícia e às vezes fiando-se no duvidoso testemunho de Marco Antônio, Suetônio acusa o Imperador de ter desonrado muitas virgens, além de ter entregado a masculinidade ao seu tio-avô Júlio César. Diz ainda Suetônio que Augusto era um contumaz participante de orgias báquicas. Cf. SUETÔNIO, *Vida do divino Augusto*, LXVIII a LXXI (AUGUSTO [Octaviano César]. SUETÔNIO, *A vida e os feitos do divino Augusto*, pp. 93-96). Entre as muitas biografias modernas de Augusto, recomendamos a de NÉRAUDEAU, Jean-Pierre. *Auguste*. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

[114] Verso de Ênio recolhido por Cícero e que pode ser assim traduzido: "Se Roma existe, é graças a seus homens e a seus costumes" Cf. CÍCERO, Marco Túlio. *Da república*. Trad. Amador Cisneiros. In: *Os pensadores*. Vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973, V, I, p. 183.

[115] TITO LÍVIO. *História de Roma – livro I*: a monarquia. Trad. Mônica Costa Vitorino. Introdução e notas de Júlio César Vitorino. Belo Horizonte: Crisálida, 2008, pref., p. 35.

[116] "[...] ou a paixão pelo meu trabalho iniciado me engana, ou jamais houve um estado maior, mais íntegro ou mais rico em bons exemplos; de outra forma não teriam imigrado tão tardiamente para a cidade a cobiça e a luxúria e nem por tão longo tempo teria havido tanta estima pela simplicidade e parcimônia. Aliás, quanto menos bens, tanto menos ganância havia: nos nossos dias, as riquezas trouxeram a cobiça e os divertimentos excessivos, desejo de se destruir e consumir tudo por luxo e por libertinagem" (TITO LÍVIO, *História de Roma*, pref., p. 35).

Na Monarquia de Augusto o trabalho do filósofo estoico se resumia ao aconselhamento prático da nobreza romana e ao desenvolvimento erudito de histórias da filosofia, como o provam dois estoicos de relevo no período inicial do Império: Atenodoro, largamente citado por Cícero no *De officiis* e conselheiro moral de Augusto, e Ário Dídimo, que também gozou da confiança do Imperador[117].

[117] SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, pp. 32-34.

3. A formação de Roma: da Monarquia ao Império[118]

3.1. Monarquia

Segundo as lendas nacionais, Roma teria sido fundada em 753 a.C., apresentando-se como uma Monarquia não-hereditária na qual os reis eram indicados pelo Senado – nessa época, uma espécie de Conselho Real sem competência legislativa, composto pelos membros das famílias patrícias mais proeminentes – e escolhidos pelo Colégio dos Áugures mediante consulta aos deuses (*auspicius*). O rei romano possuía autoridade política, militar e religiosa supremas. Contudo, não criava o direito, apenas aplicava as regras costumeiras ditadas pelo Colégio dos Áugures. O primeiro rei de Roma foi Rômulo. Ainda bebê e junto com o irmão Remo, ele foi resgatado da morte certa no rio Tibre por uma loba que os amamentou e criou por algum tempo, antes de serem encontrados por um casal de pastores. Ambos eram filhos de Réa Sílvia e de

---

[118] Os dados históricos contidos nesta concisa exposição foram colhidos nas seguintes obras: BOARDMAN, John; GRIFFIN, Jasper; MURRAY, Oswyn (eds.). *The roman world*. Oxford: Oxford University, 1986; FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004; GIBBON, *Declínio e queda do império romano*, pp. 32-234; HARVEY, *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*, pp. 435-448; GRIMAL, Pierre. *La civilisation romaine*. Paris: Flamarion, 1960; HOLLAND, Tom. *Rubicão*: o triunfo e a tragédia da república romana. Trad. Maria Alice Máximo. São Paulo: Record, 2006; MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira. *História da república romana*. Vol. II. Lisboa: Guimarães Editores, 1987; MOMMSEN, Theodor. *História de Roma*. Trad. Antônio Olinto. Estudo introdutório de Jérome Carcopino. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1973; OGILVIE, Robert M. *Le origini di Roma*. Bologna: Mulino, 1984 e ROSTOVTZEFF, Michael Ivanovich. *História de Roma*. Trad. Waltensir Dutra. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. Quando nos referimos a dados factuais, sem quaisquer polêmicas ou teses originais, julgamos despiciendo anotar a cada passo do texto a página exata da qual foram retirados. Com efeito, qualquer manual de Direito Romano ou opúsculo de história latina nos diz que a cidade de Roma foi fundada em 753 a.C., que Júlio César foi assassinado nos idos de março de 44 a.C., que o marco inicial do Império se dá em 27 a.C. e assim por diante. Por outro lado, quando os dados apresentados envolvem alguma dissensão historiográfica, ainda que mínima, foi feita a competente referência à fonte utilizada. Entre as fontes de caráter mais literário, não podemos nos esquecer de Montesquieu, que historia a Monarquia com estilo agradável em MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*: a concentração do poder. 2. ed. rev. Trad., introdução e notas Pedro Vieira Mota. São Paulo: Saraiva, 2005, pp. 85-91. A referência clássica e obrigatória para o período monárquico de Roma é TITO LÍVIO, *História de Roma – livro I*: a monarquia. Uma ligeira, mas interessantíssima história da Monarquia e da República pode ser lida no livro II de *Da república* de Cícero. Cf. CÍCERO, *Da república*, II, I-XLI, pp. 163-173. A crônica escandalosa da vida de Júlio César e dos onze imperadores que lhe sucederam está em SUETONIO TRANQUILO, Cayo. *Los doce césares*: seguido de gramáticos ilustres, retóricos ilustres, y las vidas de Terencio, Horacio, Lucano, Plinio el viejo, Juvenal y Persio. Trad. Jaime Ardal. Est. texto M. T. Baudement. Barcelona: Iberia, s.d. Quanto aos institutos do Direito Romano em suas várias fases, recomendamos a consulta a BIONDI, Biondo. *Istituzioni di diritto romano*. Milano: Giuffrè, 1946; BONFANTE, Pietro. *Corso di diritto romano*. Ristampa corretta della 1. ed. a cura di Giuliano Bonfante e di Giuliano Grifo con l'aggiunta degli indici delle fonti. Milano: Giuffrè, 1963; GAUDEMET, Jean. *Les institutions de l'Antiquité*. Paris: Montchretien, 1998; GIFFARD, André Edmond Victor. *Précis de droit romain*. 4. ed. Paris: Dalloz, 1951; HUBRECHT, Georges. *Cours de droit romain*. Paris: Domat, 1946; MAY, Gaston. *Éléments de droit romain a l'usage des étudiants des facultés de droit*. 15. ed. rev. et augm. Paris: Recueil Sirey, 1922; PEROZZI, Silvio. *Istituzioni di diritto romano*. 2. ed. riv. ampl. Roma: Athenaeum, 1928 e ROLIM, Luiz Antonio. *Instituições de direito romano*. 2. ed. rev. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

[118] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 39.

Marte, o deus da guerra latino, tendo sido lançados no Tibre por seu perverso tio-avô Amúlio. Este, tendo destronado o rei legítimo – Numítor, pai de Réa Sílvia e avó dos garotos –, temia que os meninos pudessem ameaçar o seu governo. Já adultos, os irmãos voltaram à cidade onde tinham nascido, mataram Amúlio e devolveram o poder a Numítor. Após tais façanhas, os irmãos foram premiados pelo avô com lotes de terras nos quais Rômulo fundou a cidade de Roma, não sem antes assassinar Remo, que ousara ultrapassar os limites projetados para a futura cidade[119]. Desde então as muralhas de Roma foram tidas como sagradas e somente poderiam ser ultrapassadas mediante o uso das portas. Qualquer outra forma de adentrar à cidade era tida como hostil e abominável, punível, de acordo com o *Digesto*[120], com a pena capital.

Depois de Rômulo, rei da cidade de 754 a.C. a 717 a.C., Roma foi governada por seis outros monarcas – Numa Pompílio (716 a.C. a 673 a.C.), Túlio Hostílio (672 a.C. a 641 a.C.), Anco Márcio (639 a.C. a 616 a.C.), Tarquínio Prisco (616 a.C. a 579 a.C.), Sérvio Túlio (578 a.C. a 535 a.C.) e Tarquínio, o soberbo (534 a.C. a 510 a.C.) –, dos quais apenas os três últimos apresentam alguma realidade histórica, dado que os primeiros, assim como Rômulo, fazem parte do imaginário romano, sendo certo que as fontes históricas sobre o período monárquico romano são escassas, obscuras e contraditórias[121].

Em fins de 510 a.C., uma rebelião liderada por Lucius Junius Brutus – ancestral do homem que quase quinhentos anos depois iria assassinar Júlio César no Senado – depôs Tarquínio, o soberbo, devido aos abusos e às arbitrariedades perpetradas pelo monarca[122]. Chegava ao fim a Monarquia romana e iniciava-se a longa fase republicana[123]. Historicamente, entende-se que os motivos da revolução que deu à luz a República foram as reformas sociais implantadas pelos últimos reis de Roma, todos de origem etrusca. Eles objetivavam diminuir o poder da classe patrícia – formadas pelos descendentes das famílias originais que fundaram a cidade – e fortalecer a *plebs*, a classe mais numerosa e popular que, à época da Monarquia, não contava com nenhum direito. De qualquer forma, somente a partir da República o Direito

---

[119] ROLIM, *Instituições de direito romano*, pp. 31-32.
[120] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.8.11, p. 40.
[121] ROLIM, *Instituições de direito romano*, p. 39 e ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 27-28.
[122] Há discordâncias quanto à datação. Para alguns, a revolução que instaurou a República Romana se deu em 509 a.C. Rostovtzeff aponta o ano 508 a.C. como o correto. Cf. ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 27.
[123] Gilissen entende que a passagem da Monarquia para a República foi gradual, embora frise que se aceita geralmente o marco da revolução de Brutus para separar os dois regimes. Contudo, as instituições republicanas foram se formando de maneira muito lenta. Segundo exemplifica, apenas por volta de 367 a.C. a exigência de dois cônsules à testa do Estado foi incorporada ao Direito Público Romano (GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. Trad. A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003, p. 82).

Romano – a armadura política e social do povo romano, no dizer de Plinval[124] – pôde se desenvolver de modo a se diferenciar das ordens normativas que regulavam os demais povos da Antiguidade. No tempo nos reis não havia nem lei e nem direito certo, diz Pompônio no *Digesto*[125].

Antes de passarmos à exposição histórica concernente à República, uma breve caracterização da sociedade romana faz-se necessária. Desde os dias monárquicos, os romanos se dividiam em quatro classes sociais bem definidas: a) Patrícios: considerados os "pais" (*patres*) de Roma, eram tidos por descendentes de Quirites (Rômulo deificado). Durante a Monarquia e por um bom tempo na República foi a única classe a possuir *status ciuitatis*, representando a elite política, militar, econômica e cultural de Roma; b) Clientes: estrangeiros que viviam às expensas dos patrícios e sob a sua proteção. Não possuíam cidadania romana, mas sim alguns benefícios legais garantidos pelas famílias patrícias das quais faziam parte e às quais deviam total obediência; c) Plebeus: moradores de Roma que não integravam o patriciado. Dedicavam-se ao comércio, à agricultura e ao artesanato; d) Escravos: basicamente vencidos de guerra. Não eram considerados pessoas no sentido jurídico, mas mera mercadoria. Segundo Varrão, eram "instrumentos capazes de falar"[126].

3.2. República

O regime republicano implantado em Roma caracterizou-se pela extrema pulverização do poder político-jurídico. Já não havia apenas um homem que comandava o Estado, mas vários, divididos em magistraturas[127] que se renovavam periodicamente na *Res Publica*, muitas delas mediante votação popular[128]. A magistratura ordinária, que funcionava em situações de normalidade, era composta por: a) Cônsules: em número de dois, eleitos pelo povo com mandato anual[129] e donos de plenos poderes[130]. Titulares do *imperium*[131], um deles se ocupava dos

---

[124] PLINVAL, George. *Introduction*. In: CICÉRON. *Traité des lois*. Trad. et texte établi par George de Plinval. Paris: Les Belles Lettres, 1959.
[125] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.2.2.1, p. 30.
[126] ROLIM, *Instituições de direito romano*, pp. 35-39.
[127] Uma densa e clássica síntese acerca das funções das magistraturas republicanas pode ser lida em CICÉRON. *Traités des lois*. Trad. et texte établi par George de Plinval. Paris: Les Belles Lettres, 1959, III, III-IV, 6-11, pp. 83-86.
[128] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 52-53.
[129] Rolim afirma que o mandato dos cônsules era bianual, o que não nos convence, tendo em vista o testemunho de Cícero, para quem todas as magistraturas eram anuais, com exceção da censura (CICÉRON, *Traité des lois*, III, III, 7, p. 84.). Rostovtzeff abona a lição ciceroniana (ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 52).
[130] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.2.2.16, p. 31.

negócios públicos e o outro do comando das legiões militares. Possuíam ainda funções administrativas e sacerdotais, cabendo-lhes presidir o Senado e convocar as Assembleias Populares; b) Pretores: altos magistrados aos quais competia dizer o direito. O cargo de *praetor urbanus*[132] foi criado em 367 a.C. e o de *praetor peregrinus*[133] em 241 a.C. A este competia o exercício da jurisdição romana fora da Cidade Eterna, nas províncias, enquanto o primeiro tinha a sua *jurisdictio* circunscrita a Roma; c) Censores[134]: escolhidos pela *comitia centuriata*, elaboravam recenseamentos de cinco em cinco anos e zelavam pelas despesas e receitas públicas romanas. Cuidavam também da moral pública (*regimen morum*), inscrevendo os nomes dos futuros senadores no *album* e possuindo o poder de declarar infame qualquer cidadão romano[135]. A função política dos censores era notável, pois revisavam periodicamente a distribuição das tribos na República e assim impediam que políticos e Tribunos ambiciosos se apoderassem dos sufrágios, evitando que o povo abusasse do poder que lhe foi confiado[136]; d) Edis[137]: eram algo como vereadores municipais que se ocupavam com a administração local e os espetáculos públicos. O cargo de *aedilis plebis* foi criado em 494 a.C; e) Questores[138]: chefes do erário público, funcionavam como auxiliares livremente escolhidos pelos cônsules[139].

Em casos excepcionais e urgentes, todos os magistrados ordinários perdiam os seus poderes fracionários, que então eram unificados e exercidos por um magistrado extraordinário, o *dictator*[140], que deveria usar seus poderes ilimitados por tempo determinado (normalmente seis meses, no máximo)[141] para resolver a situação anormal que ameaçava a República, cabendo-lhe, após o cumprimento de sua missão, devolver o poder ao Senado e ao povo de Roma. A ditadura romana assemelha-se ao que hoje chamamos de estado de sítio.

---

[131] GILISSEN, *Introdução histórica ao direito*, p. 82.
[132] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.2.2.26, p. 31.
[133] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.2.2.28, p. 31.
[134] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.2.2.17, p. 31.
[135] Os censores eram magistrados especiais eleitos em intervalos irregulares, mas na maior parte das ocasiões de cinco em cinco anos, ocupando a função por dezoito meses (ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 53).
[136] MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, p. 165.
[137] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.2.2.21, p. 31.
[138] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.2.2.22, p. 31.
[139] ROLIM, *Instituições de direito romano*, pp. 48-51.
[140] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.2.2.18, p. 31. Como se sabe, o termo "ditador" apresentava na República Romana um significado muito diverso do atual. Cícero nos explica a origem da palavra: "Nas principais expedições, quiseram um só chefe cujo título expressasse a extensão de seu poder: era o *ditador*, assim chamado porque escolhido pelo dito de um cônsul, e vês que em nossos livros tem o nome de *mestre do povo*" (CÍCERO, *Da república*, I, XL, p. 159).
[141] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 34.

Além das magistraturas, eram importantes órgãos republicanos de poder político-jurídico o Senado, composto por ex-magistrados que desempenharam a contento as suas funções[142], e as Assembleias Populares, que se dividiam em: a) *Comitia curiata*: formada originalmente pelos líderes das trinta cúrias que fundaram Roma, admitia em suas fileiras somente patrícios. Competia-lhe a escolha dos cônsules, dos pretores e dos ditadores da República; b) *Comitia centuriata*: criada no final da fase monárquica (540 a.C.), compunha-se de patrícios e de plebeus; c) *Concilia plebis*: integrada apenas por plebeus e presidida pelo Tribuno da Plebe, cargo criado em 494 a.C. O Tribuno era um defensor da classe plebeia que inclusive podia vetar decisões de outros magistrados que fossem particularmente gravosas a tal classe[143], utilizando-se assim do poder de *intercessio*[144]. Ademais, todo plebeu que se julgasse prejudicado poderia recorrer ao Tribuno para que este o protegesse. O *ius auxilii* era exercitado pelo Tribuno da Plebe especialmente contra decisões do Senado e dos Cônsules[145]. Tão importante chegou a ser a figura do Tribuno em Roma, funcionando como mediador entre patrícios e plebeus, que Cícero afirmou que sem Tribunato não havia República[146], apesar de, em sua vida pessoal, o grande orador ter sido vítima de várias decisões desarrazoadas de Tribunos como Clodius e Marco Antônio. No *De legibus* ele apresenta uma longa defesa do Tribunato da Plebe[147], acrescentando que os Tribunos eram sagrados[148]. Na verdade, Cícero compreendia muito bem a função política desempenhada pelo Tribunato, órgão de defesa – e não uma espécie de magistratura – capaz de inserir a plebe no debate cívico de maneira ordenada e institucionalizada, evitando os choques entre as classes que poderiam desestruturar o frágil equilíbrio da aristocrática República Romana. Entretanto, em meio aos encômios Cícero acrescenta que o Tribunato da Plebe foi a forma conciliatória encontrada pelos pais da República para dar aos humildes o sentimento de que eram iguais aos poderosos, ilusão sem a qual nenhum Estado pode se manter saudável[149].

Apesar de não ter possuído competências legislativas explícitas, era o Senado quem verdadeiramente governava a República. Os cônsules eram apenas os seus órgãos executivos. Na

---

[142] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 35.
[143] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 39.
[144] ROLIM, *Instituições de direito romano*, pp. 51-53 e 69-63.
[145] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 172.
[146] ROLIM, *Instituições de direito romano*, p. 69.
[147] CICÉRON, *Traité des lois*, III, X-XI, 19-26, pp. 91-95. O Tribunato da Plebe foi suprimido por Sila durante a sua ditadura, tendo sido restabelecido precariamente em 75 a.C. Pompeu Magno o restaurou de maneira integral em seu consulado de 70 a.C.
[148] CICÉRON, *Traité des lois*, III, III, 9, p. 85.
[149] CICÉRON, *Traité des lois*, III, X, 23, p. 94.

época dourada da República, parecia impossível aos cônsules discordar dos "conselhos" do Senado – *senatus consultus* –, que formalmente não ostentavam qualquer obrigatoriedade, mas na prática tinham força de lei. Tal porque o povo romano dedicava profundo respeito e veneração ao experiente Senado – palavra que vem da voz latina *senex*, ou seja, ancião –, além de se tratar de uma instituição sólida e permanente, ao contrário das magistraturas, cujos titulares se revezavam com frequência[150].

A ideia de República representou para os romanos da época algo mais do que uma simples forma de governo oposta à Monarquia. Tratava-se antes de uma qualidade espiritual que diferenciava o romano dos demais povos do planeta, subordinados a terríveis e cruentas monarquias, nas quais havia sempre apenas um senhor e muitos escravos. Na República Romana, ao contrário, existiam cidadãos – e não súditos – que poderiam almejar estar entre os senhores do orbe, desde que aceitassem as regras do jogo republicano. O fato era que, no final do século I a.C., Roma se apresentava como a única cidade livre no mundo. E tal se devia, acreditavam os romanos, a sua peculiar forma de organizar o Estado. Nas palavras de John Gilissen:

> *Senatus populusque Romanus* (SPQR), o senado e a comunidade política dos cidadãos romanos, esta expressão adquire um sentido jurídico e político. A *res publica*, a coisa pública, não é nem a república, nem o Estado no sentido moderno; designa a organização política e jurídica do *populus*, na qual o cidadão subordina o seu próprio interesse (*res privata*) ao da comunidade[151].

A história da República Romana constitui-se como um intenso desenrolar de batalhas internas e externas. Internamente, patrícios e plebeus lutavam pela hegemonia político-jurídica, tendo sido a edição da Lei das XII Tábuas[152] em 451 a.C. um marco importante nesses conflitos, bem como a *Lex Canuleia* (445 a.C.), que passou a permitir o casamento entre ambas as classes, e a *Lex Hortensia* (287 a.C.), que tornou os plebiscitos obrigatórios para o patriciado, devendo ser observados como se fossem leis[153]. Com o passar dos séculos, os plebeus mais ricos começaram a ser admitidos nas magistraturas de Estado, com o que se buscou compatibilizar os interesses das duas principais classes sociais de Roma. No âmbito externo, a República se

---

[150] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 53-54.
[151] GILISSEN, *Introdução histórica ao direito*, p. 83.
[152] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.2.2.4-5, p. 30. Uma das melhores edições modernas da Lei das XII Tábuas é a de Bruns. Cf. FONTES IURIS ROMANI ANTIQUI (*pars prior*), *Leges XII tabularum*, pp. 15-40.
[153] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.2.2.8, p. 30 e *Institutiones*, I, II, 4, p. 1. Cf. também GAIUS, *Institutes*, I, 2, p. 1.

envolveu desde cedo em guerras de defesa e, posteriormente, de agressão e de conquista. Foram particularmente ferozes as batalhas contra os etruscos (final do século V a.C.), os gauleses – que invadiram e incendiaram Roma em 390 a.C. – e os samnitas, bravios montanheses do sul da Itália (sécs. IV e III a.C.)[154]. Os romanos venceram os etruscos de uma vez por todas quando submeteram Veios em 396 a.C., a capital do inimigo na Toscana. Tal fato histórico reveste-se de importância crucial, eis que foi durante essa guerra – prolongada por quase um século – que se adotou a prática de pagar os soldados em dinheiro. Antes eles recebiam parte das terras dos povos vencidos e as cultivavam, alargando o território de Roma[155]. Com a batalha de Veios assistimos à transformação do soldado-camponês, de índole patriótica, no soldado profissional, quase um mercenário. Essa mudança inevitável trouxe consequências funestas para a República e para o Império, quando a soldadesca tomou consciência do próprio poder e perdeu toda vinculação ao espírito nacional romano. De qualquer forma, por volta de 270 a.C. a República já havia submetido toda a península itálica ao sul do Rubicão[156]. Seus domínios territoriais eram classificados do seguinte modo:

> (1) *Ager Romanus* ou o Estado romano propriamente dito, incluindo (a) colônias romanas e (b) *Municipia*, cidades sujeitas às leis e ao serviço militar romano, e ao pagamento de tributos a Roma, e que evoluíram gradualmente para o governo próprio; (2) o *Nomem Latinum* (comunidades latinas não incorporadas ao Estado romano) e colônias latinas; os domínios do item (2) tinham tratados de aliança com Roma, porém gozavam de privilégios especiais que os distinguiam de (3), *Socii*, as cidades aliadas italianas[157].

De 270 a.C. até aproximadamente 120 a.C., Roma ocupou-se com a expansão para além da Itália, tendo conquistado extensos territórios ilírios, macedônicos, espanhóis e gauleses. Todavia, o maior desafio do período foi Cartago[158], cidade vencida por Roma em 146 a.C. após décadas de uma terrível guerra que quase destruiu a República[159]. Com um Senado fortalecido e

---

[154] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 34-47.
[155] MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, pp. 97-98.
[156] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 44.
[157] HARVEY, *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*, p. 439.
[158] As guerras púnicas foram três. A primeira, de 264 a 241 a.C., teve por objetivo expulsar os cartagineses da Sicília. A segunda, travada de 218 a 201 a.C., possibilitou que Aníbal se apossasse de boa parte do território italiano, tendo sido vencido em Zama por Cipião, o Africano. Por fim, a última se desenrolou de 149 a 146 a.C. e culminou com a destruição total de Cartago por ordem do Senado liderado por Catão, o Antigo. Sobre a importância desses conflitos, expressa-se Montesquieu: "Após o rebaixamento dos Cartagineses, Roma quase não teve mais senão pequenas guerras e grandes vitórias, enquanto que antes tivera pequenas vitórias e grandes guerras" (MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, p. 126).
[159] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 56-66.

informado por ideais pouco republicanos, a aristocracia romana dos séculos II a.C. e I a.C. tentava impedir a todo custo que mais vantagens fossem concedidas aos plebeus[160]. Foi nesse momento que os irmãos Graco acabaram massacrados – Tibério em 133 a.C. e Gaio em 121 a.C. – por pregarem a reforma agrária[161], tema que, por sua conexão com o estoicismo, retomaremos na subseção III.1.3.

O último século da República foi marcado por lutas sociais profundas e decisivas que acabaram por esfacelar o seu frágil e burocrático sistema político-jurídico, que não estava preparado para enfrentar as ambições e as venalidades dos romanos enriquecidos e esquecidos das antigas virtudes agrárias e das tradições familiares que garantiram à cidade a hegemonia no Mediterrâneo[162]. A polarização plebe *versus* nobreza foi inevitável e logo no início do século, entre 92 a.C. e 89 a.C., os romanos assistiram atônitos à primeira guerra civil travada pelos generais Mário (n. 156 – m. 86 a.C), do partido democrático, e Sila (n. 136 – m. 78 a.C.), do partido aristocrático. Este fez o impensável: quebrando todas as ancestrais regras romanas, levou as suas legiões para dentro das muralhas, tendo governado Roma com mão de ferro – como *dictator* – até às vésperas de sua morte[163], pouco depois de ter devolvido o poder supremo ao Senado. Apesar de Sila ter tentado regenerar a República restaurando a autoridade do Senado e limitando o arbítrio dos Tribunos e do povo, ele acabou por perdê-la ao corromper os seus soldados, acostumando-os à rapina e aos saques nas expedições asiáticas e dando-lhes terras de cidadãos na Itália. Com isso, Sila transformou os soldados em inimigos daqueles que deveriam proteger. Paralelamente, entrando em Roma armado, Sila ensinou aos generais a desprezarem as leis sagradas da cidade. As proscrições, tão utilizadas por Augusto e Marco Antônio anos depois, também foram uma invenção de Sila, que perseguia e matava todos aqueles que eram de partidos rivais[164].

Após o falecimento do ditador, a situação em Roma não voltou à normalidade. O precedente fora aberto tal e qual uma ferida cancerosa que jamais iria se fechar. Chegou a época da segunda guerra civil sem que, contudo, as conquistas territoriais romanas tivessem sido interrompidas: anexaram-se ao Estado Romano largas porções médio-orientais, que incluíam a Bitínia, a Síria, a Judeia e as ilhas de Creta e de Chipre. Nesses dias destacaram-se as figuras de

---

[160] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 85-96.
[161] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 97-106.
[162] HOLLAND, *Rubicão*, p. 13 *et seq*.
[163] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 107-118.
[164] MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, p. 179.

Marcus Licinius Crassus (n. 115 – m. 53 a.C.), que debelara com grande crueldade a rebelião de escravos liderada por Spartacus (73 a.C. a 71 a.C.), de Pompeu Magno (n. 107 – m. 48 a.C.), que submetera a Espanha e o Oriente, e de Caio Júlio César (n. 101 – m. 44 a.C.), brilhante chefe militar e líder do partido democrático[165]. No ano de 63 a.C., uma revolução tramada por Catilínia foi descoberta e impedida graças à brilhante atuação de Cícero no Senado[166].

Em 60 a.C. os três generais firmaram um pacto mediante o qual governariam Roma na condição de iguais. Surgia assim o primeiro Triunvirato. Com a morte de Crassus em 53 a.C. na desastrada campanha contra os partos, as relações entre Pompeu e César se deterioraram rapidamente, passando a ser hostis graças ao falecimento da mulher de Pompeu, filha de César. Temendo a imensa popularidade de Júlio César, que então subjugava a indomável Gália, o Senado e Pompeu se uniram, exigindo que ele retornasse a Roma e abdicasse do comando militar. César recusou-se a fazê-lo e cruzando o Rubicão em 49 a.C. com a sua famosa Décima Terceira Legião, declarou guerra a Pompeu, definitivamente derrotado em Farsália e morto no Egito em 48 a.C. Após a derrota de Pompeu, César se autoproclamou ditador perpétuo, tendo governado Roma até a sua morte em 44 a.C., quando foi assassinado no Senado por republicados que não aceitavam a autocracia personalista e populista então instalada na agonizante República. Entre os assassinos estava o seu filho adotivo Marcus Junius Brutus (n. 86 – m. 42 a.C.), descendente de Lucius Junius Brutus, patrício que fundara a República ao matar o último Rei de Roma, Tarquínio, o soberbo[167].

Devido à morte de César, formou-se em 43 a.C. um segundo Triunvirato para governar Roma, integrado por Octaviano (n. 63 a.C – m. 14 d.C.), seu sobrinho, herdeiro e filho adotivo, Marco Antônio (n. 83 – m. 30 a.C.), seu general e antigo aliado, e Lépido, chefe da Cavalaria. Após a eliminação dos rebeldes republicanos liderados pelos senadores Catão, Brutus e Cassius e a retirada de Lépido para a vida privada, a animosidade entre Octaviano e Marco Antônio explodiu, dando origem à terceira guerra civil, que iria terminar apenas em 30 a.C. no Egito com a derrocada de Marco Antônio e de sua amante Cleópatra[168]. A partir de então Octaviano tornou-se o único senhor de Roma, passando a acumular títulos concedidos pelo Senado, tais como os de *pontifex maximus* e de *imperator*, termo de origem etrusca que significa chefe supremo das

[165] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 122-123.
[166] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 126-127.
[167] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 119-140.
[168] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 140-148.

legiões militares[169] ou, em outra tradução, "general vitorioso"[170]. Em 27 a.C. Octaviano recebeu o título de *Augustus* – ou seja, "sagrado por desígnio divino"[171] – e a República foi definitivamente enterrada. No mesmo ano a orgulhosa Grécia foi afinal convertida em simples província romana. Era um sinal dos novos tempos de submissão que se avizinhavam. Iniciava-se então a fase imperial romana. Na saborosa narração de Gibbon:

> Todas as barreiras da Constituição romana haviam sido arrasadas pela vasta ambição do ditador, todos os obstáculos extirpados pela mão cruel do triúnviro. Após a vitória de Áccio, o destino do mundo romano passou a depender de Otaviano, cognominado César com a adoção pelo tio, e mais tarde Augusto por bajulação do Senado. O conquistador estava à frente de 24 legiões veteranas, conscientes de sua própria força e da fraqueza da Constituição, habituadas durante vinte anos de guerra civil a todos os atos de sangue e de violência, e ardentemente devotadas à casa de César, pois somente dela tinham recebido, e esperado, as mais pródigas recompensas. As províncias, havia muito oprimidas pelos ministros da República, almejavam o governo de uma só pessoa que seria o amo, não o cúmplice, desses tiranetes. O povo de Roma, assistindo com secreto prazer à humilhação da aristocracia, queria apenas pão e espetáculos públicos, que lhe eram prodigalizados, um e outros, pela mão liberal de Augusto. Os italianos ricos e cultos, que haviam quase todos abraçado a filosofia de Epicuro, desfrutavam então os favores do conforto e da tranquilidade, e não admitiam que o ditoso sonho fosse interrompido pela lembrança de sua antiga e tumultuosa liberdade. Juntamente com o poder, o Senado perdera a dignidade; muitas das famílias mais nobres se haviam extinguido. [...] A reforma do Senado foi um dos primeiros passos em que Augusto pôs de lado o tirano e se inculcou o pai de sua pátria. [...] Ao mesmo tempo, porém, em que assim restaurava a dignidade do Senado, Augusto lhe destruía a independência. Os princípios de uma Constituição livre se perdem irrevogavelmente quando o Poder Legislativo é nomeado pelo Executivo[172].

3.3. Império

A primeira fase do Império ficou conhecida na História como Principado ou Alto Império. Nela ainda se buscava reverenciar a memória da antiga República, havendo alguns mecanismos institucionais que, bem ou mal, limitavam o poder dos imperadores. Com a passagem do tempo, a República foi sendo esquecida de maneira permanente e o poder se personalizando cada vez mais, até que em 284 Diocleciano se tornou Imperador e instituiu um absolutismo monárquico *de facto* e de direito em Roma[173], sobrevindo, a partir de então, a fase

---

[169] ROLIM, *Instituições de direito romano*, p. 69. Para um tratamento científico do tema, cf. LESUISSE, L. La nomination de l'empereur et le titre d'*imperator*. *L'Antiquité Classique*. Bruxelles, t. XXX, pp. 415-420, 1961.
[170] GILISSEN, *Introdução histórica ao direito*, p. 83.
[171] ROLIM, *Instituições de direito romano*, p. 70.
[172] GIBBON, *Declínio e queda do império romano*, pp. 84-85.
[173] Na biografia romanceada do Imperador Cláudio, Robert Graves coloca as seguintes palavras na boca do seu personagem, ainda adolescente e conviva na corte de Augusto: "Infelizmente as fileiras da velha nobreza estavam muito desfalcadas: os banimentos e as guerras civis haviam levado os mais ousados e melhores, e os sobreviventes, perdidos entre a nova nobreza, tendiam cada vez mais a se comportar como escravos da família de Augusto e de

que se costuma chamar de Dominato ou Baixo Império, quando se deu a decadência e a queda final do Império Romano do Ocidente. Mömmsen sublinha a diferença que separa o Principado do Dominato, eis que no governo instituído por Augusto a tradição constitucional romana ainda era, de algum modo, respeitada[174]. Apesar de concentrar os poderes dos demais magistrados, o Príncipe tinha a sua atuação restringida pelas instituições republicanas, que nele se revelavam como *auctoritas*, sendo que a *potestas* se radicava no povo. De acordo com Diniz, foi o encontro desses dois poderes republicanos na esfera jurídica do Imperador que edificou o Império tanto ideológica quanto politicamente. Todavia, ele acrescenta que a legitimidade do poder imperial não era medida pelo nível de concentração da *auctorictas* e da *potestas*, mas sim pela vinculação do Príncipe às normas jurídicas que sustentavam o Estado Romano enquanto tal[175]. Por seu turno, Mömmsen afirma que o Principado se fundava na soberania popular, eis que os poderes do Estado não se originavam em si mesmo, mas nos direitos do povo que se punham como limites ao estabelecimento de monarquias do tipo oriental, dado que, pelo menos até os Antoninos, as competências do Príncipe estavam incorporadas em instituições constitucionais fixas[176]. Apenas a partir de Diocleciano, que impôs aos romanos uma monarquia helênico-oriental, chegou-se à concepção de que o Imperador estava acima de todas as leis, tese que informou o absolutismo monárquico moderno[177].

Octaviano Augusto reorganizou a estrutura político-jurídica romana e garantiu ao nascente Império um período de paz e de estabilidade social no qual se desenvolveram as Artes, a Literatura e a Filosofia. Contudo, o preço da *pax romana* augustana, alegremente pago pelos romanos esgotados por três sangrentas e longas guerras civis, foi a perda das liberdades públicas republicanas, visto que pouco a pouco Augusto foi concentrando mais e mais poderes em suas mãos, apesar de astuciosamente afetar respeito formal pela já inexistente República[178]. Diz-se

---

Lívia. Dentro de pouco tempo Roma esqueceria o que significava liberdade e cairia, finalmente, sob uma tirania tão bárbara e arbitrária como as do Oriente" (GRAVES, Robert. *Eu, Cláudio.* Trad. Cecília Prada. São Paulo: A Girafa, 2007, p. 44).

[174] MOMMSEN, Theodor. *Le droit public romain*. Tome V. Trad. Paul Frédéric Girard. Paris: Boccard, 1984, p. 6.

[175] DINIZ, Marcio Augusto de Vasconcelos. *O princípio de legitimidade do poder no direito público romano e sua efetivação no direito público moderno*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006, p. 303.

[176] MOMMSEN, *Le droit public romain*, p. 7.

[177] MOMMSEN, *Le droit public romain*, p. 10.

[178] Não concordamos com Rolim, para quem "[...] o *Principado* e o *Dominato* (que o sucedeu) não foram 'novas formas' de governo romano, mas sim variações da *República Romana* que perdurou, com estas novas roupagens, até a queda de Constantinopla, no ano de 1453" (ROLIM, *Instituições de direito romano*, p. 70). Além da impropriedade de usar o *nomem* da República para qualificar realidades tão díspares como a corte oriental e despótica de Bizâncio, que em nada recordava as qualidades republicanas, Rolim desconsidera que graças a Augusto

que ele aceitava ser chamado, no máximo, de *Princeps* – o principal cidadão da República –, mas jamais de rei ou de monarca. Na verdade, Octaviano tomou para si as prerrogativas de diversas magistraturas e autoridades republicanas: o *imperium* dos cônsules, as imunidades (*sacrosanctitas*) dos Tribunos e o poder tradicional dos sacerdotes[179]. Assim, o Principado decorreu, por um lado, da monopolização das funções institucionais, e por outro, do oferecimento de benesses ao exército, à plebe e a certas famílias aristocráticas, exauridas pela violência e pela corrupção das últimas décadas da República[180]. No que se relaciona ao direito, Augusto concedeu aos jurisconsultos de sua preferência a autoridade de responder juridicamente em seu nome (*ius respondendi ex auctoritate principis*)[181], não sem antes estatuir que aquilo que agrada ao Príncipe tem força de lei (*quod principi placuit, legis habet vigorem*), dado que o povo lhe transferira o *imperium* e a *potestas*[182], o que lhe permitia agir como o seu representante legal. Segundo Aldous Huxley, é perfeitamente possível manter todas as velhas formas pitorescas de uma democracia – suas fórmulas consagradas, suas instituições, seus dísticos tradicionais etc. – e ao mesmo tempo instaurar um governo autocrático efetivo e não-violento[183]. Foi o que Augusto fez em Roma.

Montesquieu vê Augusto de maneira muito pouco lisonjeira, sustentando que, ao herdar um organismo político doente, ele nada mais fez senão agravar o mal, levando os romanos a

---

um novo sistema político-jurídico e institucional se impôs em Roma, como nota Gibbon com a maestria que lhe é natural: "Para resumi-lo em poucas palavras: o sistema de governo imperial, tal como instituído por Augusto e mantido por aqueles soberanos que compreendiam seus próprios interesses e o do povo, pode ser definido como uma monarquia absoluta disfarçada em formas republicanas. Os senhores do mundo romano rodeavam seu trono de trevas, ocultavam sua força irresistível e professavam humildemente ser os ministros responsáveis do Senado, cujos decretos ditavam e obedeciam" (GIBBON, *Declínio e queda do império romano*, pp. 92-93). No texto introdutório à obra de Marilena Vizentin, Norberto Luiz Guarinello nos informa acerca das duas principais orientações historiográficas relativas à polêmica sobre a passagem da República para o Império: a primeira, mais tradicional e capitaneada por Mömmsen, parte de uma análise essencialmente constitucional, enquanto a segunda, mais recente, enfatiza o caráter informal do Império, que se mantinha graças a um tipo de aliança entre as grandes famílias aristocráticas da época (VIZENTIN, Marilena. *Imagens do poder em Sêneca*: estudo sobre o *De clementia*. Cotia: Ateliê; São Paulo: FAPESP, 2005, pp. 12-13). Para uma análise completa das novas condições de vida no Império, cf. GIBBON, *Declínio e queda do império romano*, pp. 84-108 e ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 149-192.

[179] LUIZ, Antônio Filardi. *Curso de direito romano*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1999, p. 43.

[180] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, pp. 34-35.

[181] "Respostas dos prudentes são sentenças e opiniões daqueles a quem era permitido criar o direito, porque antigamente se permitiu que algumas pessoas interpretassem publicamente o direito, às quais foi dado pelo Imperador o direito de responder, chamando-se, por isso, de jurisconsultos. Tais sentenças e opiniões tinham tal autoridade, que não era permitido ao juiz afastar-se dessas respostas, segundo está disposto em lei" (JUSTINIANUS, *Institutas do imperador Justiniano*, I, II, § 8º, p. 25). Cf. também *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.2.2.49, p. 33 e GAIUS, *Institutes*, I, 7, p. 2.

[182] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, II, 6, pp. 1-2 e D.1.4.1pr., p. 35.

[183] HUXLEY, Aldous. *Regresso ao admirável mundo novo*. Trad. Eduardo Nunes Fonseca. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000, p. 186.

provarem a delícia do governo monocrático[184]. Para Montesquieu, o estabelecimento da ordem por parte de Augusto representou a concretização da servidão duradoura, já que "[...] num Estado livre onde vem de ser usurpada a soberania, chama-se regra tudo que pode fundamentar a autoridade ilimitada de um só, e denomina-se perturbação, dissensão e mau governo tudo que pode manter a honesta liberdade dos súditos"[185].

Mais inteligente do que o seu pai adotivo, Augusto fingia respeitar os senadores, que não passavam, quando muito, de seus secretários particulares. Todavia, ainda assim ele somente se apresentava no Senado com uma couraça de ferro sob a toga[186]. Astutamente, Octaviano renunciou por duas vezes aos poderes extraordinários de que gozava, mas foi levado a permanecer no cargo pelo rogo do Senado e pela súplica do povo. Anotou Suetônio com ironia: "Mas, julgando que seria arriscado voltar a ser um simples particular e que a República seria temerariamente submetida ao arbítrio de muitos, perseverou em conservar o poder. É difícil dizer qual foi melhor: o resultado ou a intenção"[187]. O próprio Octaviano encontrava certa dificuldade para justificar a centralização do poder político-jurídico, sempre justificando tal medida como o preço que os romanos deveriam pagar pela paz e pela restauração da República. Vejamos o início de sua *Res gestae Diui Augusti*, uma espécie de autobiografia para consumo público escrita por Augusto em estilo burocrático e protocolar:

> Aos dezenove anos, formei um exército por minha iniciativa e às minhas custas. Com ele restituí à liberdade a república oprimida pelo domínio de uma facção. Por isso, o senado admitiu-me à sua ordem com decretos honoríficos, ao mesmo tempo cedendo-me, no consulado de C. Pansa e A. Hírcio, a prerrogativa de sentenciar, a mesma dos cônsules, e entregou-me o poder [*imperium*]. Ordenou ainda que, sendo eu pró-pretor, juntamente com os cônsules providenciasse para que a república não sofresse qualquer desgaste. O povo, no mesmo ano, fez-me cônsul, já que os dois cônsules haviam tombado numa guerra. Fez-me também triúnviro com a incumbência de que a república houvesse de se consolidar[188].

Hegel afirma que o governo romano era tão abstrato que a transição para o Império quase não alterou em nada a Constituição, eis que todas as dignidades continuaram a existir

---

[184] MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, pp. 207-208.
[185] MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, p. 208.
[186] MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, p. 209.
[187] SUETÔNIO, *Vida do divino Augusto*, XXVIII (AUGUSTO [Octaviano César]. SUETÔNIO, *A vida e os feitos do divino Augusto*, p. 70).
[188] AUGUSTO, *Feitos do divino Augusto*, I (AUGUSTO [Octaviano César]. SUETÔNIO. *A vida e os feitos do divino Augusto*. Trad. Antônio Martinez de Rezende, Matheus Trevizam e Paulo Sérgio Vasconcellos. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 127).

nominalmente, ainda que concentradas na pessoa do Imperador[189]. Contudo, logo o filósofo acrescenta que a Constituição de Roma acabou por se tornar uma forma sem substância, da qual se retirou toda a vivacidade, sendo mantida apenas pela força das legiões. Com a concentração das instituições políticas na pessoa do Imperador, Roma foi perdendo pouco a pouco a coesão moral, tendo a subjetividade particular se transferido para a realidade de modo totalmente incontrolado, o que levou muitos dos imperadores a apelarem para o arbítrio[190], no afã de manter unido o imenso corpo heterogêneo do Império. Nesse processo, o espaço político republicano restou completamente anulado, ainda que alguns autores sustentem, com base nos estudos de Mömmsen, a existência nesse período de uma diarquia que se daria exclusivamente entre o *Princeps* e o Senado[191]. Estes manteriam um frágil e delicado jogo de aparências e de suscetibilidades[192], o que, de qualquer forma, não equivale à rica situação política característica da República. De acordo com Guarinello, o Imperador surgiu no Principado como:

> [...] o sustentáculo primeiro da ordem social, o fiel imprescindível da balança, que equilibra e atende as demandas particulares de uma massa e de um território que não possuem organicidade por si próprios e que não podem se manter unidos, senão pela existência de um poder que está acima de todos e de tudo, até da própria lei"[193].

Pois bem, Augusto reuniu em sua pessoa todas as magistraturas republicanas, apresentando-se ao povo como a encarnação viva do poder antes dividido[194]. A base constitucional fundamental do Império, organizada em etapas por Augusto e posteriormente legada aos seus sucessores, se fundou na fusão de três elementos antes claramente separados na República: a) o poder tribunício – garantidor do veto e da inviolabilidade do *Princeps* –, originalmente limitado no espaço (cidade de Roma) e no tempo (um ano), passou a ser, no Império, vitalício e válido em todos os territórios romanizados; b) o *imperium* proconsular, que conferia ao *Imperator* a autoridade suprema sobre as legiões e as províncias; c) finalmente, o soberano pontificado, capaz de fornecer legitimidade transcendente às decisões do Imperador[195].

---

[189] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999, p. 267.
[190] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 268.
[191] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, pp. 27-28.
[192] PETIT, Paul. *A paz romana*. Trad. João Pedro Mendes. São Paulo: Edusp/Pioneira, 1989, pp. 119-120.
[193] *Prefácio* a VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, pp. 14-15.
[194] PENA, Marc. *Le stoïcisme et l'empire romain*: historicité et permanences. Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-en-Provence, 1990, p. 72.
[195] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, pp. 37-39.

O Principado, sucessor da ditadura pura e simples dos Triunviratos, foi o resultado da decadência gradual das instituições político-jurídicas republicanas, tendo encontrado as suas bases na força militar das legiões e em um sistema complexo e ambíguo arquitetado por Octaviano com o fito de manter as aparências republicanas, razão pela qual as antigas instituições da *urbs* sobreviveram, ao menos nominalmente, durante algum tempo[196]. Na seara ideológica, o Principado se apresentou como uma tentativa de manter viva a velha República[197], incapaz de se adaptar às novas condições sociais geradas pelas guerras civis entre o partido democrático e o aristocrático. Nessa perspectiva, interessante notar a comparação levada a efeito por Montesquieu entre Sila e Augusto. O primeiro, ditador assumido e violento, tentou regenerar a República com o uso da força, enquanto o segundo, astuto e dúbio, enterrou a República sem nunca deixar de exaltar a liberdade[198].

Todavia, não há que se dramatizar a passagem da República para a fase imperial. Os próprios filósofos estoicos julgavam tal passo inevitável, pois o Império representava a bengala necessária a um mundo envelhecido no qual a decadência dos costumes, a ambição sem limites dos poderosos e o abuso das liberdades públicas por parte do povo faziam antever uma iminente conflagração cósmica em que o fogo-artesão (*pyr technikón*) consumiria todo o universo para depois reconstruí-lo: "*Las rivalidades entre magnates y las guerras civiles eran los síntomas de un envejecimiento inevitable. En este invierno del mundo, la monarquía de los césares es el bastón que conviene a nuestra vejez*"[199]. O próprio Hegel, sempre antipático ao período imperial romano, elogia a figura do Imperador independentemente da personalidade concreta de quem tenha ocupado o cargo, dado que ela representou a ordem necessária em Roma. Tudo se dirigindo ao Imperador, tudo acaba por se unificar no único[200].

A partir do final das guerras civis e do estabelecimento do Principado de Augusto, a ideia de que a centralização do poder em uma Monarquia do tipo imperial seria o único remédio eficaz

---

[196] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, p. 34.
[197] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, p. 35.
[198] "Todas as ações de Augusto, toda a sua legislação tendiam visivelmente ao estabelecimento da Monarquia. Sila se desfaz da Ditadura; em toda a sua vida, no meio de suas violências, vê-se um espírito republicano; toda a sua legislação, embora executada tiranicamente, tende sempre a uma certa forma de República. Sila, homem impetuoso, guia violentamente os Romanos à liberdade; Augusto, tirano astuto, os conduz de mansinho à servidão. Sob Sila, enquanto a República recobrava as forças, todo mundo bradava contra a tirania; sob Augusto, enquanto a tirania se fortalecia, só se falava de liberdade" (MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, p. 210).
[199] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 164.
[200] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 268.

para estancar as rivalidades particularistas de grupos sociais inimigos tornou-se um lugar comum na Filosofia Política. Foi assim que, séculos depois da queda do Império Romano do Ocidente, Dante argumentou em seu tratado *De monarchia* com a necessidade de se submeter as belicosas cidades-Estado italianas ao domínio central do Imperador. Segundo a leitura que o jovem Kelsen nos apresenta em sua Tese de Doutorado, Dante entendia que o estabelecimento de uma monarquia mundial seria a única forma de salvaguardar a humanidade[201], proposta que o florentino certamente foi colher na história do Império Romano.

No que concerne ao Senado, no decorrer do Principado ele foi perdendo gradualmente para o Príncipe os poderes fundamentais que possuía na fase republicana, tal como a direção da política externa romana[202]. Restou-lhe apenas absorver as funções eleitorais e legislativas das Assembleias Populares, extintas no Império por ordem de Tibério (n. 42 a.C – m. 37 d.C.)[203], que sucedeu Augusto e governou Roma de 14 a 37. Apesar de ter enlouquecido no final da vida devido a intrigas palacianas e a traições, o que o levou a praticar indizíveis crueldades, a maior parte da administração de Tibério, filho adotivo de Augusto e filho natural de sua mulher Lívia, foi moderada, austera e bastante razoável, seguindo a linha inaugurada por Octaviano, que, como sabemos, esforçou-se para revigorar a antiga moralidade romana e as virtudes agrárias dos latinos, então completamente eclipsadas pelo efeito deletério do luxo, da corrupção e da competitividade tipicamente republicana. Caio Calígula (n. 12 d.C. – m. 41 d.C.), sobrinho-neto de Tibério, assumiu a testa do Império após a sua morte, tendo exercido o poder de maneira arbitrária, sádica e insana até o ano 41, quando foi assassinado pela sua própria guarda palaciana. Foi sucedido por seu tio Cláudio (n. 10 a.C. – m. 54 d.C.), que governou de 41 a 54 mediante uma arrojada política externa – com a conquista da Britânia – e interna, tendo sido bastante liberal na concessão da cidadania romana a outros povos que integravam o Império. Após Cláudio, veio Nero (n. 37 d.C. – m. 68 d.C.), seu sobrinho-neto. Assim como Calígula, Nero celebrizou-se por monstruosidades e loucuras, apesar de ter sido discípulo de Sêneca no início de seu governo, que logo se degenerou na mais horrenda tirania. Morto em 68, Nero foi sucedido por uma série de imperadores – Galba (n. 4 a.C. – m. 69 d.C.), Oto (n. 32 d.C. – m. 69 d.C.) e Vitélio (n. 15 d.C. – m. 69 d.C.) – que obtiveram o poder graças à aclamação militar em um tipo de protesto contra a dinastia Júlio-Claudiana. Estes efêmeros chefes militares deram lugar à

[201] KELSEN, Hans. *Die Staatslehre des Dante Alighieri*. Wien: Franz Deuticke, 1905, pp. 18-20.
[202] MOREIRA ALVES, José Carlos. *Direito romano*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1998, p. 321.
[203] ROLIM, *Instituições de direito romano*, p. 72.

dinastia dos imperadores Flavianos, que buscaram reorganizar o Império e conter a licenciosidade que nele grassava.

Os Flavianos assumiram a missão civilizatória propugnada por Augusto, tentando recompor o exército e as finanças do Estado[204]. O primeiro deles, Vespasiano (n. 9 d.C. – m. 79 d.C.), foi Imperador entre 70 e 79, tendo obtido considerável êxito em seus empreendimentos, o que não ocorreu com o seu filho e sucessor, Tito (n. 40 d.C. – m. 81 d.C.), morto no contexto de grandes catástrofes naturais que se abateram sobre o Império, como a explosão do Vesúvio em 79 e um novo incêndio da cidade de Roma em 81. Tito foi sucedido por seu irmão Domiciano (n. 51 d.C. – m. 96 d.C.), que reinou de 81 a 96 e, pelo menos inicialmente, adotou uma política racional, apesar de não dedicar qualquer respeito às antigas tradições e instituições republicanas. Lutou contra o Senado durante todo o seu governo que, assim como o de Nero, se desnaturou em um cruel regime autoritário[205], merecendo Domiciano o infame título de pior Imperador Romano da História. Com a sua morte em 96, acabou-se a fase cognominada por Suetônio como a dos doze césares[206] e os romanos optaram por um sistema não-dinástico de sucessão imperial, informados, como veremos, por ideais estoicos. Iniciou-se a benfazeja fase dos imperadores Antoninos, período de grande desenvolvimento do Império. Nas sempre expressivas palavras de Gibbon:

> No segundo século da era cristã, o império de Roma abrangia a mais bela parte da terra e o segmento mais civilizado da humanidade. As fronteiras daquela vasta monarquia eram guardadas por antigo renome e disciplinada bravura. A influência branda mas eficaz das leis e dos costumes havia gradualmente cimentado a união das províncias. Seus pacíficos habitantes desfrutavam até o ponto de abuso os privilégios da opulência e do luxo. A imagem de uma constituição livre era mantida com decoroso respeito: o Senado romano parecia estar investido de autoridade soberana e delegava aos imperadores romanos todos os poderes executivos de governo. Durante um ditoso período de mais de oitenta anos, a administração pública foi gerida pela probidade e aptidão de Nerva, Trajano, Adriano e os dois Antoninos[207].

O primeiro dos Antoninos foi Nerva, homem maduro indicado para o posto pelo Senado. Nerva administrou o Império de maneira branda e conciliatória. Foi sucedido em 98 por Trajano, a quem coube em 117 estender as já inadministráveis fronteiras do Império até a Mesopotâmia. Seu sucessor, Adriano, reconheceu que o Império não poderia crescer mais, tendo decretado o

---

[204] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 206-207.
[205] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 207.
[206] SUETONIO TRANQUILO, *Los doce césares, passim.*
[207] GIBBON, *Declínio e queda do império romano*, p. 32.

fim do período de conquistas e o estabelecimento de uma nova *pax romana*. A "muralha de Adriano" plantada no norte da Britânia simbolizou o fim da tendência expansionista romana, demarcando os limites ocidentais extremos do Império. Em suma, pode-se caracterizar o Império à época de Adriano como o fez Piganiol: durante muito tempo as fronteiras imperiais tinham sido incertas e vacilantes. Agora, todo o Império era como uma vasta cidade pontilhada de muralhas[208]. Dono de profunda cultura e sagaz inteligência, Adriano administrou e manteve unificado o Império durante o seu longo governo, que teve início em 117 e terminou somente em 138. Com a sua morte, foram imperadores Antonino Pio (de 138 a 161) e Marco Aurélio (de 161 a 180). Este último, apesar de sua sabedoria estoica, indicou para a sucessão o seu filho Cômodo, desprezando assim o princípio sucessório meritório que até então tinha legado ao Império cinco excelentes imperadores[209].

Assumindo o poder, Cômodo notabilizou-se por excessos e pelo seu despreparo administrativo. Seu assassínio em 193 inaugurou uma crise dinástica e social sem precedentes no Império, que a partir de então se dirigia para seu inexorável fim[210], apressado pelas invasões bárbaras, pelas más colheitas, pela corrupção, pela inflação, pela tensão social e pelo aumento dos impostos, assim como pela crescente indisciplina das tropas e pela extrema instabilidade política[211]. Após o governo de Cômodo são dignos de nota o de Septimio Severo, rude soldado que manteve o Império organizado pela força do terror, o de seu filho Caracala, déspota ensandecido cujo único mérito foi a edição do Édito de 212, que concedeu a cidadania romana a todos os homens livres do Império, e o de seu neto Heliogábalo, Imperador que ridicularizou todas as antigas instituições romanas ao se tornar sacerdote de um deus sírio [212].

Com a morte de Septimio Severo em 211, a instituição da Tetrarquia[213] em 286 e a divisão final do Império em suas metades ocidental e oriental no final do século IV, vemos

---

[208] PIGANIOL, André. *História de Roma*. Trad. Ricardo Anaya. Buenos Aires: Eudeba, 1971, p. 283.
[209] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 207-215.
[210] Para a longa e tormentosa história da decadência do Império – assim como para a obtenção de inúmeros dados interessantes sobre o período, alguns dos quais constantes do final desta digressão histórica –, a obra clássica ainda continua a ser o monumento escrito por Edward Gibbon, citado em notas anteriores.
[211] ROLIM, *Instituições de direito romano*, p. 82.
[212] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 253-263.
[213] "O império foi momentaneamente salvo por um valente general, o Imperador Aureliano, o qual foi sucedido por Diocleciano (284-305) e Constantino (312-337). Diocleciano tornou-se monarca absoluto, cercou-se de um fausto oriental e associou-se a três colegas (esta forma de governo chamava-se tetrarquia – governo de quatro) – dois Augustus e dois Césares. [...] Mais tarde Diocleciano se aposentou e convidou seu colega Augustus a fazer o mesmo, sendo que os dois Césares passaram a Augustus e instituíram outros dois Césares. Alguns anos mais tarde Constantino tornou-se Imperador e mandou publicar o Edito de Milão (313), dando aos cristãos o direito de celebrar

aprofundar-se o processo de desagregação da tessitura social romana[214]. No período de 235 a 285 Roma teve vinte e seis imperadores, dos quais somente um morreu de causas naturais[215]. Registram-se ainda trinta e oito usurpadores. Muitos deles se tornaram imperadores por algum tempo[216].

A partir do século III a.C. o Império Romano deixou de ser a *ciuitas* universal em que os imperadores, primeiros cidadãos da "República", garantiam bem-estar, direitos civis e alguma margem de liberdade aos cidadãos, assim como autogoverno às províncias. Graças a Diocleciano e a seus sucessores, Roma finalmente realizou a "igualdade" de seus cidadãos, pois todos passaram a ser igualmente mendigos e escravos[217]. Seu sucessor, Constantino, esmagou os últimos vestígios do que um dia fora a orgulhosa República Romana, reduzindo o Império a uma Monarquia militar do tipo oriental, teocrática e hereditária[218], na qual direito e religião, antes realidades bem diversas para o romano da época de Augusto, já não mais se distinguiam[219]. Durante o Principado os imperadores ainda afetavam respeito formal ao direito, como se pode ler em um rescrito de Severo e Antonino no qual declaram: "Ainda que colocados acima das leis, vivemos na sua observância"[220]. Décadas depois e mediante a instituição do Dominato confirmou-se o antigo adágio enunciado por Ulpiano e que por séculos guiaria o Direito Público europeu: o governante não está sujeito às leis (*Princeps legibus solutus est*)[221]. O antigo ideal greco-romano da cidadania e da liberdade, que por muito tempo inspirou o Senado e o povo de Roma, foi sepultado pela força dos exércitos bárbaros que passaram a servir não mais ao

---

publicamente o seu culto" (KLABIN, Aracy Augusta Leme. *História geral do direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004, pp. 227-228).

[214] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 285-294.

[215] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 256.

[216] GIBBON, *Declínio e queda do império romano*, pp. 109-196.

[217] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 271.

[218] Sobre essa fase, anota Gilissen: "O imperador já não é um *princeps*, o primeiro dos cidadãos, mas um senhor, o *dominus* do Império; ao principado sucede-se o dominado. O seu poder é absoluto; é divinizado; encarna a *res publica*; dispõe de todos os poderes, sem outro controlo senão o dos seus conselheiros; legisla só" (GILISSEN, *Introdução histórica ao direito*, p. 84).

[219] Prova de tal afirmação é que o cargo de *pontifex maximus* – chefe supremo dos rituais religiosos – passou a ser, no Dominato, exclusivo dos imperadores. Antes, na República, qualquer patrício poderia ocupá-lo. Cf. AUGUSTO [Octaviano César]. SUETÔNIO, *A vida e os feitos do divino Augusto*, n. 132, p. 72. Recordemo-nos ainda do hábito – surgido após a morte de César – de divinizar os imperadores, sinal de uma profunda mudança na mentalidade romana.

[220] JUSTINIANUS, *Institutas do imperador Justiniano*, II, XVII, § 8º, p. 123.

[221] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.3.31, p. 34.

Império, como nos dias de Augusto e dos Antoninos, mas sim à figura particular do Imperador, *dominus et deus* de seus súditos[222].

Com o esgotamento do sistema de governo greco-romano na Itália e nas províncias e com a consequente instauração de uma Monarquia de estilo asiático, chegou ao seu termo também o último grande sistema filosófico herdado dos gregos. Como veremos na próxima seção, não obstante o seu berço helênico, o estoicismo desenvolveu-se profundamente em Roma, participando de suas fases de esplendor e de decadência, tendo inclusive passado pela lenta agonia que por fim destruiu o Império e os ideais augustanos que o informavam.

[222] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 273.

4. A adaptação do estoicismo ao contexto romano

4.1. A formação e o sentido do estoicismo romano

Nos últimos anos do século I a.C., com o fim da guerra civil que levou Augusto a assumir o poder absoluto, o estoicismo já era a corrente filosófica mais característica da sociedade romana, apesar de ter surgido na Grécia. É que, nas palavras de Antonio Medina Rodrigues: "O sistema romano romanizava, reduzindo tudo a si mesmo"[223]. Na verdade, desde o século II a.C. o estoicismo fazia parte do cenário cultural romano. Sua implantação em Roma coincidiu com as grandes vitórias que levariam a República a se tornar a senhora inconteste do mundo. Se quisermos uma imagem completa desse período, basta dizer com Tatakis que se trata da época que viu o triunfo da potência romana sobre o helenismo e a vitória da cultura grega sobre a romana que, após certa resistência inicial, acabou por se deixar instruir pelos mestres da verdade. De acordo com Políbio, foi nesse momento que o espírito grego entrou em contato com o mundo do amanhã, ou seja, Roma[224].

No século II a.C. o estoicismo já não era uma tímida escola de filosofia ateniense, tendo correligionários espalhados pelos principais centros intelectuais da época helenística, tais como Pérgamo, Babilônia, Selêucia, Tarso, Sidon, Alexandria e Rodes. A difusão do pensamento de Zenão e de seus sucessores foi tão rápida e impactante que se falava em uma seita (*secta*) estoica instalada em todo o mundo civilizado[225]. A escola começou a se tornar popular em Roma especialmente graças aos trabalhos de Panécio e de seu discípulo Possidônio[226]. Os romanos conheciam superficialmente as principais escolas da filosofia grega graças à famosa embaixada filosófica de 155 a.C., que os tinha colocado diante de uma encruzilhada histórica: já donos do mundo, não sabiam se deveriam manter os antigos costumes – *mos maioirum* – que lhes teriam garantido a hegemonia ou, ao contrário, deveriam se abrir aos novos modos de viver e de pensar, extremamente tentadores, apreendidos nos exóticos Estados incorporados à República. A primeira corrente, de matiz tradicionalista, era liderada pelo severo Catão, o Censor, hostil a qualquer contato cultural com os povos conquistados, em especial com os gregos, que segundo

---

[223] RODRIGUES, Antonio Medina. *A* Eneida *virgiliana entre a vivência e a narração*. Introdução a VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. e notas Odorico Mendes. Estabelecimento do texto, notas e glossário de Luiz Alberto Machado Cabral. Cotia: Ateliê; Campinas: Editora da Unicamp, 2005, p. 11.
[224] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 1-2.
[225] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 99.
[226] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 100-105.

Catão haviam jurado exterminar os romanos[227]. Já a segunda posição pregava uma completa miscigenação entre Roma e as novas culturas que passaram a orbitá-la, ameaçando assim dissolver o espírito romano em um caudal indiferenciado de crenças e de filosofias alienígenas. Entre ambas as correntes surgiu um terceiro movimento, de natureza conciliatória e liderado por Cipião Emiliano, cuja proposta central residia na recepção controlada da cultura grega. Sem deixarem de ser romanos, os homens que integravam o círculo de Cipião[228] aceitavam o fato de que a Grécia era muito superior a Roma na seara espiritual[229], cabendo à República apropriar-se desse rico legado para realizar efetivamente o que os gregos somente pensaram[230], ou seja, a unificação do mundo em torno da ideia de razão.

Praticamente todos os membros do círculo de Cipião[231] eram amigos e ávidos ouvintes de Panécio. Sob os auspícios desse brilhante grupo foi fundada a civilização que hoje conhecemos como romana. Com efeito, a romanidade encontrou a sua essência na mais profunda matriz grega[232], que não está em Aristóteles e nem nos epicuristas, mas antes em Platão e nos estoicos. O círculo de Cipião imprimiu a *nobilitas* e a *humanitas* na alta cultura de Roma, características que logo passarão a caracterizar o Direito Romano Clássico, tendo sido auridas diretamente de fontes estoicas. Apesar de Cipião não ter sido um filósofo do Pórtico, ele introduziu em Roma certa atmosfera estoica, que privilegiava a arte e o pensamento gregos e desprezava quaisquer conflituosidades sociais[233]. Com Panécio e os outros pensadores da *Stoá* logo descobertos pela intelectualidade latina, Roma tomou consciência do seu destino histórico, aceitando que o

---

[227] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 12.

[228] Finley informa que o chamado círculo de Cipião não passa de uma "ficção tenaz" inventada por Cícero na sua *República*, o que estaria "irrefutavelmente demonstrado". Contudo, apesar de indicar fontes de consulta, Finley não fundamenta a sua afirmação, tão categórica quanto vazia (FINLEY, Moses Israel. *A política no mundo antigo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 152).

[229] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 11-14.

[230] Notáveis, portanto, as palavras que Marguerite Yourcenar imputa ao Imperador Adriano no seu aclamado romance histórico: "Sim, Atenas continuava bela e eu não me lamentava ter imposto as disciplinas gregas à minha vida. Tudo o que em nós é humano, ordenado e lúcido provém delas. Mas acontecia-me dizer a mim mesmo que a seriedade um tanto pesada de Roma, seu sentido de continuidade, seu gosto pelo concreto, haviam sido necessários para transformar em realidade o que permanecia na Grécia um admirável conceito do espírito, um belo impulso da alma. Platão escreveu *A República* e glorificou a idéia do Justo; éramos nós, porém, que, instruídos por nossos próprios erros, nos esforçávamos penosamente por fazer do Estado uma máquina apta a servir os homens, correndo o menor risco de esmagá-los" (YOURCENAR, Marguerite. *Memórias de Adriano*. Trad. Martha Calderaro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p. 222).

[231] Os principais membros do grupo eram C. Laelius, L. Furius, Políbio, o célebre historiador, Q. Aelius Tubero, cônsul em 118 a.C., Q. M. Scevola, o maior jurista da época e cônsul em 117 a.C., C. Fanius, Rutilius Rufus, Sp. Mummius, L. Aelius, mestre de Varrão, M. Vigellius e o poeta Lucilius (TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 35).

[232] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 15.

[233] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 381.

homem e os seus atos não podem ser compreendidos fora de uma perspectiva universal e profundamente humanística. As teses estoicas exigiram dos romanos uma tomada de posição socrática[234] pela qual, conhecendo a si mesmos[235], os cidadãos de Roma puderam também conhecer o mundo de que já eram os amos. Do mesmo modo, foram convocados a cumprir os seus deveres para com o orbe, o que, obviamente, se configurará como uma missão civilizatória de séculos, com avanços e retrocessos e cujo fruto maduro será o edifício imperecível do Direito Romano, base fundamental da civilização ocidental. Virgílio, ainda nos primeiros anos do Império, reconhecera a tarefa destinada ao romano: "Guerras tem de mover e amansar povos, / E instituir cidades e costumes"[236]. Mais à frente em sua epopeia cantou o vate as sublimes e célebres linhas, profetizando a missão universalizadora de Roma: "*tu regere imperio populos, Romane, memento/ (hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,/ parcere subiectis et debellare superbos*". Na definitiva tradução de Odorico Mendes:

> [...] tu, Romano,
> Cuida o mundo em reger; terás por artes
> A paz e a lei ditar, e os povos todos
> Poupar submissos, debelar soberbos[237].

Todavia, quando penetrou em Roma a partir do século II a.C. e passou a influenciar o círculo de Cipião, há muito o estoicismo já havia perdido a sua unidade institucional e pureza doutrinal. Não havia em Roma, como em Atenas na época de Zenão até Panécio, uma escola estoica com regras próprias, mas antes filósofos e pensadores que se autointitulavam estoicos ou assim eram classificados. Não obstante, a divisão tripartite proposta por Zenão para o currículo estoico – Física, Lógica e Ética – continuou a ser rigorosamente respeitada em Roma, apesar da ampla preferência dedicada ao último dos temas, que conheceu em terras latinas novos desenvolvimentos[238]. Contudo, não podemos nos esquecer das obras de Hierócles e de Cleomedes, votadas ao desenvolvimento de matérias técnicas e de caráter doutrinal, o que demonstra que o estoicismo romano foi muito mais do que uma piedosa prédica moral saída dos livros de Sêneca e da boca de Epicteto, visão desfigurante imposta pelos detratores da escola

[234] LONG, *Epictetus*, pp. 93-94.
[235] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 29.
[236] VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. e notas Odorico Mendes. Estabelecimento do texto, notas e glossário de Luiz Alberto Machado Cabral. Cotia: Ateliê; Campinas: Editora da Unicamp, 2005, I, vv. 278-279, p. 42.
[237] VIRGÍLIO, *Eneida*, VI, vv. 885-888, p. 157.
[238] GILL, *A escola no período imperial romano*, p. 35.

estoica imperial[239]. Para se compreender a Ética estoica é necessário um profundo conhecimento da Física e da Lógica, o que muitas vezes encontra-se pressuposto nas obras dos estoicos romanos. Tal não significa que temas relativos a essas áreas não lhes interessavam, como demonstra Reydams-Schils[240].

Politicamente, o estoicismo se adaptou bem aos vários momentos pelos quais passou Roma. No período das guerras civis, essa corrente filosófica – centrada no indivíduo e na necessidade de sua elevação moral, independentemente da situação exterior –, constituía uma espécie de bálsamo para os romanos das classes mais altas que viam a sua República ruir diante da cobiça desenfreada dos generais. Nessa época infiltraram-se em Roma diversos cultos greco-orientais como o neopitagorismo, o orfismo e os mistérios de Elêusis, recebidos pelo vulgo como remédios para os seus males. Por seu turno, as classes cultas passaram a se dedicar ao estudo do estoicismo, do cinismo e do epicurismo[241]. Contudo, o grande florescimento do estoicismo em Roma se deu no Alto Império, quando a escola formou inclusive imperadores. Afirma Montesquieu que: "[...] a seita dos Estóicos se estendia e acreditava no Império. A natureza humana parecia ter feito um esforço para produzir aquela seita admirável, semelhante às plantas que a Terra faz nascer em lugares que o Céu nunca viu. A ela deveram os Romanos seus melhores Imperadores"[242]. De fato, a partir da época augustana, cansados dos horrores das guerras civis, os romanos abriram mão da antiga e incômoda liberdade política, ligada então em seus espíritos às noções de desordem, de cobiça e de anarquia, preferindo o nobre ideal abstrato de liberdade propugnado pelos estoicos. Salvava-se a honra romana na dignidade de afirmar-se livre em pensamento, sem, entretanto, poder sê-lo na realidade concreta devido à concentração dos poderes republicanos nas mãos de Augusto[243], processo que somente se aprofundaria nos séculos seguintes, quando assistimos à progressiva substituição da figura do *Princeps* pela do *Dominus*[244]. Por fim, durante o Baixo Império coube ao estoicismo representar o papel de "reserva moral" para a sociedade romana[245]. O estilo de vida extravagante que a Capital passou a

---

[239] SELLARS, *Stoicism*, 2006, p. 19.
[240] REYDAMS-SCHILS, *The roman stoics*, pp. 11-12.
[241] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 158.
[242] MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, pp. 234-235.
[243] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 183.
[244] Cf. o prólogo de Luis Alberto Romero a GIBBON, Edward. *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*. Tomo I: desde los Antoninos hasta Diocleciano (años 96 a 313). Desde la renuncia de Diocleciano a la conversión de Constantino (años 305 a 438). Trad. José Mor Fuentes. Rev., actual. y prólogo de Luis Alberto Romero. Madrid: Turner, 2006, p. 28.
[245] ULLMANN, *O estoicismo romano*, p. 115.

ostentar, a gradativa orientalização dos costumes das classes superiores – e, posteriormente, da própria corte –, a dificuldade cada vez maior de se obter soldados para compor as fileiras das legiões e a dependência agrícola de Roma em relação às suas colônias – especialmente o Egito – são fatos que demonstram à saciedade o fracasso dos projetos de Augusto no sentido de resgatar a antiga e severa moralidade agrária dos romanos (*mos maiorum*), que lhes tinham garantido, no período republicano, o senhorio do mundo[246]. No ambiente de lassidão moral que dominou o Baixo Império e acabou levando-o à dissolução, o estoicismo, informado por sua rígida ética, constituía um refúgio para aqueles que ainda se apegavam às ancestrais virtudes romanas. Como veremos na subseção III.3.1, pelos mesmos motivos o Pórtico serviu ao Direito Romano como o supremo critério do bom, do virtuoso e do razoável.

De todas as filosofias helenísticas, certamente a estoica era a que melhor se adaptava à personalidade romana. O epicurismo, com seu individualismo moral exacerbado, seu racionalismo mecânico e sua atitude hostil diante das tradições se revelaria inadmissível para a *intelligentsia* de Roma[247]. Já o estoicismo, ao respeitar as tradições e ao se preocupar em primeiro plano com a virtude social (*decorum*), enxergando a vida como uma longa série de deveres (*officiis*) a serem cumpridos, foi calorosamente recebido primeiro pelo círculo de Cipião e depois por toda Roma bem-pensante[248].

As duas principais maneiras de se tomar contato com o estoicismo em Roma eram o estudo aprofundado da doutrina nos textos originais ou, o que parece ter sido mais comum, o acompanhamento de cursos e palestras públicas ou privadas oferecidas por professores estoicos[249]. Ao longo do Império, o Pórtico se impôs definitivamente diante das outras escolas filosóficas gregas. Suas teses eram flexíveis, adaptáveis a vários contextos, lógicas, claras e fáceis de entender, conforme afirma Rostovtzeff[250], o que não deixa de ser curioso se atentarmos para o caráter paradoxal de algumas das construções teóricas do Pórtico. O fato era que a doutrina estoica se encontrava bastante difundida em Roma já no período republicano, como o provam as obras doutrinárias de Cícero, que pressupõem certa permanência e "naturalização" da escola em terras latinas. Desde há muito, ser jurisconsulto, retórico, pedagogo ou sábio em Roma

[246] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 290 *et seq*.
[247] Para um paralelo entre o estoicismo e o epicurismo, cf. MOREAU, Joseph. *Stoïcisme, épicurisme et tradition hellénique*. Paris: J. Vrin, 1979 e NOVAK, Maria da Glória. Estoicismo e epicurismo em Roma. *Letras Clássicas*. São Paulo: Humanitas, n. 3, pp. 257-273, dez. 1999.
[248] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 15.
[249] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 381.
[250] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 184.

equivalia a distintos modos de ser estoico[251]. Ocorre que durante o Império a escola apresentou uma força até então inédita, tendo perdido o caráter técnico que a marcara na Grécia e passando assim a se dirigir a todos os homens, filósofos ou não. Os romanos cultos começaram a valorizar, de modo quase exclusivo, os aspectos doutrinários puramente morais da *Stoá*, retornando aos mestres clássicos como Zenão e Crisipo. Estes pregavam a necessidade de aperfeiçoamento do indivíduo, enxergando o Estado como algo secundário e recomendando ao homem, no lugar da disputa política, a *ataraxia*. Tal postura filosófica calhava bem à personalidade severa e austera do romano, bem como ao Estado mundial que então surgia de modo autocrático[252] e não poderia admitir os excessos do período republicano. Entretanto, isso não significa que o estoicismo imperial tenha se desinteressado dos assuntos públicos, abandonando o cidadão à mera condição de súdito do poder. Veremos adiante, na subseção III.1.3, o específico caráter político da escola estoica imperial. De maneira alguma ela pode ser apresentada como o faz Rostovtzeff, que nela enxerga uma ideologia oficial descomprometida com a política e que apenas objetivava tornar mais suave a dominação que Augusto e seus sucessores exerciam sobre o povo romano[253].

Apesar de toda a admiração que votavam ao estoicismo, os romanos acreditavam que a Filosofia como um todo, e não apenas a estoica, era uma *doctrina adventicia*, ou seja, uma forma cultural estrangeira própria da Grécia e que não se adaptava ao espírito prático desses *aratores-oratores*, na curiosa expressão de Fontanier[254]. Alguns romanos chegavam mesmo a sustentar que era impossível filosofar em latim, advertência que talvez tenha levado Epicteto e Marco Aurélio a escreverem as suas obras na língua grega. Na contemporaneidade Heidegger é categórico ao afirmar que não existe filosofia romana, mas tão-só simulacros latinos da filosofia grega[255]. Não obstante, acreditamos que o estoicismo romano se apresentou como um ramo criativo da escola, desde que seja compreendido dentro de seus termos e levando em consideração o espírito da época. Desde os seus primeiros momentos em terras latinas, o Pórtico foi impregnado por influências exógenas, principalmente pelo cinismo e pelo epicurismo, sendo assim marcado por um profundo ecletismo que, de acordo com Christopher Gill, não deve ser

[251] BERA, *Pensamiento estoico*, p. 11.
[252] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, p. 97.
[253] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 184-185.
[254] FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*: de Cícero a Heidegger. Trad. Álvaro Cabral. Rev. Maria Fernanda Alvares. Rev. técnica Jacira de Freitas. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
[255] BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger I*: philosophie grecque. Paris: Éditions de Minuit, 1973, p. 141.

visto como algo negativo, tendo em vista os próprios padrões filosóficos do período imperial[256], quando os pensadores se orientavam rumo a certo multiculturalismo e universalismo do saber. Se é verdade que muitos estoicos do Império beberam de fontes pouco ortodoxas, é também verdade que vários filósofos romanos de orientação não-estoica se deixaram influenciar pela *Stoá*, tais como o cínico Díon Cocciano de Prusa e os platônicos alexandrinos da fase média como Eudoro, Fílon e Antíoco de Áscalon. Este último, ao desenvolver ideias tipicamente estoicas, defendia-se dizendo que eram teses originais de Platão não explicitadas em seus textos exotéricos[257]. No momento neoplatônico, quando o estoicismo romano já tinha deixado de ser uma filosofia viva, Plotino, Simplício e Clemente de Alexandria adotaram muitas das concepções estoicas para melhor explicar o "novo Platão", que logo seria incorporado pela nascente Igreja Católica[258].

A influência do estoicismo romano não se limitou às escolas filosóficas rivais, tendo se verificado até mesmo no terreno da literatura latina, em especial na seara poética. Seja para louvar ou satirizar algumas das propostas centrais da *Stoá* – a perfeição do sábio, a suficiência da virtude, a terapia das paixões etc. –, sempre encontraremos grandes poetas do porte de Horácio, Lucano, Juvenal e Pérsio[259]. Apesar de Horácio ter ridicularizado os paradoxos do estoicismo, o que talvez tenha se devido à sua filiação epicurista, tal não o impediu de elogiar a Ética do Pórtico, apresentando-nos um sedutor retrato do sábio estoico[260]. Lucano, sobrinho de Sêneca e estoico declarado, escreveu em sua *Farsália* sobre a conflagração universal, tendo contribuído para a idealização da figura estoica de Catão no imaginário romano[261]. Por seu turno, Pérsio estudou na juventude sob a direção de um professor estoico. No nobre terreno da épica, parece inegável a presença do estoicismo nos trabalhos de Virgílio, Sílio Itálico (*Guerras púnicas*) e Estácio (*Tebaida*)[262]. Digno de menção nos parece o poema *Astronômica*, obra estoica de Marco Manílio na qual ele cantou os fenômenos celestes e a lei natural que governa o orbe, concebendo a Astrologia como uma ciência que se funda nos movimentos regulares dos corpos estelares[263].

---

[256] GILL, *A escola no período imperial romano*, p. 47.
[257] GILL, *A escola no período imperial romano*, p. 57.
[258] GILL, *A escola no período imperial romano*, pp. 59-60.
[259] Sobre o tema, cf. BARDON, Henry. *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste a Hadrien*. Paris: Les Belles Lettres, 1968 e MARTHA, Benjamin Constant. *Les moralistes sous l'empire romain*: philosophes et poètes. 8. ed. Paris: Hachette, 1907.
[260] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 389.
[261] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 396.
[262] GILL, *A escola no período imperial romano*, pp. 60-63.
[263] JONES, Alexander. *Os estóicos e as ciências astronômicas*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 363-380, 2006, p. 377.

Manílio se ligou às crenças divinatórias dos antigos estoicos gregos, que julgavam possível conhecer o futuro mediante a correta leitura dos corpos celestes, seres racionais e plenamente cognoscíveis pela razão humana que, de resto, é idêntica a dos deuses.

De acordo com Arnold, a mente de Virgílio estava penetrada por uma espécie de sentimento estoico que se reflete em todas as suas obras, que nada mais seriam do que interpretações estoicas do universo[264]. Na *Eneida* – o grande poema nacional encomendado por Augusto e que narra a formação do povo romano com base racial troiana[265] – fluem temas estoicos aos borbotões[266], tais como a aceitação do destino, a necessidade da prática virtuosa para o enfrentamento das atribulações da vida e a caracterização das paixões como uma espécie de loucura fatal, o que fica claro no reprovável interregno amoroso mantido entre Enéas e Dido e nas terríveis imprecações que esta lança sobre aquele, ao perceber que o troiano a abandonaria. Em um momento de lucidez no qual o ferrete da paixão brevemente se desvaneceu, Dido pôde se perguntar, como se fosse estoica: "Que profiro? onde estou? desvairo insana?/ Ai! Dido, hoje em ti pesa a mão do fado!"[267]. No poema de Virgílio o destino é todo-poderoso e domina até mesmo os deuses, vistos como alegorias das paixões humanas e impotentes diante das moiras. Somente Jove escapa às ordens do fado porque ele é o próprio destino, ou seja, a racionalidade cósmica que resolve o conflito entre as leis da natureza e a moralidade humana recomendando a resignação e a cooperação com o poder supremo. É por se submeter a tais imperativos que Eneias se torna o herói do poema e precursor da grandeza de Roma, cidade que estaria destinada a dominar o mundo pela força da razão. Contrapondo-se ao pio Eneias encontramos Dido, imagem da rebelião e da luxúria, identificada com Cleópatra, a sedutora que tenta evadir-se de seu destino e acaba arruinada por suas próprias maquinações[268].

---

[264] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 389.

[265] A ideia é abonada por Salústio. Cf. SALÚSTIO. *A conjuração de Catilina*. Trad. Antônio da Silveira Mendonça. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 99.

[266] Antonio Medina Rodrigues chega a sustentar que a *Eneida* é mediada pelo estoicismo e por suas noções de linguagem e de tempo. Dessa maneira, a épica virgiliana se daria em um presente eterno no qual o eu do leitor sempre se encontra com o texto. Tal técnica narrativa muito deveria às concepções estoicas segundo as quais o que importa não é o presente mesmo, mas sim o "[...] presente prolongável na consciência, o presente interior e vivencial. [...] Na cosmologia estóica, tudo caminhava assim, por expansões entre forças, e que exprimiam sentimentos – e a sensação geral, ao fim e ao cabo, era a de um presente eterno, como se dá nos momentos do teatro" (RODRIGUES, *A* Eneida *virgiliana entre a vivência e a narração*, pp. 15-16).

[267] VIRGÍLIO, *Eneida*, III, vv. 644-645, p. 110.

[268] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 390-391.

Em linhas gerais, podemos sustentar que o estoicismo romano foi fundado por Panécio[269], que flexibilizou muitos dos árduos temas tratados pelos estoicos gregos, possibilitando o consumo da doutrina por parte da elite intelectual de Roma. O trabalho de aclimatação da *Stoá* foi continuado por seu discípulo Possidônio, que preferiu uma abordagem mais religiosa das ideias do Pórtico, em prejuízo do *approach* cientificista de seu mestre[270]. Já Hécaton de Rodes, outro importante discípulo de Panécio no contexto da romanização da *Stoá*, concentrou-se sobre os aspectos estritamente éticos do ensinamento paneciano, com o que conseguiu captar a atenção dos romanos. Hécaton praticamente inaugurou a casuística, criando situações paradoxais nas quais entravam em conflito diferentes valores e ideias de natureza moral, método que influenciou o pensamento jurídico republicano. Hécaton distinguia entre as perfeitas virtudes teoréticas – sabedoria, justiça, coragem e temperança – e as não-teoréticas. Estas eram acessíveis a todos os homens, ao contrário das primeiras, exclusivas dos sábios[271]. Com essa manobra Hécaton conseguiu preservar a pureza doutrinária do Pórtico e, ao mesmo tempo, oferecer uma via virtuosa aos homens comuns, fundamental para a aceitação do estoicismo em Roma.

Se as bases da doutrina que mais tarde seria conhecida como estoicismo imperial foram postas por Panécio, Possidônio e Hécaton, coube a Cícero a sua divulgação, ainda que ele próprio não tenha sido um filósofo estoico. Segundo Arnold, Cícero não só criou o vocabulário filosófico do futuro com as suas traduções de termos gregos para o latim, mas também estabeleceu um novo estilo de discussão filosófica no qual brilham o tom amigável, a amplitude da expressão e a simplicidade da linguagem e das ilustrações. Graças a Cícero os homens de letras de Roma puderam conhecer as teses da *Stoá*, expostas com profundidade nos seguintes tratados: *Academica*, que apresenta uma visão geral da obra de Zenão, *De natura deorum*, dedicado à Física do Pórtico, e *De finibus bonorum et malorum* e *De officiis*, ambos relacionados à Ética da escola[272]. Após a enciclopédica obra ciceroniana, vemos florescer os escritos de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, trio heterogêneo que herda os ensinamentos estoicos e os desenvolve pela última vez na história, conformando um ramo independente da escola.

---

[269] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 101.
[270] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 104-105.
[271] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 105-106.
[272] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 108-109.

Contudo, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio não foram os únicos filósofos estoicos de Roma. Existiram inúmeros personagens menores[273] tais como Antípatro de Tiro – íntimo de Marcus Porcius Catão – e Apollonides, com quem Catão conversou sobre o suicídio antes de concretizá-lo. Recordemo-nos também de Diodotus – um dos mestres de Cícero, por quem ele sempre guardou grande afeição –, Apolônio de Tiro, que escreveu uma biografia de Zenão, e Hierócles, que combateu com tenacidade o epicurismo que vicejava em Roma. Apesar de não ter sido um pensador estoico, Antíoco de Áscalon da "velha academia" foi importante para a divulgação das doutrinas do Pórtico, mesmo que de maneira diluída e misturada ao platonismo[274]. Do final da República nos chega o nome de Atenodorus, professor do jovem Octaviano em Apolônia. Este o levou consigo para Roma quando se estabeleceu como cônsul[275]. Aliás, a presença de filósofos estoicos na corte de Augusto era algo comum. Nela encontramos Theon de Alexandria e Ário Dídimo, cuja coleção de excertos de doutrina ética estoica servia para a instrução do Imperador e de sua família, tendo sido posteriormente recolhida por Estobeu e representando hoje uma das únicas fontes de estudo da matéria.[276].

Ao longo do Império os estoicos se tornaram mais e mais célebres. Eram notáveis as leituras públicas de Stertinius, Crispinus e Damasippus, o primeiro deles célebre por ter escrito cerca de 120 obras sobre o estoicismo, o que demonstra a popularidade da escola em Roma nos tempos de Augusto[277]. Durante o Principado de Tibério surgiu a escola estoica de Átalo, na qual Sêneca se formou. Nela o cordobês aprendeu a desprezar os bens exteriores e a valorizar unicamente a virtude, ainda que não tenha levado uma vida miserável como a de seu mestre, o que lhe trazia grandes dores morais[278]. Sêneca foi o último pensador romano a estudar o sistema estoico diretamente nos textos originais[279]. Na sua época vemos surgir a notável figura de L. Annaeus Cornuto, nascido na África e pertencente como escravo à *gens* Annaei, a família de Sêneca. Uma vez libertado, Cornuto tornou-se um professor estoico, tendo tipo por discípulos os poetas Pérsio e Lucano, este último sobrinho de Sêneca. Com a sua obra *Da natureza*, Cornuto

[273] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 107-108.
[274] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 109-110.
[275] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 110.
[276] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 110-111.
[277] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 111.
[278] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 111-112.
[279] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 113

procedeu à adaptação dos cultos religiosos de Roma aos postulados físicos da *Stoá*, interligando ainda mais o mundo romano e o pensamento estoico[280].

Também contemporâneo de Sêneca, Mussônio Rufo foi um admirado professor de filosofia estoica, tido em altíssima conta em sua época e hoje praticamente esquecido. Suas palestras se concentravam sobre aspectos éticos da doutrina do Pórtico e aos seus ouvintes parecia que Mussônio conhecia as falhas morais de cada homem presente no auditório. Os pensamentos de Mussônio Rufo foram recolhidos por seu pupilo Pólio e entre eles encontram-se frases lapidares até hoje utilizadas, tal como "viva cada dia como se fosse o último". Devido à sua retidão moral, Mussônio foi visto como o Sócrates romano[281] ou, de maneira mais aceitável, o Catão de sua geração, tendo representado um papel de relevo na vida política de Roma. Expulso da cidade por ordem de Nero, retornou após a morte do déspota quando Roma agonizava diante das disputas entre os partidários de Vitélio e Vespasiano. Diz-se que em tais condições Mussônio Rufo se dirigiu aos subúrbios romanos para lá encontrar os soldados rivais em encarniçada batalha, tendo-os reprovado vivamente por portarem armas e impedirem a paz na cidade, discurso que quase lhe custou a vida[282]. Mussônio gozou da confiança do Imperador Vespasiano até o fim da vida. Dois de seus discípulos também foram favorecidos pelo Império. O primeiro deles, Eufrates de Tiro, viveu com tranquilidade sob o governo de Tito. Já Díon de Prusa, inicialmente um oponente de Mussônio e depois seu seguidor, contou com os favores de Domiciano, Nerva e Trajano. Esses imperadores admiravam Dio apesar de sua vida miserável, semelhante a de um filósofo cínico[283].

Chegamos à época de Epicteto, talvez a figura mais emblemática da *Stoá* imperial, responsável pela fusão do estoicismo com o cinismo e o socratismo não-convencional[284]. Epicteto também foi aluno de Mussônio Rufo. Assim como ocorreu com o seu mestre, a obra de Epicteto foi conservada graças a um seu discípulo de nome Flávio Arriano, integrante da elite romana que ocupou altos cargos na administração de Adriano, chegando até ao Consulado[285]. Classificado como o maior estoico do seu tempo, Arriano foi sucedido por Quintus Junius

[280] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 112.
[281] LUTZ, Cora Elizabeth. Musonius Rufus: the roman Socrates. Yale Classical Studies. Yale: Yale University, n. 10, pp. 3-147, 1947.
[282] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 116-118.
[283] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 118-119.
[284] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 120-121.
[285] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 121.

Rusticus[286], responsável pela educação do Imperador Marco Aurélio, o último filósofo estoico de Roma digno deste título e em cuja obra encontramos a mais pura essência estoica.

Arnold compara Epicteto e Marco Aurélio: graças à melancolia presente nos escritos deste e à alegria característica dos discursos daquele, conclui que Epicteto era um escravo que se sentia um rei, enquanto Marco Aurélio foi um rei que se sentia um escravo. Nessa perspectiva, Marco Aurélio teria representado com perfeição o declínio do estoicismo, agravado pela decadência de Roma[287]. Ainda que haja alguma validade em tal interpretação, devemos considerar o verdadeiro papel do imperador-filósofo na história do pensamento estoico. Marco Aurélio desprezou todos os jogos de palavras da Ética, todos os paradoxos da Física e todas as sutilezas da Lógica para reter o fundamento último do que significa ser estoico. Tal reside na crença em uma razão universal ordenadora e justa que tudo governa. A história do estoicismo romano, de Panécio a Marco Aurélio, passando por nomes de peso como os de Cícero e de Sêneca, se mantendo viva graças ao labor de diversos pensadores menores e congregando escravos e imperadores, não nos parece, como querem muitos estudiosos, uma dissolução da doutrina original de Zenão e Crisipo, mas antes a sua sublimação, no sentido físico-químico da palavra. Inflado por séculos e séculos de erudição, polêmicas e dissidências, o Pórtico se reencontrou na sua última expressão escrita, *As meditações* de Marco Aurélio. Nesse livro despretensioso e não destinado à imprensa, registro íntimo das inquietações de um homem que carregava nos ombros o peso do mundo, podemos sentir novamente a transparência adamantina da mensagem original de Zenão, que nos aconselhava a viver em conformidade e nada mais. Todo o resto são notas de rodapé que muitas vezes eclipsam o significado primeiro da filosofia que ousou irmanar homens e deuses.

4.2. Peculiaridades do estoicismo romano

Graças aos trabalhos de Panécio, Possidônio e Hécaton, Roma viu surgir a figura do pensador eclético, que se voltava para a resolução de problemas práticos e não se preocupava muito com a consistência da doutrina. Ao contrário dos estoicos da primeira geração, o estoicismo médio parecia não se interessar muito pelas relações intrínsecas entre a Física, a Lógica e a Ética. Seus cultores se sentiam livres para abandonar posições paradoxais e construir

[286] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 121-122.
[287] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 125.

novas teorias mais adequadas ao momento histórico em que viviam, ainda que isso os levasse a se aproximarem perigosamente do ceticismo, do aristotelismo e do platonismo[288]. Apesar do seu ecletismo, o primeiro estoicismo romano de Panécio e de seus sucessores possuía posições filosóficas sólidas que representavam uma espécie de limite intransponível em relação às outras escolas com as quais dialogava, mas também polemizava, conforme prova a síntese de Christopher Gill referente à psicologia estoica:

> Uma área de debate importante nesse período diz respeito aos sentimentos ou paixões e, mais amplamente, à psicologia ética. Três questões tendem a estar inter-relacionadas nesse debate: se os sentimentos devem ser moderados ou "extirpados"; se a psicologia humana deve ser entendida como combinação de aspectos racionais e não-racionais ou como fundamentalmente unificada e moldada pela racionalidade; se o desenvolvimento ético é proporcionado pela combinação de habituação e ensinamento ou por meios exclusivamente racionais. Em assuntos como esses, pensadores de filiação platônica ou peripatética tendem a adotar a primeira opção em cada alternativa; os estóicos, a segunda[289].

A *Stoá* se desenvolveu como filosofia latina tendo em vista a noção que os seus cultores tinham de tal disciplina. Sêneca entende que a sabedoria (*sapientia*) constitui o bem perfeito do espírito humano, correspondendo a *Philosophia* ao amor e à aspiração ao saber[290]. Já Cícero sustenta que a Filosofia não se identifica apenas com o amor ao conhecimento, sendo antes o *studium sapientiae*. Ora, o estudo (*theôrein*) constitui uma ocupação assídua da alma que se aplica com ardor a alguma tarefa e encontra nisso grande fonte de prazer[291]. Todavia, antes de ser um estudo teórico, a filosofia estoica identifica-se com uma arte (*technê*)[292], que deve ser exercitada dia-a-dia e não apenas ensinada por meio de tratados, discussões acadêmicas e preleções públicas ou privadas[293]. Segundo Epicteto, a Filosofia não se resolve no acúmulo, verificação e organização de informações[294]. Ela só se realiza como *modus vivendi*; todo o resto é erudição inútil. Aprender a analisar silogismos não salvará ninguém da miséria e da infelicidade, ironiza Epicteto[295]. Assim como o flautista e o escultor devem antes aprender os princípios

---

[288] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 106-107
[289] GILL, *A escola no período imperial romano*, p. 55.
[290] FONTANIER, *Vocabulário latino da filosofia*, p. 104.
[291] FONTANIER, *Vocabulário latino da filosofia*, p. 104.
[292] LONG, *Epictetus*, pp. 97-127
[293] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, VIII, 12 (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, pp. 1085-1086). Cf. também SELLARS, *Stoicism*, pp. 31-36.
[294] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 35.
[295] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, XXIII, 44 (*Les stoïciens*, p. 953).

teóricos de suas respectivas artes para depois se exercitarem em um aprendizado de natureza prática, o filósofo estoico precisa conhecer os temas e as teorias que informam o arcabouço da doutrina para, a título de conhecê-la de modo profundo, praticá-la no cotidiano, pois a vida é a matéria que concerne à sua arte[296]. Cícero exige conhecimento teórico e prático[297] para a correta compreensão da doutrina moral exposta no *De officiis*. Panécio, fonte principal desse tratado ciceroniano, separa as virtudes contemplativas e as práticas[298], dualismo que atravessa todo o *De officiis*[299].

Desde cedo a filosofia estoica romana se apresentou como saber destinado à vida concreta e não às bibliotecas. Ário Dídimo, doxógrafo da época de Augusto, aduz que não é um verdadeiro filósofo estoico aquele que escuta lições éticas e as memoriza, mas sim quem as aplica às suas obras e vive de acordo com as prescrições do Pórtico[300]. Para Cícero, não é o bastante conhecer uma arte sem praticá-la. Especificamente no que se relaciona à virtude, torna-se necessário unir o estudo teórico ao exercício concreto e real[301]. Somente com a junção de ambas as realidades o filósofo estoico poderá se tornar sábio e, desse modo, conhecer a virtude no sentido aludido por Sócrates, para quem o saber do bem corresponde já a uma garantia da prática do bem. Os estoicos aprofundaram a proposição socrática ao subordinarem tudo, inclusive a verdade, à virtude. Nessa perspectiva, eles são os verdadeiros herdeiros de Sócrates[302]. De acordo com a *Stoá*, o virtuoso é o verdadeiro; e o verdadeiro, por sua própria natureza, apresenta valor ético[303]. Apenas considerando esse contexto unificador da teoria e da prática podemos ver nos estoicos filósofos intelectualistas para os quais o conhecer se liga à obtenção da virtude. Sem razão, portanto, a áspera crítica de Tatakis, que classifica tanto o estoicismo como o epicurismo como sistemas dogmáticos muito mais aparentados com a Teologia do que com a Filosofia, eis que aquele subordinaria a verdade à virtude e este à felicidade. Posando como pedagogos da humanidade, os estoicos e os epicuristas teriam deslocado o centro do pensar filosófico grego – fixo na busca da verdade desde os pré-socráticos

---

[296] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XV, 2 (*Les stoïciens*, p. 844).
[297] CÍCERO. *Dos deveres (*de officiis*)*. Trad., introdução, notas, índice e glossário Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000, I, 60, p. 37.
[298] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 92 (*Les stoïciens*, p. 45).
[299] C.f., *v.g.*, CÍCERO, *Dos deveres*, I, 13-19, pp. 19-22.
[300] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11k, pp. 69-70.
[301] CÍCERO, *Da república*, I, II, p. 147.
[302] BONHÖFFER, *The ethics of the stoic Epictetus*, p. 3 e LONG, *Epictetus*, pp. 67-96.
[303] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 81.

até Aristóteles – para a virtude e a felicidade, respectivamente[304]. Esse ponto de vista, pelo menos no que se relaciona ao estoicismo, radica-se em um grave erro interpretativo que incapacita Tatakis de entender a natureza libertária da filosofia do Pórtico, em especial se tivermos em conta a sua versão romana. Ademais, a descrição da verdade e a busca da felicidade não representam atitudes incompatíveis no pensamento grego pelo menos desde Aristóteles, que subordina sua obra científica àquela e os seus escritos éticos a esta.

A Filosofia, diz Sêneca, configura-se como atividade voltada para o mundo real e não lida com palavras, mas com fatos[305], pois ao mesmo tempo em que observa, obra[306]. O espírito pragmático romano não poderia conceber a Filosofia como atividade puramente desinteressada, voltada para o deleite pessoal dos estudiosos. Daí a função eminentemente pedagógica – e não contemplativa – do Pórtico. Assumir o manto de filósofo estoico no Império significava ser um professor (*paideutês*) de estoicismo, *i. e.*, possuir completo conhecimento dos textos originais da escola – em especial os de Zenão e de Crisipo – e se apresentar socialmente como um diretor de consciência, à moda de Mussônio Rufo, que teve por discípulos Epicteto, Aulo Gélio e Plínio, o jovem. Também era importante o estudo e o comentário do tradicional *curriculum* tripartite estoico, com o que se introduzia o aprendiz na *paidéia* do Pórtico. Isso explica porque alguns textos estoicos do período romano chegaram intactos até nós, ao contrário do que ocorreu com as obras gregas, irremediavelmente perdidas na noite dos tempos. Foram tratadistas importantes no cenário imperial os estoicos Hierócles (*Elementos de ética*), Cornuto (*Sumário das tradições de teologia grega*), Sêneca (*Questões naturais*), Cleomedes (*Sobre os céus*) e Filopátor, que escreveu um importante texto sobre o destino e a responsabilidade humana[307]. Além dos tratados, de caráter público e função pedagógica, outras formas literárias de feição mais privada e, por assim dizer, "doméstica", floresceram entre os estoicos de Roma com o objetivo de exprimir as suas ideias, especialmente aquelas vocacionadas à construção de uma parenética. Bons exemplos são as cartas (*v.g.*, as *Cartas a Lucílio* de Sêneca e as *Cartas a Ático* de Cícero), as consolações (ex.: aquelas dirigidas por Sêneca a sua mãe, a Márcia e a Políbio), os diálogos (p. ex., os de

[304] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 87.
[305] "*La filosofía no es una arte [para deslumbrar] al vulgo ni un aparato para la ostentación; no reside en las palabras, sino en los hechos. Y no se trata de pasar un día con algún deleite, de quitar el hastío al ocio; forma y desarolla el alma, reglamenta la vida, dirige las acciones; demuestra lo que debe hacerse y no hacerse; se sienta al timón y dirige el curso de los que están a merced de las olas por entre los escollos. Sin ésta, nadie está seguro; cada hora suceden innumerables cosas que exigen una resolución que debe pedirse a ella*" (SÉNECA, Lucio Anneo. *Cartas a Lucilio*. Trad., prólogo y notas Vicente López Soto. 3. ed. Barcelona: Juventud, 2006, XVI, 3, p. 56).
[306] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XCV, 10, p. 337.
[307] GILL, *A escola no período imperial romano*, pp. 40-43.

Epicteto) e os diários pessoais (*e.g.*, *As meditações*, de Marco Aurélio)[308]. Tais formas literárias, próprias do estoicismo romano, favorecem sobremaneira o desenvolvimento da consciência interior e da responsabilidade moral, uma vez que se dirigem de maneira muito pessoal ao indivíduo, que para compreender a mensagem estoica deve se entregar à *meditatio*[309].

Devido à compostura do estoicismo imperial, a Ética foi desenvolvida de maneira bastante criativa em Roma. Partindo das ideias de Zenão e de Crisipo segundo as quais há objetos preferíveis, como a saúde e as riquezas, mas que, no entanto, nada são em relação à virtude (*aretê*), único bem verdadeiro, os estoicos romanos construíram uma teoria e uma casuística do agir ético em que distinguiam, como já faziam os estoicos gregos, as ações perfeitamente corretas (*katorthómata*, *perfecta officia*)[310], que se guiam pela virtude e são próprias do sábio (*sophos*), e as ações apropriadas ou razoáveis (*kathékonta*, *officia media*), praticadas para se obter objetos preferíveis, sendo realizáveis por quaisquer indivíduos[311].

Cabe aqui uma rápida digressão sobre a compreensão da virtude no estoicismo, tema retomado com profundidade na subseção II.2.1. Para os estoicos, os atos virtuosos se diferenciam tendo em vista o agente que os pratica[312]. Caso se trate de um sábio, estamos diante de ações perfeitamente virtuosas, pois no sábio a virtude não se mostra como algo transitório, correspondendo antes à razão que reside nos deuses e se confunde com a lei suprema[313]. Por isso a virtude dos sábios é igual à dos imortais. Plutarco informa que, de acordo com o Pórtico, o próprio Zeus não excede Díon em matéria de virtude[314]. Contudo, se esse mesmo ato virtuoso for praticado por uma pessoa comum, tem-se apenas ações razoáveis, pois aqueles que não são sábios ainda não aprenderam a identificar todo o seu ser com a virtude[315]. Só cumprimos deveres porque não somos sábios[316], dado que para esta figura não há algo como um dever; ele realiza as ações moralmente perfeitas para concretizar e exteriorizar a sua própria natureza, integralmente

---

[308] GILL, *A escola no período imperial romano*, pp. 46-47. No mesmo sentido opina Goldschmidt em sua *notice* a 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, p. 1135.
[309] REYDAMS-SCHILS, *The roman stoics*, pp. 9-10.
[310] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XIV, 45 (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, p. 279).
[311] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XVII, 58-59 (*Les stoïciens*, pp. 283-284).
[312] ANNAS, *L'etica stoica secondo Ario Didimo e Diogene Laerzio*, p. 25.
[313] CICÉRON, *Traité des lois*, II, V, 11, p. 43.
[314] PLUTARCH, *On common conceptions*, 1076a (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 380).
[315] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11a-b, p. 61.
[316] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 189-190.

racional. Para o sábio estoico, o único bem radica-se na virtude e o único mal no vício, sendo todos os demais objetos classificados como indiferentes[317].

Na verdade, para afastar o radicalismo da postura cínica, que sustentava ser lícita ao homem apenas a busca da virtude, os estoicos gregos introduziram uma subdivisão em sua doutrina dos bens[318], largamente utilizada em Roma. Assim, diziam que entre os indiferentes (*adiaphoros*, *indifferentia*) há três espécies distintas[319]: os indiferentes preferíveis (*proêgmenos*, *praeposita*), que podem auxiliar o homem na busca da perfeição moral, os indiferentes rejeitáveis (*apoproêgmenos*, *rejecta*), que, ao contrário dos primeiros, obstaculizam o caminho da virtude, e por fim os indiferentes neutros, que não fazem qualquer diferença, como o fato de se ter certo número de fios de cabelo na cabeça. Cabia ao filósofo estoico romano aconselhar as pessoas em relação aos indiferentes preferíveis, indicando as formas corretas de obtê-los. Ademais, o professor estoico devia desenvolver em seus discípulos o desejo de progressivo aperfeiçoamento virtuoso com base na distinção entre os indiferentes. Eis a tarefa que Cícero se impôs no *De officiis*.

Na época romana, os principais assuntos de que tratava a Ética prática também foram redimensionados. Sêneca nos diz que cabe à Ética: "(1) avaliar o valor de cada coisa; (2) adotar um impulso apropriado e regrado (*hormê, impetus*) em direção aos objetos perseguidos; e (3) atingir a consistência entre impulso e ação".[320] Com base nas ideias de Sócrates, Epicteto apresenta outra versão das tarefas éticas. Antes de tudo, o indivíduo deve examinar os seus próprios objetivos gerais e desejos. Depois, buscar saber quais deles estão realmente em seu poder e quais lhes são externos. Este último grupo de apetites precisa ser recusado ao passo em que o homem constrói, no que diz respeito àquilo que dele depende, uma consistência intelectual completa, integrada por crenças, atitudes e estados mentais[321]. Bonhöffer enxerga a educação filosófica na obra de Epicteto por meio de uma perspectiva tripartite. Trata-se, com efeito, de

---

[317] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 101-103 (*Les stoïciens*, pp. 48-49).

[318] Aristo de Quios não aceita a divisão. Para ele, a tripartição dos indiferentes seria uma espécie de farsa que se funda em truques verbais, razão pela qual mantém opinião idêntica a dos cínicos e afirma que apenas a busca pelo único bem – a virtude – é legítima, sendo todos os indiferentes igualmente indiferentes. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 160 (*Les stoïciens*, pp. 67-68) e SEXTUS EMPIRICUS, *Against the professors*, II, 64-67 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 355-356). Para uma clássica exposição da natureza dos indiferentes na ortodoxia estoica, cf. STOBAEUS, *Anthology*, II, 7 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, pp. 212-215).

[319] STOBAEUS, *Anthologium*, II, 79-82 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 354-355).

[320] GILL, *A escola no período imperial romano*, p. 45.

[321] GILL, *A escola no período imperial romano*, pp. 46-47.

obter a virtude, o que somente pode ser realizado quando adaptamos os nossos desejos tendo em vista os ditames do *lógos*, o que significa compreender a vida de modo totalmente racional[322]. Ademais, precisamos praticar toda e qualquer ação tendo em vista a conformidade com a natureza, com o que realizaremos deveres perfeitos[323]. Ambos os momentos se completam pelo desenvolvimento intelectual da mente, que se verifica quando julgamos corretamente as realidades que se nos apresentam[324].

Ainda no terreno da Ética prática, foi notável o desenvolvimento de uma original teoria das paixões por parte dos filósofos estoicos imperiais. Para eles, a paixão (*páthe*) nasce quando o indivíduo trata vantagens indiferentes preferíveis como coisas absolutamente boas, característica que somente a virtude ostenta. Tal erro produz reações – ou seja, distúrbios no estado psicofísico natural das pessoas –, que são exatamente as paixões, entendidas como doenças da alma que devem ser tratadas pelo pedagogo estoico. Agindo como se fosse um médico[325], o filósofo estoico analisa o mal anímico e aconselha o doente a extirpá-lo[326], como fez Sêneca em *Da ira*. Nesta verdadeira terapia[327] dirigida à eliminação da fúria, Sêneca inovou introduzindo na tessitura teórica da *Stoá* a noção de pré-paixão. Segundo explica, uma vez formado certo sentimento apaixonado, este induz o indivíduo a agir a qualquer preço, sem considerar as consequências positivas ou negativas dos seus atos[328]. Daí a necessidade de não apenas abrandar as doenças da alma, conforme propunham os peripatéticos, mas suprimi-las por completo, como se fossem um tipo de câncer espiritual[329]. Os estoicos de todos os tempos chamam essa libertação

---

[322] BONHÖFFER, *The ethics of the stoic Epictetus*, pp. 32-81.
[323] BONHÖFFER, *The ethics of the stoic Epictetus*, pp. 82-158.
[324] BONHÖFFER, *The ethics of the stoic Epictetus*, pp. 158-165.
[325] SÉNÈQUE. *De la clémence*. Trad. et texte établi par François Préchac. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1961, III, XV, [I, 17], 1-2, p. 37. Os números entre colchetes nas nossas citações do *De la clémence* dizem respeito à ordenação tradicional da obra, tida por incompleta pela maioria dos estudiosos, uma vez que, dos três livros anunciados por Sêneca no proêmio, somente o primeiro e parte do segundo teriam chegado até os nossos dias. A edição francesa de Préchac que utilizamos propõe uma nova estrutura para o tratado, de modo a reconstituir a sua integralidade mediante verdadeiras "cirurgias filológicas" capazes de reorganizar os trechos constantes do material conservado e apresentar os supostos três livros originais. Sobre o assunto, cf. VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, pp. 87-90.
[326] GILL, *A escola no período imperial romano*, p. 44.
[327] Segundo Giovanni Reale, não apenas o *Da ira*, mas toda a filosofia de Sêneca se apresenta como remédio para os males da alma. Cf. REALE, Giovanni. *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. 5. ed. Milano: Bompiani, 2004. As metáforas médicas eram muito comuns no estoicismo. Como toda filosofia antiga, a *Stoá* mantinha importantes laços com a medicina. Sobre o tema, cf. HANKINSON, R. James. *Estoicismo e medicina*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 327-342, 2006.
[328] GILL, *A escola no período imperial romano*, p. 53.
[329] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, CXVI, 1, p. 426.

do jugo das paixões de *apátheia*. O estoicismo não se contenta com a simples moderação das paixões, como quer Plutarco – que, de resto, apresenta posição ético-prática platonizante – em suas obras *Sobre a serenidade da mente* e *Sobre a libertação do ódio*[330]. O termo estoico *apátheia* deriva da filosofia cética e se traduz por "insensibilidade" ou, como ensina Cícero, por *tranquillitas*[331]. Preferimos traduzi-lo por "serenidade", já que o prefixo de negação *a* demonstra que a *apátheia* representa o papel de remédio para as doenças da alma, pretendendo o vocábulo designar o equilíbrio e o repouso do espírito que não se deixa turbar por aquilo que lhe é exterior.

Como o tratamento dispensado à Ética demonstra, o estoicismo imperial não foi um mero epígono da escola grega. Uma das notas diferenciadoras do estoicismo romano reside em sua constante e ativa relação com o poder político-jurídico, papel que a versão helênica da *Stoá* cumpriu de maneira ambígua, como veremos na subseção III.1.3. Se em Atenas o estoicismo voltava-se basicamente para a promoção de uma vida boa individual, em Roma ele se dirigia para a arena do político, buscando os cânones não só da vida boa, mas principalmente da boa sociedade. E para tanto se fazia necessária a inserção do pensador estoico na realidade político-jurídica do Império. Ora favorecidos pelo poder político, como na era dos Antoninos, ora perseguidos, como sob os imperadores Flavianos[332], os filósofos estoicos foram uma presença indelével na história política imperial, papel que os gregos não representaram de modo ativa no cenário político-jurídico helenístico.

Ainda que o tema seja tratado especificamente na subseção III.2.3 deste trabalho, uma breve palavra deve ser dita aqui sobre a teoria do governo desenvolvida pelos filósofos estoicos imperiais. Fundamentando-se em ensinamentos cínicos, os estoicos enxergavam no governo um peso e um dever e não uma oportunidade para a satisfação de interesses particulares. Segundo a *Stoá,* apenas os melhores e os mais aptos deveriam assumir a direção do Império, pois a razão universal manda que se confie o poder àqueles que são superiores – em termos intelectuais e morais – ao restante das pessoas, devendo ser exercido em benefício destas e jamais visto como atributo pessoal[333]. Tal posição teórica desagradou profundamente imperadores como Nero e Domiciano, que entendiam ser hereditário o cargo de Imperador. O primeiro deles, discípulo de Sêneca, voltou-se contra o seu antigo preceptor, levando-o ao suicídio. O segundo expulsou de

[330] BABUT, *Plutarque et le stoicisme*, pp. 289-301 e 316-333.
[331] ULLMANN, *O estoicismo romano*, p. 40.
[332] GILL, *A escola no período imperial romano*, pp. 36-37.
[333] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 205.

Roma todos os "filósofos" – termo que, à época, era sinônimo de "estoico" –, entre os quais se contava Epicteto[334]. De qualquer modo, o princípio estoico de que o melhor deveria governar acabou se impondo após a morte de Domiciano. Graças a tal concepção, instalou-se em Roma a dinastia Antonina. Durante o governo dos Antoninos, os futuros imperadores eram formalmente adotados pelos seus antecessores para assim poderem assumir a direção do Estado, sem qualquer cogitação hereditária consanguínea[335]. Não por acaso, foi o período de maior desenvolvimento, paz e bem-estar no Império desde a *pax romana* de Augusto[336]. Sucederam-se no trono do Capitólio homens honestos, patriotas e trabalhadores, tais como Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pio e Marco Aurélio. Quando este último – devido ao seu excessivo amor paternal e imbuído de uma ingenuidade a toda prova[337] – alçou seu incompetente filho Cômodo à testa do Estado, todos os males que afligiram Roma durante a dinastia Júlio-Claudiana ressurgiram com força redobrada, acelerando a queda final do Império. Parece-nos um triste paradoxo o fato de ter sido justamente o Imperador estoico aquele que, desconsiderando a teoria estoica do governo e preferindo utilizar o princípio dinástico-hereditário, de coloração mais oriental do que romana, precipitou o Império em uma época de trevas e de opressão sem limites.

Traçadas as principais características do estoicismo no contexto imperial, cabe-nos estudar no próximo capítulo a filosofia do Pórtico em sua totalidade sistêmica, sem diferenciarmos de maneira excessiva e artificial o que há de grego ou romano na sua composição. Só assim compreenderemos as propostas centrais da *Stoá*. Como será demonstrado no terceiro capítulo desta Tese, tais propostas se refletiram de modo muito claro no Direito Romano Clássico.

---

[334] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 207.
[335] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 208.
[336] ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, pp. 208-209.
[337] "A brandura de Marco, que a rígida disciplina dos estóicos não conseguiu erradicar, constituía a parte mais amável e ao mesmo tempo falha de seu caráter. Seu excelente discernimento era frequentemente iludido pela confiante bondade de seu coração. [...] Os vícios monstruosos do filho lançaram uma sombra na pureza das virtudes do pai. Contra Marco levantou-se a objeção por causa de funda afeição por um rapaz indigno e de ter escolhido um sucessor em sua própria família e não na República" (GIBBON, *Declínio e queda do império romano*, pp. 109-110).

CAPÍTULO II – FILOSOFIA ESTOICA

1. A importância da Física e da Lógica

1.1. Sistema e unidade

Apesar da natureza prática do saber estoico, inicialmente ele deve ser estudado de modo metódico, o que pressupõe um sistema, termo que, segundo Lima Vaz, foi inventado pelos estoicos[338]. Ainda de acordo com Lima Vaz, foram os estoicos os filósofos que mais aprofundaram a necessidade de articulação orgânica entre as partes do discurso próprio do *lógos*, em que viam espelhada a ordem e a unidade imanente ao universo[339]. Contudo, somente a partir da obra de Crisipo o estoicismo passou a apresentar sistematicidade interna. Conforme testemunho de Diógenes Laércio[340], desde os tempos de Zenão os estoicos dividiam não a Filosofia – que, como vimos na subseção I.4.2, corresponde em última instância a uma arte de viver –, mas sim o discurso filosófico, em três partes que correspondem às distintas maneiras de se abordar a mesma e única realidade. Falamos então em Física, Lógica e Ética estoicas[341]. Crisipo aprofundou e conferiu caráter doutrinário à divisão, sem a qual não é possível entender o pensamento do Pórtico.

Contudo, duas advertências precisam ser consideradas no que se refere à clássica tripartição da filosofia estoica. Em primeiro lugar, devemos ter sempre em mente que os estoicos conferiam significados mais amplos do que nós aos termos "Física" e "Lógica". Para eles a Física inclui tudo aquilo que hoje chamamos de Filosofia Natural, além de dizer respeito a disciplinas altamente complexas como a Ontologia, a Metafísica e a Teologia. Já a Lógica estoica engloba, além de uma Lógica Formal *sui generis*, a Retórica, a Gramática e a Epistemologia[342].

---

[338] Lima Vaz se funda em um fragmento de Crisipo recolhido por Arnim no qual o filósofo grego se refere ao mundo como um todo bem ordenado. Cf. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 527 e LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 143.
[339] LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, pp. 143-144.
[340] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 39 (*Les stoïciens*, pp. 29-30).
[341] IERODIAKONOU, Katerina. The stoic division of philosophy. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 38, pp. 57-74, 1993.
[342] SELLARS, *Stoicism*, p. 42.

Em segundo lugar, não podemos jamais nos esquecer que a tripartição apresenta função meramente didática, visto que a filosofia estoica assemelha-se à sua concepção da realidade: tudo está em permanente conexão e se mistura sem confusão, não havendo fatos isolados que não repercutam no sistema enquanto totalidade. Trata-se, sem dúvida nenhuma, de uma filosofia inteiriça à qual se deve aderir inteiramente[343], pois se deslocarmos um só tijolo da estrutura filosófica estoica, o edifício inteiro vem abaixo. De acordo com Long: "embora o estoicismo não tenha o rigor geométrico de Spinoza, sua ambição racionalista assemelha-se à deste"[344]. A filosofia estoica é um bloco de peça única[345], um espelho da realidade: contínua e una[346]. Não sem razão, os primeiros estoicos comparavam a sua doutrina a um animal vivo ou a um ovo, seres nos quais tudo está interligado, não havendo abundância e nem escassez. No primeiro caso, a Lógica corresponderia aos ossos e aos nervos, a Ética à carne e a Física à alma. Em se tratando do ovo, a casca dura e resistente representaria a Lógica, a clara equivaleria à Ética e a gema à Física[347]. Impressionado com a sistematicidade orgânica da doutrina estoica, Cícero afirmou que se retirarmos dos textos originais da *Stoá* uma única letra, toda a teoria estará arruinada[348], afirmação que evidencia a dificuldade imposta aos estudiosos modernos do Pórtico, limitados a fragmentos desconexos conservados seletivamente pela doxografia antiga, conforme exposto na introdução deste trabalho.

Não obstante, os estoicos não devem ser acusados do vício que Adeodato – fundado em Hartmann – chama de "pensar por sistemas". Comum em muitos filósofos, tal postura consiste em criar explicações omnicompreensivas e aferar-se à busca da unidade teórica, ainda que contra os fatos empiricamente observáveis e buscando coincidências arbitrárias entre a teoria e o real[349]. Se os estoicos concebiam a filosofia como um rígido sistema é porque acreditavam que a existência mesma era sistemática, racional e unitária. Podemos, claro, criticar tal concepção; o que não podemos é desconsiderar os pressupostos do Pórtico e imputar-lhe uma culpa da qual não se fez merecedor. A crença estoica na sistematicidade do universo – e, por consequência, na

[343] BRUNSCHWIG, *Les stoïciens*, p. 516.
[344] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, p. 406.
[345] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 56.
[346] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 57.
[347] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 40 (*Les stoïciens*, p. 30).
[348] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XXII, 74 (*Les stoïciens*, pp. 289-290).
[349] ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do direito*: uma crítica à verdade na ética e na ciência (em contraposição à ontologia de Nicolai Hartmann). 3. ed. rev. ampl. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 81.

da filosofia que o descreve – é dogmática, incomprovável e estranha às sensibilidades contemporâneas. Mas é também sincera, consequente e defensável.

As três partes do *curriculum* estoico – Física, Lógica e Ética – encontram-se unificadas[350], razão pela qual se torna necessário conhecer os principais pontos da Física e da Lógica para compreendermos a Ética. Lima Vaz enxerga na referida tripartição as três manifestações fundamentais do *lógos*: como natureza, como conhecimento e linguagem e como vida humana[351]. Não há que se falar em supremacia de uma parte do discurso filosófico sobre as demais, embora alguns filósofos como Apolodoro, Panécio, Possidônio e Zenão de Tarso tenham tentado fundar hierarquias[352] que se mostraram, afinal, arbitrárias. Todas as três partes do discurso filosófico têm a sua importância, são indispensáveis para o conhecimento umas das outras[353] e, faltando qualquer uma delas, compromete-se a inteligibilidade do sistema. Segundo Julia Annas, nenhuma das partes da filosofia estoica pode ser abordada sem o conhecimento das outras duas porque existe uma interdependência recíproca que nos impede de classificar qualquer uma delas como fundamental em detrimento das demais. Isso significa que podemos começar a estudar a filosofia estoica em qualquer ponto, seja uma matéria relativa à Física, à Lógica ou à Ética[354]. O que importa é adentrar ao círculo do pensamento estoico: independentemente do ponto de partida, percorreremos de modo inevitável todo o sistema. Física, Lógica e Ética são aspectos da mesma realidade. Apenas para efeitos didáticos a dividimos e concentramos maiores esforços em uma de suas facetas, tendo em vista os objetivos específicos do estudo que empreendemos[355]. Aplicamos, portanto, a arte estoica de dividir a Filosofia em partes e não em pedaços, como ensina Sêneca a seu discípulo Lucílio em uma carta dedicada a apresentar os

---

[350] BRUN, *O estoicismo*, pp. 32-33.
[351] LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 150.
[352] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 41 (*Les stoïciens*, p. 30).
[353] "*For instance, the ethical goal of 'living in accordance with Nature' will naturally depend upon at least some understanding of the characteristics of Nature, the domain of physics. Similary, the etical goal of freedom from emotions will depend upon an understanding of the epistemological concepts of judgement and assent that give rise to emotions, wich belong to the domain of logic*" (SELLARS, *Stoicism*, pp. 52-53).
[354] ANNAS, Julia. *L'etica 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, pp. 5-6. Tatakis discorda da opinião de Annas, sustentando que o estudo de um sistema materialista como o estoico deve necessariamente se iniciar pela Física, que subordina a forma de pensá-lo, esfera da Lógica, e de agir segundo os seus comandos, campo da Ética (TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 101). Discordamos de Tatakis, que em alguns importantes pontos apresenta interpretações muito limitadas e parciais do estoicismo, como demonstraremos ao longo desta obra. Se iniciamos o estudo do pensamento estoico pela Física, não é por aceitarmos os seus argumentos, mas devido a imperativos didático-metodológicos.
[355] No presente caso, dedicamos mais vigor à análise da Ética estoica em razão das ligações diretas que tal parte do discurso filosófico mantém com o direito e a justiça.

ramos da Filosofia e a sua utilidade para os mortais comuns que, ao contrário do sábio, não são capazes de abarcar o Real com uma única mirada, sendo-nos necessário dividi-lo em pequenas unidades para que possamos compreendê-lo[356].

1.2. Física

A Física integra a parte do discurso filosófico responsável por todas as questões relativas ao mundo natural, conformando um conhecimento que, de acordo com muitos estudiosos, deveria se destinar apenas aos filósofos estoicos mais avançados na compreensão da doutrina, da qual a Física representaria o ápice[357]. Lima Vaz chega a sustentar que a Física estoica é o tronco que sustenta todo o sistema da *Stoá* enquanto unidade orgânica e perfeita[358]. A Física do Pórtico absorve a Ontologia e a Teologia, além de várias ciências empíricas como a Meteorologia e a Astronomia[359]. Segundo Brunschwig, os estoicos não conheceram algo como uma Metafísica no sentido clássico do termo, dado que, segundo seus postulados, nada vinha depois da Física, disciplina conglobante de toda a realidade. Todavia, se tomarmos o termo em seu sentido contemporâneo, percebemos que o Pórtico desenvolveu sob a rubrica da Física uma *metaphysica specialis*, que trata, como diria Aristóteles, dos princípios e causas primeiras, bem como uma *metaphysica generalis*, talvez mais propriamente designada como Ontologia, eis que se debruça sobre o ser enquanto ser[360].

Conforme as premissas fundamentais da Ontologia da *Stoá*, a realidade se compõe basicamente de entidades corpóreas (*somata*) – que podem ser causas ou sofrer a ação de outras causas – e de entidades incorpóreas (*asómata*) que, ao contrário, não existem como as corpóreas, apenas subsistem (*huphistasthai*) na mente; são quatro: o vazio (*kenón*), o tempo (*chrónos*), o espaço (*tópos*) e o exprimível (*lektón*)[361]. Os corpos são coisas que se estendem nas três dimensões: comprimento, largura e profundidade[362]. Para os estoicos, tudo que é real é corpóreo[363], tese inegociável e que lhes valeu inúmeras críticas por parte das escolas helenísticas

---

[356] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, LXXXIX, 2, p. 289.
[357] 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, p. 173.
[358] LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 153.
[359] SELLARS, *Stoicism*, p. 81.
[360] BRUNSCHWIG, Jacques. *Metafísica estóica*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 229-257, 2006, pp. 229-232.
[361] SELLARS, *Stoicism*, p. 83.
[362] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 135 (*Les stoïciens*, p. 59).
[363] HAHM, David E. *The origins of stoic cosmology*. Columbus: Ohio State University, 1977, p. 3.

rivais. Por seu turno, os incorpóreos não são corpos, mas também não podem ser classificados como não-existentes. São "algo" (*tò tí*), ou seja, "quase-seres" que expressam o movimento da natureza[364]. Os três primeiros incorpóreos representam condições para os processos físicos, enquanto o último liga-se à Filosofia da Linguagem[365], com o que parece destoar do quadro geral, o que na verdade não ocorre, como veremos na próxima subseção, dedicada à Lógica.

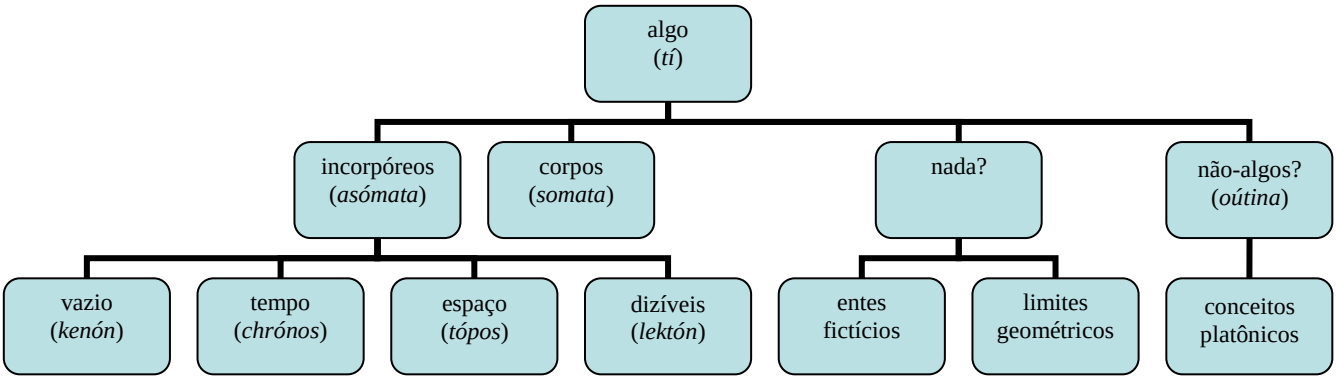
Pierre Aubenque entende que a categoria ontológica do "algo", criada pelos estoicos para agasalhar os incorpóreos, acaba por superar a ontologia aristotélica, na qual o "ser" (*tò ón*) ocupa o *status* de gênero mais geral[366]. No estoicismo, ao contrário, existe uma categoria ainda mais ampla do que o "ser" de Aristóteles e que o assimi-la. Trata-se exatamente do *tí*, o gênero supremo da ontologia estoica[367]; acima do ser que é, os estoicos concebiam, portanto, o "algo"[368]. Tanto os corpóreos como os incorpóreos são "algo", embora estes últimos não tenham existência (*tò ón*) propriamente dita. Devido ao seu caráter paradoxal, a doutrina sofreu modificações por parte de estoicos tardios e heterodoxos como Sêneca[369]. O cordobês via o ser (*quod est*) como categoria suprema, ao qual se subsumiriam os corpos e os incorpóreos que, afinal, são quase-seres (*quae quasi sunt*)[370].

Há notícias doxográficas isoladas e pouco sistemáticas sobre outras categorias ontológicas pensadas pelos estoicos, tais como o "nada", que englobaria "algos" que não são corpóreos e nem incorpóreos, *v.g.*, as entidades ficcionais e os limites geométricos[371], e os "não-algos" (*oútina*), cujo melhor exemplo são os conceitos universais e as formas puras à moda de Platão[372]. Estas foram ferozmente combatidas pelos estoicos, que as comparavam a fantasmas do pensamento, dado que não são um "algo" e nem um "algo qualificado", mas antes um "*quasi*-algo" ou um "*quasi*-algo qualificado", do mesmo modo que uma imagem de um cavalo nos surge

---

[364] GOLDSCHMIDT, Victor. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: J. Vrin, 1953.
[365] BRUNSCHWIG, *Metafísica estóica*, p. 236.
[366] In: CHÂTELET, François (org.). *História da filosofia, idéias e doutrinas*. Vol. I. Trad. Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1972, p.172 *et seq*.
[367] LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 164.
[368] BRUNSCHWIG, *Metafísica estóica*, p. 244.
[369] Brunschwig acredita que a leitura de Sêneca representa uma tentativa de remodelagem da Ontologia original da *Stoá*. Tal interpretação não é aceita por autores que sugerem ter Sêneca posto a descoberto uma posição teórica anterior a de Crisipo e vinculada diretamente a Zenão. Cf. BRUNSCHWIG, *Metafísica estóica*, p. 244-246. Para a compreensão do papel de Sêneca diante das doutrinas tradicionais do Pórtico, cf. RIST, John Michael. *Seneca and stoic orthodoxy*. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildegard. (orgs.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. T. II., vol. 36.3, pp. 1993-2012. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989.
[370] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XCV, 13-15, p. 346.
[371] LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 163-166.
[372] BRUNSCHWIG, *Metafísica estóica*, p. 247.

na mente ainda que não haja nenhum cavalo presente[373]. A controvérsia acerca dos estatutos ontológicos estoicos é infindável, como se percebe no texto de Brunschwig[374] e de Caston[375]. Apenas para fins didáticos apresentamos abaixo, com algumas leves modificações, a esquematização da Ontologia estoica de acordo com Long e Sedley[376]. Tal estrutura parece corresponder à concepção majoritária entre os estudiosos do tema:



Para os estoicos, o conceito (*ennoia*) fundamental que unifica todo o seu sistema físico – e também lógico e ético – encontra-se na noção de *lógos*. Se aceitarmos, como quer White, que a Física do Pórtico se sustenta sobre dois "compromissos *a priori*", quais sejam, as ideias de unidade e de coesão entre o cosmos e a razão divina[377], o *lógos* constitui o elemento capaz de refleti-las e de lhes conferir realidade corpórea. Há uma ordem imanente que rege o universo (*kosmos*) e mantém o seu equilíbrio, opondo-se ao *kaos* que pretende dissolver a realidade em indeterminações arbitrárias[378]. Contra os epicuristas, que sustentavam ser o acidente o grande responsável pelo mundo, os estoicos opuseram um memorável argumento reproduzido por Cícero. Ele sustenta que a beleza e a complexidade do mundo, onde tudo se ajusta perfeitamente, são provas ontológicas da existência de uma inteligência superior que tudo governa e ordena. Não foram átomos rodopiando ao acaso que conformaram este nosso mundo, diz Cícero. Tal lhe

[373] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 61 (*Les stoïciens*, p. 36).
[374] BRUNSCHWIG, *Metafísica estóica*, pp. 243-251.
[375] CASTON, Victor. Something and nothing: the stoics on concepts and universals. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 17, pp. 215-247, 1999.
[376] LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 163.
[377] WHITE, Michael J. *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 139-169, 2006, p. 143.
[378] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 26.

parece tão impossível como obter de um só lance todos os versos dos *Anais* de Ênio lançando ao ar inumeráveis letras que, caindo ao solo, se organizariam de modo eventual, dando lugar ao poema inteiro. Com tal método aleatório não é possível obter sequer uma única linha dos *Anais*[379]. O mesmo raciocínio deve ser aplicado ao universo para compreendermos quão absurda é a ideia de que ele teria surgido acidentalmente e sem o concurso do *lógos*, determinação demiúrgica racional (*logikos*) que perpassa a natureza. Na linha de Heráclito[380], Zenão identifica o *lógos* com o fogo-artesão, artífice do mundo[381]. Trata-se de uma matéria extremamente sutil e capaz de sustentar os paradoxos do pensamento estoico, que exige ao lado de um racionalismo rigoroso um materialismo estrito[382]. Às vezes os estoicos chamam o *lógos* de deus (*theos*), mas não se trata de um ser divino pessoal como no cristianismo e sim do princípio de racionalidade que se encontra em todas as coisas, em especial no homem (*ánthropos*), que contém em si os *logoi spermatikoi*[383], ou seja, razões seminais individualizadas capazes de identificar a racionalidade humana com a do próprio Zeus.

Tão alto é o respeito do estoicismo pelo homem que a ordem reinante no interior deste vale como prova cabal da ordem universal, da qual é reflexo, conforme o conhecido silogismo de Marco Aurélio[384]. Parece-nos que o processo de construção da cosmologia estoica consistiu na exteriorização do que há de mais profundo no homem: a razão. É por isso que os estoicos viam propriedades morais na Física, posição duramente criticada por Pufendorf, para quem não há certo e errado na natureza, que à luz da ciência do seu tempo consistia apenas no movimento e na aplicação de forças físicas às coisas. Assumindo uma posição tipicamente positivista, Pufendorf acredita que o valor não está nos objetos, sendo-lhes imposto pelo entendimento humano[385]. Ora, a perspectiva da *Stoá* é diametralmente oposta. Reconhecendo o *lógos* em si mesmo, o filósofo

---

[379] CICÉRON. *De la nature des dieux*: livre II. Trad. et rubriques Émile Bréhier. Rev., notice et notes P. Aubenque. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002, XXXVII, 93, p. 442.

[380] "Todas as coisas são uma igual troca pelo fogo e o fogo por todas as coisas, como as mercadorias o são pelo ouro e o ouro pelas mercadorias" (KIRK, Geoffrey S.; RAVEN, John Earle; SCHOFIELD, Malcolm. *Os filósofos pré-socráticos*: história crítica com selecção de textos. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005, Cap. VI: "Heraclito de Éfeso", fr. 90, 219, p. 205).

[381] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 156 (*Les stoïciens*, p. 66).

[382] LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 150.

[383] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 26.

[384] "Ou um mundo organizado, ou uma papa, um amontoado sem ordem. É possível, acaso, subsista alguma ordem em ti, mas desordem no universo, e isso quando tudo se acha tão combinado, tão fundido, tão solidário?" (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IV, 27 [MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Trad. Jaime Bruna. In: *Os pensadores*. Vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 285]).

[385] IRWIN, Terence Henry. *Naturalismo estóico e seus críticos*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 381-401, 2006, pp. 390-392.

estoico intui a sua existência no cosmos, que passa então a ter qualidades positivas tipicamente humanas: sabedoria, bondade, justiça etc. O Pórtico observa a natureza, em si amorfa e sem sentido, como extensão ou exteriorização da interioridade racional humana. Nessa perspectiva, o estoicismo foi o primeiro grande humanismo da História, incapaz de compreender o mundo separadamente do homem. Os estoicos poderiam repetir com Terêncio, comediógrafo romano do século II a.C., o célebre verso 77 contido no seu *Heautontim* e inspirado em Menandro: "*Homo sum; humani nihil a me alienum puto*"[386].

Por obra do estoicismo, o objeto (o cosmos) foi posto sob a mesma rubrica ontológica caracterizadora do sujeito (o ser racional), e assim se operou essa espécie de dialética mediante a qual o *lógos*, interior ao homem, se manifestou em todas as coisas que lhe são exteriores e, por isso mesmo, apenas aparentemente opostas. Não há oposição entre o humano e o mundo porque ambos são tributários do *lógos*, ambos são expressões ou momentos parciais da razão, que se apresenta em sua inteireza quando o pensamento estoico, exteriorizando o interior, supera os dualismos e os integra em um *continuum* espaço-temporal que, ao fim e ao cabo, se identifica com todo o Real. Coube aos estoicos reunificar o *lógos* – antes dilacerado pelos sofistas, que o fraturaram em *phýsis* e *nómos* – e recuperar a unidade perdida intuída pelos pré-socráticos em geral e por Heráclito em especial, filósofo com o qual a *Stoá* mantém vários e importantes vínculos.

A Física estoica enxerga o mundo como um ser vivo[387], um animal sábio[388] e totalmente racional[389] governado pela Providência (*pronoia*)[390], dono de uma única alma e de uma única substância, às quais se dirigem todas as percepções, impulsos e causas[391]. Ademais, como a consciência é um atributo superior à inconsciência, Zenão entende que o mundo, por ser hierarquicamente superior ao homem, apresenta-se como ser vivo[392] consciente[393]. Este

---

[386] Trad.: "Sou homem e nada do que é humano me é alheio". Este verso é expressamente citado por Sêneca. Cf. SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XCV, 53, p. 346.

[387] A ideia estoica – também presente no *Timeu* de Platão – segundo a qual o planeta é um animal vivo de forma esférica foi retomada pela tradição mística do hermetismo neoplatônico, especialmente por Athanasius Kircher. Cf. ROOB, Alexander. *O museu hermético*: alquimia & misticismo. S.l. (Portugal): Taschen, 2006, p. 163.

[388] CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, XI, 29 (*Les stoïciens*, p. 419).

[389] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 139 (*Les stoïciens*, p. 60).

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

[391] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IV, 40 (*Os pensadores*, p. 286).

[392] Em seu anseio pela unidade totalizante, os estoicos sustentam que a própria virtude é um ser vivo. Nas palavras de Estobeu recolhidas por Brun: "Eles [os estoicos] pretendem que a alma que se encontra em nós, seja um ser vivo, com efeito, ela vive e sente; sobretudo sê-lo-á a parte que é *hegemonicon* e que eles chamam pensamento. Por isso a virtude é um ser vivo, pois, segundo a essência, ela existe mediante o pensamento" (BRUN, *O estoicismo*, p. 80).

raciocínio provocou a crítica cáustica de Carnéades, que lançando mão de um silogismo semelhante afirmou que o mundo é um ser letrado, eis que o alfabetizado é superior ao analfabeto[394].

A *phýsis* se apresenta aos olhos estoicos como algo sagrado, evocando a soma daquilo que é permanente e essencial nos fenômenos naturais[395]. Há inclusive quem classifique a Física estoica como uma "cosmobiologia"[396]. O mundo seria uma unidade perfeita, divina, viva, contínua e autocriadora, regida por leis inteligíveis e dirigida por uma espécie de Providência racional[397] que se encontra em todos os lugares[398]. Assim, o mundo se identifica com deus e deus se identifica com o mundo[399]. É inegável o influxo de Heráclito na cosmologia estoica: "O deus é dia-noite, Inverno-Verão, guerra-paz, saciedade-fome [todos os contrários, é o que isto significa]"[400]. Também Spinoza amalgama Deus e a natureza – *Deus sive Natura*, "Deus, ou seja, a Natureza", como se expressa o filósofo –, embora nos pareça exagerado falar de uma influência direta do estoicismo no seu pensamento[401].

No sistema filosófico da *Stoá*, a Teologia corresponde à parte da Física responsável pela descrição da coerência geral do universo e de seu desígnio providencial[402]. O deus estoico representa o sistema nervoso central do universo, esse enorme animal de forma imaculadamente esférica[403] que unifica a vida, a dissemina e a partilha por inúmeros corpos particulares e determinados. Trata-se de uma visão continuísta, dinâmica, orgânica e racional da realidade física[404] que, como já notamos, bebe da puríssima fonte de Heráclito: "Dando ouvidos, não a mim, mas ao Logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma[405]". No dizer de Marco Aurélio:

---

[393] CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, VIII, 21-22 (*Les stoïciens*, pp. 416-417) e DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 142-143 (*Les stoïciens*, pp. 61-62).
[394] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 89.
[395] BLOCH, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1980, p. 15.
[396] HAHM, *The origins of stoic cosmology*, p. 136.
[397] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VII, 9 (*Os pensadores*, pp. 299-300).
[398] BRUNSCHWIG, *Les stoïciens*, p. 534.
[399] SÊNECA. *Sobre a vida feliz*. Trad., introdução e notas João Teodoro D'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2005, VIII, 4, p. 39.
[400] KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, Cap. VI: "Heraclito de Éfeso", fr. 67, 204, p. 197.
[401] Long apresenta várias semelhanças e dessemelhanças verificáveis entre o estoicismo e a filosofia de Spinoza. Cf. LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, pp. 407-418.
[402] ALGRA, *Teologia estóica*, p. 171.
[403] Tal porque, segundo Possidônio, a forma esférica é a que melhor se adapta ao movimento. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 140 (*Les stoïciens*, p. 60).
[404] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 33.
[405] KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, Cap. VI: "Heraclito de Éfeso", fr. 50, 196, p. 193.

> Uma é a luz do sol, embora a dividam muros, montanhas, milhares de outros obstáculos. Uma é a substância comum, embora a dividam milhares de corpos individuais. Uma é a alma, embora a dividam milhares de naturezas e contornos individuais. Uma é a alma inteligente, embora se afigure repartida[406].

Segundo o Pórtico, há na natureza uma força (*tonus*) que governa o mundo e o mantém coeso mediante diferentes tensões (*hexis*)[407] impostas às coisas[408]: trata-se do *lógos*-demiurgo que imprime qualidade e movimento aos corpos, conferindo forma à matéria (*hylê*) informe[409]. Antes da ação do *lógos*, a matéria existe apenas como extensão tridimensional sem qualquer outro atributo[410]. O *tonus* pneumático que a informa se apresenta como movimento tensivo (*toniké kínesis*) mediante o qual o universo "respira", movendo-se simultaneamente para dentro e para fora. De acordo com Nemésio, o movimento para fora produz a quantidade e a qualidade enquanto o movimento para dentro garante a unidade e a substância do cosmos[411]. Com base nessa construção, Sambursky viu no estoicismo uma antecipação da noção de campo de força característica da Física dos nossos dias[412].

O *pneûma*, termo grego que pode ser traduzido tanto como "espírito" quanto como "vento", é uma substância dinâmica responsável pela coesão dos objetos materiais, pela organização dos seres vivos, pela percepção e pela vontade dos animais e, no homem, pela cognição e pelo entendimento[413]. O *lógos* pneumático se manifesta no fogo como calor, no ar como frialdade e no homem como razão, capacidade própria de seres lógicos, ou seja, detentores da compreensão profunda do *lógos*, graças à qual, de acordo com Zenão, as representações do mundo são gravadas na alma (*psychê*) humana; e se transformam a cada passo, complementa Crisipo[414]. Aparenta-se o homem com os deuses, pois ambos são donos da mesma razão, que nos

---

[406] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XII, 30 (*Os pensadores*, p. 329).
[407] A concepção de tensões como meios de manutenção da unidade do mundo provém originalmente de Heráclito: "Eles não compreendem como é que o que está em desacordo concorda consigo mesmo [*à letra:* como o que estando separado se reúne consigo mesmo]: há uma conexão de tensões opostas, como no caso do arco e da lira" (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, Cap. VI: "Heraclito de Éfeso", fr. 51, 209, p. 199).
[408] PLUTARCH, *Stoic self-contradictions*, 1053f-1054b (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 171).
[409] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 36-37.
[410] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, p. 410.
[411] NEMESIUS, *De natura hominis*, 70-71 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 283).
[412] WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 150.
[413] HANKINSON, *Estoicismo e medicina*, p. 331. Cf. também VERBEKE, Gerard. *L'évolution de la doctrine du pneuma*: du stoicisme a S. Augustin. Paris: Desclée de Brouwer; Louvain: Institut Superieur de Philosophie, 1945.
[414] Para uma análise da noção estoica de representação e uma breve exposição da consequente teoria da mente, cf. ARTHUR, E. P. The stoic analysis of the mind's reactions to presentations. *Hermes*: Zeitschrift fur Klassische Philologie. Wiesbaden: Steiner, n. 111, pp. 69-78, 1983.

deuses é perfeita e nos homens perfectível[415]. Eis um dos pontos em que Spinoza diverge dos estoicos, visto que o pensador judeu entende que o pensamento de Deus difere completamente do nosso, uma vez que somos apenas modos finitos de Deus[416].

A ideia de deus é descrita como uma pré-noção (*prolêpseis*) implantada na mente humana[417]. Caso o homem utilize a sua razão retamente, não poderá deixar de conceber a existência de um princípio criador indestrutível, eterno, providencial e beneficente[418]. Tal princípio é uno e múltiplo ao mesmo tempo. Para um estoico, não há sentido em separar o deus único dos demais falsos deuses. A polêmica monoteísmo *versus* politeísmo parece ser absolutamente estéril e vã no tecido teórico do Pórtico. Deus encarna o princípio unitário que percorre todo o universo como uma descarga elétrica constante, capaz de variar as suas tensões e manifestações. Mas a unidade divina não implica unicidade, conclui Duhot. Presente em todas as coisas, deus se manifesta na multiplicidade de suas ações[419], o que inclusive serve como comprovação de sua realidade ontológica.

Dentre as várias "provas" da existência de deus postas pelos estoicos[420], Algra lista três que nos parecem particularmente interessantes e que originaram três argumentos (*trópoi*) clássicos, quais sejam: a) *Consenso omnium*, pois a religião e a crença nos deuses são fenômenos universais; b) *Ex operibus dei*, já que podemos antever deus na estrutura ordenada e racional do universo, cuja mais perfeita expressão reside nos movimentos regulares dos corpos celestes; e c) *Ex gradibus entium*, dado que o ateísmo acarreta consequências absurdas, tal como a afirmação de que o homem seria o melhor ente que a natureza teria a oferecer ao cosmos. Ora, sendo o homem sabidamente imperfeito, frágil, mortal e, no mais das vezes, vicioso e mau, a existência de um ente que lhe seja superior constitui um imperativo da razão[421]. Este argumento é particularmente importante, dado que Santo Tomás de Aquino e Santo Anselmo parecem ter se baseado nele para provar a existência do Deus cristão, aduzindo que uma noção perfeita como a de Deus não poderia existir apenas como conceito na mente de seres imperfeitos, sendo forçosa,

---

[415] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XCII, 27, p. 316.
[416] SPINOZA, *Ethica*, I, prop. 17, corol. 2, esc. In: SPINOZA, Baruch. *The collected works of Spinoza*. Vol. I. Ethica. Trad. and edition E. Curley. Princeton: Princeton University, 1985.
[417] Sobre as pré-noções, cf. JACKSON-McCABE, Matt. The stoic theory of implanted preconceptions. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 49, pp. 323-347, 2004.
[418] ALGRA, *Teologia estóica*, p. 176.
[419] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 85.
[420] O tema é explorado com detalhes em BOYANCÉ, Pierre. Les preuves stoiciennes de l'existence des dieux d'après Cicéron. *Hermes*: Zeitschrift fur Klassische Philologie. Wiesbaden: Steiner, n. 90, pp. 46-71, 1962.
[421] ALGRA, *Teologia estóica*, pp. 180-181.

portanto, a existência ontológica e não apenas epistemológica de Deus. Para os estoicos deus é aquele ser em relação ao qual nada maior pode ser concebido[422]. Diógenes Laércio caracteriza o deus estoico como um ser vivo, imortal, racional, perfeito, pensante e dono de uma felicidade plena, incapaz de sofrer a ação de qualquer coisa má. Não possuindo forma humana, ele é o demiurgo e o pai de todas as coisas, pelas quais vela continuamente. Como são muitos os seus poderes, vários também são os seus nomes[423].

A concepção dos estoicos acerca da divindade é bastante complexa[424], revelando-se ao mesmo tempo monoteísta – deus é um ser único –, politeísta – ele se manifesta de várias formas de acordo com os seus poderes – e panteísta – estando em todas as partes e se expressando por meio da natureza. Segundo Duhot, ao contrário dos neoplatônicos que fundaram sua teologia negativa na transcendência absoluta de Deus, não ousando definir o que ele é, mas apenas o que ele não é, os estoicos deram origem a uma hiperteologia na qual deus é tudo. Por isso o deus estoico transcende os quadrantes limitados da nossa lógica de oposições. Ele liga a Física à Teologia e se exprime mediante todos os registros possíveis, sendo ao mesmo tempo transcendente e imanente, interior e exterior, pessoa e força etc[425]. Não obstante, nos chocamos ao ler no artigo de Algra[426] que se o deus estoico corresponde ao universo, ele necessariamente deve ser finito[427] e material, características que pareciam não trazer qualquer desconforto para a Teologia do Pórtico. Na esteira do pensamento grego tradicional, os estoicos concebiam deus como o ordenador do mundo. A matéria, eterna e incriada, lhe seria anterior. A tarefa divina consistiria então em conferir forma e qualidade ao ser bruto, ao substrato material que, informado pela ação divina, se revela como universo[428]. A matéria por si mesma é sem movimento e sem forma e depende de deus para se mover e se formar[429]. É deus quem a qualifica, apresentando-se como razão na matéria. Dessa forma, a substância é a matéria, o

---

[422] CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, VI-VII, 18 (*Les stoïciens*, pp. 415-416). Algra discorda de nossa interpretação e sustenta que, apesar da fórmula de Santo Anselmo estar presente de maneira embrionária em alguns textos estoicos semelhantes ao de Cícero que ora citamos, esses filósofos não conceberam a divindade como verdade imediata e evidente, como faz Anselmo ao derivar os atributos divinos do próprio conceito de Deus. Cf. ALGRA, *Teologia estóica*, p. 184.
[423] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 147 (*Les stoïciens*, p. 63).
[424] ALGRA, *Teologia estóica*, pp. 184-189.
[425] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, pp. 79-80.
[426] ALGRA, *Teologia estóica*, p. 185.
[427] Notar a contradição dessa ideia com a informação veiculada por Diógenes Laércio, para quem o deus estoico é imortal. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 147 (*Les stoïciens*, p. 63).
[428] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 59.
[429] SEXTUS EMPIRICUS, *Against the professors*, 9, 75-76 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 269).

princípio passivo, e a causa é deus, o princípio ativo. Long aduz que o deus dos estoicos equivale à qualificação da substância. Esta, por seu turno, se determina somente graças à constante interação causal com deus[430]. Tal esquema de pensamento nos recorda a distinção de Spinoza entre *natura naturans* e *natura naturata*, aquela indicando a natureza como causa ativa, ou seja, deus identificado a uma causa livre, e aquela evocando o aspecto passivo da realidade, que qualquer que seja ele, se dá por necessidade da natureza de Deus[431] e é como seu espelho[432]. De maneira semelhante ao Deus impessoal de Spinoza, o demiurgo da *Stoá* é extensão e pensamento ao mesmo tempo, que mais não são do que modos diversos de se conceber a substância[433] presente em todas as coisas particulares, que derivam seus modos de existência dos atributos divinos. Cada coisa determinada é, para os estoicos e para Spinoza, uma ideia em Deus da qual Deus é causa[434]. Segundo o estoicismo e o spinozismo, a ordem e a conexão das ideias é idêntica à ordem e à conexão das coisas no mundo[435], daí porque o pensar e o agir são, para Deus, uma única coisa[436].

Assim como o aristotelismo, o estoicismo é radicalmente empirista[437], acreditando que a existência (*einai*) se compõe apenas de corpos[438] que interagem das mais diversas maneiras. Tudo que existe é corpo: eis a afirmação básica do materialismo estoico[439]. Contudo, não devemos confundir tal postura com o materialismo amorfo que caracterizou a filosofia natural dos séculos XVII e XVIII. Esta, segundo White, via o mundo como uma espécie de composto formado por partículas sólidas e maçudas, regidas pela mecânica causalista. Newton ensina no seu *Principia mathematica* que Deus criou a matéria com partículas compactas, duras, impenetráveis e móveis chamadas *globuli*, para que assim a natureza tivesse duração constante[440]. Ao contrário, para os estoicos o cosmos não é corpuscular e nem atomístico, assemelhando-se antes a um grande corpo sem interrupções ou emendas. De acordo com a *Stoá*, todo o universo material está vivo e pulsa como um animal, daí porque White prefere falar em

---

[430] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, p. 410.
[431] SPINOZA, *Ethica*, I, prop. 29, esc.
[432] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, p. 411.
[433] SPINOZA, *Ethica*, II, prop. 7, esc.
[434] SPINOZA, *Ethica*, II, prop. 13, esc.
[435] SPINOZA, *Ethica*, II, prop. 7, esc.
[436] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, pp. 411-412.
[437] BRUN, *O estoicismo*, p. 36.
[438] Para o estoicismo, "corpo" é tudo aquilo que pode ser sujeito ativo ou passivo de algum fenômeno causal. Cf. BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 127.
[439] BRÉHIER, Émile. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. 9. ed. Paris: J. Vrin, 1997, p. 6.
[440] ROOB, *O museu hermético*, p. 552.

vitalismo e não em materialismo[441]. No mesmo sentido, Brunschwig contrapõe a postura teleológico-vitalista dos estoicos à visão antiteleológico-mecanicista própria dos epicuristas[442]. De fato, os estoicos não se confundem com os "filhos da Terra" criticados por Platão no *Sofista* (246a-b) e que só acreditam na realidade do que pode ser tocado e oferece resistência[443]. Concordamos com Duhot quando ele reprova estudiosos que utilizam conceitos contemporâneos e classificam o estoicismo como um simples materialismo que dissolve deus em interpretações físicas racionalistas[444]. Na verdade, o materialismo estoico foi uma reação contra o idealismo extremado de Platão, que conferindo primazia à Ideia e às formas puras, rebaixou a matéria a um *status* ontológico inferior. Se, como quer Platão, entendermos que a matéria é indigna de integrar o corpo de deus, somente poderemos chegar a duas conclusões, ambas inaceitáveis para o finalismo otimista do Pórtico que vê no cosmos um sistema unívoco, contínuo, belo e racional: ou o mundo é uma criação imperfeita de deuses intermediários e subalternos, como afirmarão os neoplatônicos, ou constituiu o resultado do trabalho de um deus malévolo, raciocínio coerente desenvolvido pelos gnósticos que conformarão algumas das heresias mais poderosas já combatidas pela Igreja, tal como a dos cátaros[445].

Ao assumir que tudo é corpo, a *Stoá* não limita a esfera de seu conhecimento. Ao contrário: para nela inserir elementos intangíveis como a alma e as virtudes, os estoicos acabam por corporalizar quase todo o universo, pois para eles corpo é tudo aquilo que pode agir ou sofrer ação e não simplesmente o que é palpável[446]. Ademais, como nos recorda Duhot, a Física do Pórtico não conhecia o princípio da inércia, segundo o qual um corpo tende a manter o seu estado de movimento ou de imobilidade. Com tal postulado em mente, físicos modernos como

---

[441] WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 144.
[442] BRUNSCHWIG, *Metafísica estóica*, p. 234.
[443] BRUNSCHWIG, *Metafísica estóica*, p. 233.
[444] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 61.
[445] René Nelli nos explica o fundamento do dualismo cátaro, ideia que os estoicos teriam repudiado com veemência: "*On saisit ici le problème humain auquel le catharisme prétend donner une solution adéquate: la contradiction fondamentale entre la misère physique et morale de l'homme et la sublimité de ses aspirations. La raison de ce contraste angoissant est simple, à la portée du populaire. Tout ce qui procède de la création matérielle est mauvais parce que son auter est méchant. Un mauvais arbre, dit l'Évangile, ne peut produire que de mauvais fruits. Marcion, avant Mani, avait exploité en ce sens le célèbre apologue. L'âme, au contraire, est avec l'Esprit une émanation du Principe bon. Elle est le théâtre de la lutte entre les deux puissances. Le Principe mauvais est-il coéternel au Principe bon, ou bien, est-il simplement un éon, dévié, révolté, inverti, mais qui a gardé un attribut de démiurge: il n'importe. On n'en est pas à un ilogisme près. Tout le mal venat de la matière, oeuvre du Créateur, le remède est de s'en dégager. C'est la thérapeutique de l'épuration: 'cathare', en grec, signifie 'pur'*" (NELLI, René [directeur du volume]; BRU, Charles P.; DE LACGER, Chanoine L.; ROCHE, Déodat; SOMMARIVA, Luciano. *Spiritualité de l'hérésie*: le catharisme. Toulouse: Privat, 1953, pp. 95-96).
[446] BRUNSCHWIG, *Metafísica estóica*, pp. 234-235.

Newton puderam conceber o universo à semelhança de um grande relógio que, uma vez posto a funcionar por Deus mediante um "peteleco" inicial, mantem-se indefinidamente em movimento. Por seu turno, os gregos em geral e os estoicos em especial somente poderiam imaginar um universo ativo pressupondo também a existência de um ser que constantemente o ordena e vigia. Este ente é o deus da *Stoá*, que para agir no cosmos precisa ser um corpo. Toda ação física a distância é tida como impossível para o Pórtico, razão pela qual seu deus é corpóreo e está em todos os cantos do universo, tocando-o na integralidade de sua superfície, imanente e necessário a todos os fenômenos físicos[447]. Desse modo, a Física estoica parece ser causalista, inadmitindo a existência de movimentos sem causa no universo. Se houvesse algo no cosmos como uma causa incausada, todo o edifício racional da realidade desabaria[448]. Todavia, lembremo-nos da advertência de Aubenque, para quem o termo "causalismo" se revela impróprio para descrever a mecânica cósmica do Pórtico. Acreditar na ação de determinadas causas produtoras de certos efeitos implica conceber séries causais autônomas e limitadas. Contudo, para a *Stoá* tudo está ligado: não há séries causais separadas, mas antes um tipo de simpatia universal, uma teia que unifica todos os eventos do mundo de maneira harmônica e racional[449], coordenando o movimento do todo e a coesão da substância[450]. Tal concepção afasta radicalmente o Pórtico das ideias próprias do epicurismo, escola que não admite nenhum finalismo cósmico e nem reconhece qualquer racionalidade na Providência[451].

Baseando-se em certas ideias de Heráclito[452], os estoicos descrevem os dois princípios (*archai*) – básicos, incorpóreos[453], informes e indestrutíveis – que regem o universo corpóreo: o primeiro, passivo (*to paschon*), radica-se na matéria, e o segundo, ativo (*to poioun*), identifica-se

---

[447] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, pp. 58-59.
[448] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 44-45.
[449] Da *notice* de P. Aubenque constante de CICÉRON. *Traité du destin*. Trad. et rubriques Émile Bréhier. Rev., notice et notes P. Aubenque. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002, p. 471.
[450] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VI, 35 (*Os pensadores*, p. 297).
[451] BERA, *Pensamiento estoico*, p. 19.
[452] SELLARS, *Stoicism*, p. 87.
[453] Há uma contradição na obra de Diógenes Laércio relativa aos princípios básicos que regem o universo estoico, uma vez que em *Vies et opinions des philosophes*, VII, 134 (*Les stoïciens*, p. 59) ele afirma que ambos são incorpóreos e alguns parágrafos depois, em *Vies et opinions des philosophes*, VII, 139 (*Les stoïciens*, p. 60), explica que o princípio ativo atua no mundo e se identifica com deus. Assim, ele teria características específicas dos corpos. Todavia, firmes na primeira indicação (*Vies et opinions des philosophes*, VII, 134), que é literal, alinhamo-nos à doutrina que entende serem incorpóreos ambos os princípios básicos, já que não são destruídos pelas conflagrações periódicas a que o mundo está sujeito. Cf. também SELLARS, *Stoicism*, p. 88, que tenta uma leitura conciliatória dos citados fragmentos.

com a força racional que age sobre essa mesma matéria[454]. Segundo Hahm, o estoicismo redistribuiu as quatro causas de Aristóteles em dois blocos, de maneira que o princípio ativo congregaria a causa motriz, a causa formal e a causa final, enquanto o princípio passivo corresponderia à causa material[455]. O princípio passivo é amorfo e não possui poder de coesão ou de movimento. Já o princípio ativo é chamado de deus, de destino ou simplesmente de *lógos*[456]. Ele é eterno e se move por si próprio, sendo responsável por toda forma, qualidade, individuação, diferenciação, coesão e mudança no mundo. Para Crisipo, o princípio ativo se compõe de elementos leves e sutis, como o são o fogo – também chamado de *ether*[457] – e o ar, enquanto o princípio passivo é feito de elementos mais rudes: terra e água. Ambos existem em todas as coisas do universo e agem de modo conjunto, apesar de estarem separados e de conservarem suas características e qualidades específicas[458]. A existência se mantém por força da mistura harmoniosa dos quatro elementos, dentre os quais o fogo – chamado de artesão por Zenão – representa um papel preponderante[459]. Durante as conflagrações, a terra, a água e o ar são reabsorvidos pelo fogo, razão seminal do mundo. Na realidade, esses três elementos não são seres diversos do fogo; são o próprio fogo, que se apresenta de diversos modos devido às diferentes tensões internas que o informam. Pode-se dizer então, com Bréhier, que todos os corpos são momentos ou aspectos da existência de um único ser, o fogo, cuja história corresponde à história do mundo[460].

O universo existe graças a uma espécie de harmonia que garante o acordo de todas as coisas terrestres e celestes[461]. É que, segundo os estoicos, existem três tipos básicos de mistura: a) a justaposição, em que partes de elementos diferentes são mescladas, mas não dão origem a um terceiro elemento, como na mistura de sal e açúcar; b) a fusão, em que se cria um novo ente com base na mistura de outros; c) a mescla total (*krasis di'holón*, *total simul*), na qual a mistura destrói os elementos originais mantendo, contudo, as suas propriedades específicas. Nesta terceira espécie de mistura os elementos originais podem ser sintetizados novamente e extraídos da mescla. De acordo com a Física estoica, é este tipo de mistura que compõe o universo, o que

---

[454] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, LXV, 2, p. 167.
[455] HAHM, *The origins of stoic cosmology*, p. 44.
[456] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 134 (*Les stoïciens*, pp. 58-59).
[457] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 137 (*Les stoïciens*, p. 59).
[458] BOBZIEN, Sussane. *Determinism and freedom in stoic philosophy*. Oxford: Oxford University, 2005, p. 17.
[459] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 137 (*Les stoïciens*, p. 59).
[460] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, pp. 10-11.
[461] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 140 (*Les stoïciens*, p. 61).

explica a necessidade das periódicas conflagrações em que os elementos originais – fogo, água, ar e terra – são separados da mescla para se associarem novamente em um novo ciclo[462]. Com base em Alexandre de Afrodísias, White explica que por conta da mistura universal deus permeia toda a matéria, formando-a e conformando-a[463], da mesma maneira que a alma faz com o corpo, estando em todos os seus lugares ao mesmo tempo[464]. Há contato por toda a parte e não simplesmente uma série de elementos causais que fazem girar o cosmos. No universo estoico tudo está ligado a tudo. Não importa o tamanho da área tridimensional ocupada pela mescla total, uma vez que ela se espalha por todo o universo. Chegamos assim a entender que ela não é constituída por corpúsculos ou pedaços que se unem, mas por um único grande corpo no qual inexistem junções ou superfícies separadas[465]. Com o estoicismo inaugura-se o anticorpuscularismo, teoria segundo a qual todos os corpos apresentam estrutura radicalmente contínua, o que parece a White bem pouco promissor para o desenvolvimento da Física contemporânea[466]. Ele está errado. Antecipando algumas teses da Física Quântica[467] com a ideia de mescla total, os filósofos do Pórtico puderam afirmar a interpenetrabilidade dos corpos, eis que não há espaços vazios no mundo. Todos os corpos estão misturados em todos os seus pontos, não havendo conteúdo e nem continente: tudo está em tudo[468].

Os estoicos oferecem uma visão global e unitária do mundo pretendendo nos convencer de que há um governo racional da realidade[469]. O universo se apresenta como corpo unificado que se diversifica pela ação das várias tensões internas que determinam o lugar de cada corpo aparentemente particular na tessitura do cosmos[470]. Segundo a *Stoá*, há apenas um lugar absoluto no mundo, ocupado pela sua alma, o único corpo verdadeiro. A alma do mundo penetra os corpos parciais e é penetrada por cada um deles em lugares específicos, o que cria a ilusão da pluralidade de corpos[471]. Os limites (*pérata*) entre os corpos subsistem apenas na mente enquanto

---

[462] ALEXANDER, *On mixture*, 216, 14 e 218, 6 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 290-291) e STOBAEUS, *Anthologium*, I, 155 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 291).
[463] WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 148.
[464] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 138 (*Les stoïciens*, p. 60).
[465] WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 164.
[466] WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 166.
[467] CAPRA, Fritjof. *O tao da física*: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental. Trad. José Fernandes Dias. 24. ed. São Paulo: Cultrix, 2006, pp. 213-225.
[468] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 41.
[469] FREDE, *Determinismo estóico*, pp. 204-205.
[470] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 42.
[471] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 53.

"ficções de geômetras"[472] e, como tal, são meros construtos intelectuais[473] e não propriamente incorpóreos, como os classifica Plutarco em prejuízo do Pórtico[474]. Se os limites fossem incorpóreos, um corpo iria tocar outro com e em algo imaterial. Assistiríamos assim à ação de um incorpóreo, o que é impossível, por ser este ente totalmente passivo. Em uma tal hipótese, a Física estoica seria destruída.

A Cosmologia estoica não admite o atomismo dos epicureus, inscrevendo-se entre as teorias filosóficas antigas que descreviam a realidade como um *continuum*[475] indeterminado – mas determinável – de espaço[476]. Duhot vê nessa característica uma profunda dissimilitude que separaria em definitivo o Pórtico e o budismo, dado que este não concebe o mundo como entidade real e dotada de sentido[477], mas como expressão da ilusão proporcionada pelo véu de Maia. Ao contrário dos budistas, para os estoicos o universo é não apenas real, mas também belo e contínuo[478]. Uma das grandes intuições do Pórtico, que novamente pressagiou as atuais concepções da Física Quântica[479], reside na crença de que os corpos são divisíveis ao infinito, não havendo que se falar em unidades básicas da existência[480]. Para os estoicos, qualquer parcela de um corpo pode ser fracionada indefinidamente, o que garante a linearidade e a unicidade de seu sistema cosmológico. O *lógos* se manifesta em cada uma das partes e, ao mesmo tempo, em todo o universo, penetrando o Real de modo inteligível e progressivo: nos ossos o *lógos* se mostra como força de coesão; nas plantas, como princípio de crescimento; na parte diretora da alma, revela-se enquanto intelecto[481] que irmana homens e deuses. Trata-se de uma *scala*

---

[472] WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 166.
[473] A leitura dos textos de DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 135 (*Les stoïciens*, p. 59) e de PROCLUS, *On Euclid's elements*, I, 89 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 299) parece legitimar essa interpretação, que é endossada por LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 301 e WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 167.
[474] PLUTARCH, *On common conceptions*, 1080e (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 299).
[475] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 150 (*Les stoïciens*, p. 64), SEXTUS EMPIRICUS, *Against the professors*, 10, 121-126 e 139-142 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 299-300) e STOBAEUS, *Anthologium*, I, 142 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 297).
[476] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, pp. 16-17.
[477] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 57, n. 2.
[478] Ainda que a Física estoica seja obviamente diversa daquela que caracteriza o budismo, há muitas e importantes semelhanças que aproximam ambas as escolas, em especial na seara ética. Ao longo do nosso trabalho apresentaremos algumas analogias sem, contudo, desenvolvermos o tema em profundidade, dado não ser este o nosso escopo.
[479] CAPRA, *O tao da física*, pp. 103-112.
[480] PLUTARQUE, *Des notions communes contre les stoïciens*, XXXVIII (PLUTARQUE. *Des notions communes contre les stoïciens*. Trad. Émile Bréhier. Rev. Victor Goldschmidt. Rubriques Émile Bréhier. Notice et notes Victor Goldschmidt. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002, pp. 169-171).
[481] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 156 (*Les stoïciens*, p. 60).

naturae pela qual a razão está em todos os corpos, do mais bruto ao mais sutil[482]. Perpassando toda a realidade, o *lógos* estoico inaugura um materialismo *sui generis*, integralmente racional, unificado e fundamentado em uma causalidade inescapável própria de um "[...] *continuum* energético de corpos. Tudo, no mundo, se comunica: de próximo a próximo e de próximo a longínquo"[483].

Para comprovar a tese estoica acerca da comunicação entre todos os elementos do mundo, Crisipo oferece uma resposta paradoxal ao problema do *continuum* espacial posto por Demócrito, que nos convida a considerarmos um cone e as suas várias seções cônicas, circulares e vizinhas. Se afirmarmos que tais seções são desiguais umas das outras, de maneira que há seções menores e maiores de acordo com o aumento da abertura circular do cone, devemos forçosamente admitir que a superfície (*epiphaneía*) do cone é irregular e não lisa, pois as diferenças entre os tamanhos das seções, ainda que mínimas, produziriam rugosidades, o que não corresponde à realidade fenomênica. Por outro lado, se entendermos que as seções são iguais, não se trata, obviamente, de um cone, mas de um cilindro. Pois bem, Crisipo resolve o paradoxo afirmando que as seções cônicas não são iguais e nem desiguais entre si[484]: elas simplesmente não existem, assim como não existe qualquer divisão no espaço[485]. Todos os corpos são, em última análise, um único e imenso corpo: o universo. Nele tudo está interligado e somente por meio de operações mentais arbitrárias falamos em partes e em todo.

Funda-se assim a já referida teoria da mistura total, que postula recíprocas relações entre as partes e o todo. Para os estoicos, o bater de asas de uma borboleta na China realmente pode dar lugar a um maremoto na costa espanhola. Tudo está conectado porque tudo é um único corpo. Acreditar que os corpos terminam onde percebemos as suas superfícies não passa de um erro grosseiro, uma ilusão proporcionada pelos nossos sentidos imperfeitos. De acordo com a *Stoá*, os corpos não se tocam por meio de suas superfícies; eles se interpenetram. O que experimentamos sensivelmente como a aparente superfície de determinado corpo nada mais é do que o começo de sua degradação progressiva, que termina apenas nos limites exteriores do universo (*to hólon*) que fazem fronteira com o vazio[486].

---

[482] FREDE, *Determinismo estóico*, p. 206.
[483] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 39.
[484] PLUTARQUE, *Des notions communes contre les stoïciens*, XXXIX (*Les stoïciens*, p. 171).
[485] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, pp. 7-8.
[486] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 111.

Por meio da mescla total, a racionalidade cósmica estoica une sem confundir, encontrando a unidade na diversidade fenomênica. No campo político, esse rigoroso causalismo – que tem a Providência como causa essencial e princípio unificador – deságua na concepção cosmopolita que inspira a *República* de Zenão, obra na qual o filósofo critica a divisão do mundo em cidades e povos diversos. Para Zenão – e, mais tarde, para Marco Aurélio – somos todos *kosmou politês*, cidadãos da república de Zeus, a força racional que dá coesão a todas as coisas. Por isso estamos sujeitos a uma única lei natural (*nómos physikós*)[487], poderosa o suficiente para sujeitar o mundo a ciclos periódicos nos quais tudo se dissolve pela ação das conflagrações (*ekpyrôsis*)[488]. Mas o cosmos é eterno. Deus não o destrói, apenas o consome por meio das conflagrações de modo a recriá-lo infinitamente a partir da unidade primeva[489].

A teoria das conflagrações foi gestada pelo antigo estoicismo para fazer face ao criticismo dos peripatéticos. Baseados nos argumentos de Aristóteles (*De caelo* 279b *et seq.*), eles acreditavam na eternidade do mundo[490]. Também os Acadêmicos, avessos aos dogmatismos estoicos, negavam o eterno retorno que fundamenta as conflagrações periódicas. Dentro da própria *Stoá* surgiram dissensões. Boetus, discípulo de Diógenes de Babilônia, se perguntava como o ser pode surgir do não-ser, pois segundo a ideia tradicional o mundo seria totalmente destruído para depois renascer do nada. E mais: de que se ocupa deus durante as conflagrações? Quais seriam as causas desse cataclismo, já que nada externo ou interno ao universo pode extingui-lo?[491] A reação ortodoxa não tardou. Explica o Pórtico que o motivo das conflagrações reside na gradativa falta de umidade no mundo, fenômeno que seca o cosmos e provoca periodicamente um incêndio purificador[492]. Segundo o testemunho de Crisipo recolhido por Arnim, o mundo arde quando não resta mais água sobre a terra, o que ocorre a cada 365 vezes 18.000 anos[493].

Provavelmente os estoicos tinham em mente o grande ano (*annus magnus* ou *perfectus*)[494] – aludido por Platão (*Timeu*, 39d) e por Cícero[495] – quando imaginaram as conflagrações. Grande ano é o período que os corpos celestes levam para se encontrar todos na mesma posição relativa,

---

[487] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 43.
[488] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 54-59.
[489] ALGRA, *Teologia estóica*, p. 192.
[490] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 103.
[491] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 104.
[492] ULLMANN, *O estoicismo romano*, p. 26.
[493] *Apud* BERA, *Pensamiento estoico*, p. 98.
[494] WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 157.
[495] CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, XX, 51-53 (*Les stoïciens*, pp. 427-428).

i.e., uns em relação aos outros. Parece que o conceito foi introduzido por Pitágoras[496], tendo sido de capital importância para os alquimistas, que nele viam sentidos hermético-propiciatórios. A postulação do grande ano também foi fundamental para a astronomia indiana, que o conheceu graças a fontes gregas hoje perdidas[497]. Os medievais calcularam-no em 15.000 anos solares, enquanto modernamente diz-se que equivale a 25.868 anos solares[498], tempo que o ponto da Primavera leva para percorrer todo o Zodíaco[499]. Assim, as conflagrações ocorreriam a cada grande ano[500], quando a Terra, as estrelas e os demais corpos celestes estivessem posicionados exatamente como estavam no momento da criação do cosmos. Na tessitura teórica do estoicismo as conflagrações garantem a preeminência do princípio da mudança na continuidade, garantidor da incorruptibilidade do fogo-demiurgo original que, diferentemente do fogo comum integrante dos quatro elementos[501], identifica-se com Zeus[502], o pai de todas as coisas e senhor do tempo[503]. A teoria das conflagrações demonstra a constância da Providência condutora do mundo, valendo como garantia contra as mudanças e a aparente instabilidade das coisas[504]: o destino de tudo é conflagrar-se, queimar-se no fogo-artesão descrito por Heráclito e renascer para cumprir periódicos ciclos cósmicos.

Segundo Sêneca, após o mundo ter se dissolvido e os deuses terem se mesclado em um só com a suspensão momentânea das leis da natureza, Júpiter, confiando em si, recolhe-se à sua interioridade para meditar e dar origem novamente ao mundo, postura que deve ser imitada pelo sábio estoico quando se encontra em situações tidas pelos homens comuns como negativas. Espelhando-se no Júpiter das conflagrações, o sábio deve se concentrar em si, ficar sozinho consigo mesmo[505] e criar um novo universo ético. Com base em evidências doxográficas da autoria de Orígenes e de Plutarco, White nos diz que o deus estoico existe em sua plenitude apenas durante as conflagrações, quando o todo se recolhe ao todo e o bem-razão se concentra. Durante a conflagração deus detém o todo da substância (*tèn hólen ousían*), sendo que nesse

---

[496] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 193.
[497] JONES, *Os estóicos e as ciências astronômicas*, p. 373.
[498] Para o cálculo do grande ano, cf. WAERDEN, Bartel Leendert van der. Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr. *Hermes*: Zeitschrift fur Klassische Philologie. Wiesbaden: Steiner, n. 80, pp. 129-157, 1952.
[499] ROOB, *O museu hermético*, p. 72.
[500] ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 596, 599 e 625.
[501] STOBAEUS, *Anthologium*, I, 213 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 275).
[502] Também chamado pelos estoicos de deus, inteligência ou destino. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 135 (*Les stoïciens*, p. 59).
[503] AETIUS, *De placitis reliquiae*, I, 7, 33 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 274).
[504] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 62-63.
[505] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, IX, 16, pp. 38-39.

momento a alma do mundo cresce continuamente até consumir toda a matéria, interiorizando-a[506]. Diferentemente, nos períodos "normais" da existência do mundo deus se apresenta apenas enquanto imanência, identificando-se com o princípio ativo ou alma universal, o que levou muitos filósofos antigos a criticarem o estoicismo por confundir, na pessoa de deus, os conceitos de matéria e forma[507]. Os estoicos responderam dizendo que as qualidades das coisas corpóreas são, elas mesmas, corpos[508], com o que a imanência formal de deus passa a ser entendida como elemento material.

Durante a conflagração tudo se reverte ao princípio ativo, tudo se transforma em fogo e em espírito (*pneûma*). Panécio dissente da ortodoxia estoica em razão desse ponto específico. Para ele não há conflagrações, eis que o mundo seria eterno. Isso também indicaria que, ao contrário do que pensavam Zenão e Crisipo, o mundo não é um ser vivo, já que nenhum animal pode viver para sempre[509]. Profundamente materialista, Panécio julga impossível que o mundo se reverta ao princípio ativo, assim como é impensável que a alma sobreviva sem o corpo. Na verdade, diz Panécio, a mistura entre os quatro elementos configura-se como uma proporção constante e eterna[510]. Contudo, a ideia de proporção ou medida perpétua que guia e mantém unívoco o universo não parece ser conflitante com a possibilidade das conflagrações; ao contrário, estas pressupõem aquela. A tese de Panécio não resiste à argumentação de Heráclito, inspiração maior do Pórtico: "Esta ordem do mundo [a mesma de todos] não criou nenhum dos deuses, nem dos homens, mas sempre existiu e existe e há-de existir: um fogo sempre vivo, que se acende com medida e com medida se extingue"[511].

A Física do estoicismo não se resolve em qualquer evolucionismo, dado que o mundo e os homens são sempre os mesmos nos infinitos ciclos cósmicos que atravessam. No ritmo vital de Zeus assentam-se as noções de estabilidade e de mudança, visto que os ciclos são necessários e não lúdicos ou gratuitos[512]. O fogo original se entremostra absoluto, fatal e imodificável, tal como a fortaleza moral no homem de virtude, que não se incomoda com aquilo que lhe é exterior.[513] O mundo se dilata no vazio infinito e arde graças à ação do fogo-demiurgo, que é o

---

[506] WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 153.
[507] WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 145.
[508] WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 146.
[509] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 103.
[510] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 107-108.
[511] KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, Cap. VI: "Heraclito de Éfeso", fr. 30, 217, p. 205.
[512] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 56.
[513] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 64-66.

próprio Zeus[514]. Garante-se assim a vitalidade cósmica e o dinamismo do *lógos*, que submete o universo à lei do eterno retorno, tudo regenerando e divinizando. Muitos séculos antes de Nietzsche os estoicos ensinavam que a lei cósmica da razão exige o eterno e imodificável movimento de todas as coisas, concepção que acarreta graves consequências no que se relaciona à teoria do destino e à possibilidade da liberdade humana, conforme discutido na seção II.3. Na contramão de Platão e de Aristóteles e retomando o pensamento pré-socrático, os estoicos entendiam que o mundo deve ser corruptível, já que é produto de geração. Segundo a imutável lei da natureza, tudo o que nasce deve morrer, inclusive o mundo. Todavia, ele renasce continuamente pela ação da palingenesia[515]. Depois da conflagração, o universo se refaz e se apresenta exatamente como era antes, inclusive com as mesmas pessoas, que repetirão os mesmos atos e viverão as mesmas vidas[516]. Haverá de novo um Sócrates e um Platão, comenta o bispo e filósofo neoplatônico Nemésio com fincas em textos estoicos hoje perdidos:

> *The Stoics say that when the planets return to the same celestial sign, in length and breadth, where each was originally when the world was first formed, at set periods of time they cause conflagration and destruction of existing things. Once again the world returns anew to the same condition as before; and when the stars are moving again in the same way, each thing wich occured in the previous period will come to pass indiscernibly [from its previous occurrence]. For again there will be Socrates and Plato and each one of mankind with the same friends and fellow citizens; they will suffer the same things and they will encounter the same things, and put their hand to the same things, and every city and village and piece of land return in the same way. The periodic return of everything occurs not once but many times; or rather, the same things return infinitely and without end.* [...] *everything will be just the same and indiscernible down to the smallest details*[517].

Não podemos então falar em novos ciclos, mas antes na infinita recorrência[518] de um mesmo ciclo[519] que se repete indefinidamente[520]. Tal ocorre assim porque o mundo, governado

---

[514] "*En la cosmogonía de los estoicos, 'Zeus se alimenta del mundo': el universo es consumido cíclicamente por el fuego que lo engendró, y resurge de la aniquilación para repetir una idéntica historia. De nuevo se combinan las diversas partículas seminales, de nuevo informan piedras, árboles y hombres – y aun virtudes y días, ya que para los griegos era imposible un nombre sustantivo sin alguna corporeidad. De nuevo cada espada y cada héroe, de nuevo cada minuciosa noche de insomnio*" (BORGES, Jorge Luis. *La doctrina de los ciclos*. In: *Obras completas*. Vol. I. 2. ed. Buenos Aires: Emecé, 2005, p. 414).

[515] REALE, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, pp. 116-117.

[516] LACTANTIUS, *Divine institutes*, 7, 23 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 308) e ORIGEN, *Against Celsus*, 4, 68 e 5, 20 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 310).

[517] NEMESIUS, *De natura hominis*, 309, 5 e 311, 2 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 309).

[518] Para o entendimento do conceito estoico de recorrência, cf. SALLES, Ricardo. Determinism and recurrence in early stoic thought. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 24, pp. 253-272, 2003.

[519] EUSEBIUS, *Evangelical preparation*, 15, 19 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 309).

pela razão, se organiza da melhor maneira possível, o que corresponde a apenas uma possibilidade entre infinitas outras. Isso quer dizer que, para o Pórtico, o mundo como é corresponde exatamente ao mundo como deve ser segundo a lei cósmica, motivo pelo qual nada pode ser renovado com as conflagrações, que criam sempre o mesmo mundo porque ele é o melhor[521]. O mundo compõe-se assim de uma substância única que mantém as coisas em constante movimento, umas cedendo lugar às outras periodicamente segundo a lei do eterno retorno[522] na qual Borges viu a marca indelével do pensamento hindu, presente tanto na filosofia pitagórica como na estoica. Segundo os antigos *Vedas*, o mundo morre e renasce infinitamente, repetindo grandes ciclos que se contam por calpas, unidade de medida que transcende a imaginação humana[523].

Para além do problema das conflagrações, há outras perplexidades na Física estoica. Segundo o Pórtico, o universo é um corpo unificado no qual se apresentam o inteiro e o todo[524]. O inteiro (*to hólon*) é o mundo ou o universo propriamente dito. Nele não há espaços vazios[525] e tudo se comunica pela força de dispersão do *lógos*. Já o todo (*to pan*) engloba o mundo e o lugar do mundo[526], *i. e.*, o vazio (*kenón*)[527] em direção ao qual o universo se expande quando é consumido pelo fogo-artesão das conflagrações[528]. Há assim um corpo pleno que caracteriza o inteiro e, fora dele, o vazio infinito, também chamado de *apeiron*[529]. O vazio é absolutamente não-espacial, pois não contém corpos[530]. O inteiro é finito; o todo, infinito[531]. Mais uma vez parece-nos inevitável a referência a Heráclito: "As coisas tomadas em conjunto são o todo e o

---

[520] ALEXANDER, *On Aristotle's prior analytics*, 180, 33-36 e 181, 23-31 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 309-310) e SIMPLICIUS, *On Aristotle's physics*, 886, 12-16 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 309).

[521] ARISTOCLES *apud* EUSEBIUS, *Evangelical preparation* 15, 14, 2 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 276).

[522] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, XXIV, 10 (*Les stoïciens*, p. 1021).

[523] "*Imaginemos una pared de hierro. Tiene dieciséis millas de alto y cada seiscientos años un ángel la roza. La roza con una tela finísima de Benares. Cuando la tela haya gastado la muralla que tiene dieciséis millas de alto, habrá pasado el primer día de una de las calpas y los dioses duran lo que duran las calpas y despúes mueren*" (BORGES, Jorge Luis. *El budismo*. In: *Obras completas*. Vol. III. 2. ed. Buenos Aires: Emecé, 2005, pp. 272-273).

[524] SEXTUS EMPIRICUS, *Against the professors*, 10, 3-4 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 294) e STOBAEUS, *Anthologium*, I, 166 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 296).

[525] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 140 (*Les stoïciens*, pp. 60-61).

[526] BRUNSCHWIG, *Metafísica estóica*, p. 230.

[527] BRUN, *O estoicismo*, p. 48.

[528] CLEOMEDES, *The heavens*, 6, 11-17 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 295).

[529] PLUTARQUE, *Des contradictions des stoïciens*, XLIV (PLUTARQUE. *Des contradictions des stoïciens*. Trad. Émile Bréhier. Rev. Victor Goldschmidt. Rubriques Émile Bréhier. Notice et notes Victor Goldschmidt. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002, p. 129).

[530] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 140 (*Les stoïciens*, pp. 60-61).

[531] STOBAEUS, *Anthologium*, I, 161 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 294).

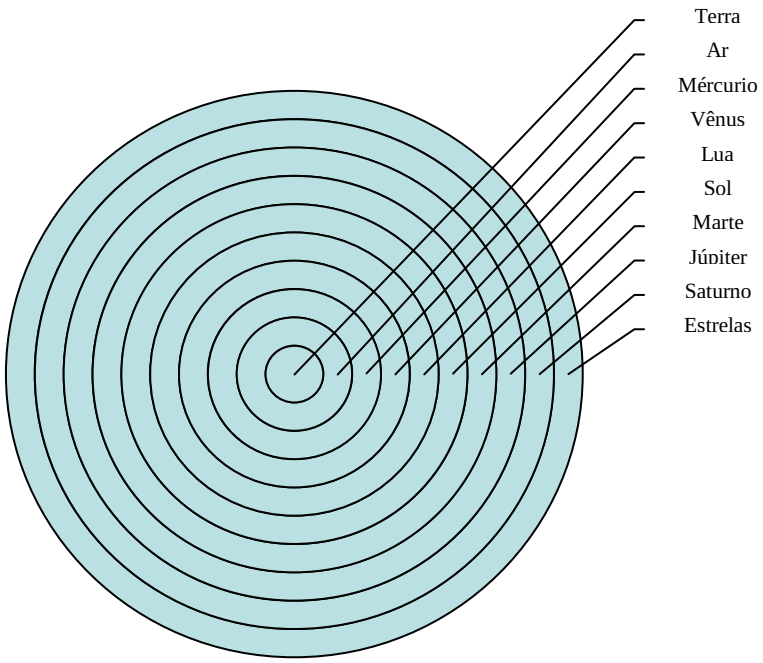
não-todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e em dissonância; de todas as coisas provém uma unidade, e de uma unidade, todas as coisas"[532]. Platão e Aristóteles haviam cindido o universo em duas esferas, a do mundo supralunar, onde reina a ordem e a beleza, qualidades perceptíveis pelos movimentos regulares e matematicamente harmônicos dos planetas e das estrelas, e o nosso mundo atmosférico sublunar, no qual a matemática e a geometria são inúteis para prever o comportamento do real, prova de nossa indigência ontológica. Os estoicos não aceitam tal divisão e unificam o universo quando sustentam que mesmo em nosso planeta é possível observar a ação do *lógos*, que harmoniza todas as coisas presentes na Terra conferindo-lhes beleza, complexidade e racionalidade, eis que são reflexos da grande ordem cósmica dos céus[533]. Esta parece ser mais clara do que a ordem terrena apenas para os limitados sentidos dos seres humanos. Segundo a *Stoá*, não há mundo supralunar ou sublunar, apenas o universo inteiriço e unívoco circundado pelo vazio.

Com base nos fragmentos recolhidos por Arnim, Jones noticia que os estoicos gregos entendiam que o céu era um corpo formado por material ígneo[534]. Contudo, a obra mais completa sobre a Cosmologia do Pórtico que chegou até nós não foi escrita no contexto grego, mas sim no romano, o que inclusive nos leva a repensar o suposto desinteresse do estoicismo imperial por matérias técnicas diversas da Ética. Referimo-nos ao tratado em dois volumes de Cleomedes intitulado *Teoria referente a círculos das coisas que se passam nos céus* (*Kyklikè theoría meteóron*), também conhecido como *Metéora* e provavelmente escrito nos primeiros anos do Império Romano[535]. Para Cleomedes o cosmos é um corpo esférico finito contido em um vácuo infinito. No centro do universo descansa o globo terrestre circundado pela água que, por sua vez, se subsume a outra esfera, a do ar. Englobando tudo há uma concha esférica de éter, um tipo de ar rarefeito que acomoda os céus. Estes giram em torno da Terra e contêm os sete corpos celestes clássicos da Antiguidade e que iriam fundar o conhecimento alquímico séculos depois[536]. De acordo com o Pórtico, os corpos celestes giram por vontade própria e segundo movimentos deliberadamente escolhidos. Do mais externo ao mais interno em relação à Terra, são os seguintes: Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Lua, Vênus e Mercúrio. As estrelas se localizam na

---

[532] KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, Cap. VI: "Heraclito de Éfeso", fr. 10, 203, p. 197.
[533] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, pp. 73-74.
[534] JONES, *Os estóicos e as ciências astronômicas*, p. 366.
[535] JONES, *Os estóicos e as ciências astronômicas*, pp. 368-369. Cf. também TODD, Robert B. Cleomenes and the problems of stoic astrophysics. *Hermes*: Zeitschrift fur Klassische Philologie. Wiesbaden: Steiner, n. 129, pp. 75-78. Wiesbaden, 2001.
[536] ROOB, *O museu hermético*, pp. 36-71.

periferia do universo e lindam com o vazio[537]. Não há qualquer diferença qualitativa dentro no universo (inteiro), motivo pelo qual os estoicos não conceberam um mundo sublunar diverso do perfeito e constante mundo supralunar de Aristóteles. Tudo no universo estoico é corpo informado pelo *lógos*. A diferença ontológica se instala apenas quando consideramos o vazio, elemento incorpóreo e subsistente, ou seja, não-existente. Para facilitar a visualização do cosmos estoico apresentamos abaixo o esquema de Jones inspirado na interpretação de Cleomedes[538]. A área sombreada em que se encontram os corpos celestes diversos da Terra é integralmente preenchida por éter. Fora dela há apenas o vazio:



Do vazio nada se pode dizer. Conforme ensinou Aristóteles no Livro IV da *Física*, nessa dimensão não há acima e abaixo, direita e esquerda, para frente e para trás[539]. Segundo Bréhier, os estoicos definem o vazio com a negação de todas as características que determinam os corpos, conceituando-o como ausência de corpos ou intervalo privado de corpos. O vazio não tem forma e não pode obtê-la; não é palpável[540] e corresponde a uma espécie de não-ser indiferenciado.

[537] JONES, *Os estóicos e as ciências astronômicas*, pp. 370-371.
[538] JONES, *Os estóicos e as ciências astronômicas*, p. 369.
[539] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 37.
[540] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 47.

Para Simplício, se alguém conseguisse se postar à beira do universo e estendesse a mão, somente encontraria o infinito vazio onde inexistem corpos. Se por acaso encontrasse alguma barreira que o impedisse, deveria se imaginar estendendo a mão nas bordas dessa barreira e assim sucessivamente, de maneira que parece impossível deixar de conceber algo como o vazio. O argumento é famoso e merece ser transcrito:

> *The Stoics want there to be a void outside the world and prove it through the following assumption. Let someone stand at the edge of the fixed sphere and stretch out his hand upwards. If he does stretch it out, they take it that something exists outside the world into wich he has stretched it, and if he cannot strech it out, there will be something outside wich prevents him from doing so. And if he should next stand at the limit of this and stretch out his hand, a similar question will arise. For something wich is also outside that point will have been shown to exist*[541].

O vazio é um incorpóreo, motivo pelo qual não mantém qualquer relação ontológica com o universo. Assim, não podemos dizer que o mundo está contido no vazio. Ele não está dentro do vazio como frequentemente imaginamos, pois o vazio nada pode conter. Na verdade, o vazio corresponde apenas à exterioridade do universo. O mundo apresenta-se como algo completo em si mesmo e não como parte de uma unidade ontológica maior da qual o vazio participaria. Caso contrário, o mundo estaria determinado pelo vazio e surgiria uma espécie de hierarquia governando a relação entre o todo e o inteiro. O Pórtico não pode aceitar determinações exteriores impostas ao mundo pelo vazio[542]. Recordemo-nos que os incorpóreos não passam de atributos de corpos, ou seja, efeitos externos que correspondem ao aspecto interno de entidades corpóreas. O mesmo ocorre com o vazio, que Bréhier define não como atributo real, mas como atributo possível, ou seja, não um espaço ocupado, mas meramente ocupável[543]. O todo (*to pan*) que congrega o universo (*to hólon*) e o vazio (*kenón*) configura-se então como um não-ser. Ele não é corpo e nem incorpóreo, nem móvel e nem imóvel, nem animado e nem inanimado. Segundo Plutarco, tal classificação negativa do todo corresponderia a mais uma das muitas contradições do pensamento estoico[544]. Bréhier explica o paradoxo. Segundo o autor francês, a *Stoá* pretendia demonstrar que o todo é um não-ser para manter intacta a tese da não-correlação entre o mundo e o vazio. Se a união de ambos – o mundo e o vazio – desse nascedouro a um

---

[541] SIMPLICIUS, *On Aristotle's "On the heavens"*, 284, 28 e 285, 2 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 295).
[542] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, pp. 49-50.
[543] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 49.
[544] PLUTARQUE, *Des notions communes contre les stoïciens*, XXX (*Les stoïciens*, pp. 160-162).

novo ser – o todo –, seria inevitável a aceitação da relação obrigatória entre o vazio e o mundo. Todavia, a junção do vazio e do mundo não origina, ontologicamente falando, um ser, mas apenas um não ser: o todo[545].

Por fim, postas as principais noções que governam o pensamento físico do estoicismo, cabe aqui um breve comentário sobre a Psicologia[546] do Pórtico, matéria também afeta à Física da escola. À semelhança do mundo, o ser humano apresenta-se como unidade harmônica e unitária[547], tese que levou os estoicos a conceberem uma teoria moral da alma, em tudo original se comparada às visões de seus antecessores[548]. Nela se sustenta que a alma é formada pelos cinco sentidos, pela parte vocal (*phonetikon*), pela parte seminal (*spermatikon*) e pela parte dominante (*hegemonikon*, *principale*)[549] que, comportando-se como um polvo, lança os seus tentáculos e domina as demais[550]. Segundo Reydams-Schils, o *hegemonikon* representa o princípio diretivo presente na alma humana. Guardando semelhanças com o *self* da filosofia contemporânea, apesar de não ser integralmente consciente o *hegemonikon* estoico constitui o mais unificado modelo de alma já pensado pela filosofia antiga[551]. Assim como o *lógos* dirige o mundo, o *hegemonikon* governa a alma que, por seu turno, deve controlar o corpo[552]. A função da razão consiste assim em estabelecer a harmonia entre as diversas partes do corpo humano, fazendo-o dele um espelho da ordem unitária e racional reinante no cosmos[553]. Sêneca afirma que, apesar da união existente entre corpo e alma, ambos não são sócios com direitos iguais, pois a alma exige para si todos os privilégios, enquanto o desprezo pelo próprio corpo representa a garantia da liberdade[554].

---

[545] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 50.
[546] Sob a rubrica de Epistemologia, R. James Hankinson nos apresenta um excelente ensaio sobre a Psicologia da *Stoá*. A confusão se deve ao fato de que as matérias hoje estudadas pela Psicologia eram tratadas pelo Pórtico como parte de sua teoria do conhecimento. Para evitar equívocos, muitos estudiosos reservam o termo Epistemologia para englobar apenas as considerações de caráter lógico relativas ao processo de conhecimento. HANKINSON, R. James. *Epistemologia estóica*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 35-63, 2006.
[547] Possidônio foi o único filósofo estoico que discordou da concepção monista da alma proposta por Crisipo, doutrina basilar da *Stoá*. Fundando-se em Platão, Possidônio acredita que a alma humana é dividida em três faculdades: razão, emoção e desejo (SELLARS, *Stoicism*, p. 10).
[548] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 83-85.
[549] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 157 (*Les stoïciens*, p. 66).
[550] AETIUS, *Doxographi graeci*, 4, 21, 1-4 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 315).
[551] REYDAMS-SCHILS, *The roman stoics*, pp. 15-16.
[552] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 158 (*Les stoïciens*, p. 67).
[553] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 142.
[554] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, LXV, 22, p. 170.

O *hegemonikon* é integrado por três faculdades: a de impressão, a de impulso e a de assentimento. Esta corresponde à capacidade de tomar decisões conscientes[555], representando o "eu" dos animais racionais e os diferenciando dos não-racionais, que possuem apenas as duas primeiras faculdades, ainda que funcionem neles de maneira mais rudimentar[556]. O *hegemonikon* se manifesta em todas as partes da alma racional tal e qual um tipo de emanação que circula pelo corpo, estendendo-se pelos sentidos e retornando à parte diretora[557]. A alma-polvo mostra-se então como algo plástico e alterável, capaz de conduzir informações a todas as demais regiões corporais:

> É a atividade sintetizante do *hègemonikon* que garante a unidade da multiplicidade perceptiva e a concepção de uma alma-polvo substitui a compartimentação das faculdades distintas pelo processo de uma alma envolvida num modelo contínuo, comunicante e simultâneo, de deformações múltiplas, singulares e ramificadas, que lhe garantem uma mobilidade plástica de configurações e desconfigurações por tensões e distensões contínuas[558].

Além de ser comparado a um polvo, o *hegemonikon* também é descrito como um rei que envia mensageiros, como a nascente de um rio ou como uma aranha no centro de sua teia. Tal concepção unitária da alma possibilitou aos filósofos estoicos o desenvolvimento de sua rígida ética, na qual a prática da virtude, o desapego às coisas exteriores (*ataraxia*) e o autocontrole são elementos decisivos para a afirmação da essencial liberdade do pensamento. Brun está correto quando afirma que, para os estoicos e à diferença dos epicuristas, a Física não se identifica com um simples processo de explicação e de desmistificação da realidade natural, correspondendo antes a uma moral e a um modo de vida racional. A Física estoica já é sabedoria e não apenas um simples meio para alcançá-la[559].

1.3. Lógica

A Lógica (*logiké*) não apresenta mero caráter instrumental na doutrina estoica, integrando uma complexa teoria do conhecimento e compondo o *lógos* filosófico com a mesma dignidade que a Física e a Ética[560]. Como parte do discurso filosófico, sua função consiste no exame do

---

[555] SELLARS, *Stoicism*, p. 105.
[556] PHILO, *Allegories of the law*, 1, 30 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 317).
[557] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 84.
[558] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 85.
[559] BRUN, *O estoicismo*, p. 80.
[560] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 96-98.

lógos em todas as suas formas, inclusive os argumentos formais e retóricos, a fala (*lexis*) e a Gramática, eis que, segundo os estoicos, para falar a verdade é necessário falar bem[561]. Ademais, a Lógica do Pórtico abarca uma espécie de Teoria da Linguagem e uma Epistemologia bastante desenvolvida para os padrões da época. Didaticamente, podemos sustentar que a Lógica estoica comporta dois ramos principais: a Dialética, que compreende a Lógica Formal e outros temas congêneres, e a Retórica, que contempla matérias hoje jungidas à Epistemologia e à Filosofia da Linguagem[562]. O primeiro ramo conforma uma teoria dos asseríveis e o segundo uma teoria dos argumentos[563], caso utilizemos a classificação de Bobzien.

Muito já se falou sobre a extrema dificuldade da Lógica do Pórtico, responsável, na curiosa expressão de Tatakis, pela *tristitia*, *acerbitas* e *asperitas* que fizeram popular na Antiguidade a imagem dos filósofos estoicos, conhecidos como sutis e impiedosos argumentadores[564]. Foi na Lógica que se desenvolveu o intrincado vocabulário técnico do estoicismo, composto por neologismos e barbarismos e que, negligenciando toda preocupação estética e formal, tem por única preocupação a criação de uma rígida linguagem demonstrativa similar à das matemáticas. Arnaldo Borges chega a sustentar que os estoicos promoveram um movimento de descontinuidade na filosofia grega, dado que devido a seu vocabulário técnico eles conferiram novas e diferentes significações a termos tradicionais como *lógos* e *phýsis*[565]. Graças a tais razões, a leitura de um tratado estoico grego equivaleria a uma ascese reservada apenas aos iniciados[566]. Ora, a Lógica estoica tem por função a demonstração da verdade, o que no sistema da *Stoá* passa pela defesa dos seus famosos paradoxos, postos a serviço de uma finalidade maior. Nessa perspectiva, Crisipo dizia que era suficiente que lhe ensinassem as premissas, pois as demonstrações ele desenvolveria sozinho[567]. Sem dúvida, a áspera arquitetura da Lógica estoica deve-se quase integralmente a Crisipo, que a gestou para fazer face ao criticismo cada vez mais destrutivo da Nova Academia e das demais escolas helenísticas, sendo

---

[561] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 220.
[562] SELLARS, *Stoicism*, p. 55.
[563] BOBZIEN, Susanne. *Lógica*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 95-138, 2006, p. 95.
[564] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 145-146.
[565] BORGES, Arnaldo. *Origens da filosofia do direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1999, p. 64.
[566] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 58.
[567] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 179 (*Les stoïciens*, p. 75).

justo o elogio documentado por Diógenes Laércio, segundo o qual se comentava à época que se os deuses utilizassem uma Dialética, certamente seria a de Crisipo[568].

Somente com o apoio de uma Lógica rigorosa a ciência pode apresentar ao sábio a ordem reinante no universo. Cabe a tal disciplina, portanto, expor da maneira mais completa possível os laços racionais de causalidade que relacionam todos os acontecimentos, servindo ao filósofo como "[...] a exibição da armadura racional dos eventos do mundo"[569]. Assim, a Lógica impregna toda a filosofia do Pórtico, seja ela física ou ética, motivo pelo qual a opinião de Viehweg – para quem a Lógica estoica, ao contrário da Ética, não exerceu qualquer influência no *ius civile* romano[570] – deve ser considerada com alguma ressalva e muitas cautelas. Com efeito, a estrutura hipotético-condicional das proposições lógicas dos estoicos constitui o protótipo das fórmulas utilizadas pelos pretores romanos[571]. Gibbon informa que os influentes comentários e compilações do jurista republicano Servius Sulpicius foram escritos com base não apenas na Lógica de Aristóteles, mas também na dos estoicos[572]. No mesmo sentido contrário a Viehweg, Plinval entende que o estilo literário do *De legibus* de Cícero deve muito aos áridos e compactos silogismos da Lógica do Pórtico[573]. Por fim, Tatakis informa que a Retórica de Diógenes de Babilônia dominou a mentalidade do círculo de Cipião, tornando-se, graças às suas fórmulas breves, concisas e objetivas, a forma de expressão predileta do Direito Romano[574].

A postura de Viehweg exemplifica à perfeição o preconceito e o desconhecimento dedicados à Lógica estoica nos dias atuais. São raros os manuais que se referem à existência da Lógica da *Stoá*[575], e mesmo aqueles que o fazem se limitam a uma visão redutora, identificando-a apenas com a análise formal do discurso ou reduzindo-a a uma versão algo cômica da poderosa Lógica aristotélica. Contudo, assim como a Física, a Lógica estoica não se resolve como simples *órganon*: não se trata de um passo ou de um instrumento para o saber. Diferentemente da Lógica

---

[568] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 180 (*Les stoïciens*, p. 75).
[569] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 121.
[570] VIEHWEG, Theodor. *Tópica e jurisprudência*. Trad. e prefácio Tercio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional/Universidade de Brasília, 1979, pp. 56-57.
[571] ASSIS, Olney Queiroz. *O estoicismo e o direito*: justiça, liberdade e poder. São Paulo: Lúmen, 2002, p. 218.
[572] GIBBON, Edward. *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*. Tomo III: invasiones de los bárbaros y revoluciones de Persia (años 455 a 642). Aparición del islam (años 412 a 1055). Trad. José Mor Fuentes. Rev., actual. y prólogo de Luis Alberto Romero. Madrid: Turner, 2006, p. 195.
[573] PLINVAL, *Introduction*, p. LXV.
[574] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 221.
[575] Parece-nos significativo que a obra de Copi, célebre a justíssimos títulos, não dedique à Lógica estoica sequer uma linha de suas quase quinhentas páginas. É como se tal disciplina nunca tivesse existido. Cf. COPI, Irving M. *Introdução à lógica*. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

aristotélica, a estoica não se apresenta como antecâmara do conhecimento; ela é, em si mesma, o próprio conhecimento[576], dado que para os estoicos a realidade do saber é una e indivisível. Posições incomuns como esta acabaram por colocar a Lógica estoica na contramão do pensamento filosófico contemporâneo. Este, influenciado por um lado pelo aristotelismo e por outro pelo neopositivismo, tornou-se incapaz de conceber outra Lógica diferente da formal[577].

Tendo em vista o que restou dito, não nos parece absurdo afirmar juntamente com Cícero que a Lógica dos estoicos se classifica como uma virtude, ao lado da justiça, da sabedoria, da coragem e de outras mais. Do mesmo modo, a Física também se conta entre o número das virtudes, pois somente conhecendo-a o homem pode viver em conformidade com a natureza, sabendo acerca da conformação do universo e de como ele é governado[578]. No que concerne à Lógica, tal disciplina capacita o indivíduo a distinguir entre a verdade e a mentira e, assim, não se deixar enganar por argumentos capciosos, o que nos parece particularmente importante no Direito, como nos lembra Cícero ao dizer que, por não conhecer a verdade absoluta, é lícito ao advogado defender a parte que pareça culpada[579]. Sem a virtude da Lógica qualquer pessoa pode ser enganada e induzida ao erro[580]. Daí a necessidade de humildade por parte dos homens comuns que, não sendo sábios estoicos capazes de contemplar a verdade por meio da Lógica, devem se contentar com a sua aparência e, no terreno prático, conferir valor à dúvida justificada, o que no Direito Romano gerará a garantia do *in dubio pro reu*, magnificamente descrita por Cícero: "Julgamos nós acerca dos outros e acerca de nós próprios de maneira desigual. Por conseguinte, procedem bem aqueles que se abstêm de qualquer acto que tu duvides ser legítimo ou iníquo. A legitimidade vale por si mesma, a dúvida pressupõe um juízo injusto"[581]. Eis aí a importância da Lógica estoica no raciocínio jurídico, que nos serve para evitarmos injustiças.

Depois dessas anotações preliminares, passamos agora à exposição sumária da Lógica Formal do estoicismo, que será sucedida por breves referências à Gramática, à Teoria da Linguagem e à Epistemologia do Pórtico, dado que tais disciplinas também compõem a Lógica

---

[576] Por isso não concordamos com Berraondo, para quem a Lógica estoica representa apenas uma ponte que conecta o aspecto universal da Física ao particularismo da Ética. Cf. BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 19.
[577] "A lógica estóica é uma parte da filosofia que vai muito além das fronteiras da Lógica Formal, envolve, inclusive, uma teoria do conhecimento, e tem uma função preponderante que consiste na preparação do homem para o exercício da virtude. Ela não se coaduna com o paradigma dominante. Por isso ela é valorada negativamente: quando não excluída ou no escuro, ela é colocada embaixo e por fora" (ASSIS, *O estoicismo e o direito*, p. 156).
[578] CÍCERON, *Des fins des biens et des maux*, III, XXII, 73 (*Les stoïciens*, p. 289).
[579] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 51, p. 97.
[580] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XXI, 72 (*Les stoïciens*, p. 289).
[581] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 30, p. 25.

estoica, como acabamos de frisar. No que se refere especificamente à Lógica Formal, parte mais árdua deste empreendimento, julgamos adequado cotejar as concepções da *Stoá* com as de Aristóteles, pois é mais fácil compreender um objeto inusitado se o comparamos a algo já conhecido. De fato, a primeira diferença entre ambos os sistemas salta aos olhos: por não ser simples apêndice do conhecimento filosófico, a Lógica estoica não utiliza a tradicional distinção entre verdade e validade[582], fundamental para a Lógica aristotélica. Segundo o Pórtico, a Lógica se caracteriza como uma virtude que tem por missão possibilitar aos homens a escolha sábia, espaço inconfundível e inalienável da liberdade interior. A Lógica precisa refletir a verdade do universo – integralmente racional –, não se limitando apenas a expor regras formais para a correção do pensamento. Ao contrário de Aristóteles, os estoicos não compreendem a Lógica como um instrumento para a descrição do geral e do necessário. Seu objeto reside antes na distinção entre o verdadeiro e o falso[583].

Podemos definir a Lógica do Pórtico como um vigoroso protesto contra o universalismo e o conceptualismo de Aristóteles[584] que viriam a inspirar, na Idade Média, a Lógica de Pedro Abelardo. De acordo com os estoicos, a Lógica da atribuição do estagirita segundo a qual S é P ("Sócrates é mortal") carece de sentido, pois lhes parece possível enunciar apenas acontecimentos, tais como "Sócrates passeia"[585]. Dessa maneira, os estoicos se afastam da Lógica de predicados de Aristóteles, que pretende subsumir o indivíduo na espécie, a espécie no gênero, o particular no universal, o acidental no essencial e assim sucessivamente. À célebre afirmação de Aristóteles, segundo a qual somente pode haver ciência do universal, o Pórtico opõe a ciência do particular[586], que é exatamente a Lógica, disciplina que não pretende encaixar conceitos gerais, mas sim descrever as implicações dos acontecimentos singulares segundo a verdade. Para a *Stoá*, a Lógica apresenta natureza proposicional, não servindo, portanto, para a predicação de um sujeito, mas unicamente para descrever fatos e situações concretas[587] relativas

---

[582] "Determinar a verdade ou falsidade das premissas é uma tarefa que incumbe à ciência, em geral, pois as premissas podem referir-se a qualquer tema. O lógico não está interessado na verdade ou falsidade das proposições quanto nas relações lógicas que entre elas existem, sempre que por relações 'lógicas' entre proposições entendemos aquelas que determinam a correção ou incorreção dos argumentos que podem ocorrer. Determinar a correção ou incorreção dos raciocínios está inteiramente dentro do domínio da Lógica. O lógico está interessado na correção daqueles argumentos cujas premissas possam ser falsas" (COPI, 1978, p. 39).
[583] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 24.
[584] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 147.
[585] BRUN, *O estoicismo*, p. 43.
[586] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 191.
[587] BERRAONDO, *El estoicismo*, pp. 139-140.

ao indivíduo. Nela os atributos dos seres são expressos logicamente não por epítetos que indicam as suas propriedades, mas por verbos de ação[588]. Tal foi a solução encontrada pelo Pórtico para resolver o problema lógico da atribuição, que inquietou Platão a ponto de levá-lo a conceber a teoria das Ideias. Parmênides já havia notado o ilogismo que as proposições do tipo X é Y acarretam, motivo pelo qual concluiu que o Ser é o Ser, nada mais podendo ser dito[589]. No que diz respeito à filosofia pós-socrática, o problema da atribuição se pôs do seguinte modo:

> *Si, dans une proposition, le sujet et le prédicat sont considérés comme des concepts de même nature, et particulièrement des concepts indiquant des classes d'objets, on aura grand'peine à comprendre la nature de la liaison indiquée par la copule. Si ce sont des classes différents, chacune existe à part, en dehors de l'autre, et elles ne peuvent se lier. Si elles sont identiques, nous sommes réduits à des jugements d'identité. La liaison de participation que Platon avait trouvée, et celle d'inclusion qu'Aristote utilisait de préférence, étaient une solution possible à ces difficultés*[590].

Ao sustentar que S é P, ou seja, ao predicar alguma qualidade a dado sujeito – por exemplo: "Sócrates é mortal" –, os aristotélicos acabavam identificando coisas desiguais, uma vez que, ao fim e ao cabo, "Sócrates" e "mortal" são entes diversos. Independente da réplica dos peripatéticos, o paradoxo fez surgir várias posições. Os megáricos sustentavam que a única proposição logicamente perfeita era a que estabelecia o princípio (*theôrêmata*) da identidade: A é A, por exemplo: "Sócrates é Sócrates". Qualquer outra proposição seria inaceitável, o que levou o ceticismo a afirmar a inutilidade da Lógica, que somente produziria tautologias[591]. Como dissemos acima, os estoicos propuseram outra solução para o problema da atribuição, evitando-o de maneira sumamente criativa. Ao se negar a construir uma Lógica da inerência como a de Aristóteles, o pensamento estoico deixou de utilizar proposições do tipo S é P, que assinalam propriedades, preferindo construir as suas proposições por meio de verbos que designam ações e acontecimentos. Com isso, mantiveram a unidade da doutrina, que na seara física afirma estar o universo em constante movimento graças à ação do *lógos*. Ao invés de afirmarem que "Sócrates é mortal", mesclando assim indevidamente sujeito e predicado, os estoicos preferem dizer que

---

[588] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 19.
[589] "Por isso é justo que o que é não deva ser imperfeito; pois de nada precisa – se assim não fosse, de tudo careceria. A mesma coisa é pensar e é por isso que há pensamento. Pois, em tudo o que se disse, não encontrarás o pensar sem o que é. Nada há ou haverá para além do que é, visto que o Destino o acorrentou por forma a ser um todo inamonível" (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, Cap. VIII: "Parménides de Eleia", fr. 8, 299, p. 263).
[590] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, pp. 19-20.
[591] BRUN, *O estoicismo*, p. 51.

"Sócrates está sendo mortal". Ora, a construção verbal "está sendo mortal" é, como veremos, um *lektón*, um "exprimível" que não se confunde com a palavra e nem com o objeto real que indica. Nas palavras de Émile Bréhier, citado por Jean Brun:

> [...] o atributo, considerado como todo o verbo, não aparece mais a exprimir um conceito (objecto ou classe de objectos), mas somente como um facto ou um acontecimento. Logo, a proposição não exige mais a penetração recíproca dos dois objectos, impenetráveis por natureza; não faz senão exprimir certo aspecto de um objecto, enquanto realiza ou sofre uma acção; [...]. O problema da atribuição é, pois, resolvido roubando aos predicados toda a realidade verdadeira. O predicado não é nem um indivíduo, nem um conceito; é incorpóreo e só existe no simples pensamento [...]. Na sua irrealidade, e devido a ela mesma, o atributo lógico e o atributo das coisas podem, pois, coincidir[592].

Negando-se a realizar cópulas lógicas mediante o verbo "ser", as proposições resultantes da Lógica estoica expressam não um atributo do sujeito, mas uma ação ou um evento, ou seja, algo que não modifica a estrutura ôntica do Ser. Com isso, a perigosa identificação entre dois seres diversos por natureza ("o sol é amarelo"), própria da Lógica aristotélica, dá lugar à descrição de um aspecto do sujeito ("o sol amarelece"). O predicado, resumido a um verbo de ação, não penetra no sujeito e não se presta a fundir duas realidades onticamente inconfundíveis[593], tratando-se apenas do resultado de uma operação mental. Diferentemente do que ocorre na Lógica aristotélica, o sujeito na Lógica da *Stoá* é sempre singular e o predicado expressa algo que lhe ocorre, não as suas qualidade. Assim, o predicado é o que se diz de alguma coisa[594]. O estoicismo resolve o problema da atribuição negando toda realidade ao predicado: ele não é uma coisa, um corpo ou um conceito, mas um incorpóreo – um *lektón* – que existe apenas no plano do pensar.

Tal construção não é uma simples sutileza verbal. Com ela os estoicos indicam claramente que só reconhecem como lógicas as proposições enunciadoras de fatos[595]. A correlação das proposições na sua Lógica não apresenta caráter categórico, orientando-se rumo a uma Lógica das relações temporais. Somente a esse custo pôde a *Stoá* manter a estrutura unitária que governa o seu sistema. Os conceitos gerais da Lógica aristotélica de inerência seriam inúteis em uma concepção filosófica segundo a qual nenhum homem é igual ao outro e em que o tempo,

---

[592] BRUN, *O estoicismo*, p. 52.
[593] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 20.
[594] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 64 (*Les stoïciens*, p. 37).
[595] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 21.

antes de ser mero transcurso cronológico, representa a própria racionalidade cósmica do *lógos*. Assim, o primeiro passo do sábio informado pela Lógica do Pórtico consiste em conhecer as relações temporais entre os antecedentes e os consequentes, de modo a ajustar a sua conduta à máxima da conformidade com a natureza[596]. Veremos na seção II.3 como essas ideias auxiliam na fundamentação da liberdade humana no contexto da teoria estoica do destino.

Ao contrário do que se verifica na seara ética, no terreno da Lógica os estoicos repudiam as entidades universais, dado que, segundo Crisipo, não existe algo como o homem universalmente considerado, mas apenas certos homens em determinadas circunstâncias[597]. Tal posição, marcadamente materialista, deriva da negação estoica da teoria das Ideias de Platão[598]. De acordo com Crisipo, o universalismo contido na proposição "o homem é um animal racional e mortal" não passa de um jogo verbal criado por acadêmicos e peripatéticos para a defesa dos seus argumentos. Na realidade, o universal não existe enquanto entidade corpórea, mas somente enquanto um dos modos do discurso lógico-formal, constituindo, portanto, uma categoria vazia. Por isso o universal não encontra lugar nem no pragmatismo lógico e nem no materialismo físico dos estoicos, embora receba outra coloração na Ética, conforme descrito adiante na seção III.4. O argumento lógico dos estoicos contra os universais foi reproduzido com clareza por Sexto Empírico:

> *For the definition, according to the authors of technical handbooks, differs from the universalized proposition in nothing but sintax, and is identical in meaning. This is reasonable. For whoever says "Man is a rational mortal animal" says the same thing in meaning as whoever says "If something is a man, that thing is a rational mortal animal", although it is verbally different. That this is so clear, because not only does the universalized proposition range all particular cases, but the definition also extends to all the specific instances of the thing represented – that of man to all specific men, that of horse to all horses. And both the universalized proposition and the definition are vitiated by the subsumption of a single false instance. Now just as these differ verbally but are identical in meaning, so too, they say, the complete division is*

[596] BRUN, *O estoicismo*, p. 37.

[597] "*La description est un discours qui introduit son objet en traits généraux, ou bien une définition parce qu'elle exprime, quoique plus simplement, la même chose que la definition. Le genre est un ensemble de plusieurs notions qui persistent dans cet ensemble; par exemple, animal qui contient en lui les animaux particuliers*" (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 60 [*Les stoïciens*, p. 77]). Cf. também ALEXANDER, *On Aristotle's topics*, 359, 12-16 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 179-180), SEXTUS EMPIRICUS, *Against the professors*, 7, 246 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 180), SIMPLICIUS, *On Aristotle's categories*, 105, 8-16 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 180) e SYRIANUS, *On Aristotle's metaphysic*, 104, 17-21 e 105, 21-5 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 180)

[598] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 187 (*Les stoïciens*, p. 77) e SELLARS, *Stoicism*, p. 85. Para a teoria das Ideias de Platão, cf. PLATÃO. *A república*. Trad., introdução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, 476a-d e 514a-518b, pp. 255-256 e 315-320.

> *universal in meaning but differs from the universalized proposition in syntax... The statement "Of existing things some are good, some are bad, some intermediate" is, according to Chrysippus, in meaning a universalized proposition of the form "If some things are existents, they are either good or bad or indifferent". Such a universalized proposition is, however, false if a single false instance is subsumed under it*[599].

A Lógica estoica se apresenta como um tipo radical de nominalismo: negando a existência dos universais no domínio lógico, a *Stoá* se limita apenas aos corpos, entidades particulares em relação às quais podemos dizer algo. Como nota Bréhier, o nominalismo estoico é menos um postulado da Lógica do que um resultado da Física: os filósofos do Pórtico entendem que apenas o singular e o individual são reais porque somente neles encontram a causa e o centro vital do Ser[600], conforme explicitado na subseção relativa à Física. Poderíamos refutar a Lógica estoica mediante as teses da própria Física da escola, segundo a qual tudo o que existe está intimamente ligado, havendo um único corpo – o do universo – que abarca integralmente o Real, de maneira que a interpenetração do sujeito e do predicado não geraria qualquer problema ontológico, sendo, ao contrário, a comprovação lógica da existência da mistura total que chamamos de realidade. Não obstante essa crítica – que nos parece irrespondível –, a Lógica estoica trabalha apenas com particulares e singulares, jamais com universais, que não existem enquanto corpos, mas apenas como exprimíveis (*lekta*).

Compreendida a natureza da Lógica estoica, analisemos agora a estrutura básica de suas proposições e de seus argumentos. Para tanto, ainda nos será útil o confronto com Aristóteles[601]. Pois bem, sabemos que o silogismo representa a mais conhecida expressão da Lógica aristotélica[602]. Mediante o arranjo de termos universais[603], o estagirita apresenta argumentos do tipo:

Todo A é B;

---

[599] SEXTUS EMPIRICUS, *Against the professors*, 11, 8-11 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 180-181)

[600] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 10.

[601] A partir deste ponto e até o trecho em que nos referimos às *themata*, nossa exposição seguirá de muito perto as de DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 63-76 (*Les stoïciens*, pp. 37-40), SELLARS, *Stoicism*, pp. 56-60 e SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of pyrrhonism*, II, 134-143 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 213-215) e *Against the professors*, VIII, 429-434 e 440-443 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 214-216).

[602] Para uma comparação entre o silogismo aristotélico e o estoico, cf. FREDE, Michael. Stoic vs. aristotelian syllogistic. *Archiv fur Geschichte der Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, n. 56, pp. 1-32, 1974.

[603] A estrutura citada foi colhida na obra de Sellars, para quem os termos A e B devem necessariamente ser universais, motivo pela qual o célebre argumento "Todo homem é mortal. Sócrates é homem. Logo, Sócrates é mortal" não constitui um bom exemplo de silogismo aristotélico puro. Cf. SELLARS, *Stoicism*, pp. 57-58.

Todo B é C;
Logo, A é C.

Com o correto manuseio de quatro termos lógicos básicos – "todo", "alguns", "é" ("são") e "não é" ("não são") – podem ser construídos outros tipos de silogismos aristotélicos que, no entanto, sempre se apresentarão como resultados de uma Lógica de predicados ou de termos. Por sua vez, a Lógica estoica corresponde a uma Lógica de proposições que utiliza outras espécies de silogismos[604] e argumentos, tais como:

Se A, então B;
B;
Logo, A.

Ou, como preferem os estoicos, de acordo com Sexto Empírico:

Se o primeiro, o segundo;
O primeiro;
Então, o segundo.

Um exemplo:

Se houver sol nesta manhã, nadarei;
Há sol nesta manhã;
Logo, nadarei.

Contrariamente à Lógica aristotélica, a estoica não trabalha com termos, mas com proposições chamadas de asseríveis (*axiómata*). Os asseríveis são enunciados de sentido completos em si mesmos[605]. Eles podem ser verdadeiros ou falsos[606] dependendo de quando são

[604] Sobre o silogismo do Pórtico, cf. BOBZIEN, Susanne. Stoic syllogistic. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 14, pp. 133-192, 1996 e SCHOFIELD, Malcolm. The syllogisms of Zeno of Citium. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 28, pp. 31-58, 1983.
[605] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 65 (*Les stoïciens*, pp. 37-38).

utilizados. Já os termos da Lógica aristotélica não se relacionam à verdade e sim à validade do argumento, dado que são absolutamente formais. Os estoicos se comprometeram com uma teoria correspondecial da verdade, de modo que as proposições verdadeiras são aquelas que refletem a verdade contida nas coisas[607]. Contudo, os estoicos se referem ao estado real das coisas e não ao seu ser ou à sua essência. Além disso, os asseríveis estoicos são atualizáveis, o que traz como consequência o fato de poderem ser verdadeiros ou falsos indefinidamente. Certo asserível pode mudar o seu valor de verdade porque a Lógica do Pórtico opera com base em um conceito temporalizado de verdade. No exemplo supracitado, o asserível somente será verdadeiro nas manhãs ensolaradas. Compreendemos assim porque os asseríveis da *Stoá* não são sempre verdadeiros ou falsos, eis que devemos atualizá-los tendo em vista a realidade fenomênica. Tal não ocorre na Lógica aristotélica, que somente admite verdades formais e universais[608].

Os asseríveis estoicos podem ser simples ("É noite") ou complexos ("Se é noite, está escuro"), entre outras classificações. Os estoicos construíram complexos catálogos de asseríveis que, combinados, formam argumentos como o que apresentamos acima. Tais argumentos são também chamados de "modos" (*tropos*) e representam as estruturas formais válidas do pensamento. Segundo os estoicos, todos os argumentos complexos podem ser reduzidos a cinco indemonstráveis (*anapodeiktos*) básicos que não necessitam de prova e não admitem refutação[609]. É que qualquer argumento complexo deve poder ser reconduzido, por simplificação, a um dos cinco indemonstráveis. Os indemonstráveis são formados por um asserível complexo (não-simples) na primeira premissa e um asserível simples na segunda, gerando como conclusão outro asserível simples[610]. Seus conectivos básicos são diversos dos da lógica aristotélica, tendo sido descritos por Crisipo como "se", "e", "ou" e "não". Argumentos que envolvem o "se" são condicionais. Os que lançam mão do "e", conjuncionais. Os com "ou", disjuncionais. Finalmente, os que utilizam o "não" são denominados negativos. A negação é verifuncional, de maneira que quando a partícula de negação "não" é adicionada a um asserível verdadeiro, torna-o falso; quando é adicionada a um asserível falso, torna-o verdadeiro. Toda negação na Lógica estoica constitui-se como negação de asseríveis. Se o asserível é "X" (*v.g.*: "É dia"), sua negação

---

606 SEXTUS EMPIRICUS, *Against the professors*, VIII, 11-12 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, pp. 168-169).
607 HANKINSON, *Epistemologia estóica*, p. 87.
608 BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 25.
609 Foi Crisipo quem fixou os cinco indemonstráveis. Os estoicos tardios reconheciam até sete. Cf. BOBZIEN, *Lógica*, p. 116 e 121.
610 BOBZIEN, *Lógica*, p. 117.

é “não: X” (*e.g.:* “Não: É dia”). Um asserível e sua respectiva negação conformam um contraditório (*antikeímena*)[611].

Eis os cinco argumentos indemonstráveis do Pórtico:

1. Se A, então B; A; logo, B. (*modus ponendo ponens*)
2. Se A, então B; não B; logo, não A. (*modus tollendo tollens*)
3. Não A e B; A; logo, não B. (sem denominação específica)
4. Ou A ou B; A; logo, não B. (*modus ponendo tollens*)
5. Ou A ou B; não B; logo A. (*modus tollendo ponens*)

A descrição e os exemplos de Bobzien são de extrema utilidade para a compreensão dos indemonstráveis[612], razão pela qual os reproduzimos a seguir de modo praticamente literal. De acordo com a autora, o primeiro dos indemonstráveis é um argumento composto por um condicional e seu antecedente como premissas, sendo que a conclusão é o consequente do condicional, como no exemplo:

Se é dia, Está claro.
É dia.
Portanto, Está claro.

O segundo indemonstrável é integrado por um condicional e o contraditório de seu consequente nas premissas, gerando como conclusão o contraditório de seu antecedente. Eis um exemplo:

Se é dia, Está claro.
Não: Está claro.
Portanto, não: É dia.

[611] BOBZIEN, *Lógica*, p. 101.
[612] BOBZIEN, *Lógica*, pp. 116-117.

O terceiro indemonstrável tem nas suas premissas uma conjunção negada e um de seus membros, apresentando na conclusão o contraditório do outro membro da conjunção, assim:

Não: tanto Platão está morto quanto Platão está vivo.
Platão está morto.
Portanto, não: Platão está vivo.

O quarto indemonstrável é formado por um asserível disjuntivo e um de seus membros nas premissas, dando lugar a uma conclusão na qual comparece o contraditório do outro membro da disjunção. Vejamos:

Ou É dia ou É noite.
É dia.
Portanto, não: É noite.

O quinto indemonstrável trabalha com um asserível disjuntivo e o contraditório de um de seus membros nas premissas, estrutura que nos oferece o disjuntivo remanescente como conclusão, *verbi gratia*:

Ou É dia ou É noite.
Não: É dia.
Portanto, É noite.

Depois da fixação deste quadro, pôs-se na Antiguidade o verdadeiro desafio da Lógica estoica: reduzir todo e qualquer argumento a um dos cinco indemonstráveis básicos. Para tanto, havia certas regras a serem seguidas, as *thémata*[613], metarregras lógico-argumentais capazes de reduzir argumentos complexos a indemonstráveis. Para ser formalmente válido, um argumento

[613] Susanne Bobzien apresenta as *thémata*, que limita a quatro, explicando como se dá a sua aplicação aos argumentos com o fim de reduzi-los a indemonstráveis. Por se tratar de matéria técnica – que inclusive exige conhecimento de notação própria da Lógica Formal – e estranha aos objetivos do presente trabalho, remetemos os interessados a BOBZIEN, *Lógica*, pp. 123-134.

teria que ser reconduzível aos indemonstráveis[614]. Quando queriam testar a validade de determinado argumento, os estoicos utilizavam as *thémata* e o reduziam a um dos cinco indemonstráveis ou a uma combinação deles. Se tal não pudesse ser feito, o argumento analisado era tido por inválido. Apesar de árido, esse exercício lógico foi absolutamente necessário no sistema da *Stoá*, visto que os seus resultados repercutiam na Ética, seara na qual era imprescindível, mais do que em qualquer outra, distinguir o que depende de nós daquilo que independe, tarefa da qual a Lógica estoica se desimcumbiu com perfeição.

Apesar de bizarra se comparada à Lógica aristotélica, a estoica pode lhe ser complementar[615], apesar de ambas terem sido ferozes rivais na Antiguidade. É bem verdade que nessa batalha a Lógica aristotélica saiu vitoriosa, visto que a estoica foi praticamente esquecida e somente vem sendo revalorizada a partir do século XX, em especial graças à obra de lógicos contemporâneos como Lukasiewicz[616]. Após notar que a Lógica estoica contradiz a avaliação de Kant, para quem a Lógica aristotélica seria um *opus absolutum* insuperável, Lima Vaz aplaude o seu ressurgimento nos dias atuais. Segundo adverte o filósofo brasileiro, a Lógica da *Stoá* tem natureza eminentemente ética, dado que pretende proporcionar ao homem critérios seguros e certos para a escolha e a ação virtuosa[617].

Como afirmarmos no início desta subseção, a Lógica estoica não se resume apenas à sua vertente formal, abarcando ainda a Gramática[618], a Teoria da Linguagem e a Epistemologia, searas que passamos a analisar de modo sucinto.

Graças à sua Lógica temporal ou das consequências, os estoicos praticamente fundaram a disciplina que hoje conhecemos como Gramática[619], ainda que não possamos destacar uma parte de seu sistema que a preveja como disciplina autônoma[620]. O estoico Crates de Melos, discípulo de Diógenes de Babilônia, é conhecido por ter introduzido o estudo da Gramática em Roma, conforme noticia Suetônio. Tendo quebrado uma perda no Palatino, Crates passou todo o tempo

---

[614] BOBZIEN, *Lógica*, p. 123.
[615] SELLARS, *Stoicism*, p. 60.
[616] BOCHENSKI, Ioseph Maria. *Ancient formal logic*. Amsterdam: North-Holland, 1951, pp. 80-81.
[617] LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, pp. 150-151.
[618] Sobre o tema, cf. o profundo ensaio de ATHERTON, Catherine; BLANK, David. *Contribuição estóica à gramática tradicional*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 343-362, 2006.
[619] As fontes para o estudo da Gramática estoica são notavelmente escassas em um cenário já naturalmente deficitário. Cf. ATHERTON; BLANK, *Contribuição estóica à gramática tradicional*, pp. 343-344.
[620] ATHERTON; BLANK, *Contribuição estóica à gramática tradicional*, p. 347.

de sua convalescença em Roma, quando pôde dar lições públicas sobre uma grande variedade de temas[621].

No que pertine à controvérsia que dividiu os sábios da Antiguidade quando se tratava de definir a natureza do fenômeno linguístico, Tatakis afirma que os estoicos se filiaram a uma explicação própria, que enxergaria na linguagem uma anomalia. Segundo tal teoria, a linguagem não seria o resultado de construção racional; ao contrário, moldar-se-ia pelos usos e necessidades dos homens, o que explicaria a grande quantidade de flexões, de idiomas e de sentidos para as palavras, que somente podem ser compreendidas no contexto frasal. De acordo com esse entendimento, não há qualquer paralelismo entre o pensamento e a linguagem, pois o primeiro seria uma expressão pura do *lógos*, bem superior às efêmeras e mutáveis necessidades comunicativas dos homens. Contra a pretensa teoria gramatical estoica da anomalia havia a da analogia, desenvolvida pelos gramáticos alexandrinos, para quem a linguagem, filha da Lógica, seria sempre harmônica e simétrica, bastando apenas estudos mais profundos para surpreender o seu sentido de ordem. Tal posição, inaceitável para o estoicismo, foi defendida por Aristarco de Samotrácia[622].

Atherton e Blank veem uma falácia na oposição entre anomalistas e analogistas exposta por Tatakis, explicando que a tese estoica foi mal compreendida pelos estudiosos do século XIX que fundaram a distinção[623]. Na verdade, a polêmica reflete um desacordo mais profundo entre racionalistas e empiristas no que se relaciona à possibilidade da existência de algo como uma gramática racional e geral, que se contraporia às regras gramaticais particulares, mutáveis segundo condições temporais, sociais, econômicas, culturais etc[624]. Segundo afirmam Atherton e Blank, para os estoicos a linguagem era uma manifestação da razão divina, o que os impediria de defender a tese anomalista segundo a qual não há regularidades linguísticas. De fato, a *Stoá* só criticou algumas anomalias semânticas que se destacaram diante do "[...] maciço pano de fundo da natureza lógica e regular da linguagem"[625]. E se realmente tivesse havido um confronto entre gramáticos empiristas e gramáticos racionalistas na Antiguidade, certamente a *Stoá* teria tomado o partido da razão[626], dado que o estoicismo era hostil diante de qualquer tipo de relativismo. A

[621] SUETONIO TRANQUILO, *Gramáticos ilustres*, II (*Los doce césares*, pp. 343-344).
[622] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 70-72.
[623] ATHERTON; BLANK, *Contribuição estóica à gramática tradicional*, p. 352.
[624] ATHERTON; BLANK, *Contribuição estóica à gramática tradicional*, pp. 353-354.
[625] ATHERTON; BLANK, *Contribuição estóica à gramática tradicional*, p. 353.
[626] ATHERTON; BLANK, *Contribuição estóica à gramática tradicional*, p. 354.

explicação de Atherton e Blank nos parece mais convincente do que a de Tatakis no que concerne à relação dos estoicos com o estudo da Gramática.

No campo da Teoria da Linguagem, devemos a Crisipo a distinção entre o lugar dos significados e o dos significantes. Para tanto, foi fundamental a noção de *lektón*, importante contribuição estoica para a análise lógico-linguística. Termo de difícil tradução, mas que alguns como Sêneca entendem corresponder a "dito" (*dictum*)[627] e outros, a exemplo de Bréhier e Brun, traduzem como "exprimível"[628], o *lektón* – que se classifica como um incorpóreo (*asómata*) ao lado do tempo, do vazio e do espaço[629] – se relaciona ao sentido das frases enquanto entidades lógicas capazes de portar a verdade[630].

Apesar do seu *status* ontológico algo discutível, os incorpóreos constituem peças importantes no sistema estoico, pois possibilitam o discurso sobre o *lógos* que conforma a Filosofia. Obviamente, a natureza e o próprio *lógos* existem de modo independente em relação aos incorpóreos, mas para falar do *lógos*, realidade corpórea, o filósofo precisa de algo mais do que o mundo corpóreo lhe oferece. Não bastam a emanação do ar e o som que sai de sua boca. É imprescindível que o seu discurso tenha sentido. Ora, tal inteligibilidade se dá pela ação dos incorpóreos, especialmente os *lekta*[631]. Sons e palavras são corpos, ou seja, porções de ar ou representações escritas. Ao contrário, os *lekta* são os conteúdos dos pensamentos e das sentenças que exprimem – e não o próprio pensamento –, podendo ser compartilhados pela comunidade linguística de uma maneira que os estados psicológicos não o são[632]. Conforme bem se expressa Brunschwig, o *lektón* está entre a coisa significada (*semainómenon*) e o pensamento (*diánoia*)[633], apresentando-se, na esteira dos demais incorpóreos, talvez não como uma condição para os processos físicos, mas ao menos como um *a priori* para a sua análise e inteligibilidade[634].

O *lektón* se identifica, portanto, com o significado das proposições. Se digo: "Ali está Zenão", o *lektón* não é nem Zenão e nem o ar que sai de minha boca para vocalizar a frase, mas

---

[627] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 102-103.
[628] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 14 e BRUN, *O estoicismo*, p. 51.
[629] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 53.
[630] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 104-105.
[631] "*La voix et le mot sont choses distinctes: la voix est seulement le son, le mot est articulé. Le mot diffère du langage; le langage a un sens, mais il y a des mots dénués de sens, comme* blituri*, ce qui n'est pas le cas du langage. Il faut distinguer parler et prononcer; on prononce des paroles, mais on parle des choses, qui, à cet égard, sont des 'exprimables'*" (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 57 [*Les stoïciens*, p. 35]).
[632] ATHERTON; BLANK, *Contribuição estóica à gramática tradicional*, p. 348.
[633] BRUNSCHWIG, *Metafísica estóica*, p. 241.
[634] BRUNSCHWIG, *Metafísica estóica*, p. 243.

antes o seu significado, ou seja, o "dizível"[635]. Para Bobzien, os *lekta* se situam entre os simples sons vocais e o mundo, classificando-se, *grosso modo*, como significados[636]. Se um grego e um bárbaro escutam uma palavra falada na língua grega – *skotía* (escuridão), por exemplo –, somente o primeiro a compreenderá, não obstante ambos a terem escutado e o objeto referido ser fenomenicamente o mesmo para ambos. Isso ocorre porque o objeto evocado pela palavra grega possui um atributo incorpóreo inteligível apenas para o grego, que é exatamente o fato de ser designado por aquela palavra específica. Tal atributo é o *lektón*, definido por Amonnius como o intermediário entre o pensamento e a coisa pensada[637]. O conceito de *lektón* se mostra absolutamente necessário na Lógica estoica porque ao afirmarmos algo sobre algo, os estoicos entendem que não conhecemos os corpos em si, mas apenas em determinadas situações, conforme antes explicitado. Sendo o predicado aquilo que acontece, o *lektón* serve como critério doador de sentido à frase[638], constituído assim o verdadeiro objeto da Lógica, visto que tudo que é exprimível, se exprime pelo *lektón*.

Contudo, não devemos exagerar o poder da Lógica e da linguagem no sistema da *Stoá*. Os estoicos entendem que as coisas são como são independentemente do entendimento humano. Incorpóreos como o *lektón* representam projeções mentais que só servem para que possamos compreender o universo. Como tal, eles não existem fisicamente, apenas subsistem na mente[639]. Tempo e espaço, por exemplo, não estão nas coisas, mas na consciência que as capta. As coisas são racionais independentemente de sua "exprimibilidade", o que significa que a ordem cósmica não se dá por obra da razão discursiva e demonstrativa do ser humano. Por outro lado, como a ordem universal não existe em função da sua compreensibilidade por parte dos seres humanos, é bem possível que nós sejamos incapazes de entendê-la em sua inteireza, o que somente o sábio pode realizar. Ainda que não existisse o homem, o mundo permaneceria racional para o estoicismo: "*La palabra no tiene facultad ordenadora en un mundo ya ordenado y lo que decimos acerca de las cosas o de lo que sucede a las cosas no las afecta, no actúa sobre ellas y no constituye, por lo tanto, cuerpo*"[640].

---

[635] SELLARS, *Stoicism*, p. 61.
[636] BOBZIEN, *Lógica*, pp. 95-96.
[637] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, pp. 14-15.
[638] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 123.
[639] SELLARS, *Stoicism*, p. 61.
[640] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 129.

Talvez a consequência mais notável dessa visão seja o fato de que, para os estoicos, os valores (*axia*) não estão nas coisas. Por não serem objetos corpóreos, os valores se ligam à exprimibilidade lógica dos objetos e não aos objetos mesmos. Por exemplo: não existem atos morais por essência. A moralidade ou a imoralidade não se aquilata tendo em vista o ato, mas antes o *lektón* que conforma o discurso sobre o ato. Ainda que os estoicos não tenham afirmado explicitamente que os valores se encontram no sujeito, posição tipicamente moderna, a negativa de encerrá-los na esfera dos objetos corpóreos parece-nos surpreendente em uma filosofia da Antiguidade. Ao relegar os valores ao campo dos incorpóreos e, dentro dele, ao sentido exprimível do discurso, o pensamento estoico se aproxima das filosofias do sujeito inauguradas quase dois mil anos depois por Descartes e Kant.

Por fim, resta-nos dizer algo sobre a Epistemologia do Pórtico, disciplina mediante a qual o estoicismo construiu uma completa teoria das representações, buscando explicar como se dá o conhecimento humano e, assim, se contrapor aos pontos de vista abertamente céticos da Nova Academia[641]. Liderados por Carnéades, os acadêmicos sustentavam que o mundo jamais poderia ser objeto do conhecimento, pois este seria por demais ineficaz e falho diante da complexidade incognoscível do Real[642]. Para combater doutrinas assim, os estoicos ensinavam que as representações ou impressões (*phanthasiai*, *uisum*) são os conteúdos da consciência mediante os quais se inicia o conhecimento. Para Zenão e Cleantes, que nesse ponto seguem Platão[643], as representações se imprimem na alma à maneira de um selo (*typôsis*) na cera, alterando-a na sua parte diretora[644]. Já Crisipo prefere acreditar que as representações não marcam a alma, mas a alteram a cada momento em que nela se gravam (*alloiôsis*)[645]. Crisipo não utiliza a imagem platônica do selo, pois um bloco de cera suporta apenas uma única impressão, com o que a *Stoá* teria que negar a multiplicidade das impressões e a memória humana. Por isso mesmo Crisipo utilizou no lugar de "gravação" um termo mais neutro: "alteração"[646].

---

[641] A complexa e rica história dos vários ceticismos não cabe nestr trabalho, razão pela qual remetemos o leitor interessado aos excelentes trabalhos de ADEODATO, *Ética e retórica*, pp. 317-347 e de LESSA, Renato. *Veneno pirrônico*: ensaios sobre o ceticismo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997. Contudo, é necessário frisar que filósofos céticos pirrônicos como Sexto Empírico não se confundem com acadêmicos como Clitômaco e Carnéades. Se estes não acreditavam ser possível apreender a verdade, aqueles continuavam a procurá-la. Ambas as orientações se opõem às escolas dogmáticas, ou seja, aos peripatéticos, aos estoicos e aos epicureus. Cf. ADEODATO, *Ética e retórica*, p. 323.
[642] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 88-92.
[643] ROOB, *O museu hermético*, p. 460.
[644] SEXTUS EMPIRICUS, *Against the professors*, VII, 236 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 127).
[645] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 74.
[646] HANKINSON, *Epistemologia estóica*, p. 68.

Entendendo que as representações postas diante da alma podem apresentar variadas naturezas, os primeiros estoicos traçaram uma tipologia[647] que as divide em: a) sensíveis e não-sensíveis; b) lógicas e não-lógicas; c) técnicas e não-técnicas; d) prováveis, improváveis, prováveis e improváveis e nem prováveis e nem improváveis. As representações prováveis podem ser verdadeiras, falsas, verdadeiras e falsas e nem verdadeiras e nem falsas. De acordo com o testemunho de Epicteto, as representações se dão de quatro maneiras ao entendimento humano: a) como algo que existe e assim é percebido; b) como algo inexistente, mas que é percebido como existente; c) como algo existente, contudo não percebido enquanto tal; d) como algo que não existe e também percebido como inexistente[648].

Dentre todos os tipos de representações, interessam-nos especificamente as verdadeiras, que podem ser compreensivas ou não-compreensivas. A representação compreensiva (*phantasia kataléptike*, *comprehensio*) é a única capaz de gerar conhecimento científico, pois deriva de algo existente que foi impresso na alma. Segundo Sexto Empírico, sendo gravada na alma – ou alterando-a, como quer Crisipo –, a representação compreensiva confere ao sujeito a cognoscibilidade integral do objeto, nele imprimindo suas características à maneira de atributos[649]. Graças ao estoicismo médio essa rigorosa teoria da representação compreensiva acabou por ser amenizada. Na nova visão, a razão participa do processo de compreensão desde o primeiro momento. Ao receber as impressões sensíveis, ela as julga e modela, dando origem ao conhecimento[650]. Na perspectiva reformada a verdade não está gravada nos objetos, tratando-se antes de um feito da razão, que a constrói ao julgar as impressões externas fazendo-as passar pelos seus filtros.

Tatakis deplora o dogmatismo *naïve* presente na Epistemologia tradicional do Pórtico, segundo a qual só compreendemos graças a certas qualidades próprias existentes nas coisas e não pela força de nossa razão, com o que se gera um paradoxo insolúvel: somente o sábio seria capaz de encontrar a verdade nos entes postos sob sua análise, sendo que tal verdade está no objeto e não no sujeito. Caberia então ao sábio, único entre os homens a possuir a razão reta, distinguir entre os objetos que possuem em si a verdade e, portanto, podem ser objeto da representação

---

[647] Para a explicitação dos sentidos de cada um dos termos da clássica tipologia estoica das representações, o que ultrapassa em muito os limites desta subseção, cf. ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 85-88.
[648] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XXVII, 1 (*Les stoïciens*, p. 868).
[649] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 88.
[650] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 148.

compreensiva, e aqueles que não a possuem e por isso geram falsas compreensões[651]. Entretanto, esquece-se Tatakis de que a representação compreensiva, como todas as demais representações estoicas, somente pode ser gravada na alma graças a um ato de vontade próprio do homem, o assentimento (*sygkatáthesis*, *assensio*). Brennan aduz que é tentador imaginar o processo de conhecimento descrito pela *Stoá* como algo deliberado ou discursivo, tal e qual quando examinamos a boa-fé de uma testemunha antes de ouvi-la em juízo. Contudo, ele mesmo admite que essa configuração é rara, ocorrendo apenas quando o agente suspende o juízo antes do ato de assentimento[652]. Com efeito, o assentimento a uma impressão cataléptica não é ainda conhecimento. A mente precisa aceitar as suas credenciais – clareza e distinção, como dirá Descartes séculos mais tarde – para endossá-la e tê-la como verdadeira[653]. Esse argumento epistemológico de natureza dogmática foi duramente criticado no século III a.C. pelo ceticismo acadêmico de Arcesilau, que se perguntava como é possível saber antes do processo de conhecimento se a representação cataléptica é clara e distinta. E, mais importante, "[...] se esses termos se referem a algo objetivo, a fatos externos sobre a proveniência da impressão (ela realmente vem de um objeto real, do modo apropriado), como reconheceremos que ela as possui?"[654] Em síntese, se a verdade está na coisa e não na mente, como nos assegurarmos de que podemos obtê-la? Ainda que a crítica seja cabível e, de certo modo, irrespondível, temos que compreender a função não apenas epistemológica da noção de representação compreensiva, mas principalmente o seu valor ético. O sistema da *Stoá* é um todo unitário e qualquer compartimentação analítica gera intensa perda de sentido. A ideia de representação compreensiva serve para que os estoicos resguardem a liberdade interior humana, pois ninguém pode nos constranger a conferir assentimento àquilo que julgamos falso, como anota Epicteto[655]. Recordemo-nos que o assentimento é um ato de vontade e não de cognição, equivalendo, quando se trata de uma representação cataléptica, a uma adesão interna ao verdadeiro, capaz de nos proporcionar a compreensão da qual deriva a ciência[656]. Esta pode ser definida como uma

---

[651] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 83.
[652] BRENNAN, Tad. *Psicologia moral estóica*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 285-326, 2006, p. 291.
[653] HANKINSON, *Epistemologia estóica*, pp. 71-72.
[654] HANKINSON, *Epistemologia estóica*, p. 73.
[655] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, XXII, 40-42 (*Les stoïciens*, p. 1007).
[656] BRUN, *O estoicismo*, p. 42.

espécie de compreensão imutável ou como uma disposição racional no modo de receber as sensações[657]. Foi por isso que Crisipo conceituou "definição" como "explicação do próprio"[658].

Esquematizemos o processo de cognição tal como descrito pelos estoicos: os seres humanos recebem impressões externas que em um primeiro momento não podem ser controladas, visto que são dadas à mente de maneira imediata. Posteriormente, para que tais impressões sejam gravadas na alma, o homem deve assentir em relação a elas de modo consciente. É por isso que o sábio estoico pode até mesmo tremer, mas jamais sentir medo. Virgílio parece ter utilizado essa tese do Pórtico para arquitetar a dolorosa imagem da despedida de Eneias e Dido, dizendo que a alma do herói estava tranquila, não obstante lhe rolassem dos olhos lágrimas vãs[659]. Segundo Sêneca, o que impressiona de forma casual e momentânea o espírito não é um sentimento, mas antes um "arranque do corpo", dado que o espírito mais o sofre do que o causa. Nesse ponto o cordobês se refere às "pré-paixões" (*propátheiai*), sentimentos apaixonados que não se confundem com as paixões propriamente ditas porque não envolvem assentimento, não se relacionam a crenças e não conduzem a ações intencionais de maneira necessária[660]. O problema surge quando o indivíduo se entrega às impressões fugidias (*prolépsis*), passando então a interiorizá-las como sentimentos e a prolongá-las enquanto emoções causais[661]. Assim, diante de um fato capaz de amedrontar a maioria das pessoas, a primeira reação mental do sábio consiste em ter medo, mas logo depois, ao passar para a fase do assentimento, ele depura o falso julgamento e, apesar de tremer, não sente medo[662]. Tal ocorre assim porque o estoico sabe distinguir entre a descrição e o julgamento da realidade. São dois estágios diferentes que, contudo, se apresentam à mente de modo unificado, motivo pela qual devem ser separados. Diante de uma tempestade em alto-mar, repentinamente pode surgir na mente do estoico a seguinte impressão: "Há uma tempestade e isso é terrível". Cabe-lhe assentir apenas em relação à descrição do evento ("Há uma tempestade") e rejeitar o juízo de valor ("Isso é terrível"), dado que este se baseia em uma falsa e incompleta compreensão da realidade[663]. Uma tempestade não é algo terrível, pois se trata apenas de uma expressão perfeitamente normal

---

[657] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 49 (*Les stoïciens*, p. 32).
[658] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 99-100.
[659] "*mens imota manet; lacrimae volvuntur inanes*" (VIRGÍLIO, *Eneida*, IV, 449).
[660] BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, p. 305.
[661] SÉNECA, *Sobre la ira*, II, 3, 1-3 (SÉNECA. *Sobre la ira*. Trad., introducción y notas Juan Mariné Isidro. Rev. Juan Gil. In: SÉNECA. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 2002, p. 162).
[662] SELLARS, *Stoicism*, p. 66.
[663] SELLARS, *Stoicism*, p. 67.

do *lógos*. Ademais, o máximo que ela pode nos causar é a morte, fato que, para o filósofo estoico, nada envolve de negativo ou de desesperador, como veremos à frente.

Os estoicos diferenciam de maneira bem clara a cognição (*katalèpsis*) e o conhecimento ou sabedoria (*epistéme*), possível apenas para o sábio. No contexto da Epistemologia da *Stoá*, o assentimento conferido pelos homens comuns às impressões são atos de cognição, não de conhecimento. Este surge apenas quando os assentimentos são organizados sistematicamente em uma estrutura na qual cada parte se relaciona ao todo e o todo reflete as características das partes[664]. Nas sempre eloquentes palavras de Cícero, citando Zenão:

> *Zénon dit que vous ignorez tout, Antiochus aussi. "Comment! répondras-tu, mais nous soutenons que même celui qui n'est pas sage perçoit bien des realités". Pourtant vous dites que personne ne sait rien, sinon le sage. Zénon le démontrait par des gestes. Il montrait sa main ouverte, les doigts étendus: "Voici la représentation", disait-il; puis il contractait légèrement les doigts: "Voici l'assentiment". Puis il fermait la main et serrait le poing, en disant: "Voici la compréhension"; c'est d'ailleurs d'après cette image qu'il a donné à cet acte un nom qui n'existait pas auparavant, celui de* catalêpsis*; puis avec la main gauche, qu'il approchait, il serrait fortement le poing droit en disant: "Voici la science, que personne ne possède sinon le sage"*[665].

O que Zenão quis dizer com os seus gestos é que todos os seres humanos são capazes de cognição. Tal ocorre quando assentem tendo em vista impressões adequadas que funcionam como critérios de verdade[666]. Todavia, o verdadeiro conhecimento sistematizado – que hoje chamaríamos de filosófico e não científico – cabe apenas ao sábio estoico, apto a entender os eventos de forma total, não-local e universal. Por antever e compreender a enorme engrenagem do universo, o estoico não teme a tempestade em alto-mar, ao contrário do homem comum, incapaz de conhecer verdadeiramente o mundo por estar jungido a um particularismo esmagador que o impede de participar de modo consciente na sinfonia cósmica do *lógos*.

---

[664] SELLARS, *Stoicism*, pp. 70-71.
[665] CICÉRON, *Premiers académiques*, II, XLVII, 144-145 (CICÉRON. *Premiers académiques*: livre II. 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, p. 255).
[666] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 54 (*Les stoïciens*, p. 34).

2. A construção da Ética estoica

2.1. Virtude, vício e felicidade

As três principais fontes de que dispomos para o estudo da Ética estoica são o terceiro livro do tratado *De finibus bonorum et malorum* de Cícero, a "Epítome de ética estoica" de Ário Dídimo, recolhida pelo antólogo bizantino Estobeu em sua *Anthologii libri duo priores (Eclogae physicae et ethicae)* e os parágrafos 84 a 131 do sétimo livro da doxografia de Diógenes Laércio dedicada à vida e à obra dos filósofos antigos. Todas esses textos parecem refletir o mesmo plano original, sendo possível inferir uma ordem sistemática de tópicos em Estobeu e Diógenes Laércio[667]. Os três escritos refletem a estrutura firmemente sistematizada da Ética do Pórtico, na qual, à semelhança de um edifício, nenhum elemento pode ser alterado, sob pena da ruína do todo[668]. Lima Vaz aduz que a Ética estoica pende do tronco da Física como seu fruto natural e maduro, completando a imagem de coerência e beleza que a *Stoá* gravou na história do pensamento antigo. Nesse sentido, ainda que a Ética tenha experimentado certa tendência em se desprender do tronco, especialmente na evolução imperial da doutrina, suas raízes estão profundamente enterradas na Física[669]. Contudo, conforme adverte Schofield[670], o elevado nível de elaboração teórica da Ética da *Stoá* não deve obscurecer a sua verdadeira função: ela era pensada para a vida concreta como uma terapia das paixões cujo objetivo final consistia na conquista da verdadeira liberdade. As fontes primárias que chegaram até nós relativas à Ética da escola imperial – os livros de Sêneca, de Epicteto e de Marco Aurélio – não são tratados sistematizados de Ética teórica, mas vívidos manuais de Ética prática de uso particular ou coletivo. Dependemos integralmente de doxógrafos e antólogos para a reconstrução teórica do sistema ético do Pórtico, razão pela qual devemos redobrar nossos cuidados ao analisar os temas controversos ínsitos à matéria.

Cícero contrapõe em seu texto a Ética estoica às formulações das escolas rivais, descrevendo as ideias do estoicismo com elegância e propriedade. Ao contrário do trabalho de Cícero, os escritos de Ário Dídimo e de Diógenes Laércio se ressentem de certa falta de qualidade literária, embora o valor de ambos seja inegável porque parecem ter sido escritos como

---

667 SCHOFIELD, Malcolm. *Ética estóica*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 259-284, 2006, pp. 262-263.
668 CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, X, 74 (*Les stoïciens*, pp. 289-290).
669 LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 154.
670 SCHOFIELD, *Ética estóica*, p. 281.

manuais dirigidos a estudantes que aspiravam a se tornar filósofos estoicos. No livro de Diógenes Laércio transparece a intenção de comparar a Ética estoica com a cínica, objetivando demonstrar a superioridade do Pórtico em matéria ética. Diógenes, que viveu no terceiro século depois de Cristo, expõe-nos o que podemos chamar de ortodoxia ética do estoicismo, dado que ele se preocupa em traçar a linha fundamental do pensamento do Pórtico enquanto escola unitária, desprezando a contribuição de pensadores heterodoxos como Aristo de Quios[671]. Por seu turno, Ário Dídimo parte da distinção entre os preferíveis, os rejeitáveis e os indiferentes para traçar uma espécie de guia prático de Ética dirigido àqueles que pretendiam progredir rumo ao ideal de sábio estoico[672]. O texto de Ário é extremamente importante, pois tudo indica que foi escrito durante o Principado de Augusto. Os especialistas divergem sobre a identidade de Ário Dídimo. Há registros de três personagens com esse nome no século I d.C.: um deles foi amigo e conselheiro de Augusto; o segundo, um compilador de obras filosóficas; e o último, um filósofo estoico citado por Diógenes. David Hahm entende que os três Ários são a mesma pessoa, hipótese arbitrária que, contudo, ainda nos parece ser a melhor graças à sua simplicidade e força persuasiva[673]. Não há dúvidas de que as doxografias de Diógenes e de Ário descendem de obras mais antigas, provavelmente do séc. I a.C., sendo que muitos estudiosos alegam que ambos os autores utilizaram a mesma fonte-base, o que se comprovaria pelo grande número de coincidências existentes em seus respectivos escritos[674]. De qualquer maneira, basta-nos saber que ambos os textos se basearam em fontes antigas do séc. I a.C. e, por isso, estão aptos a transmitir as ideias estoicas originais com um grau mínimo de deformação.

Cícero, Diógenes e Ário não dissentem quanto ao princípio fundamental que guia a Ética estoica, consistente no viver em conformidade com a natureza, dado que somente assim o homem pode obter o bem supremo, qual seja, a felicidade (*eudaimonia*)[675], no que a *Stoá* não se

---

[671] Aristo de Quios fundava-se diretamente na autoridade de Sócrates, razão pela qual entrava em constantes conflitos com Zenão. Pregando uma ética minimalista e ainda mais rigorosa do que a de seu mestre, Aristo não reconhecia a diferenciação entre indiferentes preferíveis e rejeitáveis, sustentando, assim como seu colega Hérilo, que a virtude é o único bem e o vício o único mal, sendo todas as demais realidades igualmente indiferentes. Ademais, Aristo de Quios entendia que a virtude era una e não poderia dar lugar a outras, ainda que entendidas como emanações ou aspectos particulares da única virtude, qual seja, a inteligência prática (*phrônesis*). Cf. SCHOFIELD, *Ética estóica*, pp. 275-276.

[672] *Prefazione* de Carlo Natali a ARIO DIDIMO. DIOGENE LAERZIO, *Etica stoica*, pp. XVI-XVII.

[673] HAHM, David E. *The ethical doxography of Arius Didymus*. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildegard. (orgs.). *Aufstieg und niedergang der römischen welt*. T. II. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1990, p. 3046.

[674] *Prefazione* de Carlo Natali a ARIO DIDIMO. DIOGENE LAERZIO, *Etica stoica*, p. XIII.

[675] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 6e, p. 49 e ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 128-130.

diferencia das demais escola filosóficas gregas[676]. Todas elas se apresentavam como um tipo de *praeparatio beatitudinis*[677]. Entretanto, os métodos de busca da felicidade e de obtenção da segurança espiritual no estoicismo são radicalmente diferentes daqueles do platonismo, do aristotelismo e do epicurismo[678], assemelhando-se muito mais a uma ascese (do grego *askésis*, *i .e.*, exercício prático) mediante a qual o indivíduo ajusta a sua conduta e o seu querer à lei comum que governa o universo. Segundo Irwin, a posição ética do Pórtico se assenta sobre uma tríplice doutrina, a um só tempo eudemonista – porque o fim último de qualquer ação racional é a felicidade do agente –, naturalista – já que a felicidade consiste em viver de acordo com os ditames naturais – e moralista, visto que a virtude moral tem um valor em si mesma[679]. A tríade ética estoica será retomada na Idade Média por Santo Tomás de Aquino, Suarez e Alberto Magno[680].

A simples exposição da tríplice doutrina é suficiente para entendermos porque a posição estoica a respeito da felicidade não se confunde com as propostas das outras escolas filosóficas gregas. Para a *Stoá*, a prática da virtude é superior à felicidade. Assim, a Ética estoica somente pode ser considerada eudemônica caso se identifique virtude e felicidade por meio de um processo altamente artificial. Caso contrário, não será possível evitar uma leitura utilitarista da Ética do Pórtico, conforme adverte Long[681]. Tal constatação leva Tatakis a tachar o estoicismo de antifilosófico, eis que não se preocuparia com a busca da felicidade *tout court*, subordinando-a a finalidades morais, assim como submete a Física e a Lógica a imperativos éticos[682].

Na ortodoxia estoica a virtude ocupa o lugar de *summum bonum*; a sua obtenção já é, em substância, a felicidade mesma[683]. A virtude não é perseguida pelo sábio por ele temer ser punido ou por esperança de que ela lhe possa ser vantajosa, mas simplesmente porque a felicidade consiste na virtude[684]. No estoicismo a virtude não apresenta qualquer valor instrumental[685]. De fato, Zenão dizia que basta a prática da virtude para sermos felizes[686]. A felicidade estoica é o

---

[676] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 23 e VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 48.
[677] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 56.
[678] BERA, *Pensamiento estoico*, p. 19 e VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, pp. 49-56.
[679] IRWIN, *Naturalismo estóico e seus críticos*, p. 381.
[680] IRWIN, *Naturalismo estóico e seus críticos*, pp. 385-388.
[681] LONG, Anthony A. *Stoic studies*. Berkeley: University of California, 2001, pp. 143-144.
[682] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 62.
[683] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 5g, p. 45.
[684] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 89 (*Les stoïciens*, pp. 44-45).
[685] IRWIN, *Naturalismo estóico e seus críticos*, p. 383.
[686] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 127 (*Les stoïciens*, p. 57).

resultado do exercício da virtude, o que somente pode ser alcançado pelo homem que vive conforme à natureza. Esses três conceitos – *eudaimonia*, *aretê* e *phýsis* – se equivalem. Diante deles os indiferentes preferíveis e rejeitáveis não contam e assumem valores neutros, semelhantes aos dos indiferentes propriamente ditos. Segundo os estoicos, o verdadeiro valor – positivo ou negativo – radica-se apenas na virtude e no vício. Os indiferentes se caracterizam pelo que Brennan chama de "valor de planejamento" (*axía eklektiké*), sendo relevantes somente para nos orientar em nossas ações futuras[687]. Ora, o futuro é um incorpóreo e não existe enquanto tal, dando lugar a ilusões mentais que escravizam os seres humanos. Quando estamos diante de valores de planejamento como algo atual e não enquanto projeto ilusório pensado para o futuro – *v.g.*, o prazer da saúde ou o desprazer da doença –, nada nos resta a fazer senão aceitá-lo com dignidade, uma vez que não depende de nós. Só o exercício da virtude traz a verdadeira felicidade, motivo pelo qual são as atitudes e as intenções do agente que importam para se atingir a *eudaimonia*, independentemente do sucesso ou do fracasso das ações virtuosas[688]. Atacados pelas correntes rivais, os estoicos de todas as gerações, de Zenão a Epicteto, jamais abriram mão desse ponto de vista, defendendo-o com tenacidade e obstinação[689]. De fato, é esta a característica fundamental da *Stoá*.

Adotando posturas mais realistas, os peripatéticos afirmavam que a felicidade se relaciona a elementos materiais, sendo a virtude apenas um meio de alcançá-la, e não a felicidade mesma[690]. Para Aristóteles, dizer que a felicidade corresponde ao bem supremo equivale a um truísmo[691]. Diferentemente do estagirita, no eudemonismo do Pórtico o meio se confunde com o fim, dado que virtude, felicidade e bem são uma única e inseparável realidade: "*El bien no se encuentra en los resultados, el bien, la felicidad o la armonía con la naturaleza tiene que coincidir exactamente con la virtud* [...]"[692]. Sêneca nos fala assim da felicidade de não ter que precisar da felicidade[693]. Informado pela identificação entre virtude e felicidade, o Pórtico ensina que o verdadeiro castigo para o criminoso não é a pena, mas o mal que se aloja em seu interior e o impede de alcançar a virtude. O homem virtuoso encontra a felicidade no ato constantemente

---

687 BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, p. 292.
688 ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 17.
689 BONHÖFFER, *The ethics of the stoic Epictetus*, p. 36.
690 BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 51.
691 ARISTÓTELES, *Ética Nicômacos*, I, 1097b, p. 22.
692 BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 46.
693 SÉNÈQUE. *De la providence*, VI, 5 (SÉNÈQUE. *De la providence*. Trad. Émile Bréhier. Rev., rubriques, notice et notes J. Brunschwig. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002, p. 772).

renovado de ser o que ele é e não nas consequências de sua conduta moralmente correta, que inclusive podem ocasionar-lhe males aparentes. É que os bens e males exteriores em nada influenciam na busca na felicidade estoica, posição diametralmente oposta à tese de Aristóteles[694]. Para o estoicismo a virtude é suficiente para uma vida feliz: "*virtus ad bene vivendum se ipsa contenta est*"[695]. Ademais, a felicidade não cresce ou decresce, pois em sua estabilidade a virtude não se sujeita à adição[696] ou à diminuição.

De acordo com Crisipo, tudo deve ser realizado em harmonia com o demônio (*daimon*) que habita em cada um de nós e é uno com a vontade do governador do Universo[697]. Nessa conformação à natureza propugnada pelo filósofo grego não há qualquer dualismo. Assim como o hegelianismo, o estoicismo é uma filosofia da totalidade e da unidade, embora se diferencie em muitos pontos do sistema de Hegel. Para a *Stoá*, o homem é a natureza e a natureza é o homem. A sua Ética não pretende violentar o ser humano e obrigá-lo a viver em conformidade com normas que lhe são exteriores. Ao contrário, cabe ao homem descobrir a sua filiação natural ao *kosmos* e sujeitar-se à lei da razão[698] da qual ele mesmo faz parte de modo tão privilegiado quanto os deuses[699]. Com efeito, a Ética estoica somente pode ser adequadamente compreendida se fundada na Física, em especial na Teologia e na Cosmologia[700]. Segundo Plutarco, Crisipo teria sustentado que temas como a natureza universal e a organização do universo devem ser obrigatoriamente considerados quando pretendemos discutir questões éticas[701]. Para o homem, agir em conformidade com a natureza significa se comportar de maneira racional, pois a razão é

---

[694] A concepção de Aristóteles se opõe a dos estoicos de modo tão claro que vale a pena transcrever o trecho original do estagirita para fins de comparação com o pensamento do Pórtico: "Mas evidentemente, como já dissemos, a felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das hipóteses não é fácil, praticar belas ações sem os instrumentos próprios. Em muitas ações usamos amigos e riquezas e poder político como instrumentos, e há certas coisas cuja falta empana a felicidade – boa estirpe, bons filhos, beleza – pois o homem de má aparência, ou mal nascido, ou só no mundo e sem filhos, tem poucas possibilidades de ser feliz, e tê-las-á menores ainda se seus filhos e amigos forem irremediavelmente maus ou se, tendo sido bons filhos e amigos, estes tiverem morrido" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, 1099a-b, p. 27).

[695] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, V, XXVII, 79 (*apud* ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 292, n. 127).

[696] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XIV, 48 (*Les stoïciens*, p. 279).

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

[698] "*De même que, grâce à une seule et même nature, le Monde reste compact et s'appuie sur des parties, toutes se répondent les unes aux autres; de même, tous les hommes confondus entre eux par la nature ont beau se disputer par méchanceté, ils ne comprennent pas qu'ils sont parents par le sang et assujettis à une seule et même puissance qui les protège: s'ils avaient conscience de ce fait, à coup sûr les hommes vivraient la vie des dieux*" (CICÉRON, *Traité des lois*, fragment perdu du livre premier [In: LACTANTIUS, *Inst. diu*., V, 8, 10], p. 109).

[699] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VI, 35 (*Os pensadores*, p. 296).

[700] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, p. 431.

[701] PLUTARCH, *On stoic self-contradictions*, 1035CD (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 368).

a sua natureza[702]. A razão que está em nós não é outra coisa senão uma parte do espírito divino posto dentro do corpo humano[703]. Não há conflito, portanto, entre a natureza do homem e a natureza do universo: a fórmula que nos ordena a agir em conformidade com a natureza refere-se, ao mesmo tempo, à natureza individual humana e à natureza enquanto universo total, pois ambas as realidades se identificam[704]. Inevitável recordarmo-nos de Spinoza, que parece resgatar, ainda que sem saber, a essência do pensamento ético do Pórtico ao sustentar ser impossível a existência de um homem fora da natureza[705]. Segundo Spinoza, agir de maneira virtuosa significa preservar o nosso ser pela orientação da razão[706]. Assim, na medida em que algo está de acordo com a nossa natureza racional, ela é necessariamente boa[707], do mesmo modo que quando nos sujeitamos às paixões deixamos de nos comportar em conformidade com a natureza[708].

Sellars entende que para viver em conformidade com a natureza o sábio estoico precisa adequar a visão interna que tem de si à visão externa que lhe oferece o mundo. Mediante o ponto de vista interno, o estoico coaduna os seus atos aos mandamentos da virtude, procurando não se render às paixões e controlar racionalmente seus julgamentos e assentimentos. No que concerne ao ponto de vista externo, o sábio estoico deve se enxergar como parte de uma estrutura complexa – o cosmos regido pelo *lógos* – e não como um ser isolado[709], diferentemente do que fazemos na época contemporânea, individualista por excelência. Apenas desse modo o sábio compreenderá que a voz da natureza coincide com o correto raciocínio humano, que sempre aquiesce com o modo como as coisas são, ou seja, jamais está em desacordo com as determinações de deus[710].

Para atingir seus objetivos – tidos pelas escolas rivais como irrealizáveis –, é preciso que o estoico viva uma experiência fenomenal do presente prolongável na consciência (*aidôs*)[711] e não o presente mesmo, enquanto tempo atual oposto ao passado e ao futuro. Só assim ele pode se concentrar em seus objetivos éticos e eliminar todas as outras ideias estranhas a tal fim (*télos*).

---

[702] IRWIN, *Naturalismo estóico e seus críticos*, pp. 382-383.
[703] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, LXVI, 12, p. 173.
[704] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 87 (*Les stoïciens*, p. 44).
[705] SPINOZA, *Ethica*, IV, prop. 4.
[706] SPINOZA, *Ethica*, IV, prop. 24.
[707] SPINOZA, *Ethica*, IV, prop. 31
[708] SPINOZA, *Ethica*, IV, prop. 32
[709] SELLARS, *Stoicism*, pp. 127-128.
[710] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, p. 432.
[711] RODRIGUES, *A* Eneida *virgiliana entre a vivência e a narração*, p. 15.

Apenas o tempo presente pode garantir a liberdade, pois é nele que se processam as ações virtuosas derivadas da vontade[712]. Há que se viver sempre o presente prolongável, recusando o *status* de real ao tempo ido e ao tempo por vir, que por serem falsas representações não geram conhecimento verdadeiro e precisam ser rechaçadas como ilusões. Com efeito, o passado e o futuro não dependem de atos voluntários e, portanto, são fontes de paixões e de sofrimentos. Aqui nos parece necessária uma rápida digressão sobre o problema do tempo na doutrina da *Stoá*, um dos tópicos mais difíceis da Física.

O tempo é definido por Crisipo como o intervalo do movimento do mundo[713], com o que, para usar a expressão de Bergson, o filósofo grego acaba por espacializar o tempo[714]. Como vimos na subseção II.1.2, o tempo é um incorpóreo, compartilhando com o vazio as características da continuidade, infinitude e divisibilidade indefinida. Todavia, as "partes" do tempo são limitadas diferentemente do todo, pois passado e futuro são ilimitados apenas de um lado, eis que, na sua outra extremidade, lindam com o presente, limite de duração que conecta o que foi e o que ainda não é, fato que compromete bastante o seu estatuto ontológico, conforme nota Brunschwig. Entretanto, na doutrina do Pórtico o presente tem um grau de realidade mais alto do que o passado e o futuro, dado que os estoicos o concebem como algo estendido (*katà plátos*), contendo uma parte de si já passada e outra a passar[715]. Para Crisipo, só o presente existe; o passado e o futuro subsistem, dado que no presente uma parte já é futuro e a outra ainda é passado[716]. O presente nada mais seria então do que uma porção limitada de passado e de futuro, eis que estes são ilimitados enquanto o presente, por sua vez, é limitado[717].

O estoicismo se apresenta como uma filosofia da interiorização do eu mediante a qual apenas conseguimos saber o que a natureza quer de nós caso saibamos de antemão o que a nossa razão exige[718]. Cabe-nos então construir um saber interno do qual as exterioridades não participem. Nossos juízos sobre a realidade devem desconsiderar todos os bens e os males ilusórios, chegando a uma abstração do tipo: não são as coisas externas que me perturbam, mas

[712] ASSIS, *O estoicismo e o direito*, p. 24.
[713] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 141 (*Les stoïciens*, p. 61).
[714] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 106.
[715] BRUNSCHWIG, *Metafísica estóica*, p. 238.
[716] PLUTARQUE, *Des notions communes contre les stoïciens*, XLI (*Les stoïciens*, pp. 174-175).
[717] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 58.
[718] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 114.

eu mesmo quando lhes voto indevida importância[719]. Sêneca narra a história do estoico Stilpon, habitante de Megara, cidade grega que fora arrasada por Demétrio. Na ocasião Stilpon foi alijado de todo o seu patrimônio, suas filhas acabaram raptadas e a sua cidade foi subjugada por cruéis estrangeiros. Após o botim, do alto de seu trono o tirano perguntou ao filósofo se acaso ele havia perdido muito no conflito. Stilpon respondeu-lhe com altivez dizendo que nada havia perdido e que levava consigo tudo de que necessitava[720]. Assim como Stilpon, o filósofo estoico recolhe-se à sua interioridade, não tendo como meta a mudança do mundo; na verdade, ele objetiva transformar o modo de compreendê-lo. Nessa perspectiva, é bastante característica a oração que Marco Aurélio nos aconselha a fazer. Não se trata de um pedido endereçado a seres superiores, como ocorre nas rezas populares, mas de um orgulhoso dirigir-se a si mesmo[721]. A oração estoica constitui uma forma de meditação que privilegia o autocontrole e a ideia de que os deuses estão em nós, não se resolvendo em um grito desesperado de socorro, mas em uma majestosa rememoração da verdade fundamental das coisas:

> Fulano roga: "... que fulana me receba". Roga tu: "... que eu não deseje ser recebido por ela". Um outro: "... que eu fique livre de beltrano". Tu: "... que eu não precise livrar-me dele". Um outro: "... que eu não perca o meu filho". Tu: "... que eu não sinta o medo de perdê-lo". Em suma, passa a rezar assim e observa o resultado[722].

Segundo o Pórtico, cada ser tem certa função a cumprir no mundo: *kathékonta*, palavra grega que os romanos traduziram por *officcium*, vocábulo latino que também significa "dever"[723]. Lembremo-nos do *De officiis* de Cícero, obra que não se refere apenas aos deveres exigíveis do homem, mas antes pretende localizá-lo na tessitura ético-funcional do cosmos. Ora, se o impulso do *lógos* se manifesta nos seres como aquilo que lhes é próprio, cabe à planta vegetar de forma perfeita, crescer, se multiplicar e morrer. Ao homem reserva-se outro destino mais nobre, pois o que lhe é próprio radica-se n razão. Brennan aduz que se tivermos em mente que os estoicos eram racionalistas, eudemonistas e monistas psíquicos, podemos supor que

---

[719] "Se uma causa exterior te magoa, não é ela que te molesta, mas o juízo que dela fazes. Está em tuas mãos apagá-la prontamente. Se alguma das tuas próprias disposições te aflige, quem impede que retifiques o teu critério?" (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VIII, 47 [*Os pensadores*, pp. 309-310]).

[720] SÉNÈQUE, *De la constance du sage*, 5 (SÉNÈQUE, *De la constance du sage*. Trad. Émile Bréhier. Rev., rubriques, notice et notes L. Bourgey. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002, p. 640).

[721] ALGRA, *Teologia estóica*, pp. 194-196.

[722] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 40 (*Os pensadores*, p. 315).

[723] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 63.

acreditavam que toda e qualquer ação humana deveria se orientar rumo à concepção que o agente moral tem do bem, de sorte que o quer que persigamos, o fazemos *sub especie boni*[724], sendo o bem o fundamento do pensamento motivador da ação[725]. Em uma passagem saborosa, Sêneca compara os atributos do homem com os dos demais animas – força, beleza, velocidade etc. – para concluir que o ser humano é sempre inferior às bestas, a não ser no que concerne à razão, que seria não apenas o mais importante bem para o homem, mas também o único[726], tese que os demais estoicos repetem em relação à virtude, tida como uma espécie de excelência do espírito que se contrapõe ao vício. E mais: a exemplo do mundo e da alma, a virtude é um ser vivo, pois em sua essência ela se identifica com o pensamento racional que informa o universo[727]. Schofield explica que as virtudes e os vícios eram concebidos pelos estoicos como qualidades de corpos, o que significa, em última instância, que também são corpos *ipso facto*[728]. A virtude é uma razão firme e imutável pela qual conseguimos viver de modo consistente, ou seja, em conformidade com a natureza, o que em si já é a felicidade, pois os que vivem em conflito são infelizes. A felicidade estoica identifica-se com o fluir suave da vida, desde que virtuosa[729]. Tal corresponde não a uma prescrição para alcançarmos a felicidade, mas a uma descrição do fato de que somos determinados a viver de maneira virtuosa[730]. Só agimos contrariamente à felicidade quando violentamos nosso ser e o abandonamos à violência das paixões.

Segundo a ortodoxia estoica, a virtude se nos apresenta como o único bem graças a três motivos[731]: a) sendo o homem um animal racional, somente aquilo que preserva sua natureza no mais alto grau pode ser tido como bem, papel reservado unicamente à virtude; b) Bens físicos como a saúde e a riqueza não possuem qualquer valor moral intrínseco, pois podem ser utilizados para finalidades viciosas, concepção que os estoicos compartem com o Platão do diálogo *Eutidemo*[732]; c) A posse de objetos externos não garante a felicidade, o que só a virtude consegue realizar. Trata-se, afinal, de uma feliz coincidência, pois o único bem verdadeiro – a virtude – reside na única faculdade em relação à qual o homem tem total controle – o assentimento ou

---

[724] Brennan problematiza essa posição, não a aceitando de forma simples. Contudo, a discussão foge ao objeto do nosso trabalho, razão pela qual remetemos o leitor a BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, pp. 314-321.
[725] BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, pp. 314-315.
[726] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, LXXVI, 9-11, pp. 217-218.
[727] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 5b7, p. 40.
[728] SCHOFIELD, *Ética estóica*, p. 267.
[729] SCHOFIELD, *Ética estóica*, pp. 268-269.
[730] SCHOFIELD, *Ética estóica*, p. 271.
[731] SELLARS, *Stoicism*, pp. 110-111.
[732] ANNAS, *L'etica stoica secondo Ario Didimo e Diogene Laerzio*, p. 16.

escolha (*hairesis*) – e não em quaisquer outros elementos exteriores ao ser humano[733]. Eis, portanto, o núcleo da Ética estoica, que se constrói sob o fundamento da possibilidade de escolha, dado que "agir sem escolher não é ético, pois o valor da ação só pode emergir da escolha"[734]. Para os seres racionais, viver em conformidade com a natureza equivale a viver segundo a razão[735], mas por escolha própria e não por imposição de autoridades externas transcendentes. A virtude equivale ao bem supremo, sendo desejável e boa em si e por si mesma, e não devido ao medo ou à esperança de algo exterior[736].

Pois bem, a severa moralidade estoica se estrutura com base na noção daquilo que é próprio ao ser racional e daquilo que lhe é impróprio, considerando também os impulsos que se ligam a ambas as realidades. Cabe ao homem realizar a sua natureza racional comportando-se conforme os ditames da virtude, o único verdadeiro bem. Este seria, nas palavras de Cícero, o acordo do homem com a natureza que os primeiros estoicos chamavam de homologia[737]. Ora, o bem equivale à virtude[738] que, por seu turno, se identifica com a sabedoria. Esta engloba todas as demais virtudes, mostrando-se como justiça quando se requer a distribuição, como moderação em assuntos relativos a tomadas de decisões e como coragem quando está em jogo a resistência[739]. A consequência dessa tripla identificação (*onoma*) entre bem, virtude e sabedoria é radical, pois fundamenta a tese estoica segundo a qual apenas o homem sábio é tranquilo (*ataraxos*) e virtuoso, sendo loucos todos os demais[740]. Tal ocorre assim porque só o sábio consegue resistir ao ataque das paixões, mantendo-se equilibrado e apático. Apesar de a virtude estar implantada no ser humano como uma pré-noção (*prolêpseis*)[741] que o exercício habitual pode desenvolver à perfeição[742], os homens comuns sucumbem facilmente; suas almas não se voltam para a conformidade com a natureza racional que as informa e, deixando de praticar a

---

[733] SELLARS, *Stoicism*, p. 114.
[734] GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 99.
[735] "*L'inclination arrive par surcroît aux animaux; ils en usent pour se diriger vers ce qui leur est propre; pour eux, suivre la nature c'est se gouverner suivant l'inclination. Selon une direction plus parfaite, la raison est donné aux êtres raisonables, et on dit bien que pour eux suivre la nature, c'est vivre selon la raison; la raison est comme un artisan qui s'ajoute à l'inclination*" (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 86 [*Les stoïciens*, pp. 43-44]).
[736] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 89 (*Les stoïciens*, pp. 44-45).
[737] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, X, 33 (*Les stoïciens*, pp. 273-274).
[738] BRUN, *O estoicismo*, p. 78.
[739] SCHOFIELD, *Ética estóica*, p. 267.
[740] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 5b13, p. 43 e DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 124 (*Les stoïciens*, pp. 55-56).
[741] CICÉRON, *Premiers académiques*, II, X, 30-32 (*Les stoïciens*, pp. 201-203).
[742] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XXII, 9-16 (*Les stoïciens*, pp. 858-859).

virtude, tornam-se presas fáceis das doenças da alma[743]. Marco Aurélio afirma que "o movimento em direção às injustiças, à licença, às paixões, às dores e aos temores não passa duma deserção da natureza"[744]. Para entender essa ideia temos que considerar que a moral estoica é inflexível e não admite graus: ou se é virtuoso ou não se é virtuoso[745]. Não há *peccata minuta* no estoicismo[746]. A virtude não é algo que se desenvolve no tempo. Não é possível que alguém esteja se tornando virtuoso. Ou se é virtuoso ou se é vicioso[747]. Entre ambos os estados há um abismo praticamente intransponível[748]. Ainda que os estoicos admitam a existência de maneiras de transformar um tolo vicioso em um sábio virtuoso, tal se verifica de forma instantânea após um longo exercício. Voltaremos a abordar o tema na próxima subseção.

A vida do homem virtuoso se assemelha às artes do ator e do dançarino, nas quais nem todos os movimentos são permitidos. Tais artes não podem ser conduzidas de qualquer maneira,

---

[743] CICÉRON, *Les tusculanes*, III, IV-V, 8-11 (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, pp. 296-298).

[744] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XI, 20 (*Os pensadores*, p. 324).

[745] Daí não concordarmos com a solução proposta por Gazolla para o problema da perfeição do sábio. Segundo ela, a sabedoria e a estultice, mais do que qualificativos dos seres humanos, seriam estados passageiros, pois haveria "[...] um movimento lógico constante entre sabedoria e insensatez porque são noções paradigmáticas nessa leitura de duplo registro" (GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 91). Apesar de interessante, a interpretação de Gazolla não encontra apoio em nenhum dos fragmentos estoicos que chegaram até nós. Muito pelo contrário, tais textos são insistentes e até mesmo redundantes na afirmação da total separação existente entre o sábio e o insensato, que seriam tão diferentes como duas raças distintas de homens. *E.g.*: "*Zenone e i filosofici stoici suoi seguaci ritengono che vi siano due generi di uomini, i saggi e gli stolti*" (ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11g, p. 65). Contraditoriamente, a própria autora lança mão de muitos desses fragmentos no decorrer do seu estudo. Cf., *v.g.*, GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 84 *et seq*.

[746] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 72.

[747] ANNAS, *L'etica stoica secondo Ario Didimo e Diogene Laerzio*, pp. 25-26.

[748] Algo muito semelhante ocorre no budismo, dado que a iluminação não se adquire por força de exercícios e de métodos ascéticos, dando-se de maneira repentina e imediata. A ideia encontra-se magistralmente ilustrada no *Sidarta* de Herman Hesse, romance que apesar de não se vincular, como parece sugerir o título, à vida de Sidarta Gautama, o Buda, apresenta laços inegáveis com a sabedoria búdica, especialmente depois da reforma a que foi submetida graças ao trabalho de Nagarjuna. Sidarta, o personagem-título, nos explica porque não podemos falar em um processo de gradual iluminação. Sua fraseologia é estranhamente estoica, quase hegeliana, contendo também ecos da teoria aristotélica do ato e da potência: "O pecador que eu sou, e que tu és, é pecador, mas um dia voltará a ser *Brama*. Em determinado momento alcançará o Nirvana e será o Buda. Mas, olha bem: esse 'um dia' é apenas uma ilusão, um termo convencional. O pecador não se encontra a caminho do estado de Buda; não está em plena evolução, muito embora o nosso cérebro seja incapaz de imaginar as coisas de outro modo. Pelo contrário, no pecador já se acha contido, hoje, agora mesmo, o futuro Buda. Todo o seu porvir já está presente. Tu deves respeitar na pessoa desse pecador, na tua própria pessoa, na de qualquer homem, o Buda em botão, o Buda possível, o Buda oculto. O mundo [...] não é imperfeito e não se encaminha lentamente rumo à perfeição. Não! A cada instante é perfeito. Todo e qualquer pecado já traz em si a graça. Em todas as criancinhas já existe o ancião. Nos lactentes já se esconde a morte, como em todos os moribundos há vida eterna" (HESSE, Hermann. *Sidarta*. Trad. Herbert Caro. Prefácio Luiz Carlos Maciel. 50. ed. rev. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 166).

mas apenas de modo equilibrado e harmonioso[749]. Contudo, à diferença das artes do teatro e da dança, que por mais perfeitas que sejam realizadas não contêm em si toda a Arte, a prática da virtude encerra em si todos os seus elementos[750]. Tais comparações não são gratuitas. Para o estoicismo, trata-se mesmo de transformar a vida em uma obra de arte moral. Assim como aquele que maneja a lira e a flauta deve evitar a dissonância, o homem virtuoso precisa pautar as suas ações pela harmonia, buscando a perfeição moral, mais sublime, no dizer de Cícero, do que a perfeição dos sons[751]. Da mesma forma que um músico experiente percebe na execução de certa melodia leves dissonâncias que o ouvido do vulgo não consegue captar, o estoico deve ser capaz de reconhecer e corrigir as menores imperfeições morais antevistas em sua conduta, ainda que as demais pessoas não as entendam como tal[752]. Isso o levará a se portar de maneira integralmente virtuosa, pois as virtudes se comunicam de modo recíproco, identificando-se, ao fim e ao cabo, em uma só realidade. Plutarco coloca as seguintes palavras na boca de Crisipo:

> *Les vertus, dit-il, sont réciproquement conséquences les unes des autres, non seulement parce que qui en a une les a toutes, mais parce que agir selon l'une d'elles, c'est agir selon toutes; l'homme qui n'a pas toutes les vertus n'est pas parfait; et celui qui n'accomplit pas chacun de ses actes selon toutes les vertus, n'accomplit pas un acte parfait*[753].

Caso certo ato seja praticado de modo que uma virtude em particular reste desconsiderada, ainda que todas as outras sejam respeitadas não se pode dizer que quem o praticou é virtuoso. Há que se buscar a conduta absolutamente correta (*katorthómata*), que em si reúne todas as virtudes e que não pode ser decomposta, consistindo no total acordo com a natureza. Este não admite adição[754] e não cresce ou diminui com o tempo, motivo pelo qual a vida não é mais ou menos feliz em razão da duração[755]. Uma vida virtuosa pode durar trinta anos, dez mil vezes mais ou muito menos do que isso; o tempo, um dos incorpóreos, pouco importa para o estoicismo[756]. Sêneca aconselha a viver bem e não muito, pois a vida vale, à

[749] Certamente inspirado pela exposição de Cícero, Marco Aurélio prefere equiparar a vida à luta e não à dança, dado que viver significa mantermo-nos eretos e preparados para acontecimentos imprevistos (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VII, 61 [*Os pensadores*, p. 304]).
[750] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, VIII, 24 (*Les stoïciens*, p. 270).
[751] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 145, pp. 68-69.
[752] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 146, p. 69.
[753] PLUTARQUE, *Des contradictions des stoïciens*, XXVII (*Les stoïciens*, p. 116).
[754] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XIV, 45 (*Les stoïciens*, p. 278).
[755] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XIV, 46 (*Les stoïciens*, p. 279).
[756] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, II, 14 (*Os pensadores*, p. 278).

semelhança dos objetos preciosos, pelo seu peso e não pela sua extensão. A vida se cumpre – independentemente da sua duração – quando conseguimos alcançar a sabedoria[757]. Se um homem viveu como um tolo por oitenta anos, não se pode dizer que ele realmente viveu, a não ser que se tome o termo "viver" no mesmo sentido que aplicamos às árvores: Fulano existiu durante oitenta anos. Não tendo alcançado a sabedoria, esse hipotético ancião jamais viveu, tendo antes experimentado uma grande morte que se dilatou por oito décadas[758]. Só vive aquele que experimenta o sabor puro proporcionado pela sabedoria-virtude-razão. Todo o resto é indiferente[759]. Tão radical é a diferença que separa de um lado a virtude e o vício e, de outro, a sabedoria (*epistéme*) e a estultice (*aphrosynê*), que se assemelha à linha traçada entre vivos e mortos. De fato, o tolo morre muitas vezes antes da sua dissolução corporal[760].

A felicidade proporcionada pela virtude não se identifica com a expansão no tempo[761], mas sim com a postura digna daqueles que estão prontos a enfrentar quaisquer situações[762]. Um homem será virtuoso apenas se reunir em si a perfeição da ação reta (*katorthómata*)[763]. Cícero a identifica com a honestidade, que ostentaria o *status* de único bem verdadeiro, conglobante de todas as demais virtudes[764]. A honestidade, esse outro nome da virtude nas obras de Cícero e de Sêneca, configura-se como o único bem porque aquele que julga outros objetos como verdadeiros bens cai sob o domínio da fortuna e passa a depender do arbítrio alheio[765]. Todavia, conforme indicamos acima com a citação do trecho de Plutarco, bem antes de Cícero e de Sêneca a tradição estoica grega já havia afirmado que todas as virtudes estão ligadas. E o homem que

[757] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XCIII, 8, p. 319.
[758] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XCIII, 3, p. 318.
[759] "A morte e a vida, a fama e o olvido, a dor e o prazer, a riqueza e a pobreza, tudo isso acontece igualmente na Humanidade a bons e maus, sem constituir honra ou labéu; portanto, não são bens nem males" (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, II, 11 [*Os pensadores*, p. 278]).
[760] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XCIII, 4, p. 319.
[761] Plutarco julga encontrar nessa afirmação uma contradição interna na doutrina estoica, pois o Pórtico sustenta que a felicidade proporcionada pela virtude não aumenta ou diminui, sendo constante e igual em qualquer momento. Todavia, os estoicos afirmam também que não vale a pena levantar um dedo pela sabedoria momentânea, pois esta se evola como a luz. Ora, como poderia haver "sabedoria momentânea" se sabedoria e virtude são uma única realidade que não aumenta ou diminui? (PLUTARQUE, *Des contradictions des stoïciens*, XXVI [*Les stoïciens*, pp. 115-116]). O mesmo argumento encontra-se em PLUTARQUE, *Des notions communes contre les stoïciens*, VIII (*Les stoïciens*, pp. 140-141). A mais óbvia solução para o paradoxo consiste em considerar a "sabedoria momentânea" como uma falsa ou aparente sabedoria.
[762] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 67.
[763] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XIV, 45 (*Les stoïciens*, pp. 278-279).
[764] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, VII, 26 (*Les stoïciens*, pp. 270-271).
[765] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, LXXIV, 1, p. 206.

possui uma delas, possui todas[766]. Para Crisipo, a virtude é una, mas apresenta vários estados relativos que nos levam a imaginar uma pluralidade de virtudes[767]. Diz Tatakis, com fincas em Brunschwig, que todas as virtudes derivam de uma única e mesma decisão racional de fundarmos as nossas condutas na verdade e na justiça[768]. Por isso, todas estão unidas e a prática de uma pressupõe a das demais.

Não obstante, para efeito de exposição teórica os estoicos gregos diferenciavam as quatro virtudes básicas, quais sejam, a temperança, a coragem, a justiça e a prudência. Cada uma delas ensinaria ao homem, respectivamente, de que maneira deve perseverar, suportar, distribuir e querer. Ademais, possuem objetos próprios: a ordem e a conveniência (temperança); a constância e o esforço (coragem); a equidade e o bem (justiça); o bom conselho e a inteligência (prudência)[769]. No contexto do médio estoicismo, Panécio adotou uma divisão quadripartida muito similar. Haveria uma virtude contemplativa – a *sapientia* – e uma virtude prática que, sem se subordinar à primeira, é por ela coordenada, subdividindo-se em três espécies: *iustitia*, *fortitudo* e *temperantia*[770].

A diferença que separa em compartimentos incomunicáveis a virtude (*aretê*, *uirtus*) e o vício (*kakia*, *uoluptas*) é insuperável. O estoicismo não admite qualquer interpenetração entre ambas as realidades. Em uma página memorável, Sêneca distingue-as para afirmar, por um lado, a perenidade do sumo bem, dado que a alma íntegra não se estraga, e por outro lado, a perecibilidade do vício, que se extingue à medida que o indivíduo dele goza, pois nada que está em movimento, como é o caso das paixões, pode possuir consistência[771]:

> Por que juntar coisas diferentes e até mesmo opostas? A virtude é algo de elevado, de incansável; a volúpia é baixa, servil, fraca, insignificante; seu lugar, seu domicílio são os lupanares e as tavernas. Você encontrará virtude no templo, no fórum, na cúria, de pé junto às muralhas, coberta de poeira, corada de sol, com as mãos calosas; a volúpia, geralmente, furtiva e em busca das trevas, nas proximidades dos banhos, das saunas, dos lugares que temem a polícia, mole, abatida, com vinho e perfumes a escorrer, pálida, rebocada, embalsamada como um cadáver.[772]

---

[766] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 125 (*Les stoïciens*, p. 56). A mesma posição pode ser encontrada em ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*,VI, 1144b, p. 126.
[767] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 161 (*Les stoïciens*, p. 68).
[768] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 176.
[769] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 126 (*Les stoïciens*, p. 56).
[770] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 173.
[771] SÊNECA, *Sobre a vida feliz*, VII, 4, p. 37.
[772] SÊNECA, *Sobre a vida feliz*, VII, 3, p. 35.

Como restou dito, o único bem radica-se na virtude, pois somente ela pode garantir a felicidade[773]. Entretanto, além da virtude e do vício existem os objetos indiferentes. Apesar de não gerarem felicidade[774] eles têm um papel fundamental no sistema ético do Pórtico. Já nos referimos brevemente aos indiferentes no final da seção I.4; contudo, vale a pena rememorarmos alguns conceitos. Os objetos que não portam em si quaisquer valores positivos ou negativos são conhecidos como indiferentes neutros[775]. Devemos ter cuidado com o uso do termo "indiferente", que possui dois sentidos no vocabulário técnico do estoicismo: o primeiro, lato e genérico, o diferencia da virtude e do vício, únicos bens e males verdadeiros. O segundo, específico e restrito, corresponde aos indiferentes neutros da divisão tripartite explicitada, estando entre os preferíveis e os rejeitáveis[776]. Tomando o termo em seu sentido lato, Gazolla ensina que os indiferentes não são uma espécie de meio-termo ou de intermediário entre o bem e o mal, como entende equivocadamente boa parte da doxografia antiga[777]. Na verdade, eles conformam uma instância específica em que as escolhas podem se orientar rumo a valores bons ou maus sem se confundirem com a virtude ou o vício[778]. A categoria dos indiferentes se revela então imprescindível para a Ética prática do Pórtico, pois sendo a virtude realizável em sua plenitude apenas pelo sábio perfeito, será em relação aos indiferentes que o homem comum se exercitará em busca da perfeição moral, como veremos na próxima subseção. Os indiferentes são, portanto, o "material da virtude"[779]. Isso porque não há dois fins na vida, tais como ser virtuoso e saber escolher entre os indiferentes. Ao contrário, somos virtuosos quando – e porque – escolhemos corretamente entre os bens indiferentes[780], sejam eles preferíveis, rejeitáveis ou neutros.

---

[773] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 6d, p. 49.
[774] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 7g, pp. 54-55.
[775] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XV, 50-59 (*Les stoïciens*, pp. 280-284).
[776] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 104-105 (*Les stoïciens*, p. 49).
[777] Sirva de exemplo do citado erro o seguinte trecho de Plutarco: "*Le couronnement dont Chrysippe fait surmonter sa doctrine nous dispense d'en dire davantage à ce sujet. Il y a, dans la nature, des biens, des maux, et des intermédiaires entre les biens et les maux, qu'on appelle indifférents* (PLUTARQUE, *Des notions communes contre les stoïciens*, XII [*Les stoïciens*, pp. 144-145]). Também Ário Dídimo entende incorretamente que os indiferentes são um tipo de meio termo entre a virtude e o vício, pois não precisamos persegui-los e nem repudiá-los (ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 7, pp. 50-51).
[778] GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 103.
[779] ANNAS, *L'etica stoica secondo Ario Didimo e Diogene Laerzio*, p. 24.
[780] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, VI, 22 (*Les stoïciens*, p. 269).

Os indiferentes que trazem em si um valor positivo (*axia*), tais como as honras, a saúde e a riqueza[781], são chamados de indiferentes preferíveis, sendo lícito ao homem buscá-los desde que não ameacem a obtenção do verdadeiro bem. Os objetos que portam valor negativo (*apaxia*), a exemplo da dor, da desonra e da doença, são denominados indiferentes rejeitáveis. Pode-se tentar evitá-los, mas não a todo custo, pois o homem virtuoso não sacrifica a virtude para se ver livre de um rejeitável qualquer. É o que ensina Sêneca em seu famoso elogio ao suicídio contido na Carta LXX: o homem virtuoso não deve conservar a vida a qualquer preço, abrindo mão da tranquilidade e da moralidade em razão da mera existência biológica.

Parece-nos adequada aqui uma breve digressão sobre o suicídio, tema típico do estoicismo e que tem sido mal compreendido pelos leitores contemporâneos. Apesar de os estudiosos relacionarem o suicídio estoico primordialmente aos representantes imperiais da escola, Bonhöffer aduz que uma teoria formal do suicídio já podia ser encontrada no estoicismo médio[782]. Contra boa parte da tradição acadêmica Reydams-Schils demonstrou que o suicídio estoico constitui um ato profundamente altruístico e não egoísta. De fato, o *hegemonikon* encontra-se conectado ao princípio divino do *lógos* e este pode determinar, em certas situações, que o ser particular se extinga em benefício do todo[783]. Para a *Stoá*, o sábio vive enquanto deve e não enquanto pode, compreendendo que morrer bem significa evitar o risco de viver mal[784]. O suicídio não é algo negativo a exemplo de uma fuga da ação, mas sim positivo, tal e qual uma ação propriamente dita[785]. Diógenes Laércio ensina que é lícito ao sábio tirar a própria vida em favor da pátria e dos amigos ou quando estiver sofrendo devido a mutilações e doenças incuráveis[786]. Com base em Olimpiodorus, Reydams-Schils lista os motivos tidos por razoáveis e que poderiam justificar aos olhos estoicos a prática do autoextermínio: a) qualquer situação que exija o sacrifício de nosso ser para a proteção dos amigos ou da comunidade; b) desonra, como quando somos obrigados por um tirano a defender posições falsas ou a praticar atos vergonhosos;

---

[781] Segundo Sêneca, a riqueza era um indiferente preferível porque conferia às virtudes um modo de ser "mais amplo" ("*et maiorem uirtuti suae materiam subministrari uult*". Cf. SÊNECA, *Sobre a vida feliz*, XXI, 4, p. 77). O tema da riqueza interessou vivamente a Sêneca, que escreveu um tratado inteiro para justificar a posse de bens materiais pelo sábio: *Sobre a vida feliz* (*Annaei Senecae ad Gallionem de vita beata*). O célebre senador advogou em causa própria, já que, além de filósofo, era um dos homens mais ricos de Roma na sua época, fato que lhe valia inúmeras e acerbas críticas. Cf. introdução a SÊNECA, *Sobre a vida feliz*, pp. 8-15.
[782] BONHÖFFER, *The ethics of the stoic Epictetus*, p. 239.
[783] REYDAMS-SCHILS, *The roman stoics*, pp. 45-52.
[784] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, LXX, 5-8, pp. 188-189.
[785] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 134.
[786] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 130 (*Les stoïciens*, p. 57).

c) o sentimento da proximidade da loucura; d) doenças incuráveis ou outras condições que impeçam a alma de usar o corpo como instrumento para os seus fins; e) pobreza extrema[787]. Não obstante o esquematismo da listagem, devemos nos lembrar que o sábio somente tira a própria vida quando compreende que tal corresponde à vontade do *lógos*. Ao contrário do tolo que se suicida para fugir dos problemas, ao se matar o sábio apenas obedece às ordens integralmente racionais e invariáveis da razão[788]. Marco Aurélio vê a filosofia como a sabedoria que nos ensina a morrer bem[789]. Por isso mesmo o seu diário pessoal intitulado "*Para mim mesmo*" constitui uma grandiosa meditação sobre a morte. Com a elegância de estilo que lhe é peculiar, Sêneca afirma que ninguém tem poder sobre nós enquanto a morte estiver sob o nosso poder[790]. Enxergando no aniquilamento voluntário a máxima expressão da liberdade interior, escreve o cordobês:

> *A donde quiera que mires, allí está el final de tus desgracias. ¿Ves aquel lugar escarpado? Por allí se baja a la libertad. ¿Ves aquel mar, aquel río, aquel pozo? La libertad esta allí en lo hondo. ¿Ves aquel árbol escuálido, reseco, estéril? De él cuelga la libertad. ¿Ves tu cuello, tu garganta, tu corazón? Son medios de escapar a la esclavitud. ¿Te muestro salidas demasiado penosas para ti y que exigen mucho ánimo y entereza? ¿Quieres saber cuál es el camino hacia la libertad? Cualquier vena de tu cuerpo*[791].

O suicídio é uma saída digna posta à disposição do estoico, que não pode se rebaixar a tudo com o fim de manter a vida. Nessa perspectiva, o poeta Juvenal reprova em suas *Satirae* a conduta dos romanos sitiados em Calahorra durante as guerras sertorianas na Espanha (73 a 72 a.C.)[792]. Para sobreviver eles tiveram que recorrer à antropofagia, atitude digna de bárbaros iletrados e não de verdadeiros homens instruídos pelo estoicismo grego-romano, que jamais se humilhariam com o fim único de preservar a mera sobrevivência corporal. Lucano aplaude na *Farsália* aqueles que, tal como ele mesmo faria diante de Nero, preferem dar cabo da própria

---

[787] REYDAMS-SCHILS, *The roman stoics*, p. 46.
[788] BONHÖFFER, *The ethics of the stoic Epictetus*, p. 241.
[789] "Da vida humana, a duração é um ponto; a substância, fluida; a sensação, apagada; a composição de todo o corpo, putrescível; a alma, inquieta; a sorte, imprevisível; a fama, incerta. Em suma, tudo que é do corpo é um rio; o que é da alma, sonho e névoa; a vida, uma guerra, um desterro; a fama póstuma, olvido. O que, pois, pode servir-nos de guia? Só é unicamente a Filosofia" (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, II, 17 [*Os pensadores*, p. 279]).
[790] SENECA, *Letters from a stoic*, XCI, p. 183.
[791] SÉNECA, *Sobre la ira*, III, 15, 4 (SÉNECA, *Diálogos*, p. 228).
[792] JUVENAL. *Satires*. Trad. e texte établi par Pierre de Labriolle et Franãois Villeneuve. 8. ed. rev. et corr. Paris: Les Belles Lettres, 1964, XV, vv. 93-110.

vida ao invés de se submeterem a tiranos[793]. Bonhöffer se refere horrorizado à "terrível arrogância" dos estoicos que louvam o suicídio e nele enxergam a suprema confirmação prática da liberdade interior[794]. Tão cristão quanto Bonhöffer, mas bem menos científico, Duhot tenta extrair dos textos de Epicteto uma condenação ao autoextermínio, pois tal equivaleria a desertar do posto que Deus nos assinalou na vida[795]. Mas a evidência textual é insofismável. Pondera Epicteto: assim como em um quarto abarrotado de fumaça, a porta da vida está sempre aberta para quem deseja abandonar uma existência miserável[796]. Em outra passagem textual o filósofo-escravo aduz que o sábio não se salva quando foge da morte, mas morrendo com dignidade é que se salva[797].

De acordo com Montesquieu, o suicídio foi ensinado aos romanos pela seita estoica, escola que lhes revelou as inúmeras vantagens envolvidas no ato[798]. Suicidando-se o indivíduo salva a honra e o patrimônio, que assim pode ser repartido entre os herdeiros e não confiscado pelas artes de julgamentos injustos, como ocorria sob o jugo dos césares. Ademais, ao morrer por vontade própria o romano escapava à sanha desumana do inimigo vencedor e afirmava a sua liberdade ao abandonar o drama da vida no ponto que lhe parecia mais adequado. De fato, o suicídio constitui uma "grande comodidade para o heroísmo"[799] e graças a ele nem se percebe a morte chegar, dado que a alma se ocupa toda com os detalhes do seu fim e se esquece de temer a morte, visto que: "O amor próprio, o amor à nossa conservação, transforma-se de tantas maneiras e age segundo princípios tão contraditórios que nos leva a sacrificar o nosso ser por amor ao nosso próprio ser"[800]. Bem aprendida a lição estoica, Cícero entendia o suicídio como o resultado de uma fria e racional matemática segundo a qual, após sopesar vantagens e desvantagens, o sábio conclui que o mais conveniente é deixar a vida[801]. Assistidos pela pedagogia estoica, andavam longe os romanos dos dogmas cristãos que os iriam capturar na fase da decadência.

---

[793] LUCANO. *Farsalia*: de la guerra civil. Introducción, versión rítmica, notas e índice de nombres Rubén Bonifáz Nuño y Amparo Gaos Schmidt. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, IV, v. 579.
[794] BONHÖFFER, *The ethics of the stoic Epictetus*, p. 244.
[795] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 130.
[796] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XXV, 18 (*Les stoïciens*, p. 864).
[797] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 165 (*Les stoïciens*, p. 1059).
[798] MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, pp. 201-203.
[799] Grandes figuras da Antiguidade – heroicas ou não – terminaram os seus dias com as próprias mãos. Basta lembrar os nomes de Aníbal, Demóstenes, Caio Graco, Catão de Útica, Metelo Cipião, Cleópatra, Marco Antônio, Bruto, Cássio, Petrônio, Sêneca, Lucano e Nero.
[800] MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, p. 203.
[801] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XVIII, 60-61 (*Les stoïciens*, pp. 284-285).

2.2. A sabedoria perfeita grega e o progresso moral romano

Como vimos, 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 vício[802]. Assim como um bastão é reto ou torno, um homem é justo ou injusto[803]. Os vícios não podem ser vencidos de modo gradual. Quando a virtude se impõe, extermina-os todos de uma só vez[804]; ou se está no campo da moralidade ou no do vício[805]: *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*"[806]. Tal concepção deriva da Física estoica e se liga à ideia de alma-polvo, essa espécie de unidade psíquica 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"[807].

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 universo[808]. 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

---

[802] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 5b8, p. 40.
[803] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 127 (*Les stoïciens*, p. 56).
[804] SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, XIII, 3 (SÊNECA, Lúcio Aneu. *Consolação a minha mãe Hélvia*. Trad. Giulio Davide Leoni. In: *Os pensadores*. Vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 200).
[805] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11l, p. 72.
[806] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XIV, 48 (*Les stoïciens*, p. 279).
[807] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 140.
[808] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 76.

deuses[809]. Nem mesmo Sócrates, modelo da Ética estoica, alcançou plenamente a sabedoria[810]. 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 *Stoá* entendia que nunca houve um verdadeiro sábio no planeta[811]. Afirma-se assim a existência do estoicismo, mas não de filósofos estoicos[812]. 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 um círculo vicioso segundo o qual para ser sábio é preciso conhecer a verdade, mas somente o sábio conhece a verdade[813].

Há ainda outro paradoxo igualmente grave. Conforme descrito na subseção anterior, possuir uma virtude equivale a possuir todas as demais, visto que os seus princípios teóricos são comuns[814]. 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 correto[815]. Com fincas nessa proposição o estoicismo grego sugere que ao sábio tudo é permitido[816], desde o incesto com a própria filha até o estupro e a antropofagia[817]. 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*[818]. 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

---

[809] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, XIX, 20-27 (*Les stoïciens*, p. 935).
[810] BRUN, *O estoicismo*, p. 90.
[811] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 81.
[812] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 82.
[813] BERRAONDO, *El estoicismo*, pp. 83-84.
[814] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 125 (*Les stoïciens*, p. 56).
[815] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 5b10, p. 41.
[816] 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 mais 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, Jorge Luis. JURADO; Alicia. *Que es el budismo*. In: *Obras completas en colaboración*. Vol. II. Alianza: Madrid, 1983, p. 271). Eis mais uma das muitas semelhanças que aproximam o sábio estoico do santo budista.
[817] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 121 (*Les stoïciens*, p. 55), PLUTARCH, *On stoic self-contradictions*, 1044F-1045A (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 430) e SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of pyrrhonism*, 3, 247-248 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 430-431). Cf. também os comentadores contemporâneos, *v.g.*: BERA, *Pensamiento estoico*, p. 20 e BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 73.
[818] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 286.

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*[819]. Cícero lançou mão dela para apresentar três dos seis mais espantosos paradoxos do Pórtico, segundo os quais todos os não-sábios são tolos (*omnes stultos insanire*)[820], apenas o sábio é livre e todos os tolos são escravos (*omnes sapientes liberos esse et stultos omnes seruos*)[821] e só o sábio é rico (*quod solus sapiens diues*)[822]. 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 deuses[823], 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 *Stoá*, própria do sábio, admite ao seu lado uma moral prática (*prokôpè*) mediante a qual o homem pode obter o *status* de virtuoso[824] 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.

A "moral do conveniente" se desenvolveu com particular brilho em Roma[825], 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 contradição interna no sistema do Pórtico, como quer Berraondo[826], mas antes representa o padrão de conduta a ser seguido por todos aqueles que pretendem progredir moralmente. A sabedoria estoica corresponde

---

[819] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 151.
[820] CICERONE, Marco Tullio. *I paradossi degli stoici*. Texto latino a fronte. Intr., trad. e note Renato Badalì. Milano: RCS Libri/Bur, 2003, parad. IV, I-II, 27-32, pp. 132-145.
[821] CICERONE, *I paradossi degli stoici*, parad. V, I-III, 33-41, pp. 154-171.
[822] CICERONE, *I paradossi degli stoici*, parad. VI, I-III, 42-52, pp. 178-191.
[823] PLUTARQUE, *Des notions communes contre les stoïciens*, VIII (*Les stoïciens*, pp. 140-141).
[824] É somente nesse sentido que podemos nos referir à dupla moralidade estoica. Cf. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 234 *et seq.*
[825] BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 236.
[826] BERRAONDO, *El estoicismo*, pp. 83-99.

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 sábio[827]. Sellars entende, a nosso ver com razão, que a noção de sábio corresponde a um "*purely abstract regulative ideal*"[828]. 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* Sócrates[829]. 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 comum[830].

A *prokôpè*, bem como os demais aparentes paradoxos do estoicismo – a república cosmopolita de Zenão, a perfeição e a consequente inexistência do sábio, a aniquilação das paixões, a equivalência de todas as virtudes etc. – 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-se[831] de modo que a cada dia e a cada minuto da sua vida ele esteja mais próximo da meta inatingível da *Stoá* 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"[832]. Ao seu turno, Sartre descreve o estoicismo como uma filosofia que pretende realizar uma transformação existencial total na vida do indivíduo[833]. 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

---

[827] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 84.
[828] SELLARS, *Stoicism*, p. 38.
[829] SELLARS, *Stoicism*, p. 41.
[830] GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 87.
[831] "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 segundo a natureza (*omologouménos te phýseizen*)" (DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de filosofia do direito*. Trad. José Brandão. 5. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1979, p. 51).
[832] NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Daybreak*. Trad. R. J. Hollingdalle. Cambridge: Cambridge University, 1982, § 251.
[833] SARTRE, Jean-Paul. *War diaries*: notebooks from a phoney war. Trad. Q. Hoare. London: Verso, 1984, p. 82.

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 consciente[834].

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 bom[835]. 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 cotidiano e que procura, de boa vontade, se orientar rumo ao bem[836]. 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 Filosofia[837] 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 consistência[838].

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 cotidianamente[839]. Panécio dá um passo que será fundamental para o estoicismo imperial: ao humanizar a virtude concebendo-a como o

---

[834] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XC, 46, p. 305.
[835] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 91 (*Les stoïciens*, p. 45).
[836] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 38-39.
[837] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 172.
[838] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 103.
[839] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 172.

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 deuses[840]. Uma das mais importantes inovações do sistema moral de Panécio reside na sua quase completa desvinculação da metafísica[841]. Nos outros estoicos e em pensadores 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 sábios[842]. 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 opaca[843] Ainda que o sábio estoico seja um caso-limite, suas características são vivenciáveis, como o prova a vida de Epicteto[844]. 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 curados[845]. 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 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*

[840] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 172-173.
[841] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 194.
[842] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, CXVI, 5, p. 427.
[843] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 68.
[844] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 70.
[845] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, XXIII, 30 (*Les stoïciens*, pp. 1018-1019).

> *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 poder*[846].

O progresso moral consiste na gradual adequação da vontade humana ao sumo bem indicado pela razão[847]. Por isso o estoicismo se mostra como uma doutrina muito mais voluntarista do que intelectualista. Diferentemente do que pregava Platão[848], 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 unitária[849]. Contudo, ainda que a virtude só possa ser possuída como um todo, ela pressupõe a superação de vários estágios de aprendizado[850]. Para ser virtuoso é preciso um enorme esforço, visto que a virtude não é dada pela *natura*, mas apreendida como *ars*[851]. Ora, o aprendizado daquele que progride – chamado de *proficio* – assemelha-se a uma espécie de contabilidade moral[852] em que se deve, ao final do dia, fazer o exame de consciência aludido por Epicteto[853] e pelo filósofo romano Sextio, dono de ideias muito similares às do Pórtico[854]. 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 cordobês[855]. 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*"[856]. O exame de consciência constitui o primeiro dever do homem que deseja

---

[846] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, CXVI, 7-8, p. 428.
[847] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 88.
[848] PLATÃO, *A república*, VI, 505a-509b, pp. 301-310.
[849] CICÉRON, *Des fins des biens e des maux*, III, X, 34 (*Les stoïciens*, p. 274).
[850] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 293.
[851] "*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".
[852] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 94.
[853] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, X, 2-4 (*Les stoïciens*, p. 982).
[854] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 90.
[855] SÉNECA, *Sobre la ira*, III, 36, 1-4 (SÉNECA, *Diálogos*, pp. 253-254).
[856] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 87.

conhecer a si mesmo. Paralelamente, para agir conforme à 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 índole[857] [...]. 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 próprios[858].

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*"[859]. Como dissemos, essa súbita transformação deve 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 hábito[860]. Ário Dídimo nos lembra de um antigo provérbio capaz de justificar tal proposta: "*l'esercizio protratto a lungo si trasforma in natura*"[861]. Não basta, portanto, apenas querer ser sábio[862]. 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 temor[863], como explicitamos no final da subseção II.1.3. 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

---

[857] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 110, p. 55.
[858] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 114, p. 56.
[859] BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 218.
[860] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 5k, p. 46.
[861] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11m, p. 72.
[862] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 79.
[863] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, pp. 115-116.

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 sente[864].

Conforme sugere Brennan[865], 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 baixeza 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 mental[866], 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 virtude[867]. 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 moral[868] que, em longo prazo, poderá se converter em virtude. De fato, não pode haver descanso para quem pretende progredir moralmente, ensina Sêneca na Carta LIII[869]. Por isso o estoico é o seu próprio acusador, mediador, defensor e carrasco[870]. Veyne[871] 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 morrer[872]. A maioria dos homens flutua de maneira miserável entre o medo da morte e as penas

---

[864] SÉNÈQUE, *De la constance du sage*, 10 (*Les stoïciens*, p. 646).
[865] BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, pp. 316-317.
[866] 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 (SÊNECA. *Sobre a tranquilidade da alma/Sobre o ócio*. Trad., introdução e notas José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2001, pp. 69-73).
[867] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, pp. 87-88.
[868] BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, p. 319.
[869] SENECA. *Letters from a stoic*: epistulae morales ad Lucilium. Trad., sel. and introduction Robin Campbell. London: Penguin, 2004, LIII, pp. 100-103.
[870] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XXVIII, 10, p. 88.
[871] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 80.
[872] SÉNÈQUE, *De la brièveté de la vie*, VII, 4 (SÉNÈQUE. *De la brièveté de la vie*. Trad. Émile Bréhier. Rev.., rubriques, notice et notes J. Brunschwig. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002, pp. 701-702).

da vida[873] e, não sabendo morrer, 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.

Mas o estoico não se assemelha ao ser sem emoções com o qual se costuma identificá-lo[874], às vezes de forma maliciosa como o fez o neoepicurista La Mettrie[875]. 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 humanismo[876]. Todo conhecimento proporcionado pela *Stoá* tem por objetivo a ação[877], 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 factual[878] 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 paixões[879]. Portanto, o estoico não é uma "máquina intelectual" como quer Tatakis[880]. 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

---

[873] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, IV, 5, p. 27.
[874] Para a crítica da imagem popular do estoico como um ser desprovido de emoções, a obra central é a de SORABJI, Richard. *Emotion and peace of mind*: from stoic agitation to christian temptation. New York: Oxford University, 2002.
[875] "*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, Julien Offray de. *Machine man and other writings*. Trad. A. Thomson. Cambridge: Cambridge University, 1996, p. 119).
[876] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, pp. 9-10.
[877] ASSIS, *O estoicismo e o direito*, p. 21.
[878] GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 170.
[879] LONG, *Epictetus*, p. 233 e 244.
[880] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 182.

sábio compreende que só a virtude é boa e só o vício é mau[881]. 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 etc[882].

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 *Stoá*. 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*[883]. 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 indecente[884], 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.

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 obstáculo[885]. 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

---

[881] BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, pp. 299-300.
[882] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 116 (*Les stoïciens*, p. 53).
[883] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 103, p. 52.
[884] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 104, pp. 52-53.
[885] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 96.

resolve em identidade[886], 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 racional[887]. Tal e qual no sistema de Leibniz, o Mal se apresenta de forma relativa na filosofia estoica, configurando-se mesmo como condição para a beleza e a perfeição do conjunto. O Mal só parece contradizer o Bem se nos limitarmos a observa a superfície da realidade[888].

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 cristão[889]. 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 *lektón*, dizível sem corporalidade, 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"[890]. Segundo Schofield, quando Crisipo ensina que devemos viver em conformidade com a natureza, ele se refere não apenas à natureza humana,

[886] BERRAONDO, *El estoicismo*, pp. 130-131.
[887] LONG, *Epictetus*, p. 154.
[888] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 63.
[889] ALGRA, *Teologia estóica*, pp. 190-191.
[890] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 104.

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 imediatos[891]. O ponto de vista do Pórtico radica-se sempre na totalidade do processo cósmico.

2.3. As paixões: o lado negro do *lógos*

A paixão (*pathos*, *epithumia*) surge dos excessos[892] – a antiga e ameaçadora *hybris* dos gregos – ou quando o homem trata indiferentes preferíveis como se fossem bens verdadeiros, o que desequilibra a alma e a lança em um estado doentio. Etimologicamente, a paixão é um signo da passividade, caracterizando o homem que já não é mais senhor de si[893]. 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*)[894]. Apesar de se desenvolverem no *hegemonikon*, as paixões são movimentos irracionais e antinaturais da alma[895]. Ário Dídimo as conceitua como impulsos excessivos opostos às escolhas racionais. Na Psicologia do Pórtico o termo "impulso" deve ser entendido não como capricho ou ato impensado[896], 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 alma[897]. O impulso é a condição para a ação[898], razão pela qual as paixões não estão fora do nosso controle. Contudo, toda paixão é coativa. Quem se encontra sob o seu domínio, ainda que saiba que não deve fazer certas coisas, as faz escravizado pela sua veemência, semelhante a que se verifica em cavalos indóceis[899].

---

[891] SCHOFIELD, *Ética estóica*, pp. 272-273.
[892] CICÉRON, *Les tusculanes*, IV, IX, 22 (*Les stoïciens*, p. 336).
[893] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 69.
[894] CICÉRON, *Les tusculanes*, IV, VI, 11 (*Les stoïciens*, pp. 332-333).
[895] ARIO DIDIMO, *Etica 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.
[896] BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, pp. 295-296.
[897] PLATÃO, *A república*, IV, 473bc, pp. 192-193.
[898] BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, p. 294.
[899] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 10a, pp. 57-58.

As paixões levam o homem a desobservar a ordem cósmica e a se comprometer com o excesso[900]. 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 excessivas[901]. 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 paixões atacam, elas dominam o *hegemonikon*[902] de maneira total e não apenas uma parte da alma[903], 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, que ao seguirem o instinto 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 desequilibrada[904]. 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 desejável[905]. Das quatro paixões principais[906] derivam várias outras, tais como a inveja, o ciúme, o ódio, o tédio, a ira, a dor e a confusão[907]. Brennan nota que esse arranjo teórico pressupõe um

---

[900] GALEN, *On Hippocrates' and Plato's doctrines*, IV, 2 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 413-414).
[901] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 110 (*Les stoïciens*, p. 51).
[902] STOBAEUS, *Anthologium*, II, 88 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 410).
[903] PLUTARCH, *On moral virtue*, 446F-447A (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 412).
[904] CICÉRON, *Des fins des biens e des maux*, III, X, 35 (*Les stoïciens*, p. 274).
[905] ARIO DIDIMO, *Etica 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, *Séneca y el estoicismo*, p. 66.
[906] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 10, p. 57 e DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 110 (*Les stoïciens*, p. 51).
[907] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 111 (*Les stoïciens*, pp. 51-52).

cognitivismo extremo por meio do qual o Pórtico transforma os sentimentos em crenças[908] e os seus efeitos em meros epifenômenos (*epigénnema*)[909]. 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"[910].

Crisipo descreve as paixões como julgamentos incorretos, enquanto Zenão prefere classificá-las como produtos de julgamentos incorretos[911], 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*)[912] que, ao se apoderarem de suas potências racionais, as desnaturam e as pervertem até a medula[913], 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 dificil 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 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?*[914]

---

[908] BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, pp. 304-305.
[909] BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, p. 307.
[910] BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, p. 308.
[911] GALEN, *On Hippocrates' and Plato's doctrines*, 4, 3, 2-5 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 414).
[912] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 115 (*Les stoïciens*, pp. 53).
[913] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 150.
[914] SÉNECA, *Sobre la ira*, I, 8, 1-3 (SÉNECA, *Diálogos*, pp. 137-138).

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"[915]. Sêneca afirma que os vícios não apenas nos sujam, mas nos infectam, motivo pelo qual não é fácil nos livrarmos deles[916]. 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 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-fé[917], 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* cósmica[918]. 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*)[919], esta última responsável pelas funções de nutrição e de

---

[915] BRUNSCHWIG, Jacques. *Études sur les philosophies hellénistiques*: épicurisme, stoïcisme, scepticisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, pp. 177-178.
[916] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, LIX, 9, p. 157.
[917] BRUNSCHWIG, *Études sur les philosophies hellénistiques*, p. 178.
[918] GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 106.
[919] 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 intelectiva (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, *Meditações*, IV, 3 (*Os pensadores*, p. 283).

geração e pelos movimentos instintivos[920]–, 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 do próprio ser humano enquanto dominado pelo irracional. A luta contra as paixões apresenta, portanto, natureza íntima e interior[921]. 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 viciada[922]. 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 transmuda[923] 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.

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 mal[924]. 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 da inteligência (*mentis*), o que falta àqueles que não são sábios[925], 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,

---

[920] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 124.
[921] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 181.
[922] BRUNSCHWIG, *Études sur les philosophies hellénistiques*, p. 178.
[923] "*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]).
[924] BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, p. 293.
[925] CICÉRON, *Les tusculanes*, III, IV-V, 9-10 (*Les stoïciens*, pp. 296-297).

tão radical como toda a Ética estoica: as paixões devem ser aniquiladas e não simplesmente moderadas ou controladas[926]. Na perspectiva totalizante da *Stoá* as paixões não se deixam limitar, devendo ser anuladas por completo. Do contrário, dominarão integralmente a razão[927].

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 razão[928]. O homem apaixonado não domina a sua razão, que está doente, dominada pelos vícios[929]. 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 desaparece[930], 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*"[931].

Como as paixões não são necessárias e nem naturais, somos livres para extirpá-las, tudo dependendo de nossa vontade (*prohairesis*). 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 paixões[932]. 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 impiedade[933].

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 escravizam[934]. O homem comum

---

[926] CICÉRON, *Les tusculanes*, IV, XXVI, 57 (*Les stoïciens*, pp. 350-351).
[927] CICÉRON, *Les tusculanes*, IV, XVII-XVIII, 39-42 (*Les stoïciens*, pp. 343-344).
[928] SÉNECA, *Sobre la ira*, III, 3, 1-2 (SÉNECA, *Diálogos*, p. 210).
[929] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 65.
[930] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 70.
[931] PROPERCE. *Elégies*. Trad. e texte établi par D. Paganelli. Paris: Les Belles Lettres, 1947, II, 23.
[932] CICÉRON, *Les tusculanes*, IV, XXVIII, 60-61 (*Les stoïciens*, pp. 352-353).
[933] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 1 (*Os pensadores*, p. 311).
[934] "*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*

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 excessos[935]. 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 não ocorre com o juízo que os qualifica como realidades temíveis[936]. 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 coisas[937]. O sábio não se inquieta com a morte porque ela não o pode afetar[938]. 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 extinção[939]. Se somos nós, não é a morte. Se é a morte, não somos nós[940]. 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 temer[941]. Para Epicteto a morte é coisa pouco importante. Graças à lei do eterno retorno podemos conceber a vida e a morte como um contínuo

---

in cui, a dispeto di ogni sforzo, tutti sono meschini, indotti all'errore e infelici" (ANNAS, *L'etica stoica secondo Ario Didimo e Diogene Laerzio*, p. 27).

[935] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11i, p. 67.

[936] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 66.

[937] ÉPICTÈTE. *Manuel*, V (ÉPICTÈTE. *Manuel*. Trad., notice e notes J. Pépin. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002, p. 1113).

[938] Paul Veyne critica a "insipidez" das ideias estoicas sobre a morte: "*Sí, si se la considera en el aspecto del más allá, la muerte no es nada ya que, cuando se está muerto, no se está ahí para saberlo... En cambio, si se ve la muerte del lado de la vida, con ojos de carne, la idea de la nada es tan insostenible como la vista del sol. Y esta angustia no es una ilusión disipable a fuerza de ejercicios: está inscrita en el corazón de nuestra existencia, pues ésta no traza una línea sobre el balance de cada instante, sino que se desarolla en un falso presente instantáneo que es un futuro perpetuo; hasta tal punto que la idea terrible de que un día nos faltará el porvenir está inscrita en el corazón del presente;* [...] *El tiempo no se vive por minutos sucesivos, salvo en las máquinas de lavar y otras autómatas que no piensan de antemano en la continuación de su programa sino que 'viven' las cosas a medida que les llegan. Los hombres son distintos: tienden sin cesar hacia el porvenir un miembro de carne, que la muerte mutilará en cualquier momento que sobrevenga*" (VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 94).

[939] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 67.

[940] 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.

[941] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XXIV, 11, p. 78.

movimento[942] 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 desespero[943].

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 falsas[944], devendo o aprendiz de estoico se libertar do jugo terrível das paixões pela desconsideração apática de todos os objetos exteriores, sejam eles indiferentes preferíveis, indiferentes rejeitáveis ou indiferentes neutros. 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 existisse[945]. 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 cama[946]. 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:*/ *Fortier 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?[947]

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

---

[942] 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).
[943] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 103-110 (*Les stoïciens*, pp. 1052-1053).
[944] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 147.
[945] SÉNÈQUE, *De la constance du sage*, 16 (*Les stoïciens*, p. 651).
[946] MARCIAL. *Epigrammes*. 2 vols. Trad. et texte établi par H. J. Izaac. Paris: Les Belles Lettres, 1961, XI, 56.
[947] SÊNECA, *Sobre a vida feliz*, XXV, 1, p. 87.

intelecto absolutamente não existe[948]. Ao aprender a controlar os anseios do corpo, moldando a alma de maneira virtuosa e desinteressando-se 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*. Receita da felicidade: ser indiferente aos indiferentes. Ora, em relação à virtude tudo o mais é, em termos amplos, indiferente, dado que apenas ela é verdadeiramente boa[949]. 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 estoicos[950].

Na verdade, são muitos os autores que aproximam o estoicismo do kantismo. Veyne rastreia um eco da Ética estoica no rigorismo moral de Kant, segundo o qual o dever precisa ser cumprido tendo por móvel o próprio dever[951]. No mesmo sentido, Berraondo e Gazolla veem claramente prefigurada na teoria estoica das virtudes – em que a prática do ato virtuoso constitui em si mesma a verdadeira felicidade – a distinção kantiana entre ações realizadas por dever, porque assim a razão ordena, e ações efetivadas em conformidade com o dever, mas sem a adesão íntima do sujeito e tendo em vista uma conveniência qualquer[952]. Por outro lado, Berraondo diferencia a base naturalista da moral estoica e a Ética kantiana, dado que a *Stoá* recomenda a ação conforme à natureza enquanto Kant entende ser necessária a supressão das afecções sensíveis para que reluza a verdadeira moralidade[953]. Parece-nos que tal distinção desaparece se nos lembrarmos que a natureza conformadora da ação moral estoica é integralmente racional e não comporta, pelo menos no âmbito ético, as afecções sensíveis, que são bens indiferentes preferíveis (prazer) ou indiferentes rejeitáveis (dor) segundo cada caso, mas nunca a virtude mesma, irredutível à sensibilidade, exatamente como Kant a descreve. Já Sellars prefere sublinhar a semelhança entre o *De officiis* de Cícero e a *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant, pois em ambas as obras só a vontade interna apresenta valor moral,

[948] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VII, 2 (*Os pensadores*, p. 299).
[949] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XI, 16 (*Os pensadores*, p. 323).
[950] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 153-159.
[951] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, pp. 85-86.
[952] BERRAONDO, *El estoicismo*, pp. 102-103 e GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 106.
[953] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 35.

independentemente de quaisquer elementos externos[954]. Todavia, apesar das aparentes semelhanças entre Kant e os estoicos[955] – tal como a que reside na distinção kantiana entre ações motivadas por interesse e ações praticadas por dever, díade que lembra muito a Ética do Pórtico –, Long é bastante cauteloso na comparação entre ambas as correntes filosóficas. Para ele há mais diferenças do que similitudes entre a *Stoá* e Kant, visto que os primeiros eram eudemonistas, deterministas e teístas, além de conferirem um poder cognoscitivo absoluto à razão humana do sábio, ideia que contraria os postulados mais básicos da *Crítica da razão pura*[956].

[954] SELLARS, *Stoicism*, pp. 149-150.
[955] Para comparações aprofundadas entre Kant e os estoicos, cf. a obra coletiva: ENGSTROM, Stephen; WHITING, Jennifer. (orgs.). *Aristotle, Kant and the stoics*: rethinking happiness and duty. Cambridge: Cambridge University, 1996. Merece especial atenção o artigo de Jerome B. Schneewind, intitulado *Kant and stoic ethics*, pp. 285-302. Para uma exposição das relações entre o Direito e a moral kantiana, cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995 e GOMES, Alexandre Travessoni; MERLE, Jean-Christophe. *A moral e o direito em Kant*: ensaios analíticos. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007.
[956] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, pp. 431-432.

3. Destino e liberdade

3.1. Introdução

Um dos pontos mais polêmicos da doutrina estoica radica-se na sua teoria do destino. Foi com base na aparente contradição entre a independência (*autarkeia*) do sábio e a inevitabilidade do *fatum* que pensadores como Plutarco, Calcídio e Nemésio fundaram as suas veementes condenações ao estoicismo, vista então como uma escola que se assentava sobre um inescapável paradoxo[957]. Julgamos particularmente necessário debruçarmo-nos sobre a teoria estoica do destino em razão da afinidade que o tema guarda com a ideia de liberdade, ponto nodal de nosso estudo. Brun sustenta que uma das maiores dificuldades da filosofia estoica consistiu em encontrar o lugar da liberdade na sua tessitura determinista e assim conceber o homem como ser moral ao qual podemos premiar ou censurar pelos seus próprios atos e não em razão do imodificável plano do universo[958]. De fato, como coadunar a liberdade essencial do homem, base da Ética estoica, com o fatalismo de um destino planificado desde sempre?

O problema do destino é antes de tudo de caráter existencial, ensina Lima Vaz. Com o desaparecimento do horizonte seguro da pólis e o nascimento do indivíduo no cenário político, tal problema passou a reclamar solução imediata. A resposta dada pelo Pórtico em nada se assemelha às filosofias intelectualistas de Platão e de Aristóteles, sendo também diversa da cômoda *ataraxia* pregada por Epicuro[959]. Ademais, os estoicos não compreenderam o paradoxo da liberdade tal e qual o fazemos a partir da Modernidade[960]. Aliás, antes do estoicismo e do cinismo a liberdade não era tratada enquanto questão propriamente filosófica, sendo antes mera condição sociopolítica apta a separar os homens em livres e escravos[961]. Por outro lado, sabemos que os filósofos greco-romanos não desenvolveram conceitos aprofundados de liberdade política[962]. Ainda que a noção de *eleutheria* apresente certa vinculação ao campo do social, ela foi utilizada no debate filosófico sobre o destino com conotações diferentes e muito mais tarde do que imaginamos[963]. Quanto ao sentido trágico do destino que vigorou entre os gregos até

---

[957] ULLMANN, *O estoicismo romano*, p. 52.
[958] BRUN, *O estoicismo*, pp. 66-67.
[959] LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 146.
[960] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 148.
[961] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 65.
[962] SCHOFIELD, Malcolm. *The stoic idea of the city*. With a new foreword by Martha Craven Nussbaum. Chicago: University of Chicago, 1999, p. 54.
[963] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, pp. 276-290.

Platão, precisamos nos lembrar que a ideia não encontrou eco no pensamento estoico. Nele o destino (*heimarmenê*) identifica-se com as forças éticas, teológicas e lógicas que se inscrevem na ordem do mundo[964], correspondendo a uma das expressões do *lógos*.

O doxógrafo grego Aécio define o destino estoico como uma sequência de causas, ou seja, uma interconexão inevitável e ordenada[965]. O destino seria a causa sequencial dos seres ou a razão segundo a qual o mundo é dirigido[966], identificando-se com Zeus[967] e agindo como causa primeira que nos impulsiona à ação, mas não a determina. Theodoretus reporta que Crisipo não via diferença entre o destino e aquilo que é necessário, pois o primeiro se definiria como movimento eterno, contínuo e ordenado. Na mesma notícia Theodoretus afirma que Zenão enxergava o destino como um poder capaz de mover a matéria, sendo também chamado de Providência ou natureza. Notemos o rude materialismo presente na definição de Zenão. Foram os seus sucessores os responsáveis pelo conceito abstrato de destino, visto como cadeia causal ou como princípio racional administrado pela lei cósmica[968]. Estobeu aduz que Crisipo identificava o destino e a racionalidade do mundo, dado que por racionalidade poder-se-ia entender também verdade, explicação, natureza ou necessidade[969]. O autor romano Aulo Gélio assevera que o destino dos estoicos constitui-se enquanto disposição inviolável do todo correspondente à eternidade de cada coisa particular, cuja missão consiste em seguir e acompanhar as demais[970].

Podemos extrair dessas definições uma conclusão inicial segundo a qual o destino se conecta ao monismo do *lógos* estoico, manifestando-se enquanto estrutura que garante a ordem cósmica mediante o entrelaçamento das causas que a mantém operante. O destino passa a ser então o *nexus causarum* do universo e não mais uma força fatal e cega, a exemplo das Erínias e das Parcas da mitologia grega. Para os estoicos o destino se confunde com a razão do mundo, a lei de todas as coisas regidas e governadas pela Providência. Trata-se, de acordo com o Pseudo-Plutarco citado por Brun, da razão pela qual as coisas passadas foram, as presentes são e as futuras serão[971]. Veremos na subseção II.3.2 os dois sentidos básicos e complementares – causal

---

[964] BRUN, *O estoicismo*, p. 56.
[965] AETIUS, *Doxographi graeci*, I, 28, 4 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 336).
[966] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 149 (*Les stoïciens*, p. 64).
[967] PLUTARQUE, *Des contradictions des stoïciens*, XLVII (*Les stoïciens*, p. 132).
[968] THEODORETUS, *Graecarum affectionum cura*, VI, 14 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, pp. 177-178).
[969] STOBAEUS, *Anthologium*, I, 79 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 337).
[970] GELIUS, *Noctes atticae*, VII, 2, 3 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 336).
[971] PSEUDO-PLUTARQUE, *Des opinions des philosophes*, I, XXVIII (*Apud* BRUN, *O estoicismo*, p. 56). Cf. também STOBAEUS, *Anthologium*, I, 79 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 337).

e teleológico – do determinismo na doutrina estoica. Em seguida, na subseção II.3.3 demonstraremos como o destino estoico se compatibiliza com a postulação da liberdade. Mas antes de passarmos ao estudo de tais temas resta algo a dizer sobre as fontes.

Os principais filósofos da Antiguidade escreveram obras nas quais tratam, às vezes de modo incidental, do problema do destino. Dentre os mais conhecidos estão Platão (*A república* e *Timeu*), Aristóteles (*Ética a Nicômacos*, *Sobre a interpretação*, *Metafísica* e *Física*), Xenócrates (*Sobre o destino*) e Epicuro (*Sobre a natureza* e *Sobre o destino*). Entre os estoicos, Crisipo foi o mais importante autor a estudar a matéria, embora seu tratado tenha se perdido. Depois dele instalou-se um longo silêncio. O assunto foi retomado apenas na época de Panécio por Boetus de Sidon, pupilo de Diógenes de Babilônia. A partir do século II a.C. a discussão relativa ao determinismo se solidificou na pauta filosófica. Quase todos os filósofos e comentadores de então trataram do tema, tal e qual Panécio, autor de pelo menos dois livros sobre o destino[972]. Diógenes Laércio nos informa que Zenão e Possidônio também escreveram tratados acerca do tema[973]. Contudo, todas as obras estoicas sobre o destino estão irremediavelmente perdidas. Os dois melhores testemunhos de que dispomos para a análise deste tópico na doutrina da *Stoá*[974] são um tratado de Alexandre de Afrodísias[975] e outro de Cícero. A maioria dos comentadores destaca a dificuldade e a falta de originalidade do texto de Cícero[976], que teria se restringido a agrupar e a comentar opiniões emitidas por filósofos como Crisipo, Diodoro, Epicuro e Carnéades. Mas uma análise mais profunda demonstra que Cícero não se limitou a expor ideias alheias, tendo ensaiado uma teoria própria do destino graças à qual se afastou do fatalismo indeciso de Crisipo, com certeza a sua maior influência na composição do trabalho em questão, que infelizmente chegou aos nossos dias bastante mutilado. A afirmação de que o estoicismo romano não teria inovado a teoria do destino é um lugar-comum[977]. Entretanto, como demonstraremos no presente capítulo, entendemos que a versão romana da *Stoá* apresentou uma teoria do destino própria, irredutível à matriz grega e que buscou resolver o problema da

---

[972] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, pp. 2-4.
[973] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 149 (*Les stoïciens*, p. 64).
[974] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 9.
[975] Sobre este importante texto, cf. os estudos de FREDE, Dorothea. The dramatization of determinism: Alexander of Aphrodisias *De fato*. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 27, pp. 276-298, 1982 e LONG, Anthony A. Stoic determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato* (i-xiv). *Archiv fur Geschichte der Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, n. 52, pp. 247-268, 1970.
[976] Cf. o posfácio de Zélia de Almeida Cardoso a CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre o destino*. Trad. e notas José Rodrigues Seabra Filho. Posfácio de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Nova Alexandria, 2001, pp. 93-98.
[977] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 4.

liberdade humana. Conforme sustentamos em trabalho anterior[978], o tratado de Cícero, apesar dos seus argumentos preponderantemente físicos e lógicos[979], teria sido a primeira tentativa no gênero, revelando certo ecletismo que posteriormente acabaria purificado e sistematizado por Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.

3.2. Determinismo teleológico e causal

O determinismo estoico não pode ser comparado ao fatalismo ou ao necessitarismo, sendo antes plenamente compatível com as noções de contingência, ação e responsabilidade moral[980]. Segundo Bobzien[981], um erro interpretativo comum consiste em confundir o causalismo da *Stoá* com as modernas teorias causais que proclamam a contínua comunicação entre causas e efeitos, forças necessárias que mantém o mundo coeso de maneira que o efeito de certo fenômeno é entendido como a causa de outro e assim sucessivamente, em uma cadeia ininterrupta. Para o pensamento causalista moderno, causa e efeito são intercambiáveis entre si porque pertencem ao mesmo plano ontológico. Tal não ocorre, contudo, na doutrina estoica, que qualifica causas e efeitos como entidades ontologicamente diversas, eis que apenas os corpos podem ser causas, *i. e.*, somente eles agem ou sofrem ações. Os efeitos não passam de predicados[982], ou seja, entidades incorpóreas classificadas na ampla categoria dos *lekta*, conforme descrito na subseção II.1.3.

De acordo com Sexto Empírico, os estoicos acreditam que toda causa é um corpo que age sobre outro corpo e assim dá lugar a um efeito incorpóreo. Por exemplo: a faca, entidade corpórea, causa na carne, outro corpo, o efeito incorpóreo de "ser cortada", predicado temporalizado (*lektón*) estudado pela Lógica estoica. Da mesma maneira o fogo causa na madeira o efeito de "ser queimada"[983]. A causa configura o "porquê" capaz de explicar os fatos do mundo: "*Chrysippus says that a cause is 'that because of which'; and that the cause is an*

---

[978] MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Destino, determinismo e liberdade*: uma leitura jusfilosófica do *De fato* de Cícero. Comunicação apresentada no I Congresso Mineiro de Filosofia do Direito. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 20 a 23 de agosto de 2007. Resumo disponível em: http://www.direito.ufmg.br/cmfd/arquivos/comunicacaoresumo.pdf. Acesso em: 24 ago. 2007.
[979] *Notice* de P. Aubenque a CICÉRON, *Traité du destin*, p. 469.
[980] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 12.
[981] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 18.
[982] STOBAEUS, *Anthology*, I, 13, 1c, vol. 1, p. 138, 14-22 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 169).
[983] SEXTUS EMPIRICUS, *Against the professors*, IX, 211 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 170).

existent and a body, while that of which it is the cause is neither an existent nor a body [i. e., *it is a predicate*]*; and that the cause is 'because', while that of which it is the cause is 'why?'*"[984].

Graças ao rigor da Física estoica, somente são possíveis relações de causação entre corpos; uma causa (*aítion*), ente corpóreo, jamais se transforma em efeito (*apotelésma*), ente incorpóreo, o que impossibilita a geração de cadeias infinitas de causalidade como ocorre na teoria causal tradicional. Toda relação de causação estoica envolve pelo menos três elementos[985]: um corpo que causa, outro que é o objeto da causação e o efeito causado, predicado imaterial cujo suporte se radica na esfera ontológica do segundo corpo. O efeito é totalmente passivo e incapaz de agir, dado que os incorpóreos – o vazio, o espaço, o tempo e os *lekta* – não existem, mas apenas subsistem no pensamento[986]. Conforme ensina Frede, o vocábulo "causa" indica um corpo envolvido em certo processo ou responsável por determinado estado, motivo pelo qual devemos compreender o destino não enquanto concatenação de causas e efeitos, mas sim como rede de causas interativas[987].

Esclarecidos os conceitos iniciais, vejamos em que medida podemos falar em determinismo na tessitura teórica do estoicismo[988]. O primeiro e mais importante sentido desta ideia na *Stoá* é de natureza teleológica, pois nada no universo pode escapar à ordem racional que o governa, outra característica marcante que diferencia o determinismo do Pórtico dos modernos causalismos segundo os quais não há qualquer ordem diretora racional das inúmeras cadeias causais que integram o mundo. O implacável determinismo teleológico dos estoicos revela-se enquanto força universal que não permite qualquer ação ou movimento contrário ao curso dos eventos racionalmente determinados pela Providencia, eis que tudo é exatamente o que deve ser[989]. Diz Crisipo: "*For it is impossible for any of the parts, even the smallest one, to turn out differently than according to the common nature and its reason*"[990]. O mundo estoico e os seus eventos jamais são caóticos, tratando-se antes de um todo organizado que se desenvolve de

---

[984] STOBAEUS, *Anthologium*, I, 138, 23 - 139, 2 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 333).
[985] SEXTUS EMPIRICUS, *Against the professors*, VIII, 11-12 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, pp. 168-169).
[986] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 19.
[987] FREDE, *Determinismo estóico*, pp. 209-210.
[988] É muito útil neste ponto o debate entre Botros e Sharples: BOTROS, Sophie. Freedom, causality, fatalism and early stoic philosophy. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 30, pp. 274-304, 1985 e SHARPLES, Robert William. Soft determinism and freedom in early stoicism: a reply to Botros. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, 31, pp. 266-279, 1986.
[989] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, pp. 31-32.
[990] PLUTARCH, *Stoic self-contradictions*, 1050a (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 180).

maneira ordenada seguindo os ditames do *lógos*, razão divina que perpassa – na verdade, *é* – todas as coisas. Tal postulado rendeu muitas críticas ao Pórtico, que se via obrigado a demonstrar a perfeição de um mundo que, aos olhos humanos, não parecia nada racional. Apesar de seus inegáveis fundamentos estoicos, Spinoza evitou este problema declarando que Deus não dirige todas as coisas, visto que a natureza não tem finalidades específicas a cumprir. Caso contrário, teríamos que reconhecer a imperfeição divina, conclui Spinoza, pois se Deus age tendo em vista um fim, Ele necessariamente objetiva algo que lhe falta[991]. Parece-nos óbvio que os estoicos não poderiam admitir soluções assim, sob pena da ruína de todo o seu edifício ético-cosmológico.

O princípio racional que dirige o universo é imanente ao todo e às partes, estas compreendidas como entidades particulares que compõem o mundo, a exemplo do homem. Todavia, isso não significa que as partes do universo necessariamente desenvolverão todas as suas potencialidades. A gestão dos eventos do mundo é complexa e se firma sobre inúmeras relações entre fatos, circunstâncias e acontecimentos que podem impedir a realização integral e natural de certos entes particulares. Tal pode nos parecer irracional. Entretanto, do ponto de vista cósmico não há qualquer dificuldade, pois às vezes o sacrifício de algumas partes se impõe para a saúde do todo[992]. Podemos assim responder à crítica de Plutarco, que se pergunta como é possível a existência de coisas vergonhosas e viciosas no mundo criado e mantido pela racionalidade divina[993]. Nas palavras de Crisipo citadas pelo próprio Plutarco:

> *For since the common nature extends into everything, it will be necessary that everything which occurs in any way in the universe and in any of its parts should occur according to it [the common nature] and its reason, in proper and unhindered fashion, because there is nothing outside it which could hinder its organization nor could any of its parts be moved or be in a state otherwise than according to the common nature*[994].

Não há nada externo ao cosmos que ameace obstruí-lo ou destruí-lo. Com efeito, nada existe fora do universo além do vazio, ente incorpóreo totalmente passivo e que, como tal, não existe, apenas subsiste no pensamento. Os aparentes obstáculos irracionais opostos ao

---

[991] SPINOZA, *Ethica*, I, *appendix*.

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

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

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

desenvolvimento dos entes particulares também fazem parte do mundo, o que significa que estão embebidos de *lógos*. Eles realizam o que devem realizar para manter o equilíbrio universal. Este se mostra como deve ser, *i. e.*, um movimento que sempre e continuamente dá lugar ao melhor dos mundos possíveis[995]. Segundo Crisipo: "*Since the organization of the universe proceeds thus, it is necessary for us to be such as we are, in accordance with it, whether we are ill or lame, contrary to our individual nature, or whether we have turned out to be grammarians or musicians*"[996]. Como o mundo engloba todas as coisas, ele é perfeito em tudo[997] e não pode ser determinado senão por si mesmo.

Além da dimensão teleológica, o determinismo estoico apresenta também aspecto causal. Negando o movimento espontâneo, Crisipo afirma que nada acontece no universo sem uma causa. O alvo de seu argumento parece ser o motor imóvel dos peripatéticos. Para Crisipo, tudo que é, o é devido a alguma causa. Contra os filósofos que defendem, por exemplo, a existência de impulsos mentais incausados por forças externas, Crisipo declara que existem causas para tudo no universo, ainda que muitas vezes elas possam ser desconhecidas (não-evidentes). O incausado e o automático são totalmente não-existentes no plano ontológico[998]. Surpreendentemente, a noção de acaso (*tyché*) é aceitável na Física do estoicismo: trata-se apenas de uma causa não-evidente (*aitía ádeloi*) que em certas circunstâncias produz efeitos consideráveis. Mais uma vez parece que os estoicos gregos anteciparam as mais modernas estruturas do pensamento físico contemporâneo. Assim como os efeitos de causas não-evidentes podem ser devastadores para o universo, a noção de diferenças mínimas nas condições iniciais – o chamado "ruído causal" – representa um papel importante na teoria do caos, eis que tais ruídos são capazes de alterar sensivelmente os efeitos da matriz caótica[999]. Tanto a causa não-evidente – possível no ordenado universo estoico – quanto o ruído causal – co-natural à desordem do universo caótico – são incognoscíveis e, por isso mesmo, preocupantes. Este ponto de vista é confirmado por estoicos do período tardio. Alexandre de Afrodísias reporta a crença geral dos estoicos de sua época segundo a qual um movimento incausado romperia a unidade do universo e poderia fazê-lo explodir[1000]. Por outro lado, a tese física que postula a existência de causas

---

[995] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 30.
[996] PLUTARCH, *Stoic self-contradictions*, 1050a (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 180).
[997] CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, XIV, 38 (*Les stoïciens*, p. 422).
[998] PLUTARCH, *Stoic self-contradictions*, 1045c (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 184).
[999] WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 156.
[1000] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 39.

incognoscíveis auxilia na fundamentação do imperativo moral que nos determina a tratar os homens como seres autônomos. Por não conhecermos a mecânica cósmica em sua inteireza, temos que nos comportar da melhor maneira possível. Nunca saberemos de antemão se o que fazemos nos trará o que ansiamos. Só a razão universal possui a resposta. Cabe-nos então agir do modo que nos pareça ser o mais correto[1001].

Ao princípio geral da causalidade enunciado por Crisipo – tudo acontece devido a causas – agrega-se um princípio específico segundo o qual para cada movimento há uma série de causas que lhe dão origem. Se algum fator da cadeia causal for alterado, o resultado será diferente do originalmente previsto, dando origem a cadeias causais alternativas[1002]. Isso indica que o cosmos se organiza mediante complexas – mas não infinitas – relações causais mantidas entre os corpos. De acordo com informações de Calcidius contidas em seu comentário ao *Timeu* de Platão, as séries causais completas que conformam o mundo a *Stoá* são chamadas de Providência, identificando-se com a vontade de deus ou o destino. Cleantes discorda da perspectiva totalizante porque para ele nem tudo ocorre graças à Providência divina, incapaz de produzir, por exemplo, eventos malignos[1003]. A simplória exegese de Cleantes foi superada por Crisipo, que nos explica que o bem e o mal percebidos pelos seres humanos em suas existências particulares têm outros significados no plano universal em que se radica a vontade de deus: tudo acontece como deve acontecer, quer dizer, da melhor maneira possível e no melhor dos mundos possíveis[1004], onde ser (existência) e dever ser (ideal) se confundem. Tatakis julga encontrar nesta ideia o motivo da impassibilidade do sábio estoico. Sabendo que o mundo está organizado de antemão, o sábio enxerga no contraste entre a ordem universal e a desordem das pequenas vidas terrestres uma antinomia apenas aparente[1005]. Realizar algo diferente do que está determinado seria impraticável. Sendo integralmente racional e periodicamente recriado em bases idênticas às anteriores, o mundo já apresenta a melhor organização de todas quantas são imagináveis[1006]. Tal

---

[1001] FREDE, *Determinismo estóico*, p. 226.
[1002] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 43.
[1003] CALCIDIUS, *Timaeus*, 144 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 337-338).
[1004] Quando sustentam que tudo acontece graças ao destino, os estoicos conferem sentido atemporal ao verbo "acontecer", normalmente empregado na forma verbal do presente do indicativo, visto que se trata de compreender todo o universo mediante a perspectiva global. Os entes corpóreos contêm em si parte do destino porque, de certa maneira, eles são o próprio destino. No que se refere aos incorpóreos – espaço, tempo, vazio e exprimíveis –, devemos nos expressar corretamente e dizer que eles se dão de acordo com o destino, pois não possuem o mesmo *status* ontológico dos objetos corpóreos, estes sim identificados materialmente com o destino.
[1005] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 109.
[1006] CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, XXXIV, 87 (*Les stoïciens*, p. 440).

concepção tradicionalmente estoica nos recorda o otimismo de Leibniz, ridicularizado por Voltaire em *Cândido*, romance no qual o filósofo alemão comparece como o ingênuo Doutor Pangloss, personagem satírico que em meio às maiores desgraças, tais como o terremoto de Lisboa, costuma afirmar que tudo está bem no melhor dos mundos possíveis[1007]. Mas o otimismo cósmico dos estoicos nada tem de tolo ou de ingênuo, tendo fundamentado a resposta preferida de várias gerações de gregos e romanos preocupados com o sentido da existência[1008]. Sem dúvida, trata-se de uma tese eticamente mais profunda do que o mecanicismo amorfo dos atomistas e o quietismo solipsista dos céticos. Ambas as escolas não viam qualquer sentido ético no mundo[1009]. Diferentemente, os estoicos compreendem o universo mediante um ponto de vista moral: tudo é o que deve ser, ou seja, o melhor possível.

Conforme ensina Crisipo, o destino corresponde a uma complexa série sempiterna e imodificável de ocorrências, responsável pelo encadeamento cósmico das causas e efeitos[1010]. Por isso a tradicional imagem da corrente não nos serve para ilustrar o processo estoico de causação universal. Na causação-corrente cada elo funciona como causa e efeito concomitantemente, pressupondo perspectivas lineares e autoisolantes de tempo e de espaço. Por outro lado, na doutrina causal do Pórtico um efeito pode ser o resultado de inúmeras causas concorrentes, participando, junto com outros efeitos, em novos e intrincados processos causais. Não é à toa que os estoicos foram acusados de descreverem um verdadeiro "enxame de causas" com as quais tentaram abrandar o rigoroso causalismo determinista próprio da doutrina[1011]. Se imaginarmos as diferentes cadeias causais estoicas como correntes, parece-nos forçoso aceitar que os seus elos se comunicam entre si no tempo e no espaço e em todas as direções. Assim, a imagem mais adequada para evocar a interconexão causal proposta por Crisipo é a da teia[1012]. Há uma única Causa no mundo – o destino – que se ramifica em inúmeras causas menores,

---

[1007] Sirva de exemplo o seguinte trecho: "Pangloss dizia vez por outra a Cândido: Todos os acontecimentos estão encadeados no melhor dos mundos possíveis; pois afinal, se não tivesse sido expulso de um lindo castelo com uma saraivada de pontapés no traseiro por amor da senhorita Cunegundes, se não tivesse sido perseguido pela Inquisição, se não tivesse perdido todos os carneiros do bom país de Eldorado, não estaria aqui comendo cidras cristalizadas e pistaches. Isto está certo, disse Cândido, mas devemos cultivar nosso jardim" (VOLTAIRE, François-Maire Arouet, dito. *Cândido*. Trad. Annie Cambé. Rio de Janeiro: Newton Compton, 1994, p. 94).

[1008] FREDE, *Determinismo estóico*, p. 227.

[1009] Particularmente no que concerne ao ceticismo, é de se levar em consideração a releitura jusfilosófica de Adeodato, para quem os céticos não desprezaram a justiça e nem abandonaram certos parâmetros éticos. Ao contrário, eles teriam adotado o relativismo como antídoto oponível ao dogmatismo e à intolerância. Cf. ADEODATO, *Ética e retórica*, p. 317.

[1010] GELLIUS, *Noctes atticae*, VII, 2, 1 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, pp. 184-185).

[1011] WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 160.

[1012] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 51.

conformadoras dos fios da teia cósmica. O destino é então a Causa, ou seja, a concatenação lógica, racional e necessária de todas as causas menores. Deus, Inteligência, *lógos* e destino são apenas nomes diferentes para designar um único ser, qual seja, a Causa[1013].

A Causa universal penetra os entes corpóreos, sendo responsável por suas formas e movimentos. Todos os corpos são partes da teia racional que integra o universo[1014]. Não há externalidades tais como um plano geral de deus a reger o cosmos: cada coisa carrega em si este plano. Melhor ainda: cada coisa *é* este plano. Como bem se expressa Frede, o deus estoico não se mostra como deidade onisciente que, à moda do Deus cristão, supervisiona as nossas vidas. Ao contrário, o deus da *Stoá* está imerso na natureza. Aqueles que experimentam tristezas e males na vida não podem culpar a Providência dizendo que suas penas lhes foram atribuídas desde sempre, dado que: "Não há um plano divino preexistente ou um decreto secreto do destino que dê a cada ser lugar e papel. Há, antes, em cada objeto do mundo alguma porção do elemento divino que responde por seu comportamento. Essa porção do *pneûma* interno não é um elemento estranho"[1015]. Os corpos não seguem qualquer ordenação divina que lhes seja externa e, portanto, heterônoma; eles *são* deus. O demiurgo estoico desenvolve o mundo progressivamente, conectando todas as coisas em seu corpo único e inteiriço (*to hólon*). Cada pequena causa configura – ao seu modo limitado e temporal, mas ainda assim ontologicamente – a Causa: "*Every cause carries with it, and in itself, the relevant bit of god's will or plan*"[1016].

Para ilustrar a relação existente entre a Causa e as causas, sempre corpóreas, os estoicos imaginam deus localizado no Éter como uma forma de racionalidade pura e condensada[1017]. Da mesma maneira que o *hegemonikon* utiliza o sistema nervoso e expede comandos às partes do corpo para que ajam segundo a vontade nascida na mente, deus envia às suas partes componentes – as causas corpóreas – determinações para que se movam nesse ou naquele sentido[1018]. Em ambos os casos não há externalidade e nem violência, mas um único corpo agindo mediante as determinações da razão dominante. Outra metáfora utilizada pelos estoicos é a da semente, que contém em si todas as determinações necessárias à sua realização completa enquanto vegetal. Do

[1013] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 135 (*Les stoïciens*, p. 59).
[1014] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 53.
[1015] FREDE, *Determinismo estóico*, p. 223.
[1016] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 54.
[1017] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 54.
[1018] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 138 (*Les stoïciens*, p. 60).

mesmo modo que o homem, a semente se desenvolverá ao ser nutrida pela razão circundante[1019], pois no mundo estoico tudo é razão, tudo é *lógos*. Com uma teoria causal assim cai por terra a concepção tradicional de destino, de nítida feição pessoalista. O destino como preordenação dos fatos integrantes das vidas das pessoas – a vitória de Augusto sobre Marco Antônio, o assassinato de César nos idos de Março, o retorno de Ulisses a Ítaca, a cegueira de Homero etc. – interessa muito pouco aos estoicos[1020]. Não porque esses eventos estejam afastados da determinação causal, mas porque são meros momentos parciais de uma teia muito maior, não cabendo ao filósofo, que sempre se ocupa do universal, perder tempo com divagações acerca de ninharias tais.

Tudo estando conectado, a perfectibilidade e a imutabilidade espaço-temporal do mundo se dão pela força da memória de deus, que se recorda dos infinitos ciclos e das conflagrações, dos inícios e dos reinícios do mundo na roda do eterno retorno. Tudo sempre foi, é e será o que deve ser[1021]. Há uma inexorabilidade no universo por meio da qual todos os fatos ocorrem graças ao destino[1022]. É o que os helenistas chamam de "princípio do destino": *fato omnia fiunt*[1023]. Ora, é exatamente devido à natureza total e imutável do destino que se põe o problema da responsabilidade moral e jurídica do ser humano[1024]. Como compatibilizar o direito e a moral,

---

[1019] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 54.
[1020] LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 342 e 392-393.
[1021] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 55.
[1022] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 149 (*Les stoïciens*, p. 64).
[1023] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 56.
[1024] Tomás Antônio Gonzaga, o primeiro jusfilósofo de Minas Gerais, preocupava-se com a liberdade enquanto livre arbítrio, sem o que o direito e a religião não teriam qualquer sentido. Interessante notar que, de Gonzaga a Salgado, será sempre a liberdade o valor-guia a iluminar o percurso da jusfilosofia mineira. Como homenagem ao pioneiro, transcrevemos as suas saborosas palavras relativas à necessidade lógica de se conceber o livre arbítrio, o que contraria, pelo menos aparentemente, o determinismo estoico: "O reconhecimento que os homens têm da liberdade para obrarem bem e para obrarem mal, é uma cousa tão útil para a honestidade da vida e tão necessária para a sociedade humana, como a própria confissão de que há Deus, que é o princípio de tudo, e que êste nos deu ua lei. Que importaria que nós conhecêssemos que há aquêle princípio e que êste nos pôs preceitos, se, julgando nós que as nossas acções são necessárias, já nisso mostrávamos que não tínhamos obrigação de os cumprir e nos constituiríamos aptos para executarmos as mais enormes maldades? Sim, a não nos firmarmos no sólido princípio da nossa liberdade, não poderíamos confessar por certo nem o prêmio, que Deus prepara para os bons, para nos estimular à virtude, nem o castigo, que aparelha aos maus, para nos apartar das culpas; pois, sendo Deus um ente sumamente justo, não havia de imputar ao pecador em culpa o que êle fizesse forçado; nem julgar por justo a quem não se pudesse desviar do caminho da rectidão. Por êste mesmo princípio ficariam as sociedades civis totalmente inúteis, pois introduzindo-se estas, para dirigirem as acções dos homens, castigando aos delinquentes para exemplo dos outros, tinham por objecto o dirigirem umas acções totalmente indirigíveis, e vinham dar uns exemplos a quem não podia utilizar-se dêles. Além de que, se as acções do homem, por falta de liberdade, não deviam ser imputáveis no tribunal de Deus, muito menos o deviam ser no fôro humano" (GONZAGA, Tomás Antônio. *Tratado de direito natural. Carta sôbre a usura. Minutas. Correspondência. Documentos*. Ed. crítica Manuel Rodrigues Lapa. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Instituto Nacional do Livro, 1957, pp. 28-29).

fundados que são na autonomia (liberdade)[1025], com um universo totalmente estruturado em que as escolhas parecem já ter sido feitas de uma vez para sempre pela potência impessoal de deus? Eis o tema da próxima subseção.

3.3. Compatibilização

Se acreditarmos no testemunho de Sérvio, há uma definição de destino em um dos fragmentos perdidos do *De fato* de Cícero que sepulta qualquer polêmica quanto ao caráter *sui generis* do tema no estoicismo romano, bem como quanto à possibilidade de compatibilizarmos o determinismo causal e teleológico do Pórtico com a liberdade humana. Tal fragmento esclarece que o destino ordena a lei da eterna variedade no universo: "O destino é a conexão das coisas entre si através da eternidade, mantendo-se alternativamente, que varia pela sua ordem e lei, de tal modo porém que a própria variedade possua a eternidade"[1026]. Ora, a eternidade dura mediante oposições: o dia sucede a noite, após a calmaria vem a tempestade, um céu azul dá lugar a escuras nuvens de chuva etc. Do mesmo modo, a existência humana se compõe de alegrias e de tristezas, de desgraças e de triunfos. Compreendendo esta verdade profunda, o homem se reconcilia consigo mesmo, com sua motivação primária (*oikeiosis*, *commendatio*) e com o *lógos*, alcançando a felicidade. É o que Heráclito chama de sabedoria: o saber, com juízo verdadeiro, como todas as coisas são governadas por todas as coisas[1027].

A liberdade humana não se opõe ao determinismo do destino, pois o sábio estoico se integra à harmonia universal de modo voluntário e consciente[1028]. O insensato que se revolta será

[1025] Ensina Salgado que o direito enquanto imperativo hipotético aparece apenas em uma zona periférica, dado que o seu fundamento reside na liberdade. Podemos sustentar que o imperativo do direito é de natureza categórica se adequadamente o considerarmos em seu aspecto *a priori* e enquanto ideia (SALGADO, *A idéia de justiça em Kant*, p. 194). De fato, o princípio da autonomia funciona como critério de validade das leis jurídicas: "A liberdade é *conditio sine qua non* do direito, ao passo que a sanção coativa é sua *conditio per quam*. A ordem normativa e coativa do direito está submetida ao fim último do direito que, por ser o seu fim último, lhe dá a essência: a liberdade. Essa revela o dever ser do direito ou a idéia do direito e não somente o que ele é na sua positividade" (SALGADO, *A idéia de justiça em Kant*, p. 278).

[1026] CÍCERO, *Sobre o destino*, p. 37.

[1027] KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, Cap. VI: "Heraclito de Éfeso", fr. 41, 227, p. 210.

[1028] "Assim, a razão humana que deseja coerência, deve fundar-se na razão universal que é a razão do todo, do qual a razão humana é apenas parte; portanto, a sabedoria humana consiste em captar, em tomar consciência da estrutura universal e submeter-se a ela. Mas essa submissão não é coação, porque, para os estóicos, a natureza não coage o homem. Pelo contrário, a natureza coloca à disposição do homem todas as coisas boas, principalmente os meios necessários à manutenção daquilo que é essencial: a vida e a sobrevivência. Como a natureza só pode oferecer o que é bom e útil ao homem, ao harmonizar-se com ela, o homem se torna livre. Essa idéia de liberdade liga-se, como se nota, à idéia de necessidade. Assim, com o estoicismo começa a aparecer de modo mais visível o aspecto externo (necessidade) e o aspecto interno (autodeterminação) da liberdade. O aspecto interno implica em não ser coagido, mas o aspecto externo implica em aderir à razão universal (natureza). Com o estoicismo, a noção de liberdade vai

sempre vítima do ódio e das demais paixões, sem com isso mudar nada na ordem cósmica, da qual somos apenas soldados que devem obediência ao grande general Zeus, a razão personificada[1029]. Entretanto, graças à identificação entre homens e deuses, estes não são vistos pelo estoicismo como seres superiores aos humanos. Ambos são cidadãos do Estado universal cósmico, de maneira que o sábio não se curva ao destino. Ele não obedece a deus, mas comparte a sua opinião (*non pareo deo, sed adsentior*)[1030]. Quanto mais a razão particular do homem se aproxima da razão universal do cosmos-deus, mais livre ele se torna. A harmonização do indivíduo com a cadência divina do mundo[1031] gera a verdadeira e única felicidade[1032], idêntica à dos imortais, razão bastante para Crisipo ensinar que a felicidade do sábio não é menos bela ou nobre do que a de Zeus[1033].

A razão e a vontade dos homens, desde que retas, são imunes à ação do destino. Na verdade, elas são o próprio destino. O estoicismo está muito distante do causalismo fatalista de que o acusam os seus detratores, apresentando-se antes como rigoroso finalismo no qual tudo que é bom e virtuoso se orienta em conformidade com o *lógos*. Na concepção do Pórtico, a

---

adquirindo uma conotação muito forte na perspectiva de uma potencialidade que consiste em *agir a partir de si mesmo*" (ASSIS, *O estoicismo e o direito*, p. 144).

[1029] SENECA, *Letters from a stoic*, CVII, p. 199.

[1030] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 131.

[1031] Uma leitura superficial da tese estoica relativa à submissão do sábio à ordem natural poderia nos levar a traçar um paralelo entre o estoicismo e algumas correntes do pensamento oriental. O taoísmo, por exemplo, vê na integração do homem com os ritmos cíclicos e mutáveis da natureza – o *Tao* – a única via de sua libertação. De fato, é impressionante a semelhança existente entre a descrição taoísta do sábio e a figura idealizada pela *Stoá*. A título de ilustração, confira-se o seguinte trecho: "E tendo conhecido o jogo secreto da realidade em que vive, o sábio taoísta se molda a ele. Tendo compreendido o próprio destino, não vai contra ele, mas com sinceridade o segue e, assim, encontra sua mais autêntica liberdade. Provocando o fluxo das forças naturais, anulando-se, encontra o verdadeiro eu em uma profunda sensação de paz" (RAVERI, Massimo. *Índia e extremo oriente*: via da libertação e da imortalidade. Trad. Camila Kintzel. Org. ed. brasileira Adone Agnolin. São Paulo: Hedra, 2005, p. 162). Em sentido igualmente estoico, afirma o Sidarta de Hesse: "Na meditação profunda oferece-se-nos a possibilidade de aniquilarmos o tempo, de contemplarmos, simultaneamente, toda a vida passada, presente e futura. Então tudo fica bem; tudo, perfeito; tudo *Brama*. Por isso, o que existe me parece bom. A morte, para mim, é igual à vida; o pecado, igual à santidade; a inteligência, igual à tolice. Tudo deve ser como é. Unicamente o meu consenso, a minha vontade, a minha compreensão carinhosa são necessários para que todas as coisas sejam boas, a ponto de somente me trazerem vantagens, sem nunca me prejudicarem" (HESSE, *Sidarta*, pp. 166-167). Não obstante tais similitudes, devemos nos recordar que independentemente de suas controversas origens orientais a *Stoá* não é misticismo ou proto-religião, conformando uma rigorosa filosofia racionalista que concebe o destino como força impessoal e impulso teleológico-causal.

[1032] "*¿Cuál es, entonces, la solución para lograr una vida dichosa? Consiste en la libertad interior: nadie puede obligarme a pensar lo que yo no pienso, escribe Epicteto; por tanto, puedo abstraerme de todo y replegarme en mi capacidad de decír sí o no. Ahora bien, puedo decir no a los falsos favores de la fortuna, a las desdichas, a las emociones y al sufrimiento. A la inversa, puedo decir sí a la fatalidad que me arrastra hacia el abismo; 'aceptar voluntariamente las órdenes del destino es escapar de lo más penoso que tiene nuestra esclavitud: tener que hacer lo que preferiríamos no hacer' (Séneca)*" (VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 62).

[1033] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11g, p. 65.

liberdade (*eleutheria*) não se confunde com a imprevisibilidade e a mutabilidade dos atos humanos. Ao contrário, ela se identifica com o dinamismo de sua constante retomada pelos homens.[1034] Há, no entanto, outra via – a dos insensatos – que nos leva à desgraça e à infelicidade. Cabe a nos escolher, o que demonstra que a *moira* dos estoicos não é fatal. A Providência divina organiza o teatro do mundo e confere aos homens a razão individual e certas capacidades inatas que lhes permitem atingir a felicidade, ou seja, serem virtuosos e sábios. A partir de então, "*toca a la libertad de cada uno desarrollarlas y, por su mérito, llegar a ser su propio liberador*"[1035]. Tal ocorre assim porque a direção do universo realizada pela Providência não se assemelha a uma ditadura cósmica à qual o ser humano precisa se submeter[1036], sendo antes a expressão da ordem maior a que todas as coisas se afinam para verem reveladas as suas essências. Veyne entende que a Providência estoica aproxima-se muito mais de um governo liberal do que de regimes autoritários, pois ela vela pela humanidade em geral, *i. e.*, pela espécie humana, não se imiscuindo nos destinos individuais desenvolvidos pelos homens mediante suas escolhas[1037]. Os deuses nos dão riquezas, saúde e indiferentes similares, mas não a virtude[1038]. Ser virtuoso ou não depende unicamente de nós. Não sem certo humor, Cícero afirma que o céu tênue de Atenas não leva as pessoas a se dedicarem à Filosofia e nem o céu espesso de Tebas garante aos seus guerreiros a coragem necessária à vitória na batalha[1039].

Segundo a *Stoá*, tendo distribuído a todos os seres humanos uma centelha da racionalidade cósmica que lhes possibilitará a verdadeira libertação, a Providência ocupa-se apenas em manter viva a espécie, sem se preocupar com o entrelaçamento das causalidades físicas e espirituais que moldam o destino de cada homem particular. Tal construção filosófica torna possível a liberdade humana em termos de responsabilização, dado que a Providência não é culpável pelos males que assolam os indivíduos. Sendo um agente livre, o homem pode escolher entre ser virtuoso ou se entregar aos vícios que o levarão à infelicidade[1040]. Ainda que estes possam derivar de causas naturais, Cícero entende que o ser humano é capaz de extirpá-los

---

[1034] ILDEFONSE, *Os estóicos I*, pp. 165-166.
[1035] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 161.
[1036] "*El gobierno providencial no tiene, empero, nada de totalitario; deja libres a los hombres de tomar sus decisiones, que no por ello son menos fatales; ni aún Júpiter, dice Epicteto, lograría obligarnos a hacer lo que no quisiésemos hacer.* [...] *Los estoicos no consideran que se someten al destino porque es inevitable: suscriben el destino porque es racional y fue pensado para bien de la especie humana*" (VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 148).
[1037] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 160.
[1038] PLUTARQUE, *Des notions communes contre les stoïciens*, XXXII (*Les stoïciens*, p. 164).
[1039] CÍCERO, *Sobre o destino*, IV, 7, p. 12.
[1040] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 163.

mediante o uso racional da vontade e da disciplina[1041]. No mesmo sentido, Marco Aurélio sustenta que o livre arbítrio das pessoas é independente, de sorte que os vícios de outrem não nos podem influenciar. O homem vicioso é o único culpado pelo mal que a si mesmo causa[1042]. Não há sentido em incriminar a divindade por nossos vícios, como bem ilustra um episódio anedótico da vida de Zenão. Tendo encontrado um escravo a receber penalidades corporais por ter roubado, este lhe disse: "Era o meu destino roubar". Zenão respondeu-lhe: "E também ser castigado"[1043]. O estoicismo jamais abriu mão da responsabilização ampla do indivíduo, visto que ele não está determinado, mas determina:

> *Todo agente es "libre" (en el sentido moderno del término), y recíprocamente es el único en serlo; Séneca explica que no existe una legión y que sólo existen legionarios; así como la dicha no rebasa las fronteras de la piel de cada quien, así también la causalidad pasa por los individuos, uno tras otro; cada uno de los soldados que siguieron a Paris bajo los muros de Troya era responsable de lo que hacía*[1044].

O singular amálgama de causalismo, determinismo teleológico e autonomia moral que informa a teoria do destino estoica permite a Marco Aurélio afirmar que a Causa universal constitui uma torrente que tudo carrega[1045]. Por isso o Imperador aconselha impassibilidade diante dos acontecimentos oriundos de causas exteriores e justiça nas obras que dependem de nós[1046]. É que, segundo a leitura que Plutarco faz dos textos estoicos, o assentimento, as opiniões e os julgamentos – sejam tais estados mentais corretos ou incorretos, falsos ou verdadeiros – não dependem do destino[1047]. Plutarco refere-se então a uma suposta contradição no pensamento da *Stoá*, pois ao mesmo tempo em que os estoicos louvam a fatalidade do destino, rebaixam-na do *status* de causa completa – ou seja, causa de todas as coisas, capaz de suprimir a liberdade – à posição de simples causa antecedente[1048]. Com isso o destino perde muito de sua potência e de sua eficácia[1049]. De fato, a ideia de causa antecedente[1050] não evoca qualquer fatalismo,

---

[1041] CÍCERO, *Sobre o destino*, V, 11, p. 14.
[1042] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VIII, 56 (*Os pensadores*, pp. 310-311).
[1043] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 23 (*Les stoïciens*, p. 25).
[1044] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 163.
[1045] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 29 (*Os pensadores*, p. 314).
[1046] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 31 (*Os pensadores*, p. 314).
[1047] CÍCERO, *Sobre o destino*, XVII, 40, p. 29.
[1048] Alexandre de Afrodísias define causa antecedente como aquela que existe anteriormente a seu efeito e que, sendo conhecida de maneira suficiente, permite prevê-lo. Cf. ALEXANDER, *On fate*, 191, 30 e 192, 28 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 337-338) e *Du destin*, 173, 14 (*Apud Les stoïciens*, n. 476.2, p. 1293).
[1049] "*Should we, then, say that assents are not in our power, and neither are virtues, vices, [morally] perfect actions, and [moral] errors; or should we say that fate is deficient and that Firmly Fixed is indeterminate and that Zeus'*

referindo-se antes à mera sucessão temporal[1051]: só por vir antes de outro um fato não pode ser tido como sua causa; pelo menos não como sua causa eficiente, figura que, para os antigos, era a "verdadeira" causa. Pois bem, quando se trata do homem, a causa "verdadeira" não se diferencia da liberdade. Daí a diferenciação estoica entre causa antecedente, externa ao indivíduo, e causa principal, que lhe é interna. Conforme ensina Frede, tal divisão torna possível a responsabilidade moral[1052]. A autora resgata um exemplo de Clemente: mesmo para um homem desgovernado, a visão da beleza constitui apenas uma causa antecedente, ou seja, uma impressão externa. Mas a maneira como ele reagirá diante dela depende da causa principal. Esta se relaciona com "o que depende de nós", para utilizarmos a terminologia de Epicteto. Não devemos nos espantar diante desse dualismo causal. Ainda que na esfera intracósmica os estoicos tenham descrito várias causas – o "enxame" aludido por Alexandre de Afrodísias – devido às diferentes funções que realizam, no nível cósmico, que é o que importa, há apenas uma única Causa que governa o mundo[1053]. Ativa no indivíduo, na pedra, nos deuses etc.[1054], ela se manifesta como uma intrincada teia. Trata-se da Causa que faz[1055], que corresponderia à causa eficiente na classificação de Aristóteles. No contexto do estoicismo, esta *causa causarum* é o destino. Sendo única e informando todo o universo, ela não violenta o ser, dado que não se processa como algo exterior ao homem; ao contrário, ela é o próprio homem em sua mais profunda interioridade.

O destino identifica-se com a Causa real que determina teleologicamente todos os eventos. Não se trata de uma lei segundo a qual os fatos se determinam uns aos outros[1056], o que daria lugar à moderna noção de pluralidade de causas regentes do universo. Como são muitos os seres e os acontecimentos no mundo, pode parecer que várias também são as causas que os condicionam. Entretanto, o destino age como teia cósmica e conecta entre si as causas parciais. Elas se relacionam não aos seus respectivos efeitos, formando cadeias causais limitadas, mas sim

---

motions and dispositions are unfulfilled? For some of these result from fate being a sufficient cause, some from it merely being an initiating cause. For if it is a sufficient cause of all things it destroys what is in our power and the voluntary, and if it is initiating, it ruins the unhinderable and fully effective character of fate" (PLUTARCH, *Stoic self-contradictions*, 1056c-d [INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 189]). Cf. também PLUTARQUE, *Des contradictions des stoïciens*, XLVII (*Les stoïciens*, pp. 132-133).

[1050] Para aprofundamento do tema, cf. HANKINSON, R. James. Evidence, externality and antecedence: inquiries into later greek causal concepts. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 32, pp. 80-100, 1987.

[1051] Sobre o tema, cf. WHITE, Michael J. Time and determinism in the hellenistic philosophical schools. *Archiv fur Geschichte der Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, n. 65, pp. 40-62, 1983.

[1052] FREDE, *Determinismo estóico*, pp. 212-213.

[1053] FREDE, *Determinismo estóico*, p. 207.

[1054] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 10.

[1055] "*Stoici placet unam causam esse, id quo facit*" (SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, LXV, 4, p. 167).

[1056] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 35.

entre si, todas elas se reportando ao deus único – o *lógos* – que as compreende integralmente[1057]. Na verdade, as causas se subordinam umas às outras em uma sucessão plenamente racional dirigida à Causa. A ideia de causa antecedente revela-se então como um sagaz estratagema criado pelos estoicos para salvar a ideia de liberdade – às vezes chamada de causa principal ou perfeita[1058] – da ação alienante do determinismo mantido pela simpatia universal[1059], essa espécie de potência cósmica que interliga todos os elementos do universo e lhes impõe contínua interação[1060]. Nas palavras de Cícero:

> Ora, a causa é aquela que produz aquilo de que é causa: como da morte a ferida, da doença a indigestão, do ardor o fogo. Por conseguinte, não se deve entender uma causa assim como: aquilo que anteceda cada coisa lhe seja a causa, mas como: aquilo que eficientemente anteceda a cada coisa. Porque tenha eu descido ao Campo de Marte, isso não tem servido de causa para que eu jogasse péla; nem Hécuba, porque a Alexandre tenha gerado, foi a causa da destruição dos troianos; nem Tíndaro a causa da destruição de Agamenão, porque a Clitemnestra o tenha gerado. Pois desse modo dir-se-á haver também o viajante bem vestido servido de causa a um salteador, para que por este fosse espoliado[1061].

Parece-nos inegável que a concepção estoica de destino não se subsume à causalidade estrita e absoluta, o que Plutarco deplora. Ele não percebeu – ou não quis perceber – que estoicos como Crisipo admitem na seara lógico-formal vários tipos particulares de efeitos e de causas que, no contexto da Física, se fundem no monismo absoluto da Causa universal. Assim, no terreno da Lógica há efeitos necessários e contingentes. Ora, se toda causa particular produz dado efeito, tal não significa que ele se imponha sempre como necessário[1062]. No que concerne propriamente às causas, existem as que independem do assentimento e as que dele necessitam[1063]. As causas naturais são da primeira espécie porque a vontade humana não determina fenômenos como a rotação da terra ou a passagem dos dias. Fatos assim compõem a

---

[1057] BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 35.
[1058] "[…] *sería una causa antecedente para nuestra accíon el hecho de que se nos haga presente un determinado estímulo; pero la causa perfecta sería nuestro asentimiento o rechazo del estímulo en cuestíon (*De fato*, 39). El destino representaría el papel de causa antecedente y la libertad el de la perfecta* […]" (BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 132).
[1059] "*Ainsi la liberté, cause principale, mais qui ne s'exerce que sous l',impulsion d'une cause adjuvante liée à la totalité des causes antécédentes, pouvait-elle s'insérer sans contradiction dans l'enchaînement universel du destin*" (*Notice* de P. Aubenque a CICÉRON, *Traité du destin*, p. 472). Em outra passagem Aubenque sustenta que o dualismo – causas antecedentes e principais – contradiz a unidade causal exigida pela simpatia universal (*Les stoïciens*, n. 490.1, p. 1295).
[1060] SELLARS, *Stoicism*, p. 103.
[1061] CÍCERO, *Sobre o destino*, XV, 34, p. 26.
[1062] CÍCERO, *Sobre o destino*, IX, 19, pp. 18-19.
[1063] CÍCERO, *Sobre o destino*, XVIII, 41, pp. 29-30.

cadeia do destino contra a qual o homem nada pode. Contudo, a maneira de nos conduzirmos diante das causas naturais depende unicamente do assentimento. O fato natural morte, por exemplo, pode levar alguns a se desesperarem e outros a se alegrarem. Não há uma reação mental gravada desde sempre no espírito humano em relação a tal fenômeno.

Para explicar a sua proposta acerca da compatibilidade existente entre o destino e a liberdade, Crisipo recorre à célebre metáfora do cilindro e do cone, que impressionou Leibniz e serviu ao estoico para responder aos seus opositores. De fato, muitos filósofos rivais se perguntavam como seria possível a responsabilização moral do homem em um mundo como o do Pórtico, no qual todas as ações – inclusive as más e desprezíveis – já estariam inscritas nas malhas imodificáveis do destino[1064]. Em uma realidade assim as noções de culpa, responsabilidade, dever e direito não ostentariam qualquer sentido. Objetivando calar os seus detratores, Crisipo afirma que um cone e um cilindro, uma vez postos a girar, apresentam movimentos bem diferentes. O giro independe deles porque uma força os obrigou a tanto – seria a causa natural ou antecedente –, mas o movimento traçado por cada um desses objetos não depende da força original que os impulsionou, derivando antes da forma cônica ou cilíndrica que possuem como aquilo que lhes é próprio[1065]. Isso significa que, embora as causas antecedentes iniciem todos os processos no universo, elas não estão envolvidas nas atividades que posteriormente se verificam[1066]. Hankinson conclui que o destino estoico não se identifica com a totalidade da estrutura causal universal, mas apenas com as causas iniciadoras de processos ou ações, ou seja, os estímulos externos que dão lugar ao movimento. Desse modo, o estímulo para se buscar alimento pode se fundar na impressão sensível de algo comestível. Todavia, se o indivíduo vai ou não comer o objeto percebido, isso depende, em certa medida, de decisões orientadas pelo seu sistema de crenças internas[1067]. Existem muitas coisas que independem do homem; no entanto, a maneira segundo a qual ele se comporta diante delas é algo totalmente livre e que se refere ao que lhe é próprio: a racionalidade. Não se pode constranger o assentimento de alguém, pois na seara espiritual o ser humano experimenta uma liberdade absoluta. Em síntese: "[...] quando as causas tenham antecedido, [e] não esteja em nosso poder

[1064] GELLIUS, *Noctes atticae*, VII, 2, 5 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 185).
[1065] CÍCERO, *Sobre o destino*, XVIII, 42-43, pp. 30-31.
[1066] FREDE, *Determinismo estóico*, p. 214.
[1067] HANKINSON, *Estoicismo e medicina*, p. 337.

que de outro modo aqueles fatos ocorram, eles acontecem pelo destino, porém as coisas que estejam em nosso poder, dessas o destino está afastado"[1068].

Frede ironiza a teoria crisipiana dizendo que a comparação de seres humanos com cones e cilindros parece reforçar ainda mais a ideia de que somos peças em um tabuleiro divino. Ademais, a diferenciação entre causa antecedente – que faz o cilindro rolar – e causa principal – a sua forma cilíndrica, que o permite rolar de maneira diversa da do cone – pouco auxiliaria na fundamentação da responsabilidade moral ou jurídica. Nenhum Tribunal do planeta absolveria alguém que empurrou outrem, causando-lhe danos físicos, sob o argumento de que o empurrão foi uma simples causa antecedente, sendo que os ferimentos se devem à forma da pessoa ou ao seu estado interno[1069]. Logo Frede supera essa crítica algo superficial para nos desvendar o verdadeiro sentido da tese de Crisipo, dado que o ponto central de seu argumento não está na inevitabilidade da interação entre duas causas, mas na natureza do objeto que se move. No caso de seres humanos, a natureza interna não reside na noção de "empurrabilidade", mas sim em nossos estados mentais e caráter específico. Por isso o indivíduo que recebe propina pode ser responsabilizado moral e juridicamente. O oferecimento do suborno constitui apenas uma causa antecedente, ao passo que aceitá-lo ou não depende da conformação mental daquele a quem é ofertado[1070]. Este efetivará sua escolha com base na vontade e levando em conta seus próprios padrões de comportamento, em grande medida invariáveis. Mas a existência de padrões regulares de comportamento – o assassino mata, o ladrão furta, o mentiroso mente etc. – não diminui a responsabilidade moral, apenas destaca o fato de que somos pré-condicionados por nossas personalidades, o que não significa que sejamos incapazes de mudar e adotar outros padrões morais[1071].

Conforme assevera Duhot, ainda que não haja liberdade absoluta em relação aos eventos externos, somos moralmente responsáveis por nossos atos porque as situações exteriores obrigam as pessoas a mostrarem o que elas realmente são. Prova disso é que indivíduos diversos reagem de maneiras diferentes diante de situações similares. A cada momento de nossas vidas há um "eu" responsabilizável que age segundo escolhas racionais ou irracionais: "Basta que seja eu para que eu seja responsável. Meu comportamento manifesta minha personalidade, longe de

---

[1068] CÍCERO, *Sobre o destino*, XIX, 45, p. 32 e GELLIUS, *Noctes atticae*, VII, 2, 11 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 185).
[1069] FREDE, *Determinismo estóico*, p. 215.
[1070] FREDE, *Determinismo estóico*, pp. 215-216.
[1071] FREDE, *Determinismo estóico*, p. 217.

diluí-la em um conjunto de reações superficiais. As circunstâncias não poderiam justificar nem atenuar, elas colocam em evidência aquilo que somos realmente"[1072]. Brennan aduz que não há na doutrina estoica qualquer "porta corta-fogo" separando o mundo externo e o mundo interior: nossas reações e escolhas são tão causalmente determinadas como tudo o mais no universo. As almas fazem parte da realidade corpórea e se subsumem à causalidade universal tal e qual os demais corpos[1073]. Contudo, mesmo a causação psicológica a que estamos sujeitos enquanto partes do cosmos depende de nosso caráter individual. Não há força externa capaz de nos obrigar a conferir assentimento a uma impressão que não nos pareça verdadeira segundo nossos hábitos mentais. Por isso Bobzien assevera que a moral de um homem radica-se no perfil individual de sua mente, esfera que determina a que impressões ele dará o seu assentimento[1074]. Conclui Brennan acerca do que ele chama de "estratégia estoica" para preservar a responsabilização moral: "somos responsáveis por nossas ações porque elas provêm de nossos impulsos (isto é, de nossos assentimentos), e estes são determinados por nosso caráter (isto é, por nossa disposição a dar assentimento)"[1075]. Ainda que tal raciocínio nos pareça pouco satisfatório, devemos nos lembrar da natureza do cosmos estoico para bem compreendê-lo. Vivemos em um mundo no qual tudo está organizado do modo mais racional possível, o que inclusive se reflete na conformação psíquica dos seres humanos. Os homens são vocacionados – ou seja, determinados – a serem livres por força da natureza racional do universo, que em nós se manifesta enquanto razão autoconsciente.

Crisipo também refuta os raciocínios que Cícero chama de preguiçosos (*argòs lógos*) e que, se aceitos, nos levariam a nada realizar durante a vida[1076], como no seguinte exemplo: estando alguém doente e sendo seu destino convalescer, em nada adianta consultar um médico, pois irá se restabelecer de qualquer maneira. Por outro lado, se o seu destino for morrer, a visita ao médico é inútil[1077]. Este argumento da inação, provavelmente construído pelos paradoxologistas megáricos[1078], deve ter parecido bastante reprovável para a mente pragmática do romano, eis que, se levado às últimas consequências, torna vã qualquer conduta:

[1072] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 66.
[1073] BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, p. 324.
[1074] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 325.
[1075] BRENNAN, *Psicologia moral estóica*, p. 326.
[1076] CÍCERO, *Sobre o destino*, XII, 28, p. 23.
[1077] CÍCERO, *Sobre o destino*, XII, 28-29, p. 23.
[1078] FREDE, *Determinismo estóico*, p. 224.

independentemente dos nossos atos, tudo já está decidido; toda e qualquer ação é dispensável[1079]. Para invalidar o argumento preguiçoso Crisipo utiliza a noção de confatalidade (*confatalia*, no dizer latino de Cícero). Na afirmação "Édipo nascerá de Laio" não se pode acrescentar "quer Laio tenha estado ou não com mulher", pois esta última causa é um confatal ou "fato associado" em relação ao primeiro fato, qual seja, o necessário nascimento de Édipo[1080]. No exemplo do doente, convalescer e consultar um médico são também confatais[1081]. O argumento preguiçoso não passa de um sofisma, nada tendo a ver com o destino. Na mesma linha, Cícero rebate os argumentos lógicos de Diodoro tendentes a validar o fatalismo por meio das regras da não-contradição do discurso. Um exemplo: Diodoro aduz que o passado não pode ser mudado porque não pode deixar de ser o que foi. Então, "[...] quando era futuro, não poderia deixar de ser o que viria a ser"[1082]. Contra este raciocínio capcioso podemos arguir que as regras lógicas existentes no plano abstrato não acarretam qualquer fatalismo no mundo real. A argumentação de Diodoro se funda em simples jogos de palavras[1083] incapazes de refletir as amplas possibilidades do plano da realidade.

Como explica Marcondes, o destino não se traduz para o homem como um convite ao imobilismo, refletindo antes a racionalidade do real que não é cega e nem arbitrária[1084]. O destino age na vida do homem como potência racional e não como fúria desvairada. A vontade humana e a capacidade de discernir e escolher entre o bem e o mal não são anulados pelo destino, mas sim potencializados. É o que Cícero pressupõe ao afirmar que para a nossa vontade não existem causas externas e antecedentes: "*Voluntatis enin nostrae non esse causas externas et antecedentis*"[1085]. Sustenta Marco Aurélio:

> [...] temos de exortar-nos a nós mesmos e aguardar a dissolução natural, sem lastimar a demora, mas repousando apenas nestes pensamentos: primeiro, nada me sucederá que não esteja de acordo com a natureza universal; segundo, é-me dado nada fazer em desacordo com a minha divindade e o meu nume. Porque ninguém me forçará a transgredir seus ditames[1086].

[1079] CÍCERO, *Sobre o destino*, XIII, 29, pp. 23-24.
[1080] No exemplo de Cícero há um erro de Lógica, pois o fato de Laio ter estado com mulher não é um fato associado – um confatal – que influencia no nascimento de Édipo, mas sim uma condição, e mais, uma *conditio sine qua non*. Diferentemente, convalescer e consultar um médico não se ligam pelo vínculo da condicionalidade.
[1081] CÍCERO, *Sobre o destino*, XIII, 30, p. 24.
[1082] CÍCERO, *Sobre o destino*, n. 50, p. 55.
[1083] CÍCERO, *Sobre o destino*, IX, 20, p. 19.
[1084] MARCONDES, *Iniciação à história da filosofia*, p. 91.
[1085] CÍCERO, *Sobre o destino*, XI, 23, p. 21.
[1086] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, V, 10 (*Os pensadores*, p. 290).

Marco Aurélio se expressa de forma bastante clara e demonstra que o destino não se identifica com a fatalidade anuladora da liberdade. Trata-se este de uma força cósmica e ordenadora, propiciadora do agir livre, próprio do ser racional. O Imperador afirma que lhe é dado nada fazer em desacordo com a divindade. Se tal lhe é dado e não imposto, seguir a lei da *recta ratio* corresponde a um ato volitivo. Ninguém pode nos forçar a transgredir os comandos da natureza. Só é livre o homem que segue o seu destino, ou seja, comporta-se em conformidade com a natureza universal. Por seu turno, esta se apresenta ao ser humano como racionalidade, *i.e.*, aquilo que lhe é próprio, tal como a forma cilíndrica é própria ao cilindro. Conforme afirma Brun, se apartarmos a noção estoica de destino do campo determinístico-teleológico, ela pode inclusive legitimar os positivismos humanistas modernos[1087]. Com efeito, o sábio estoico é o homem livre que vive segundo a lei da razão e busca descrever um universo ordenado e coerente no qual a liberdade se revela enquanto compreensão do determinismo natural[1088]. Marco Aurélio entende que apenas o homem cumpridor dos mandamentos da razão é livre, com o que ele se aproxima bastante da Ética kantiana, segundo a qual só encontramos a liberdade quando a razão domina e supera o irracionalismo proporcionado pelas afecções sensíveis. Reflete Marco Aurélio: "Se o vagalhão te arrebata, que arraste a tua carne, o teu alento e o mais; a mente ele não arrebatará"[1089].

As ideias de Marco Aurélio não são originais. Já no contexto do estoicismo médio o destino era compreendido de modo a afinar-se com a liberdade. Para Panécio, o destino corresponde à nossa natureza; cabe-nos apenas decifrá-a e realizá-la[1090]. O destino não é algo exterior ao homem, mas sim o próprio ser humano no que ele possui de mais íntimo: o *lógos*. Tatakis afirma que Panécio substituiu a noção de destino transcendente pela noção de destino imanente, retornando assim às fontes primevas do Pórtico, especialmente Zenão. Este detectava a

[1087] BRUN, *O estoicismo*, pp. 96-97.
[1088] Em tal concepção, "[...] quem diz sabedoria diz *amor fati*, entendendo por isso não uma cega submissão aos golpes de um destino incompreensível, mas compreensão de um determinismo susceptível de aplicações capazes de 'nos tornarem senhores e possuidores da natureza' como o exigia Descartes" (BRUN, *O estoicismo*, p. 97). Na mesma perspectiva, Tatakis vê em Panécio o precursor de Auguste Comte. Assim como o francês, o ródio desprezava a metafísica, julgava estar a humanidade envolvida em um processo de contínuo progresso racional e dividia as religiões em três espécies: a mítica, própria dos poetas e, por isso mesmo, falsa; a do Estado, criada como artifício para a manutenção da sociedade e das hierarquias civis; e a dos filósofos, a única verdadeira, eis que fundada na razão (TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 143-144).
[1089] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XII, 16 (*Os pensadores*, p. 327).
[1090] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 115.

ação do destino primeiro no indivíduo e depois, por meio de abstrações, a intuía no cosmos[1091]. O grande erro das escolas adversárias da *Stoá* consiste em compreender o destino mediante perspectivas gerais e dedutivas que desconsideram o indivíduo e acabam por localizá-lo em uma posição secundária, classificando-o como mero joguete de *Tyché*. A proposta original do estoicismo grego – recuperada por Panécio e desenvolvida brilhantemente pelo estoicismo imperial – parte do indivíduo e daquilo que lhe é próprio. De fato, depois de identificar a ação do destino na esfera individual, o Pórtico ensaia considerações de caráter mais amplo. Fundado nesse movimento indutivo do pensar Panécio respondeu a provocações como a de Carnéades, que lhe perguntava se era por vontade de Zeus que certos pássaros voavam para a esquerda e outros para a direita. O filósofo de Rodes afirmou que tal não se dava por decreto divino, mas sim porque cada pássaro segue a sua própria natureza[1092]. De maneira similar, os seres recebem do destino aquilo que lhes é próprio. Cada planta foi criada para produzir certo tipo de fruto, do mesmo modo que os animais têm impulsos instintivos[1093]. Por sua vez, o homem nasceu para conferir o seu assentimento ao que é verdadeiro e negá-lo ao que é falso. Só ele pode representar o papel de agente moral, eis que está apto a escolher e a agir conforme à razão. Os demais seres são programados para viverem de acordo com a reta razão, dado que uma macieira gerará maçãs e não laranjas e as abelhas necessariamente morarão em colmeias[1094]. Dentre todos os entes mortais, apenas ao homem foi concedida a liberdade de se autodestruir ao renegar a sua natureza racional. Posta a questão nestes termos, deixa de soar paradoxal a afirmação de Long e Sedley segundo a qual o determinismo teleológico-causal e a responsabilidade moral não só são compatíveis no estoicismo, mas também se exigem mutuamente[1095]:

> *What may seem less clear is why, in such an inflexibly structured world, the notion of individual morality should have any place at all. Now if the dominating causal nexus were purely mechanical, as in an atomistic universe, Chrysippus might accept that this theory did not vindicate morality, but merely accounted for the illusion of it. On the Stoic view, however, morality belongs first and foremost to the entire cosmic plan. It is from there that it filters down to individual human lives* [...]. *Far from conflicting with morality, fate* is *the moral structure of the world* [...]. *Our minds are fragments of the divine mind, and by lining up our own impulses with the pre-ordained good we can achieve individual goodness, and the only true freedom*[1096].

[1091] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 116.
[1092] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 116-117.
[1093] NEMESIUS, *De natura hominis*, 291 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 317).
[1094] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 16.
[1095] LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 392.
[1096] LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 394.

In regno nati sumus: deo parere libertas est, sentencia Sêneca. Por termos nascido em um reino, a liberdade consiste em obedecer a deus e em suportar os inconvenientes de nossa vida mortal, não nos deixando perturbar por aquilo que independe de nós[1097]. O reino a que se refere o filósofo romano é o universo entendido como totalidade, assim como o deus por ele aludido representa a racionalidade cósmica do *lógos*. Portanto, o homem livre é aquele que se insere na harmonia universal e adapta a sua vontade ao ritmo da natureza, aceitando o destino. Somente podemos nos enxergar como seres livres quando compreendemos o caráter específico de nossa responsabilidade. Esta se conecta àquilo que depende de nós. Tudo o mais cabe a deus, ao qual devemos adaptar nossa vontade[1098]. Epicteto nos ensina que não devemos desejar nada além do que deus deseja. Quem poderá constranger ou opor obstáculos a um homem cuja vontade é igual à do senhor de todas as coisas?[1099] Segundo White, por não poderem – e não quererem ou precisarem, acrescentamos nós – negar o determinismo universal, os estoicos, na mesma linha de Spinoza, transferem a ênfase antes reservada à responsabilidade humana para a sua dignidade e valor moral intrínseco. Daí o parentesco com os imortais: "Como agentes racionais, 'fragmentos' da razão divina, podemos considerar-nos ministros da razão divina que constitui o princípio regulamentador ou *tò hegemonikón* do cosmos"[1100].

Apenas a natureza personificada como deus é integralmente livre, pois nada lhe é exterior[1101], não havendo coisa alguma fora do universo, a não ser o vazio incorpóreo, ou seja, um não-ser. Diferentemente, o homem é um ente finito posto em um mundo de coisas exteriores que não dependem de sua vontade particular, motivo pelo qual somente pode ser totalmente livre nos domínios puros do pensamento. É por isso que ele só alcança a felicidade ao adaptar o seu demônio interior (*daimon*) à vontade de Zeus, idêntica à lei comum da *recta ratio* que circula pelo cosmos[1102] mantendo-o coeso e ordenado. As relações tecidas entre o homem e a natureza não são de dominação, mas de adequação[1103]. Só a razão – este outro nome da natureza – qualifica aquilo que é próprio aos seres humanos e aos deuses: "No vivente racional, ato natural

[1097] SÊNECA, *Sobre a vida feliz*, XV, 7, p. 61.
[1098] LONG, *Epictetus*, p. 153.
[1099] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, XVII, 22-28 (*Les stoïciens*, pp. 926-927).
[1100] WHITE, *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*, p. 162.
[1101] CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, XIII, 35 (*Les stoïciens*, p. 419).
[1102] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 88 (*Les stoïciens*, p. 44).
[1103] ASSIS, *O estoicismo e o direito*, p. 23.

e ato racional é tudo um"[1104]. Mais do que permitir ao homem agir de forma livre, a razão-natureza lhe oferece as condições necessárias para distinguir aquilo que depende de nós (*eph'hêmin*, *prohairetikos*) daquilo que não depende (*ouk eph'hêmin*, *aprohairetikos*)[1105]. A sabedoria consiste em diferenciar ambas as realidades e não se preocupar com o que nos é exterior e, assim, independente de nós[1106].

Os estoicos não compreendiam o livre arbítrio como hoje o entendemos[1107] ao nele enxegar a indeterminação de um futuro sempre aberto a várias alternativas ou escolhas[1108]. No pensamento do Pórtico o livre arbítrio não implica qualquer imunidade à causalidade, o que seria incongruente com os postulados da Física, além de contrário à Lógica. O livre arbítiro estoico é a capacidade intelectual que temos de nos localizarmos acima das contingências externas e emprestarmos nosso querer apenas àquilo que é racional e, portanto, virtuoso. Como bem se expressa Long, o livre arbítrio não se confunde com um dado psicológico universal, sendo antes o resultado de um árduo projeto consistente no domínio da sabedoria estoica[1109]. Parecem-nos lapidares as palavras de Duhot: "A liberdade não consiste em escolher entre possíveis, menos ainda em recusar um provável ou em se opor ao mundo. É um estado interior de adesão à ordem divina do mundo, da qual, longe de sermos seus joguetes, participamos plenamente"[1110].

[1104] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VII, 11 (*Os pensadores*, p. 300).

[1105] Trata-se da clássica distinção apresentada no início do *Manual* de Epicteto: "*Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous. Dépendent de nous l'opinions, la tendance, le désir, l'aversion, en un mot toutes nos oeuvres propres; ne dépendent pas de nous le corps, la richesse, les témoignages de considération, les hautes charges, en un mot toutes les choses qui ne sont pas nos oeuvres propres. Les choses qui dépendent de nous sont naturellement libres, sans empêchement, sans entrave; celles qui ne dépendent pas de nous sont fragiles, serves, facilement empêchées, propres à autrui. Rappelle-toi donc ceci: si tu prends pour libres les choses naturellement serves, pour propres à toi-même les choses propres à autrui, tu connaîtras l'entrave, l'affliction, le trouble, tu accuseras dieux et hommes; mais si tu prends pour tien seulement ce qui est tien, pour propre à autrui ce qui est, de fait, propre à autrui, personne ne te contraindra jamais ni t'empêchera, tu n'adresseras à personne accusation ni reproche, tu ne feras absolument rien contre ton gré, personne ne te nuira; tu n'auras pas d'ennemi; car tu ne souffriras aucun dommage*" (ÉPICTÈTE, *Manuel*, I, 1-3 [*Les stoïciens*, p. 1111]). Sobre o tema, cf. também ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, I, 7-32 (*Les stoïciens*, pp. 809-811) e MARCO AURÉLIO, *Meditações*, III, 11 (*Os pensadores*, pp. 281-282).

[1106] "*Ainsi préparé et exercé à séparer les choses qui te sont étrangères de celles qui te sont propres, celles qui peuvent être empêchées de celles qui ne peuvent pas l'être, à considerer que celles-ci ont rapport à toi et non celles-là, à donner toute ton attention à tes désirs et à tes aversions, qui peux-tu craindre encore? – Personne*" (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 81 [*Les stoïciens*, p. 1049]).

[1107] BOBZIEN, Susanne. The inadvertent conception and late birth of the free-will problem. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 43, pp. 133-175, 1998.

[1108] LONG, *Epictetus*, p. 221.

[1109] LONG, *Epictetus*, pp. 221-222.

[1110] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 70.

O determinismo estoico "[...] não conduz à resignação, mas ao estudo cuidadoso de nossas aptidões e de nossas limitações"[1111]. A liberdade resulta então do autocontrole que o sábio exerce sobre as suas representações e opiniões[1112], de modo que a *recta ratio* tem por missão impedir que a vontade se dirija àquilo que dela independe. Por isso a liberdade não se obtém pela saciedade do desejado, mas pela supressão do desejo[1113]. Ao se atingir o almejado estágio de tranquilidade (*ataraxia*), o indivíduo – ser particular por definição – acaba sendo preenchido pela universalidade do racional-real-natural[1114]. Sêneca lamenta a escravidão que se abate sobre a grande massa dos homens, servos dos dois mais tirânicos e caprichosos senhores: os prazeres (*uoluptas*) e os sofrimentos (*dolores*). É preciso, objeta Sêneca, encontrar uma saída rumo à liberdade[1115]. Epicteto parece responder ao filósofo de Córdoba: o que não depende de nós deve ser relegado à ordem natural[1116] que, ao fim e ao cabo, apresenta estrutura ôntica tão racional quanto à do homem, ainda que tal constatação não represente qualquer garantia de segurança para o indivíduo particular. Este, fechado em sua cidadela interior – a razão isenta de paixões –, ocupa-se apenas com a própria evolução moral. Quem não conhece essa cidadela inexpugnável é um ignorante. Quem a conhece e nela não se refugia, um infeliz[1117]. Somente são capazes de realizar a compatibilização entre a liberdade e a necessidade aqueles que utilizam a inteligência divina ofertada a todos igualmente pelo *lógos*: "*Il n'y a donc pas de véritable consentement au Destin sans intelligence*"[1118]. Portanto, ser sábio e compreender a mecânica do cosmos revela-se como o ato livre e inteligente por excelência, realizável – mas não efetivamente realizado – por todos nós.

Epicteto ensina que é a razão quem nos liberta. Aliás, no vocabulário estoico a palavra "razão" é sinônimo de livre-arbítrio[1119]. Aduz o filósofo-escravo que Zeus criou o mundo livre, embora dividido em partes que devem se auxiliar mutuamente para a manutenção do compasso

---

[1111] FREDE, *Determinismo estóico*, p. 227.
[1112] BERA, *El estoicismo*, p. 79.
[1113] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 175 (*Les stoïciens*, p. 1060).
[1114] "A consciência universalista estóica, exigente da identidade de todos os homens, intransigente na necessidade de esvaziamento do outro como sinal de diferença, só consegue a instauração de um homem universal pelo ato fundamental de repressão dos desejos. Levado a cabo o processo de repressão, pode emergir o homem estóico, mesmo que somente no tempo referente a um estado. Nesse modo de existir é garantida, em *lógos*, a comunidade de iguais, sem limites territoriais. Todos os homens, quando exercem os princípios cósmicos, são iguais, fraternos e deliberativos" (GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 193).
[1115] SÊNECA, *Sobre a vida feliz*, IV, 5, p. 31.
[1116] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 63.
[1117] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VIII, 48 (*Os pensadores*, p. 310).
[1118] VOELKE, André-Jean. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, p. 98.
[1119] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, pp. 101-102.

universal. Entre todos os animais, apenas o homem possui a consciência do governo do universo, sendo-lhe possível entender como deve participar da ordem cósmica, ao contrário dos outros seres, totalmente subjugados pelo fatalismo natural. Por ser racional, o homem nasce "generoso, magnânimo e livre", relacionando-se a elementos que dependem dele próprio – e por isso não podem ser fontes de constrangimento externo – e a outros que independem de si. A liberdade humana reside naquilo que independe de qualquer constrangimento externo: a vontade,[1120] ou seja, o livre arbítrio. Livre é o homem que utiliza corretamente a sua vontade, que lhe ensina a desdenhar as coisas que dela não dependem[1121]. Por outro lado, se o homem pretende obter para si vantagens e bens exteriores, elementos independentes de sua vontade, parece a Epicteto impossível que ele não se torne escravo daqueles que dominam os objetos que deseja, com o que ofende a Zeus, se amesquinha e se torna injusto[1122]. Nenhum homem vicioso é livre, dado que ele escraviza a si mesmo ao negar a sua natureza racional, *i. e.*, virtuosa[1123]. É por isso que Cleantes roga a Zeus para que este lhe dê a sabedoria necessária para compreender que o desejo do destino é também o seu desejo. Vale a pena transcrever o argumento de Cleantes, contido em um breve poema citado por Epicteto:

> *Mène-moi, ô Zeus, ainsi que toi, Destinée,*
> *Là oú vous m'avez un jour fixé ma place;*
> *Comme je suivrai sans hésiter! Quand bien même je ne le voudrais pas,*
> *Devenu méchant, je ne suivrai pas moins.*
> *Quiconque se rend de bonne grâce à la Necessité*
> *Est un sage à nos yeux, et il connaît les choses divines.*
> *Eh bien, Criton, si telle est la volonté des dieux, qu'il en soit ainsi.*
> *Anytos et Mélitos peuvent bien me tuer, mais non me nuire*[1124].

[1120] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XII, 9 (*Les stoïciens*, p. 838).

[1121] "Se consideras para ti um bem ou um mal alguma das coisas que não são de teu arbítrio, fatalmente, conforme esse mal te ocorra ou esse bem te falte, te queixarás dos deuses e odiarás os homens causadores ou suspeitos de causadores possíveis da falta ou da ocorrência. Cometemos muitas injustiças por causa de disputas a esse respeito. Se, porém, considerarmos como bens ou males apenas o que de nós depende, nenhum motivo resta quer de acusar os deuses, quer de manter uma atitude hostil para com o homem" (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VI, 41 [*Os pensadores*, p. 297]).

[1122] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, VII, 6-11 (*Les stoïciens*, p. 1080).

[1123] "*Est libre qui vit comme il veut, qu'on ne peut ni contraindre ni empêcher ni forcer, dont les volontés sont sans obstacles, dont les désirs atteignent leur but, dont les aversions ne rencontrent pas l'objet détesté. Qui veut vivre dans le péché? – Personne. – Qui veut vivre dans le erreur, l'emportement, l'injustice, l'intempérance, la plainte de son sort, l'avilissement? – Personne. – Donc nul méchant ne vit comme il veut, donc nul méchant n'est livre. Et qui veut vivre dans le chagrin, la crainte, l'envie, la pitié, les désirs non satisfaits, la rencontre des objets qu'on déteste? – Personne. – Or y a-t-il um méchant qui soit sans chagrin, sans crainte, qui ne rencontre jamais ce qu'il déteste et n'ait pas d'échec dans ses désirs? – Pas un. – Donc pas un n'est libre*" (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 1-5 [*Les stoïciens*, p. 1041]).

[1124] ÉPICTÈTE, *Manuel*, LIII, 1-4 (*Les stoïciens*, p. 1132).

O consentimento ao destino não é mera retórica estoica, mas antes uma maneira de realizar o perfeito acordo de todas as funções da alma no seu mais alto grau. Sendo ato voluntário por excelência, a compatibilização entre o querer individual e a ordem universal só pode ser realizada por seres racionais[1125], ou seja, entes capazes de reconhecer a força do *lógos* que se alastra no universo e antever nos eventos particulares a marca do universal mediante o qual todas as coisas são governadas com sabedoria pela Providência. O homem é livre para escolher entre o racional e o irracional, mas apenas quando opta por aquele e desdenha este ele concretiza sua liberdade essencial. Ser livre em substância equivale a escolher ser livre. Aquele que prefere ser irracional se avilta e se torna escravo das paixões, negando paradoxalmente a liberdade que lhe foi confiada: "*The wise man's behavior will be in line with this; he is free to act how he wants, but he is wise and so will only act in accordance with his reason. Such wisdom is not considered as a restriction on his freedom but the essence of it*"[1126].

A interpretação finalista do mundo revela-se como um objetivo divino destinado à inteligência humana[1127]. Os homens foram criados não só para serem os espectadores do mundo, mas também os seus exegetas[1128]. Há que se dar testemunho do *lógos* e assim ser um mártir da razão. O consentimento ao destino não se resolve como resignação passiva dedicada ao inevitável, pondo-se antes como ato de assentimento – livre, portanto – mediante o qual o homem se integra à verdade e à perfeição do todo[1129]. Tal ajuste concretiza a colaboração entre a natureza particular do homem e a universalidade do cosmos. Cabe-nos realizar constantes esforços a fim de adaptarmos os nossos desejos hostis – porque irracionais – ao curso da ordem cósmica. Quando isso se realiza, nada ocorre de maneira contrária ao nosso querer, já que não é possível a existência de eventos contrários à vontade racional universal[1130]. Para realizar essa monstruosa empresa – graças a qual, por exemplo, se sabemos que nosso destino é ficar doente, devemos então desejar a doença[1131] – precisamos ouvir o conselho de Sêneca:

> *Esfuérzate en no hacer nunca nada a la fuerza; cualquier cosa que es para el que siente avérsion, no lo es para el que quiere. Por eso [te] digo: el que acepta de buen grado una orden, se ve libre de la parte más amarga de la esclavitud: hacer lo que no*

[1125] VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 97.
[1126] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 22.
[1127] VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 98.
[1128] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, VI, 19 (*Les stoïciens*, p. 822).
[1129] VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 99.
[1130] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, XIV, 7 (*Les stoïciens*, p. 914).
[1131] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, VI, 10 (*Les stoïciens*, p. 894).

> *quiere. No es desgraciado el que hace una cosa por haber sido mandado, sino el que la hace por fuerza. Así, pues, dispongamos nuestro espíritu para que queramos cualquier cosa que la situación exige y principalmente para que pensemos sin tristeza en nuestro fin*[1132].

Contudo, como bem anota Voelke, para compreendermos o consentimento estoico ao destino não podemos nos limitar a pitorescas análises psicológicas. A identificação entre a vontade do homem e a de deus constitui um efeito da simpatia universal que governa o cosmos[1133], expressando a sintonia harmônica que mantém coesa a substância universal. De fato, como a vontade da parte poderia ser diferente do querer do todo? Não estão todas as coisas entretecidas, não são todas amigas uma das outras, não participam todas de uma espécie de concerto gigantesco?[1134] Todas as almas estão ligadas a deus, todas elas são uma só realidade – o corpo esférico do universo –, de sorte que a divindade sente todos os nossos movimentos como seus[1135]. Somos livres quando o nosso querer corresponde à vontade de deus, o todo de que somos as partes[1136], a parte de que somos o todo. De acordo com Laferrière, a natureza exterior é a depositária das leis eternas que organizam e sustentam o universo, mas só o homem mostra-se capaz de refletir no mundo a liberdade e a inteligência divinas[1137].

Os estoicos aconselham a progressiva adaptação da vontade particular à ordem universal e não a anulação daquela em nome desta. Não há violência, exterioridade ou servidão; apenas o redescobrimento do Ser, que está em tudo. E tudo está nele. Basta que o homem, instruído pela Física e pela Lógica do Pórtico, recoloque-se em sua posição divina, centro nervoso de um universo que está todo contido em si mesmo, independentemente das supostas determinações particularistas que a vida nos impõe e que devem ser vencidas com nobreza e galhardia. A única missão do Pórtico – grego ou romano; físico, lógico ou ético – consiste em devolver ao homem o conhecimento profundo de si mesmo, perdido no sono da pretensa "realidade" cotidiana. Em uma palavra: trata-se de transformar o homem em deus. Para tanto, a vontade do sábio deve ser modelada em conformidade com o querer divino, de maneira que cheguem ambos a se tornar

---

[1132] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, LXI, 3, p. 161.
[1133] VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 103.
[1134] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VI, 38 (*Os pensadores*, p. 297).
[1135] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XIV, 6 (*Les stoïciens*, p. 842).
[1136] Nas palavras de Voelke: "*En dernière analyse, l'accord de l'homme avec l'univers, l'amour des êtres auxquels il est lié et des événements formant la trame de sa vie, en un mot le consentement au Destin, ne sont pas autre chose que cette union consciente et volontaire de l'âme individuelle avec le Tout*" (VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, pp. 104-105).
[1137] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 16.

inseparáveis[1138]. Nas assombrosas palavras de Lima Vaz: "O audaz gesto especulativo do Estoicismo consistiu fundamentalmente em absorver a obscuridade do Destino na claridade sem sombras do *Logos* universal, na Providência (*pronoia*) que dirige infalivelmente coisas e acontecimentos"[1139]. Cabe ao homem dirigir sua tendência racional em direção ao governo do mundo, querendo o que querem os imortais[1140]. O estoico sabe que o caminho da liberdade repousa na entrega da alma ao destino, diferentemente do tolo, que ao invés de se adaptar aos deuses pretende que estes a ele se adaptem[1141].

O termo "adaptação" utilizado no parágrafo anterior deve ser compreendido corretamente. O sábio não passa a querer como deus quis depois do fato ocorrido, com o que teríamos apenas a aceitação do destino, a resignação, o *amor fati* de Nietzsche[1142]. Não se trata de uma relação temporal do tipo: "*quero* assim porque deus *quis* assim". Não nos parece convincente a interpretação de Voelke, para quem o estoico quer ao mesmo tempo que deus, fazendo a sua vontade coincidir com a divina no exato momento em que se dão os fatos que nos solicitam o assentimento[1143]. No que se refere ao futuro, incognoscível para o ser humano, Voelke aduz que o estoico se prepara para enfrentá-lo mediante a representação interna e incessante de tudo aquilo que lhe pode vir a ocorrer, de modo a poder responder às desgraças com frieza, como fez Anaxárogas aos que lhe trouxeram a notícia da morte de seu filho, dizendo: "eu já sabia que havia engendrado um ser mortal"[1144]. Entendemos que a pretensão do Pórtico é muito mais ousada, muito mais sublime: a vontade do sábio é, pura e simplesmente, a vontade de deus, sem quaisquer determinações temporais. O que deus quis, quer e quererá deve corresponder exatamente ao que o homem deseja. Ainda aqui o tempo, esse incorpóreo ardiloso,

---

[1138] VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 100.
[1139] LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 147.
[1140] "*Quant à moi je ne suis jamais ni arrête dans ce que je veux, ni contraint à ce que je ne veux pas. Comment serait-ce possible? J'ai uni ma volonté à Dieu. Dieu veut que j'aie la fièvre, je le veux. Il veut que ma volonté aille dans tel sens, je le veux. Il veut que j'aie tel désir, je le veux. Il veut que j'atteigne tel objet, je le veux; il ne le veut pas, je ne le veux pas. Je veux donc mourir, je veux donc être torturé. Qui peut encore m'empêcher de faire ce que me paraît bon ou me forcer à faire le contraire? On ne le peut pas plus qu'on ne peut contraindre Zeus*" (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 89-90 [*Les stoïciens*, p. 1050]).
[1141] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, CVII, 12, p. 392.
[1142] Em várias passagens de sua obra Nietzsche lança mão de argumentos relacionados ao *amor fati*. Contudo, parece que o termo foi por ele utilizado pela primeira vez no seguinte trecho de *A gaia ciência*: "Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. '*Amor fati*' [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor. Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que minha única negação seja 'desviar o olhar'! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz sim" (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, § 276).
[1143] VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 102.
[1144] VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 103.

esconde uma última armadilha, uma derradeira ilusão a ser vencida pela Física da *Stoá*. Esta nos ensina que não existe passado, presente e futuro, somente uma imensidão fluida, o acontecer, o estar, o ser. A identificação entre o querer humano e a vontade divina, ponto nodal da afirmação da liberdade, não é atingida por meio de uma ascese ou de exercícios preparatórios, pois se assim fosse não se trataria de algo natural, mas artificial. Ao contrário, a fusão entre o querer humano e o divino não é construido pouco a pouco, mas revelado. Agora entendemos um dos mais criticados paradoxos do Pórtico, já comentado na subseção II.2.2, segundo o qual não há acesso gradativo à sabedoria: ou somos ou não somos sábios. É que somente nos tornamos sábios quando iluminados pela súbita revelação de nossa natureza divina: Isto é o que tu és.

CAPÍTULO III – DIREITO, JUSTIÇA E ESTOICISMO

1. Entre a ataraxia e a rebeldia: a participação da *Stoá* na política greco-romana

1.1. Estoicismo e cristianismo

No início de sua oitava carta, Sêneca pergunta atônito a Lucílio se com a sua argumentação ele realmente criara a falsa impressão de que pregava uma vida de inatividade[1145]. A mesma questão poderia ser dirigida hoje a muitos dos intérpretes do estoicismo, que de modo velado ou não preferem enxergar no filósofo estoico um inofensivo intelectual dedicado apenas a pensar o mundo mediante posições passivas, mansas e resignadas. Há certo número de especialistas que a fim de enxergar no estoicismo um proto-cristianismo buscam a todo custo descobrir traços da moralidade e da piedade cristã nas obras de autores como Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, enfatizando nestes homens as virtudes da humildade, da docilidade e da submissão. Não é essa, contudo, a compreensão que temos da *Stoá*.

A identificação arbitrária entre estoicismo e cristianismo se deve em grande parte ao movimento intelectual que ficou conhecido como neoestoicismo, ativo nos século XVI e XVII. Seus principais representantes foram Justus Lipsius, Guillaume du Vair, Pierre Charon, Francisco Quevedo e Thomas Gataker. Os neoestoicos eram cristãos que pretendiam reconciliar a doutrina do Pórtico com os ensinamentos de Jesus, rejeitando, portanto, os aspectos materialistas e deterministas característicos do Pórtico[1146]. Apesar de terem auxiliado na divulgação do estoicismo, os trabalhos dos neoestoicos – em especial os de Lipsius – foram, nas palavras de Long, um desastre para a interpretação da *Stoá* como doutrina sistemática. Lipsius não utilizava o material mais técnico da escola e limitava sua leitura à Ética de Sêneca, seu filósofo favorito. Ademais, ele corrigia e diluía as fontes estoicas que lhe pareciam pouco ortodoxas, apelando para textos platônicos e cristãos para distorcer as propostas originais do estoicismo. Contudo, o mais grave erro de Lipsius, infelizmente ainda comum em estudiosos contemporâneos, consistia em tomar o cristianismo como critério para o completo entendimento

[1145] SENECA, *Letters from a stoic*, VIII, p. 44.
[1146] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, pp. 223-227, LONG, *Epictetus*, pp. 262-263 e SELLARS, *Stoicism*, pp. 143-144.

do estoicismo, com o que ele transformou o caráter distinto da *Stoá* em "[...] uma antecipação largamente branda do teísmo cristão"[1147].

Long afirma que a cristandade se apropriou de boa parte da Ética do Pórtico. Contudo, por não admitir adequadamente tal fato a Igreja contribuiu para a amalgamação indiferenciadora de teses estoicas ao complexo de ensinamentos greco-judaicos que se converteu na teologia cristã[1148]. Por isso o estoicismo é uma parte não reconhecida da tradição cristã que, por seu turno, sempre tendeu a "[...] confundir as diferenças profundas que de fato existem entre os dois sistemas de crenças, em detrimento da originalidade dos estóicos"[1149]. De qualquer modo, ambas as correntes são muito próximas. Sublinhar a influência do estoicismo – em especial a do romano – nos padres da Igreja constitui uma tarefa legítima e que pode ser cientificamente orientada, como o prova a obra de Long[1150]. Atitude bem diversa consiste na tentativa ideológica – e, portanto, não-científica – de enxergar no estoicismo um precursor e justificador das doutrinas cristãs, tal como se Zenão e Sêneca estivessem de alguma maneira inspirados pelo Espírito Santo ao escreverem os seus textos.

Sem desconsiderarmos os vários e importantes traços que irmanam o estoicismo e o cristianismo primitivo, parece-nos forçoso reconhecer que aquele não se reduz à mera preparação deste, ao contrário do que advogam vários estudiosos, tais como Reinholdo Aloysio Ullmann, cuja obra – rica em dados acerca das vidas de Sêneca e de Marco Aurélio – perde todo seu valor científico no obsessivo afã evangélico do autor, que vê em cada passo desses filósofos algumas imaginárias antecipações do cristianismo. Ainda que apresente uma compreensão imparcial dos estoicos gregos, Giovanni Reale se empenha em nos demonstrar que Sêneca teria sido "quase-cristão" devido às noções por ele desenvolvidas de deus pessoal, pecado e eternidade da alma. Todavia, Reale reconhece que para os cristãos Deus é quem nos salva, enquanto Sêneca aduz que somente nós mesmos podemos nos resgatar[1151], diferença esta nada desprezível em termos filosóficos. Por seu turno, Laferrière descreve o estoicismo como um movimento de índole moralista que objetivava humanizar os feros costumes romanos, preparando assim o terreno para o advento do cristianismo no Império[1152]. Nem mesmo Adolf Friedrich Bonhöffer conseguiu

---

[1147] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, p. 419.
[1148] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, p. 405.
[1149] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, p. 406.
[1150] LONG, *Epictetus*, pp. 259-260.
[1151] REALE, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, pp. 151-154.
[1152] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 54.

escapar da tentação de relacionar a Ética estoica ao cristianismo, fazendo notar que tal similitude torna os escritos de Epicteto valiosos para os que creem na mensagem de Cristo. Contudo, Bonhöffer apressa-se a acrescentar que o cristianismo apresenta um sistema moral superior se comparado ao estoico[1153].

Imbuído do pietismo característico dos primeiros redescobridores da *Stoá* do século XX, Arnold sustenta que, devido ao surgimento do cristianismo, o estoicismo entrou em uma nova fase que ainda não terminou[1154]. Mas antes ele próprio ensinara que o Pórtico do século II a.C. em nada foi influenciado pelo cristianismo, embora alguns seguidores do Nazareno, cujo melhor exemplo seria Paulo[1155], tenham buscado fundamentar algumas doutrinas no sistema filosófico estoico. Em resumo, Arnold classifica estoicos e cristãos como vizinhos estranhos entre si, incapazes de enxergar as similitudes de seus sistemas[1156]. A convergência entre certas doutrinas estoicas e cristãs dever-se-ia ao fato de ambas beberem de fontes comuns. Assim, o persismo está presente tanto na *Stoá* quanto no cristianismo, embora aquela o tenha recebido pela via de Heráclito e este por força de sua herança judaica. Ademais, o "espírito do tempo" inspirava às doutrinas filosóficas e religiosas mais avançadas o ascetismo e a resignação, levando-as a valorizar o âmbito moral interno do indivíduo em detrimento de sua participação ativa nos negócios públicos[1157], o que não nos parece exato no que concerne ao estoicismo, como veremos na subseção III.1.2. Arnold conclui que o Pórtico não é apenas uma preparação para o Evangelho, mas sim parte integrante da mensagem de Cristo e por isso mesmo o pensamento da *Stoá* permaneceria vivo ainda hoje[1158].

Apesar de admitir que o estoicismo não é religião, visto ser desprovido de ritos, cultos e revelações[1159], Duhot vai ainda mais longe do que os autores supracitados e dedica boa parte de seu estudo a demonstrar como o estoicismo teria inspirado o judaísmo e o cristianismo. Ele começa apontando uma provável influência unilateral da *Stoá* no judaísmo alexandrino de Flávio Josepo e de Fílon, aduzindo que a Bíblia de Alexandria – a Septuaginta, assim chamada em razão de seus supostos setenta tradutores – teria sido vertida para o grego com base no vocabulário

---

[1153] BONHÖFFER, *The ethics of the stoic Epictetus*, p. 6.
[1154] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 407.
[1155] Arnold traça uma série de paralelos entre o estoicismo e o paulismo que nos parecem irremediavelmente ingênuos e deslocados do conhecimento que temos hoje acerca da *Stoá*. Cf. ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 414-432.
[1156] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 408.
[1157] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 409.
[1158] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 435.
[1159] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 55.

técnico do estoicismo, opinião que não encontra qualquer base documental. Com efeito, os termos gregos citados por Duhot – *lógos*, *pneûma* etc. – eram comuns a todas as escolas filosóficas da Grécia. Ainda segundo Duhot, foi graças a seu contato com o estoicismo que os judeus de Alexandria puderam nomear o Inominável, universalizando o conceito de Deus e inaugurando uma inovadora corrente de pensamento judaico-helenística que acabou sepultada após a destruição do Templo pelos romanos[1160]. A versão cosmopolita do judaísmo teria sido retomada por Paulo de Tarso, que libertou o deus único das últimas ataduras étnicas impostas pelo judaísmo tradicional e nos apresentou o Deus do universo, colorindo-o com as tintas da física vitalista do Pórtico. Ainda há mais: teria sido graças ao estoicismo de Paulo que o cristianismo rompeu de uma vez por todas com o judaísmo, e não devido à discutível culpa dos judeus na morte de Jesus[1161]. Sobre a correspondência mantida entre São Paulo e Sêneca, documento hoje já amplamente refutado, tido como falso e proveniente da Idade Média, um consternado Duhot reconhece que o texto [...] "atesta uma vontade de reescrever a história como ela deveria ter acontecido"[1162]. Ora, Duhot utiliza procedimentos arbitrários semelhantes ao do apócrifo autor dessas cartas para "reescrever" a história do estoicismo e demonstrar a sua influência central no pensamento cristão. De fato, Duhot nos oferece uma série de comparações gratuitas entre propostas e concepções próprias de ambas as correntes, chegando a afirmar que Cristo, o Deus que se fez homem, é o *lógos* dos estoicos[1163]. Como todos os que abandonaram a ciência e se curvaram diante da ideologia, Duhot procede sem qualquer base crítica ou filológico-histórica, chegando mesmo a forçar correspondências textuais. Assim, no *pneûma* bíblico que acabou traduzido para as línguas neolatinas como Espírito, Duhot teima em ver um legado da física do Pórtico, segundo a qual o mundo é preenchido pelo sopro vital de deus, que lhe dá substância[1164]. Entretanto, *pneûma* é um termo grego genérico utilizado não só pelos estoicos, mas por várias outras escolas filosóficas anteriores, podendo ser traduzido tanto por "espírito" quanto por "sopro" ou "vento"[1165].

Para comprovarmos o absurdo de teses reducionistas como as de Ullmann, Reale, Laferrière, Bonhöffer, Arnold e sobretudo de Duhot, bastaria lembrar que o estoicismo é

[1160] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, pp. 177-198.
[1161] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 204.
[1162] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 218.
[1163] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, pp. 199-221.
[1164] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, pp. 200-202.
[1165] HANKINSON, *Estoicismo e medicina*, pp. 331-333.

Filosofia e não Teologia ou religião. Isso significa que a *Stoá* se ancora na razão, da qual não abre mão em nenhum momento. A busca quase neurótica de reflexos estoicos no cristianismo deriva da necessidade infantil de encontrarmos traços do que nos é conhecido naquilo que nos parece alienígena. Sem dúvida, o estoicismo é uma doutrina filosófica estranha e paradoxal caso nos limitemos à sua superfície. Para torná-la nossa, estudiosos como os que citamos acima tentaram conectá-la ao cristianismo, procedimento que trai indiscutíveis intenções ideológicas. Na verdade, as dessemelhanças entre o Pórtico e o cristianismo são marcantes demais para que possamos antever qualquer influência profunda do primeiro em relação ao segundo, ainda que algumas ideias estoicas tenham sido aproveitadas pelos apologistas do século II d.C., como também ocorreu com o platonismo e o aristotelismo.

Ao contrário dos cristãos, que acreditam na perenidade da alma, para o Pórtico ela é um ser corpóreo e mortal, configurando-se como um simples sopro que habita o homem. Zenão diz que a alma não sobrevive muito tempo depois da falência do organismo[1166]. O místico Cleantes alonga o prazo até o dia da conflagração universal, enquanto Crisipo reserva tal privilégio apenas às almas dos sábios. Com Panécio a *Stoá* leva às últimas consequências o seu materialismo[1167]. Segundo o filósofo de Rodes, qualquer alma se desvanece com a morte do corpo que lhe dá sustento[1168]. Lima Vaz ensina que o estoicismo se funda em um materialismo radical que rejeita a transcendência e mesmo a existência das ideias puras, da espiritualidade e da perenidade da alma, dado que para a *Stoá* o *lógos* se confunde com a *phýsis*[1169]. Ademais, recordemo-nos que o cristianismo se funda na crença escatológica da salvação final de todas as almas. Por outro lado, o estoicismo nos parece bastante pessimista nesse ponto, acreditando que apenas o sábio – figura irreal, como visto na subseção II.2.2 – pode alcançar a verdadeira bem-aventurança[1170] nesta vida, a única que importa para o Pórtico.

A identificação estoica entre deus e o fogo-artesão e a negação da imortalidade da alma eram teses anatematizadas pelos primeiros cristãos, o que pode explicar porque nenhum texto da Física do Pórtico sobreviveu à Idade Média[1171]. Por outro lado, desafiando o castigo infernal

---

[1166] GOURINAT, Jean.-Baptiste. *Les stoïciens et l'âme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
[1167] Em sentido contrário, Giovanni Reale afirma que o materialismo típico da *Stoá* grega não foi assumido em sua integralidade pelos estoicos romanos. Segundo lhe parece, Sêneca inclusive teria flertado com o idealismo do médio-platonismo. Cf. REALE, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, p. 107 e 159-160.
[1168] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 128-130.
[1169] LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, pp. 147-148.
[1170] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 162.
[1171] LONG, *Estoicismo na tradição filosófica*, p. 405.

descrito séculos depois pelos versos mais terríveis de Dante, o estoicismo recomenda o suicídio como medida altamente salutar em casos extremos. Além disso, como vimos na subseção II.1.2, a *Stoá* acredita no eterno retorno cíclico das coisas e dos seres, doutrina execrada por Santo Agostinho no livro XII da *De civitate Dei*, obra na qual o bispo de Hipona defende a absoluta linearidade do tempo. Por fim, o estoicismo é um sistema de pensamento que não postula a existência de um deus pessoal, posição que muito dificilmente se coaduna com os dogmas do cristianismo.

Entendida enquanto teoria filosófica unitária, a *Stoá* se assemelha muito pouco ao cristianismo, razão pela qual aqueles que querem aproximar ambas as correntes recorrem apenas a algumas concepções isoladas da Ética dos últimos estoicos, esquecendo-se da Física e da Lógica dos fundadores e suas perigosas concepções sobre deus e o destino[1172]. Entretanto, se bem examinada, mesmo a Ética estoica oferece dificuldades insuperáveis ao processo de cristianização ao qual por vezes é arbitrariamente submetida. Quanto à assepsia moral proposta pelo estoicismo e que, de início, poderia ser comparada à moralidade pura do cristão, tenhamos em vista que se trata de exigência própria de uma filosofia da paciência e não da esperança[1173], como notou Leibniz, um dos mais empenhados detratores do neoestoicismo do século XVII. Nietzsche, às vezes tão cruel e injusto com o Pórtico[1174], entende que a moral estoica é muito superior à cristã, tendo citado Sêneca e Epicteto como exemplos de grandes moralistas[1175]. Além disso, se o sábio estoico adora a alguém, não é a Deus, mas a si mesmo, em quem encontra todas as perfeições divinas com exceção da imortalidade. O estoico desconhece qualquer relação de amor com o ser divino, visto como seu igual[1176]. Para finalizar, recordemo-nos que Marco Aurélio nutria especial desprezo pelos cristãos, os quais julgava por demais sectários e teatrais[1177]. Já Epicteto aproximava os "galileus" dos loucos, dizendo que ambos não temem o

---

[1172] SELLARS, *Stoicism*, p. 156.
[1173] LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm von. *Philosophical essays*. Trad. R. Ariew e D. Garber. Indianapolis: Hackett, 1989, p. 282.
[1174] As relações de Nietzsche com o estoicismo são contraditórias, variando entre a profunda admiração e a crítica acerba. Cf. ELVETON, Roy O. *Nietzsche's stoicism*: the depths are inside. In: BISHOP, Paul (ed.). *Nietzsche and antiquity*. Rochester: Camden House, pp. 192-203, 2004 e NUSSBAUM, Martha Craven. *Pity and mercy*: Nietzsche's stoicism. In: SCHACHT, Richard. (ed.). *Nietzsche, genealogy, morality*: essays on Nietzsche's *Genealogy of morals*. Berkeley: University of California Press, pp. 139-167, 1994.
[1175] NIETZSCHE, *Daybreak*, §§ 131 e 139.
[1176] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, pp. 130-131.
[1177] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XI, 3 (*Os pensadores*, pp. 321-322).

tirano; estes por força de seu estado mental patológico e aqueles em razão do hábito de afrontá-los[1178].

1.2. "Abstém-te e suporta"[1179]: uma Ética da resignação?

Para além da indevida identificação entre estoicismo e cristianismo, devemos reconsiderar todo o cenário axiológico desfigurado que costumamos associar ao Pórtico. Erskine nota que duas são as atitudes básicas dos filósofos em relação ao poder político e às condições sociais concretas em que vivem. Ou eles se submetem ao *status quo* e o justificam ou, ao contrário, adotam posturas críticas e propõem mudanças na realidade. A maior parte da literatura especializada tende a alocar o estoicismo no primeiro grupo em razão de sua metafísica, segundo a qual tudo é o que deve ser, eis que o mundo se governa pela lei imutável e sempre correta do *lógos*[1180]. Tal entendimento desconsidera o sistema estoico enquanto todo unitário, dado que a Ética do Pórtico reconhece a existência do Mal, do mesmo modo que a Lógica descreve os erros de representação capazes de viciar as nossas visões de mundo. O sábio estoico é uma figura excepcional que vive em meio a um ambiente social corrupto no qual a infelicidade e o erro vicejam, eis que os homens não se amoldam ao *lógos* universal. Por que outra razão Crisipo descreveria todas as leis e as constituições postas pelos homens como enganos (*hêrmartêsthai*)[1181]? Cícero se espanta com os primeiros estoicos quando eles afirmam que as únicas cidades dignas de tal qualificação são aquelas compostas exclusivamente por sábios, sendo que as prescrições de Sólon e de Licurgo e a Lei das XII Tábuas não seriam verdadeiras leis[1182]. Para Erskine, a leitura conformista e conservadora imposta ao Pórtico é pobre, simplista[1183] e, ao que nos parece, errônea. No mesmo sentido, Reydams-Schils julga inadequadas as interpretações que classificam o estoicismo – em especial o romano – como evasivo e tradicionalista, dado que elas desconsideram a tensão que os estoicos experimentam em sua vida dupla, a um só tempo introspectiva e política e cujo fruto maduro se revela na

---

[1178] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, VII, 6 (*Les stoïciens*, p. 1080).
[1179] Brun utiliza esta expressão para resumir os ensinamentos de Epicteto. Cf. BRUN, *O estoicismo*, p. 24. O fragmento foi originalmente citado por Aulo Gélio (*Noctes atticae*, XVII, 19, 6), que o põe na boca de Epicteto. Cf. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 99.
[1180] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 68.
[1181] ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 324.
[1182] CICÉRON, *Premiers académiques*, II, XLIV, 136 (*Les stoïciens*, p. 251).
[1183] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 69.

compreensão da Filosofia como prática e não enquanto mera teoria, posição típica de Epicteto[1184].

Ao invés de ter fundado justificativas intelectualistas para a submissão, o estoicismo foi uma filosofia da indignação e da denúncia[1185]. Seus principais autores, inclusive os romanos, não foram homens humildes e nem dóceis, mas sim orgulhosos e determinados. Com que altivez vemos Epicteto zombar dos tiranos! Cícero e Sêneca não perdem a oportunidade de ridicularizar o vulgo e os poderes seculares, antevendo a verdadeira vida nas coisas que estão acima das pequenas potências humanas. Sêneca chega a afirmar que o mérito do sábio supera o dos deuses, pois estes a nada tiveram que renunciar e nem superar para ser o que são, ao contrário do sábio, que deve a sua pureza racional aos próprios esforços[1186]. O Imperador Marco Aurélio não cessa de lamentar a estultice que campeia no mundo, ao mesmo tempo em que louva aqueles que, tal como ele e os seus colegas estoicos, conhecem a verdade e por isso não são escravos dos vícios e das paixões.

O conservadorismo que muitos enxergam na *Stoá* não passa de uma capa superficial que esconde a verdadeira natureza revolucionária da doutrina. Os estoicos romanos, por exemplo, utilizavam técnicas de camuflagem do discurso – algo muito comum nas obras de Sêneca – para que não fossem marginalizados como rebeldes[1187] e pudessem continuar espalhando os seus ensinamentos aparentemente inofensivos, mas que, se bem examinados, comportavam claríssimos desafios ao poder irracionalmente constituído. Não é à toa que a oposição estoica ao despotismo imperial tenha contado com excelentes mártires. Sob o governo de Tibério, o historiador estoico Cremúcio Cordo se suicidou após ter escrito que Brutus e Cassius – os assassinos de Júlio César – tinham sido os últimos romanos dignos deste nome. Cecina Peto e sua esposa Arria também se mataram depois do fracasso do golpe de Estado planejado pelo primeiro com o fito de destronar o Imperador Cláudio. Como Peto fraquejava diante do punhal,

---

[1184] REYDAMS-SCHILS, *The roman stoics*, p. 5.

[1185] A visão que adotamos é obviamente minoritária. Todavia, conta com o mérito de se alinhar ao pensamento de autores do porte de Pierre-Maxime Schuhl, que afirma de modo categórico: "*Surtout le Stoïcisme est une école de pensée indépendante, où puisent leur force les hommes qui osent résister au despotisme des empereurs. Ceux-ci le considèrent comme un foyer d'insoumission et persécutent ses sectateurs*" (SCHUHL, *Les stoïciens*, p. LI).

[1186] "*Would you like to know what the actual difference between yourself and the god will be? They will exist for longer. And yet to me what an indisputable mark it is of a great artist to have captured everything in a tiny compass; a wise man has a much scope before him as a god with all eternity in front of him. There is one thing, too, in wich the wise man actually surpasses any god: a god has nature to thank for his immunity from fear, while the wise man can thank his own efforts for this*" (SENECA, *Letters from a stoic*, LIII, p. 103).

[1187] REYDAMS-SCHILS, *The roman stoics*, p. 6.

sua mulher o tomou e abriu as entranhas, convidando o consorte a um último ato estoico de dignidade patrícia[1188].

Nos tempos de Nero[1189] havia se organizado a famosa resistência senatorial estoica à tirania dos césares[1190]. Conforme aduz Arnold, os estoicos não criaram tal movimento, apenas confirmaram e concentraram o espírito difuso de revolta que surgiu durante o governo da dinastia Júlio-Claudiana. Inicialmente a oposição senatorial se contentava com vagas glorificações do tiranicídio, evocando as figuras de Brutus, Cássio e Catão[1191]. Ferida de morte pelo poder imperial, a nobreza buscou refúgio e força no estoicismo, que durante o século I d.C. foi a verdadeira alma da reação contra a tirania[1192]. O líder do grupo era o estoico Traseas, genro de Arria.[1193]. Em inúmeras oportunidades Traseas denunciou os escândalos e as injustiças da corte, não hesitando em condenar o matricídio perpetrado por Nero, atitudes que lhe custaram a vida no ano 66, quando se matou por ordem do Imperador[1194]. Anteriormente Traseas já havia insultado Nero com a sua obstinada ausência às sessões do Senado durante três longos anos. Um ano antes da morte de Traseas, Nero ordenara que Sêneca e o seu sobrinho Lucano se suicidassem. Este expirou com apenas 26 anos de idade e, com as veias abertas, morreu declamando trechos dos seus poemas. Já o estoico Helvídio Prisco – genro de Traseas e exilado por ordem de Nero – foi morto ao retornar à Roma de Vespasiano, pois não acatou a ordem do Imperador no sentido de se abster de discursar no Senado. Seu filho teve o mesmo destino dezenove anos depois durante o Principado de Domiciano, mesma época em que o estoico Aruleno Rústico recebeu a pena capital por ter tido a audácia de elogiar publicamente Traseas e Prisco[1195].

A tensão entre os imperadores e o Senado se aprofundava à medida que a desconfiança e a psicose daqueles se somavam ao medo e às traições deste, de modo que nunca houve, pelo menos após Augusto e antes dos Antoninos, uma verdadeira legitimidade imperial, mas sim um

---

[1188] BERA, *Pensamiento estoico*, pp. 34-35.
[1189] Sobre o estoicismo romano durante o governo de Nero, cf. GUARINELLO, Norberto Luiz. Nero, o estoicismo e a historiografia romana. *Boletim do CPA*. Campinas: CPA, n. 1, pp. 53-61, jan.-jul., 1996.
[1190] Em várias passagens de seu texto Reydams-Schils caracteriza a oposição senatorial aos imperadores como um tópico relativo à participação política dos estoicos em Roma. Cf., *v.g.*, REYDAMS-SCHILS, *The roman stoics*, p. 6-7 e 99. Cf. também VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, pp. 168-184.
[1191] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 382.
[1192] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 31.
[1193] SIZOO, A. Paetus Thrasea et le stoïcisme. *Revue des Études Latines*. Paris: Les Belles Lettres, t. IV, pp. 231-232, 1926.
[1194] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, p. 64.
[1195] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 399-401 e BERA, *El estoicismo*, pp. 37-38.

regime no qual se fazia necessária a constante e cruel demonstração da força ilimitada dos césares. Por outro lado, a falsa e traiçoeira lisonja do Senado não surtia o efeito desejado, pois sempre explodiam rebeliões e conspirações tramadas pela quase extinta nobreza, com o que se tentava inutilmente reerguer os escombros da antiga República[1196]. Em um quadro assim o avanço do despotismo de matriz oriental parecia inevitável, se excetuarmos os períodos de governo de Augusto e dos Antoninos. Segundo Paul Veyne:

> *El régimen imperial no tenía nada de liberal, ni aun era un Estado de derecho (a pesar del derecho romano): era un despotismo, inseguro de su propia legitimidad; la familia juliano-claudiana era una facción que se había apoderado del Estado; pero suponíase que aquel de sus miembros que fuera emperador sería el primer magistrado de Roma y el primero entre sus iguales, los senadores; de todas maneras, también era un rey sin nombre, hacia quien ascendía el sincero sentimiento monárquico del pueblo y era objeto de un verdadero culto, a la manera de los potentados del antiguo Oriente (por ejemplo, los retratos del emperador eran sagrados, como iconos). El papel de césar era de una ambiguedad que habría podido volver loco a su poseedor*[1197].

O povo romano via os estoicos como heróis capazes de desafiar reis e imperadores mediante a insolente afirmação da liberdade interior[1198]. Já as autoridades os consideravam perturbadores da ordem social por não reconhecerem a legitimidade do poder político imperial[1199]. Apesar de não ter sido perseguido em Roma, o estoicismo gradualmente se tornou uma corrente de pensamento malvista pelo governo[1200], o que torna o senso crítico dos estoicos romanos e a sua incansável capacidade para a denúncia ainda mais admiráveis, especialmente se tivermos em conta os contextos políticos de opressão e de miséria sob o quais viveram. Contudo, temos que frisar que os estoicos romanos não eram republicanos. Não era a essência do governo imperial que os incomodava, pois desde muito cedo o Pórtico aprendeu a conviver bem com monarquias e impérios, como o provam as vidas de Zenão, Crisipo e Panécio. O verdadeiro problema não residia na forma de governo, mas sim nos homens degenerados que ocupavam o trono do Capitólio. Daí a resistência estoica, que afrontava o poder imperial por meio de ações inofensivas, mas altamente simbólicas e irônicas, tais como a composição de loas a Catão, a celebração dos aniversários de Brutus e de Cássio, os constantes suicídios e uma soberba

---

[1196] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, pp. 24-25.
[1197] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 24.
[1198] CHEVALIER, R. Le milieu stoïcien à Rome au 1er siècle ap. J.-C. ou l'âge héroïque du stoïcisme romain. *Bulletin de L'Association Guillaume Budé*. Paris: Les Belles Letres, t. XIX, pp. 534-563, 1961.
[1199] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 114.
[1200] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 41.

resistência passiva que nos recorda os métodos de Gandhi. Arnold aduz que ações assim teatrais pareceriam ridículas diante de uma Administração honesta. Como na época da dinastia Júlio-Claudiana os negócios públicos eram escandalosamente imorais, elas foram suficientes para transformar os homens que as praticavam em heróis[1201].

Cícero escreveu a sua grande obra político-jurídica no calor das guerras civis que deram fim à República, sobrevivendo à ditadura de César, à qual se opôs com veemência. Denunciou corajosamente os abusos de Marco Antônio e de Octaviano e, por tentar restaurar a sua amada República, foi morto por ordem do futuro Imperador. Suas mãos e sua língua – a mais temível das armas – foram expostas no Senado de Roma.

Sêneca viveu sob o jugo de terror de Nero, o que não o impediu de tentar purificar o espírito pervertido do Imperador, de quem foi, até certa altura, preceptor, tendo influenciado positivamente o jovem César durante pelos menos cinco anos de seu governo, fato que leva muitos historiadores a julgarem incorreta a caracterização de Nero como um simples tirano[1202]. Entretanto, ao perceber que a sua benfazeja influência sobre Nero já não surtia efeito, Sêneca optou pelo suicídio, abrindo as veias das mãos e dos pés, não sem antes dirigir um feroz libelo ao antigo pupilo, denunciando as atrocidades e as indignidades do então regente do mundo[1203]. Longe de se resignar, Sêneca pretendeu vencer o medo da morte. Finalmente entendendo que esta nada era, nisto a transformou: "*Séneca no habla nunca de resignación; los que aparecen una y otra vez bajo su pluma son los verbos 'desdeñar', 'despreciar' o 'desafiar'*"[1204]. Logo nas primeiras linhas de seu tratado *Da constância do sábio*, Sêneca elogia Catão, varão comparável a Hércules e a Ulisses. Entre outros motivos para tanto, o cordobês celebra a coragem e a firmeza de Catão, que durante toda a sua vida se dedicou a proteger o Estado romano da tirania e da ganância desmesurada, tombando junto com a antiga República. Para Sêneca, nem Catão viveu mais do que a liberdade e nem a liberdade viveu mais do que Catão[1205]. Ora, o elogio de Sêneca a Catão reveste-se de inegável conteúdo político contestatório, uma vez que o senador republicano foi um ferrenho opositor de César, tendo liderado em diversas oportunidades as forças legalistas fiéis ao Senado que se defrontaram com as legiões que, mais tarde, serviriam ao Imperador Augusto. Na época em que compôs o citado tratado, Sêneca ainda não havia se

[1201] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 397.
[1202] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, pp. 65-66.
[1203] ULLMANN, *O estoicismo romano*, pp. 9-13.
[1204] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 68.
[1205] SÉNÈQUE, *De la constance du sage*, 2 (*Les stoïciens*, p. 636).

indisposto com Nero. Todavia, no final da vida[1206] o filósofo compreendeu que o seu antigo pupilo era um homem horrivelmente corrompido. Não obstante os riscos que qualquer ataque à majestade imperial envolviam, Sêneca não se calou diante do déspota[1207] e denunciou nas *Cartas a Lucílio* os crimes que Roma perpetrava em prejuízo dos povos que subjugava:

> *Reprimimos los homicidios e los asesinatos individuales; [pero] ¿qué [son] las guerras y el glorioso crimen de matar naciones? La avaricia y la crueldad no han conocido medida. Y esos crímenes, mientras se cometen a escondidas y por particulares, son menos funestos y monstruosos; [pero es que] las crueldades se ejercen por decretos del Senado y votos del pueblo y se ordena públicamente lo que se ha prohibido particularmente. Elogiamos porque se han hecho con uniforme militar las cosas que, habiéndose cometido a escondidas, se castigan con pena capital*[1208].

Consciente do inevitável choque entre o poder e o saber, Sêneca se pergunta amargamente qual seria a melhor cidade para acolher os filósofos. A brilhante Atenas, que condenou Sócrates à morte e obrigou Aristóteles a fugir para não ser assassinado? Ou seria a orgulhosa Cartago, na qual havia uma incessante guerra civil e a liberdade se contrapunha à honestidade? Nenhuma república é digna do sábio, conclui o cordobês [1209]. Antes mesmo do reinado de Nero, Sêneca já havia enfurecido o Imperador Cláudio com a sua postura independente. Este, sob a perniciosa influência de sua esposa Messalina, acusou Sêneca de um improvável adultério com uma das princesas da Casa Augustana, tendo exilado-o na insalubre Córsega por sete anos. Isso não impediu – ao contrário, até mesmo estimulou – que Sêneca escarnecesse do temível César depois do seu fastuoso funeral mediante a publicação de um texto satírico chamado *Apocoloquintose do divino Cláudio*, no qual se revela, com estilo cáustico e mordaz, a incompetência do Imperador. No final do escrito Cláudio é transformado em uma espécie de bobo da corte ou, literalmente, em abóbora (do termo original constante do título, *colocynte*)[1210].

[1206] Para a compreensão da vida e da obra de Sêneca, cf. além da já citada obra de Veyne os seminais estudos de Pierre Grimal: GRIMAL, Pierre. *Sénèque, ou la conscience de l'Empire*. Paris: Les Belles Lettres, 1979 e GRIMAL, Pierre. *Sénèque et le stoïcisme romain*. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildegard. (orgs.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. T. II., vol. 36.3, pp. 1962-1992. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989.

[1207] Sobre a complexa posição política de Sêneca, cf. CORASSIN, Maria Luiza. Sêneca entre a colaboração e a oposição. *Letras Clássicas*. São Paulo: Humanitas, n. 3, pp. 275-285, dez. 1999.

[1208] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XCV, 30-31, p. 342.

[1209] SÊNECA, *Sobre o ócio*, VIII, 2-3 (SÊNECA, *Sobre a tranquilidade da alma/Sobre o ócio*, p. 93).

[1210] SÊNECA, Lúcio Aneu. *Apocoloquintose do divino Cláudio*. Trad. Giulio Davide Leoni. In: *Os pensadores*. Vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 261-270.

Apesar da privilegiada posição de Imperador, a existência de Marco Aurélio não foi menos atribulada e sofrida[1211]. Nunca quis e nem nunca buscou a púrpura. Talvez por isso tenha sido escolhido para portá-la nas horas mais sombrias que Roma enfrentou desde o fim das guerras civis republicanas. Como governante do Império, Marco Aurélio teve que lidar com um enorme transbordamento do Tibre que arrasou a Cidade Eterna e devastou as lavouras e as criações de gado. Ao mesmo tempo, as tribos germânicas confederadas forçavam a fronteira norte enquanto os partas rebelados tomavam a Armênia e ameaçam a província da Síria. Marco Aurélio enfrentou com sucesso ambos os povos. Contudo, ao retornar a Roma os seus soldados trouxeram consigo uma peste mortal que assolou a Capital. Os cadáveres eram empilhados nas ruas. Para piorar, o general de confiança de Marco Aurélio, Avidius Cassius, anunciou na Síria a morte do Imperador e se nomeou como seu sucessor, justificando assim o seu primeiro nome. A simples notícia de que o Imperador vivia bastou para acabar com o motim e levar os soldados a assassinarem Avidius. Foi durante a regência do Imperador-filósofo que as invasões bárbaras tomaram fôlego inicial, fato que o levou pessoalmente aos gélidos campos de batalha do norte da Europa, onde após inúmeras e difíceis vitórias e a morte da esposa Faustina, que sempre o acompanhava nas campanhas, Marco Aurélio pereceu à testa de suas legiões, dando um verdadeiro exemplo de honra e de coragem para os pósteros[1212]. Antes de entregar o espírito, o Imperador imaginou, com certa amargura, o que diriam os seus amigos e súditos em relação ao seu passamento: "Vamos, afinal, respirar livres desse pedagogo? Ele, de fato, não molestava a nenhum de nós, mas eu sentia que, lá consigo, nos condenava"[1213]. Diferentemente dos demais filósofos estoicos romanos, Marco Aurélio não foi vítima da tirania do poder; foi-o dos azares da fortuna. Mas as diversas atribulações pelas quais ele passou não o impediram de manter a cabeça erguida e enfrentar as adversidades, cumprindo o papel exigível de um verdadeiro Imperador Romano. Como os demais estoicos do Império, Marco Aurélio não se resignou e nem suportou os golpes do destino, apesar de pregar a passividade nas suas *Meditações*.

E o que dizer de Epicteto? Escravo, ele jamais se curvou diante de seus senhores, preferindo o flagelo e a morte. Expulso da Itália por ordem do irascível Domiciano –

[1211] Sobre o caráter naturalmente estoico de Marco Aurélio, cf. BRUNT, Peter Astbury. Marcus Aurelius in his *Meditations*. *Journal of Roman Studies*. London: Society for the Promotion of Roman Studies, n. 64, pp. 1-20, 1974 e NOYEN, P. Marcus Aurelius, the greatest practician of stoicism. *L'Antiquité Classique*. Bruxelles, t. XXIV, pp. 372-383, 1955.
[1212] ULLMANN, *O estoicismo romano*, pp. 77-86.
[1213] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 36 (*Os pensadores*, p. 321).

cognominado como o pior Imperador Romano de todos os tempos –, ainda assim ele encontrou dignidade para afirmar sem rodeios que o verdadeiro servo é aquele que reconhece César como seu mestre, o que ele nunca havia feito[1214]. Abundam nos *Diálogos* de Epicteto cenas vívidas e pavorosas de torturas e martirizações de filósofos-escravos, com o que ele evoca o contexto político de Roma – Domiciano havia exilado da cidade todos os pensadores – e a sua própria situação de servo. Contudo, os escravos aludidos por Epicteto – que sangram, têm os seus membros arrancados e sofrem as piores provações físicas – morrem como homens livres, reafirmando a cada golpe do tirano a natureza da verdadeira liberdade, zombando de seus algozes e ensinando pelo exemplo. Sim, é necessário abster-se e suportar tudo. Mas por quê? Com que objetivo?

Como sugere a particularíssima leitura de Veyne[1215], a filosofia estoica – especialmente aquela de base senequiana – pode ser entendida hoje como uma espécie de "autotransfiguração do eu" – postura típica da *Stoá* romana – consistente na negação do mundo, de deus e da natureza como autoridades exteriores ao sujeito. Na verdade, o "eu" é deus e é também natureza, de modo que somente o sujeito pode se dar leis, às quais se sujeita de maneira autônoma e não em razão da submissão cega à autoridade. Todo o rigor da proposta estoica assenta-se nessa premissa egocêntrica segundo a qual o "eu" representa a estrutura fundamental da existência. Onipotente e dono de si, ele é capaz de negar realidades externas tão poderosas quanto a doença, a dor, a desgraça e a própria morte, caso lhe pareçam inconvenientes. Tal construção intelectual é tão bela, ironiza Veyne, que temos vontade de nela realmente acreditar[1216].

Devemos repudiar a "vitimização" de que os filósofos estoicos são objeto. Vê-los como vítimas resignadas do destino obscurece a natureza de sua postura profundamente ética. Veyne afirma que os estoicos não são perdedores que se enclausuram no silêncio, mas reis que olham de cima os golpes da fortuna que não lhes podem atingir em seu soberbo exílio espiritual. No Pórtico não há silêncio resignado, mas grandeza de alma[1217]. O estoicismo se revela como filosofia combativa porque pretende construir – ou reconstruir – o homem conforme o plano original da natureza[1218]. Na economia do universo, o ser humano corresponde ao centro da racionalidade cósmica, perfeitamente ordenada, sublime, tranquila e livre. Para que cheguemos a

[1214] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 11-14 (*Les stoïciens*, p. 1041).
[1215] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, pp. 12-14.
[1216] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 13.
[1217] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 68.
[1218] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 88.

ser tanto, a *Stoá* nos oferece uma Ética revolucionária e ambivalente, que a um só tempo prega a fraternidade universal e louva a independência moral do indivíduo[1219]. Como se expressou Berraondo, a resignação não representa o conteúdo das ações morais do estoico; não se identifica, por isso mesmo, com o termo final de um processo mental covarde e pessimista, mas sim com o corajoso ponto de partida de consciências livres que se orientam rumo à compreensão do todo racional cósmico, diante do qual a mesquinhez do cotidiano nada vale[1220]. Foi neste sentido que os estoicos romanos buscaram o equilíbrio da alma aludido pelos gregos, a *euthymia* que Sêneca traduziu como "tranquilidade" (*tranquillitatem*), qualificando tal atributo como algo quase divino, próprio daqueles que por nada se abalam[1221].

O "abstém-te e suporta" dos estoicos não se resolve em uma filosofia pusilânime e submissa ou na negação da validade dos problemas deste mundo. Trata-se de um dos estágios da educação estoica graças à qual o homem aprende a controlar a si próprio e a assenhorear-se do destino enquanto ser autônomo. Desconsiderando a exterioridade e a multiplicidade do mundo fenomênico, o estoico concentra-se em si e no fundo de seu ser encontra a centelha do *lógos* que irmana homens e deuses[1222]: a razão, que é também a liberdade na sua forma mais pura. Todavia, o processo de autoconhecimento – que equivale à autolibertação – não assume feição solipsista na *Stoá*. O estoico não se isola dos outros eus, como faz o cético. Este entende que a subjetividade absoluta na qual julga estar imerso o impede de vislumbrar critérios universalmente válidos de verdade e de moralidade, só lhe restando uma única atitude íntegra: o silêncio e a retirada para o tonel de Diógenes. Já o estoico, liberto pela compreensão da natureza divina do eu, participa ativamente do mundo do qual ele sabe ser partícula essencial: "*The Stoics found a way to anchor the life according to reason in a fundamental commitment to comunity. This commitment entails not merely opposition to existing power structures, but more importantly, it advocates political responsibility in general*"[1223].

Nessa perspectiva, parece-nos que Fustel de Coulanges está certo quando afirmar que o estoicismo causou duas grandes transformações no mundo antigo[1224]. A primeira delas consistiu no renascimento do interesse filosófico pelos negócios da cidade, realidade menosprezada e até

[1219] BODSON, Arthur. *La morale sociale des derniers stoïciens*: Sénèque, Épictète et Marc Aurele. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. CLXXI. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
[1220] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 96.
[1221] SÊNECA, *Sobre a tranquilidade da alma*, II, 3 (SÊNECA, *Sobre a tranquilidade da alma/Sobre o ócio*, p. 21).
[1222] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, IX, 1 (*Les stoïciens*, p. 829).
[1223] REYDAMS-SCHILS, *The roman stoics*, p. 13.
[1224] FUSTEL DE COULANGES, *A cidade antiga*, pp. 407-409.

ridicularizada pelas outras correntes helenísticas. Para Epicuro, a vida pública correspondia a uma fonte incessante de desprazeres, frustrações e cansaço, devendo o sábio liberar-se do cárcere da política[1225]. Antes Platão já aconselhara o seu completo abandono. Somente seria aceitável fazer política em uma pólis criada à imagem daquela perfeita, que existe apenas nos céus[1226]. Por seu turno, ser um filósofo estoico – especialmente em Roma – significava comprometer-se com a realidade cívica da *urbs*, o que, aliás, constitui um dever estoico desde o surgimento da escola na Grécia[1227]. Diógenes Laércio registra que assim como é lícito ao sábio estoico se suicidar tendo diante de si condições penosas ou doenças incuráveis, do mesmo modo lhe é permitido entregar a vida por amor à pátria ou aos amigos[1228], o que demonstra a efetividade da participação política da *Stoá*. Diferentemente, os epicureus afastavam-se da esfera pública[1229] e buscavam a todo custo a *ataraxia* no recolhimento e no gozo dos prazeres da vida[1230].

Sêneca expõe a radical diferença que separa epicuristas e estoicos. Os primeiros pretendem abandonar a vida pública, a não ser que sobrevenha alguma circunstância considerável. Já os estoicos sempre agem politicamente na cidade, a não ser que se verifiquem condições de força maior que os impeçam de tomar parte da *praxis* política[1231]. Sêneca arrola entre esses obstáculos o fato de a república estar corrompida demais para ser salva, com o que quaisquer esforços seriam inúteis, bem como circunstâncias fora do poder de decisão do estoico, tais como não possuir influência junto ao governo ou estar com a saúde debilitada[1232]. Cícero exige mais e reprova os que entendem que o sábio deve se imiscuir nos negócios públicos apenas em casos excepcionais. Para bem governar uma nave na tempestade é preciso compreender o seu funcionamento na bonança. Assim também na política, motivo bastante para

---

[1225] DIÓGENES LAERCIO. *Vidas de los filósofos ilustres*. Trad., introducción y notas Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007, X, 119, p. 558 e EPICURUS, *The Vatican collection of epicurean sayings*, 58 (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 39).
[1226] PLATÃO, *A república*, IX, 592ab, pp. 446-447.
[1227] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11m, p. 73 e DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 121 (*Les stoïciens*, pp. 54-55).
[1228] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 130 (*Les stoïciens*, p. 57).
[1229] ULLMANN, *O estoicismo romano*, pp. 111-112.
[1230] Contra os epicuristas, os estoicos sustentavam que o prazer não é o objetivo da vida, mas apenas um subproduto que pode ou não se verificar quando atingimos a conformidade com a natureza. Cf. SCHOFIELD, *Ética estóica*, p. 274.
[1231] SÊNECA, *Sobre o ócio*, III, 2 (SÊNECA, *Sobre a tranquilidade da alma/Sobre o ócio*, p. 81).
[1232] SÊNECA, *Sobre o ócio*, III, 3 (SÊNECA, *Sobre a tranquilidade da alma/Sobre o ócio*, p. 81).

que o filósofo estoico se ocupe das questões públicas tanto nos momentos de normalidade quanto em situações especiais[1233].

Ao contrário dos acadêmicos, dos peripatéticos e dos epicuristas, a escola estoica grega não possuía sede própria. Nem a Academia, nem o Liceu e muito menos o Jardim separavam e resguardavam os seguidores de Zenão do evolver político da pólis. Seu espaço de discussão era público, o Pórtico Pintado, onde ensinavam e discutiam indistintamente com os cidadãos, como antes fizera Sócrates, modelo maior da *Stoá*[1234]. A Academia e o Liceu eram lugares elegantes, reservados à elite ateniense. Por sua vez, a base social do estoicismo era aberta e antiaristocrática – com o que se afastava dos platônicos – e anti-imperialista, contrariando a orientação macedônica então vigente no Liceu[1235]. Tais características conformaram um passaporte que garantiu a constante presença do estoicismo na arena da política, como veremos na próxima subseção.

Veyne aduz que filósofos estoicos como Sêneca experimentavam uma constante tensão entre o isolamento para o cultivo da própria sabedoria e a participação na política de uma cidade moralmente decadente como a Roma de Nero[1236]. Na verdade, mesmo a primeira opção envolve uma clara posição política. Notando que os negócios públicos estão por demais degenerados, o sábio se retira para a vida privada, dando um exemplo de virtude aos demais cidadãos[1237], que dessa maneira se veem tentados a abandonar o terreno da luta ativa e optar pela desobediência passiva. A vida de Sêneca o demonstra, pois se inicialmente ele foi preceptor e conselheiro de Nero, depois, quando notou a inutilidade de seus conselhos, retirou-se da vida pública, não sem o vivo protesto do Imperador, que via na atitude de Sêneca uma implícita desaprovação de seus desmandos, o que, em última análise, equivalia à insurreição. O próprio Sêneca reconhecia não ser possível manter-se distante de um Príncipe sem com isso acusá-lo por meio da omissão em apoiá-lo e louvá-lo[1238].

A segunda inovação preconizada pelos estoicos na Antiguidade diz respeito à ideia de indivíduo, que começou a nascer filosoficamente no período helenístico. Devido à decadência

---

[1233] CÍCERO, *Da república*, I, VI, p. 148.
[1234] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 102 e SELLARS, *Stoicism*, pp. 1-2.
[1235] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 24.
[1236] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 154.
[1237] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, pp. 168-174.
[1238] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 45.

das cidades antigas que se seguiu ao domínio imperial romano[1239], não havia mais sentido em se pensar o homem enquanto parte orgânica de regimes municipais isolados, como o ateniense ou o romano da Realeza. Graças ao estoicismo despontaram as noções de consciência individual e de pertinência ao todo cósmico. Ora, tais teses não se coadunam com as limitações impostas pelo antigo municipalismo. O homem – "coisa sacra" no célebre dizer de Sêneca[1240] – passou a se apresentar ao mundo como pessoa[1241] (enquanto ser jurídico) e como indivíduo (enquanto ser filosófico), reivindicando uma prerrogativa inédita à época: a liberdade de pensamento, que inclusive poderia colocá-lo em rota de colisão com o Estado e as suas normas quando estas desobservassem os imutáveis princípios do *lógos* legiferante[1242].

Com o mesmo rigor que combatem as paixões, essas verdadeiras tiranizadoras da alma, os estoicos denunciam os déspotas do mundo político que se afastam da *recta ratio*, identificada por Marco Aurélio com a razão da justiça[1243]. Para umas e outros só há uma terapêutica: a erradicação total. Quando se trata das paixões, tal se dá pela prática constante e consciente da virtude; no cenário político-jurídico, graças à intransigente afirmação da liberdade interior como asilo inexpugnável, imune à ação de qualquer déspota, seja ele um homem como o Imperador ou um incorpóreo como o tempo e as ideias de dor e de morte[1244]. Não é possível, argumenta Epicteto, que um ser livre por natureza seja perturbado por algo diferente dele mesmo. Só suas próprias opiniões podem subjugá-lo ou libertá-lo[1245]. Mas Cícero, Sêneca, Epicteto e Marco

---

[1239] Ao dissertar sobre o crescente poderio romano, Holland resume-o em palavras certeiras: "Antigas cidades, grandes monarquias, impérios famosos seriam arrasados, todos eles. A humanidade reconheceria apenas uma única ordem estabelecida. Uma única superpotência dominaria, suprema, o poder" (HOLLAND, *Rubicão*, p. 56). No final do último século da era pré-cristã, Roma se apresentava à História como a única cidade livre do mundo ocidental, tendo subjugado todas as demais, inclusive a célebre Atenas.

[1240] "*Homo res sacra homini*" (SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XCV, 33, p. 342). Cf., no mesmo sentido, SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XCV, 53, pp. 346-347.

[1241] Com fincas em Elorduy, Ullmann afirma que Sêneca foi o primeiro filósofo a empregar a palavra "pessoa" no sentido moderno. Ademais, Ullmann aduz que na Idade Média a doutrina do cordobês inspiraria a célebre definição de Boécio: "*rationalis naturae individua substantia*" (ULLMANN, *O estoicismo romano*, p. 20).

[1242] "O estoicismo, alargando a associação humana, emancipa o indivíduo. Como não aceita a religião da cidade, reprova de igual modo a servidão do cidadão. Já não quer que a pessoa seja sacrificada ao Estado. Distingue e separa nitidamente tudo quanto deve permanecer livre no homem, e liberta-lhe, pelo menos, a consciência. Indica ao homem que deve concentrar-se, procurar em si o dever, a virtude, a recompensa. Não lhe proíbe ocupar-se dos negócios públicos; convida-o até a isso, mas advertindo-o de que o seu principal trabalho deve ter por objeto o aperfeiçoamento individual, e, qualquer que seja o governo, a sua consciência deve manter-se independente. Grande princípio, desconhecido na cidade antiga, mas que haveria de se tornar uma da regras mais sagradas da política" (FUSTEL DE COULANGES, *A cidade antiga*, pp. 407-408).

[1243] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XI, 1 (*Os pensadores*, p. 321).

[1244] "Ao que é próprio da inteligência, nenhum outro ente sói empenecer; não a toca o fogo, nem o ferro, nem o tirano, nem a calúnia, nada de nada" (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VIII, 41 [*Os pensadores*, p. 309]).

[1245] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XIX, 8 (*Les stoïciens*, p. 853).

Aurélio foram ainda mais longe. Eles não se limitaram à compreensão teórico-filosófica de suas próprias liberdades, tendo também buscado, cada qual ao seu modo, atuar no mundo exterior ensinando, aconselhando, denunciando ou governando com sobriedade o Império universal.

1.3. Do utopismo radical à justificação do Império

Como visto na subseção anterior, ao contrário dos cínicos, os estoicos não desprezaram a participação política nas sociedades em que viveram. De fato, o cinismo é uma doutrina puramente negativa. Na sua crítica demolidora às pessoas e aos costumes, acaba por nada propor. Os cínicos simplesmente ignoram as convenções sociais, por demais insignificantes para lhes ocupar o tempo. Já os estoicos pretendem transformá-las de modo radical[1246]. O sábio cínico se isola da sociedade; o estoico a pressupõe como parte da vida conforme a razão. Diógenes Laércio nos informa que o estoico é naturalmente sociável (*physei koinônikos*)[1247]. Assim, não nos surpreende encontrar os filósofos do Pórtico presentes nos principais eventos políticos da época helenística e romana, quando inclusive exerceram papéis importantes no imenso teatro do mundo que é a política.

Os primeiros estoicos viveram no período helenístico, quando os gregos testemunharam profundas mudanças no cenário político, eis que deixaram de ser a peça central no tabuleiro do planeta. O Oriente, muito mais rico do que a Grécia, era então o palco das grandes batalhas que definiriam o panorama do século II a.C., isto é, o século de Roma. Os gregos já não eram assunto de primeira ordem[1248]. Uma a uma as suas orgulhosas cidades-Estado foram subjugadas por tiranos, o que levou os estoicos a conceberem o ideal do sábio-monarca capaz de governar acima das rivalidades entre os partidos populares e aristocráticos. No plano internacional, os herdeiros de Alexandre lutavam entre si para manter as suas possessões enquanto Roma emergia como senhora do Mediterrâneo. Nessa perspectiva, diferentemente do que se sustenta, Erskine ensina que a influência imediata de Alexandre na doutrina do Pórtico não se radica na cosmópolis, por ele sonhada, mas não concretizada. Como veremos na subseção III.4.2, o tema da cidadania universal somente foi desenvolvido em profundidade pelo estoicismo romano, apesar de estar presente de modo embrionário na reflexão cínica. Contra os seus desígnios, o legado que Alexandre deixou para os gregos foi de desunião. Basta observarmos quão efêmero se mostrou o

[1246] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 29.
[1247] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 123 (*Les stoïciens*, p. 55).
[1248] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 17.

Império Macedônico, rapidamente esmigalhado pelos ex-generais de Alexandre após a sua morte prematura. Contudo, Alexandre provou – ainda que por um breve período – ser possível a convivência de gregos e bárbaros sob a mesma autoridade política, dado fundamental para o Pórtico[1249].

Discordando do platonismo e do aristotelismo, o estoicismo não funda a racionalidade na suposta superioridade intelectual grega, vendo-a como atributo de todo e qualquer ser humano. Ora, sendo os homens igualmente racionais, o problema imediato a se resolver para a obtenção da harmonia política não é o da diversidade de raças, mas sim o da ausência de unidade do poder, fenômeno que se aprofundou no século II a.C. devido à explosão de inúmeras revoltas sociais que opuseram o que ainda restava das famílias aristocráticas gregas ao contingente cada vez maior de cidadãos desvalidos e arruinados. As conquistas de Alexandre apenas exacerbaram os conflitos latentes na Grécia, polarizando ainda mais as lutas sociais. Eis a face oculta da helenização. Ao incrementar o comércio entre o Oriente e o Ocidente, Alexandre criou as condições para a ascensão de uma nova burguesia urbana à qual os camponeses rapidamente se opuseram. As exigências citadinas prejudicavam mais e mais os agricultores, que se viam perdidos em um novo mundo de cultura que não os acolhia. Com efeito, a helenização para às portas das cidades[1250]. Além disso, as taxas devidas pelo campo à cidade aumentaram bastante. A enorme quantidade de moeda posta em circulação por ocasião das vitoriosas campanhas de Alexandre causou uma elevação geral dos preços que levou grandes massas populacionais, mais empobrecidas do que antes, a clamar pela redistribuição de terras e pelo perdão de dívidas[1251]. O choque foi inevitável. Surgiram então tiranetes que se diziam capazes de resolver de maneira mágica os problemas sociais, o que significava quase sempre a eliminação da aristocracia e a elevação da populaça. Por intermédio de tais manobras os déspotas conseguiam se manter no poder por longo tempo. Uma depois da outra, as cidades gregas se entregaram aos tiranos: Clearco reinou em Heracleia (364-362 a.C.), Cairon em Pelene (336-335 a.C.), Agátocles em Siracusa (317-316 a.C.) e Apolodoro em Cassandreia (280-276 a.C.)[1252]. Finalmente, Demétrio de Falera, antigo aluno do Liceu, submeteu a orgulhosa Atenas, governando de 317 a 307 a.C. como vice-rei do imperador macedônico Cássandros. Discípulo direto de Teofrasto e próximo da

[1249] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 34.
[1250] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, pp. 20-21.
[1251] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 34-35.
[1252] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 36.

família de Aristóteles, Demétrio de Falera foi um talentoso literato e representou um elo entre Atenas e Alexandria[1253], para onde fugiu após ter sido vencido por Demétrio Poliocertes, filho de Antígona I, soberano da Macedônia[1254] que havia jurado "libertar" a Grécia dos bárbaros[1255]. Todavia, Demétrio Poliocertes logo mostrou a que veio quando submeteu Rodes a um longo cerco, tendo também feito passar uma lei em Atenas – onde seu comportamento escandaloso era motivo de indignação geral – segundo a qual todas as suas ordens eram santas e justas[1256]. No início de seu governo, Demétrio Poliocertes pareceu favorecer os democratas, mas tal se deveu ao fato de os oligarcas apoiarem seu inimigo macedônico, o Imperador Cássandros. Após a morte deste, Demétrio reocupou Atenas em 294 a.C., agora como Imperador Macedônico, tendo permitido entre 291 e 292 a.C. que os oligarcas favoráveis a Cássandros retornassem à cidade, demonstrando assim não ter qualquer intenção de restaurar a democracia. Demétrio entendia que um governo democrático, mesmo sob supervisão macedônica, não tardaria em degenerar em movimentos independentistas[1257]. Por isso ele mantinha guarnições militares na cidade de Atenas e no Pireu[1258], com o que a hegemonia macedônica era concreta e visível.

Antígonos Gonatas (277 – 236 a.C.), filho de Demétrio Poliocertes, o sucedeu no domínio de Atenas. Ele manteve uma supremacia parcial sobre toda a Grécia, seja mediante a instalação de guarnições militares macedônicas junto às principais cidades da Hélade, seja impondo no governo das cidades gregas alguns de seus protegidos, não obstante a resistência mantida pelas Confederações Etólia e Aqueia. Antígonos Gonatas também precisava se preocupar com as atividades de Ptolomeu II do Egito, seu rival na disputa pelo Império Macedônio[1259]. Ptolomeu II era filho de Antípatro, um dos generais originais de Alexandre, tendo patrocinado movimentos revolucionários na Grécia como as Guerras Cremonídeas (266-262 a.C.), a última grande tentativa dos atenienses de se libertarem. Liderada por Cremonides, cidadão ateniense imbuído de ideais estoicos e possivelmente discípulo informal de Zenão, Atenas se uniu a Esparta pela primeira vez desde as guerras persas e, apoiada por Ptolomeu II, se rebelou contra o domínio macedônico de Antígonos Gonatas. Animada por propostas estoicas, a

[1253] HARVEY, *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*, p. 157.
[1254] HARVEY, *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*, p. 319.
[1255] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 38.
[1256] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 39.
[1257] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 84-85.
[1258] O Pireu era o principal porto de Atenas. Localizado em sítio estratégico, distava oito quilômetros da cidade e foi um dos símbolos de sua soberania. Um dos principais objetivos das Guerras Cremonídeas era libertar o Pireu.
[1259] HARVEY, *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*, p. 319.

revolução de Cremonides propunha restaurar a liberdade (*eleutheria*) dos gregos, derrotar os bárbaros macedônicos e alcançar a harmonia (*homonoia*), dois termos técnicos lavrados pelo Pórtico[1260]. Vencida por um longo sítio, Atenas se entregou à Macedônia para não perecer pela fome. Devido ao fracasso da revolução de Cremonides, mais guarnições militares foram instaladas, o governo oligárquico se firmou no poder e Antígonos Gonatas se tornou o senhor inconteste dos atenienses.

Atenas somente se libertou décadas depois, em 229 a.C. e após a morte de Demétrios II, filho de Antígonos Gonatas[1261], quando a pólis literalmente comprou a independência. Enfraquecida em razão dos avanços da Confederação Aqueia[1262] no Peloponeso, dos Etólios na porção central da Grécia e dos Dardânios nas suas fronteiras do norte, a Macedônia já não conseguia impor o seu poderio político-militar a Atenas. Pelo preço de cento e cinquenta talentos o comandante da guarnição macedônica estacionada no Pireu foi corrompido e ordenou que seus soldados abandonassem o porto, com o que Atenas retomou a soberania. Desde então a cidade manteve uma posição neutra diante dos conflitos entre os macedônicos e os demais gregos, temerosa de incorrer na fúria do novo soberano macedônico, Antígonos Doson, e perder novamente a liberdade. Atenas se negou a fazer parte da Confederação Aqueia, que lutava pela liberdade da Grécia, tendo se acostumado à baixeza de bajular todos os grandes da época, em especial Ptolomeu III do Egito[1263], cultuado como deus na cidade que em dias mais nobres tinha se recusado a sacrificar a razão e a liberdade em nome do misticismo e da segurança. Naqueles dias memoráveis, Atenas e Esparta escorraçaram do solo grego as imensas hordas persas de Xerxes. Esses tempos, contudo, haviam passado. A frágil e inglória liberdade de Atenas nada significava. Devido a Cássandros, a Antípatro e a Antígonos, toda a Hélade estava irremediavelmente escravizada, afirma Políbio[1264]. O esplendor de Atenas – e, com ela, o de toda a Grécia – tinha chegado ao fim:

[1260] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 90-95.
[1261] HARVEY, *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*, p. 70.
[1262] Trata-se de uma confederação de cidades gregas localizadas na Acaia (Peloponeso) e que se mantinham livres diante da hegemonia de Antígonos Gonatas. Seu principal líder foi Aratos de Cício, que libertou Corinto do domínio macedônico. A confederação entrou em conflito com Roma, que a dissolveu em 146 a.C. Antes, como medida de segurança, a República deportou para a Itália cerca de mil aqueus, entre os quais se encontrava o historiador Políbio, que logo passaria para o lado romano ao se integrar no círculo de Cipião (HARVEY, *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*, p. 136).
[1263] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 96-97.
[1264] POLÍBIOS, *História*, IX, 28, 1-3.

> *In the third century Athens was a politically insignificant state in a world dominated by powerful kings with extensive territories, such as the Antigonids in Macedon and the Ptolemies in Egypt. For much of the time Athens was subject to the Antigonids, although there were occasions on which is sought to assert its independence, often with the help of Ptolemaic Egypt*[1265].

Como veremos na seção III.2.3, foi este cenário político caótico que levou Zenão a propor uma solução radical para o problema da unidade política. Assim como Platão, Zenão notou que o principal conflito da sociedade grega era a oposição entre ricos e pobres e a divisão social que daí resultava. Em uma cidade na qual se honra a riqueza e os ricos ao invés da virtude e dos bons[1266], é inevitável, diz Platão, que existam dois Estados sobrepostos – o dos ricos e o dos pobres – que continuamente conspiram um contra o outro[1267]. Discordando de Platão, que resolve o dualismo pela subordinação de todos os cidadãos da pólis à aristocracia dirigente, Zenão prefere atacar a causa real do embate e propõe uma sociedade sem classes, sem dinheiro e sem propriedade privada, conformando um Estado ideal no qual todos são igualmente sábios[1268], conforme descrito de maneira sumária por Diógenes Laércio[1269].

Foi na época das tiranias gregas que, graças aos estoicos, os gregos começaram a pensar na liberdade (*eleutheria*) como fundamento da existência individual. Com a perda da liberdade política e a instauração de tiranias, tornou-se urgente o debate sobre a natureza da liberdade, impondo-se a necessidade de reavê-la. Nas mãos do estoicismo, tal se tornou um *slogan* útil para convidar os indivíduos a refletirem sobre o verdadeiro âmbito da liberdade. Contra a opinião da maioria dos estudiosos, Erskine aduz que a *Stoá* não foi apenas uma teoria quietista que buscou interiorizar a liberdade política e transformá-la em livre arbítrio[1270]. Sem dúvida, o estertorar da pólis grega e a desilusão que tal fenômeno produziu nos espíritos são dados fundamentais para a compreensão da doutrina do Pórtico, mas tal não significa que no estoicismo a liberdade seja apenas e tão só interior, assertiva que talvez seja válida para Epicteto, mas não para os estóicos gregos e médios, autores que propõem projetos políticos arrojados nos quais a liberdade política está na ordem do dia. Com efeito, os estóicos gregos não demonstram qualquer resignação diante da falência da pólis e da emergência dos impérios que, surpreendentemente, servirão para

---

[1265] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 75.
[1266] PLATÃO, *A república*, VIII, 551a, p. 373.
[1267] PLATÃO, *A república*, VIII, 551d, p. 374.
[1268] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 37.
[1269] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 32-34 (*Les stoïciens*, pp. 27-28).
[1270] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 40.

garantir a liberdade, como perceberão os romanos sob o comando dos Antoninos. Fato é que a reflexão sobre a liberdade, seja ela interior ou seja no que se relaciona à sua faceta política, apenas ganha força na Grécia devido aos estoicos. Antes, com Platão, a liberdade era tida como um tipo de catalisador de maus governos. Vista como bem supremo na democracia, ela rapidamente engendra a sua própria dissolução, diz Platão, para quem a liberdade se assemelha ao vinho sem mistura, que nos embriaga e nos leva à prática de excessos[1271]. Diógenes, o cínico, dizia nada preferir à liberdade[1272]. Entretanto, em razão de sua natureza antissocial, o cinismo jamais desenvolveu qualquer filosofia da liberdade, nem interior e muito menos política, tarefa que coube ao estoicismo em suas diversas versões.

Mesmo que a suposta preferência democrática dos estoicos gregos ainda seja motivo de dissensão entre os especialistas, parece que eles foram ferrenhos antimacedônicos e, ao seu modo, lutaram pela libertação de Atenas. Enquanto os monarcas macedônicos afetaram certo respeito formal pelas instituições democráticas, contaram eles com o apoio da *Stoá*, que logo o retirou ao notar que a verdadeira intenção dos diádocos era a submissão das cidades gregas, nas quais instalaram governos oligárquicos fiéis à Macedônia. Por seu turno, os peripatéticos apoiaram firmemente as diversas dinastias macedônicas que oprimiram a Grécia[1273]. Poderíamos objetar que Zenão conheceu e privou da amizade de Antígono Gonatas. Contudo, Erskine demonstra que à medida que as intenções imperialistas do macedônico se mostravam, mais Zenão se afastava, posicionando-se ao lado de democratas radicais[1274] como Cremonides[1275] e Democares[1276], sobrinho de Demóstenes, último grande estadista grego que havia tentado unir toda a Hélade contra Filipe, pai de Alexandre. Há uma passagem curiosa na qual podemos intuir a posição antimacedônica de Zenão. O trecho diz respeito à comparação que este fez entre a moeda de prata alexandrina, refinada mas sem valor intrínseco, e as antigas tetradracmas áticas, de feitio grosseiro e ainda assim valiosas[1277]. Ora, preferir as antigas moedas gregas em prejuízo daquelas mandadas cunhar por Alexandre parece ser um sinal de rebelião, ainda mais se tivermos em conta que, sob o domínio macedônico, Atenas tinha sido proibida de cunhar as suas próprias

[1271] PLATÃO, *A república*, VIII, 562cd, p. 393.
[1272] DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 71, p. 312.
[1273] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 78.
[1274] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 75-80.
[1275] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 17 (*Les stoïciens*, p. 23)
[1276] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 14 (*Les stoïciens*, p. 21).
[1277] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 18 (*Les stoïciens*, p. 23).

moedas, o que entre os antigos desde sempre fora um símbolo de servidão política e de humilhação pública[1278].

Os objetivos de Antígonos Gonatas não puderam mais ser disfarçados quando ele demonstrou não ter qualquer intenção de dispensar a guarnição macedônica instalada no Pireu. A partir de então a posição de Zenão diante da Macedônia tornou-se, se não francamente hostil, pelo menos bastante fria. Convidado a integrar a corte de Antígonos Gonatas, Zenão se disse velho demais para tanto e mandou em seu lugar dois discípulos, Perseu e Filonides de Tebas[1279]. O primeiro acabou se ambientando à corte de Antígono e, com isso, falseando a imagem do movimento estoico diante da dominação macedônica. Erskine acredita que muitas das anedotas que ilustram a familiaridade e a amizade entre Antígonos e Zenão[1280] se devem a Perseu, preocupado em manter a sua posição diante do rei e ao mesmo tempo dissimular as afinidades de Zenão com o partido democrata ateniense[1281]. Consta que Zenão inclusive foi visitado por embaixadores alexandrinos enviados por Ptolomeu[1282], o que certamente colocaria Perseu em perigo. Ainda sobre as relações algo obscuras de Zenão e Antígonos Gonatas, Epicteto nos diz que quando ambos iam se encontrar, este se agitava enquanto aquele se mantinha calmo. Tal ocorria porque o monarca não tinha qualquer poder sobre o que interessava ao filósofo – a virtude, obviamente. Por outro lado, o soberano macedônico pretendia impressionar Zenão, o que não estava em seu poder, por mais rico e respeitado que fosse[1283].

Sob Crisipo o Pórtico se mostrou ainda mais rebelde diante do poder macedônico. O estoico explicava ironicamente por que não participava da política: se praticasse atos imorais, desgostaria os deuses; se seus atos fossem moralmente corretos, desagradaria os seus concidadãos[1284]. Apesar de ter escrito mais de setecentas obras, Crisipo não dedicou nenhuma sequer a um rei, o que parecia tão escandaloso aos olhos de seus contemporâneos que o fato mereceu ser registrado por Diógenes Laércio, que também nos informa que tanto Cleantes como Crisipo recusaram o convite de Ptolomeu III Euergetes para irem a Alexandria[1285]. O estoico

---

[1278] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 90.
[1279] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 6-9 (*Les stoïciens*, p. 19-20).
[1280] Particularmente as que se encontram em DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 12-24 (*Les stoïciens*, pp. 21-24), cuja fonte teria sido o *Symposia* de Perseu, obra que retrata situações pitorescas ocorridas na corte de Antígonos Gonatas. Cf. ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 80.
[1281] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 82.
[1282] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 24 (*Les stoïciens*, p. 25).
[1283] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, XIII, 14-15 (*Les stoïciens*, p. 912).
[1284] ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 694.
[1285] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 185 (*Les stoïciens*, p. 77).

Esferus aceitou o chamado, não sem antes passar algum tempo em Esparta, por volta dos anos 30 do século III a.C. Lá ele teria auxiliado Cleomenes III em suas reformas sociais, partindo logo depois para a corte de Ptolomeu IV Filopator. Ora, o Egito alexandrino e Esparta eram inimigos declarados da Macedônia[1286]. A estadia oficial de um estoico nestes territórios quando da luta pela libertação de Atenas apresenta inegável sentido político. Ainda no contexto ateniense, parece-nos notável que nenhuma atividade política estoica tenha sido registrada após o fracasso da revolução de Cremonides. A *Stoá* só ressurgiu no cenário político quando Atenas se libertou no ano de 229 a.C., evento em que Aristocreonte – sobrinho e discípulo de Crisipo[1287] – atuou de modo destacado[1288], o que demonstra a vinculação entre a escola e as gestões feitas no sentido de reestabelecer a liberdade ateniense[1289].

Quanto a Esparta, devemos ressaltar o papel do estoico Esferus de Borístenes nas lutas sociais do terceiro século antes de Cristo[1290]. Apesar de Esparta não ter sido dominada pela Macedônia de Filipe ou de Alexandre Magno, a cidade vinha experimentando uma enorme decadência na época em razão de vários fatores, tais como a perda da Messênia, a crise financeira gerada na Grécia pelas conquistas alexandrinas e a perda da hegemonia militar no Peloponeso, cuja força bélica mais poderosa de então era a Confederação Aqueia liderada por Aratos. Contudo, a causa mais aguda do declínio de Esparta residia no aprofundamento da divisão entre ricos e pobres. Quando Agis IV subiu ao trono espartano em 244 ou 243 a.C. havia apenas setecentos cidadãos na pólis, dos quais somente cem eram realmente ricos. Os demais mantinham com dificuldade as posses que lhes permitiam contribuir para a *sussitia*, uma espécie de imposto pago à cidade pelos seus cidadãos. Aqueles que não o recolhiam – e eram muitos nessa situação –, acabavam perdendo a cidadania e se tornando *hypomeiones*, *status* próprio das classes inferiores.

Diante de tal estado de coisas, Agis IV iniciou um governo revolucionário. Ele pretendia cancelar os débitos dos mais pobres e redistribuir as terras espartanas, dividindo-as em 4.500 lotes a serem entregues aos *hypomeiones*, aos estrangeiros julgados dignos e aos periecos,

---

[1286] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 97-99.
[1287] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 185 (*Les stoïciens*, p. 77).
[1288] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 97.
[1289] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 96.
[1290] As fontes que documentam tal período da história espartana são pobres, obscuras e, às vezes, contraditórias. Para a execução da síntese ora exposta recorremos aos modernos ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 123-126 e HARVEY, *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*, pp. 212-213. Como fonte antiga, contamos com POLÍBIOS. *História*. Trad. e introdução Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 1996, II, 37-70, pp. 108-134. Contudo, Políbio não é um observador imparcial dos eventos, tendo tomado o partido dos aqueus e macedônicos.

habitantes de comunidades semi-independentes da Lacônia. Estas três classes formariam o novo corpo de cidadãos de Esparta. Por ter desagradado a elite lacedemônia com o seu radical programa de reformas, Agis IV foi assassinado no fim de 241 ou no início de 240 a.C. Seu lugar foi assumido por Leônidas, trazido de volta do exílio pela oligarquia. Em 235 a.C. Cleomedes III assumiu o trono espartano e inicialmente se comportou como um governante convencional. Todavia, em 227 a.C. ele planejou e concretizou um golpe de Estado, depondo os éforos e assumindo o poder absoluto na cidade. A partir de então Cleomedes III deu continuidade ao projeto revolucionário de Agis IV, cancelando débitos e efetivando a redistribuição de terras.

Cleomenes III pretendia revigorar a *sussitia*, bem como retomar o antigo modo de vida espartano conforme delineado por Licurgo. Isso incluía a reinstituição da *agôgê*, o tradicional e rígido sistema educacional-militar imposto a todos os lacedemônios e que fez de Esparta no passado a cidade-Estado mais poderosa da Grécia. Além de eliminar o eforato, Cleomenes III limitou o poder do conselho dos anciãos (*gerousia*) e criou uma nova magistratura, o *patronomoi*, responsável pela construção das bases da nova Esparta licurguiana. As reformas se mostraram eficientes, dado que a nova Esparta foi capaz de tomar para si várias das cidades gregas que estavam sob o controle da Confederação Aqueia, o que levou Aratos a se unir à Macedônia para por fim aos desígnios de Cleomenes III, que parecia querer estender a revolução social espartana a todas as cidades do Peloponeso. O governo de Cleomenes III durou até 222 a.C., quando ele foi obrigado a se exilar no Egito. Esparta acabou vencida pelos exércitos aliados da Confederação Aqueia e da Macedônia de Antígonos Doson. A partir daí se instalaram na cidade governos reacionários. Vez por outra a oligarquia teve que lidar com soberanos como Cheilon e Nabis, que tentaram reavivar os ideais cleomeneanos. Contudo, nada de relevo foi realizado em Esparta depois da derrota de Cleomenes III. A cidade deixou de ter qualquer importância para a Grécia, tendo sido por fim capturada pelos romanos em 146 a.C.

A influência estoica na ideologia da revolução espartana iniciada por Agis IV e levada a cabo por Cleomenes III parece-nos indiscutível. Cleomenes III foi discípulo do estoico Esferus, a quem o soberano encarregou da importantíssima tarefa de revitalizar o *agôgê*, o que somente poderia ser efetivado por alguém muito próximo do rei e que conhecesse bem a história lacedemônia. Esferus preenchia ambos os requisitos, pois além de ter sido mestre de Cleomenes III, escreveu duas obras – hoje perdidas – sobre Esparta e a sua Constituição: *República*

lacedemônica e *Licurgo e Sócrates*[1291]. A dura e ascética disciplina da *agôgê*, que impunha aos jovens espartanos os maiores sacrifícios corporais e psíquicos de modo a transformá-los em cidadãos completos e guerreiros perfeitos, foi originalmente pensada por Licurgo. O fato de Cleomenes III confiar sua restauração a um filósofo estoico diz muito acerca do ideário político que animava a *Stoá* grega. Tão importante era a *agôgê* para a identidade espartana que logo foi abolida em 188 a.C. quando a cidade caiu sob o domínio aqueu[1292].

A extensão da cidadania espartana, bem como a redistribuição de terras e o perdão de dívidas são propostas nitidamente estoicas, todas elas derivadas da *Politeia* de Zenão. Ao ser confrontado por Leônidas, que dizia que Licurgo jamais aprovaria a entrega da cidadania espartana a estrangeiros, os quais teriam sido expulsos da cidade pelo lendário legislador, Agis IV o respondeu com um argumento característico do estoicismo, replicando que forasteiros podiam ser tão excelentes quanto espartanos e que era preferível um bom estrangeiro a um mau espartano[1293]. Quanto à redistribuição de terras, é óbvio que tal medida serviu a propósitos pragmáticos, eis que o novo corpo de cidadãos de Esparta deveria possuir bens para poder contribuir com os impostos públicos. Entretanto, conforme nota Erskine, Agis IV e Cleomenes III foram bem além disso, pois pretenderam criar uma igualdade absoluta entre os cidadãos, de modo que não houvesse nenhum mais rico ou mais pobre do que outro, o que corresponde ao ideário zenoniano expresso na *Politeia*[1294]. Assim, quando efetivaram as redistribuições agrárias, os reformadores espartanos levaram em consideração não o tamanho dos lotes, mas a sua capacidade produtiva. Sendo certo que havia algumas áreas mais férteis do que outras, se a divisão levasse em conta apenas o tamanho das glebas instalar-se-ia inevitavelmente a desigualdade. Dessa feita, foi fixado determinado padrão de produtividade – que poderia incluir um ou mais lotes – e cada novo cidadão recebeu um número correspondente de porções de terra, de maneira que todos ostentassem no final a mesma capacidade produtiva[1295].

Por se fundar em uma filosofia universalista como a estoica, a revolução espartana era vista pelos gregos do século III a.C. não como um problema político interno, exclusivo de Esparta, mas como um movimento contestatório de caráter geral que questionava a oligarquia, propunha a igualdade absoluta e polarizava ainda mais as lutas sociais entre ricos e pobres,

---

[1291] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 178 (*Les stoïciens*, p. 74).
[1292] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 135-136.
[1293] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 141.
[1294] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 141-142.
[1295] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 146.

especialmente no Peloponeso, onde as massas empobrecidas de diversas cidades viam Cleomenes III como um tipo de salvador, o que levou as classes abastadas a cerrarem fileiras em torno de Aratos e da Confederação Aqueia, último bastião da oligarquia grega[1296]. De acordo com Erskine:

> *The ideology of the Spartan revolution, although it was rooted in a mythical Lycurgan past, was not an anachronism; rather it was a conception of the past based firmly in the present. Under the influence of Sphaerus and his Stoicism various disparate elements were taken and made into a unity. The contemporary slogans of social revolution, the cancellation of debts and the redistribution of land, were introduced into a Spartan context where they were provided with Lycurgan justifications. Rather than being haphazard this was given a coherency by the Stoics emphasis on equality (*isotês*) wich permeated the revolution and its ideology*[1297].

A participação da *Stoá* na revolução espartana incomodou os estoicos romanos do século II a.C.[1298], que trataram de minimizar o significado político dos acontecimentos em Esparta. Como veremos, desde muito cedo o Pórtico colaborou, ainda que de maneira crítica, para o estabelecimento e a legitimação do Império. Apesar de não ser estoico, é interessante notar que Políbio, destacado integrante do círculo estoicizante de Cipião, nos diz que Cleomenes III derrogou a antiga Constituição de sua pátria, transformando o que era uma monarquia constitucional em tirania pura e simples[1299]. O "terror" que o soberano espartano espalhava pelas cidades do Peloponeso[1300] somente foi extinto graças ao "humanitário e generoso" Antígonos Doson, que ao vencer Cleomenes III restaurou a antiga oligarquia de Esparta[1301]. Por seu turno, como firme defensor da propriedade privada, Cícero condena todos aqueles que, querendo se passar por populares, criam leis agrárias que desalojam os proprietários de suas terras ou então propõem o perdão de dívidas, duas das principais bandeiras estoicas que orientaram as ações revolucionárias de Agis IV e de Cleomenes III. Segundo Cícero, atos assim minam os fundamentos republicanos porque ameaçam a concórdia e a equidade. Não lhe parece correto tirar um bem de uma família que sempre o teve por seu durante várias gerações[1302]. Cícero desenvolve o seu argumento sustentando que foram injustiças assim que levaram os

---

[1296] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 147-148.
[1297] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 147.
[1298] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 149.
[1299] POLÍBIOS, *História*, II, 47, p. 116.
[1300] POLÍBIOS, *História*, II, 52, p. 119.
[1301] POLÍBIOS, *História*, II, 70, p. 133.
[1302] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 78-79, p. 109.

lacedemônios a matarem o rei Agis IV, coisa inédita em Esparta. A partir de então foram tantas as desavenças e tantos os tiranos que não apenas a grande "república" de Esparta desmoronou, mas toda a Grécia, que sofreu o contágio dos males propagados da Lacedemônia[1303]. Cícero arremata seu arrazoado aduzindo que também a questão agrária levou os Graco à perdição. Não poderia faltar, como fecho do texto ciceroniano, um exagerado elogio a Aratos de Cício, o inimigo de Cleomenes III[1304]. Por onde passou, Aratos soube respeitar a propriedade privada e os direitos dos cidadãos mais ilustres, tendo sido este grego digno de ter nascido em Roma[1305], finaliza o senador.

A posição política da *Stoá* se transformou profundamente no contexto da República Romana. Uma vez em Roma, os projetos políticos utópicos foram abandonados e os estoicos passaram a legitimar o nascente Império. Entretanto, a transição entre o ativismo político revolucionário dos primeiros estoicos e o conservadorismo crítico próprio dos estoicos romanos foi lenta e, em muitos sentidos, traumática, como bem ilustra o episódio dos Graco. Desde o início eles foram comparados aos reis revolucionários de Esparta, Agis IV e Cleomenes III, dado que os seus objetivos pareciam ser muito próximos, como notou Cícero[1306]. Tanto os Graco quanto os monarcas espartanos ansiavam realizar amplas reformas agrárias baseadas em princípios que remontavam aos pais fundadores de suas respectivas cidades. Segundo afirmavam, tais princípios foram sendo degradados com o passar dos tempos, dando lugar à concentração de riquezas e à perda da força militar das cidades. Cumpria revitalizar o organismo político de Esparta e de Roma e o caminho para tanto passava pela revolução social. Plutarco dedicou uma de suas *Vidas paralelas* a um detalhado cotejo entre os Graco e os monarcas revolucionários de Esparta[1307]. Também era comum aproximar as Constituições de ambas as cidades para sublinhar suas similitudes. Cícero as confrontou[1308], bem como Políbio, para quem os resultados a que chegaram os romanos e os espartanos de Licurgo eram muito próximos, embora os lacedemônios tenham intuído a necessidade da Constituição mista mediante o raciocínio, enquanto os romanos tiveram que aprender na prática com os seus próprios erros[1309]. As semelhanças entre Esparta e a República Romana eram, de fato, impressionantes, o que pode

[1303] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 80, pp. 109-110.
[1304] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 81-82, pp. 110-111.
[1305] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 83, p. 111.
[1306] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 80, p. 110.
[1307] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 151-152.
[1308] CÍCERO, *Da república*, II, II, p. 163.
[1309] POLÍBIOS, *História*, VI, 10, pp. 321-322.

ter contribuído para dificultar a expansão do estoicismo em Roma na época de Diógenes de Babilônia e Panécio de Rodes. Uma doutrina que tinha representado o papel de sustentáculo ideológico para as reformas sociais em Esparta não poderia ser bem recebida em Roma, a não ser que passasse por uma total transformação. Por isso assistimos nesse período a uma luta interna na *Stoá*, que acabará com a vitória de Panécio e de seus seguidores, filósofos que irão impor uma mudança de rumos conservadora no pensamento do Pórtico.

Nesta perspectiva, o episódio dos Graco parece-nos sintomático. As reformas propostas e levadas a efeito por Tibério e Caio foram a um só tempo defendidas e atacadas por diferentes filósofos estoicos, que nelas viam ora a expressão da doutrina da *Stoá*, ora a sua negação. Antes de passarmos à interpretação das ações dos Graco, convém relembrarmos rapidamente quem eles eram e o que fizeram[1310]. Descendentes da mais fina flor da nobreza romana, os Graco eram filhos de Tibério Semprônio Graco e Cornélia, filha de Cipião Africano. Tentando concretizar os anseios da plebe há muito oprimida pela classe senatorial, os Graco deram início a uma vertiginosa sequência de eventos que levaria à supressão definitiva da República no século I a.C. Ao assumir o Tribunato da Plebe em 133 a.C., Tibério Graco fez passar uma lei agrária (*lex agraria*) mediante a qual o *ager publicus* romano foi redistribuído entre os cidadãos[1311]. Até então o *ager publicus* estivera nas mãos das famílias mais ricas. O choque com as oligarquias dominantes era inevitável. Tibério foi assassinado no contexto das disputas eleitorais que definiriam o Tribuno do ano 132 a.C. Seu irmão Caio continuou a sua obra ao se eleger Tribuno para o ano de 123 a.C., retomando a lei agrária de Tibério e mantendo uma espécie de frágil compromisso entre a plebe e o patriciado, motivo pelo qual teve mais sucesso do que o irmão. Contudo, a cautela de Caio de nada lhe valeu, pois ao final a oligarquia conseguiu se impor, obrigando-o a se suicidar em 121 a.C[1312].

O Tribunato de Tibério foi o mais radical e o que mais claramente concretizou algumas das propostas do estoicismo grego. Ao lado de Tibério estava o filósofo estoico Blossius de Cuma, cidade da Campânia italiana. Segundo alguns pesquisadores, Blossius teria sido o tutor do jovem Tibério, suposição que não encontra qualquer comprovação factual. Arnold afirma que

---

[1310] Cf. a caracterização do pensamento político característico da época dos Graco no artigo de HADOT, Ilsetraut. Tradition stoicienne et idées politiques au temps des Gracques. *Revue des Études Latines*. Paris: Les Belles Lettres, t. XLVIII, pp. 133-179, 1970.

[1311] Para uma densa exposição da questão agrária romana, cf. WEBER, Max. *História agrária romana*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

[1312] HARVEY, *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*, pp. 251-252.

Blossius instigou Tibério a realizar os planos que causariam a sua destruição[1313]. Independentemente da correção desta avaliação, resta evidente a participação de Blossius em muitas das ações de Tibério. Blossius era amigo de Antípatro de Tarso, tendo gozado de ótimas relações na família do jurista Quintus Mucius Scevola. Diferentemente de Panécio, Blossius se alinhava a uma ala mais ortodoxa do estoicismo, motivo pelo qual propugnava a reforma social, defendia a democracia e condenava o nascente imperialismo romano, o que, aliás, era uma tradição da *gens* Blossi, que resistiu quanto pôde à dominação romana de Cuma. Com a morte violenta de Tibério, Blossius fugiu para a Ásia onde acabou se suicidando após o fracasso da conspiração antirromana levada a efeito por Aristonicus[1314].

Por seu turno, Panécio selou o compromisso estoico com Roma ao condenar as ações de Tibério Graco. Em vários trechos do *De officiis* encontramos passagens em que a imagem de Tibério é pintada com as piores tintas. Tal avaliação deriva de Panécio, tendo Cícero simplesmente se limitado a reproduzir – com visível contentamento, notemos – os argumentos panecianos. A certa altura o assassino de Tibério, Publius Nasica, é comparado a Cipião Africano, responsável pela derrota de Numância. Ambos serviram à causa de Roma, diz Panécio. O primeiro como particular, livrando o Estado de uma ameaça interna, e o segundo como general, fazendo o mesmo no plano externo[1315]. Em certa passagem na qual se discute o conceito de *uera gloria*, Panécio ensina que tal se liga à prática da justiça, sendo que apenas o pai dos Graco foi digno dela, contrastando-o com os filhos que não a mereceram enquanto vivos, tendo sido justamente derrubados do poder tribunício[1316]. Segundo Erskine, ainda que Panécio não pudesse condenar juridicamente a maioria das ações de Tibério, eis que estavam de acordo com as leis romanas reguladoras do Tribunato, ele sustentava que elas eram iníquas com base na noção de justiça dos estoicos romanizados, visto que a justiça legal se apresenta apenas como uma parte de um todo maior, o *aequum*[1317]. Como veremos na subseção III.4.3, o estoicismo médio distinguia a juridicidade estrita (*iustum*) e a moralidade (*aequum*), definindo a virtude da justiça como uma junção dessas duas modalidades éticas. Foi com fincas nesta ideia que Panécio atacou o Tribuno Tibério Graco, tentando desvincular o discurso da *Stoá* de práticas revolucionárias e radicais. Era uma maneira de possibilitar a infiltração da escola em Roma,

[1313] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 382.
[1314] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 162.
[1315] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 76, p. 42.
[1316] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 43, p. 94.
[1317] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 161.

tarefa que se mostrava bastante delicada depois dos incidentes em Esparta. O argumento de Panécio foi desenvolvido por Floro, que dizia o seguinte a respeito dos irmãos Graco:

> *In everything they did there was the appearance of equity (*species aequitatis*). What would be more just than that the people (*plebs*) receive what is their own from the Senate, so that a people (*populus*) victorious over nations and possessor of the world should not be exiled from their altars and their hearths? How could the people (*plebs*) be returned to the land without turning out the occupiers who were themselves part of the people (*populus*) and who for a long time possessed as if by right estates left to them by their ancestors?*[1318]

Contudo, se abandonarmos a perspectiva de Panécio e adotarmos o ponto de vista de Blossius, as ações de Tibério podem ser entendidas sob uma luz muito diversa, dado que para ele a lei agrária de Tibério não é injusta, mas plenamente conforme aos ditames da justiça natural. Ainda que nada nos tenha chegado dos escritos de Blossius, podemos identificar os seus argumentos nos discursos de Tibério, preservados até os dias de hoje nas obras de Plutarco e de Apiano. Assim, as causas da legislação de Tibério se relacionariam à correção de situações de desigualdade, tais como a extrema pobreza da plebe romana e o preocupante aumento do número de escravos. Não se tratava, contudo, de confisco, pois a propriedade privada manteve-se intocada, ao contrário do que ocorreu em Esparta. A legislação agrária de Tibério apenas limitava o tamanho dos lotes integrantes do *ager publicus*, distribuindo o excedente aos cidadãos empobrecidos da República. Todavia, muitas dessas terras estavam ocupadas pela aristocracia romana, que viu da noite para o dia as suas propriedades rurais serem reduzidas a minúsculas glebas, idênticas em tamanho às que, segundo a lei de Tibério, caberiam a cada um dos plebeus[1319].

Apesar de não ter significado uma reforma geral no direito romano de propriedade, em muitos pontos a legislação de Tibério mostrou-se revolucionária. Diferentemente de alguns poucos predecessores que tinham ousado realocar pequenas parcelas do *ager publicus*, Tibério o redistribui por inteiro, argumentando que se tratava de terra pertencente ao povo romano e que, portanto, a ele deveria ser entregue na sua totalidade. Tibério queria reviver o antigo sentido da expressão *ager publicus romani populi*, concluindo que tais terras não pertenciam aos governantes do Estado, mas ao povo que por elas lutou e morreu, tendo sido delas posteriormente desapossado pelos ricos, situação que, como Tribuno da Plebe, caberia a Tibério

[1318] FLORUS, II, 1 *apud* ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 161.
[1319] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 170-171.

corrigir. Tratava-se de um típico argumento estoico segundo o qual o que é comum deve ser divido para todos[1320], como veremos na metáfora do teatro referida na subseção III.5.1. Até mesmo o conservador Panécio dizia que os bens comuns tinham que ser utilizados em proveito de toda a comunidade, enquanto os particulares serviriam apenas para o gozo de seus possuidores[1321]. Contudo, Panécio limitava os bens comuns àqueles que foram criados pela natureza para usufruto de todos os homens, tais como a água, o ar e o fogo[1322]. Assessorado por Blossius, coube a Tibério adotar a noção estoica de *communia* e expandi-la até englobar o *ager publicus*, classificando-o como bem comum e que, por isso mesmo, deveria ser utilizado por todos. Anos mais tarde, Caio Graco usará a mesma ideia para justificar a utilização de verbas do tesouro público na compra da ração de milho distribuída ao povo[1323]. Outra inovação da legislação agrária de Tibério foi a gravação dos lotes com a cláusula da inalienabilidade. Além de representar uma garantia contra os ricos, que assim ficavam impedidos de reaver as terras públicas redistribuídas – o que normalmente faziam pagando quantias irrisórias ao povo desvalido e sempre ávido de dinheiro –, a inalienabilidade dos lotes evidenciava a sua natureza pública. Por serem do domínio do povo como um todo, as glebas não poderiam ser transformadas em bens perfeitamente privados. A cláusula de inalienabilidade sempre estaria a demonstrar a feição diferenciada do *ager publicus*, que inclusive poderia ser requisitado pelo Estado quando tal se mostrasse necessário segundo o interesse popular[1324].

Mas a lei agrária de Tibério era apenas o efeito de uma causa muito mais inquietante para a oligarquia senatorial romana. Na verdade, Tibério demonstrou que pretendia modificar de maneira radical a feição do Tribunato da Plebe, transformando-o em um órgão constitucional soberano e independente do Senado e das magistraturas republicanas. Não foi por acaso que ele fez votar a sua *lex agraria* na *concilia plebis* sem prévia aprovação do Senado, contrariando o que era usual até então. Mais do que a redistribuição de terras em si, foram atitudes assim que causaram a ruína de Tibério[1325]. Com efeito, apelando para a noção de que o Tribunato expressava a soberania popular, Tibério ultrapassou os limites constitucionais da República e levou à culminação o processo de redefinição dos rumos do Tribunato já iniciado há cerca de

[1320] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 168.
[1321] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 20, p. 22.
[1322] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 51-52, pp. 33-34.
[1323] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 169.
[1324] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 170-171.
[1325] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 171-172

vinte anos antes de sua administração por outros Tribunos rebeldes. Os frutos amargos de tal empresa seriam colhidos nas guerras civis do século I a.C., que opuseram o povo à aristocracia. Todavia, ainda que Tribunos anteriores tenham sido audaciosos o bastante para se oporem ao Senado em algumas matérias, nenhum deles produziu legislação sem o consentimento senatorial[1326]. Tibério o fez do modo mais abrupto possível e inclusive citando justificativas para os seus atos. Quando M. Otávio – seu colega de Tribunato – decidiu vetar a lei agrária, Tibério propôs à assembleia popular uma moção segundo a qual ele deveria ser destituído do cargo, o que foi imediatamente aceito pela plebe. Ato sem precedentes em Roma, Tibério o fundamentou argumentando que somente poderia exercer o Tribunato aquele que defendesse os interesses da *plebs*. Tendo Otávio vetado uma proposta de lei favorável à plebe, ele acabou selando seu destino. Ao negar o poder do povo, o Tribuno nega o seu próprio poder, como fez Otávio. Segundo Tibério, o que a plebe pode dar, ela também pode tirar.

Erskine entende a tomada de posição de Tibério como uma defesa da soberania popular. Aos olhos de Tibério, um Tribuno da Plebe que se opõe aos desejos do povo equivale a uma contradição em termos, só merecendo exercer o cargo e gozar de seus benefícios – tais como a imunidade – aqueles que efetivamente se põem ao lado da *plebs* e não do Estado[1327]. Tal assertiva, que pode nos parecer óbvia, era absolutamente contrária à conformação do Tribunato na época de Tibério, pois cabia ao órgão a defesa do interesse público de maneira geral, o que muitas vezes contradizia a vontade popular. Tribunos anteriores fundaram os seus atos nos interesses da República (*utilitas rei publicae*) ou no bem estar do Estado (*pro bono publico stans*) e apenas muito raramente nas demandas imediatas da plebe[1328]. Como já comentamos, antes de Tibério existiram outros Tribunos populares, mas nenhum deles foi capaz de justificar os seus atos de modo tão coerente e convincente como o discípulo de Blossius, este, por sua vez, representante de uma corrente filosófica grega comprometida com a democracia e o radicalismo utópico.

Ao defender a soberania do Tribunato, Tibério pretendia enxertar na Constituição aristocrática romana algumas antigas instituições democráticas gregas radicadas nas noções de *dêmos* e *ekklêsia*. Conforme expõe Aristóteles, o conjunto do povo (*dêmos*) reunido em Assembleia (*ekklêsia*) tem autoridade sobre todas as coisas ou pelo menos sobre as mais

[1326] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 173.
[1327] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 174.
[1328] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 175.

importantes, sobrepujando inclusive as magistraturas[1329]. Alguns anos antes do Tribunato de Tibério, Políbio só conseguiu entender o papel do Tribunato da Plebe ao traduzi-lo em termos gregos. Segundo sua visão, os Tribunos eram sempre obrigados a agir segundo a vontade do povo e a levar em consideração os seus interesses. Afirmando que o Senado temia o povo, Políbio concedeu à *concilia plebis* o poder de aprovar leis com o objetivo de privá-lo de suas prerrogativas tradicionais ou de abolir a precedência e outras distinções dos senadores, bem como alijá-los de suas fortunas[1330]. Quem quer que entenda um pouco de história romana sabe que o Tribunato não possuía poderes tão grandes pelo menos até a administração de Tibério Graco, posterior ao momento em que Políbio escreveu a passagem citada. Na verdade, Políbio descreveu o Tribunato romano como se fosse uma Assembleia grega, aproximação que será efetivada na prática por Tibério e Caio anos depois.

Claro que Tibério não admitia abertamente estar introduzindo práticas democráticas gregas na Constituição aristocrática romana. Para legitimar os seus atos ele sempre recorria aos antigos e obscuros costumes de Roma (*mos maiorum*). Assim, apesar da *Lex Hortensia* de 287 a.C. ter tornado os plebiscitos tão obrigatórios quanto as leis, poucos foram aprovados desde então sem o consentimento tácito do Senado. Tibério quebrou esta tradição. Objetivando expandir a área de competência do Tribunato, ele aprovou a lei agrária sem a concordância do Senado, aduzindo que aquilo que é de interesse do povo por ele deve ser decidido diretamente[1331], como ocorrera nos primórdios da *urbs*. Cícero se opôs com veemência a tal argumento, vendo no governo da multidão o pior dos males que podem se abater sobre o Estado. Ainda que reconheça que Tibério tenha agido com justiça, Cícero acredita que ele o fez desrespeitando antigos costumes e substituindo o direito pela violência[1332], o que ameaçou a imortalidade da República. Quando o poder supremo se encontra nas mãos do povo – eis o projeto dos Graco –, não se pode dizer que haja uma República, pois a populaça – insensata, feroz, inapelável e soberana – passa a matar, a ferir, a confiscar bens e a mandar prender cidadãos a seu talante[1333].

[1329] ARISTÓTELES. *Política*. Ed. bilíngue grego/português. Nota prévia de João Bettencourt da Câmara. Prefácio e revisão literária de Raul M. Rosado Fernandes. Introdução e revisão científica de Mendo Castro Henriques. Trad. e notas António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Índice de conceitos e nomes de Manuel Silvestre. Lisboa: Vega, 1998, 1317b, 28-30.
[1330] POLÍBIOS, *História*, VI, 16, pp. 336-337.
[1331] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 179.
[1332] CÍCERO, *Da república*, III, XVIII, p. 179.
[1333] CÍCERO, *Da república*, III, XXIII, p. 179.

A condenação dos desígnios de Tibério por parte de Panécio e Cícero é sintomática e revela a nova atitude da *Stoá* em relação aos romanos. Quando no século II a.C. Roma emergiu como potência mundial inquestionada, os estoicos, de modo geral, estavam prontos para defender e legitimar a nova ordem, assumindo posturas diferentes daquelas que caracterizaram o utopismo revolucionário de Zenão e seus discípulos. Ainda que não tenha integrado a *Stoá*, Políbio reproduz vários pontos de vista comuns aos estoicos da época e cuja função era defender Roma diante das críticas de escolas filosóficas que, ao contrário do Pórtico, viam no fortalecimento da República apenas mais uma expressão do imperialismo que antes tivera o nome de Macedônia ou de Pérsia. Políbio sustentava que os romanos governavam os povos vencidos com justiça e equanimidade, tendo movido apenas guerras justas, ainda que lhe tenha sido difícil justificar a destruição de Cartago[1334], fato que dividia a opinião entre os gregos. Alguns julgavam que Roma agira bem ao extinguir um Estado rival que tanto trabalho lhe dera no passado e que poderia se reerguer. Outros diziam que Roma fora pérfida, visto que Cartago se submeteu completamente a Roma após a segunda guerra púnica, não tendo dado aos romanos qualquer motivo sério para sofrer uma represália tão arrasadora e definitiva[1335]. Como heleno, Políbio não desconhecia os objetivos imperialistas de Roma e se sentia um tanto quanto incomodado com o nascente Império, mas mesmo assim partiu em sua defesa. Reconhecendo que antes de Roma a história do mundo não estava interligada, ele explica que somente após a derrota de Cartago os romanos tomaram consciência da própria força e ousaram pôr em prática os seus planos de conquista mundial. De fato, apenas Cartago poderia ameaçar a supremacia romana. Se a República não tivesse tomado as rédeas da História, Cartago o teria feito e o mundo hoje seria bem diferente. Hegelianamente, Políbio nota que a partir da destruição de Cartago toda a História convergiu para um único fim: a hegemonia romana no Ocidente e no Oriente[1336]. A própria Constituição de Roma lhe aconselhava e facilitava a dominação planetária[1337].

Ademais, Roma havia começado a atuar como xerife do planeta. Políbio narra como os romanos, após dominarem certo território, punham tudo na mais perfeita ordem[1338]. Ele os elogia por terem vencido a Macedônia e eximido-a de tributos, além de proteger seus cidadãos de

[1334] POLÍBIOS, *História*, XXXVI, 2-3, pp. 533-534.
[1335] POLÍBIOS, *História*, XXXVI, 9, pp. 536-538.
[1336] POLÍBIOS, *História*, I, 3, pp. 42-43.
[1337] POLÍBIOS, *História*, III, 2, p. 136.
[1338] POLÍBIOS, *História*, XXXVI, 16, p. 540.

quaisquer arbitrariedades e livrar várias cidades de discórdias intestinas e lutas fratricidas[1339]. Políbio não era tolo e sabia que os romanos tratavam bem os vencidos – com a desconfortável exceção de Cartago – unicamente para a manutenção de seu poderio[1340]. Entretanto, mesmo que as atitudes romanas se assentassem sobre razões pragmáticas, ainda assim eram muito melhores do que as dos macedônicos, gregos e persas, que costumavam transformar todos os vencidos em escravos ou simplesmente massacrá-los. O próprio Políbio fora beneficiado pela *humanitas* romana. Ele emigrou para Roma como refém aqueu e acabou se tornando amigo e conselheiro de Cipião Emiliano, um dos romanos mais proeminentes de então, o que lhe possibilitou a paz e os recursos necessários para a escrita de sua *História*.

No livro III da *República* Cícero reflete sobre a situação de Roma enquanto senhora do mundo, combatendo mediante argumentos estoicos a tese de Carnéades, para quem a República era grande e poderosa por ser injusta. Talvez em nenhum outro texto transpareça com mais clareza a luta ideológica para a legitimação da República Romana diante de suas conquistas. Nesse tratado escrito em forma de diálogo, Filão representa o papel de Carnéades, para quem o poder e a justiça jamais andam juntos[1341], enquanto Lélio faz as vezes de Panécio. Referindo-se a Roma, Filão-Carnéades afirma não haver cidade tão estulta que não prefira imperar com injustiça a cair pela justiça na servidão[1342]. Para Carnéades, a *Realpolitik* se impõe acima de quaisquer considerações éticas. Já Lélio, assumindo a tradição utópica e algo idealista da *Stoá*, afirma haver uma lei natural que tudo regula, capaz de no devido tempo punir os maus e recompensar os bons[1343]. Contra as duas principais acusações de Carnéades dirigidas a Roma – suas guerras seriam injustas, assim como a manutenção de um império mundial –, Lélio lança um argumento estranho para alguém que, aparentemente, se baseava em propostas estoicas[1344]. Segundo a leitura de Erskine – baseada em fragmentos perdidos do terceiro livro de *Da republica* e que constariam da *Civitas Dei* de Santo Agostinho –, Lélio afirma que Roma não apenas teria o direito de comandar o mundo, mas também o dever, pois é natural que o mais forte e sábio domine aqueles que lhes são inferiores[1345]. Assim os deuses dominam os homens, a mente controla o corpo e os impulsos irracionais cedem diante da razão. Notemos como o Pórtico havia

[1339] POLÍBIOS, *História*, XXXVI, 17, p. 542.
[1340] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 186.
[1341] Abordaremos este tema com mais vagar na subseção III.2.2, quando discutiremos a noção ciceroniana de justiça.
[1342] CÍCERO, *Da república*, III, XIV, p. 178.
[1343] CÍCERO, *Da república*, III, XVII, p. 178.
[1344] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 192-193.
[1345] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 189-192.

se transformado no contexto romano, dado que o tópico desenvolvido por Lélio é claramente aristotélico. Para os estoicos gregos não há qualquer divisão na alma entre impulsos racionais e irracionais. Ela toda é que se curva à racionalidade ou à irracionalidade, sem espaço para qualquer dualismo. Todavia, como sabemos, Panécio adotou um ponto de vista heterodoxo no que concerne à psicologia estoica. Muito mais próximo de Platão e de Aristóteles do que de Zenão e Crisipo, Panécio ensina que a alma é dividida em duas seções, a primeira racional e a segunda irracional. Esta comporta os desejos (*hormê*) que arrastam os homens por aqui e acolá, cabendo à parte racional subjugá-la[1346]. Lélio apenas adaptou tal princípio psicológico ao cenário político internacional, enxergando Roma como a parte racional do mundo cuja missão consistiria no governo dos demais Estados, irremediavelmente irracionais.

Graças à romanização da *Stoá*, várias de suas posições originalmente revolucionárias passaramm a ser entendidas por meio de um viés mais conformista. A escravidão, por exemplo, já não era o alvo constante dos ataques dos filósofos do Pórtico em Roma[1347]. Cícero se limita a dizer que os escravos devem ser bem tratados, como se fossem empregados assalariados[1348], sendo que a força deve ser empregada contra eles apenas em último caso[1349]. Em certa passagem do *De officiis*, o estoico Hécaton, discípulo de Panécio, nos pergunta se é lícito a um homem virtuoso deixar que seu escravo morra de fome quando a comida se torna muito cara[1350]. A simples formulação de tal pergunta nos mostra que Hécaton pressupõe que ter escravos não afeta o *status* ético do homem. Da mesma maneira, o dever de tratar bem um servo pressupõe ser a posse de seres humanos algo eticamente permitido[1351]. Se é possível que uma pessoa de bem tenha escravos, devendo apenas tratá-los com dignidade para manter a própria moralidade, também é plenamente legítimo que Roma se poste como a senhora do mundo diante dos demais Estados. Segundo as teses do estoicismo médio, ao senhor de escravos é exigível a *philanthrôpia* no trato com os cativos, do mesmo modo que o Estado politicamente dominante deve se relacionar com os seus vassalos tendo em vista os ditames da *humanitas*[1352]. Nessa perspectiva, as duas únicas condições para a existência do Império são a superioridade moral do Estado

---

[1346] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 101, p. 51, I, 132, p. 63 e II, 18, p. 83.
[1347] Contudo, os estoicos romanizados continuaram a conceber a servidão como contrária à natureza, o que influenciará de maneira decisiva a jurisprudência romana, tema da subseção III.3.2.2.
[1348] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 41, p. 30.
[1349] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 24, p. 85.
[1350] CÍCERO, *Dos deveres*, III, 89, p. 148.
[1351] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 198.
[1352] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 199.

dominante bem como a necessidade de que aja tendo em vista os interesses das nações que lhe são submissas[1353]. A propaganda romana da época insistia que ambas as condições estavam presentes e que, por isso mesmo, a República tinha uma missão civilizadora universal a cumprir.

Pouco importa se tal corresponde à verdade ou não e se Roma foi um Estado justo ou não. O que nos parece notável é como o estoicismo médio aceitou, desenvolveu e propagou tal ideário, absolutamente contrário às propostas políticas dos fundadores da escola. Entretanto, não devemos nos enganar e pensar que a mudança operada entre o estoicismo grego e o médio foi súbita e inesperada. A transformação do pensamento político estoico resultou de uma gradual adaptação de suas propostas aos novos contextos – e não só os romanos – que se apresentaram ao mundo após a derrocada da Macedônia e de Cartago. Desde Diógenes de Babilônia podemos perceber profundas alterações no sistema da *Stoá*[1354] que iriam culminar na obra heterodoxa de Panécio e de seu discípulo Possidônio. Este aprofunda ainda mais o processo de romanização da doutrina estoica, justificando o senhorio romano do mundo com base em um dualismo entre os melhores e os piores ainda mais pronunciado do que aquele utilizado pelo seu mestre[1355]. Sêneca se funda em Possidônio para sustentar ser natural que as coisas inferiores se submetam às superiores: "*naturae est potioribus deteriora submittere*". Assim como em uma boiada o touro mais corpulento e saudável toma a dianteira dos demais, nas sociedades humanas o melhor deve governar, como ocorria na idade de ouro quando os sábios dirigiam a humanidade. Foi a perda dessa divina autoridade que nos precipitou na miséria da idade de ferro em que atualmente sobrevivemos, prenhes de vícios e mazelas[1356].

A romanização da doutrina foi apenas um dos fatores – o mais importante, sem dúvida – responsáveis pela transmutação do pensamento político do Pórtico, que passou do mais extremo criticismo utópico, contrário ao Império Macedônico e a toda forma de submissão, a um conservadorismo reacionário fortemente ancorado nas tradições e costumes (*mores*), pronto para legitimar a missão universalizante de Roma e manter o *status quo*. Erskine se refere a alguns desses fatores[1357], que desenvolvemos abaixo na forma de oito argumentos tendo em vista o que está exposto em nosso trabalho:

[1353] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 198.
[1354] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 208.
[1355] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 200-203.
[1356] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XC, 4-6, pp. 294-295.
[1357] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 207-210.

a) **Perda de interesse dos estoicos romanos pela Física e pela Lógica.** As posições mais revolucionárias da *Stoá* no terreno político derivam da visão sistêmica do universo que somente a Física e a Lógica poderiam manter e fundamentar. Como vimos na seção I.4, ainda que não seja verdadeiro que a Física e a Lógica tenham sido completamente abandonadas em Roma, é fora de dúvida que a Ética ocupou um espaço preponderante na tessitura do estoicismo médio e imperial. Com isso passou-se de modo quase imperceptível da noção de natureza universal para a de natureza humana, muito mais tradicional do que a primeira;

b) **Relativização da figura do sábio perfeito.** Para os estoicos gregos, a sabedoria perfeita constituía uma meta árdua, porém alcançável. Em Roma a proposta era vista como um modelo abstrato, inexequível por natureza e que tinha por função representar um ideal regulativo, conforme descrito na subseção II.2.2. Graças a tal exegese, os projetos políticos revolucionários do primeiro estoicismo foram relegados ao reino da utopia, eis que se baseavam fundamentalmente na possibilidade de que alguns homens alcançassem a condição concreta de sábios perfeitos;

c) **Respeito pelo direito positivo e pelas convenções sociais.** Os estoicos gregos eram hostis a qualquer tipo de normatização humana, pois as julgavam conflituosas em relação à ordem natural do *lógos*. Por outro lado, sem deixar de acreditar na razão cósmica, os estoicos romanos trabalharam no sentido de harmonizar o direito positivo de Roma com as prescrições da *recta ratio*, preferindo sublinhar as similitudes existentes entre ambas as ordens jurídicas e tentando a todo custo minimizar as inevitáveis antinomias, como veremos na subseção III.3.2;

d) **Pronunciado caráter antimacedônico.** O ataque sistemático ao imperialismo macedônico constituía uma importante pauta política para os estoicos gregos, conforme visto no início desta subseção (III.1.3). Isto facilitou a aceitação pacífica da dominação romana por parte do estoicismo médio. Como Roma foi a potência que efetivamente varreu o tirânico poderio macedônico da Grécia, nada mais natural que as simpatias da *Stoá* se voltassem para a República que, de uma forma ou de outra, tinha "libertado" os helenos do cruel jugo da Macedônia;

e) **Incompatibilismo das outras escolas filosóficas helenísticas com o espírito romano.** Das várias orientações filosóficas legadas pela Grécia a Roma, somente o estoicismo se

adaptava ao caráter severo dos romanos do século II a.C., de acordo com o exposto na seção I.4. De fato, o cinismo relativista e o academicismo cético, ambos negadores de todas as certezas religiosas e tradicionais, não poderiam ser bem recebidos em uma sociedade convencionalista e pragmática como a romana. Do mesmo modo, como demonstramos na subseção III.1.2, o epicurismo, hedonista e sensualista como era, além de altamente desmobilizador e contrário à participação política, não se mostrava útil aos desígnios dos romanos, que respiravam política vinte e quatro horas por dia. O estoicismo pregava uma atitude ativa em relação aos problemas políticos e acreditava em verdades absolutas e imutáveis, o que muito agradava os romanos. Tendo contado com o favor dos mais notáveis de Roma – Cipião, Catão e Cícero são apenas alguns exemplos –, parece-nos plenamente compreensível que o Pórtico tenha entendido necessárias certas mudanças em sua trama teórica para poder penetrar de maneira ainda mais profunda na *intelligentsia* romana;

f) **Desqualificação da herança política do estoicismo grego.** Não foram as propostas políticas revolucionárias do estoicismo grego que atraíram os romanos, mas sim a Ética rigorosa da escola. No seu *De finibus bonorum et malorum* Cícero faz Catão afirmar que a moral estoica é natural, pois sustenta ser a virtude o único bem e o vício o único mal[1358]. Como veremos na subseção III.2.3, foi preciso em Roma que os utopismos políticos de Zenão e de Crisipo fossem desqualificados e tratados como meros delírios de juventude do fundador da escola. O resultado disto é que o estoicismo foi privado de seu dinamite intelectual, tornando-se uma filosofia extremamente indiferenciada e maleável, pronta a representar em Roma papéis políticos contrários ao que desempenhara na Grécia dominada pelos macedônicos. Insistindo na Ética estrita do Pórtico, os romanos acabaram por alijar a escola de todo componente revolucionário que teria impedido a sua fixação no Império;

g) **Fatores pessoais.** Não podemos desconsiderar as biografias dos principais representantes do estoicismo para compreendermos as diversas posições políticas que a escola adotou ao longo de sua evolução. Por serem pobres, os estoicos gregos puderam defender a revolução social, a igualdade absoluta, a inexistência do direito de propriedade e a reforma agrária. Com efeito, Cleantes era tão miserável que trabalhou como boxeador e

[1358] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, III, 10-11 (*Les stoïciens*, pp. 264-265).

em serviços noturnos, tendo chegado a Atenas com apenas quatro dracmas no bolso[1359]. Embora Zenão[1360] e Crisipo[1361] descendessem de famílias de classe média, eles renunciaram a todos os seus bens quando vestiram o manto estoico, vivendo ambos na mais extrema penúria, em especial Zenão. Em relação a Crisipo temos notícia de que ele possuía ao menos uma escrava. Por outro lado, Panécio era de uma linhagem tradicional que por muito tempo dirigiu Rodes, tendo ele próprio exercido vários e rentáveis cargos públicos em sua pátria, além de gozar dos favores de seus protetores romanos[1362]. O mesmo ocorreu com seu discípulo Possidônio, que viveu confortavelmente cercado pelas gentilezas de seus riquíssimos alunos, entre os quais se contavam Pompeu e Cícero. Sêneca, como sabemos, era um senador por muitos tido como o romano mais abastado de sua época. Por fim, Marco Aurélio foi um Imperador Romano, o que nos dispensa de tecer mais considerações sobre o seu caso. Somente Epicteto destoou do quadro geral. Assim como os estoicos gregos, ele era pobre e, para piorar, escravo. Não obstante, a maioria dos estoicos romanos se beneficiava da situação política existente, o que explica o fato de terem encaminhado a doutrina política da escola rumo a posições mais conservadoras e reacionárias. Entretanto, como argutamente nota Erskine ao analisar o caso de Panécio, a mudança no ideário político da *Stoá* não se deu em razão de Panécio descender de uma família abastada e ser pró-romano. Ao contrário, é por ter se transformado profundamente ao longo do século II a.C. que o Pórtico pôde atrair a atenção de um homem como Panécio, rico, educado e comprometido com os interesses romanos[1363]. O mesmo pode ser dito em relação a Possidônio, Sêneca, Mussônio Rufo, Marco Aurélio e inúmeros outros estoicos romanos menores;

h) **Interiorização da ideia de liberdade.** O estoicismo romanizado não se preocupava prioritariamente com a crítica das instituições políticas, diferentemente da versão grega da *Stoá*, bastante politizada. Aos romanos parecia muito mais urgente a reforma interior e individual de cada homem, motivo pelo qual os grandes filósofos estoicos de Roma

[1359] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 168 (*Les stoïciens*, pp. 70-71).
[1360] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 1-5 (*Les stoïciens*, pp. 17-18).
[1361] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 179-183 (*Les stoïciens*, pp. 75-76)
[1362] Além da já amplamente citada obra de Tatakis, que traz uma detalhada biografia de Panécio, forçosa a consulta ao livro de Erskine, que nos oferece em apêndice um relato biográfico sobre Panécio no qual se destacam os cargos públicos exercidos pelo filósofo de Rodes, bem como suas relações com Cipião Emiliano. Cf. ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 211-214 e TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 17-34.
[1363] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 209.

assumiram o papel de diretores de consciência, chegando inclusive a ser confundidos por parte da crítica moderna com “preparadores” do cristianismo, conforme relatado na subseção III.1.1. Devido à inescapável perda da liberdade política concretizada pelo estabelecimento do Império de Augusto, a tendência à interiorização se aprofundou ainda mais, como veremos na subseção III.5.2.

2. A *Stoá* e o direito natural antigo

2.1. A superação dos dualismos

Como filosofia da totalidade, o estoicismo celebrizou-se na História do pensamento pela sistemática transposição dos inúmeros dualismos que fragmentavam o discurso racional do *lógos*. Grandes conciliadores, os estoicos pensavam por assimilação e não por oposição[1364]. Com efeito, diferentemente da tradição grega de Anaxágoras, Sócrates e Platão, o Pórtico não tentou subordinar as causalidades físicas à Ética ou o corpo ao espírito, motivo pelo qual seu sistema filosófico não se enquadra no panorama do idealismo antigo traçado por Boson[1365]. Conforme já expusemos, os estoicos procederam à união da virtude e da felicidade, do destino e da liberdade, da alma e do corpo[1366], entre outras. Interessa-nos na presente subseção discutir a ultrapassagem estoica de dois importantes dualismos ético-jurídicos comuns no mundo antigo. Referimo-nos às díades direto natural/direito positivo e indivíduo/comunidade, que acabaram por se integrar graças à aplicação de teses estoicas à seara político-jurídica. O tema se mostra relevante para o presente estudo porque sem o passo unificador dado pelo Pórtico não teria sido possível ao Direito Romano firmar-se enquanto tal, conformando um ordenamento jurídico qualitativamente diferenciado dos demais sistemas de direito da Antiguidade, eis que fundado não apenas na *praxis* jurídica cotidiana, mas também em uma ideia integrada de direito, justiça e natureza. Graças a tal avanço o Direito Romano estava pronto para servir não apenas aos desígnios de um único homem – o Imperador – ou a uma cidade particular – Roma –, mas sim a todo o planeta.

No que se refere à oposição direto natural/direito positivo, notemos que ao estoicismo, doutrina filosófica desenvolvida em um momento de decadência cultural da Grécia, foi necessário conceber a natureza como matriz fundamental de qualquer lei para assim forjar o seu sistema ético-jurídico. É este o seu fundamento indiscutível. Todavia, a identificação teorética entre lei humana e lei natural levada a efeito pela *Stoá* revela-se para Gazolla como uma das grandes armadilhas retóricas da escola. Segundo a autora, o Pórtico afirma a junção teórica do divino e do humano e em seguida transplanta as consequências desse postulado para os campos

---

[1364] BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 3 e DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 84.

[1365] BOSON, Gerson de Britto Mello Boson. *Filosofia do direito*: interpretação antropológica. Belo Horizonte: Del Rey, 1993, p. 51.

[1366] Esta última divisão é de nítida extração platônica e atenta contra os princípios sistemáticos que informam a filosofia do Pórtico. Cf. LONG, Anthony A. Soul and body in stoicism. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 27, pp. 34-57, 1982.

da Física, da Lógica e da Ética. Com isso o Pórtico expõe a penúria cultural e normativa que se verificava na Grécia helenizada, tão longe do domínio de uma legislação universal e racional como deveria ser a de uma lei derivada da natureza[1367]. Desse modo, o estoicismo parte de uma visão dogmática da natureza com o fito de possibilitar a integração entre *nómos* e *phýsis*, ao contrário do pensamento grego arcaico, que efetivamente vivenciou tal integração[1368], como demonstra o fragmento 114 de Heráclito:

> Os que falam com juízo devem apoiar-se no que a todos é comum, como uma cidade deve apoiar-se na lei, e com muito mais confiança. Pois todas as leis humanas são alimentadas por uma só, a lei divina; é que ela tem tanto poder quanto quer, e para tudo ela é bastante e ainda sobra[1369].

De acordo com a ortodoxia estoica, há uma lei comum (*koínos nómos*) que governa toda a realidade, independentemente da designação que queiramos lhe conferir. Não devemos nos surpreender ao notar que logo no segundo verso do *Hino a Zeus* de Cleantes – único texto do estoicismo grego que chegou íntegro até à contemporaneidade – o filósofo elogia Zeus por governar o mundo segundo a lei, utilizando no poema a palavra grega *nómos* para designar o ordenamento cósmico natural[1370]. Já no verso 35 *nómos* passa a significar justiça[1371]. Ora, no pensamento grego clássico a palavra *nómos* evoca a noção de norma criada pelos homens e não pelas potências divinas. Em seu poema Cleantes fundiu ambos os sentidos do vocábulo. Verificamos esta mesma identificação entre lei humana e lei divina na definição que abre o tratado ético-jurídico perdido de Crisipo, *Sobre a lei*, obra na qual o estoico antecipa o conceito romano de *iuris prudentia* como ciência das coisas humanas e divinas. Graças ao jurista romano Marciano o fragmento inicial do tratado de Crisipo foi preservado, tendo sido mais tarde recolhido no *Corpus Iuris Civilis*:

> A lei é a rainha de todas as coisas divinas e humanas. É preciso, pois, que seja superior tanto aos bons quanto aos maus e que seja condutora e mestra dos animais que a natureza quis que convivessem civilmente, daí então que seja a norma do justo e do

---

[1367] GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 45.
[1368] GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, pp. 25-26.
[1369] KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, Cap. VI: "Heraclito de Éfeso", fr. 114, 250, p. 219.
[1370] CLÉANTHE. *L'hymne à Zeus*. Trad., notice et notes Pierre-Maxime Schuhl. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002, p. 7. Para a inteligência do termo grego original, cf. na mesma edição: n. 7.1, p. 1251. Para uma boa tradução castelhana do hino de Cleantes, cf. BERRAONDO, *El estoicismo*, pp. 17-18.
[1371] CLÉANTHE, *L'hymne à Zeus* (*Les stoïciens*, p. 8).

> injusto, que obriga serem feitas as coisas que devem ser feitas, que proíba as que não devem ser feitas[1372]

Não há distinção entre ser e dever ser no estoicismo. Ao postular uma natureza racional e total, o Pórtico acredita que tudo é exatamente o que deve ser, como referido na seção II.3. É por isso que o típico dualismo direito posto (*ius positum*) *versus* direito natural (*ius naturalis*) não apresenta qualquer valor intrínseco no estoicismo, corrente filosófica segundo a qual todas as leis são postas[1373], ou seja, dadas ao homem pelo *lógos*. Segundo a *Stoá*, não há diferença entre a razão universal e deus, pois ambos se confundem enquanto fontes primárias de normatividade. Tal posição altamente idealista será repelida na Idade Média por Francisco Suárez, para quem a conformidade com a lei natural não é redutível diretamente à *recta ratio*, devendo haver entre estas instâncias certo número de normas positivas concretamente dadas à razão humana, tais como os imperativos e a legislação divina[1374]. A ideia de Suárez está exposta de maneira clara na definição de direito natural contida no seu *De Legibus* (II, 13), aqui apresentada na elegante tradução de Luño Peña: "*Derecho Natural es el conjunto de principios universales, absolutos e inmutables que se individualizan y concretan en otras normas y preceptos, derivados por conclusión y por determinación, para regular las diversas relaciones y situaciones de la vida social humana*"[1375]. A redução da lei natural geral e abstrata, de sabor nitidamente estoico, a fórmulas positivas parece necessária a Suárez porque "[...] *la ley natural no procede de Dios como legislador, porque no depende de la voluntad de Dios, y así, en virtud de ella, Dios no procede como superior que manda o que prohibe*"[1376], sendo, portanto, imprescindível a tradução da razão universal em modos normativos demonstrativos. A posição de Suárez será defendida na Modernidade por Pufendorf, que também exige atos empíricos de legislação para conferir existência à lei, negando-se a aceitar o modelo de lei subjacente pensado pelos estoicos[1377]. As consequências de posturas assim serão fatais para o jusnaturalismo. Ainda que as teses de Suárez e de Pufendorf não pressuponham diferenciação ontológica entre a reta razão e as normas que dela dimanam, é fora de dúvida que possibilitam a cisão no ordenamento jurídico jusnatural que se desenvolverá e se aprofundará ao longo dos séculos, acabando por justificar o

---

[1372] D.1.3.2, pp. 45-46.
[1373] ULLMANN, *O estoicismo romano*, p. 42.
[1374] IRWIN, *Naturalismo estóico e seus críticos*, p. 387.
[1375] LUÑO PEÑA, Enrique. *Derecho natural*. 3. ed. rev. y ampl. Barcelona: La Hormiga de Oro, 1954, p. 48.
[1376] LUÑO PEÑA, *Derecho natural*, p. 24.
[1377] IRWIN, *Naturalismo estóico e seus críticos*, p. 393.

monismo legalista-empirista próprio do juspositivismo, que nega validade a qualquer esfera normativa não-positiva e transcendente[1378], ou seja, subjacente tal como a pensavam os estoicos[1379].

Ao contrário de Suárez, a *Stoá* acredita que a mera existência do *lógos* basta para determinar a conduta humana, motivo pelo qual o pensamento jurídico imediatamente inspirado pelo Pórtico – qual seja, o romano clássico – não experimentará qualquer fratura fundamental, compreendendo o direito positivo e o direito natural como faces da mesma moeda. Nesse sentido, Fassò afirma que o estoicismo constituiu uma das mais altas expressões do jusnaturalismo, tendo acolhido e unificado todas as concepções de direito natural existentes na Antiguidade. No entanto, é preciso concordar com Erskine, que baseado nas pesquisas de Inwood nos informa que a concepção de lei natural dos estoicos gregos é muito mais fluida do que normalmente imaginamos, indicando apenas certos princípios básicos aos quais o homem deve se submeter para ser virtuoso. Somente a partir do labor de Cícero e do estoicismo médio a lei natural passa a ser entendida como um rígido código moral composto por regras objetivas e fixas[1380]. Nada obstante, em ambos os momentos de sua formulação a lei natural estoica guarda os mesmos axiomas: por advir da divindade, é universal e superior à lei humana, configurando-se como comando abstrato da razão e emanação da regularidade físico-natural do cosmos[1381]. De modo muito semelhante, os direitos naturais são definidos nas *Institutas* de Justiniano como aqueles que são observados igualmente por todos os povos; tendo sido constituídos por um tipo de Providência divina, são sempre firmes e imutáveis[1382]. Por seu turno, o jurista Paulo ensina que o direito não encontra sua fonte primária nas leis positivas. Ao contrário, estas são feitas tendo em vista o direito que é, ou seja, o natural: "*sed ex iure quod est regula fiat*"[1383].

Conforme a análise de Lima Vaz, a lei foi concebida no contexto estoicizado romano como um tipo de regulador da *hybris*, que é a violência excessiva do poder presente em qualquer

---

[1378] Para a caracterização do juspositivismo enquanto esfera não-transcendente de juridicidade, cf. BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*: lições de filosofia do direito. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1999 e DIMOULIS, Dimitri. *Positivismo jurídico*: introdução a uma teoria do direito e defesa do pragmatismo jurídico-político. São Paulo: Método, 2006.

[1379] Nelson Saldanha descreve o processo de afirmação da racionalidade juspositivista por meio de uma perspectiva mais ampla, apresentando-o como a transmutação da teologia antiga e medieval na metodologia contemporânea. Cf. SALDANHA, Nelson Nogueira. *Da teologia à metodologia*: secularização e crise do pensamento jurídico. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

[1380] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 16, n. 13.

[1381] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, p. 83.

[1382] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, II, 11, p. 2.

[1383] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.50.17.1, p. 920.

associação política. Assim como o homem precisa encontrar na virtude o *métron* e não se render às paixões, ao *lógos* cabe intervir na dinâmica violenta do poder para regulá-lo internamente. Desse modo, o poder encontra na ordenação da razão proporcionada pela lei a sua causa formal e também a sua legitimidade, sem a qual não ele não permanece e não revela o seu verdadeiro ser. O poder legítimo instituído pela lei é: "[...] um poder no qual o exercício da força é regido pela justiça e no qual a *hybris* da violência cede e se retira diante da eqüidade da *dike*"[1384]. Por isso o estoicismo sustenta que o verdadeiro comando jurídico nasce sempre da natureza – que é também deus e razão –, *i.e.*, da interioridade de cada homem que carrega o *lógos* dentro de si. Assim, as determinações ditas "legais" dos tiranetes gregos não apresentavam *status* jurídico para a *Stoá* porque decorriam da exterioridade histórica e não se fundamentavam na lei comum da razão[1385]. O direito real corresponde àquele posto pela natureza, visto que as leis humanas, ou melhor, o sentido de dever ser objetivo que expressam – para utilizar uma expressão cara a Kelsen – são realidades incorpóreas, *lekta* incapazes de atuar no mundo caso não estejam fundadas na ordem cósmica racional:

> [...] a Stoa passa a considerar a juridicidade das regras institucionais desprovida de peso ontológico, de verdade, porque distanciada da *physis*. O jurídico é incorpóreo, é interpretação, é contingência elaborada pelos homens. A natureza estóica surge como única maneira de resgatar o fundamento do Direito, da lei, da norma porque, para a doutrina, as leis estarão em consonância com a racionalidade e a normatividade se emanadas do *lógos* da *physis*[1386].

Os estoicos fundem ser e dever ser porque a natureza lhes parece uma potência legisladora dotada de vontade, de modo que suas leis não são apenas regularidades naturais que os homens podem descrever, mas antes verdadeiras prescrições, *i.e.*, comandos racionais dirigidos ao cosmos. Fassò afirma que devido a tais concepções estoicas a palavra "lei" passou a evocar indistintamente ambas as ideias: o descritivismo das ciências naturais e o prescritivismo das ciências normativas[1387], com o que se originou uma dificuldade linguística que perdura até

[1384] LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II*: ética e cultura. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000, p. 137.
[1385] "Nada que venha da exterioridade histórica terá o valor de fundamento. Seguir os fundamentos é reconhecê-los dentro de si e no outro. Seguir as regras institucionais contingentes é reconhecer o domínio do outro dentro de si" (GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 58).
[1386] GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, pp. 187-188.
[1387] "*Nello stoicismo, la divinità che prescrive alla natura il suo 'comportamento' è la natura stessa: la 'legge' di questo comportamento (*legge *nel senso di norma, di* prescrizione *di una condotta, di espressione di un* dover essere*) coindice con l'enunciazione dell'accadimento effettivo (*legge *nel senso in cui si parla di legge fisica*, descrizione *di una regolarità di eventi, espressione di un* essere*). Di qui appunto è venuto l'uso, conservatosi in tutte le lingue*

hoje nas línguas modernas, dado que um único termo evoca duas realidades inconfundíveis. Não era assim para os estoicos. Eles acreditavam que apenas a natureza investida no papel de legisladora seria capaz de pôr diante do indivíduo as normas que ele deveria cumprir para alcançar a felicidade e se equiparar aos deuses. Se o homem as cumpre ou não, tal diz respeito ao seu âmbito de liberdade. O importante é que há a lei natural do *lógos*, plenamente comunicável ao ser humano, criatura feita da mesma matéria racional que os deuses.

Nómos e *phýsis* – lei humana e lei natural – comparecem como realidades complementares no pensamento estoico, não se tratando apenas de um recurso retórico, como sugere Gazolla. Cabe ao legislador aproximá-las cada vez mais sem que, contudo, destrua os antigos costumes e instituições de um só golpe[1388], advertência importante para os jurisprudentes de Roma. Segundo a *Stoá*, o legislador deve laborar de maneira lenta e progressiva, mesmo porque a lei humana não difere substancialmente da lei natural, a menos que esteja corrompida por elementos irracionais. Ademais, se a lei natural for aplicada em sua integralidade, os particularismos que inspiram as legislações positivas – *v.g.*, cidades e contratos – se dissolverão imediatamente[1389], motivo bastante para que o dualismo *nómos versus phýsis* pareça altamente artificial aos olhos estoicos.

A lei humana – particular, contingente e não-necessária – necessita do universalismo da lei natural como fundamento de validade, de modo que a legislação da natureza represente sempre o padrão normativo aplicável à mutável lei positiva[1390], presa ao espaço e ao tempo e por isso mesmo falível. A única lei que os estoicos reconhecem como incondicionalmente válida radica-se na razão, nascedouro do qual dimana a normatividade natural e humana[1391]. Segundo Cícero, os princípios do Direito são universais e idênticos para todas as nações e indivíduos[1392]. É inclusive por força da legislação universal da razão que podemos dizer que homens e deuses

---

moderne, di designare con lo stesso termine, legge*, tanto la legge in senso pratico, la legge etica o giuridica, quanto la legge in senso naturalistico, la legge fisica: che sono invece concetti ben distinti, avendo la prima significato deontologico (prescrizione di ciò che è dovere che sia fatto), e la seconda significato fenomenologico (descrizione, enunciazione di ciò che di fatto accade)*" (FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, p. 82).

[1388] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 117.

[1389] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 142.

[1390] ASSIS, *O estoicismo e o direito*, p. 368.

[1391] "A natureza estóica é teorizada como divina em sua eterna normatividade, em sua prevista ordenação e força constitutiva dos seres. Sem a presença das divindades míticas, ela é abstrata em sua sacralidade e ampara a universalidade do homem quanto ao uso do *lógos*, uma vez que ele é cósmico e pertinente a todos os seres, portanto também à própria natureza humana. A *Physis* sustenta a noção de igualdade, e forma, por princípio, o modo de ser e de agir dos seres" (GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 41).

[1392] CÍCERO, *Da república*, III, IX, p. 177.

são cidadãos de uma mesma comunidade, da qual os deuses são os legisladores e os seres humanos os súditos[1393].

No que diz respeito à díade indivíduo/comunidade, apesar de transcenderem o pensamento particularista da pólis, os estoicos gregos inicialmente aceitaram a concepção orgânica de Estado presente nas obras de Platão e de Aristóteles[1394]. Estes filósofos concebiam a sociedade política à semelhança de um grande corpo do qual os indivíduos seriam os membros. Aprofundando tal concepção, a *Stoá* imperial postula que o ser humano é naturalmente sociável, motivo pelo qual o bem do ser racional radica-se sempre na sociedade[1395]. Se nos seres irracionais – dotados de almas mais primitivas do que as dos homens – já é possível notar enxames, manadas, ninhadas e algo como "amores", nos seres racionais o instinto gregário é particularmente intenso, ensina Cícero, o que os leva a constituir regimes políticos, amizades, famílias, reuniões, guerras, tratados e tréguas, de sorte que é mais fácil encontrar um objeto de terra sem contato com outro objeto de terra do que um homem desligado da humanidade[1396]. Marco Aurélio exige que toda ação individual produza ecos benéficos na sociedade, considerando sediciosa a ação do indivíduo que não guarde relação próxima ou remota com o bem comum, visto que, ao se afastar do interesse público, as ações individuais laceram a vida e a impedem de ser una[1397]. Mais realista do que o Imperador-filósofo, Ário Dídimo noticia que só o sábio estoico é capaz de governar e ser governado segundo a reta razão e sempre tendo em vista os interesses da comunidade. Por sua vez, os estultos sempre buscam vantagens próprias; tirânicos e cruéis, são selvagens e ignorantes em relação às leis da natureza e da cidade[1398].

A comunidade de todos os homens do mundo – a humanidade – equivale a um único e descomunal corpo: *membra sumus magni corporis*, proclama Sêneca em sua Carta XCV. A consequência óbvia é que todas as pessoas – em especial os governantes – devem atuar tendo em vista o bem comum, o que repercute na vida de cada um dos indivíduos isolados[1399]. Bem antes

---

[1393] ARIUS DIDYMUS *apud* EUSEBIUS, *Evangelical preparation* 15, 15 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 431).
[1394] "Já desde fins do século V a.C., a Filosofia grega comparava o Estado com o corpo humano, como organismo. Platão, por exemplo, escreveu que 'o Estado se compara a um homem em dimensão grande' (*Leis*, VIII, 829 a). Aristóteles diz que a relação dos indivíduos com o Estado é comparável 'ao corpo com seus membros' (*Política*, I, III b 1253 a)" (ULLMANN, *O estoicismo romano*, p. 122).
[1395] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, V, 16 (*Os pensadores*, p. 291).
[1396] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 9 (*Os pensadores*, pp. 312-313).
[1397] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 23 (*Os pensadores*, p. 313).
[1398] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11i-k, pp. 67-69.
[1399] ULLMANN, *O estoicismo romano*, pp. 123-124.

de Sêneca, Cícero reconhecera ser um dever de todos cultivar, conservar e salvaguardar a união e a reconciliação da espécie humana[1400]. Sêneca afirma no *De clementia* que o imenso corpo do Império (*immane imperii corpus*) depende das forças que lhe são insufladas pela cabeça (*caput*), o Imperador[1401], que administra as coisas do Estado como se fossem os membros do seu próprio corpo[1402]. O povo (*corpus*) e o Imperador (*caput*) compõem o todo social, metáfora capaz de expressar uma justificativa metafísica para as conquistas romanas, que alargaram os limites da antiga cidade-Estado grega e congregaram o mundo em uma totalidade[1403] sem a qual não é possível aspirar à perenidade e à paz, como o provou amargamente o último século da República Romana, arrasada por inúmeros particularismos políticos. Nas palavras de Cícero:

> Suponha-se, então, que cada membro do corpo estivesse disposto a pensar ser ele capaz de vigorosamente se desenvolver à custa da força do membro vizinho, todo o corpo necessariamente se enfraqueceria e extinguir-se-ia; do mesmo modo, se cada um de nós pudesse chamar para si as vantagens que a outros pertencem e apoderar-se dos bens dos outros, a comunidade e a sociedade humanas seriam automaticamente destruídas[1404].

Mas não se deve exagerar o valor do organicismo estatal na teoria político-jurídica estoica. Os filósofos do Pórtico tinham em alta conta o indivíduo, não se prestando a sacrificá-lo em nome dos interesses do Estado. O homem, portador de uma centelha da racionalidade divina, sempre foi o centro das preocupações do estoicismo, que por isso mesmo não deu lugar a quaisquer transpersonalismos como ocorreu com o platonismo e o aristotelismo[1405], conforme ensina, entre outros, Guido Fassò[1406]. Além do mais, com a superação da realidade política da pólis graças ao advento do Império – primeiro o de Alexandre e depois o de Roma –, o vínculo entre Ética e Política se rompeu na Antiguidade. O indivíduo já não enxergava nas decisões públicas uma expressão de sua personalidade[1407], razão pela qual a teoria político-jurídica da época helenística se identifica com moralismos individualistas e não com éticas comunitárias, como as de Platão e de Aristóteles. Tal se deve especialmente à grave crise política que os gregos

---

[1400] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 149, p. 70.
[1401] SÉNÈQUE, *De la clémence*, I, II [II, 2], 1, p. 8.
[1402] SÉNÈQUE, *De la clémence*, III, XI [I, 13], 4, p. 32.
[1403] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, n. 44, p. 163.
[1404] CÍCERO, *Dos deveres*, III, 22, p. 122.
[1405] Cf., *v.g.*, o início da *Ética a Nicômacos*: "Ainda que a finalidade seja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo algo maior e mais completo, seja para a atingirmos, seja para a perseguirmos; embora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e divino atingi-la para uma nação ou para as cidades" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, I, 1094 b, p. 18).
[1406] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, pp. 76-77.
[1407] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, p. 77.

vivenciaram logo após a morte de Alexandre. Com as instituições democráticas asfixiadas, as cidades gregas foram palco de violentas disputas pelo poder envolvendo grupos sociais antes integrados na tessitura orgânica da pólis, o que levou o estoicismo a propor o governo individual do sábio – o rei-filósofo – em detrimento das decisões colegiadas de assembleias cujos membros estavam sujeitos ao ataque e ao domínio das paixões, diferentemente do rei instruído pela doutrina do Pórtico[1408].

Buscando coadunar a necessidade de viver em sociedade presente em cada ser humano com a sua igualmente necessária liberdade individual, Marco Aurélio resume a posição política estoica em um admirável dito: "Crescer no mesmo tronco, sim; adotar os mesmos princípios, não"[1409]. No estoicismo imperial não há espaço para a submissão do indivíduo a um Estado despótico. Antes mesmo de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, sustentava Cícero caber ao governante da República cuidar para que cada cidadão tenha aquilo que lhe pertence, não sendo possível que o Estado penalize o indivíduo no que diz respeito aos seus legítimos bens[1410]. Na verdade, ao estoicismo parece remota qualquer contradição entre os interesses do indivíduo e os da comunidade da que participa, uma vez que, se ambos são virtuosos, basta ao homem – individual ou coletivamente – viver em conformidade com a natureza para alcançar a felicidade. Entendendo que tal princípio se encontra não apenas na natureza, mas também no sistema de direito das nações e nas leis dos povos civilizados, Cícero demonstra que é impossível haver qualquer conflito entre o homem de bem e a sua comunidade[1411]. De acordo com a definição de Papiniano, conselheiro pessoal do Imperador Septimio Severo, a lei simboliza o compromisso comum de toda a *res publica*[1412]. Para Marco Aurélio, o que não é daninho à cidade tampouco o

---

[1408] PENA, *Le stoïcisme et l'empire romain*, p. 11 *et seq*.
[1409] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XI, 8 (*Os pensadores*, p. 322).
[1410] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 73, p. 107.
[1411] "É precisamente neste aspecto que reside a finalidade das leis, é nisto que consiste o seu objectivo: que a união entre os cidadãos permaneça inviolável e todos aqueles que as infringirem, a esses elas, as leis, hão-de puni-los com a morte, com o exílio, com a prisão, com a aplicação de multas. Além disso, a própria razão natural, que é a lei divina e humana, é nisto de uma eficácia muito maior – quem a ela desejar se submeter (e realmente todos aqueles, que viver conforme a natureza possam desejar, a ela deverão se submeter), nunca agirá de modo a cobiçar aquilo que a outro pertencer ou a tomar para si aquilo que a outro couber. De facto, a nobreza e a grandeza de espírito encontram-se muito mais de acordo com a natureza, tal como acontece com a cortesia, a justiça e a generosidade, do que o prazer, a própria vida ou as riquezas; desdenhar estas últimas, ao compará-las com a utilidade comum, considerá-las como nada valendo é apanágio de um espírito realmente nobre e grandioso. Por outro lado, subtrair a outrém, para seu próprio proveito, é mais contrário à natureza do que a própria morte, a dor ou qualquer coisa do mesmo gênero. [...] Consequentemente, um homem que se submeta à natureza não poderá a outro fazer mal" (CÍCERO, *Dos deveres*, III, 23-24, pp. 122-123).
[1412] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.3.1, p. 33.

poder ser para o cidadão[1413]. Por outro lado, o que não convém ao enxame também não convém à abelha[1414].

Elza Maria Miranda Afonso entende que a *Stoá* representou o suporte filosófico necessário à conciliação da individualidade do homem com o universalismo político, processo que teve Roma por epicentro[1415]. De fato, graças ao estoicismo o pensamento ocidental pôde vislumbrar um individualismo moderado[1416] por intermédio do qual o cidadão não mais se identificava de maneira acrítica com uma parte do Estado; ele é membro da comunidade dos seres racionais que, ao mesmo tempo, está toda ela nele. O homem virtuoso não pode ser definido apenas como fração do todo racional, pois se "[...] disseres que és uma parte, ainda não amas de coração a Humanidade, ainda não te alegra evidentemente o bem fazer; ainda o praticas como uma simples obrigação, não como um benefício para ti mesmo"[1417]. Contudo, pragmático e realista como todo bom romano, Marco Aurélio aconselhava a si mesmo que, estando à testa do Estado, não esperasse concretizar a república de Platão, dado que os progressos éticos, ainda que pequenos, são preciosos[1418]. Segundo Reydams-Schils, ao agir assim o Imperador dá mostras da sua proverbial modéstia estoica, avessa à intransigência de políticos que, à semelhança de Catão, só aceitam o ideal e acabam descurando do real[1419]. Como Imperador, Marco Aurélio tinha que estar pronto a fazer concessões e não governar vaidosamente como o rei-filósofo de Platão. Sua posição à frente do Estado Romano era das mais difíceis, pois lhe cabia realizar o melhor que pudesse, sem ostentação e esperando apenas resultados muito modestos[1420]. Para concretizar o Estado perfeito em que indivíduo e comunidade estejam unidos é preciso mudar os princípios que governam o espírito dos homens e não simplesmente sujeitá-los pela força. Do contrário, haverá apenas a servidão de gemebundos a fingir que obedecem, como ocorreu na era Júlio-

---

[1413] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, V, 22 (*Os pensadores*, p. 291).
[1414] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VI, 54 (*Os pensadores*, p. 298).
[1415] AFONSO, Elza Maria Miranda. *O positivismo na epistemologia jurídica de Hans Kelsen*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 1984, p. 109.
[1416] "*Dans une telle conception il n'y a pas de place pour un conflit entre la societé et l'individu, puisque la première ne se pose pas comme une entité, et l'individu n'oublie pas qu'il est un homme. Le conflit reste intérieur à l'homme; la loi morale et le droit social ne sont que l'expression ou l'objectivation pour ainsi dire, de la nature générale de l'homme, vers laquelle tout individu doit par ses propres moyens s'acheminer. Dès lors, toute la conduite, toute la vie morale reste intérieure à l'homme. Dans sa forme la plus générale, elle tend à être une affaire entre l'homme en tant qu'individu et l'homme en tant qu'homme*" (TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 206).
[1417] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VII, 13 (*Os pensadores*, p. 300).
[1418] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 29 (*Os pensadores*, p. 314).
[1419] REYDAMS-SCHILS, *The roman stoics*, pp. 84-89.
[1420] REYDAMS-SCHILS, *The roman stoics*, p. 88.

Claudiana. Uma vez mais, aí está o elevado respeito da *Stoá* pela liberdade humana, óbice aos transpersonalismos de ontem e de hoje.

Ainda que a moral estoica grega tenha se desenvolvido inicialmente como uma cosmologia universalizante na qual o indivíduo pouco importa, cabendo-lhe apenas agir conforme à natureza geral das coisas, a partir de Panécio o homem real começa a ser valorizado, tornando-se o único objeto das doutrinas éticas do estoicismo imperial. Segundo Panécio e os filósofos estoicos do Império, a natureza deve ser buscada no indivíduo para depois ser transposta para o plano social e, finalmente, para a seara cósmica[1421]. Ao contrário da matriz grega, o estoicismo médio e o imperial querem saber primordialmente não da natureza do universo, mas sim do que é próprio a cada ser humano, à sua natureza individual que, ao fim e ao cabo, se identifica com o todo racional que sustenta o cosmos. Não obstante a similitude das conclusões dos estoicos gregos e romanos, parece-nos inegável que o caminho pecorrido por ambas as correntes foi muito diverso. Privilegiando o geral em detrimento do individual, os estoicos gregos construíram um imponente sistema cosmológico, base fundamental da escola. Por seu turno, os estoicos de Roma já não precisavam fundar ou legitimar as teses da *Stoá*, assentadas por uma tradição secular. Eles então descuidaram da Física e da Lógica e concentraram os seus esforços no desenvolvimento de um sistema moral em que o indivíduo representasse o papel principal. Com isso o estoicismo imperial deu origem a um pensamento ético voltado para a análise dos problemas cotidianos que logo viria a se expressar por meio de uma riquíssima casuística de aconselhamento e de análise de casos concretos[1422] cujo melhor exemplo é o *De officiis* de Cícero. Tal casuística moral gerou o seu fruto mais maduro no Império, que foi exatamente o Direito Romano Clássico[1423]. A história e o sentido filosófico dessa inesperada – e às vezes subestimada – frutificação, pela qual a ciência jurídica romana surge dos postulados do pensamento estoico, constitui o objeto da seção III.3.

[1421] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 164-165.

[1422] Questionável, portanto, a nota de Viehweg, para quem os estoicos não desenvolveram na seara lógica qualquer teoria da tópica. Esta, segundo Viehweg, se contraporia à ideia de sistema fechado e autossignificante que o estoicismo pretendia ser (VIEHWEG, *Tópica e jurisprudência*, p. 29).

[1423] "*Toutes les domaines de la vie furent fouillés, les cas les plus divers furent examinés, d'autres furent inventés pour servir simplement de sujet de méditation. Si, avant les stoïciens, nous trovons des traces de casuistique, nous ne trouvons pas une casuistique systematisée. Celle-ci est l'oeuvre propre des stoïciens. Ce travail fut d'un très grand intérêt; il releva, en même temps que la diversité inépuisable de la vie, la possibilité de lui donner une direction générale, et prepara plus que tout autre, l'élaboration du droit romain*" (TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 189).

2.2. A concepção estoica de lei e de justiça em Cícero

Temos repetido insistentemente neste trabalho que Cícero não foi um filósofo estoico, mas sim um competente divulgador da doutrina em Roma. Contudo, seus três principais tratados políticos – *Da republica*, *De legibus* e *De officiis* – se baseiam diretamente em argumentos estoicos, motivo pelo qual, na ausência de obras sistemáticas dos filósofos do Pórtico sobre o tema, aqueles nos servem para decifrar a concepção de lei e de justiça da *Stoá*. Ademais, não podemos nos esquecer que Cícero foi o primeiro pensador a nos oferecer uma concepção política genuinamente romana[1424], fato que por si só justificaria a presente subseção em um trabalho vocacionado à demonstração da influência do estoicismo romano na conformação da ideia de justiça contemporânea.

No *De republica*, escrito no ano 698 de Roma, Cícero propõe e resolve de maneira abstrata o clássico problema do melhor regime político, optando pelo governo misto preconizado por Panécio e teorizado por Políbio[1425], para os quais a República Romana configurava-se como exemplo vivo da excelência da Constituição mista, congregando o poder monárquico encarnado nos cônsules, o poder aristocrático próprio do Senado e o poder democrático característico das Assembleias Populares[1426]. Tendo solucionado tal questão, Cícero decide expor com maiores detalhes o seu pensamento político-jurídico no *De legibus*, provavelmente escrito por volta de 52 a.C.[1427] (ano 704 de Roma) e considerado pelos críticos e pelo próprio autor como uma continuação direta do *De republica*. No seu tratado sobre as leis Cícero tenta fundir os princípios gerais da filosofia grega – em especial a estoica[1428], como querem A. Reifferschheid, A. Laudien e A. Lörcher – com textos pragmáticos latinos, tais como leis e relatos históricos romanos, para assim dar à luz uma teoria da legislação apoiada em uma teoria do poder de feição jusnaturalista.

O *De legibus* é ao mesmo tempo um tratado de direito natural e uma exposição metódica das principais leis da República Romana[1429]. Tem razão Laferrière ao afirmar que Cícero utiliza em seus escritos um método novo à época e que seria mais tarde adotado pelos jurisconsultos, de Labeão, um dos fundadores da jurística romana nos dias de Augusto, até Modestino, que viveu

---

[1424] FINLEY, *A política no mundo antigo*, pp. 153-154.
[1425] A famosa teoria da Constituição mista, único remédio eficaz contra a natural degenerescência das formas puras de governo – monarquia, aristocracia e democracia – encontra-se exposta no sexto livro da *História* de Políbio. Cf. POLÍBIOS, *História*, VI, 2-58, pp. 325-349.
[1426] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, p. 111.
[1427] PLINVAL, *Introduction*, p. VIII.
[1428] Cícero admite expressamente a sua dívida com o estoicismo em CICÉRON, *Traité des lois*, I, XIII, 37, p. 21.
[1429] PLINVAL, *Introduction*, pp. XXXIII-XXXIV.

sob Alexandre Severo. Tal método consiste na aplicação de considerações jusfilosóficas ao material normativo disponível, buscando não apenas descrevê-lo, mas também garantir uma contínua melhora qualitativa no Direito Romano sem, contudo, desrespeitar as tradições[1430]. Ora, se a leitura de Laferrière é válida, o é especialmente se tivermos em vista o *De legibus*. O tratado – ou o que nos restou dele – se divide em três livros. O primeiro diz respeito aos princípios universais do Direito, parte na qual Cícero concentra todo o seu conhecimento filosófico, dando destaque a concepções platônicas e estoicas; no segundo livro o autor expõe e explica o sentido das principais normas do Direito Pontificial Romano; faz o mesmo no terceiro livro com o Direito Constitucional da República, que por ironia histórica encontrou na pena de Cícero o seu mais coerente e sistemático expositor ao mesmo tempo em que era aniquilado por Sila, Pompeu e César, contemporâneos do grande orador. Segundo conjecturas de Plinval, os outros três livros perdidos do *De legibus* tratariam do sistema judiciário romano (Livro IV), do Direito das Pessoas com ênfase no Direito de Família (Livro V) e dos bens e negócios jurídicos (Livro VI)[1431].

Cícero permanece fiel no *De legibus* às crenças que orientaram toda a sua vida pública, distinguindo o verdadeiro direito – fundado nas leis soberanas da República, no bom senso e na equidade – daquele direito cotidiano e usual, espécie de simulacro ou de contrafação da verdadeira ordem jurídica. Este não passa de uma arte empírica de explorar textos normativos e deles sacar o melhor partido, configurando-se como uma mesquinha *ars litigandi*[1432]. Cícero critica o grande número de juristas de seu tempo que, ao invés de oferecer ao estudante um discurso sobre os métodos da justiça, prefere instruí-lo nos espúrios métodos do processo: "*et qui aliter ius ciuile tradunt, non tam iustitiae quam litigandi tradunt uias*"[1433]. Contudo, ao contrário do que sustenta Arnaldo Borges, não nos parece que Cícero despreze os jurisconsultos e o estudo do Direito Civil Romano[1434], eis que ele reconhece a validade e a utilidade do direito positivo. Ele apenas reprova aqueles que fazem mau uso do Direito Civil, dado que este encontra seu fundamento na ordem divina e não na simples vontade humana que o define, aplica e interpreta.

Além do certeiro ataque à instrumentalização tecnicista do direito, que o afasta de seu legítimo nascedouro, outro fator leva Cícero a postular a existência de um ordenamento jurídico superior àquele contido nas normas positivas. Referimo-nos à situação histórica que lhe calhou

---

[1430] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 8.
[1431] PLINVAL, *Introduction*, pp. LIII-LVIII.
[1432] PLINVAL, *Introduction*, pp. XI-XII.
[1433] CICÉRON, *Traité des lois*, I, VI, 18, p. 10.
[1434] BORGES, *Origens da filosofia do direito*, pp. 69-70.

viver, quando teve a oportunidade de observar como os ditadores – Sila, César e Octaviano – manejavam o direito e a lei apenas com o objetivo de esmagar os inimigos e manter o poder político. Cícero entendia o direito por meio de uma perspectiva nobre demais para emprestar caráter jurídico às medidas ilegais levadas a efeito durante o agonizar da República. Como bem se expressa Plinval: "*Cicéron s'est toujours fait de la Loi une idée trop haute, trop grave, pour n'être pas l'ennemi des lois de violence, des lois de circonstance, des lois d'exception*"[1435].

Assim, ambas as circunstâncias – a vulgarização do direito nas mãos dos chicaneiros da época e a sua perversão imputável ao nascente poder despótico – levaram Cícero a procurar o fundamento último da juridicidade em um âmbito mais alto, que ele encontra perfeitamente delineado nas obras de Panécio e de Possidônio, filósofos estoicos ecléticos e, de certo modo, já romanizados e distantes das concepções políticas utópicas e antissociais dos fundadores gregos da *Stoá*[1436]. Ainda que a teoria das Ideias de Platão tenha sido importante para que Cícero concebesse a existência de leis superiores capazes de congregar homens e deuses, Plinval reconhece, um tanto quanto a contragosto, que o argumento, a fraseologia e algumas das principais propostas do *De legibus* – *v.g.*: o apelo à noção de um deus supremo, a escolha da razão como órgão de ligação entre os participantes da ordem universal – derivam da escola estoica[1437]. Ao comentar a formação filosófica de Cícero, Gibbon acaba por sublinhar o papel fundamental exercido pelo estoicismo no Direito Romano:

> *Tan sólo ensalza a Platón, Aristóteles y Zenón, como los únicos maestros que instruyen y habilitan a un ciudadano para el desempeño de sua vida social. De los tres, la armadura de los estoicos es la que conceptúa de más subido temple, y alzada principalmente en las escuelas de jurisprudencia, por gala y por defensa. En el pórtico se enseñaba a los letrados romanos a vivir, a razonar y a morir*[1438].

Embebido de estoicismo, Cícero nos oferece a sua célebre definição de lei no início do *De legibus*: "[...] *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex*

[1435] PLINVAL, *Introduction*, p. XIX.
[1436] PLINVAL, *Introduction*, pp. XXV-XXVI.
[1437] PLINVAL, *Introduction*, p. XXIII e XXVII. No mesmo sentido: SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, pp. 67-69.
[1438] GIBBON, *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*, Tomo III, p. 196.

est"[1439]. Notemos a grande semelhança desta definição com a de Crisipo, citada na subseção anterior e que voltaremos a explorar na seção III.3. Pois bem, é da noção geral de lei que deriva a ideia de Direito de Cícero. A sua amplitude expressa a totalidade da natureza e contém em si o direito e o não-direito (*iuris atque iniuriae regula*)[1440], dado que apenas uma pequena parcela da lei da *recta ratio* encontra expressão concreta no direito positivo religioso ou civil. Por isso mesmo Cícero assevera que a noção de lei com a qual trabalha não pode ser confundida, como faz o vulgo, com o texto escrito que sanciona certa ordem emanada da autoridade[1441], eis que o direito se funda na natureza e não na opinião ("*neque opinione sed natura constitutum esse ius*"[1442]). Na linha ciceroniana, o estoicismo tardio afirmará que o *lógos* é o único princípio indissolúvel capaz de manter a sociedade e a justiça[1443].

Nas construções teórico-jurídicas de Cícero e dos estoicos, o conceito de lei não deriva de qualquer noção prévia de autoridade política ou estatal, mas sim da razão informadora do cosmos e do indivíduo, neste se manifestando enquanto senso moral.[1444]. E mais: a concepção de razão que Cícero encontrou no estoicismo nada tem a ver com a visão moderna, que transforma o *lógos* em simples mecanismo lógico capaz de realizar inferências e resolver sobre a validade formal de determinados argumentos. A razão estoica não é instrumental, mostrando-se antes como ideia substancial de caráter nitidamente prescritivo e que se relaciona à força que rege o universo, presente em cada ser e, de maneira privilegiada, nos homens e nos deuses[1445]. Cícero insiste em sublinhar nossa irmandade com os seres divinos[1446]. Ambas as raças partilham o que há de mais

---

[1439] CICÉRON, *Traité des lois*, I, VI, 18, p. 11. Tradução nossa baseada na versão de Plinval: "A lei é a razão soberana ínsita à natureza que nos ordena o que devemos fazer e nos proíbe o contrário. Da mesma maneira, tal razão também é a lei quando se realiza e se apóia no pensamento humano".

[1440] CICÉRON, *Traité des lois*, I, VI, 19, p. 11.

[1441] CICÉRON, *Traité des lois*, I, VI, 19, p. 11.

[1442] CICÉRON, *Traité des lois*, I, X, 28, p. 16.

[1443] DIO CHRYSOSTOM, *Logos borysthenitikos*, § 31 *apud* SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, p. 85.

[1444] "*The point of their equation* [i.e., *stoic's equation*] *of law with right reason is to identify an alternative source for its authority: not the state, but reason. Its effect is to internalize law, making it something like the voice of conscience or (as a still later moral tradition would put it) the moral law within*" (SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, p. 69).

[1445] SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, p. 70.

[1446] "*Plus spiritualiste qu'Aristote, Cicéron croit à la possibilité d'une communion entre l'homme et la divinité; moins supertitieux que Pythagore, il exclut l'animal de cette entente sacrée. C'est que pour lui, – independamment de l'hypothèse qui lui fait voir dans l'homme une création privilégiée de Dieu – la participation des uns e des autres à 'la droite raison' suffit pour assurer la féderation des mortels et des dieux. La raison, source transcendentale dont la Loi universelle est l'expression, se trouve ainsi former le lien nécessaire et suffisant d'un pacte social qui englobe les habitants de la terre et du ciel*" (PLINVAL, *Introduction*, p. XXIII). Cf. também CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, LXII, 154 (*Les stoïciens*, p. 464).

nobre no mundo: a reta razão[1447] e a compreensão da lei que a expressa. Daí a conclusão de que o direito natural se aplica a homens e a deuses: onde há comunidade de leis deve haver também comunidade de direito. Antes mesmo dos célebres textos de Sêneca[1448] e de Epicteto[1449], Cícero afirma expressamente que homens e deuses habitam a mesma cidade[1450]. Na verdade, tal ideia é bastante antiga, estando presente de forma embrionária no fragmento 53 de Heráclito – que irmana homens e deuses na guerra[1451] –, bem como em inúmeras lendas e mitos gregos expostos por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias* e por Platão no *Protágoras*, no *Górgias* e em *As leis*. Contudo, coube aos estoicos conferir à velha sabedoria grega um valor metafísico compatível com as exigências da razão e com as aspirações naturais da alma[1452], de modo a possibilitar, na seara propriamente filosófica, um raciocínio rigidamente racionalista. Cícero percebeu o novo viés e se afiliou à *Stoá* no que diz respeito à afirmação da comunidade mantida entre os seres humanos e as divindades.

De acordo com Cícero, a justiça é a primeira e a rainha de todas as demais virtudes[1453], expressando-se mediante a famosa fórmula aristotélica segundo a qual deve-se dar a cada um segundo o seu mérito[1454]. A justiça se realiza então enquanto igualdade mantida entre os cidadãos de sociedades políticas livres, tratando-se da virtude sem a qual não é possível a vida em comum[1455]. Por isso a injustiça – antípoda da mais social das virtudes – não se verifica apenas quando fazemos o mal a outrem, mas também quando nos omitirmos diante de ações negativas praticadas em prejuízo de qualquer membro da comunidade humana. Aquele que "[...] não evita ou não se opõe à injustiça quando pode, é tão culpado de injustiça como o é ao detestar os seus pais, os seus amigos ou o seu país"[1456]. Com base em Panécio, Cícero criticou Platão porque este entendia que os filósofos somente seriam justos de forma reflexa, eis que estariam ocupados com a contemplação do mundo das Ideias e julgariam insignificante aquilo que a maioria dos homens busca desesperadamente. Se agirmos como Platão nos aconselha, podemos

[1447] CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, VI, 16 (*Les stoïciens*, p. 415).
[1448] SÊNECA, *Sobre o ócio*, IV, 1 (SÊNECA, *Sobre a tranquilidade da alma/Sobre o ócio*, p. 83).
[1449] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, IX, 1-9 (*Les stoïciens*, pp. 829-830).
[1450] CICÉRON, *Traité des lois*, I, VII, 23, p. 13.
[1451] "A guerra é a origem de todas as coisas e de todas elas é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres" (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, Cap. VI: "Heraclito de Éfeso", fr. 53, 212, p. 200).
[1452] PLINVAL, *Introduction*, p. XXIV.
[1453] CÍCERO, *Dos deveres*, III, 28, p. 124.
[1454] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 42, p. 31.
[1455] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 39, p. 92.
[1456] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 23, p. 23.

até mesmo deixar de praticar diretamente a injustiça; todavia, acabamos sendo injustos de qualquer modo, eis que nos omitimos no dever de defender os que devem ser defendidos[1457]. Segundo Cícero – sempre inspirado por Panécio –, a busca da verdade pela verdade[1458] sem qualquer referência às virtudes práticas constitui um ato *contra officium*[1459]. Não poderia ser diferente: para a mentalidade prática do romano todo o mérito da virtude reside na ação[1460].

O interesse de Cícero no tema da justiça demonstra que o assunto era comum nos debates romanos. Nesse sentido, parece-nos interessante evocar a disputa entre o acadêmico Carnéades e o estoico Diógenes de Babilônia quando da visita da embaixada filosófica ateniense a Roma[1461] em 155 a.C. ou 156 a.C. Discutindo acerca da natureza da justiça, o acadêmico sustentou a sua relatividade, o que levou o severo Catão, o Censor[1462], a considerá-lo um corruptor que deveria ser despachado de volta para Atenas o mais rapidamente possível. Com seus discursos maliciosos, nos quais era impossível separar o verdadeiro do falso, Carnéades estava distraindo os jovens romanos e os afastando das leis e das magistraturas[1463], diz Catão. De fato, a fala de Carnéades deve ter perturbado vivamente os romanos[1464]. Conforme noticia Lactâncio[1465], no primeiro dia de sua exposição Carnéades louvou a justiça, lançando mão de argumentos convencionais platônicos e estoicos tal como o do justo natural e universal. Todavia, no segundo dia de palestra Carnéades passou a defender a inexistência da justiça como norma natural e universal, citando vários exemplos que demonstravam a mutabilidade da noção de justiça nos sistemas legais de diferentes povos[1466]. Para justificar seu arrazoado, Carnéades afirmou que se a

---

[1457] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 28, pp. 24-25.

[1458] Recordemo-nos que, de acordo com Panécio, a verdade é a virtude contemplativa – a *sapientia* – à qual devem se somar as três virtudes práticas: *iustitia*, *fortitudo* e *temperantia*.

[1459] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 199.

[1460] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 19, p. 22.

[1461] Parece que os membros do círculo de Cipião acompanharam com vivo interesse os debates levados a efeito em Roma por ocasião da referida embaixada filosófica grega (TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, pp. 24-25). Políbio provavelmente esteve presente nas leituras de Carnéades e de Diógenes, tendo julgado o evento digno de ser registrado em sua *História*, XXXIII, 2.

[1462] Além de Catão, vários notáveis romanos assistiram à palestra de Carnéades, tais como C. Acilius e Postumius Albinus, que serviu ao filósofo grego como intérprete. Cf. ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 191.

[1463] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 188-189.

[1464] Os argumentos de Carnéades ainda eram comentados muitas décadas depois da visita da embaixada a Roma. Cícero, por exemplo, o acusa de despedaçar as melhores causas com o seu engenho (CÍCERO, *Da república*, III, IV, p. 176) e de problematizar desastrosamente posições já firmadas, tal como a natureza divina e não-convencional da justiça (CICÉRON, *Traité des lois*, I, XIII, 39, p. 22).

[1465] LACTANTIUS, *Divine institutes*, V, 14 e *Epitome*, L, 8 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 442).

[1466] Um eco desta argumentação pode ser encontrado em CÍCERO, *Da república*, III, VI-VIII, pp. 176-177, quando Filão assume a *persona* de Carnéades para discutir com Lélio sobre a essência da justiça.

justiça fosse inata, todas as leis dos homens seriam iguais, o que não é verdade[1467]. Buscando romper a unidade estoica entre natureza e verdade, Carnéades ensinou aos romanos que a justiça e a sabedoria são mutuamente excludentes e contraditórias, sendo que a história do mundo nada mais é do que uma luta antinômica entre ambas as realidades[1468]. O grego asseverou que Estados vencedores como Roma preferem a sabedoria prática que os permite reinar, colocando em segundo plano a justiça ideal que lhes escravizaria diante dos demais[1469]. Carnéades concluiu, como antes fizera Epicuro[1470], que a justiça e a injustiça não são coisas boas ou más em si mesmas, mas dependentes das circunstâncias, sendo ambas puramente convencionais. Assim, a justiça não se constituiria como realidade superior que está por trás das ações humanas, fundando-as e tornando-as virtuosas. Ao contrário, tratar-se-ia simplesmente do que os homens fazem dela na prática cotidiana[1471].

Na mesma ocasião, o estoico Diógenes de Babilônia e o seu discípulo Antípatro de Tarso mantiveram a posição da *Stoá* e não abriram mão de definir a justiça como algo absoluto[1472], o que parece ter agradado os romanos e facilitado a divulgação das ideias do Pórtico em Roma. Da mesma forma que os cínicos, os estoicos gregos criticavam asperamente o direito positivo, feito de decisões humanas mutáveis e raras vezes racionais. Mas se o ponto de partida era igual, as conclusões destas correntes filosóficas se mostraram bem diferentes. Enquanto os cínicos viam na relatividade da legislação civil o fundamento para negar validade a quaisquer vínculos sociais, os estoicos nela anteviam a necessidade de fundá-los em bases mais sólidas, qual seja, a natureza legisladora do *lógos* racional que perpassa todas as coisas[1473]. Vivamente impressionado pelos ensinamentos da *Stoá* auridos sob a tutela de Panécio e de Possidônio, Cícero se revela um ardoroso defensor do caráter não-convencional da justiça. Ora, se tal virtude se relacionasse

---

[1467] *Da república*, III, VIII, p. 177.

[1468] Diz Filão, incorporando as razões de Carnéades: "[...] a prudência prescreve que aumentemos nosso poder e ampliemos os nossos territórios, para chegarmos aos fins que nos propomos. De que modo Alexandre, esse grande conquistador, que estendeu seu império na Ásia, teria podido, sem violar o território alheio, propagar seu império e entregar-se à voluptuosidade da dominação, da ambição e do orgulho? A justiça, pelo contrário, nos prescreve o respeito aos direitos privados, nos manda consultar o interesse do gênero humano, dar a cada um seu direito, não tocar nas coisas sagradas, nem públicas, nem alheias. [...] foi por meio da justiça e com uma política prudente que, do povo mais insignificante, [Roma] chegou a ser o povo rei?" (*Da república*, III, IX, p. 177)

[1469] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 93.

[1470] Para Epicuro, a justiça se relaciona aos pactos celebrados entre os povos, sendo, portanto, totalmente convencional. Cf. DIOGENES LAERTIUS, X, 139-154, XXXII-XXXVIII (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 35).

[1471] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 93.

[1472] BERA, *Pensamiento estoico*, p. 18.

[1473] BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, pp. 263-264.

apenas com a submissão às leis escritas e às instituições do Estado, concluiríamos inevitavelmente que ela não existe, pois poderia ser transformada ao bel-prazer daqueles que detêm o poder[1474]. Os homens então transmutariam o bem em mal e vice-versa, sendo que os insensatos poderiam anular os decretos da natureza com os seus votos e nos permitir, por exemplo, cometer adultério e falsificar testamentos[1475]. Todavia, apoiado em um dos postulados básicos do Pórtico, Cícero enxerga na natureza o verdadeiro critério do bem e do mal. Sendo a natureza imune às injunções da política, ela nos ensina que as coisas boas em si correspondem à virtude e as coisas más aos vícios[1476]. Caso o legislador desconsidere as prescrições naturais, estará se afastando da *epistéme* e se rendendo à *doxa*, tentando inutilmente metamorfosear a essência dos seres, poder este que compete apenas à razão. A lei natural se localiza acima da lei humana e esta não lhe pode mudar o caráter. Para exemplificar a sua tese, Cícero nos lembra do estupro de Lucrécia perpetrado pelo filho do último rei de Roma, Tarquínio, o soberbo, fato que serviu de estopim para a revolução patrícia que instaurou a República. Ainda que àquela época o estupro não fosse proibido por nenhuma lei positiva romana, nem por isso tal ato deixou de afrontar a lei eterna da razão[1477].

Tendo em vista o caráter naturalmente racional e virtuoso da justiça, Cícero afirma que devemos persegui-la pelo seu próprio valor e não devido à esperança de obtermos algum bem ou evitarmos determinado mal. Como todas as virtudes, a justiça vale por si mesma. Do contrário não haveria nenhuma bondade no mundo, apenas a malícia (*malitiam*) dos que estão sempre preocupados em obter vantagens[1478]. Escreve Cícero com o vocabulário técnico do estoicismo:

> *Car, si la vertu est désirée en vue d'autres biens, il est nécessaire qu'il y ait quelque chose qui soit meilleur que la vertu; sera-ce donc l'argent, les honneurs, la beauté, la santé? Avantages qui, lorsqu'ils existent, sont bien peu de chose, et dont on ne peut jamais savoir combien de temps ils resteront près de nous. Alors serait-ce, ce qu'il y a de plus vil à nommer, le plaisir? Mais c'est précisément quand elle méprise et rejette le plaisir que la vertu se manifeste le mieux*[1479].

[1474] CICÉRON, *Traité des lois*, I, XV, 42, p. 24.
[1475] CICÉRON, *Traité des lois*, I, XVI, 44, p. 25.
[1476] CICÉRON, *Traité des lois*, I, XVI, 45, pp. 25-26.
[1477] CICÉRON, *Traité des lois*, II, IV, 10, p. 43.
[1478] CICÉRON, *Traité des lois*, I, XVIII, 49, p. 28.
[1479] CICÉRON, *Traité des lois*, I, XIX, 52, p. 29.

Se um homem for bom porque objetiva alcançar algo com os seus atos, não devemos contá-lo no número dos virtuosos, mas antes no dos venais[1480]. O rigor moral informador das concepções ético-jurídicas de Cícero encontra a sua fonte direta no estoicismo, escola de pensamento para a qual a virtude não se configura como um caminho para a felicidade. Conforme exposto na subseção II.2.1, a virtude estoica não é instrumental ou utilitária. Ela se identifica totalmente com a *eudaimonia*, de modo que a verdadeira felicidade *é* a prática da virtude. Na realidade, quando Cícero escreveu o *De legibus* ele ainda não percebia a profunda diferença que marca o estoicismo e o diferencia das demais Éticas antigas, abertamente teleológicas, para não dizermos utilitaristas. Por acreditar que a dissensão entre as escolas de Platão, Aristóteles e Zenão era apenas semântica, não envolvendo conteúdos diversos[1481], Cícero tentou em vão no *De legibus* conciliar as teses acadêmicas, peripatéticas e estoicas[1482], posição superficial superada no *De finibus bonorum et malorum* e no *De natura deorum*.

Por fim, resta acrescentarmos que no terceiro livro do *De legibus* Cícero apresenta uma teoria do poder mediante a qual se afirma que a natureza do comando consiste em prescrever ações justas. Estas não podem existir fora do âmbito da lei natural. Os magistrados comandam o povo, mas eles mesmos e os próprios deuses devem obediência à lei da reta razão, sem a qual não há ordem e nem segurança no mundo[1483]. Ao conceber tal escalonamento lógico do poder, Cícero antecipa a teoria de Santo Tomás de Aquino segundo a qual a *lex humana* depende da *lex naturalis*; esta por sua vez se remete à *lex aeterna*, identificada com a vontade do Deus cristão, criador e ordenador do mundo[1484]. Por outro lado, ao conceber a lei humana como instância dependente da razão cósmica, Cícero se remete às concepções do estoicismo grego, em especial ao *Hino* de Cleantes, no qual lemos os seguintes versos dirigidos a Zeus, personificação da lei natural: "*C'est à toi que tout cet univers, qui tourne autour de la terre,/ Obéit où tu le mènes, et*

[1480] CICÉRON, *Traité des lois*, I, XVIII, 48, pp. 27-28.
[1481] *V.g.*: CICÉRON, *Traité des lois*, I, XXI, 55, pp. 31-32.
[1482] *V.g.*: CICÉRON, *Traité des lois*, II, V, 11, pp. 43-44.
[1483] CICÉRON, *Traité des lois*, III, I, 2, p. 82.
[1484] Cf. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma teológica*. Trad. Alexandre Correia. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 1980. Para uma brevíssima síntese da doutrina do direito de Santo Tomás de Aquino, cf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen*. 2. ed. com apresentação de Danilo Zolo e prefácio de Eduardo Carlos Bianca Bittar. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 152. É interessante notar que a estrutura proposta por Santo Tomás será aproveitada mais tarde na *Teoria pura do direito* de Kelsen para a descrição formal do ordenamento jurídico enquanto pirâmide normativa (*Stufenbau*). Cf. MATOS, *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen*, p. 98.

de bon gré il se soumet à ta puissance,/ [...] *C'est par lui que tu diriges avec rectitude la raison commune, qui pénètre toutes choses*[1485].

Parece-nos inegável que a obra de Cícero nos oferece um excelente panorama das ideias de lei e de justiça no contexto do estoicismo, restando-nos agora verificar em que medida o Pórtico foi capaz de postular uma teoria político-jurídica do Estado, objeto da próxima subseção.

2.3. A teoria estoica do Estado e as contribuições de Zenão, Cícero e Sêneca

Cumpre anotar de início que estamos cientes da advertência de Veyne, para quem não existe propriamente uma teoria política estoica, visto que a *Stoá* teria construído uma moral voltada para a salvação individual do homem. Com os termos vagos do estoicismo, que impossibilitam pensar em políticas concretas e reduzem o problema da moralidade ao da racionalidade, seria possível justificar ou refutar tudo, desde filosofias da submissão até libelos revolucionários[1486], outro motivo que indicaria a inexistência de uma específica teoria estoica do Estado. No mesmo sentido, Tatakis se espanta pelo fato de o estoicismo, doutrina prática por excelência, não ter produzido nenhum grande homem de Estado, explicando tal paradoxo mediante a tese central do Pórtico segundo a qual a liberdade deve ser construída no recesso íntimo e não no mundo exterior, onde não há lugar para a autonomia[1487].

Ambas as críticas são infundadas. Apesar de somente Cleantes ter designado a Política como parte autônoma do *curriculum* filosófico do Pórtico[1488], boa parte dos demais filósofos estoicos gregos e romanos se dedicaram a tal tema no contexto da Ética. Pelo menos três deles – Zenão, Crisipo e Panécio[1489] – escreveram tratados políticos sistemáticos, sem contar os de Cícero, já comentados na subseção anterior. Se é verdade que os estoicos gregos não participaram ativamente da política, ideia que nos parece discutível tendo em vista o que expusemos nas subseções III.1.2 e III.1.3, tal conclusão se revela absolutamente falsa em relação ao estoicismo médio e ao Pórtico imperial, correntes que produziram um Panécio, conselheiro de Cipião; um Cícero, cônsul e senador da República Romana; um Sêneca, preceptor do *Princeps* e

---

[1485] CLÉANTHE, *L'hymne à Zeus* (*Les stoïciens*, p. 7).
[1486] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 154.
[1487] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 211.
[1488] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 41 (*Les stoïciens*, p. 30).
[1489] Assim como nos casos de Zenão e de Crisipo, o texto de *A república* de Panécio encontra-se perdido. Sobreviveram apenas alguns poucos fragmentos nos quais se percebe que a obra versava sobre o tópico tradicional da melhor forma de governo, tendo Panécio se inspirado em diversos argumentos platônicos e aristotélicos. Cf. TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 40.

senador; e, por fim, como coroamento da *Stoá*, um Marco Aurélio, Imperador de Roma. O unitarismo informa todo o pensamento estoico, de modo que a proposta de construção do novo homem encontra sua contrapartida necessária na instituição das condições sociais concretas capazes de educar e de formar o ser humano universal: "Modifica-se a teoria sobre a cidadania em função de uma reflexão ímpar sobre o modo de ser do cosmos e do homem. A ordem do todo deve expressar, para um estoico, a união homem-natureza-lei-cidade"[1490]. Arnold repudia a crença segundo a qual a teoria do Estado estoica seria secundária e se subordinaria à Ética individualista do Pórtico. Na verdade, a Ética estoica não é individualista e se fundamenta na lei cósmica, comum a todos os seres. A normatividade universal e a lei moral interior são apenas faces da mesma moeda. Dessa maneira, não podemos desprezar a concepção de Estado gestada pelo estoicismo[1491].

Como veremos, o problema do Estado foi tratado pelos filósofos estoicos de maneira inédita[1492] na Antiguidade, ainda que não possamos falar nesse período propriamente em "Estado" no sentido técnico-jurídico do termo[1493], eis que essa específica forma de organização social surgiu apenas com a centralização do poder real no final da Idade Média. Contudo, Cícero nos oferece uma definição lata e conceitua "Estado" como qualquer sociedade de homens formada sob o império do direito (*iuris societas*)[1494]. Independentemente de conceituações acadêmicas, a sociedade política enquanto tal foi objeto da assídua reflexão da *Stoá*, seja em sua versão grega ou, com muito mais profundidade, na sua versão imperial. O tema-base que animou ambas as correntes foi o incipiente internacionalismo cosmopolita político-jurídico, a cidadania universal fundada em uma noção também universal de direito e de justiça. O estoicismo grego se desenvolveu no contexto da helenização do mundo possibilitada pelas conquistas de Alexandre, experiência imediata do universal concretizada pelos romanos da fase imperial. Com o desenvolvimento do Império, as fronteiras entre os povos já nada significavam para o *ciuis*,

---

[1490] GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 47.
[1491] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 274-275.
[1492] A noção de cosmopolitismo político-jurídico não era nova no contexto do estoicismo, dado que Sócrates, Diógenes, o cínico e os epicuristas já conheciam e discutiam o tema (cf., p. ex., DIOGENES OF OENOANDA, *Fragments*, 24, 2, 3-11[LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 349-350]). A novidade que os estoicos trouxeram ao debate foi o tratamento sistemático e racional do cosmopolitismo, dando origem a uma verdadeira teoria universal do Estado, algo até então impensável na Antiguidade.
[1493] Schofield entende que a ideia estoica de cidade se funda unicamente na postulação de uma comunidade que vive sob certas regras derivadas da razão, fenômeno que não dá lugar ao Estado. Para tanto seriam necessárias outras condições, tais como a centralização da autoridade e a divisão de poderes. Cf. SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, p. 73.
[1494] CÍCERO, *Da república*, VI, VI, p. 186.

conceito jurídico cada vez mais alargado pelo Direito Romano que, à semelhança do que pregavam os estoicos, mais e mais se aproximava daquela lei ideal e universal apta a reger todo o gênero humano. Zenão jamais poderia imaginar que as suas teorias teriam tamanha repercussão, fundamentando o direito de uma estrutura política universal como o foi o Império Romano[1495].

O ponto de partida dos estoicos no que concerne à teoria política é idêntico ao de Aristóteles. Cícero ensina que os homens não são apenas animais sociais, mas sim seres em que os laços de sociabilidade são os mais estreitos possíveis, motivo pelo qual um homem não deve jamais ser um estrangeiro para outro homem[1496]. O amor que os pais sentem pelos seus filhos constitui a prova inequívoca e o primeiro estágio da sociabilidade ínsita à espécie humana; se adequadamente desenvolvido, culminará de modo inevitável na postuação da sociedade universal[1497]. O estoico romano Hierócles acredita que estamos inseridos em vários círculos concêntricos: o primeiro inclui os nossos corpos e o último comporta todos os seres humanos, não sem antes passar pelas instâncias da família, dos amigos e dos concidadãos. Cabe ao sábio assimilar progressivamente um círculo ao outro, buscando concentrá-los em um só, de maneira que enxerguemos todos os seres humanos como elementos integrantes do primeiro ciclo, ou seja, partes do nosso próprio corpo[1498]. De acordo com Epicteto, a sociabilidade é natural ao homem[1499], assim como as formas políticas mediante as quais tal impulso se concretiza. Ao contrário do que afirmarão os contratualistas da Modernidade, para o Pórtico a vida social não nasce de pactos de não-agressão ou de deficiências do indivíduo, incapaz de sobreviver sozinho, mas de necessidades naturais – ou seja, racionais – dos seres humanos. Nossa sociabilidade natural se relaciona diretamente à moralidade porque o outro constitui não apenas o meio e a

---

[1495] "*Was Zeno's vision internationalist? It used to be thought so, on the strength of the Stoics' penchant for the expression 'citizen of the world'* [...]. *But Zeno's* Republic *itself hardly envisaged a world state. Is Plutarch's reading of Zeno as a theoretical exponent of the unification wich Alexander the Great 'realized in practice' by empire-building, and 'citizen of the world' has less to do with the United Nations than with the rationality all humans share with their divine ruler. What the Stoics did undoubtedly promote was a very powerfull conception of law as the basis of civic life. Their main contribution to internationalism was their treatment of moral principles as laws of human nature, transcending all accidents of birth and local identities. When Stoicism infiltrated the Roman Empire, these ideas found an environment larger than any that Zeno can have foreseen*" (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 435-436).

[1496] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XIX, 63 (*Les stoïciens*, p. 285).

[1497] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XIX, 62 (*Les stoïciens*, p. 285).

[1498] HIEROCLES *apud* STOBAEUS, *Anthologium*, IV, 671-673 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, pp. 349-350). Cf. também INWOOD, Brad. Hierocles: theory and argument in the second century AD. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 2, pp. 151-184, 1984 e PARENTE, Margherita Isnardi. *Ierocle stoico*: *oikeiosis* e doveri sociali. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildegard (orgs.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. T. II., vol. 36.3, pp. 2201-2226. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989.

[1499] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, XX, 6-8 (*Les stoïciens*, p. 937).

condição da virtude[1500], mas também o seu próprio objetivo[1501]. Nada existe de mais precioso para o homem do que os outros homens, dado que os seres humanos se possibilitam mutuamente as circunstâncias necessárias para a vida, cada qual realizando determinada função tendo em vista o perfeito funcionamento do todo social[1502]. A preocupação com o outro coloca em relevo a dimensão social da virtude estoica, cuja quintessência somente pode ser a justiça[1503], conforme exposto na subseção anterior.

Aos estoicos parecia necessário infundir o sopro da razão cósmica na sociedade política, o que significa organizá-la por meio de esquemas racionais. Como vimos, o primeiro passo para tanto consistiu na assimilação dos típicos dualismos do poder político-jurídico da Antiguidade: de um lado, direito positivo/direito natural; de outro, comunidade/indivíduo. Agindo assim, o Pórtico tornou possível a superação da nova díade surgida no período helenístico pós-alexandrino: cidade/império. O estoicismo imperial teve sucesso em sua empreitada universalizante justamente porque soube ultrapassar estes dualismos, anulando[1504] a primeira opção e privilegiando a segunda, com o que adotou um rígido princípio monista: o genuíno direito é o *natural*, moldado pela razão imanente ao cosmos e presente em cada um dos *indivíduos*, cidadãos do verdadeiro Estado cuja expressão histórica radica-se no *império* universal romano e não na pólis grega.

Tendo adotado tal perspectiva, Marco Aurélio afirma que todo homem é cidadão da cidade suprema do universo; lugares como Roma e Atenas nada são senão casas[1505]. Por sua vez, Sêneca entende que o homem vive em duas repúblicas: a primeira, grande e verdadeiramente pública, diz respeito a todos os seres humanos; a outra é a pátria assinalada a cada um de nós pelo acidente do nascimento[1506]. Diferentemente dos romanos, ao definirem "cidade" como uma

---

[1500] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XX, 65-66 (*Les stoïciens*, pp. 286-287).
[1501] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XX, 67-68, (*Les stoïciens*, p. 287).
[1502] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 12-14, pp. 81-82.
[1503] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 111.
[1504] Os primeiros estoicos entendiam que contradições como as que envolviam filosofia e religião, lei natural e lei humana, império e cidade tornavam impossível a vida grega, já que nenhum dos termos antinômicos cedia diante do outro. Segundo Bréhier, Zenão e seus sucessores tinham por método tentar a fusão – e não a anulação – de conceitos opostos, dos quais um sempre representava a tradição e o outro evocava o pensamento refletido e racional (BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 3). Ainda que concordemos com a tese geral segundo a qual os estoicos pensavam por assimilação e não por oposição, discordamos de Bréhier no que se refere especificamente ao direito natural. Por isso preferimos utilizar em nosso texto o vocábulo "anulação" ao invés de "fusão", inclusive tendo em vista as razões já explicitadas na subseção anterior.
[1505] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, III, 11 (*Os pensadores*, p. 282).
[1506] SÊNECA, *Sobre o ócio*, IV, 1 (SÊNECA, *Sobre a tranquilidade da alma/Sobre o ócio*, p. 83).

comunidade de homens virtuosos vivendo sob a guarda de uma lei comum[1507], os estoicos gregos concluíram que não existem verdadeiras cidades no mundo. Por isso Diógenes de Babilônia disse que Roma não era uma cidade, eis que entre os loucos não há civilidade e nem direito[1508]. É que os estoicos gregos tinham por paradigma o Estado ideal imaginado por Zenão em sua *República* (*Politeia*)[1509]. Convém dedicarmos algumas páginas à apresentação e à análise desse tratado, que apesar de ter sido célebre na Antiguidade, hoje está irrevogavelmente perdido.

A tradição doxográfica ensina que a *Politeia* é uma obra da juventude de Zenão, tendo sido influenciada pelo magistério cínico de Crates, de quem o futuro fundador da *Stoá* foi um aplicado discípulo[1510]. Diógenes Laércio informa que a *Politeia* foi escrita na "cauda do cão"[1511], ou seja, enquanto Zenão encontrava-se influenciado pelos cínicos, filósofos que se autodenominavam cães, eis que a sua ética naturalista e afrontosa à moral média grega se desenvolveu no ginásio *Cynosarges* ("o cão agil")[1512]. Filodemo, epicurista do século I de nossa era, aduz que Zenão escreveu a *Politeia* durante os anos de juventude, motivo pelo qual a obra seria desavergonhada e ímpia[1513]. Erskine é bastante cauteloso e entende que as evidências doxográficas são insuficientes para que qualifiquemos a *República* de Zenão como obra juvenil[1514]. Tanto Diógenes Laércio quanto Filodemo escreveram em contextos nos quais se buscava reabilitar o estoicismo diante da sociedade romana, o que incluía o encobrimento de seus traços cínicos ou pelo menos a relativização da importância de escritos obscenos e moralmente agressivos como a *Politeia* de Zenão, que causava grande embaraço aos estoicos de Roma[1515]. Diógenes Laércio nos conta que Atenodoro – filósofo estoico e chefe da biblioteca de Pérgamo – chegou a suprimir dos textos estoicos todas as passagens julgadas indecentes e vergonhosas; elas foram reintegradas às respectivas obras somente após a descoberta da ilegítima censura levada a efeito por Atenodoro[1516]. Mas por que censurar uma simples obra de juventude?

[1507] DIO CHRYSOSTOM, *Orationes*, 36, 20 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 431) e STOBAEUS, *Anthologium*, II, 103 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 431).
[1508] CICÉRON, *Premiers académiques*, II, XLV, 137 (*Les stoïciens*, p. 252).
[1509] Além das já citadas obras monográficas de Erskine e de Schofield, o texto básico sobre a república zenoniana é o artigo de BALDRY, Harold C. Zeno's ideal state. *Journal of hellenic studies*. London: Society for the Promotion of Hellenic Studies, n. 79, pp. 3-15, 1959.
[1510] SELLARS, *Stoicism*, p. 129.
[1511] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 4 (*Les stoïciens*, p. 18).
[1512] SCHUHL, *Les stoicïens* [p. 18, n. 2], p. 1252.
[1513] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 10.
[1514] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 9-14.
[1515] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 206.
[1516] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 34 (*Les stoïciens*, p. 28).

Por que os estoicos do século I d.C. se preocupavam tanto em afirmar o caráter imaturo do texto político de Zenão? A Erskine tais atitudes parecem claras indicações da feição madura do tratado. Ademais, a *Politeia* se mostra coerente com diversos aspectos da teoria do Pórtico que somente poderiam ter sido desenvolvidos por Zenão no final de sua carreira filosófica[1517]. Erskine também nega a natureza cínica do tratado em questão, que deveria muito mais a Platão do que a Antístenes e a seus discípulos[1518].

Sendo ou não uma obra de juventude, a *República* de Zenão constitui o primeiro trabalho estoico inteiramente dedicado à discussão de temas político-jurídicos e como tal deve ser considerado, ainda que muitas das posições de Zenão sejam realmente polêmicas e apresentem nítida inspiração cínica. As suas concepções de Estado, Direito e Política se relacionam de modo direto à Ética dos cínicos, que desprezavam os padrões morais convencionais e pregavam formas utópico-anarquistas de organização social. Contudo, a proposta central do texto parece-nos legitimamente estoica: Zenão afirma que não devemos nos subordinar a cidades particulares e a ordenamentos jurídicos específicos porque todos nós somos cidadãos da república governada pela lei comum da razão[1519]. Mas ele rapidamente acrescenta que a irmandade somente se dá entre homens virtuosos. Os demais, independentemente de posição social, grau de parentesco, poder econômico ou qualquer outro fator, devem ser tratados como inimigos, escravos e estrangeiros[1520]. Segundo Zenão, apenas os virtuosos – *i. e.*, os sábios – são livres, pois só eles se mostram capazes de ações autônomas[1521]. Todos os outros seres humanos não passam de escravos e, como tal, não participam da república universal.

No Estado[1522] imaginário de Zenão restam abolidas a propriedade privada e a moeda, além de ser proibida a construção de ginásios, templos e tribunais. O *curriculum* educacional tradicional grego (*enkuklios paideia*) é declarado inútil[1523]. Homens e mulheres devem vestir-se

---

[1517] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 15.
[1518] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 27.
[1519] PLUTARCH, *On the fortune of Alexander*, 329 A-B (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 429).
[1520] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 32 (*Les stoïciens*, pp. 27-28).
[1521] CICÉRON, *Premiers académiques*, II, XLIV, 136 (*Les stoïciens*, p. 251) e DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 121 (*Les stoïciens*, p. 55).
[1522] O vocábulo "Estado" não é o mais adequado para descrevermos a comunidade política igualitarista propugnada por Zenão. Com base nas teses de Pierre Clastres, Gazolla compara a pólis ideal de Zenão às chamadas "sociedades sem Estado". Nelas impera a homogeneidade social e inexistem órgãos separados de poder, de modo que este não se aliena da sociedade (GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 72). Cf. CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 106.
[1523] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 32 (*Les stoïciens*, pp. 27-28).

de idêntica maneira; todavia, é preferível que exponham ao ar livre o corpo descoberto[1524]. As mulheres são compartilhadas por todos os homens[1525] e o trabalho manual é permitido aos cidadãos livres, o que não lhes acarreta qualquer desonra, ideia abertamente contrária à cultura greco-romana do *otium* intelectual, que reserva aos escravos todas as tarefas servis e braçais. Ainda há mais: na cidade ideal o sábio pode prostituir-se para ganhar a vida, o filho faminto está autorizado a devorar o cadáver de seu pai[1526] e as conversas longas entre homens nas barbearias são vetadas[1527]. Não existem ritos funerários; os corpos dos mortos são entregues ao tempo ou às feras. Segundo Crisipo, o cadáver não tem mais importância do que as unhas ou os cabelos que perdemos ao longo da vida[1528]. Aliás, Crisipo também escreveu um tratado político – *Sobre a república* – em que expõe concepções polêmicas muito semelhantes às de Zenão. Na cidade crisipiana é lícito que os filhos copulem com os pais, bem como a antropofagia[1529] e a prática da sofística, já que para ganhar a vida o sábio pode vender seus conhecimentos, colocar-se a serviço de um rei ou buscar a proteção de amigos[1530].

Opiniões assim perturbaram tanto os estoicos de Roma que alguns foram obrigados a sustentar que a *República* de Zenão era uma obra esotérica, voltada apenas para os discípulos mais avançados no estudo da doutrina do Pórtico[1531]. Outros, como Filodemo, viram nas licenciosidades da *República* o signo da imaturidade posteriormente superada pelo "verdadeiro"

[1524] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 33 (*Les stoïciens*, p. 28) e PLUTARCH, *On stoic self-contradictions*, 1034 B (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 430).
[1525] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 33 (*Les stoïciens*, p. 28).
[1526] ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, 254.
[1527] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 143.
[1528] ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 752.
[1529] O canibalismo era um dos temas favoritos dos cínicos quando objetivavam chocar a sociedade grega. Segundo diziam, nada poderia haver de mais natural, pois existe somente uma única substância que se modifica incessantemente. Assim, ao comermos um pão ou a carne de outro homem não estamos realizando atos ontologicamente diversos, já que nos alimentamos sempre do mesmo corpo: o do universo. A antropofagia nos parece terrível porque comer carne humana significa negar a possibilidade de ressurreição corporal e, implicitamente, de vida após a morte (ONFRAY, Michel. *Cinismos*: retrato de los filósofos llamados perros. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2005, pp. 124-127). Vejamos, a respeito do canibalismo, a notícia de Diógenes Laércio relativa a Diógenes, o cínico: "*Ni siquiera le parecía impío el devorar trozos de carne humana, como ejemplificaba con otros povos. Incluso comentaba que, según la reta razón, todo estaba en todo y circulaba por todo. Así, por ejemplo, en el pan había carne y en la verdura pan, puesto que todos los cuerpos se contaminan con todos, interpenetrándose a través de ciertos poros invisibles y transformándose conjuntamente en exhalaciones*" (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 73, p. 312). Não é preciso sublinhar que esta tese cínica se harmoniza com a Física da *Stoá*. Todavia, os estoicos ortodoxos justificavam a antropofagia apenas em casos específicos (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 121 [*Les stoïciens*, p. 54]). O exemplo clássico é o do naufrágio (ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 748).
[1530] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 188-189 (*Les stoïciens*, p. 78).
[1531] CLEMENT, *Miscellanies*, V, 9, 58, 2 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 430).

Zenão, comprometido com a ortodoxia estoica[1532]. Talvez com os olhos postos na *Politeia*, o circunspecto Cícero condenou os cínicos e alguns estoicos pela linguagem obscena que utilizavam em seus escritos. De acordo com o romano, precisamos diferenciar a indecência presente nos atos daquela que se verifica nas palavras, regra de *decorum* que Zenão certamente desprezaria. Assim, o roubo, a fraude e o assassinato são coisas moralmente más e vergonhosas. Entretanto, ao nos referirmos a elas não cometemos nenhuma falta moral. Lado outro, gerar filhos é moralmente bom, mas não podemos descrever o ato em si sem sermos indecorosos[1533]. Com considerações assim Cícero se afasta da formulação original do Pórtico, que não admitia regras limitativas da linguagem, eis que ela existe para descrevermos o mundo tal como ele é, ainda que para tanto seja necessário lançarmos mão de termos pouco polidos ou torpes. Trata-se de chamar as coisas pelos seus verdadeiros nomes[1534].

Apesar do ridículo de algumas das propostas antissociais do estoicismo grego – que valeram muitas críticas a todos os estoicos, até mesmo aos que eram avessos à *Politeia* de Zenão, como os romanos –, elas representam um inegável desafio, à moda irônica dos cínicos, aos costumes e às instituições então reinantes na decadente sociedade grega. O projeto zenoniano objetivava desmascarar a profunda irracionalidade que sub-repticiamente havia se inflitrado no pensamento grego. Na época de Zenão o irracionalismo já havia se cristalizado em argumentos conservadores que mantinham vivos preconceituosos rituais cívico-religiosos, a crença na inferioridade intelectual das mulheres e dos escravos e a valorização de elementos externos como marcas de virtude. Assim, a proibição da produção de moedas na república de Zenão representa uma provocação à ordem constituída, dado que a cunhagem configura-se como metáfora conglobante de todas as demais convenções sociais. Do mesmo modo, a abolição de templos, ginásios e cortes de justiça representa um feroz ataque às principais instituições da vida cívica grega[1535]. Conforme sugere Erkine, a interdição da construção de templos na cidade de Zenão indica que devemos honrar aos deuses não com suntuosos monumentos, mas pela prática constante da virtude, único adorno digno da pólis dos sábios. Por envolverem aspectos competitivos que não devem ser estimulados nos cidadãos, Zenão condena também os ginásios, inúteis na sua república. As cortes de justiça são igualmente dispensáveis em um Estado no qual

[1532] SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, p. 9.
[1533] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 128, pp. 61-62.
[1534] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 288.
[1535] SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, p. 13.

todos são amigos, assim como a moeda parece ser de pouca valia em uma sociedade comunal na qual não há propriedade privada e tudo é partilhado[1536]. Por fim, com a instituição familiar e os tabus sexuais suprimidos, homens e mulheres devem usar roupas iguais para demonstrarem às crianças – ainda imaturas e, portanto, impressionáveis pelo aspecto exterior das coisas – a igualdade essencial existente entre todos os cidadãos[1537]. Por fim, como referido na subseção II.2.2., os estoicos gregos não viam qualquer problema no incesto, afinal de contas, em última análise todos somos irmãos. Aliás, na tradição grega Hera foi descrita como irmã e esposa de Zeus. A compreensão do incesto mediante a perspectiva racionalista dos estoicos levará Orígenes a questionar a sua proibição geral, postulando uma situação hipotética em que toda a raça humana tenha se extinguido, restando apenas um homem e sua irmã no planeta. Reproduzir-se seria um dever do casal, de modo a garantir a salvação da espécie, o que demonstraria a inexistência de vedação natural ao incesto. Sua proibição seria apenas mais uma convenção social[1538].

Não obstante o caráter chocante – e por isso mesmo pouco factível – de alguns dos planos sócio-políticos de Zenão, Fassò entende que a sua proposta não se confunde com os delírios fantásticos e mitológicos de muitos utopistas da época. A *Politeia* zenoniana parece-lhe radicalmente racional. Todos os seus excessos derivam da sistemática desconsideração da realidade histórica, postura típica de correntes que, como o estoicismo grego – não o romano –, adotam um rigoroso racionalismo abstrato como fundamento[1539].

Já Gazolla pretende ver na república zenoniana mais um exemplo do que ela chama de "duplo registro da *Stoá*". Segundo explica a estudiosa, o discurso do estoicismo apresentaria feição ambivalente e contraditória devido a estratégias retóricas, de sorte que Zenão teria intenções críticas e paradigmáticas ao descrever o seu Estado ideal[1540], que não se destinaria a existir na realidade concreta, servindo apenas como modelo para julgamento das sociedades reais[1541]. Na interpretação de Gazolla, a *República* de Zenão assume nítido caráter pedagógico,

---

[1536] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 24.
[1537] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 25.
[1538] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 277-278.
[1539] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, p. 86.
[1540] "Imaginar uma cidade que não seja a vivenciada, ou futuramente vivenciável, é criar um *tópos* negativo. Sem limites, sem arquitetura, sem moeda, sem as diferenças habituais entre ricos e pobres, homens e mulheres, a Stoa quer, pela inviabilidade prática da teoria, conscientizar o homem histórico de sua própria indigência, de suas falsas instituições, dos sufocantes limites e injustas diferenças que a edificação das cidades carrega na história" (GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 72).
[1541] GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, pp. 55-56.

assim como o ideal do sábio perfeito. Ambas as ideias se revelam como metas a serem buscadas, não atingidas.

Por sua vez, Schofield apresenta três possibilidades de leitura[1542] para a *República* de Zenão: a) Antinômica, da qual nenhuma doutrina política emergiria, dado que Zenão estaria preocupado apenas em criticar as instituições existentes e não em propor reformas sociais; b) Revisionista, segundo a qual Zenão teria inovado a Filosofia Política da Antiguidade ao delinear uma comunidade só de sábios e fundada na virtude; c) Comunitária, na linha da república de Platão. Por mais incríveis que possam parecer as propostas de Zenão, ele não teria concebido um Estado utópico, mas sim uma comunidade possível e relativamente perfeita na qual as virtudes dos cidadãos seriam garantidas por Eros, deus que manteria apertados os laços políticos graças à amizade e à concórdia que inspiraria aos indivíduos. Nesta última chave de leitura – que Schofield entende ser a mais adequada –, o Estado de Zenão nada teria de irrealizável, tendo sido destinado à concretização histórica mediante novas e racionais instituições sociais que promoveriam as virtudes cívicas do homem.

Como prova de correção da sua hermenêutica, Schofield cita duas passagens doxográficas. A primeira delas é um trecho de Diógenes Laércio[1543] no qual, à moda de Platão, afirma-se que Zenão e Crisipo entendiam que as mulheres deveriam ser tidas em comum pelos homens da república. Elas manteriam relações sexuais de maneira indiscriminada para que as crianças delas nascidas fossem alvo de sentimentos paternais por parte de todos cidadãos[1544]. Como vantagem adicional da poligamia teríamos ainda a extinção do ciúme e do adultério, males extremamente prejudiciais à coesão social de qualquer comunidade política. Tal testemunho parece suficiente a Schofield para comprovar que a república de Zenão pretende assegurar laços sociais muito fortes entre os seus cidadãos, o que não teria sentido em um Estado destinado a

---

[1542] SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, p. 22.

[1543] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 131 (*Les stoïciens*, pp. 57-58).

[1544] Neste projeto há uma contradição insuperável que se revela quando confrontado com outra passagem de Diógenes Laércio (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 121 [*Les stoïciens*, p. 54]) segundo a qual Zenão teria afirmado na *República* que os homens deveriam se casar, o que não parece possível em um Estado encorajador da promiscuidade, ainda que informado por nobres propósitos. Schofield acredita tratar-se de um erro – talvez voluntário – do doxógrafo, que já demonstrou não ser muito confiável ao cometer vários equívocos ao descrever alguns aspectos das obras de Platão e de Aristóteles (SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, pp. 126-127). Contudo, lembremo-nos que a defesa do casamento constitui uma opinião comum no seio do estoicismo mais convencional, tendo sido recolhida e confirmada por Cícero, para quem o sábio se ocupa dos negócios públicos, casa-se e tem filhos, cumprindo assim a lei da natureza. (CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XX, 68 [*Les stoïciens*, p. 287]). Reydams-Schils dedica boa parte do seu estudo à análise do casamento no estoicismo, concluindo que se trata de um dever do sábio comprometido com a comunidade, da qual participa por força de um imperativo da razão (REYDAMS-SCHILS, *The roman stoics*, pp. 143-176).

permanecer no plano da utopia. Sem dúvida, Zenão se opunha aos convencionalismos legais, dentre os quais se contam aqueles que regulam o casamento[1545]. Ao postular que o matrimônio não existe *per naturam*, nada mais lógico do que admitir a quebra das barreiras sociais, econômicas e políticas por meio da miscigenação indiferenciada dos cidadãos, todos iguais em sabedoria, inclusive as mulheres.

O segundo texto citado por Schofield em abonamento à sua tese é o fragmento 561c do oitavo livro do *Deipnosophists* de Ateneu. Ei-lo: "*Pontianus said that Zeno of Citium took love to be a god who brings about friendship and freedom, and again concord, but nothing else. That is why in the* Republic *he said that Love is a god, there as a helper in furthering the safety of the city*"[1546]. Segundo a leitura de Schofield, a república de Zenão seria algo como uma "cidade do Amor" na qual Eros manteria os vínculos sociais estreitamente unidos de modo a originar e a preservar a virtude entre os cidadãos. Arnim recolhe um fragmento de Zenão no qual ele diz que o Amor é o deus da sua república, sendo responsável pela manutenção da segurança na cidade[1547]. Arnold entende que o amor e a amizade surgiriam naturalmente entre os sábios da cidade perfeita de Zenão, pois eles partilham a mesma razão universal que comanda o universo[1548]. Para fundamentar a sua proposta, Zenão teria se baseado na figura histórica de Esparta, pólis na qual a homossexualidade cumpria funções políticas ao servir aos propósitos da rígida educação militar graças à qual os jovens lacedemônios se submetiam à autoridade adulta de forma absoluta. Schofield cita também o Pavilhão Sagrado de Tebas, guarnição militar de elite considerada invencível na Antiguidade. Ora, o Pavilhão era formado exclusivamente por duplas de amantes. Acreditava-se que os enamorados lutariam de modo mais encarniçado para assim preservarem a vida um do outro[1549].

Ainda segundo Schofield, a ideia de sublimidade do amor homossexual[1550] entre os gregos – que não se resolveria como paixão negativa, mas levaria à celebração da amizade e da

---

[1545] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 277.
[1546] *Apud* SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, p. 26.
[1547] ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, 263.
[1548] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 275.
[1549] SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, pp. 35-42.
[1550] A homossexualidade de Zenão é tida como certa por Diógenes Laércio, que ainda nos informa que o filósofo se utilizava vez por outra de mulheres para que não o julgassem hostil ao sexo feminino (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 13 [*Les stoïciens*, p. 21]). Entretanto, ao contrário de Epicuro, Zenão não se rende a qualquer sensualismo. Em certa ocasião ele afirmou que os mestres que passam tempo demais com os efebos são tão insensatos quanto estes (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 23 [*Les stoïciens*, p. 23]). Na verdade, os estoicos idealizavam o amor ao concebê-lo como desejo de amizade e não de união carnal. Por isso diziam que a eclosão da beleza era a flor da virtude (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII,

concórdia entre os cidadãos da república –, encontraria base doxográfica em certa passagem de Diógenes Laércio. Nela lemos que os sábios amam a beleza dos efebos porque a veem como um reflexo da virtude[1551], tópico que se refere à antiga associação que o pensamento grego estabeleceu entre Beleza e Verdade. Mas Zenão não despreza as mulheres. Na linha de Platão[1552] e contrariando Aristóteles, ele entende que elas podem cumprir funções políticas tão bem quanto os homens, motivo pelo qual Zenão não diferencia os dois gêneros e exige que ambos usem vestimentas iguais em sua república. De fato, o pensamento estoico se concentra na essência racional do ser humano, igual em machos e em fêmeas da espécie, presente tanto em cidadãos livres quanto em escravos, traço igualitarista que será desenvolvido posteriormente em Roma, onde a mulher exerceu papéis políticos muito mais importantes do que na Grécia[1553]. O que diferencia realmente as pessoas é a virtude e não o gênero. Há mulheres virtuosas ou viciosas, bem como homens bons ou maus. Cleantes escreveu um livro, hoje perdido, cujo título demonstra o que pensavam os estoicos sobre as mulheres: *Da virtude como idêntica entre os homens e as mulheres*[1554]. A mulher pode e deve participar da república zenoniana na mesma medida que o homem. Em tal hipótese será ainda o amor – heterossexual ou homossexual – que garantirá a sua perfeita inclusão funcional no Estado[1555].

Com fincas nestes numerosos argumentos, Schofield pretende convencer-nos de que a república de Zenão nada tem de utópica, tendo sido pensada como forma de organização política realizável *hic et nunc*, ao contrário da república de Platão, perdida em seu idealismo fora do tempo e do espaço[1556]. Diferentemente do de Platão, o Estado de Zenão não exige quaisquer

---

130 [*Les stoïciens*, p. 57]). Sobre o tema, cf. STEPHENS, William O. Epictetus on how the stoic sage loves. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 14, pp. 193-210, 1996.

[1551] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 129 (*Les stoïciens*, p. 57).

[1552] Cf., *v.g.*, PLATÃO, *A república*, V, 453c-e, pp. 216-217, a respeito das diferenças entre homens e mulheres que dão lugar a atribuições de funções diversas a cada gênero na república, apesar de Platão entender que ambos são iguais em termos de racionalidade, sendo que as mulheres também podem ser guardiãs e filósofas (PLATÃO, *A república*, V, 456a, pp. 220-221). Contudo, "[...] as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante entre ambos os sexos, e a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem" (PLATÃO, *A república*, V, 455d-e, p. 220). O tratamento dispensado por Platão às mulheres em *A república* nos parece dúbio e obscuro. Em algumas passagens, louva-as, em outras (*v.g.*, PLATÃO, *A república*, V, 469d-e, p. 245) compara-as a pessoas que têm pouco entendimento e mesmo aos cães.

[1553] FAVEZ, Charles. Un féministe romain: Musonius Rufus. *Bulletin de la Societé des Études de Lettres*. Lausanne: Université de Lausanne, n. 20, pp. 1-8, 1933 e FAVEZ, Charles. Les opinions de Sénèque sur la femme. *Revue des Études Latines*. Paris: Les Belles Lettres, t. XVI, pp. 335-345, 1938.

[1554] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 175 (*Les stoïciens*, p. 73).

[1555] SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, pp. 43-46.

[1556] "[...] se a filósofos eminentes se deparou a necessidade de se ocuparem do governo, na imensidão do tempo passado, ou se ela actualmente existe em qualquer país bárbaro, situado longe das nossas vistas, ou se vier algum dia

condições especiais, materiais ou técnicas para se concretizar, bastando apenas que os cidadãos se decidam, como em um passe de mágica, a serem virtuosos. Dentro da melhor tradição estoica, requer-se apenas uma mudança interior no indivíduo para que a sociedade perfeita, exterior ao ser, passe a existir:

> *In Zeno's city there is no legislation, no eugenic programe, no stratification of society or military organisation, and so no need for the absolute powers of a philosopher ruler – a ruler likely to be found only in some time or at some place far distant from now or here. All that is necessary for the realisation of Zeno's vision is that people begin to exercise their capacity for virtue: a strenuous undertaking, but something wholly within their own power right here and now. To put the point more crisply, Zeno's message in the* Republic *is perhaps best construed as an injunction: make your own city, with your friends, now, wherever you happen to live*[1557].

Para Schofield, de certo modo a república de Zenão inclusive já existia na realidade histórica grega, sendo formada por ele e seus discípulos estoicos, amigos ligados por vínculos de concórdia e harmonia cujas ações virtuosas pretendiam se guiar pela influência racional do *lógos*[1558]. Mas se a república de Zenão foi por ele mesmo definida como uma cidade de sábios, poderíamos objetar que a comunidade reunida em torno da *Stoá Poikíle* não pode ser entendida como a prefiguração da cidade ideal, eis que não era integrada por sábios. Como vimos na subseção II.2.2., os estoicos – certamente motivados pela modéstia natural à seita – jamais se julgaram sábios e apenas com muitas reservas apontaram alguns personagens que talvez pudessem ser tidos nessa alta conta, tais como Sócrates e Diógenes, o cínico. Sêneca compara o sábio à fênix: ambos surgem, com sorte, de quinhentos em quinhentos anos, o que não lhe parece nada notável, dado que as coisas comuns são produzidas pela Fortuna aos borbotões, enquanto as excelentes se recomendam pela sua própria raridade[1559]. Schofield rebate este argumento

---

a existir, nós estamos dispostos a sustentar, a esse respeito, que existiu a dita constituição, que existe e que existirá, quando essa Musa [a da Filosofia] se assenhorear do Estado, embora também da nossa parte se concorde que é difícil" (PLATÃO, *A república*, VI, 499c-d, p. 292). Morrison aduz que Platão tinha plena ciência da irrealizabilidade de sua cidade ideal. Cf. MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*: dos gregos ao pós-modernismo. Trad. Jefferson Luiz Camargo. Rev. técnica Gildo Sá Leitão Rios. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 47. Tal leitura parece se coadunar com a conclusão do Livro IX: "Referes-te à cidade que edificámos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra. – Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele [o legislador] pautará o seu comportamento" (PLATÃO, *A república*, IX, 592a-b, p. 447).

[1557] SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, pp. 148-149.

[1558] SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, pp. 150-151.

[1559] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XLII, 1, p. 113.

sustentando que o tópico relativo à inexistência do sábio – um dos principais paradoxos da *Stoá* – possivelmente foi desenvolvido no contexto de polêmicas mantidas com os epicureus bem depois da redação da *República* de Zenão. Com efeito, os epicuristas se julgavam os únicos homens verdadeiramente sábios[1560] e os estoicos buscavam maneiras de se contrapor a tal presunção. O citado paradoxo seria apenas uma estratégia do Pórtico para marcar sua posição contrária aos delírios vaidosos dos seguidores de Epicuro, não representando nenhum entrave funcional à concretização da república de virtuosos propugnada por Zenão.

Em síntese, para Schofield a *República* de Zenão não se revela como obra de inspiração cínica. Trata-se antes de um texto que se encaixa na tradição fundada pel'*A república* de Platão, proposta político-jurídica paradigmática à qual o fundador do estoicismo teria pretendido oferecer uma vigorosa objeção. Erskine chega à mesma conclusão[1561]. Diante da sociedade hierarquizada e dividida em classes pensada por Platão, Zenão teria oposto uma comunidade sem classes e sem hierarquia social na qual todos são igualmente sábios[1562] e não há propriamente um governo, algo desnecessário quando os cidadãos são todos amigos[1563]. Ao contrário, em um Estado de desiguais o superior deve comandar o inferior, impondo-lhe a observância da razão[1564]. O problema da harmonia política (*homonoia*) vivenciado por Platão nos anos de decadência de Atenas e aprofundado dramaticamente no contexto do helenismo alexandrino, quando diversas perturbações sociais acabaram por destruir o regime de liberdades da pólis grega, encontra assim duas soluções distintas: na obra platônica mantém-se o organismo político saudável mediante a subordinação das classes inferiores às superiores[1565]. Por isso *A República* de Platão é uma justificação da aristocracia.

A resposta dada por Zenão ao referido problema parece-nos mais radical e, surpreendentemente, menos realista do que a do "idealista" Platão: suprime-se a noção de classe, bem como os objetos sobre os quais se funda a hierarquia causadora de distúrbios. Tendo em vista que a alma estoica é una e que o *hegemonikon* estende os seus tentáculos por todo o corpo, não é possível a Zenão adotar a solução platônica. Na alma-corpo estoica não há subordinação entre as partes. Não existem sequer partes, apenas um todo igualmente racional, imagem que,

[1560] SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, pp. 152-153.
[1561] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 15.
[1562] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 20-21.
[1563] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 26.
[1564] PLATÃO, *A república*, IX, 590c-d, p. 444.
[1565] PLATÃO, *A república*, IV, 431a-e, pp. 181-183.

transplantada para o terreno da política, explicará a preferência dos estoicos gregos pela democracia, forma de exercício do poder em que não há superiores ou inferiores, mas apenas iguais[1566]. A proibição da cunhagem de moedas e a propriedade comunitária – até mesmo das mulheres – são expedientes que objetivam garantir a igualdade e a harmonia na república zenoniana. Discordando de Platão, Zenão não pretende alcançar a paz social subordinando as classes inferiores às superiores; ele não é um aristocrata, mas um igualitarista para quem não há classes. Alguns ecos da posição zenoniana parecem ter repercutido no estoicismo imperial de Epicteto, que citando a *Odisseia* de Homero (XIV, v. 56 *et seq.*) nos lembra que não podemos tratar estrangeiros e mendigos com desprezo, pois todos vêm de Zeus[1567]. Contudo, Zenão é antes de tudo um pensador grego. Seu igualitarismo não deve ser confundido com um comunismo vulgar como o de Marx. A condição para que todos sejam iguais na pólis zenoniana é a sabedoria. A república de Zenão consiste em uma comunidade de sábios autorreguladora na qual os tolos são tratados como inimigos, postura muito mais elitista do que a platônica, com o que desconfiamos da tese democrática de Erskine. Ele mesmo admite que se há alguma igualdade na república zenoniana, tal se dá pela ação da virtude e não pela riqueza, nascimento ou classe social[1568]. Ora, sendo certo que pouquíssimos homens são virtuosos, Zenão acaba fundando uma república ainda mais elitista e limitadora do que a platônica. De fato, Platão resolve o problema da diferença de classes subordinando as inferiores às superiores, garantido assim que ambas possam conviver no mesmo Estado. Zenão sequer suporta a presença dos tolos. Ele simplesmente elimina do horizonte político os seres humanos considerados inferiores, pois é impossível para o sábio conviver com o não-sábio.

Parece-nos revelador notar que as soluções políticas para o problema da harmonia social pensadas por Platão e Zenão encontram paralelo nas suas respectivas Psicologias[1569]. Em Platão a razão deve dominar os desejos irracionais[1570] para que o homem justo alcance o equilíbrio da alma. Da mesma maneira, o equilíbrio político é atingido quando os sábios, únicos conhecedores da verdadeira razão, governam as demais classes. Por seu turno, Zenão e os estoicos recomendam a extinção das paixões para que apenas a razão presida a alma. Conforme visto na subseção II.2.3, não é possível controlar ou moderar a irracionalidade como sugeria Aristóteles,

[1566] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 71.
[1567] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, XI, 4 (*Les stoïciens*, p. 984).
[1568] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 72.
[1569] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 31.
[1570] PLATÃO, *A república*, IV, 431b, p. 181.

motivo bastante para que ela seja extirpada da alma una concebida pelos estoicos. Assim como o sábio anula as paixões de seu quadro psíquico, analogamente os tolos devem ser impedidos de viver no Estado zenoniano. À uma alma completamente racional corresponde um Estado integralmente composto por sábios, com o que se garante a completa aniquilação do *alógos*. Compreendemos assim porque a qualificação de "democrático" não se adapta bem ao pensamento político dos estoicos gregos.

Adotando por modelo o amor cívico-homossexual espartano, a república de Zenão conformaria uma provocação irônica ao aspecto marcadamente ateniense e estratificado da república de Platão. A *Politeia* de Zenão seria então uma resposta consciente ao projeto político contido em *A república*[1571]. Zenão teria levado a sério os princípios de Licurgo, célebre legislador espartano que, segundo Plutarco, comparava as cidades aos indivíduos, sustentando que em ambos a felicidade somente pode ser atingida mediante a virtude e a harmonia interna[1572]. Tal ideal teria levado Zenão a propor uma pólis integrada por homens iguais e moralmente perfeitos, vivendo em uma comunidade sem contendas e distante da realidade caótica da pólis helênica, mergulhada na revolta social e nas lutas de classe rapidamente degeneradas em duradouras guerras civis que levariam os gregos a perderem definitivamente as suas liberdades políticas, primeiro para a Macedônia e depois para Roma. Em um nível mais profundo de leitura, o texto de Zenão representaria um diálogo entre Licurgo (Zenão/Esparta) e Sócrates (Platão/Atenas) sobre a melhor forma de governo. Assim como os espartanos, Zenão teria feito do amor um elemento essencial para a estruturação do seu Estado, ainda que se trate de uma forma radicalmente sublimada de amor, não sensual e homossexual por excelência, mas que, todavia, não exclui a heterossexualidade[1573].

Apesar do vigor da argumentação de Schofield, discordamos de sua posição, que se fundamenta em interpretações mais ou menos livres de fragmentos isolados e desconsidera várias passagens doxográficas incômodas para a sua hipótese, em especial aquela na qual Diógenes Laércio explica que na cidade ideal de Zenão todos os não-sábios devem ser tratados como escravos e inimigos[1574], o que dificilmente se coaduna com a ideia de um Estado regido por Eros e garantido pela amizade e a concórdia mantidas entre os cidadãos. Também não podemos

[1571] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 30.
[1572] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 19.
[1573] SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, p. 56.
[1574] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 32-33 (*Les stoïciens*, pp. 27-28).

olvidar que Esparta – modelo histórico do "Estado erotizado" que Zenão teria em mente – era beligerante e militarista, o que entra em choque com a filosofia pacifista que desde sempre caracterizou o Pórtico. Além disso, diferentemente da cidade de Platão, a pólis de Zenão não conta com programas eugênicos para selecionar os melhores guerreiros e os mais sábios entre os sábios[1575]. Sem dúvida, nada disso é necessário em um Estado igualitarista e pacifista que jamais se envolve em guerras. Contudo, como poderia a pólis zenoniana sobreviver em um mundo no qual as demais cidades, comandadas por tolos, estariam prontas para destruí-la por meio da guerra? Erskine entende que eventuais relações – pacíficas ou hostis – da república de Zenão com cidades reais não devem ser consideradas, eis que a pólis zenoniana deve ser compreendida de maneira isolada, como um experimento laboratorial cuidadosamente controlado e apartado da realidade[1576]. Ainda que a interpretação de Erskine pareça interessante, se a adotarmos teremos que abrir mão de qualquer possibilidade de implementação da república zenoniana, transformando-a, assim como a república de Platão, em um Estado ideal fora da história. Tal parece contradizer os objetivos de Zenão, que de acordo com Schofield objetivava apresentar um plano político apto a se concretizar no mundo real. Inevitável, portanto, a crítica quanto ao pacifismo do Estado zenoniano, incapaz de conviver com outras cidades no plano fenomênico. A república de Zenão é tão exigente – e tão irrealizável – quanto o ideal-tipo do sábio perfeito integralmente racional e incapaz de praticar atos viciosos.

Parece-nos que a compreensão mais plausível da *República* zenoniana é aquela que Schofield chama de "revisionista", informada pelo cinismo que impregnou o estoicismo grego e o jovem Zenão de Cício, discípulo de Crates. Ainda que a *República* de Zenão não tenha sido escrita durante a sua juventude, os traços dos ensinamentos cínicos jamais foram apagados da sua mente. Mais do que idealista (Platão) ou realista (Schofield), a intenção de Zenão é crítica e, como tal, muito próxima da atitude central do cinismo. Por um lado, a *Politeia* consiste em um vigoroso ataque dirigido ao idealismo platônico; por outro, trata-se de um libelo contra o despotismo de Demétrio de Falera, tirano em Atenas de 317 a 307 a.C. Sem dúvida Zenão pretendia que a sua obra gerasse reflexos práticos e concretos, mas não julgamos que ele tenha

[1575] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 32-33.

[1576] "*Zeno is not concerned with placing this society in a historical or geographical context, but with examining it in isolation. The assumption is made that there are no other states co-existing with the ideal state.*[...] *What Zeno put forward in the* Politeia *was not a description of a world state or community as some have supposed but a philosophical inquiry. It is an ideal and natural society not located in any particular time or place. It is not limited to a single* polis*, but nor are its limits clearly defined, because this is irrelevant to the purpose of the inquiry*" (ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 23).

proposto um plano a ser aplicado *tout court* à realidade. Ao contrário de muitos dos nossos burocratas contemporâneos, parece que Zenão não imaginava ser possível conter o mundo nos limites de algumas folhas de papel mágicas chamadas de "projetos de reestruturação", "planos de gestão" ou algo assim. Tal soaria por demais *naïf* para um estoico. Os propósitos de Zenão são crítico-universais e, por isso mesmo, filosóficos. O problema que inspirou a redação de sua *Politeia* decorreu da decadente situação política grega, mas não se limitou apenas a este contexto. O Estado zenoniano não está localizado em nenhum tempo específico e em nenhum espaço determinado porque serve para todo tempo e para qualquer espaço. Zenão espera influir na realidade política – em qualquer tempo e lugar – nos apresentando um Estado ideal para que percebamos quão longe estamos dele[1577].

O Estado ciceroniano é muito mais convencional do que o sonho igualitarista zenoniano. Apesar de não se tratar de um texto escrito segundo os ditames estoicos, não podemos deixar de fazer breve referência ao tratado *Da república* de Cícero, já que ele espelha algumas das concepções correntes no século I a.C. sobre Direito e Política. Diferentemente dos seus ilustres antecessores – Platão, Zenão e Crisipo –, Cícero não tencionou descrever uma república ideal. Seu objetivo era apenas refletir sobre a melhor forma de governo, tópico favorito da intelectualidade greco-romana, em especial Aristóteles, que delineou a primeira teoria geral das formas de governo[1578].

O tratado de Cícero mostra-se desconexo e pouco original, afastando-se bastante das fantasias propostas por Zenão. No livro I, a par de tratar de variadíssimos temas, Cícero define a república como coisa do povo, "[...] considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum"[1579]. A melhor república seria aquela que congregasse as vantagens das clássicas formas puras de governo[1580]: a afeição recíproca entre governantes e governados característica da

---

[1577] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 41.

[1578] Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, VIII, 1160a-1161b, pp. 164-167, passagem na qual o estagirita nos apresenta a sua tradicional divisão das formas de governo de acordo com a quantidade dos que governam – um, alguns ou todos – e o interesse público ou privado que as qualifica em formas puras (monarquia, aristocracia e timocracia) ou degeneradas (tirania, oligarquia e democracia). O tema foi desenvolvido por Aristóteles com mais detalhes no livro V da *Política*. A breve obra de Saldanha sobre o assunto é preciosa: SALDANHA, Nelson Nogueira. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1960.

[1579] CÍCERO, *Da república*, I, XXV, p. 155.

[1580] A ideia de um "Estado misto" não foi gestada por Cícero, tendo sido antes apresentada por Tucídides, Dicearco, Platão (*As leis*, III, 676 *et seq.*; IV, 712 *et seq* e VI, 369 *et seq.*), Isócrates, Aristóteles (*Política*, 1294b, 15 *et seq.*), Panécio e Políbio. Cf. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, p. 80 e TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 214. Apesar de não citar nomes específicos, Diógenes Laércio nos informa que para os estoicos em geral o melhor

Monarquia, a sabedoria própria da Aristocracia e a liberdade que viceja apenas na Democracia. Isoladas, as três formas de governo não seriam suficientemente boas, embora Cícero entenda que a melhor seria a Monarquia e a pior a Democracia, pois naquela, ainda que degenerada em Tirania, suportamos o arbítrio de um único homem, enquanto nesta, se corrompida, impõe-se a vontade caótica da massa.

O pensador romano explica ainda que as formas de governo são instáveis[1581] e se sucedem ciclicamente no tempo, de modo que a Monarquia degradada em Tirania acaba sendo substituída pela Aristocracia; mais tarde, tornada Oligarquia, esta sucumbe à revolução popular que forçosamente inaugura o governo democrático. Por sua vez, este não tarda a se corromper e dá lugar à desordem do vulgo. Impõe-se então uma vez mais a centralização do poder nas mãos de um só, com o que o ciclo se reinicia[1582]. A única maneira de evitarmos essa funesta recorrência seria a amálgama das três formas puras, que daria lugar a uma república compósita[1583] em que o autocontrole surgiria não da tripartição das funções do poder[1584], mas sim das relações travadas entre a quantidade e a qualidade, ou seja, a plebe e a nobreza. Mediada por instituições republicanas e por um ordenamento jurídico capaz de garantir a cada qual os seus direitos segundo determinadas circunstâncias[1585], a república mista manteria incólumes os dois fundamentos básicos do bom governo: a concórdia e o espírito de equidade[1586].

Ainda que a argumentação de Cícero não envolva grandes novidades, parece-nos interessante notar como ele encaminha a discussão teórica para o domínio da realidade romana do século I. a.C. O momento histórico que Cícero viveu parecia ser um daqueles em que graves mudanças se avizinhavam. Estando a aristocracia e o povo descontrolados pela cobiça e

---

governo é uma mistura cujos elementos são a democracia, a monarquia e a aristocracia. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 131 (*Les stoïciens*, p. 58).

[1581] CÍCERO, *Da república*, I, XLIV, p. 160.

[1582] CÍCERO, *Da república*, I, XXIX-XXXV, pp. 155-157.

[1583] "Desses três sistemas primitivos, creio que o melhor é, sem disputa, a monarquia; mas ela mesma é sempre inferior à forma política que resultaria da combinação das três. Com efeito, prefiro, no Estado, um poder eminente e real, que dê algo à influência dos grandes e algo também à vontade da multidão. É essa uma constituição que apresenta, antes de mais nada, um grande caráter de igualdade, necessário aos povos livres e, bem assim, condições de estabilidade e firmeza. Os primeiros elementos, de que falei antes, alteram-se facilmente e caem no exagero do extremo oposto. Assim, ao rei sucede o tirano; aos aristocratas, a oligarquia facciosa; ao povo, a turba anárquica, substituindo-se desse modo umas perturbações a outras. Ao contrário, nessa combinação de um governo em que se amalgamam os outros três, não acontece facilmente semelhante coisa sem que os chefes do Estado se deixem arrastar pelo vício; porque não pode haver pretexto de revolução num Estado que, conforme cada um com os seus direitos, não vê sob seus pés aberto o abismo" (CÍCERO, *Da república*, I, XLV, p. 160).

[1584] Como queriam Aristóteles (*Política*, 1299a), Panécio (TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 214) e, séculos depois, Locke e Montesquieu.

[1585] CICÉRON, *Traité des lois*, III, VII, 15-17, pp. 89-90.

[1586] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 78, p. 109.

envolvidos em fratricidas guerras civis, impunha-se a necessidade de ordem que somente um verdadeiro monarca poderia conceber e manter. Foi assim que, talvez inadvertidamente, um republicano convicto como Cícero acabou por legitimar o emergente Império de Augusto. O livro II de *Da republica* confirma esta assertiva, pois nele Cícero examina a história de Roma para demonstrar a aplicabilidade de sua teoria cíclica do poder. Sob os auspícios de bons reis, Roma prosperou. No entanto, bastou o reinado tirânico de Tarquínio para que os patrícios concretizassem uma revolução aristocrática que, com o tempo, deu lugar ao governo democrático, especialmente depois da expulsão dos decênviros que redigiram as duas últimas das XII Tábuas. Devido à imensa corrupção e à degradação moral que caracterizava o último século da República, Cícero antevia o surgimento de uma nova monarquia romana e se lamentava: "Nossos vícios, e não outra causa, fizeram que, conservando o nome de República, a tenhamos já perdido por completo"[1587].

Inevitável, portanto, o surgimento de uma nova teoria do poder – inclusive de base estoica – na fase imperial. Tal se deveu a Sêneca. Conforme demonstra Vizentin[1588], o cordobês assentou as bases de um novo tipo de Estado e de governo no *De clementia*, tratado dirigido a Nero, seu jovem pupilo que então acabava de assumir as rédeas do Império depois da suspeita morte de Cláudio. Sêneca já não deplora, como Cícero, o fim da República, visto que a realidade imperial era patente e irreversível. Ao contrário, parecia-lhe necessário superar a Constituição dúbia legada por Augusto[1589] e que garantia uma ilusória sobrevida às instituições republicanas. Caberia ao Imperador assumir o seu verdadeiro papel de rei, embora tudo devesse fazer para se afastar da tirania. Tal seria factível se o *Princeps* soubesse utilizar a clemência, virtude sem a qual não é possível governar e que, segundo Sêneca, é tida como a mais excelente de todas tanto por estoicos quanto por epicuristas[1590], o que não é verdade no que se relaciona à *Stoá*.

O Imperador precisa utilizar a clemência com racionalidade para aplicar equitativamente as leis e garantir a sua própria perpetuação no poder, eis que sendo clemente o Príncipe perdoa os seus inimigos e os transforma em aliados[1591], tal como antes habilmente agira Júlio César[1592].

[1587] CÍCERO, *Da república*, V, I, p. 183.
[1588] Além da obra de Vizentim, recomendamos o artigo de GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Uma análise da obra *De clementia* de Sêneca: a noção de virtude. *Phoînix*. Rio de Janeiro: UFRJ, n. 5, pp. 51-74, 1999.
[1589] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, p. 46.
[1590] SÉNÈQUE, *De la clémence*, III, I [I, 3], 2, pp. 15-16.
[1591] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, p. 112.
[1592] DINIZ, *O princípio de legitimidade do poder no direito público romano e sua efetivação no direito público moderno*, p. 57 e 66.

Com efeito, a segurança do governante funda-se no bem-estar dos governados [1593], razão pela qual o líder político piedoso não precisa de cidadelas e de muralhas fortificadas para defendê-lo, mas apenas do amor do povo, fortaleza inexpugnável[1594]. Na verdade, o tópico argumentativo referente ao "bom soberano" já era antigo na filosofia política greco-romana. Bem antes de Sêneca, Cícero se perguntava se era melhor para o governante ser amado ou odiado[1595], concluindo que os que são temidos somente podem temer aqueles que os temem[1596], fato que evidencia o grande poder da benevolência e a fraqueza do medo[1597] quando se trata de manter o poder. Conhecemos a fortuna argumentativa que tal *topus* renderá nas mãos de Maquiavel no alvorecer da Modernidade, ainda que em sentido contrário ao pensamento de Cícero e de Sêneca.

De acordo com Sêneca, os grandes homens devem se reger por uma moral igualmente elevada (*magnam fortunam magnus animus decet*)[1598]. Ora, tal exigência se coaduna com a tradição estoica segundo a qual só o homem capaz de se autogovernar é apto para gerir o Estado[1599]. Se o trono for ocupado por indivíduos sábios, a monarquia certamente se revelará como a melhor forma de governo, tendo sido criada em termos perfeitos pela própria natureza[1600]. O ideal monárquico senequiano encontra no *Princeps* romano uma nova formulação, pois nele convergem abstratamente a figura do sábio estoico e o modelo do "primeiro dos cidadãos". Assim como os estoicos gregos justificaram durante algum tempo o poder dos diádocos, Sêneca transformou o despotismo imperial romano em uma espécie de monarquia eletiva, "[...] tornando, por meio do absolutismo moral do estoicismo, o absolutismo político aceitável, desde que a moralidade e a política se unam e que o rei virtuoso possa ser um diretor espiritual poderoso, modelo para seus governados"[1601]. Se é verdade que o projeto político senequiano falhou diante da indigência moral de Nero, incapaz de se portar de acordo com as exigências éticas do estoicismo, não é menos certo que se realizou plenamente durante a dinastia dos Antoninos, em especial no Principado do rei-filósofo, Marco Aurélio, quando então o Império já estava assegurado e legitimado na mentalidade romana.

[1593] SÉNÈQUE, *De la clémence*, III, XVII [I, 19], 5, p. 40.
[1594] SÉNÈQUE, *De la clémence*, III, XVII [I, 19], 6, p. 40.
[1595] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 23, p. 85.
[1596] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 24-25, p. 86.
[1597] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 29, p. 88.
[1598] SÉNÈQUE, *De la clémence*, III, III [I, 5], 5, p. 19.
[1599] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XL, 4, pp. 108-109.
[1600] SÉNÈQUE, *De la clémence*, III, XVII [I, 19], 2, pp. 39-40.
[1601] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, p. 97.

Na teoria do poder proposta por Sêneca, o Imperador comparece como elemento formal garantidor da unidade de um corpo social extremamente diversificado, espalhado por imensos territórios identificados com a cosmópolis, embora seja perceptível no *De clementia* uma constante tensão entre localismo e universalismo. Sêneca concebe a cidade de Roma como o centro nervoso do Império, motivo pelo qual a queda do Imperador significaria a dissolução de todos os laços que mantêm íntegro o Estado universal romano. Sem a unidade proporcionada pelo *Princeps*, a ordem imperial seria tragada de um só golpe por mais um período de guerras civis, o que precisa ser evitado a qualquer custo[1602]. Com base na percepção da natureza racional do Império, Sêneca supera o pseudo-republicanismo mantido e incentivado por Augusto. No *De clementia* o Imperador já não representa o Estado; ele *é* o Estado ou, ao menos, a sua parte mais importante – o *caput* – sem a qual toda a compacidade do Império se fragmentaria[1603]. De maneira similar ao que ocorre nas colmeias, nas sociedades humanas a unidade do poder representaria uma regra natural absoluta; morto o rei, tudo se desorganiza e caminha para a guerra, campo no qual se forja o novo senhor supremo[1604]. Foi o que ocorreu no fim da fase republicana durante as guerras civis que levaram Augusto a se tornar o *dominus* de Roma.

Segundo Sêneca, a "República" e o Imperador integram uma única realidade, sendo este a personificação daquela e não podendo ser separados, sob pena de destruição da cosmópolis. O Estado possui a força, mas o seu dirigente é a cabeça capaz de pensá-la e direcioná-la[1605]. Em várias passagens do tratado senequiano encontram-se referências explícitas ou implícitas ao caráter universal do Império Romano, que congregaria o *populis urbibusque consensus*[1606] em torno do amor dedicado ao Imperador. Por sua vez, este não pode falar sem que a sua voz seja ouvida por todos os povos do orbe[1607]. O Príncipe clemente de Sêneca vela assim pelo mundo inteiro (*cui curae sunt uniuersia*)[1608], inclusive pelas nações ainda não incorporadas a Roma e que, por isso mesmo, gozam de duvidosa liberdade (*dubiae libertatis*)[1609] ao longo das fronteiras imperiais. Por isso o Império Romano desenvolveu um direito universal capaz de integrar todo o

[1602] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, pp. 116-117.
[1603] VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, p. 170.
[1604] SÉNÈQUE, *De la clémence*, III, XVII, [I, 19], 2, pp. 38-39.
[1605] SÉNÈQUE, *De la clémence*, III, II, [I, 4], 1, pp. 17-18.
[1606] SÉNÈQUE, *De la clémence*, III, I [I, 3], 4, p. 16.
[1607] SÉNÈQUE, *De la clémence*, III, VI [I, 8], 5, p. 23.
[1608] SÉNÈQUE, *De la clémence*, III, XI [I, 13], 4, p. 32.
[1609] SÉNÈQUE, *De la clémence*, I, I [II, 1], 3, p. 7.

planeta em um único sistema jurídico fundado na majestade do *lógos* estoico, como veremos na próxima seção.

3. O Pórtico e o Fórum: a influência do estoicismo na jurística romana

3.1. Os princípios gerais do Direito Romano Clássico e a filosofia estoica

Gibbon divide a história do Direito Romano[1610] em três períodos bem distintos. O primeiro vai da edição da Lei das XII Tábuas até o nascimento de Cícero e se caracteriza por certo legalismo primitivo e formalista no qual ainda não é possível intuir a profundidade dos princípios da jurisprudência romana, o que ocorre apenas na segunda fase, que se prolonga até o governo do Imperador Alexandre Severo. Nesse momento, justamente chamado de clássico, foram escritos tratados sistemáticos e surgiram as grandes escolas do pensamento jurídico romano, bem como despontaram os nomes dos seus maiores juristas, de Mucius Scevola e Servius Sulpicius nos últimos anos da República até o magistério firme dos jurisconsultos imperiais, entre os quais se destacaram Papiniano, Paulo e Ulpiano, já penetrados por concepções de natureza não apenas prática, mas também jusfilosófica[1611]. Por fim, no terceiro período, que termina apenas com a compilação de Justiniano no século VI, a originalidade e o brilho da jurística romana se extinguem lentamente, ofuscados por um lado pela ignorância e violência do poderio bárbaro instalado na Europa ocidental e, por outro, coarctados pelos debates teológicos patrocinados pelo despótico Estado cristão surgido em Bizâncio[1612]. Tendo em vista a extensão de tal panorama histórico-cultural, esclareceremos de início que nos limitaremos nesta seção ao estudo de apenas alguns aspectos do segundo período – o da jurística clássica –, para assim sabermos *se* e *como* a filosofia estoica influenciou o pensamento jurídico romano.

De acordo com Bréhier, os estoicos representaram um papel apagado no Direito Romano, embora seja visível alguma influência do Pórtico nos tratados políticos de Cícero e na definição

---

[1610] Apesar de termos apresentado na seção I.3 e também nesta que ora se inicia alguns elementos de História do Direito Romano, não é este o objeto do nosso trabalho, tendo sido referido apenas quando necessário ao desenvolvimento de nossa argumentação. Remetemos os eventuais interessados na perspectiva histórica às seguintes obras: ARANGIO-RUIZ, Vicente. *Historia del derecho romano*. 3. ed. Trad. Francisco de Pelsmaeker. Madrid: Reus, 1974; BONFANTE, Pietro. *Historia del derecho romano*. Trad. José Santa Cruz Teijeiro. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1944; BRETONE, Mario. *História do direito romano*. Trad. Isabel Teresa Santos. Lisboa: Imprensa Universitária, 1990; COMIL, Georges. *Ancien droit romain*: le problème des origines. Bruxelles: Emile Bruylant, 1930; DECLAREUIL, Joseph. *Rome et l'organisation du droit*. Paris: La Renaissance du Livre, 1924; GUARINO, Antonio. *Storia del diritto romano*. 4. ed. riv. Napoli: E. Jovene, 1969; MAYR, Robert von. *Historia del derecho romano*. 2. ed. Trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires: Labor, 1930; SCHULZ, Fritz. *Classical roman law*. Oxford: Clarendon, 1951; e VILLEY, Michel. *Direito romano*. Trad. Fernando Couto. Prefácio e notas de Paulo Ferreira da Cunha. Porto: Res, 1991.

[1611] PLINVAL, *Introduction*, p. LVII.

[1612] GIBBON, *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*, Tomo III, pp. 194-195.

de justiça de Ulpiano[1613]. Não obstante o respeito que dedicamos à obra de Bréhier, um dos maiores especialistas mundiais em temas estoicos, entendemos que a sua posição está equivocada. De fato, a influência do estoicismo na jurisprudência romana é tida como certa e inegável por vários juristas[1614]. O estoicismo foi a fonte filosófica sem a qual o Direito Romano não poderia ter atingido o grau de desenvolvimento que o caracterizou na época imperial. Nesse passo, julgamos fundamental o testemunho de Arendt, que nos explica a necessidade que os romanos tinham de pais fundadores e exemplos autoritários. O culto da tradição e dos antepassados efetivado pelos romanos se insere em um modelo mental mediante o qual cabe aos vivos manter e aumentar continuamente a fundação de Roma, ato sagrado por excelência. Para o romano, autoridade não se confunde com imposição coativa do poder, mas, remontando aos ancestrais, liga-se à noção de manutenção da ordem sagrada por eles inaugurada[1615]. Daí o substantivo *auctoritas*, derivado do verbo latino *augere* formado pelo antepositivo *aug-* que significa "fazer crescer, acrescer; aumentar; ampliar, amplificar; acrescer-se, acrescentar-se"[1616]. Aquele que possui *auctoritas* amplia a fundação mítica de Roma devida originalmente aos antigos progenitores. Não é sem motivo que boa parte da segunda seção do primeiro livro[1617] do *Digesto* está dedicada a descrever com riqueza de detalhes as gerações de jurisconsultos que construíram o Direito Romano ao longo dos séculos e, portanto, ampliaram a fundação da cidade.

Os romanos viam os gregos como seus antepassados na seara filosófica, de modo que personagens como Platão, Aristóteles e Zenão gozavam, no que se refere aos estudos liberais, da mesma *auctoritas* que caracterizava figuras como Rômulo e Catão no campo político e histórico. Assim, nada mais natural para o jurista romano do que buscar a fundamentação última da sua *ars* nos ensinamentos dos pais fundadores em matéria cultural, quais sejam, os gregos. Logo no início do *Digesto* Ulpiano ensina com base em Celso que os cultores do Direito, justamente

---

[1613] BRÉHIER, Émile. *História da filosofia*. Vol. I. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977, p. 143 *et seq.*

[1614] *V.g.*, BOSON, *Filosofia do direito*, p. 284; FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, p. 112; MATA-MACHADO, Edgar de Godói da. *Elementos de teoria geral do direito*: para os cursos de introdução ao direito. 4. ed. rev. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p. 74; e MORRISON, *Filosofia do direito*, pp. 64-65. Para uma visão geral da influência do pensamento grego no Direito Romano, cf. DUCOS, Michèle. *Les romains et la loi*: recherches sur les rapports de la philosophie grecque et de la tradition romaine à la fin de la république. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

[1615] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 163.

[1616] HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão eletrônica 1.0. Dezembro de 2001.

[1617] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.2.2.35-53, pp. 32-33.

chamados de sacerdotes por venerarem a justiça e por professarem o conhecimento do bom e do justo, separando-o do iníquo e discernindo o lícito e o ilícito, aspiram não à simulada filosofia, mas à verdadeira[1618]. E entre os vários sistemas filosóficos gregos que os romanos conheceram, o estoico foi o predileto da alta cultura, conforme demonstrado na seção I.4. Devemos acrescentar um dado primordial aos já comentados fatores de sucesso da romanização do estoicismo, visto que, segundo Reale, entre os romanos sempre existiu certo "estoicismo natural", algo como um ânimo ou espírito estoico anterior ao próprio Zenão:

> Os romanos já eram estóicos antes de ser formulada a doutrina estóica: eram-no por sistema e concepção de vida, por pendor natural e pela educação enérgica da vontade. Daí a explicável repercussão dos ensinamentos estóicos no mundo romano, entre seus maiores jurisconsultos, na parte relativa à prática da virtude pela virtude, do dever pelo dever, e quanto à concepção de um direito natural imanente na experiência jurídica, medida ética das concretizações históricas do *jus*[1619].

Apesar da advertência de Tatakis, para quem parece perigoso falar do caráter estoico ou epicureu de uma nação, visto que tais características se revelariam nos indivíduos isolados e não em realidades gerais e coletivas[1620], entendemos que, em certa medida, Reale tem razão. Arnold comenta que os princípios estoicos eram sistematicamente ensinados nas casas nobres de Roma, de modo que os jovens romanos aprendiam o que era a virtude com base nas vidas exemplares de Zenão, Cleantes e Epicteto[1621]. São muitas as histórias, lendárias ou verdadeiras, de ilustres varões romanos que, à semelhança dos filósofos estoicos, colocaram a honra, a virtude e o amor à verdade acima de quaisquer cogitações. Como exemplo eloquente que vale por todos os demais, recordemo-nos de Marco Atílio Régulo[1622]. Cônsul em 267 a.C. e 256 a.C., ele lutou na Primeira Guerra Púnica e acabou capturado pelos cartagineses em 255 a.C. Enviado a Roma por seus captores para negociar a troca de prisioneiros de guerra, Régulo não hesitou em voltar a Cartago quando o Senado negou-se a realizar o acordo proposto pelos inimigos. Desatendendo às súplicas de amigos e familiares, ele explicou que tinha jurado aos cartagineses que retornaria, muito embora soubesse que tal ato lhe custaria a vida. Régulo então voltou para Cartago, onde foi cruelmente torturado e morto, tendo preferido esse horrível – porém glorioso – destino à

[1618] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.1.1.1, p. 29.
[1619] REALE, Miguel. *Horizontes do direito e da história*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1977, p. 53.
[1620] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 13.
[1621] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 127.
[1622] Para a história de Régulo, cf. a bem informada n. 55 de Renato Badalì em CICERONE, *I paradossi degli stoici*, pp. 92-93.

vergonha de faltar à palavra com o inimigo[1623]. Pensando na decisão de Régulo, julgamos impossível não a relacionar à polêmica passagem de Cícero na qual ele argumenta que por ser a virtude suficiente ao sábio, ele é feliz até mesmo quando atado ao cavalete de tortura[1624].

Homens como Régulo foram os pais fundadores de Roma enquanto *ciuitas* qualitativamente diferente das demais. Por meio dos seus exemplos de vida inegavelmente estoicos, os *patres* criaram para os romanos verdadeiros modelos de conduta. Não importa se tais paradigmas são legítimos ou não do ponto de vista histórico; assim como a figura do sábio perfeito estoico, eles indicam não uma meta a ser atingida, mas um esquema educativo abstrato para a formação das gerações de Roma. Parece-nos evidente que, uma vez desenvolvida em um ambiente cultural saturado de estoicismo[1625] tanto doutrinário – devido a filósofos como Panécio, Cícero e Sêneca – quanto prático – imputável aos pais fundadores –, não poderia a jurística romana deixar de refletir as teses da *Stoá*. Será preciso lembrar que Tibério Graco, o verdadeiro responsável pela mudança de rumos na história da República, teve por mestre e conselheiro o filósofo estoico Blossius, ele mesmo um participante ativo das lutas sociais romanas e discípulo direto de Antípatro de Tarso[1626]?

Se, como quer Gibbon, as leis das nações constituem a parte mais instrutiva de suas histórias, a análise de alguns dispositivos dos principais textos normativos romanos que chegaram até os nossos dias pode demonstrar quão poderosamente o estoicismo se enraizou na mentalidade jurídica latina[1627]. Inicialmente, destacamos a inegável a semelhança – inclusive formal e gramatical – entre a definição de lei atribuída a Crisipo[1628] e o memorável conceito de

---

[1623] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 39, p. 29 e III, 99, p. 152.
[1624] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XIII, 42 (*Les stoïciens*, p. 277).
[1625] REALE, *Horizontes do direito e da história*, p. 65 e ULLMANN, *O estoicismo romano*, p. 114.
[1626] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 96.
[1627] GIBBON, *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*, Tomo III, p. 187.
[1628] No original latino: "*Lex est omnium regina rerum divinarum humanarumque, oportet autem praeesse eam tam bonis quam malis, et ducem et magistrum esse animalium quae natura civilia esse voluit, indeque normam esse iusti et iniusti, quae iubeat fieri facienda, vetet fieri non faciendi*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.3.2, p. 33). Na tradução inglesa de Long e Sedley: "*Law is king of all things human and divine. Law must preside over what is honourable and base, as ruler and as guide, and thus be standard of right and wrong, prescribing to animals whose nature is political what they should do, and prohibiting them from what they should not do*" (MARCIAN, *Corpus Iuris Civilis* [ed. T. Mömmsen & P. Kruger, II, Berlin, 1908] I, I [LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 432]). Na competente tradução de Hélcio Maciel França Madeira para o vernáculo: "A lei é a rainha de todas as coisas divinas e humanas. É preciso, pois, que seja superior tanto aos bons quanto aos maus e que seja condutora e mestra dos animais que a natureza quis que convivessem civilmente, daí então que seja a norma do justo e do injusto, que obriga serem feitas as coisas que devem ser feitas, que proíba as que não devem ser feitas" (D.1.3.2, pp. 45-46).

jurisprudência da autoria de Ulpiano[1629]. Em ambas as formulações verificamos a referência à natureza a um só tempo sagrada e humana do direito, traço estoico por excelência, única corrente filosófica da Antiguidade que concebeu homens e deuses vivendo sob a mesma legislação. Para Crisipo, a lei é a rainha de todas as coisas humanas e divinas, tributária do *lógos* racional que permeia o universo. Já Ulpiano, prefeito do Pretório na época de Alexandre Severo, afirma que a ciência do direito corresponde ao conhecimento não só das coisas humanas, mas também das divinas. Há outra similitude notável entre as citadas definições, pois assim como a lei de Crisipo se dirige aos homens para lhes educar sobre o certo e o errado, ditando-lhes o que devem fazer e o que devem evitar, a *iuris prudentia* de Ulpiano não se limita a ensinar sobre justo – o que deve ser feito –, mas, por ser tratar de conhecimento integral, bem ao gosto da filosofia unitária do Pórtico, instrui também sobre o injusto, ou seja, aquilo que não deve ser feito. Na mesma perspectiva, para o estoico romano Ário Dídimo, membro da corte de Augusto, a lei conforma um discurso reto que ordena o que deve ser feito e veta o que deve ser evitado. Por ser intrinsecamente boa, somente pode ser compreendida e obedecida de modo integral pelos sábios[1630]; estes a cumprem não por medo da sanção negativa, como o faz a turba, mas por convicção íntima acerca de sua necessidade e utilidade para a vida humana.

Iusti atque iniusti scientia: a jurisprudência romana se apresenta como ciência total, pois caso se limitasse unicamente ao justo, não iria conhecer de maneira completa o fenômeno sobre o qual se debruça. Para compreendermos o que é lícito, devemos saber também acerca do ilícito. A exigência de totalidade presente na formulação de Ulpiano remonta à doutrina estoica. Como vimos na seção II.1, esta se define como conhecimento integral do mundo, entrelaçando os conteúdos da Física, da Lógica e da Ética. Ademais, é patente a simetria formal mantida entre a definição romana de jurisprudência e o conceito estoico de sabedoria, citado nas palavras de Crisipo recolhidas por Ário Dídimo: "[...] *scienza di ciò che si deve fare, di ciò che non si deve fare e di ciò che non rientra in nessuno dei due casi, o scienza di ciò ch'è bene, di ciò ch'è male e di ciò che non è nessuno dei due, propria dell'essere vivente razionale, per natura politico* [...]".[1631] Utilizando a mesma estrutura verbal, Possidônio define a dialética como a ciência das

[1629] "*Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*". Tradução de Madeira: "Jurisprudência é o conhecimento das coisas divinas e humanas, a ciência do justo e do injusto" (D.1.1.10.2, p. 21). Há uma definição quase idêntica nas *Institutas* de Justiniano (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, I, § 1º, p. 1).
[1630] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11b, p. 61 e 11i, p. 68.
[1631] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 5b1, p. 36.

coisas verdadeiras, das coisas falsas e daquelas que não são nem uma e nem outra[1632]. Trata-se do sentido comum do termo conforme o entendiam os gregos: diálogo ou argumentação capaz de distinguir conceitos[1633].

Além das impressionantes simetrias que aproximam as fórmulas de Crisipo e de Ulpiano, não é demais lembrar que somente temos acesso ao conceito de lei proposto pelo primeiro graças a um fragmento do *Digesto* atribuído ao jurista romano Marciano, que antes de apresentar em grego as palavras de Crisipo, louva-o como um grande possuidor de sabedoria estoica: "*philosophus summae stoicae sapientiae*"[1634]. Ainda que contra toda a lógica histórico-crítica quiséssemos, por hipótese, enxergar no paralelismo das definições acima coligidas meras coincidências, o fato de encontrarmos Crisipo citado no início do *Digesto* indica ao menos que os jurisconsultos romanos conheciam, liam e respeitavam a doutrina estoica. Nesse sentido, julgamos revelador o fato de que em todo o primeiro livro do *Digesto*, com exceção de uma brevíssima referência a Teofrasto, não se cita nenhum outro filósofo grego ou escola filosófica salvo o estoicismo, que comparece em dois momentos importantes: na comentada definição de lei devida a Crisipo e no elogio ao jurisconsulto Paulus Verginius, chamado honrosamente de estoico e cônsul, como se ambos os títulos se equivalessem na seara da nobreza de caráter[1635].

A postura ético-social exigida dos pretores e dos jurisconsultos – que se diferenciavam do povo pela *gravitas* e pelo *decorum* – se amolda às sóbrias características do sábio estoico. Lemos no *Digesto* um curioso trecho que recomenda aos juízes não se irritarem contra os maus e nem chorarem devido às lamentações dos infelizes, pois convém ao julgador manter um comportamento constante e reto de modo a salvaguardar a sua dignidade[1636]. Em outra passagem aconselha-se que o julgador seja acessível às partes, mas evite a familiaridade, visto que da intimidade comum nasce o desprezo pela dignidade[1637]. Parece-nos fora de dúvida que o comedimento requerido dos homens do Direito em Roma encontra as suas raízes na figura

---

[1632] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 62 (*Les stoïciens*, pp. 36-37).
[1633] DIAS, Maria Tereza Fonseca; GUSTIN, Miracy Barbosa. *(Re)pensando a pesquisa jurídica*: teoria e prática. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, pp. 44-45.
[1634] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.3.2, p. 33.
[1635] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.2.2.40, p. 32.
[1636] Tradução de Madeira: "Mas também ao conhecer as causas não se deve irritar contra aqueles que considera maus, nem é conveniente chorar a propósito das súplicas dos desgraçados. Isto, pois, não é próprio de um juiz constante e reto cujos sentimentos seu vulto descobre. E, em suma, o direito deve ser rendido de tal modo que ele aumente, com seu engenho, a autoridade de sua dignidade" (D.1.18.19.1, p. 141).
[1637] "[...] *nam ex conversatione aequali contemptio dignitatis nascitur*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.18.19pr., p. 45).

arquetípica do sábio estoico, inabalável diante das alegrias e das tristezas da vida que, como sabemos, não são verdadeiros bens e males. O único bem é a virtude – a dignidade do jurisconsulto, podemos acrescentar – e o único mal consiste em perdê-la.

A cada passo do *Digesto* encontramos rastros inequívocos da doutrina estoica. Outro exemplo marcante radica-se na definição de justiça de Ulpiano, para quem "justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito"[1638]. Segundo Laferrière, a noção romana de justiça deriva da definição estoica de virtude[1639]. De fato, as características da constância e da perpetuidade conectam-se diretamente à Ética do Pórtico, dado que os estoicos também definem a justiça enquanto hábito[1640]. Para Panécio, a virtude corresponde a uma decisão voluntária do ser racional, pois não seremos virtuosos se apenas conhecermos o bem, como queria a ética intelectualista grega. Ao contrário, precisamos nos envolver em um longo processo que fará do ato virtuoso um hábito[1641] e não apenas um saber: "*Et cet exercise où peut-il être fondé sinon sur un mouvement constant de notre volonté qui à son tour, répond à une tendance naturelle qui attire vers elle la raison et pousse à l'action?*"[1642]. Evidente, portanto, a paridade verificada entre a definição de justiça de Ulpiano e a concepção estoica de virtude.

Contudo, há paralelos ainda mais importantes. Um deles se relaciona à ideia de distribuição contida na fórmula de Ulpiano. Apesar de os filósofos estoicos acreditarem na existência de uma única virtude, eles também afirmam que ela pode ser chamada por vários nomes[1643], tais como justiça, coragem ou temperança. Na realidade, a justiça estoica não é uma virtude particular, tratando-se antes de uma das diversas manifestações da virtude integral pensada pela *Stoá*. Assim como a faca é um corpo único, mas pode cortar diferentes elementos de diversas maneiras e em muitas ocasiões, a virtude se entremostra de modo plural[1644]. Todas as suas expressões particulares estão conectadas entre si e o homem que possui uma delas, possui todas[1645]. Quando a virtude se relaciona à distribuição do que é próprio a cada um, chamamo-la

---

[1638] "*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.1.10pr., p. 29). Formulação quase idêntica encontra-se nas *Institutas* de Justiniano: "*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, I, pr., p. 1).
[1639] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 10.
[1640] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 7f, p. 54.
[1641] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 60, p. 37.
[1642] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 172.
[1643] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11h, p. 66.
[1644] PLUTARCH, *On moral virtue*, 440E-441D (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 377).
[1645] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 5b3, p. 39.

de justiça[1646]. Já Cícero havia feito derivar a noção de direito do verbo grego "distribuir"[1647]. Em outro giro, Estobeu nos oferece uma definição estoica de justiça que a qualifica como a virtude mediante a qual são distribuídos os bens que cabem individualmente às pessoas[1648]. Todas essas fórmulas evocam a noção de distribuição e nos trazem a mente o *suum cuique tribuendi* presente na concepção de justiça de Ulpiano.

Segundo os estoicos, a justiça representa – ao lado da sabedoria, da coragem e da temperança – uma das quatro facetas da virtude primacial em relação à qual todas as outras se subordinam[1649]. Além disso, a justiça se configura como virtude refletida[1650], exigindo para a sua realização o assentimento. De acordo com a *Stoá*, ela jamais se manifesta nos homens maus, ao contrário de virtudes irrefletidas como a saúde e a coragem, que independem do querer por serem prolongamentos de virtudes primárias[1651]. Apesar de tal construção teórica envolver um paradoxo[1652] – quem possui uma virtude possui todas as demais; se um homem mau for corajoso, será também sábio, justo e moderado –, parece-nos importante por destacar, no campo jusfilosófico, assim como fizeram os romanos no contexto jurídico, o aspecto eminentemente voluntário da justiça. Segundo os estoicos e os juristas de Roma, não podemos ser justos ou injustos por acidente. Devemos querê-lo, dado que o ato justo exige o assentimento. Daí a definição de Ulpiano, para quem a justiça é *uoluntas*, bem aprendida a lição estoica de Panécio transmitida por Cícero: "[...] uma acção intrinsecamente correta é apenas justa enquanto voluntária"[1653].

Os famosos preceitos jurídicos elencados por Ulpiano – *honeste vivere*, *alterum non laedere* e *suum cuique tribuere*[1654] – nos parecem de nítida extração estoica. O primeiro deles envolve uma regra moral característica do estoicismo médio, segundo o qual o *honestum* reúne

---

[1646] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 5b1, p. 36 e 5b2, p. 37 e DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 126 (*Les stoïciens*, p. 56).
[1647] CICÉRON, *Traité des lois*, I, VI, 19, p. 11.
[1648] STOBAEUS, *Anthology*, II, 59-60 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 380).
[1649] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 5b2, p. 37 e DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 92 (*Les stoïciens*, p. 45).
[1650] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 90 (*Les stoïciens*, p. 45)
[1651] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 91 (*Les stoïciens*, p. 45)
[1652] O paradoxo se aprofunda se tivermos em conta que, segundo os estoicos, quem possui um vício possui todos os demais, à semelhança do que ocorre com a virtude. Cf. ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11l, pp. 71-72 e 11o, pp. 76-77 e DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 120 (*Les stoïciens*, p. 54).
[1653] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 28, p. 25.
[1654] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.1.10.1, p. 29 e *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, I, 3, p. 1.

em si todas as demais virtudes[1655], de maneira que basta ao homem viver honestamente, ou seja, em conformidade com a natureza racional do *lógos*, para alcançar a perfeição e a felicidade. De acordo com Laferrière, o *honeste vivere* evoca a lei moral individual da *Stoá* que descansa na base do Direito Privado de Roma[1656]. Todavia, ao contrário dos filósofos estoicos da Grécia, os jurisconsultos romanos eram dotados de um acurado senso de realidade, o que os fez dizer, pela boca de Paulo, que nem tudo o que é honesto é também lícito[1657], motivo pelo qual a aludida interpretação de Laferrière deve ser vista com reservas, eis que o *honestum* não engloba todo o *ius* e vice-versa, como o estoicismo médio de Panécio e de Diógenes de Babilônia já notara, tópico exposto na subseção III.4.3. Entendemos que o preceito *honeste vivere* constitui uma romanização da regra moral fundamental do estoicismo grego referida na seção I.2. Tal regra exige que homem, para alcançar a virtude-felicidade, viva em conformidade (*homologouménos zên*), expressão de Zenão que posteriormente foi complementada por Crisipo ao definir o comportamento conforme à natureza (*homologouménos tê phýsei zên*)[1658] como aquele moralmente correto. Cícero traduziu a sentença como "*convenienter naturae vivere*"[1659], talvez se baseando em uma fórmula de Antípatro de Tarso ou de Diógenes de Babilônia, anota Bréhier[1660].

O segundo e o terceiro dos princípios de Ulpiano se relacionam à noção estoica de justiça, virtude necessária à repartição dos bens sociais, conforme visto acima. Diferentemente do primeiro preceito, o *alterum non laedere* não possui significação individual, mas coletiva, eis que busca regular as relações sociais entre os cidadãos. Em suma, ele nos manda tratar o homem como homem, respeitando os seus direitos privados, dentre os quais sobressai a liberdade e a sua expressão concreta, a propriedade. Esta também é tutelada pelo *suum cuique tribuere*, preceito que confere relevo à proteção do que pertence a cada um segundo a justiça, determinando, no campo do direito positivo, o respeito ao Direito das Obrigações. Segundo Laferrière, nos três preceitos e na já comentada definição de *iuris prudentia* de Ulpiano repousa o fundamento da

---

[1655] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, VII, 23-26 (*Les stoïciens*, pp. 269-271).
[1656] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 17.
[1657] "*Non omme quod licet honestum est*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.50.17.144, p. 924).
[1658] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 6a, p. 40 e DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 87 (*Les stoïciens*, p. 44).
[1659] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, IX, 31 (*Les stoïciens*, p. 273).
[1660] *Les stoïciens*, n. 273.2, p. 1276.

ciência dos jurisconsultos, saber profundamente jungido ao estoicismo, razão pela qual ele se nos mostra enquanto expressão da Filosofia Jurídica da Antiguidade[1661].

Quanto ao tema da escravidão, a ser retomado na subseção III.3.2.2, tanto os filósofos do Pórtico como os juristas romanos repeliram a argumentação clássica que postulava a sua origem natural, suposição que, segundo o estoicismo de Sêneca, não encontra fundamento objetivo[1662]. Se Platão e Aristóteles puderam defender a tese de que certas raças nascem propensas a servir e que para elas a escravidão seria não apenas necessária, mas até mesmo justa[1663], tal posição não foi aceita pela intelectualidade romana. Lastreados nos ensinamentos da *Stoá*, os jurisprudentes de Roma entendiam a escravidão como um acidente derivado da guerra ou de outras circunstâncias[1664]. Tal instituto jamais foi tratado por eles como dado natural. Julgamos tal posição plenamente consequente com o projeto político de Roma, pois lhe seria impossível universalizar o seu Império se entendesse que os demais povos do planeta eram irremediavelmente servis, nunca podendo ascender ao *status* de cidadãos romanos. Na subseção III.4.2 demonstraremos como Roma alargou a noção de cidadania, distribuindo-a paulatinamente na urbe e no orbe, o que lhe garantiu a surpreendente vitalidade que nenhum outro império experimentou até os dias de hoje. Tal só foi possível graças ao fundamento filosófico proporcionado pelo estoicismo ao pensamento jurídico romano. Com efeito, lemos no *Digesto* que a natureza constituiu entre nós certo parentesco: "*inter nos cognationem quandam natura constituit*"[1665]. Aceita esta ideia, forçoso concluirmos que o instituto da escravidão não surge da ordem natural[1666] em virtude da qual todos nascem igualmente livres e são conhecidos pelo único nome natural de "homens"[1667]. Para os juristas romanos, todos os seres humanos vêm ao mundo tão livres como o Príncipe, sendo a guerra, a escravidão e a prisão contrárias ao direito

---

[1661] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 18.
[1662] REALE, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, p. 149.
[1663] ARISTÓTELES, *Política*, 1255a (1-2), p. 65.
[1664] As principais formas de se reduzir um homem à condição de servo – ou seja, aquele que foi conservado ao invés de ser morto (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, III, 3, p. 2 e D.1.5.4.2, p. 35) – encontram-se descritas no *Digesto*. Tradução de Madeira: "Os servos são, pois, submetidos ao nosso domínio ou pelo direito civil ou pelo direito das gentes: pelo direito civil, se alguém maior de vinte anos deixou-se incorrer numa venda para participar do preço. São nossos servos pelo direito das gentes os que são capturados dos inimigos ou os que nascem das nossas escravas" (D.1.5.5.1, p. 58). Cf. também *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, III, 4, p. 2.
[1665] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.1.3, p. 29.
[1666] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones* I, III, 2, p. 2 e I, V, pr., p. 2.
[1667] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.1.4, p. 29.

natural[1668], embora imprescindíveis na vida de indivíduos que, como nós, desertaram da Idade de Ouro e vivem agora na amarga Idade de Ferro.

Para além das notáveis semelhanças verificadas entre as fórmulas dos filósofos estoicos e as sentenças dos jurisconsultos romanos, precisamos compreender que o espírito animador de ambas as manifestações culturais foi o mesmo. O grande mérito civilizacional da jurística romana é tributário de seu profundo entendimento do estoicismo e de sua noção de lei racional universalmente válida. Os romanos concretizaram historicamente a abstrata doutrina do Pórtico nos *iura* que, séculos depois, foram recolhidos no *Digesto*. Sabemos que Servius Sulpicius Rufus, um dos mais capazes juristas da República e amigo de Cícero, somente pôde empreender o imenso trabalho de refundir a enciclopédia jurídica de Quintus Mucius Scevola – responsável pela primeira compilação do Direito Civil Romano, em 18 livros – graças aos seus estudos de Lógica estoica. Assim, com o auxílio da Lógica do Pórtico, Sulpicius Rufus elevou à dignidade de ciência a mistura confusa legada por Scevola, ele próprio um assíduo discípulo de Panécio[1669]. Graças ao trabalho de Sulpicius Rufus, o Direito Romano se transformou radicalmente. Em um curtíssimo prazo – menos de meio século – ele abandonou o caráter empírico que até então o caracterizava para assumir a postura racionalista e ordenada que, a partir de Sulpicius Rufus, Cícero e Augusto, tornou-se a sua marca inconfundível[1670].

Devemos entender de modo correto a palavra "ciência" utilizada no parágrafo anterior. Os juristas romanos do período clássico viam o seu próprio labor não como *scientia*, mas como *ars*[1671], pois buscavam o que era historicamente justo (*aequum*)[1672] ao invés de tentarem construir teorias sistemáticas e absolutas relativas ao justo natural, como fizeram os jusnaturalistas medievais e modernos[1673]. A tarefa da jurística romana traduzia-se na contínua adaptação dos postulados da razão natural às novas condições de vida da sociedade. Assim se define a *aequitas* informadora do esforço dos pretores. Flexibilizando as normas estanques do antigo Direito Civil diante dos inúmeros casos verificados na prática concreta[1674], eles acabavam por auxiliá-lo,

---

[1668] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones* I, II, 2, p. 1.
[1669] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 35.
[1670] PLINVAL, *Introduction*, p. XIV.
[1671] "[...] *nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi*". Tradução de Madeira: "De fato, como Celso elegantemente define, direito é a arte do bom e do justo" (D.1.1.1pr., p. 17).
[1672] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 384.
[1673] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, p. 113.
[1674] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, p. 119.

supri-lo e corrigi-lo, sempre tendo em vista a utilidade pública[1675]. As origens da *aequitas* podem ser rastreadas nas ações de Scevola e de seu questor Rutilius Rufus, que se opuseram à extorsão dos publicanos nas províncias asiáticas, declarando inválidos todos os contratos desonrosos, ainda que tivessem sido celebrados conforme determinavam as formalidades do *ius civile*. Scevola foi sucedido por C. Aquilius Gallus, pretor em 66 a.C. ao lado de Cícero, a quem se deve a evolução do princípio da equidade no Direito Romano Republicano[1676].

A história do Direito Romano está intimamente ligada à expansão do estoicismo em Roma. Já na República tais laços se mostravam da maneira mais natural. Os Scevola eram muito próximos do círculo de Cipião e de Panécio, sendo que Quintus Mucius Scevola desenvolveu a sua obra de recolha do antigo Direito Romano com base na Lógica ensinada pelos estoicos[1677], trabalho posteriormente melhorado por Sulpicius Rufus. O estudo sistematizado do Direito Romano que décadas depois iria dar corpo à jurisprudência se deve a um grupo de homens que mantinham profundas relações com a *Stoá*, como é o caso do próprio Q. Mucius Scevola, de P. Rutilus Rufus, de C. Aquilius Gallus, de S. Sulpicius Rufus e de L. Lucilius Balbus. Arnold aduz que a influência do estoicismo na primeira fase da jurística romana não se deu tanto na conformação das ideias de *ius gentium* e de *lex naturae*, patrimônios comuns de várias escolas filosóficas gregas. Na verdade, a contribuição decisiva da *Stoá* para o desenvolvimento do Direito Romano teria sido a noção de que ele deveria se tornar uma "lei comum" (*koinòs nómos*), o que impediu os romanos de transformarem o seu sistema jurídico em um ordenamento mecânico e rotineiro que apenas servisse para a defesa de privilégios de casta[1678]. Ao contrário, conscientes da missão universalizante do seu direito, os juristas da República começaram a concebê-lo como um sistema de princípios aptos a harmonizar as contradições intrínsecas ao próprio ordenamento, sobressaindo a ideia de equidade posta pelo direito pretoriano. Tal tarefa foi assumida pelos jurisprudentes de Augusto e, após o eclipse jurídico devido aos governos tirânicos dos demais imperadores Júlio-Claudianos, floresceu sob a firme direção dos Antoninos.

Os jurisconsultos do século II de nossa era foram buscar inspiração nos antigos juristas da República para efetivar uma completa reforma no Direito Romano, desfigurado na época de

---

[1675] "*Ius praetorium est, quod praetores introduxerunt adiuvandi vel supplendi vel corrigendi iuris civilis gratia propter utilitatem publicam*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.1.7.1, p. 29). Sobre o tema, cf. BRETONE, Mario. *Tecnique e ideologie dei giuristi romani*. 2. ed. Napoli: Scientifiche Italiane, 1982.
[1676] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 385.
[1677] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 383-384.
[1678] ARNOLD, *Roman stoicism*, pp. 384-385.

Nero pela retomada do legalismo rígido, característico do Direito Romano primitivo, o que denotava a sua estreiteza diante dos novos cenários jurídicos do Império[1679]. O resultado do ressurgimento no Império dos preceitos jurídicos estoicos – bem conhecidos pelos antigos juristas republicanos – foi espetacular. Segundo Arnold, na legislação de Antonino Pio e de Marco Aurélio os postulados humanitários e cosmopolitas dos estoicos triunfaram diante do conservadorismo. O pobre, o doente, o faminto e a criança passaram a ser protegidos pelo Estado. O escravo, visto como ser humano, recebeu a salvaguarda do direito. Assassiná-lo era um crime, assim como maltratá-lo injustificadamente. Sua família e os seus bens estavam protegidos pela lei. A própria escravidão como instituição social começou a ser questionada, eis que contrária ao direito natural. Em consequência, toda forma de manumissão foi encorajada pelos imperadores, como veremos na subseção III.3.2.1. Claro que todas estas mudanças não são devidas *sic et simpliciter* à simples redescoberta da *Stoá* por parte da jurisprudência imperial, sendo antes o efeito de uma longa incubação de ideais estoicos na mentalidade jurídica romana. Renan descreve tal processo:

> *Le stoïcisme avait pénétré le droit romain de ses larges maximes, et en avait fait le droit naturel, le droit philosophique, tel que la raison peut le concevoir pour tous les hommes. Le droit strict cède à l'équité; la douceur l'emporte sur la severité; la justice paraît inséparable de la bien-faisance. Les grands jurisconsultes d'Antonin continuèrent la même oeuvre. Le dernier [Volusius Moecianus] fut le maître de Marc-Aurèle en fait de jurisprudence, et, à vrai dire, l'oeuvre des deux saints empereurs ne saurait être séparée. C'est deux que datent la plupart de ces lois humaines et sensées qui fléchirent la rigueur du droit antique et firent, d'une législation primitivement étroite et implacable, un code susceptible d'être adopté par tous les peuples civilisés*[1680].

Os jurisprudentes aprenderam com a *Stoá* que não há oposição ontológica entre o direito natural e o direito positivo, de sorte que ambos são espécies de um gênero maior: o direito em geral. De acordo com Fassò, a jurisprudência clássica conheceu apenas duas divisões do direito: o *ius gentium*, aplicável a todos os povos e baseado na razão natural, e os *ius civile*, circunscrito a determinada cidade. Eis a consagrada divisão que abre as *Institutas* de Gaio[1681] e que também

---

[1679] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 402.

[1680] RENAN, Joseph Ernest. *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*. Paris: Calmann-Lévy, 1882, pp. 22-23.

[1681] "*Omnes populi qui legibus et moribus reguntur partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur; nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsus proprium est uocaturque ius ciuile, quasi ius proprium ciuitatis; quod uero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur uocaturque ius gentium, quase quo iure omnes gentes utuntur. Populus itaque romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur. Quae singula qualia sunt, suis locis proponemus*". Na

se encontra compilada no início do *Digesto*[1682]. Apenas tardiamente foi interpolado um terceiro termo à vetusta bipartição, o *ius naturale*, o que parece ter ocorrido por obra da comissão de juristas encabeçada por Triboniano e que teve por missão organizar o *Corpus Iuris Civilis* a mando de Justiniano[1683]. De fato, a tripartição *ius gentium*, *ius civile* e *ius naturale* não reflete o pensamento jurídico romano da época de Gaio[1684], apesar de Ulpiano a ela se referir como própria do Direito Privado[1685], diferenciando no campo privatístico o direito natural e o direito das gentes[1686]. Segundo Ulpiano, o direito natural é aquele que a natureza ensinou a todos os animais, não sendo, portanto, exclusivo dos homens[1687], definição na qual aparentemente ecoaria uma das concepções mais paradoxais do Pórtico, para quem os animais também têm ofícios a

---

tradução francesa de Reinach: "*Tout peuple régi par le droit écrit et par la coutume suit en partie un droit qui lui est propre, en partie un droit qui lui est commun avec l'ensemble du genre humain. En effet, le droit que chaque peuple s'est donné lui-même lui est propre et s'appelle droit civil, c'est-à-dire droit propre à la cité, tandis que le droit que la raison naturelle établi entre tous les hommes est observé de façon semblable chez tous les peuples et s'appelle droit des gens, c'est-à-dire droit dont toute la gent humaine fait usage. C'est ainsi que le peuple romain est régi en partie par un droit qui lui est propre, en partie par le droit commun à tous les hommes. La discrimination entre ces deux droits, nous la signalerons en lieu utile*" (GAIUS, *Institutes*, I, 1, p. 1). Tradução vernácula de José Cretella Jr. e Agnes Cretella, sob a incorreta rubrica "Do direito civil e natural": "Todos os povos que são regidos por leis e costumes usam um direito que, em parte, lhes é próprio e, em parte, é comum a todos os homens, pois o direito que cada povo promulga para si mesmo esse lhe é próprio e se chama *direito civil*, direito inerente à própria cidade, mas o direito que a razão natural constitui entre todos os homens e entre todos os povos que o observam, chama-se *direito das gentes*, como se disséssemos o direito que todos os povos usam. Assim, também, o povo romano usa de um direito que, em parte, lhe é próprio e, em parte, comum a todos os homens. Quais sejam cada um desses direitos apresentá-lo-emos nos devidos lugares" (GAIUS. *Institutas do jurisconsulto Gaio*. Trad. José Cretella Jr. e Agnes Cretella. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004, p. 37). Definições praticamente idênticas podem ser lidas nas *Institutas* de Justiniano: *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, II, 1, p. 1.

[1682] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.1.9, p. 29.

[1683] Sobre a quase lendária história da composição do *Corpus Iuris Civilis*, cf. COLINET, Paul. *La genèse du digeste, du code et des institutes de Justinien*. Paris: Andre Lesot, 1952.

[1684] Conforme informa Reinach na sua introdução à edição das *Institutas* da Belles Lettres, Gaio provavelmente não nasceu em Roma, mas sim em alguma província helênica do Império. Sinais distintivos dessa suposição são os fatos de ele possuir apenas o *praenomen* e a utilização de vários termos gregos ao longo de seu texto. De qualquer forma, parece que Gaio nasceu sob o governo de Trajano, tendo desenvolvido os seus trabalhos de jurisconsulto ou professor enquanto imperavam Adriano, Antonino Pio e Marco Aurélio. Se isso for verdade, trata-se de um jurista que viveu no último período de glória que o Império Romano experimentou antes da decadência e das invasões bárbaras (GAIUS, *Institutes*, pp. V-VII).

[1685] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.1.1.2, p. 29.

[1686] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, p. 120.

[1687] "*Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est*". Tradução de Madeira: "O direito natural é o que a natureza ensinou a todos os animais. Pois este direito não é próprio do gênero humano, mas de todos os animais que nascem na terra ou no mar, comum também das aves" (D.1.1.1.3, p. 18). Cf. também *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, II, pr., p. 1.

cumprir[1688] – e não deveres, como veremos –, dado que integram a natureza racional do cosmos. Por outro lado, o direito das gentes limitaria a sua esfera de validade aos seres humanos[1689].

Entretanto, a diferenciação não convence, já que o direito natural de Ulpiano não se configura como ordem normativa. Na sua fórmula se confundem as ideias de lei física e de lei ética[1690]. Poderíamos argumentar que com esta união o jurisconsulto teria respeitado o princípio estoico da totalidade, sublinhando assim a íntima relação mantida entre todas as coisas. Tal corresponderia a uma interpretação equivocada das teses do Pórtico. Com efeito, o estoicismo não merece o reproche de Mata-Machado, que vê na extensão do direito natural aos animais certa indiscriminação exagerada da noção de lei geral do universo[1691]. De acordo com o que restou dito na seção II.2, a máxima central do estoicismo reside no mandamento segundo o qual devemos viver em conformidade com a natureza. Ora, o vocábulo "natureza" apresenta sentido específico na *Stoá*. Cada ser, para estar completo e integrado ao universo, precisa viver segundo a sua específica natureza, o que, no caso do homem, significa viver racionalmente. Podemos concluir que o estoicismo, se não diferenciou, pelo menos intuiu a distância que separa as leis éticas e as leis físicas, exigindo que o homem, conformado com estas, viva de acordo com aquelas. Só o ser humano é capaz de ações ético-jurídicas. Diferentemente dos animais irracionais, ele é capaz de agir segundo o assentimento e, portanto, cumprir deveres, algo inexigível dos demais seres viventes; estes se integram ao *lógos* não pela força da razão, mas graças ao impulso irresistível do instinto. Por isso entendemos que o conceito de direito natural de Ulpiano não se baseia em uma leitura correta do estoicismo, ao contrário da noção de lei natural oferecida por Cícero, muito mais próxima da ortodoxia do Pórtico, como visto na subseção III.2.2. Não é sem razão que Cícero define o direito natural como um tipo de Direito Civil próprio do gênero humano[1692], demonstrando assim compreender o caráter prescritivo das suas normas, dirigidas como ordens – e não como determinações naturais – aos seres capazes de cumpri-las voluntariamente, *i. e.*, os homens.

[1688] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 8, p. 55 e DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 107 (*Les stoïciens*, p. 50).

[1689] "*Ius gentium est, quod gentes humanae utuntur. Quod a naturali recedere facile intellegere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit*". Tradução de Madeira: "O direito das gentes é aquele do qual os povos humanos se utilizam. O que permite facilmente entender que ele se distancia do natural, porque este é comum a todos os animais e aquele é comum somente aos homens entre si" (D.1.1.4, p. 18).

[1690] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, pp. 117-119.

[1691] MATA-MACHADO, *Elementos de teoria geral do direito*, pp. 73-74.

[1692] CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, I, III, XXIX.

De qualquer modo, tendo origem em interpolações tardo-orientais ou não, tão arbitrária foi a tripartição entre *ius naturale*, *ius gentium* e *ius ciuile*, que apesar de ter sido firmada claramente no título I[1693] e constar como título II – *De iure naturali et gentium et civili* – do primeiro livro das *Institutas*, logo depois ela foi esquecida pelos próprios compiladores bizantinos, que no decorrer da obra passaram a adotar a clássica lição bipartite de Gaio: "Divide-se o direito em direito civil e direito das gentes"[1694]. Além disso, em vários trechos das *Institutas* o *ius gentium* e o *ius naturale* encontram-se fundidos em um único conceito, conforme a tradição da jurisprudência clássica[1695]. Por fim, devemos levar em consideração o valioso testemunho de Cícero. Sem fazer qualquer referência ao direito natural, ele diferencia o domínio do *ius ciuilis*, mais restrito, daquele do *ius gentium*, mais abrangente[1696]. Tal significa que no Direito Romano Clássico – que só conhecia o *ius ciuilis* e o *ius gentium* – o direito natural era entendido como subdivisão ou mesmo sinônimo do direito das gentes, apresentando, portanto, aplicação prática. As consequências de tal posição são extraordinárias, pois significa que para os jurisconsultos romanos o direito natural era, enquanto parcela ou equivalente do *ius gentium*, um direito historicamente determinado, ou seja, positivo, ainda que não fosse posto por atos de vontade do Estado[1697]. Os romanos efetivamente aplicavam as disposições do *ius gentium*, embora não estivessem escritas e nem fossem criadas por quaisquer autoridades civilmente estabelecidas. A mentalidade objetiva e prática do romano jamais conceberia um direito que não se expressasse por meio de normas dirigidas ao agir humano e foi assim que se compreendeu em Roma o direito natural. O *ius gentium* romano era, nas palavras de Fassò, a lei natural dos estoicos:

> *In realtà appare difficile determinare in che cosa il concetto di ius gentium di Gaio, accolto nel Corpus iuris, differisca da quello del diritto naturale stoico; entrambi si riferiscono a una norma dettata dalla ragione, ragione che è la natura dell'uomo, e valida pertanto per tutti i popoli indipendentemente dalle loro istituzioni politiche*[1698].

[1693] "Duas são as posições deste estudo: o público e o privado. Direito público é o que se refere à República Romana; privado é o direito que versa interesses dos particulares. Deve-se dizer que o direito privado é tripartido, porque consta de preceitos do direito natural, do direito das gentes e do direito civil" (JUSTINIANUS, *Institutas do imperador Justiniano*, I, I, § 4º, p. 22).

[1694] JUSTINIANUS, *Institutas do imperador Justiniano*, I, II, § 1º, p. 23.

[1695] *V.g.*: "Realmente, a propriedade de alguns se adquire por direito natural, que, como dissemos, se chama direito das gentes [*iure naturali, quod appellatur ius gentium*], e a de outros por direito civil" (JUSTINIANUS, *Institutas do imperador Justiniano*, II, I, 11, p. 78) e "Este princípio é consagrado na Lei das XII Tábuas, o que não impede de dizer-se que se funda no direito das gentes, isto é, no direito natural [*iure gentium, id est iure naturali*]" (JUSTINIANUS, *Institutas do imperador Justiniano*, II, I, 41, p. 85).

[1696] CÍCERO, *Dos deveres*, III, 69, pp. 139-140.

[1697] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, p. 121.

[1698] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, pp. 119-120.

Ao aceitarmos que para a jurística romana o direito natural se resolvia como *ius gentium*, *i.e.*, uma espécie de direito positivo, entendemos porque se afirmava tão insistentemente em Roma que o direito nunca entra em conflito com a justiça, realidades que no pensamento jurídico romano se fundem de modo harmonioso[1699]. Ao contrário dos vários jusnaturalismos modernos e contemporâneos, o direito natural dos jurisconsultos não servia para limitar a abrangência do direito positivo ou para lhe conferir fundamento transcendente e externo: tratava-se antes de uma manifestação do direito que, dialeticamente, ora mostra a sua faceta universal – o *ius gentium* –, ora revela a sua face particular – o *ius civile*. Entre ambos há vínculos de coordenação, não de submissão. Diferentemente do que poderíamos esperar, os juristas romanos não localizaram o seu *ius civile* nacional acima do *ius gentium* internacional, motivo pelo qual declararam solenemente que a lei civil, ainda que romana, não pode destruir os direitos naturais de todos os homens[1700]: "*naturalia iura civilis ratio perimere non potest*"[1701].

Graças à aguda compreensão do fenômeno jurídico de que foram artífices, os romanos anteviram o direito enquanto realidade integral, identificando-o com a *recta ratio*, o *lógos* universal dos estoicos. Em sua imensa sabedoria prática, eles reconheciam que a razão universal se manifesta de inúmeras maneiras. O direito pode ser dito de muitos modos, sentenciou Paulo. Quando chamamos de direito aquilo que é sempre justo e bom, referimo-nos ao direito natural. Por outro lado, quando temos em vista a utilidade de todos ou da maioria dos que residem em certa *ciuitas*, falamos do Direito Civil[1702]. Trata-se, em ambos os momentos, do direito enquanto experiência total de sociabilidade, lição legitimamente estoica da qual o pensamento jurídico contemporâneo, sequioso de especializações cada vez mais alienantes, parece ter se esquecido.

3.2. A presença da *Stoá* no direito positivo de Roma

3.2.1. *Prolegomena*

[1699] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, p. 121.
[1700] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, III, I, 11, p. 29.
[1701] Ou seja: "A lei civil pode revogar apenas direitos civis, não os naturais" (JUSTINIANUS, *Institutas do imperador Justiniano*, I, XV, § 3º, p. 52).
[1702] "*Ius pluribus modis dicitur: uno modo, cum id quod semprer aequum ac bonum est ius dicitur, ut est ius naturale. Altero modo, quod omnibus aut pluribus in quaque civitate utile est, ut est ius civile*". Tradução de Madeira: "O direito pode ser dito de muitos modos: de um modo, como quando se chama direito aquilo que é sempre justo e bom, como é o direito natural. De um segundo modo, o que é útil a todos ou a muitos em alguma certa *civitas*, como é o *ius civile*" (D.1.1.11, pp. 21-22).

Como vimos na subseção anterior, a influência filosófica do estoicismo na construção do Direito Romano Clássico foi determinante, podendo ser nitidamente percebida mediante o confronto dos principais postulados do Pórtico com as características basilares que transformaram o direito de Roma em um arquétipo insuperável de racionalidade e de universalidade normativa. Todavia, apesar da clareza que informa tal relação, foram poucos os autores que se dedicaram sistematicamente a analisar o direito positivo de Roma para nele surpreender a indelével marca estoica. Basta lembrar que a melhor obra dedicada ao tema data do longínquo ano de 1860, quando o *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, da autoria de Louis Firmin Julien Laferrière, foi publicado pelo Institut Impérial de France. Antes do estudo de Laferrière existiram alguns poucos trabalhos que se debruçaram sobre o assunto de maneira mais ou menos direta[1703]. Todavia, já nos dias de Laferrière eles eram de dificílimo acesso. Ademais, tais textos adotam vieses comparatistas e não propriamente jusfilosóficos. Depois de Laferrière não há, pelo menos até onde pudemos pesquisar, nenhum outro trabalho jusfilosófico que se proponha a analisar a base estóica presente no *corpus* jurídico romano. Ora, nosso ensaio não estaria completo se não empreendêssemos tal empresa, para a qual nos valemos das preciosas lições de Laferrière, que citaremos em abundância. Contudo, temos que ter em mente três importantes advertências antes de iniciarmos o labor.

Um esclarecimento técnico-vocabular nos parece necessário de início. Sabemos que em Roma o sentido do termo que hoje conhecemos por "direito positivo" era muito mais amplo. Atualmente ele se identifica com o direito posto pela vontade humana e normalmente fundado na autoridade estatal, ainda que não derive sempre dela de modo direto, tal como ocorre com um contrato celebrado entre particulares. Não é este o significado que imprimimos à expressão "direito positivo" na presente subseção, sob pena de excluirmos do Direito Romano praticamente todas as sentenças dos jurisprudentes constantes do *Corpus Iuris Civilis*, o que, sem dúvida nenhuma, seria absurdo. Os romanos tinham uma concepção de fontes do direito muito mais rica do que a nossa. Integravam o direito positivo de Roma não apenas os comandos que provêm do

[1703] Tais como os de Gravina (*De ortu et progr. juris civilis*), E. Otton (*De stoïca veterum jurisconsultorum philosophia*), Edm. Mérille (*Observationes*), J.-A. Orloff (*Uber den Einfluss der stoischen Philosophie auf die rum. Jurisprudenz*, 1797), Meister (*De philosophia jurisconsultorum romanorum stoïca in doctrina de corporibus eorumque partibus*, 1756), C.-G. Haubold (*Institutionum historico-dogmaticarum lineam*, 1826), Veder (*Historia philosophiae juris*, 1832) e M. Ch. Giraud (*Histoire du droit romain*, 1835). Cf. LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 11, n. 3.

poder, mas também dos peritos no assunto, os jurisprudentes, especialmente depois que alguns deles passaram a gozar, graças a Augusto, do *ius respondendi ex auctoritate principis*. No direito positivo romano estão incluídos os costumes (*mores*), as leis comiciais (*leges*), os plebiscitos (*plebiscitae*), as Constituições Imperiais[1704], os Éditos dos magistrados, as decisões do Senado (*senatus consultus*), as sentenças dos órgãos judiciários (*iurae*), as respostas dos prudentes e várias outras espécies normativas que serão analisadas nesta subseção.

Em segundo lugar, cumpre recordarmos qual é o objetivo desta obra, totalmente diverso daquele que animou Laferrière em seu meritório trabalho. A ele interessava descobrir, valendo-se do auxílio do Pórtico, os princípios gerais da razão no Direito Romano Clássico, com o que realizaria a meta da Filosofia do Direito do século XIX, quando tal disciplina, ainda sem qualquer autonomia científica, era vista como expressão positiva do direito natural, ou seja, um tipo de *ratio universalis* capaz de explicar e preparar a progressiva melhora qualitativa do direito positivo[1705]. A concepção jusfilosófica de Laferrière, anterior à virada juspositivista e, mais tarde, hermenêutica, axiológica e sociológica do Direito, aposta em um ingênuo ideal iluminista de progresso, encontrando o seu fundador em Montesquieu, que em seu famoso tratado *L'esprit des lois* pretendeu demonstrar o que é e o que deve ser o direito dos povos. Por isso Laferrière classifica o seu texto como um "*essai de philosophie du droit appliquée*" cujo propósito consiste em descrever como os jurisconsultos romanos do período clássico se apropriaram da filosofia moral estoica para construírem o Direito Privado de Roma[1706]. Nossa perspectiva jusfilosófica é completamente diversa. Com fincas nos escritos filosóficos de Hegel e na obra de maturidade de Salgado, enxergamos a Filosofia do Direito como uma reflexão acerca da ideia do direito, *i. e.*, a justiça. Ora, sendo ideia, a justiça é projeto que se revela no processo histórico, eis que se compõe de momentos parciais necessários e dinâmicos. Segundo nos parece, um deles reside no estoicismo romano. Não compreendemos a Filosofia do Direito mediante o ponto de vista iluminista, que por ser estático impõe mecanicamente o progresso à realidade social, tratando-a como algo exterior ao pensamento e, portanto, moldável. Ao contrário, informados por Hegel e

[1704] Cujas principais variedades são os Éditos Imperiais, planos de governo dos Príncipes; os Rescritos (*Rescriptae*), respostas do Imperador a quesitos jurídicos formulados por particulares ou funcionários; os Decretos (*Decretum*), ou seja, as sentenças do *Princeps* emanadas quando do exercício de funções jurisdicionais; e os Mandatos (*Mandatae*), instruções do governo central de Roma destinadas aos funcionários e aos governadores das províncias.

[1705] "*La philosophie du droit explique aussi les lois par leurs motifs, par leur nature et leur objet; mais, de plus, elle contient en elle le principe supérieur qui doit conduire au perfectionnement de la législation; elle n'embrasse pas seulement le passé, le présent; elle prépare le lien du présent et de l'avenir*" (LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 6).

[1706] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 4.

Salgado, entendemos caber à Filosofia do Direito a tarefa de revelar a substância do processo de autoconhecimento do Espírito, tornando inteligível o mostrar-se a si mesmo da liberdade, o que obviamente não é possível sem o direito. Apenas adotando tal concepção a proposta deste livro faz sentido[1707]. Assim, ao citarmos nesta subseção o magistério de Laferrière, o fazemos sem adotar os seus pressupostos jusfilosóficos, o que faz toda a diferença.

Por fim, cabe-nos frisar que se em matéria de Direito Romano a obra de Laferrière é profunda e correta, tal não ocorre em relação à sua interpretação do estoicismo. Falta ao *Mémoire*, apresentado em 1859, uma visão sistemática e científica da escola estoica, o que nos parece plenamente compreensível, eis que a grande redescoberta acadêmica do Pórtico deu-se apenas a partir do início do século XX com a recolha de Arnim e, posteriormente, devido aos estudos levados a efeito por Bréhier, Long e outros especialistas. Dessa maneira, é com extrema reserva que encaramos várias das opiniões de Laferrière sobre o estoicismo, na maior parte das ocasiões piegas e comprometidas com a cristianização da *Stoá*. Em muitos pontos o autor francês dissente flagrantemente da exegese contemporânea dedicada à escola estoica, afirmando, por exemplo, que os seus cultores se preocupavam com o destino da alma humana, bem como com os elementos exteriores ao íntimo do homem[1708]. Ora, sabemos que para os estoicos a alma não apresenta qualquer *status* metafísico, dissolvendo-se após a morte corporal. Ademais, o Pórtico concentra-se, se não totalmente, pelo menos de modo majoritário na interioridade, espaço inalienável da liberdade, pouco importando aos estoicos as coisas exteriores, vistas como indiferentes. Coube ao Direito Romano Clássico e não aos filósofos estoicos a consideração dos elementos exteriores à *uoluntas* para concebê-los como necessários ao pensamento jurídico. Aí reside a genialidade dos jurisconsultos, que souberam aliar a abstrata doutrina estoica à prática social complexa da época romana.

Feitas as advertências, temos que concordar com Laferrière quando ele afirma que os jurisprudentes fundaram o Direito Civil Romano tendo em vista a natureza das coisas, bem aprendida, portanto, a lição estoica. O sustentáculo de todo o direito positivo de Roma repousa

---

[1707] Pelo mesmo motivo e ainda por tratar o estoicismo imperial como momento necessário da conformação da ideia de justiça contemporânea, nosso trabalho não se confunde com os parcos estudos existentes na literatura jurídica nacional sobre o estoicismo, nomeadamente a já citada obra de Olney Queiroz Assis e a tese de livre docência de CORRÊA, Alexandre Augusto de Castro. *O estoicismo no direito romano*. Tese (livre-docência). São Paulo: Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 1950. Segundo entendemos, nenhum desses dois textos adota as premissas e os métodos próprios da Filosofia do Direito, mas antes os da História do Direito.

[1708] *V.g.*, LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, pp. 84 e 88-89.

na ideia estoica de direito natural, na qual os jurisprudentes encontraram o princípio racional capaz de fornecer ao Direito Romano o seu invejável poder de generalização[1709]. Ainda de acordo com Lafèrriere, para além das divergências entre sabinianos e proculianos, os jurisconsultos romanos jamais discordaram de dois princípios fundamentais. O primeiro deles se expressa na firme crença de que a razão natural constitui a base fundamental do direito e da sociedade. O segundo ensina que a matéria prima dos estudos jurídicos está na sociedade viva, pulsante e prenhe de conflitos sociais. Contudo, ainda que tenham sido práticos por excelência, os jurisprudentes romanos não fundaram suas decisões e teorias na análise superficial do mundo dito "real". Ao contrário, fizeram-nas descer dos céus empíreos da filosofia estoica, conferindo-lhes concretude e unindo a teoria à prática: "*Ils faisaient du droit une science d'application sans lui enlever son caractère éminent et rationnel. Ils se servaient de la théorie pour éclairer la pratique des choses de la vie, pour la diriger, la modifier, la transformer*"[1710]. Assim, foi por influência estoica que os romanos dividiram os períodos da vida em sete anos, marcando a passagem da infância para a puberdade[1711]. Da mesma forma, o usufruto dos filhos de escravas foi proibido em Roma graças ao princípio da dignidade humana divulgado pelo Pórtico, segundo o qual não se pode tratar um homem como se fosse um simples fruto[1712].

Se o fundamento do Direito Romano Clássico desenvolveu-se graças à *Stoá*, não podemos nos limitar a descrever apenas os paralelismos exteriores e etimológicos que há entre ambas as realidades. É preciso pôr a descoberto a ideologia estoica incrustada nas sentenças e nas normas jurídicas do Direito Romano, em especial aquelas que nos chegaram mediante o *Corpus Iuris Civilis*. Somente assim perceberemos como tal ordenamento jurídico absorveu as densas alterações que transformaram o primitivo direito da Monarquia e dos primeiros séculos da República em um corpo jurídico sistemático, coerente, unitário e altamente complexo. Tal se deu ao longo do tempo graças à ação sutil e quase sempre imperceptível dos homens do Direito em Roma, muitos deles comprometidos com a *Stoá*. Veremos nos próximos itens desta subseção como os principais institutos do Direito Privado Romano foram sendo arquitetados pelos

---

[1709] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 8.
[1710] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 24.
[1711] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 11.
[1712] Afirma Gaio: "*Partus vero ancillae in fructu non est*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.20.1.28, p. 323). Cf. também a fórmula de Ulpiano: "*neque enim in fructu hominis homo esse potest*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.7.1.68, p. 133).

jurisconsultos, empenhados na modificação qualitativa do direito positivo de Roma que mais e mais deveria se aproximar do direito natural ideal característico da cosmópolis estoica.

3.2.2. *Ius libertatis*

Comecemos pelo ponto mais problemático do Direito das Pessoas, qual seja, a escravidão. Temos que considerar a secular compreensão greco-romana do instituto para entendermos o caráter revolucionário da doutrina dos jurisconsultos, homens que votavam um enorme respeito à tradição e que, no que se refere ao presente tema, puseram-se frontalmente contrários ao direito positivo da época ao aceitarem a lição estoica relativa à igualdade natural, posição teórica divergente das clássicas posições de Platão e de Aristóteles, como veremos na subseção III.5.1. Ainda que como intérpretes do direito positivo os jurisprudentes tivessem que se subordinar às instituição estabelecidas no Direito Civil de Roma, tal fato não os impediu de criar várias normas protetivas destinadas aos escravos. Tendo em vista situações especiais e variados casos concretos, os jurisconsultos conceberam intrincadas fórmulas jurídicas cujo objetivo mais ou menos claro era conceder a liberdade ao maior número de pessoas que elas pudessem alcançar[1713].

Harvey confirma tal assertiva ao nos informar que as condições de vida dos escravos melhoraram de maneira gradativa ao longo da fase imperial, quando lhes foi permitido casar, agrupar-se em *collegiae* e, surpreendentemente, até mesmo obter reparação em caso de tratamento brutal. Calcula-se que durante o governo de Augusto existiam cerca de 300.000 a 900.000 escravos em Roma, sendo que o preço médio de um servo girara em torno de US$ 48,00. Sob os Antoninos as manumissões tornaram-se mais frequentes e o número de escravos no Império decresceu bastante[1714]. Esses dados factuais conferem concretude à tese de que, para os jurisconsultos, o *servus* deveria se aproximar da categoria de *persona*[1715], abandonando o campo da *res*. Aos escravos também deveria ser aplicado o preceito *alterum non laedere*, o que foi sendo feito com o passar dos tempos graças ao lento e constante labor da jurisprudência romana, que soube encaminhar a proteção organizada do direito à esfera jurídica dos cativos. Tal

---

[1713] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 25.
[1714] HARVEY, *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*, p. 209. Cf. também GAGÉ, Jean. *Les classes sociales dans l'empire romain*. Paris: Payot, 1964.
[1715] Para uma exposição das vicissitudes históricas da ideia jurídica de pessoa, cf. BARBOSA, Arnaldo Afonso. *A pessoa em direito*: uma abordagem crítico-construtiva referenciada no evolucionismo de Pierre Teilhard de Chardin. Belo Horizonte: Movimento Editorial da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

se realizou mediante quatro princípios de nítida coloração estoica e que tomavam sempre o partido da liberdade. Laferrière os lista[1716] e nós os encontramos confirmados no *Corpus Iuris Civilis*:

a) "*Quod vulgo dicitur sub pluribus condicionibus data libertate levissimam condicionem spectandam esse*"[1717] (Modestino), ou seja, se a liberdade é dada tendo em vista condições alternativas, deve-se realizar a mais fácil.
b) "*Quotiens dubia interpretatio libertatis est, secundum libertatem respondendum erit*[1718]" (Pompônio), isto é, na dúvida, deve-se privilegiar a interpretação que realiza a liberdade.
c) "*Multa contra iuris rigorem pro libertate sunt constituta*"[1719] (Ulpiano), quer dizer, muitas coisas são constituídas contra o rigor do direito e em favor da liberdade.
d) "*Semel pro libertate dictam sententiam retractari non oportet*"[1720] (Ulpiano), *i. e.*, a sentença a favor da liberdade é irretratável.

Na esteira de tais princípios, um *senatus-consultus* da época de Cláudio concedia a liberdade ao escravo doente que fosse exposto por seu dono na ilha de Esculápio, localizada no Tibre. Ainda que o escravo convalescesse, permaneceria livre. Contudo, o *dominus* seria acusado de homicídio caso não levasse o seu servo adoentado à ilha e ele viesse a falecer[1721]. Antes disso, conforme notícia de Modestino – célebre discípulo de Ulpiano –, em 61 d.C. a *Lex Petronia de servis* já proibira ao senhor destinar o seu escravo aos combates com bestas ferozes. Para tanto era necessário obter autorização judicial[1722]. Por meio de uma Constituição Imperial, Antonino Pio vetou aos cidadãos romanos e a todos que se encontrassem no Império o uso de violência excessiva e desmotivada contra os cativos, estatuindo que aquele que matasse seu servo seria punido como se tivesse assassinado servo alheio. Ainda graças a Antonino Pio, os senhores por demais severos deveriam ser constrangidos a revenderem os escravos que se postassem diante da estátua de um Imperador ou se refugiassem no interior de um templo[1723]. Gaio explica a *ratio* de tais normas sustentando que assim como não podemos fazer mau uso dos nossos direitos, da

---

[1716] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, pp. 30-31.
[1717] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.40.4.45, p. 663.
[1718] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.50.17.20, p. 921.
[1719] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.40.5.24, p. 668.
[1720] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.4.3.24, p. 85.
[1721] *Corpus Iuris Civilis II*, ed. Kruger, *Codex Iustinianus*, 7.6.1.3, p. 296.
[1722] "*Post legem petroniam et senatus consulta ad eam legem pertinentia dominis potestas ablata est ad bestias depugnandas suo arbitrio servos tradere: oblato tamen iudici servo, si iusta sit domini querella, sic poenae tradetur*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.48.8.11, p. 853).
[1723] GAIUS, *Institutes*, I, 53, p. 9.

mesma maneira os donos de escravos não estão autorizados a deles abusar. Pelo mesmo motivo interditamos aos pródigos a administração de seus próprios bens[1724]. Notemos a precisão técnica de Gaio: ele nos diz que os senhores eram constrangidos a venderem seus servos (*cogantur seruos suos uendere*) e não que estes tinham o direito de serem revendidos, eis que, como *res*, não possuíam quaisquer direitos. Todavia, pouco a pouco a influência benfazeja do estoicismo no pensamento jurídico romano foi abrandando a divisão entre *persona* e *res* no que dizia respeito ao escravo. De fato: "*Le droit absolu du maitre est donc profondément modifié sous l'influence morale du stoïcisme; il est désormais soumis au droit de la societé elle-même qui protége tous ses membres*"[1725].

Não podemos nos esquecer dos grandes benefícios concedidos aos latinos-julianos pela jurisprudência clássica. A tal classe, surgida na época de Tibério por força da *Lex Junia-Norbaba* (ano 772 de Roma), pertenciam aqueles que foram libertados de formas não-solenes e com menos de trinta anos. Os latinos-julianos possuíam todos os direitos próprios dos latinos, menos o de testar, muito importante em Roma. Quando morriam, seus bens eram transmitidos diretamente aos seus antigos senhores[1726], razão pela qual não eram tidos como cidadãos plenos. Pois bem, graças aos jurisconsultos esta egoísta disposição legal foi sendo relativizada até desaparecer. De fato, Justiniano declara que em seu tempo a categoria dos latinos-julianos já estava extinta[1727]. Por meio da *Lex Aelia Sentia* e da *Lex Junia* considerava-se que se um latino-juliano com menos de trinta anos se casasse e tivesse um filho, estaria liberado do dever de legar tudo ao seu ex-senhor, tornando-se um cidadão integral[1728]. Logo os jurisconsultos estenderam tal privilégio aos latinos-julianos com mais de trinta anos e que tivessem pelo menos um filho maior de um ano de idade, podendo também a sua mulher pleitear a cidadania romana caso não fosse cidadã antes do casamento[1729]. Outro passo notável dado no caminho da liberdade é devido ao Imperador Marco Aurélio, que com uma Constituição Imperial garantiu àqueles que fossem libertados por testamento o gozo de tal privilégio ainda que o herdeiro principal não quisesse ou

[1724] GAIUS, *Institutes*, I, 53, pp. 9-10.
[1725] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 27.
[1726] GAIUS, *Institutes*, I, 16-17, p. 3 e I, 22-24, p. 4.
[1727] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, V, 3, pp. 2-3 e *Corpus Iuris Civilis II*, ed. Kruger, *Codex Iustinianus*, 7.6.1.1, pp. 295-296.
[1728] GAIUS, *Institutes*, I, 28-29, p. 5.
[1729] GAIUS, *Institutes*, I, 30-32, p. 5.

não pudesse aceitar a sucessão[1730]. Trata-se do *addictio bonorum,* instituto jurídico pelo qual o escravo se colocava no lugar do herdeiro para assim adquirir a liberdade *per universitatem*[1731]. Sendo herdeiro necessário, o primeiro ato do servo enquanto pessoa consistiria no recebimento de sua liberdade como herança: "[...] *comme il a pris possession extérieure de sa liberté, il a, par son exercice même, accepté l'heredité qui en est la cause et qui en est inséparable*"[1732].

Por outro lado, tendo em vista a natureza inestimável da liberdade, os jurisconsultos alargaram as hipóteses de *maxima capitis diminutio* para castigar aqueles que a desprezavam. Quem fraudulentamente se deixava vender para participar do preço acabava por se tornar escravo de verdade[1733], assim como as mulheres livres que se uniam a servos, não obstante terem sido antes alertadas pelos senhores destes acerca da ilicitude de tal ato[1734]. Uma Constituição do Imperador Cômodo dispunha que os libertos ingratos para com seus ex-senhores deveriam ser novamente reduzidos à escravidão, e dessa vez para sempre. Caso tal não os corrigisse, poderiam ser revendidos, sendo o preço entregue aos seus antigos donos. Eram tidos à época como atos de ingratidão quaisquer violências cometidas pelo liberto contra seu ex-amo, bem como a negativa de auxiliá-lo nas angústias da doença e da pobreza[1735].

3.2.3. *Ius personarum*

O trabalho dos jurisprudentes não se limitou apenas às questões ligadas à liberdade, ainda que neste campo tenha sido particularmente notável. No que diz respeito a outros aspectos do *ius personarum,* os jurisconsultos também fizeram sentir a presença do Pórtico em Roma. O pátrio poder, por exemplo, foi sendo gradualmente limitado pela jurisprudência clássica, eis que a autoridade de vida e de morte de que o pai gozava no tempo das XII Tábuas ofendia o princípio básico da dignidade da pessoa humana[1736]. O verdadeiro poder não está na força e na ameaça, ensinam os estoicos, mas na autoridade moral do sábio. Dessa maneira, não obstante a existência da antiga *Lex Iulia de adulteriis* de 18 d.C. (ano 736 de Roma)[1737], que permitia ao pai matar os

---

[1730] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, III, XI, 1-7, p. 35 e *Corpus Iuris Civilis II*, ed. Kruger, *Codex Iustinianus*, 7.2.6, p. 293.
[1731] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 30.
[1732] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 63.
[1733] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.40.13.1, p. 688.
[1734] GAIUS, *Institutes*, I, 160, p. 30.
[1735] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.25.3.6, p. 367. Cf. também *Corpus Iuris Civilis II*, ed. Kruger, *Codex Iustinianus*, 8.49.1, p. 360.
[1736] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 37.
[1737] FONTES IURIS ROMANI ANTIQUI (*pars prior*), *Lex Iulia de adulteriis*, p. 112.

membros de sua família surpreendidos em flagrante delito de adultério, o Imperador Adriano baniu para uma ilha certo pai que, utilizando-se de tais vetustas prerrogativas, matou o filho pego com a madrasta. Marciano ensina que o pátrio poder não deve se resolver em severidade, mas em piedade: "[...] *nam patria potestas in pietate debet, non atrocitate consistere*"[1738]. Uma Constituição Imperial de Alexandre Severo limitou ainda mais a esfera de autoridade do *pater familias*, retirando-lhe o poder de vida e de morte sobre os seus familiares e substituindo-o por um simples poder de correção. Caso fossem necessárias medidas mais vigorosas, o pai deveria apelar a um magistrado, que pronunciaria sua sentença tendo em vista o direito[1739]. Nos dias de Diocleciano soava disparatada qualquer insinuação quanto à legalidade da venda ou da negociação de filhos e parentes. Segundo uma Constituição deste Imperador, era manifesto que os pais já não possuíam tal direito[1740].

Entretanto, como nota Laferrière[1741], a relativização sofrida pelo pátrio poder graças à ação humanizadora dos jurisconsultos não resultou na minoração do respeito devido aos pais pelos filhos. Ao contrário, os laços familiares tornaram-se mais vívidos porque mais naturais, no que percebemos claramente a presença do estoicismo. Ulpiano compara o filho a um liberto e ensina que assim como para este o patrão é sagrado, do mesmo modo o é a pessoa do pai para aquele[1742]. Aliás, os filhos deveriam dedicar autênticos sentimentos de piedade não só ao pai, mas a ambos os genitores, visto que *secundum naturam* a mãe também tinha direito a tais prerrogativas[1743]. Se o filho levantasse mãos ímpias contra os pais que deveria venerar, o delito seria castigado pelo *praefectus urbis*, a quem cabia vingar a piedade pública ofendida. Em hipóteses tais, o filho agressor seria publicamente declarado indigno[1744].

A supradita valorização da mãe se inscreve em um movimento geral de progressiva equalização entre homens e mulheres. Tal compreensão fundava-se na ética igualitarista da *Stoá*, para a qual não há diferenças substanciais entre ambos os gêneros, como vimos na subseção III.2.3. Desde épocas imemoriais firmou-se no Direito Romano a regra segundo a qual as mulheres deveriam ser sempre tuteladas, não importando a idade ou a condição social. Explica

---

[1738] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.48.9.5, p. 854.
[1739] *Corpus Iuris Civilis II*, ed. Kruger, *Codex Iustinianus*, 8.46.3, p. 357.
[1740] *Corpus Iuris Civilis II*, ed. Kruger, *Codex Iustinianus*, 4.43.1, p. 179.
[1741] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, pp. 42-43.
[1742] "*Liberto et filio semper honesta et sancta persona patris ac patroni videri debet*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.37.15.9, p. 608).
[1743] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.37.15.1, pp. 607-608.
[1744] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.37.15.1, p. 608.

Gaio que tal se deveria à pobreza de espírito (*animi leuitatem*) das fêmeas[1745]. Todavia, graças à edição da *Lex Papia Poppaea* de 8 d.C., Octaviano Augusto livrou as mulheres ingênuas com três filhos e as libertas com quatro da tutela masculina perpétua a que eram subordinadas[1746]. Tratava-se do *ius liberorum*[1747], que com o tempo se transformou em um benefício que o Imperador poderia conceder a qualquer mulher ainda que ausentes os requisitos legais, tal como fez Augusto em benefício de sua esposa Lívia e de sua filha Júlia[1748]. Anos depois, em 45 d.C. e por meio da *Lex Claudia*, o Imperador Cláudio extinguiu a tutela dos agnatos em relação às mulheres, sem opor quaisquer condições para tanto[1749]. Assim, aos doze anos completos a mulher romana já não precisava de tutores[1750].

Outra grande conquista da mulher em Roma patrocinada pela doutrina do Pórtico foi o casamento livre (*per usum*), que a deixava na sua própria família e ao contrário das formas tradicionais – *coemptio* e *confarreatio* – não a submetia à autoridade absoluta (*manus*) do marido[1751]. O tradicionalista Laferrière não pôde deixar de lamentar tal novidade, que lhe pareceu negativa por instalar a mulher em uma espécie de limbo inacessível ao poder marital, o que teria favorecido o concubinato, o adultério e o divórcio[1752]. Diferentemente, julgamos o casamento *per usum* como uma inegável demonstração da evolução do Direito Romano no que concerne à gradual igualação entre homens e mulheres, postulado central da ética da *Stoá*. Além disso, ainda que estivesse institucionalizado em Roma, o adultério passou a ser severamente punido a partir de Augusto, que na sua reforma dos costumes não poupou sequer a filha Júlia, banida para uma ilha por ser adúltera. A *Lex Iulia de adulteriis* [1753] punia o adultério como um crime gravíssimo. A *actio* era pública e as sanções variavam do exílio até a perda de bens dotais ou não, chegando no governo de Justiniano à pena de morte[1754]. Mas a *Lex Iulia* servia apenas aos interesses do cônjuge varão[1755]. Uma vez mais a ação uniformizadora dos jurisconsultos foi necessária e eles estenderam a proteção do referido diploma legal à mulher. Ulpiano justifica tal

---

[1745] GAIUS, *Institutes*, I, 144, p. 28.
[1746] FONTES IURIS ROMANI ANTIQUI (*pars prior*), *Lex Papia Poppaea*, pp. 115-116.
[1747] GAIUS, *Institutes*, I, 194, p. 35.
[1748] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 44.
[1749] GAIUS, *Institutes*, I, 157, p. 30 e 171, p. 32.
[1750] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.26.5.13, p. 376.
[1751] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, pp. 45-47.
[1752] LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, pp. 47-54.
[1753] FONTES IURIS ROMANI ANTIQUI (*pars prior*), *Lex Iulia de adulteriis*, p. 112.
[1754] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, IV, 18, 4, p. 55.
[1755] "*Publico iudicio non habere mulieres adulterii accusationem, quamvis de matrimonio suo violato queri velint, lex Iulia declarat* [...]" (*Corpus Iuris Civilis II*, ed. Kruger, *Codex Iustinianus*, 9.9.1, p. 374).

postura asseverando que é injusto ao homem exigir da esposa a castidade que ele próprio não sabe guardar[1756].

Arnold enxerga nas normas jurídicas romanas favoráveis às mulheres um reflexo da república zenoniana, na qual elas são compartilhadas por todos. Não havendo casamento na cidade perfeita de Zenão, a mulher deixa de ser tratada como um bem e passa a gozar dos mesmos direitos que os homens. Ademais, ela é vista como um sábio, eis que na utopia zenoniana não há lugar para estultos. De acordo com Arnold, as graduais abolições das restrições próprias do *connubium* em Roma ilustram os princípio da filosofia jusnatural estoica, algo já notado por Sir. H. Maine: "*leb by their theory of natural law*, [Roman] *jurisconsults had evidently* [...] *assumed the equality of the sexes as a principle of their code of equity*"[1757].

3.2.4. *Ius rerum*

Uma das grandes divisões no mundo das coisas (*res*) deriva diretamente da escola estoica, ainda que a sua compreensão tenha sido bastante simplificada pela jurística romana. Referimo-nos à classificação das coisas como corpóreas e incorpóreas, decisiva para o Direito Romano Clássico e para os ordenamentos jurídicos contemporâneos, nos quais abundam as garantias e as prerrogativas imateriais. Os jurisconsultos conheciam a Física do Pórtico segundo a qual tudo o que existe no universo são corpos, havendo apenas quatro tipos de "quase-seres" incorpóreos e sem substância: o vazio, o espaço, o tempo e o *lektón*. Como descrevemos na subseção II.1.2, a realidade se compõe de entes corpóreos – que podem ser causas ou sofrer a ação de outras causas – e de entidades incorpóreas, que não existem como as primeiras, mas apenas subsistem na mente. Tal teoria foi adaptada pelos jurisconsultos romanos tendo em vista propósitos pragmáticos, dando origem à célebre díade jurídica noticiada por Gaio e que separa as coisas em corpóreas, que podem ser tocadas – *quae tangi possunt* –, e em incorpóreas, que não podem ser tocadas e consistem em direitos – *quae tangi non possunt, qualia sunt ea quae iure constitunt*[1758]. Gaio apressa-se a nos explicar que pouco importa se determinada coisa incorpórea como uma sucessão contenha bens corporais ou que envolva, tais como as obrigações de dar, a entrega de

[1756] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.48.5.14, p. 847.
[1757] ARNOLD, *Roman stoicism*, p. 277.
[1758] GAIUS, *Institutes*, II, 12-14, p. 39. Esta memorável passagem de Gaio foi preservada no *Digesto*. Cf. *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.8.1, p. 39.

algo corpóreo, a exemplo de terrenos ou dinheiro. A sucessão e a obrigação de dar são, em si e por si mesmas, direitos de natureza incorpórea[1759].

Patenteia-se assim a evolução do Direito Romano, único entre os ordenamentos jurídicos da Antiguidade a conceber noções tão abstratas e ao mesmo tempo tão eficazes como as de coisas incorpóreas, cujos exemplos abundaram em Roma[1760]. Graças a tal ideia, percebemos a profunda sabedoria dos jurisconsultos, que sabiam ser o direito, ao fim e ao cabo, um *lektón*, um incorpóreo, uma construção mental sem realidade física necessária e que, por isso mesmo, se nos mostra mais real do que qualquer outra coisa pretensamente concreta. Por existir na esfera do pensamento, o direito, incorpóreo por excelência, possui *status* ontológico diferente das coisas corpóreas que regula com seus mandados. Aí está o idealismo *sui generis* dos estoicos refletido na doutrina dos jurisconsultos. Séculos depois Hegel dirá que só o racional – *i.e.*, o pensável – é real e só o real é racional.

No que concerne à propriedade, entendiam-na os jurisconsultos enquanto expressão concreta da liberdade radicada na *uoluntas* do indivíduo[1761]. Tratar-se-ia portanto de um direito natural[1762] posto pela reta razão e que deveria ser respeitado pelas leis civis. O domínio das coisas se iniciou pela posse natural, diz Paulo[1763]. Os direitos sucessórios ostentam a mesma compostura. Vistos como naturais e pré-existentes a qualquer norma positiva, eles representam o papel de verdadeiras leis tácitas para a espécie humana[1764]. A esta altura precisamos diferenciar a posição dos estoicos gregos e a dos romanos a respeito da propriedade privada. Os primeiros entendiam que todas as coisas são comuns aos homens, motivo pelo qual condenavam, embora não de maneira aberta, a propriedade privada. Na república ideal de Zenão a propriedade é

[1759] GAIUS, *Institutes*, II, 14, p. 39.

[1760] Eram considerados bens incorpóreos em Roma: os direitos de servidão pessoais e reais e as suas quase-possessões, os direitos de hipoteca, os direitos de natureza sucessória – testamentária e legítima –, as sucessões pretorianas, os legados, os fideicomissos, as obrigações e as ações judiciais a elas relacionadas capazes de constranger alguém a dar, a fazer ou a não fazer (LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 65). Para Pothier, citado por Laferrière, são cinco as classes de coisas incorpóreas no Direito Romano: *iura servitutum*, *ius pignoris et hypothecae*, *ius hereditatum*, *ius bonorum possessionis* e *ius crediti seu de obligationibus* (LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 66, n. 1). Gaio também cita vários exemplos de bens incorpóreos, tais como os usufrutos e as servidões de aqueduto (GAIUS, *Institutes*, II, 14, p. 39).

[1761] "*Dans la doctrine stoïcienne, la liberté, principe essentiel de l'homme, est le principe fondamental de la proprieté. Considérée* a priori*, la proprieté est le résultat d'un acte libre de l'homme, qui s'est porté hors de lui-même, et qui a imprimé aux objets extérieurs sa volonté, son* moi" (LAFERRIÈRE, *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, p. 55).

[1762] *E.g.*, GAIUS, *Institutes*, II, 65-69, pp. 47-48.

[1763] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.41.2.1, p. 697.

[1764] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.48.20.7, p. 869.

coletiva, não se reconhecendo quaisquer direitos reais entre os cidadãos[1765]. Um dos paradoxos do Pórtico diz que tudo no mundo pertence ao sábio e que a propriedade das coisas por parte de não-sábios equipara-se ao uso, pois eles nada adquirem a justo título[1766], posição filosófica que pode inclusive ter influenciado a teoria romana da posse retomada por Ihering. Erskine explica que tudo cabe ao sábio porque apenas ele é capaz de compreender a natureza comum de todos os bens; tal não é dado aos tolos, que se julgam senhores únicos e exclusivos daquilo que a natureza doou à humanidade[1767].

Fora da reflexão algo utópica inspirada pela *Politeia* de Zenão, os estoicos da primeira geração faziam concessões ao mundo real e aceitavam como legítima a posse de certos bens (propriedade moderada), classificando-a entre os indiferentes preferíveis. Já a propriedade excessiva (riqueza) e a ausência total de propriedade (miséria) se contavam no número dos indiferentes rejeitáveis, visto que dificilmente auxiliariam na busca da virtude[1768]. Entretanto, ainda que a propriedade moderada fosse aceitável, nenhum estoico grego reconheceu direitos de propriedade como expressões da lei natural. Todos eles entendiam que o Estado poderia, quando bem quisesse e em nome do interesse racional do *lógos*, efetivar a redistribuição igualitária de quaisquer propriedades[1769]. Tal concepção desde cedo foi combatida pelos estoicos romanos, que tentaram compatibilizar a noção de propriedade privada com o postulado estoico segundo o qual todas as coisas pertencem igualmente a todos os homens[1770].

Como vimos na subseção III.1.3., Cícero foi um ferrenho defensor da propriedade privada, antevendo na redistribuição de terras, na expropriação de bens e no perdão de dívidas injustiças monstruosas que afetam os fundamentos de qualquer república baseada no direito[1771]. A metáfora do teatro referida na subseção III.5.1 encaixa-se em tal perspectiva. Por seu turno, Panécio reconhece que todas as coisas foram criadas para usufruto dos homens e que por isso se configuram como pertences da sociedade, o que não exclui o fato de poderem ser reguladas pelas leis e pelo Direito Civil. Em outra passagem ele nos diz que o Estado surgiu sobretudo para a manutenção e a salvaguarda do direito de propriedade[1772]. Quanto aos bens comuns – naturais,

---

[1765] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 110.
[1766] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 125 (*Les stoïciens*, p. 56).
[1767] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 120-121.
[1768] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 121.
[1769] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 122.
[1770] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 109-110.
[1771] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 78-84, pp. 109-112.
[1772] CÍCERO, *Dos deveres*, II, 73, p. 107.

inexauríveis e por sua própria feição não submetidos à ordenação jurídica –, Panécio nos aconselha a agir com eles de acordo com o antigo provérbio grego segundo o qual entre amigos todos os bens são coletivos[1773]. Cícero enumera entre os bens comuns o fogo e a água, o que traz como consequência o dever de não vedar a ninguém o acesso à água corrente e nem o uso do fogo[1774]. Tal argumento evidencia quão odiosa era a pena de banimento em Roma, eis que aos exilados estavam interditos o fogo e a água. Isto equivalia a uma espécie de rebaixamento do indivíduo, que passava a ser algo menos do que humano.

Por fim, na pressuposição estoica de que alguns bens são comuns a todos os homens poderíamos encontrar o embrião da célebre categoria dos bens de uso comum do povo, presente tanto no Direito Civil quanto no Direito Administrativo contemporâneos.

Todavia, em um ponto importante divergiram os jurisprudentes dos seus mestres em Filosofia, eis que não poderiam conceber os direitos e os deveres postos pela ordem jurídica como elementos unicamente interiores, conforme ensinava o Pórtico. Se é verdade que o direito se funda na liberdade, sendo por isso uma expressão do Espírito, também é verdade que ela deve se exteriorizar, ou seja, mostrar-se ao mundo em sua plenitude, sem o que não se tem a liberdade mesma, mas apenas a sua ideia. Os jurisconsultos cuidaram de integrar ambas as realidades: o momento interior e exterior do Espírito, quando o indivíduo livre se mostra a outros indivíduos livres e se qualifica enquanto *persona*, ou seja, sujeito de direitos e deveres. É por isso que na clássica definição jurídica de posse os jurisconsultos agregaram um elemento subjetivo e interno – o *animus* – a outro objetivo e externo – o *corpus*. Sem a junção de ambos não há posse[1775], dado que o sujeito livre deve saber-se livre e agir livremente. De fato, a vontade sozinha nada pode no mundo jurídico, motivo pelo qual a propriedade não se configura como simples efeito das obrigações, ensina Paulo[1776]. Ela necessita de um ato exterior como a *tradictio* ou a ocupação para se integralizar. Lado outro, o ato exterior que não se baseia na vontade guiada pela reta razão – *bona fides*, brilhante lição aprendida com a *Stoá* – não é capaz de gerar por si só direitos e deveres, assemelhando-se à violência pura e simples; indigna, portanto, da proteção do direito. A mera detenção natural não se configura enquanto posse, eis que ausente o *animus*. Da mesma maneira, a *nuda tradictio* – isto é, o ato de entrega puramente exterior – não transfere a

[1773] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 51, pp. 49-50.
[1774] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 52, p. 50.
[1775] "*Ut igitur nulla possessio adquiri nisi animo et corpore potest, ita nulla amittitur, nisi in qua utrumque in contrarium actum est*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.50.17.153, p. 924).
[1776] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.44.7.3, pp. 764-765.

propriedade das coisas, sendo indispensável a existência de causas jurídicas capazes de expressar a vontade das partes[1777], tal e qual um contrato de compra e venda que, isolado, também é ineficaz, conforme a supracitada passagem de Paulo.

[1777] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.41.1.31, p. 694.

4. Justiça e universalismo no pensamento estoico romano

4.1. Posição de Roma na História Universal

Ao conceber um universo integralmente racional em que o homem é parte ativa, a *Stoá* garante a preeminência de uma ordem normativa cósmica que tudo governa. Nela o particular cede terreno ao universal e a compreensão da economia do cosmos permite a fusão da liberdade e do destino, como vimos na seção II.3. Do mesmo modo, a identificação entre lei e natureza reforça a concepção unitária da filosofia estoica, na qual o domínio da *phýsi*s é pensado como um todo conglobante que unifica em sua universalidade os diversos particularismos reais e históricos[1778].

Sem dúvida, a reflexão relativa ao todo prepondera no espírito estoico. Nele há um sentido de totalidade que evoca as ideias de Hegel[1779]. Diferentemente de todas as filosofias gregas anteriores – dos pré-socráticos aos epicuristas –, o *lógos* do Pórtico não conforma um instrumento para conhecermos o mundo ou uma força criadora que percorre a realidade; o *lógos* é o próprio mundo, e o mundo é, por seu turno, razão, concepção muito similar ao postulado central do idealismo hegeliano[1780]. Inevitável o choque do estoicismo com o ceticismo, eis que este nega quaisquer filosofias que, tais como o Pórtico e o hegelianismo, pretendem afastar a contingência e o casual do cenário do pensar[1781]. Segundo a *Stoá*, o universal é dotado de um objetivo racional que se comunica ao particular[1782]; o contrário também é verdadeiro, conforme

---

[1778] "Parece claro que os fundamentos de uma natureza legal, racional, ordenada, divina e constitutiva de todos os seres devem servir de amparo às ações dos homens entre si. É uma natureza pensada como totalidade, em que nenhuma coisa escapa à sua determinação, ao modo da Moira-Thémis arcaica. Todas as naturezas particulares, em sua multiplicidade, assim o são em virtude da determinação da própria natureza, e esta é o que é em seu mover-se criador porque expressa, enquanto totalidade, todas as particularidades" (GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 42).

[1779] "*Todo se encuentra, por lo tanto, penetrado por la razón, que llega hasta los últimos extremos da matéria. Todo es razón, de modo que el universo resulta inmanente con respecto a la divinidad creadora: Dios y el mundo son lo mismo o, como diría Hegel, Dios es igual a su obra. La divinidad es el hado, es la providencia, la naturaleza, el universo, dice Séneca (*Cuestiones Naturales, *II, 45). De otro modo se establecerían dos esferas, la del mundo propriamente y la de su creador, con necesaria desventaja para la primera, pues lo que no fuera la divinidad misma, que ocuparía el lugar del absoluto, pasaría automáticamente al rango de lo contingente, secundario y deficitario*" (BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 125). No mesmo sentido, GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, pp. 116-117. Para uma aproximação entre o Pórtico e a filosofia de Hegel, cf. GOURINAT, Michel. *Hegel et le stoïcisme*. In: GOURINAT, Jean-Baptiste; ROMEYER-DHERBEY, Gilbert (eds.). *Les stoïciens*. Paris: J. Vrin, pp. 523-544, 2005.

[1780] "[...] *la idea estóica del logos creador resurge en la idea hegeliana de que la sustancia es también sujeto, cosa que el mismo Hegel presenta como la clave de su pensamiento y que efectivamente constituye el núcleo de la dialéctica que da lugar al idealismo absoluto*" (BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 149).

[1781] ADEODATO, *Ética e retórica*, p. 318.

[1782] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 32.

foi notado pelos autores do estoicismo imperial: se o homem é racional, o universo forçosamente também deve sê-lo, pois não podemos aceitar que a parte seja superior ao todo. Para o estoico, o mundo inteiro é razão, é *lógos*. O estoicismo se revela como uma cosmologia em que o indivíduo só tem significado se compreendido enquanto parte da integralidade cósmica[1783], embora, como vimos, tal não implique nenhum transpersonalismo. No sistema estoico não há imposição mecânica do todo à parte. Na contramão da filosofia antiga, o Pórtico se nega a sacrificar o indivíduo ao coletivo ou o particular ao universal. E isso porque a *Stoá* não enxerga verdadeiras oposições entre tais esferas, informadas e irmanadas pelo mesmo fluxo constante de racionalidade que percorre todos os corpos. Zenão afirmava que a fonte da infelicidade se encontra na cisão entre o homem e a natureza, divisão que julgava artificiosa e passível de ser superada pelo pensamento unitário do estoicismo[1784]. Este pressupõe uma identidade total entre o natural e o racional, o que se reflete no universalismo físico, lógico, ético, político e jurídico do sistema, tanto no campo teórico quanto na seara prática.

Nessa perspectiva, inobstante a sua origem grega, o estoicismo somente se transformou em filosofia prática no contexto romano. Apesar de a Lógica e a Física dos antigos estoicos não terem sido desprezadas em Roma como comumente se sustenta, o estoicismo imperial notabilizou-se pelo desenvolvimento da Ética[1785]. Os estoicos romanos elaboraram um originalíssimo moralismo filosófico cuja chave mestra encontra-se na noção de universal, sem a qual não podemos pensar a ideia de justiça contemporânea. Como povo regido pelo senso do jurídico desde os seus albores, cedo o romano se diferenciou das demais civilizações com as quais convivia. Tal se evidencia ao considerarmos o caso específico dos gregos. A vocação para o universal, que nestes se revelou exclusivamente no plano filosófico e artístico, encontrou no espírito romano – a um só tempo camponês e guerreiro, latino e etrusco, prático por excelência – uma concretude inexistente na Grécia, motivo pelo qual o Direito Romano não se circunscreveu ao particularismo asfixiante da pólis grega ou da *urbs latina* dos anos da Monarquia. Recordemo-nos do episódio lendário em que Rômulo mata o seu irmão Remo por ter invadido os limites da futura cidade de Roma[1786], quebrando assim a lei, aplicável a todos em sua

[1783] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 155.
[1784] BERRAONDO, *El estoicismo*, p. 43.
[1785] BRUN, *O estoicismo*, p. 15.
[1786] Segundo outra versão, Rômulo agiu assim por misericórdia ao irmão. De fato, matando-o Rômulo poupou-o da infamante pena de *homo sacer*, um tipo de excomunhão pagã imposta àqueles que ultrapassavam os limites da cidade sem a devida autorização. Uma vez posto na qualidade de *homo sacer*, o indivíduo passava a ser visto como

generalidade. Na mesma linha, Cícero condena as leis particularistas que nascem para beneficiar ou para prejudicar pessoas específicas, tal como o corrupto Tribuno Clodius fizera em seu desfavor quando criou normas jurídicas cuja única finalidade era exilar o grande orador da urbe[1787]. Baseando-se em certo dispositivo da nona Tábua que suprime as leis de natureza privada (*priuilegia*) [1788], Cícero entende que leis particularistas são o que há de mais contrário ao direito, pois a essência mesma da lei reside no fato de ser a todos imponível[1789]. Tanto na condenação do privilégio contida nas XII Tábuas quanto no tratado jurídico de Cícero se manifesta de modo ainda intuitivo o caráter universalista do *ius romanorum* que os jurisprudentes aprofundariam graças ao intenso contato mantido com o estoicismo. Conforme se expressa Diniz:

> Não obstante a raiz latina da palavra *imperium*, a idéia de um domínio universal – e de um respectivo imperador universal – havia sido pensada pela filosofia grega, preparada pelo universo simbólico do Helenismo e materializada na pessoa de Alexandre Magno. Coube a Roma traduzir e institucionalizar estas concepções num sistema de organização social, política e jurídica. O Império Romano, momento culminante desse processo em que se fundiram o pensamento analítico grego e o gênio pragmático romano, cimentou o ideal estóico de uma sociedade regida por uma só lei natural racional e unificada pela igualdade jurídica, não obstante a multiplicidade de culturas e etnias[1790].

Concordamos com Diniz, mas pretendemos avançar ainda mais na compreensão do universalismo jurídico romano, que não nos parece ser mero dado histórico-conjuntural relativo ao Império, confundindo-se antes com a própria substância ética da romanidade, uma vez informada pelos ideais estoicos. Na verdade, Roma já era um império universal antes mesmo de

---

uma espécie de demônio. Era dever de todos os romanos negar-lhe *acquae et ignis*. Foi em tal pena que Júlio César incorreu ao cruzar o Rubicão com a sua legião, o que alarmou ainda mais Pompeu e os senadores, que então já não tinham contra si apenas um homem, mas um espírito amaldiçoado enviado pelos deuses infernais. Cf. IHERING, Rudolph von. *O espírito do direito romano*. Trad. Rafael Benaion. Rio de Janeiro: Alba, 1943, p. 192 *et. seq*. Também se declarava *sacer* o parricida e o liberto que fraudava o seu patrono. Cf. SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *Libris de verborum significatu*, fr. 318 (FONTES IURIS ROMANI ANTIQUI. *Pars posterior*: scriptores. Edidit Carolus Georgius Bruns. Post curas Theodori Mommseni editionibus quintae et sextae adhibitas. Septimum edidit Otto Grandenwitz. Tubingae: Libraria I. C. B. Mohrii [P. Siebeck], 1909, p. 33) e FONTES IURIS ROMANI ANTIQUI (*pars prior*), *Leges XII tabularum*, VIII, 21, p. 33.

[1787] Trata-se da *Lex Clodia de exilio Ciceronis*, de 24 de abril de 58 a.C. Dela damos transcritos os seguintes fragmentos: "*uelitis iubeatis ut M. Tullio aqua et igni interdictum sit*" (Cic., *Dom.*, 47) [...] "*quod M. Tullius falsum senatus consultum rettulerit* [...] (Cic., *Dom.*, 50)" (Crawford, *Roman statutes*, II, pp. 773-774, n. 56). In: KOPTEV, Alexandr; LASSARD, Yves. *The roman law library*. Disponível em http://web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/ Acesso em: 25 ago. 2008.

[1788] FONTES IURIS ROMANI ANTIQUI (*pars prior*), *Leges XII tabularum*, VIIII, 1.2, p. 34.

[1789] CICÉRON, *Traité des lois*, III, XIX, 44, p. 105.

[1790] DINIZ, *O princípio de legitimidade do poder no direito público romano e sua efetivação no direito público moderno*, p. 165.

adotar as estruturas político-jurídicas capazes de racionalizá-lo. Montesquieu não caracteriza a cidade de Roma nem como uma Monarquia e nem como uma República, mas como a cabeça do corpo formado por todos os povos do mundo[1791], ainda que antes do Império ela não fosse pensante. A partir do século II a.C. uma sucessão incrível de vitórias fez da República Romana a mestra incontestável do mundo: com as guerras de 172 a 168 a.C. os romanos enfrentaram com sucesso os macedônios e em 146 submeteram a outrora poderosa Cartago. Naquele mesmo ano a Grécia foi ocupada e em 132 a.C. a maior parte da Ásia Menor já estava sob o jugo romano. Ao final do período republicano, Roma dominava toda a península itálica, o Norte da África e os territórios que hoje são de França, Portugal e Espanha, além de extensas terras no Oriente Médio. Tratava-se à época do maior Estado da Terra. Logo no início de sua *História*, Políbio chama de inútil e de indolente todo aquele que não se interessa em entender e explicar o fato mais extraordinário do seu tempo, qual seja, como os romanos conseguiram em menos de cinquenta e três anos[1792] submeter o mundo inteiro, algo nunca antes ocorrido[1793]. Na sequência, ele compara as possessões de Roma às de outros impérios tais como o persa, o espartano e o macedônico, concluindo, com certo exagero, que os romanos "[...] sujeitaram ao seu domínio não algumas partes do mundo, mas aproximadamente todo ele"[1794].

Tal universalismo *de facto* representou um dos fatores que levaram à queda da República, incapaz de organizar todas as culturas e os povos dominados sob uma mesma autoridade político-jurídica, eis que o direito e as instituições políticas republicanas tinham sido forjadas para o cenário particularista da *urbs*, similar ao da pólis grega. Era preciso que Roma passasse por três brutais conflitos civis para que a verdade histórica do Império se revelasse. Tal verdade é o universal. Dialeticamente, as guerras civis de Sila e Mário, de César e Pompeu e de Augusto e Marco Antônio integraram momentos parciais negativos necessários à instauração progressiva da nova ordem universal mediante a qual o universalismo *de facto*, antevisto na República em convulsão, se concretizou historicamente na cidadania romana universal. A Constituição semidemocrática da República já não conseguia sobreviver, atacada por todos os lados pela ambição dos poderosos e pela crescente insubordinação do povo. Segundo Hegel, foi preciso que

---

[1791] MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, p. 153.
[1792] Conforme afirma Mário da Gama Kuri em sua introdução à *História* de Políbio, a obra se centraliza no período compreendido entre a segunda guerra púnica até a captura de Corinto pelos romanos em 146 a.C., apresentando ainda um breve estudo inicial nos seus dois primeiros livros acerca dos acontecimentos verificados entre 264 e 221 a.C. (POLÍBIOS, *História*, p. 34).
[1793] POLÍBIOS, *História*, I, 1, p. 41.
[1794] POLÍBIOS, *História*, I, 2, pp. 41-42.

as antigas virtudes romanas – perdidas em uma República que cada vez mais pretendia se mirar no exemplo estético da Grécia, sem, contudo, reproduzir o seu Espírito – se concentrassem em um único indivíduo. Este, baseando suas decisões na razão, as concretizaria da maneira mais prática[1795]. Trata-se obviamente de Júlio César. Como ensina Martins, devido à sua inteligência e às suas ambições, César se colocou acima da autoridade abstrata das leis e do direito, encobrindo os problemas constitucionais que se propusera a resolver. Todavia, agindo assim ele encarnou a República em sua pessoa[1796]. Uma vez morto, César foi sucedido por seu sobrinho, que enfim pôde concretizar os seus projetos. Surpreendentemente opina Hegel, que sempre se mostra bastante crítico quanto à fundação do Império Romano:

> César praticou o direito de forma histórica-universal ao introduzir a mediação e os meios apropriados para a necessária coesão. [...] Ele certamente estava à frente da república, na verdade, à frente da sombra desta, pois tudo o que ainda restava dela era impotente. Pompeu e todos aqueles que estavam do lado do Senado mantiveram o seu *dignitas* e *auctoritas* – o domínio particular como poder da república –, e a mediocridade, que precisava de proteção, refugiou-se nesse título. César acabou com o vazio formalismo desse título, elevou-se à supremacia e impôs a coesão do mundo romano pela força contra a particularidade.

Graças aos esforços egoístas de César, no contexto imperial os romanos arquitetaram de maneira consciente uma ordem jurídica universal, aplicável a todos os povos – daí o aprofundamento do *ius gentium*, embrião do atual Direito Internacional Público – e apta a congregar o planeta em torno de uma única autoridade: o Imperador ou *Princeps*, o primeiro cidadão da *Res Publica*. O rápido avanço dos romanos em direção ao cosmopolitismo nos parece ainda mais notável se levarmos em conta as imensas dimensões do Império. Na época de Sêneca ele era composto por algo em torno de 3.500 cidades mais ou menos autônomas em relação a Roma[1797], centro do poder que concentrava em si as complexas relações político-jurídicas, sociais e culturais da parte mais civilizada do globo. Quanto à cidadania romana, segundo o último censo realizado por Augusto no início do século I d.C., existiam cerca de 4.937.000 cidadãos romanos[1798]. Entretanto, apesar do brilho do Império, em especial sob a administração de Augusto e dos Antoninos, não devemos menosprezar o momento republicano, eis que ele se

---

[1795] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 265.
[1796] MARTINS, *História da república romana*, p. 256.
[1797] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 259.
[1798] AUGUSTO, *Feitos do divino Augusto*, VIII (AUGUSTO [Octaviano César]. SUETÔNIO, *A vida e os feitos do divino Augusto*, p. 130).

mostrou imprescindível ao processo de revelação histórica do universal. Destrutivo no contexto da República incapaz de pensá-lo e de operacionalizá-lo técnica e juridicamente, o universalismo tornou-se o fundamento da nova Constituição imposta por Augusto, tendo sido racionalizado pelas instituições político-jurídicas do Principado criadas pelos jurisconsultos, herdeiros intelectuais do estoicismo. Como bem se expressa Lima Vaz, o universalismo foi o valor fundamental legado pelos estoicos ao Ocidente, dele procedendo a noção de lei natural imanente da qual a lei humana retira a sua racionalidade e normatividade[1799].

Ainda de acordo com Hegel, para além do conceito de liberdade enquanto tal, puramente interior, devemos nos perguntar sobre os meios exteriores de que ela lança mão para se realizar. Estes se dão unicamente na e pela História, "[...] matadouro onde foi imolada a sorte dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos". Todo o aparente irracionalismo e violência presentes na História de todos os tempos têm uma finalidade, qual seja, o descortinamento do Espírito em seu caminhar, que é o mostrar-se a si mesmo da liberdade[1800]. Eis como a história constitucional romana precisa ser entendida caso queiramos ver nela algum significado filosófico. A partir da instauração do Principado, as ideias abstratas concebidas pelos estoicos – a cosmópolis, a igualdade entre todos os homens, a prevalência do direito natural etc. – começaram a se concretizar no plano histórico, não obstante a qualificação do Império, devida a alguns historiadores contemporâneos, como uma fase qualitativamente inferior à republicana.

O universalismo jurídico não se constitui como fato natural, mas cultural, ainda que inevitável do ponto de vista da História Universal. Tal fenômeno possivelmente teria gerado consequências nefastas para a espécie humana se tivesse seguido caminhos diversos daqueles trilhados pela expansão do pensamento grego patrocinada pelo helenismo[1801]. Imaginemos em que realidade viveríamos hoje se a unificação jurídico-administrativa do mundo tivesse se dado não pelas mãos de Alexandre e de Augusto, embebidos de filosofia grega, mas por Xerxes e seus obscuros generais persas. O curso da História Universal se radicou em Roma porque tal Estado aceitou de bom grado a missão civilizatória antevista pelos filósofos helenistas, em especial pelos partidários da *Stoá*, escola cujo desenvolvimento em terras latinas foi imprescindível para a afirmação concreta da igualdade e da liberdade interior, dados jusfilosóficos que se refletiram na práxis jurídica romana:

[1799] LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 157.
[1800] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 26.
[1801] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 10.

> *Au despotisme des vieilles civilisations orientales de l'Asie Mineure, au régime de la Cité grecque, cette période a vu en effet succéder l'idée d'un Etat qui administre dans l'intérêt commun et se soumet à des règles juridiques parfaitement précises; l'idée de la dignité humaine, des droits inhérents à la personne devient à ce moment la base de la vie sociale. Il se réalise une forme de civiliation vraiment universelle, en ce sens qu'elle n'est limitée par aucune tradition nationale ou locale. En droit elle s'adresse à tous les hommes parce qu'elle a foi dans l'identité de la raison commune à tous, et qu'elle se réfère à cette croyance. Il est indispensable de considerer le Stoïcisme dans ses rapports avec l'histoire de la civilisation*[1802].

A descrição do processo de universalização, que vai da cidade antiga à cosmópolis, constitui o objeto da próxima subseção. Nela verificaremos como o universal se identificou ao desenvolvimento político-jurídico romano por obra do estoicismo.

4.2. Da cidadania romana ao cosmopolitismo

Apesar de não ser possível falar de direitos fundamentais na Antiguidade[1803], há certa categoria jurídica própria da época que se assemelha às prerrogativas consagradas pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Referimo-nos aos direitos de cidadania, que embora não tenham sido universais ou inalienáveis no mundo antigo, constituíram o primeiro e mais importante passo para a afirmação dos direitos fundamentais na contemporaneidade[1804].

Segundo Arno Dal Ri Júnior, os principais direitos de natureza civil de que o *ciuis romanus* gozava eram o direito ao *tria nomima* (*praenomen*, *nomen* e *cognomen*), o direito de matrimônio (*connubium*) – que trazia consigo o direito ao pátrio poder, à fixação do regime dotal e aos respectivos legados sucessórios –, o direito ao *commercium*, o direito de testar e o direito de testemunhar. Entre os direitos políticos do cidadão de Roma havia o direito de votar nas Assembleias Populares e o de concorrer a cargos de Magistrado, prerrogativas que se verificaram com efetividade apenas durante a fase republicana. Integravam ainda a esfera jurídica da cidadania romana o poder de requerer a *intercessio* de Tribunos ou de Magistrados, além do

---

[1802] *Introduction* a SCHUHL, *Les stoïciens*, p. LVII.
[1803] DEININGER, Jurgen. Quelques réflexions sur les droits de l'homme et l'antiquité. *Lumières*. Dossier: Stoïcisme antique et droit naturel moderne. Bordeaux: Université Michel de Montaigne (Bordeaux 3)/Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des lumières, n. 1, pp. 131-141, 1er sem. 2003, p. 140.
[1804] DEININGER, Quelques réflexions sur les droits de l'homme et l'antiquité, p. 135.

direito de ser julgado penalmente apenas por tribunais romanos[1805]. Em suma, a *ciuitas romana optimo iure* assegurava aos cidadãos um conjunto de *iura publica* que incluía o *ius census*, o *ius suffragii*, o *ius honorum*, o *ius prouocationis*, o *ius militiae* e vários outros, além da garantia do nome (*iura priuata*) e da liberdade pessoal[1806].

De acordo com Benveniste, o *ciuis* somente pode ser definido em relação a outro *ciuis*[1807]. Daí o acerto de Antônio Martinez de Rezende, que entende ser "concidadão" e não "cidadão" o verdadeiro sentido do vocábulo latino *ciuis*[1808]. Só assim podemos compreender a liberdade do cidadão romano em relação às instituições estatais, direito angular definidor do *ciuis* diante dos demais *ciuis*, que inclusive poderia exigir a proteção jurídica do Estado em face de ameaças dirigidas a seu *status* de homem livre.

A raiz do antigo conceito de cidadania residia na noção de liberdade política, já que somente eram considerados livres os cidadãos de uma pólis ou *urbs*; o que os tornava livres, essa qualidade derivada da cidadania, também os igualava no plano ético-abstrato da política e na concretude da seara jurídica. Ser cidadão de uma cidade livre: eis a verdadeira garantia da liberdade na Antiguidade. No limiar da Idade Média Santo Agostinho aproveita este esquema de pensamento para arquitetar o dualismo entre a cidade dos homens e a cidade de Deus[1809]. Segundo o teólogo, apenas nesta última o homem poderia ser verdadeiramente livre. A cidade dos homens, corrupta e imperfeita, não oferece aos seus cidadãos a verdadeira liberdade, pois ela própria se encontra subjugada. Cidadania e liberdade são, portanto, faces da mesma moeda. Assim também em Roma.

Não obstante o legítimo direito de cidadania romana apresentar feição republicana e, em razão disso, ter sofrido um progressivo esvaziamento ao longo do fortalecimento do Império, parece-nos significativo que Paulo de Tarso ainda tenha podido opor com sucesso as suas prerrogativas civis diante de autoridades imperiais[1810], o que demonstra como a liberdade se

---

[1805] DAL RI JÚNIOR, Arno. *Evolução histórica e fundamentos político-jurídicos da cidadania*. In: DAL RI JÚNIOR, Arno; OLIVEIRA, Odete M. *Cidadania e nacionalidade*: efeitos e perspectivas nacionais, regionais, globais. Ijuí: Unijuí, 2002, p. 36.

[1806] CICÉRON. *Discours*: Tome VI. Seconde action contre Verrès. Livre cinquième: les supplices. Vol. I. Trad. Gaston Rabaud. Texte établi par Henri Bornecque. Paris: Les Belles Lettres, 1929, n. 1, p. 88.

[1807] BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Trad. Eduardo Guimarães *et al*. Campinas: Pontes, 1989, p. 284.

[1808] *Apresentação* a AUGUSTO [Octaviano César]. SUETÔNIO, *A vida e os feitos do divino Augusto*, p. 7.

[1809] SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. 3 vols. Trad., prefácio, nota biográfica e transcrições J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

[1810] "A *libertas* que possuía o cidadão romano vinha apresentada no ordenamento jurídico como uma forte limitação ao poder dos magistrados. Gerava o direito de *provocatio ad populum* (também conhecido como *ius provocationis*)

jungia de maneira visceral à própria condição de *ciuis* romano. Tal *status* se amesquinhou ao longo dos séculos e em especial após o reinado dos Antoninos, quando os imperadores não mais se preocupavam em manter as formas rituais da República e se mostravam ao mundo como verdadeiros déspotas orientais. Todavia, a questão do rebaixamento da cidadania romana não pode ser tratada de modo simplista. O processo foi lento e gradual, tendo se iniciado já com Augusto, o qual vemos submeter cidadãos romanos à tortura e à pena de morte sem qualquer procedimento jurídico, como se fossem escravos, anota um escandalizado Suetônio[1811]. Mas a prática não era comum durante o Alto Império; a própria surpresa indignada de Suetônio o demonstra. Antes do agônico eclipse da liberdade política do cidadão romano no Baixo Império, a locução *ciuis romanus sum* ainda impunha respeito mesmo nas longínquas províncias da Ásia. Bem o sabe Paulo de Tarso:

> Quando amanheceu, os magistrados mandaram os lictores dizer: Solta esses homens. O carcereiro transmitiu essa mensagem a Paulo: Os magistrados mandaram-me dizer que vos ponha em liberdade. Saí, pois, e ide em paz. Mas Paulo replicou: Sem nenhum julgamento nos açoitaram publicamente, a nós que somos cidadãos romanos, e meteram-nos no cárcere, e agora nos lançam fora ocultamente... Não há de ser assim! Mas venham e soltem-nos pessoalmente! Os lictores deram parte dessas palavras aos magistrados. Estes temeram, ao ouvir dizer que eram romanos. Foram e lhes falaram brandamente. Pedindo desculpas, rogavam-lhes que se retirassem da cidade[1812].

Em outras passagens dos *Atos dos apóstolos* Paulo faz valer os seus direitos de cidadão romano, seja para evitar torturas e penalidades contrárias ao Direito Romano[1813], seja para lançar

---

que, como informa Grosso, se contextualiza como a mais avançada conquista obtida pelo cidadão romano Saulo de Tarso, mais conhecido no Ocidente como São Paulo. Em alguns versículos dos Atos dos Apóstolos, Lucas conta como, em várias ocasiões, São Paulo conseguiu impor a sua *libertas* de cidadão romano, limitando, e, às vezes, até impedindo, a ação das autoridades romanas que perseguiam os cristãos. O grito *civis romanus sum*, tantas vezes utilizado por São Paulo, é a afirmação desesperada de um direito perante a autoridade romana, materializado na forma de um forte sistema de garantias jurisdicionais e de proteção à pessoa" (DAL RI JÚNIOR, *Evolução histórica e fundamentos político-jurídicos da cidadania*, p. 37).

[1811] SUETÔNIO, *Vida do divino Augusto*, XXVII (AUGUSTO [Octaviano César]. SUETÔNIO, *A vida e os feitos do divino Augusto*, p. 69).

[1812] BÍBLIA SAGRADA, *Atos dos apóstolos*, 16, vv. 35-39.

[1813] "Como vociferassem, arrojassem de si as vestes e lançassem pó ao ar, o tribuno mandou recolhê-lo [Paulo] à cidadela, açoitá-lo e submetê-lo a torturas, para saber por que causa clamavam assim contra ele. Quando o iam amarrando com a correia, Paulo perguntou a um centurião que estava presente: É permitido açoitar um cidadão romano que nem sequer foi julgado? Ao ouvir isso, o centurião foi ter com o tribuno e avisou-o: Que vais fazer? Este homem é cidadão romano. Veio o tribuno e perguntou-lhe: Dize-me, és romano? Sim, respondeu-lhe. O tribuno replicou: Eu adquiri este direito de cidadão por grande soma de dinheiro. Paulo respondeu: Pois eu o sou de nascimento. Apartaram-se então dele os que iam torturá-lo. O tribuno alarmou-se porque o mandara acorrentar, sendo ele um cidadão romano" (BÍBLIA SAGRADA, *Atos dos apóstolos*, 16, vv. 35-39).

mão de recursos contra decisões de autoridades subalternas[1814]. Com efeito, a cidadania romana, tão cobiçada pelos povos da Antiguidade, era uma espécie de salvo-conduto em qualquer parte do mundo e mesmo entre os bárbaros, protegendo o seu titular de vários perigos, arbitrariedades e ameaças comuns na época[1815]. O *ciuis romanus* não podia ser tratado de qualquer maneira, pois uma ofensa a um único cidadão de Roma equivalia a uma afronta dirigida a todo o povo romano. Tal argumentação remonta ao célebre processo contra Verres, no qual Cícero brilhou como promotor pela primeira vez no fórum de Roma. Convém nos atermos brevemente às circunstâncias do referido feito judicial devido às íntimas relações mantidas com o tema da presente subseção.

Caio Cornélio Verres, governador da Sicília de 73 a 71 a.C., notabilizara-se por sua selvageria e cobiça. Devotado ao comércio e à falsificação de obras de arte, ele não pensava duas vezes antes de extorquir os seus concidadãos, ameaçá-los, torturá-los e até matá-los, caso não colaborassem com seus negócios excusos. Chegou o dia em que as acusações foram sérias demais: Verres mandara crucificar cidadãos romanos. Levado a julgamento em Roma, ele teve por defensor o célebre Hortênsio, figura insuperada no mundo forense romano. O processo de Verres correu perante o juízo penal permanente (*quaestiones perpetuae*), tribunal que remonta à Lei Calpúrnia (149 a.C.), composto por senadores e presidido pelo *praetor urbanus*[1816]. O jovem Cícero, lançando mão de um libelo acusatório demolidor e recheado de evidências e relatos os mais escabrosos, obteve a condenação de Verres, que fugiu para Marselha antes do veredito. A partir de então e até o fim de sua vida, Cícero tornou-se o senhor inconteste das lides romanas, ocupando o lugar que antes fora de Hortênsio[1817].

Muitos se perguntaram como Cícero obteve uma vitória tão completa e tão avassaladora contra o principal advogado de Roma, procurador de um homem que, apesar de traiçoeiro e corrupto – ou talvez em razão disso –, mantinha múltiplas relações com as mais altas autoridades da República. A resposta é simples: além de seu invejável domínio das artes oratórias e retóricas,

---

[1814] "Paulo alegava em sua defesa: Em nada tenho pecado contra a lei dos judeus, nem contra o templo, nem contra César! Mas Festo, querendo agradar aos judeus, disse a Paulo: Queres subir a Jerusalém e ser julgado ali diante de mim? Paulo, porém, disse: Estou perante o tribunal de César. É lá que devo ser julgado. Não fiz mal algum aos judeus, como bem sabes. Se lhes tenho feito algum mal ou coisa digna de morte, não recuso morrer. Mas, se nada há daquilo de que estes me acusam, ninguém tem o direito de entregar-me a eles. Apelo para César! Então Festo conferenciou com os seus assessores e respondeu: Para César apelaste, a César irás" (BÍBLIA SAGRADA, *Atos dos apóstolos*, 25, vv. 8-12).
[1815] CICÉRON, *Discours*, LXV, 167, p. 88.
[1816] *Notice* de Henri Bornecque a CICÉRON, *Discours*, p. XI.
[1817] HOLLAND, *Rubicão*, pp. 152-154.

Cícero contou com um elemento a mais, qual seja, o orgulho ferido dos cidadãos romanos. Consta inclusive que o povo, a um só tempo revoltado e estimulado pelo vívido relato ciceroniano, teria tentado executar ali mesmo, no fórum romano e durante o julgamento[1818], o abominável Verres, inimigo de todos os filhos de Rômulo. Cícero baseou boa parte do seu discurso de acusação no fato de que Verres teria condenado cidadãos romanos sem o devido procedimento, além de tê-los torturado e crucificado, penas inaplicáveis ao *ciuis*. A cidadania romana pressupunha um feixe de faculdades legais e de privilégios, entre os quais se contava a proibição de qualquer pena desonrosa tais como a tortura e a crucificação. Ademais, as Leis Pórcia (184 a.C.) e Semprônia (123 a.C.) protegiam o *ciuis* contra todos os atentados à sua vida e liberdade, bens jurídicos que não podiam ser malferidos sem uma decisão da Assembleia por centúrias[1819]. Tais leis estendiam a cidadãos romanos residentes nas nações sob dominação da República algumas importantes prerrogativas – proibição da pena de morte e do açoite por varas – originalmente garantidas pela Lei Valéria (509 a.C.) só aos habitantes da cidade de Roma[1820]. O suplício na cruz era tão infamante e cruel que se reservava apenas para os escravos, os desertores e os provincianos culpados de pirataria, assassinato ou incitamento à revolta pública[1821], jamais podendo ser aplicado a um cidadão de Roma.

Usando de toda a sua habilidade, Cícero fez os julgadores notarem que Verres havia ofendido não apenas as suas vítimas, mas principalmente a República[1822]. De fato, se um governante provincial pudesse impunemente mandar crucificar cidadãos romanos, as liberdades nas quais se baseavam a República estariam enterradas e com elas o próprio povo de Roma. Assim, se Verres não fosse veementemente punido, a sua absolvição serviria de precedente para que outros tiranos desconsiderassem a majestade da cidadania romana. Segundo Cícero, a violação de direitos dos cidadãos romanos interessava à causa comum da honra e da liberdade[1823]. O hábil promotor apontou como um dos mais graves delitos de Verres o fato de o ex-governador não ter respeitado qualquer distinção entre cidadãos romanos e não-cidadãos,

---

[1818] *Notice* de Henri Bornecque a CICÉRON, *Discours*, p. XI.
[1819] *Notice* de Henri Bornecque a CICÉRON, *Discours*, p. X.
[1820] CICÉRON, *Discours*, n. 1, p. 86.
[1821] CICÉRON, *Discours*, n. 1, p. 90.
[1822] CICÉRON, *Discours*, V, LXVII, 172, p. 91.
[1823] "*Maintenir en effet les droits de la liberté est à vous yeux* [des juges] *un devoir non pas seulement à Rome où il y a les tribuns de la plèbe, tous les autres magistrats, un Forum plein de tribunaux, l'autorité du Sénat, l'opinion publique et la foule du peuple romain, mais, dans tous les pays et chez tous les peuples où une atteinte a été portée au droit des citoyens romains, vous posez en principe que cette violation interésse la cause commune de la liberté et de l'honneur*" (CICÉRON, *Discours*, V, LV, 143, p. 76).

tendo tido a audácia de comandar a mão do lictor contra um *ciuis romanus*[1824]. A argumentação de Cícero atingiu o seu auge no final do discurso, quando ele narrou com magistral eloquência a funesta sorte de P. Gavius, cidadão romano de Compsa, cidade do Sâmnio italiano. Gavius foi crucificado por ordem de Verres sob o pretexto de que teria colaborado com Spartacus e seu exército de escravos. Antes de ser crucificado, ele foi espancado pelos lictores em pleno fórum de Messina. A cada golpe que recebia, Gavius repetia mecanicamente a frase "*ciuis romanus sum*", tentando fazer valer a sua dignidade de cidadão romano e assim escapar da tortura e da morte na cruz. Cícero astutamente escolheu esta cena cinematográfica e a pintou com tintas fortes. A sua maestria verbal lhe permitiu criar um dos mais patéticos quadros retóricos jamais escritos e que até hoje impressiona os especialistas pelo equilíbrio entre força oratória e eficiência discursiva. Ainda que se trate de um trecho longo, rogamos vênia por transcrevê-lo. Tentar resumir ou sumariar as famosíssimas palavras de Cícero constitui tarefa inglória e fadada ao fracasso:

> *On tailladait à coup de verges un citoyen romain, juges, en plein Forum de Messine et, pendant ce temps, dans la souffrance et sous lê claquement des coups, le malhereux ne poussait ni un gémissement ni autre cri que ces mots: "Je suis citoyen romain". En rappelant sa qualité de citoyen, il croyait fermement qu'il écarterait tous les coups et détournerait Verrès de le crucifier. Il ne réussit pas à éloigner la flagellation violente des verges, mais même lorsqu'il multipliait ses instances et se réclamait de son titre de citoyen, une croix, une croix, dis-je, était préparée pour comble de maux à cet infortuné qui n'avait jamais vu un fléau tel que Verrès*[1825].

O grande orador passa então a invocar com ardor as leis e as instituições republicanas que protegiam o cidadão romano:

> *O doux nom de liberté! Privilèges merveilleux de notre cité! O loi Porcia! Lois de Sempronius! O pouvoir tribunitien fortement regretté et enfin rendu à la plèbe romain! Toutes ces garanties ont-elles donc abouti à ce qu'un citoyen romain, dans une province du peuple romain, dans un ville d'alliés, fût attaché et tailladé à coups de verges sur le Forum par celui qui tenait des suffrages du peuple romain, les haches et les faisceaux? Eh quoi! Lorsque les feux, les lamelles de fer rougies et tous les autres instruments de torture étaient appliqués, si l'invocation douloureuse de la victime et sa voix touchante ne te retenaient pas, n'étais-tu pas ému même par les pleurs et les gémissements multipliés des citoyens romains qui lors étaient présents? As-tu bien osé mettre en croix quelq'un, bien qu'il se dît citoyen romain?*[1826]

[1824] CICÉRON, *Discours*, V, LIII, 140, p. 74.
[1825] CICÉRON, *Discours*, V, LXII, 162, p. 85.
[1826] CICÉRON, *Discours*, V, LXIII, 163, pp. 85-86.

Após este parágrafo, que corresponde ao clímax da sua fala, Cícero demonstra aos juízes que o ato de Verres pôs em perigo a liberdade dos cidadãos romanos que, em qualquer parte do mundo, ostentam o seu *status* como garantia de um tratamento conforme às vetustas leis da Cidade Eterna. Conclui Cícero: Verres não crucificou Gavius, mas sim a liberdade dos romanos[1827].

O processo contra Verres demonstra quão profundamente a noção de cidadania estava gravada na mentalidade dos romanos, que a entendiam por meio de uma perspectiva mundial graças à qual o título de *ciuis* deveria ser respeitado em todo e qualquer lugar, fazendo-nos antever a ideia contemporânea de direitos fundamentais[1828], supranacionais por natureza. Na verdade, os romanos aprofundaram a densificação da cidadania pensada pelos gregos. Até então a figura do cidadão era desconhecida no mundo civilizado, onde predominavam os governos monárquicos de inspiração oriental. Ao garantirem aos cidadãos de certa pólis alguns direitos específicos e particulares, os gregos inauguraram um novo modo de conceber as relações entre Estado e indivíduo. Mas o direito do cidadão grego se jungia de modo absoluto à cidade, característica que levou a Grécia à clausura e ao sufocamento ético-jurídico. Roma não padeceu desse mal porque os direitos do cidadão – inicialmente ligados apenas à nobreza patrícia – foram se alargando e se aplicando a realidades cada vez mais universais, tendo abarcado toda a Itália no início do século I a.C. e chegado a qualificar juridicamente todos os indivíduos livres que habitavam o Império. Tal se deu por força da Constituição Imperial do ano 212 de nossa era[1829], que determinou: *in orbe romano qui sunt cives romani sunt*[1830].

Com Caracala, a última fronteira que separava a elite romana dos demais habitantes do Império foi ultrapassada, ainda que tal tenha se dado pela premente necessidade de aumentar o número dos cidadãos que contribuíam financeiramente para o Fisco. Entretanto, tal particularismo histórico não apresenta qualquer relevância quando observarmos o processo do alto de uma perspectiva total e dialética. Até mesmo as mais mesquinhas paixões humanas podem

---

[1827] CICÉRON, *Discours*, V, LXVI, 170, p. 90.
[1828] DEININGER, Quelques réflexions sur les droits de l'homme et l'antiquité, p. 140.
[1829] DEININGER, Quelques réflexions sur les droits de l'homme et l'antiquité, pp. 136-137.
[1830] Eis o texto da Constituição, também chamada de Édito de Caracala: "O Imperador César Marco Aurélio Severo Antonino Augusto diz: é necessário antes de tudo referir à divindade as causas e motivos (dos nossos feitos): também eu teria que dar graças aos deuses imortais porque com a presente vitória me honraram e me salvarão. Assim, pois, creio de este modo poder satisfazer com magnificência e piedade à sua grandeza ao associar o culto dos deuses quantos milhares de homens se juntam aos nossos. Outorgo, (pois), a todos quantos se achem no orbe a cidadania romana, sem que ninguém fique sem cidadania, excepto os deditícios..." (GILISSEN, *Introdução histórica ao direito*, p. 94). O *Digesto* noticia o célebre Édito: *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.5.17, p. 36.

servir como poderosos combustíveis para a marcha do Espírito na História. Segundo Hegel, nesta caminhada intervêm a ideia como tal e as paixões, a primeira sendo a urdidura do tecido e a segunda a trama do tapete da História Universal que, desenrolando-se diante de nós, encontra o seu centro concreto na liberdade moral proporcionada pelo Estado[1831].

De fato, o universal também se verifica nos fins particulares e se realiza por seu intermédio, ainda que muitas vezes os atores do drama da História não tenham consciência disso. Tanto no sistema estoico quanto no hegeliano há uma razão que rege o mundo e à qual a própria História Universal se submente, de modo que, "com relação ao universal e ao substancial, tudo o mais está subordinado a eles, servindo-lhes como meios"[1832]. No curso da História Universal exsurgem das ações humanas sentidos racionais que nada têm a ver com o que foi imediatamente intencionado pelos sujeitos de forma egoística e particular, ligando-se antes a algo mais abrangente. Quando os homens realizam seus interesses, acabam por revelar na História aquilo que se oculta no interior de suas condutas, mas que não pode ser encontrado nem na intenção e nem na consciência individual[1833]. Trata-se da liberdade em seus vários momentos parciais de concretização, guiados pelo que Hegel chamou, com muita propriedade, de astúcia da razão[1834], essa propriedade de permanência do universal e do racional diante do particularismo das paixões e dos irracionalismos que aparentemente guiam o devir. Estes, contudo, sempre se dissolvem historicamente para dar lugar à substância própria da liberdade. Hegel cita o caso de Júlio César como exemplo. Devido à realização de seu plano – inicialmente particularista e consistente apenas no domínio pessoal da República –, César representou uma determinação necessária à História[1835]. Com efeito, ele deu a conhecer ao mundo a realização do sonho cosmopolita de Alexandre, ou seja, o Império universal. Assim, nem mesmo o fato de Caracala ter sido um tirano

[1831] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 28.
[1832] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 30.
[1833] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 31.
[1834] O conceito de "astúcia da razão" é famoso e merece ser apresentado pelo próprio Hegel: "O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal. É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em parte destruído. Não é a idéia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ilesa na retaguarda. A isso se deve chamar *astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem por si mesmas manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa. O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A idéia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos" (HEGEL, *Filosofia da história*, p. 35).
[1835] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 33.

abominável ofusca a importância do seu Édito. Conforme salienta Bera, tal documento representa o ponto de corte que separa o homem antigo e o moderno:

> *La constitución del 212 ha sido considerada como un acto de exclusiva índole fiscal que apuntaba sólo el beneficio pecuniario del emperador. Sin embargo, cualesquiera que fuesen las pretensiones de Caracalla, quedan relegadas a lo anedóctico comparadas con el acontecimiento crucial, en la historia del pensamiento, que supuso la primera declaración de ciudadanía igualitaria y universal. La exaltación del "ciudadano" en la Revolución francesa o la Declaración de los Derechos Humanos son ecos y remedos de aquella proclamación estoica en la Roma convulsa del siglo III*[1836].

Graças ao estoicismo, a preocupação político-jurídica da Antiguidade deixou de se identificar com a comunidade orgânica da pólis para se confrontar com a realidade iminente da cosmópolis[1837], projeto levado a efeito no plano político pelo Imperador Octaviano Augusto e por seus sucessores da fase do Principado. Morrison entende que Alexandre destruiu as fronteiras que davam intensidade ao pensamento grego, de modo que o desaparecimento da pólis criou ao mesmo tempo um vazio e uma oportunidade. A partir de então a Filosofia teria que lidar com o universalismo e o indivíduo que surgia dos escombros da pólis a exigir o seu reconhecimento enquanto parte de algo maior do que a cidade-Estado[1838]. Com a instituição do Império, Roma unificou a história universal e extinguiu os particularismos das variadas "histórias" da época helenística[1839], que se movimentavam cegamente em um desordenado e inseguro regime de liberdades locais, sempre ameaçado por tiranetes e golpes de Estado tão rápidos quanto cruéis. A tal realidade caótica Roma impôs a razão unificadora do *lógos*, que sempre se manifesta como universal. No terreno político-jurídico ela se concretizou no ideal da cosmópolis, passo necessário para se efetivar a transformação do republicanismo greco-romano em uma completa e consequente teoria do direito natural, como vemos em Cícero e nos jurisconsultos do *Digesto*.

A doutrina da cosmópolis operou uma sublimação na noção de cidadania, que no Império já não se liga mais a contingências históricas – tais como proximidade física e assistência mútua –, retendo apenas os dados universais que caracterizam a comunidade dos homens. Fundados neste raciocínio, os estoicos romanos identificaram a cidadania com a obediência devida pelos

---

[1836] BERA, *Pensamiento estoico*, p. 10.
[1837] WELZEL, Hans. *Derecho natural y justicia material*. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1957, p. 41.
[1838] MORRISON, *Filosofia do direito*, p. 60.
[1839] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 164.

homens, independentemente de quaisquer *status*, aos comandos da razão, tida como legisladora universal[1840]. O cidadão da cosmópolis pensada pelos estoicos gregos era "cósmico" demais para ser humano[1841]. A partir de Antípatro de Tarso, mestre de Panécio, a cidade universal começou a se humanizar[1842]. Seus habitantes não eram vistos como entes abstratos, mas sim enquanto indivíduos singulares e concretos que, no plano fenomênico, se punham a salvo da irracionalidade graças à salvaguarda das instituições jurídicas romanas. Graças ao influxo da média *Stoá*, o ideário da cosmópolis pôde ser desenvolvido pelos filósofos estoicos do Império, em especial por Sêneca[1843] e Epicteto[1844], tendo posteriormente recebido a sua mais famosa definição nos escritos de Marco Aurélio. Este afirmava que, como Antonino, tinha Roma por pátria; como homem, o mundo. Logo, só lhe seria útil o que também o fosse para ambas as realidades[1845]. Marco Aurélio evocava assim a lição de Sócrates. De acordo com Cícero[1846] e Epicteto[1847], foi ele o responsável pela cunhagem original do termo "cidadão do mundo" (*kosmou politês*)[1848], expressão que iria se tornar o dístico característico do estoicismo[1849]. Segundo Marco Aurélio:

[1840] SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, p. 103.
[1841] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 204.
[1842] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 205.
[1843] "*Patriam meam esse mundum sciam et praesides deos* [...]", ou seja: "Saberei que a minha pátria é o mundo e que os deuses o presidem [...]" (SÊNECA, *Sobre a vida feliz*, XX, 5, p. 73). E também: "*Ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus, sed in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus, ut licere latiorem uirtuti campum dare*", quer dizer: "Por isso, com grandeza de ânimo, nós [não] nos temos encerrado nas muralhas de uma única cidade, mas nos temos lançado em comunicação com todo o orbe e temos professado ser o mundo a nossa pátria, para que nos fosse possível dar à virtude mais amplo campo de ação" (SÊNECA, *Sobre a tranquilidade da alma*, IV, 4 [SÊNECA, *Sobre a tranquilidade da alma/Sobre o ócio*, p. 31]). Cf. também SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XXIV, 4, p. 87, texto no qual o filósofo sustenta que quando nos livrarmos dos males que nós mesmos criamos, nos sentiremos bem em qualquer rincão do planeta, mesmo em países bárbaros, dado que a única pátria digna do filósofo é o mundo. Porém, antes do labor de todos os estoicos imperiais, a ideia de cosmópolis já estava presente em Cícero: "[...] *non oppidi circumdatum moenibus popularem alicuius definiti loci, sed ciuem totius mundi quasi unius urbis agnouerit*". Tradução: "[...] não oprimido pelos muros de uma cidade, habitante de uma região limitada, mas cidadão do mundo inteiro como de uma cidade única" (CICÉRON, *Traité des lois*, I, XXIII, 61, p. 35.).
[1844] Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, IX, 1-9 (*Les stoïciens*, pp. 829-830) e III, XXIV, 10 (*Les stoïciens*, p. 1021).
[1845] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VI, 44 (*Os pensadores*, p. 297).
[1846] CICÉRON, *Les tusculanes*, V, XXXVII, 108 (*Les stoïciens*, p. 400).
[1847] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, IX, 1 (*Les stoïciens*, p. 829).
[1848] Fundando-se no testemunho de Diógenes Laércio, Sellars afirma que a expressão *kosmou politês* foi criada por Diógenes, o cínico, e não por Sócrates (SELLARS, *Stoicism*, p. 129). De fato, Diógenes Laércio noticia que o cínico entendia que a única Constituição correta era a do universo, sendo que todos os sinais exteriores de nobreza que desigualam os homens não passam de adornos do vício (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 72, p. 312). Todavia, o cosmopolitismo de Diógenes é negativo. Ele próprio se qualifica como um homem sem cidade, sem casa e sem pátria, um vagabundo que vive a vida dia-a-dia (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 38, p. 296). Da mesma forma, o cínico Crates dizia ter por país a ignomínia e a pobreza, pois a Fortuna não as pode capturar. Ainda segundo Laércio, a cidade de Crates seria o próprio Diógenes, por ser este imune à inveja (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 93, p. 322). Sobre o tema, cf. também

> Se a inteligência nos é comum, também é comum a razão, em virtude da qual somos racionais; posto isso, a razão determinadora do que devemos ou não devemos fazer é comum; posto isso, a lei também é comum; posto isso, somos cidadãos; posto isso, o mundo é como uma cidade. Com efeito, de que outro organismo político se dirá que todo o gênero humano participa? Daí, dessa cidade comum, deriva nossa mesma inteligência, nossa razão, nossa lei[1850].

Vale a pena recordar uma anedota relativa à vida de Panécio, esse filósofo estoico meio grego e meio romano. Quando os atenienses quiseram lhe oferecer a honra da cidadania, Panécio recusou a oferta dizendo que para o homem prudente basta uma pátria[1851]. De acordo com Christ-Stahlin-Schmid, tal se deveu ao orgulhoso amor de Panécio dedicado à sua terra natal, Rodes[1852]. Tatakis prefere ver na recusa a aplicação da teoria do *decorum* pensada pelo ródio, segundo a qual não se deve mudar a natureza das coisas[1853]. A nós nos parece que com a sua espirituosa resposta Panécio pressagiava a mais duradoura consequência do sistema ético do Pórtico, *i.e.*, a cidadania universal. Sem dúvida, a única pátria aceitável para o homem prudente é o universo, sendo perigoso para si e para a humanidade reconhecer outras como legítimas.

De qualquer modo, importa-nos frisar a evolução devida aos estoicos de Roma, visto que os fundadores gregos não chegaram ao grau de universalismo alcançado pelo estoicismo imperial. Na república de Zenão permanece e se aprofunda a divisão entre os homens. Com efeito, a fruição dos benefícios proporcionados por aquele Estado ideal cabe apenas aos sábios,

---

SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, pp. 141-145. Não podemos olvidar que os cínicos eram inimigos da civilização, na qual viam apenas uma maneira de complicar a vida dos homens; estes melhor agiriam se dessem livre curso aos seus impulsos naturais e egoístas (TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 196). A crítica cínica às instituições da pólis não correspondia a uma proposta de elevação moral rumo à cosmópolis, mas antes a um apelo dirigido ao irracionalismo e ao embrutecimento do homem, que deveria, de acordo com o cinismo, mostrar-se rebelde em relação a quaisquer vínculos ou regras coletivas. Para uma completa descrição da doutrina antissocial dos cínicos, cf. ONFRAY, *Cinismos*, pp. 107-139, obra na qual o autor aduz que o niilismo de Diógenes é dialético e propiciador de um individualismo radical oposto a qualquer veleidade totalizante e vocacionado à criação de uma supercultura. Assim, animariam a Diógenes os mesmos anseios que levaram Zenão a arquitetar a sua *Politeia* com base em paradoxos. De qualquer forma, a noção de cosmopolitismo cínica é bem diversa daquela que informou a filosofia estoica, em especial a de matriz romana.

[1849] STANTON, Greg R. The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 13, pp. 183-195, 1968.

[1850] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IV, 4 (*Os pensadores*, p. 283). Com base neste trecho, Schofield afirma que Marco Aurélio foi o único estoico imperial que não mencionou na sua doutrina da cosmópolis a comunidade entre homens e deuses. Tal demonstraria que o Imperador não acreditava na irmandade mantida entre ambas as raças. Cf. SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, p. 68, n. 13. Cf. também RUTHERFORD, Richard B. *The meditations of Marcus Aurelius*: a study. Oxford: Oxford University, 1989, p. 226 *et seq.*

[1851] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 32.

[1852] *Apud* TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 32.

[1853] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 33.

jamais aos insensatos, vistos com verdadeiros inimigos da pólis[1854]. Se os estoicos gregos avançaram ao deixar de conceber diferenciações relativas ao gênero, à raça e à fortuna, coube ao estoicismo romano a tarefa de pensar a cosmópolis em que não existem diferenças entre os homens[1855], todos eles igualmente dignos por força da racionalidade, seja ela utilizada sabiamente ou não.

Resta acrescentar que com a paulatina universalização da cidadania romana, universalizava-se também a cidade de Roma. Para os antigos gregos e romanos ambas as realidades – cidade e cidadania – eram inseparáveis[1856]. Os limites físicos das cidades valiam muito pouco para o pensamento político clássico, dado que as verdadeiras fronteiras estavam implantadas nos cidadãos. Onde quer que um romano estivesse, aí também estava toda a cidade de Roma. Eis o principal motivo pelo qual o crime de Verres chocou tanto os romanos. Seus imperdoáveis excessos atingiram não só os indivíduos supliciados ou os romanos escandalizados graças à arguta oratória de Cícero, mas sim a própria concepção de cidadania romana. De fato, Verres desafiou a cidade de Roma ao macular alguns de seus cidadãos. Não foi por acaso que com o decorrer dos séculos o nome de uma *urbs* particular passou a caracterizar um Império universal que abarcava desde a atual Inglaterra até a Palestina, incluindo o norte da África e praticamente toda a Europa, com exceção da Rússia. Chamar tais territórios de Roma não era mera figura de linguagem: a *ciuitas* original estava efetivamente presente em todas estas terras enquanto nelas existissem romanos. E se os nativos passassem a ser tidos como romanos, tanto melhor: com mais força se fixaria Roma em todo o orbe. Ora, tal processo se deu mediante mecanismos jurídicos forjados pelos romanos junto ao Pórtico; por sua ação o particular se expandiu progressiva e dialeticamente em direção ao universal, como demonstraremos na próxima subseção.

4.3. O desenvolvimento da ideia de justiça no estoicismo greco-romano

---

[1854] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, pp. 84-85.

[1855] "*Se ha de buscar lo que no se pasa con los días, eso que no encuentre obstáculo ¿Qué es eso? El alma, pero recta, buena, grande. ¿Qué otra cosa la pudes llamar que un dios que habita en un cuerpo humano? Esa alma puede ir a parar tanto a un caballero romano, como a un liberto, como a un esclavo. Pues ¿qué es un caballero romano, o un liberto, o un esclavo? Nombres son que han nacido de la ambición o de la injusticia*" (SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XXXI, 11, p. 96,). No mesmo sentido: ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XIII, 3 (*Les stoïciens*, p. 841), MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VII, 22 (*Os pensadores*, p. 301) e SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XCV, 52, p. 346.

[1856] ASSIS, *O estoicismo e o direito*, p. 101.

Como vimos, Crisipo afirma que a justiça não existe por convenção, mas pela força da natureza, assim como a lei e a retidão da razão[1857]. A lição foi bem apredinda pelo jurista Paulo, que nos aconselha a considerarmos não a opinião, mas a substância das coisas[1858]. Segundo noticia Estobeu, a justiça estoica se materializa como a virtude pela qual se distribui a cada um aquilo que se relaciona ao seu respectivo valor, representando uma espécie de medida universal que se concretiza de modo particular em relação aos seres racionais[1859], encontrando a sua fonte de legitimidade no *lógos*. Este, apesar de presente em todos nós, não se manifesta da mesma maneira no sábio, no tolo e no homem que, não sendo sábio, busca progredir moralmente. O justo se liga à lei comum que rege o universo e expressa o equilíbrio do *lógos*, conferindo-nos o que nos é devido segundo nossa participação no cosmos. Trata-se de integrar racionalmente o particular – o sábio, o tolo e o *proficio* – no universal, ou seja, na justiça total do *lógos*. A justiça distribuidora – e, portanto, particularizadora – age na perspectiva estoica enquanto emanação de uma racionalidade universal, que é o próprio *lógos*. Para a *Stoá*, lei natural e justiça são uma única realidade.

De acordo com os estoicos, a justiça apresenta feição social porque garante a correta distribuição daquilo que nos cabe em sociedade. Não faz sentido pensar na justiça estoica em relação a homens isolados, pois ela apenas se realiza na tessitura social[1860]. Cada ser possui uma natureza que lhe é própria e que precisa desenvolver, conformando a sua *oikeiôsis*[1861], isto é, a sua constituição racional e natural[1862]. Ora, no ser humano a *oikeiôsis* se realiza quando ele entra em contato com os seus iguais[1863]. Estes o auxiliam a se desenvolver integralmente, criando as condições para, por exemplo, a prática da virtude da justiça, necessária a quem pretenda se tornar sábio.

[1857] ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 11b, p. 61 e DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 128 (*Les stoïciens*, p. 57).
[1858] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.41.4.2, p. 708. No mesmo sentido escreve Ulpiano: "*Veritas, rerum erroribus gestarum non vitiatur*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.18.6, p. 44).
[1859] STOBAEUS, *Anthology*, II, 7[f] (INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 215).
[1860] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 114.
[1861] Tal termo é central na Ética estoica. Para uma completa compreensão do tema, cf. REYDAMS-SCHILS, Gretchen. Human bondig and *oikeiósis* in roman stoicism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 22, pp. 221-251, 2002.
[1862] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 85-86 (*Les stoïciens*, pp. 43-44).
[1863] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XIX-XX, 62-68 (*Les stoïciens*, pp. 285-287).

Apesar de muitos estoicos terem escrito obras sobre direito e justiça[1864], a definição clássica de Zenão permanece insuperada. Conforme o fundador da *Stoá*, a justiça consistiria em uma disposição ou forma de conhecimento – uma virtude, portanto – capaz de dar a cada um de acordo com o seu valor: "*hexis aponemêtikê tou kat'axian hekastôi*"[1865]. À primeira vista tal fórmula lembra o conceito de justiça distributiva de Aristóteles, espécie da justiça particular segundo a qual justo é dar a cada um segundo o seu mérito. Contudo, há grandes diferenças entre ambas as formulações. Na verdade, o conceito estoico de justiça se opõe de modo consciente ao aristotélico[1866]. Aristóteles sustenta que coisas como dinheiro ou honrarias devem ser distribuídas tendo em vista o mérito (*axia*) de cada indivíduo, sendo que tal critério pode variar segundo estejamos nos referindo a contextos democráticos, nos quais se privilegia a liberdade, a aristocracias, formas de governo que privilegiam a excelência, ou a oligarquias, que valorizam a riqueza ou a nobreza de nascimento[1867]. Ademais, na teoria de Aristóteles o mérito é definido por meio de referências intercambiáveis entre os sujeitos da relação. Nada disso ocorre com a justiça da *Stoá*. O Pórtico adota um padrão universal para a determinação do mérito. Não importa quem são as pessoas e sob que regime político elas vivem; justo é dar-lhes o que lhes é devido segundo o *lógos*, medida abstrata, invariável e impessoal. Como o modelo dos estoicos é estático, eles não julgam correto flexibilizar punições ou castigos, não reconhecendo, como Aristóteles, a equidade. Diógenes Laércio aduz que o sábio estoico não perdoa ninguém e nem livra as pessoas dos castigos previstos pela lei, dado que a indulgência, a piedade e a clemência representam fraquezas da alma quando se trata de penalizar alguém "por bondade"[1868], objetivando corrigi-la para o seu próprio bem. Tal paradoxo não foi recepcionado pelo estoicismo romano. Nele a *pietas*, a *humanitas* e a clemência correspondem a verdadeiras pedras de toque do comportamento segundo a razão, como o demonstram Sêneca e Marco Aurélio.

Um dos motivos que justificariam uma aproximação equivocada entre as definições de justiça de Aristóteles e dos estoicos reside na semelhança vocabular, dado que em ambas o indivíduo recebe segundo o seu valor ou mérito (*axia*). Entretanto, vimos acima que o critério para a definição da *axia* é bem diverso no aristotelismo e no estoicismo. Traduções descuidadas

---

[1864] Diógenes Laércio noticia que Zenão, Hérilo, Cleantes e Esferus escreveram tratados hoje perdidos sobre Direito e legislação (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 4, 166, 175 e 178 [*Les stoïciens*, p. 18, 69, 73 e 74]).
[1865] ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 266.
[1866] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 117-120.
[1867] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, V, 1131a, pp. 95-96.
[1868] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 123 (*Les stoïciens*, p. 55).

podem render ainda mais equívocos. Costumamos dizer que a justiça tanto em Aristóteles quanto nos estoicos constitui uma forma de distribuição. Mas a palavra grega que Zenão utiliza é *aponomêsis*, enquanto Aristóteles prefere *dianomê*. Recordemo-nos da definição de Zenão: "*hexis aponemêtikê tou kat'axian hekastôi*". Por seu turno, a justiça distributiva de Aristóteles é: "*dianomêi dikaion*"[1869]. Como os estoicos têm em vista não um tipo especial de justiça, mas a única e verdadeira, eles usam uma palavra de caráter geral, *aponomêsis*, que pode ser traduzida como "dar" ou "entregar". Assim, justo é dar a cada um o que lhe é devido segundo a reta razão. Já Aristóteles, analítico como sempre, prefere usar o vocábulo *dianomê*, mais específico e traduzível como "distribuição", o que implica uma forma mais restrita de justiça, a distributiva. Ao lado da justiça comutativa ela conforma a justiça particular, que por sua vez se posta ao lado da justiça geral. Os estoicos rejeitam explicitamente as divisões aristotélicas da justiça, não reconhecendo uma justiça geral e outras particulares. Para a *Stoá* há uma única justiça, absoluta, invariável e garantida pelo *lógos*. A detalhada postulação aristotélica segundo a qual o conceito de justiça se transforma diante dos diversos governos e classes sociais não se adapta à visão estoica, muito mais próxima do idealismo de Platão e de outros utopistas[1870]. As considerações de Aristóteles sobre como a liberdade, o nascimento e a riqueza podem influenciar no justo critério de distribuição dos bens soavam absurdas para o Pórtico, corrente filosófica hostil a qualquer tipo de subordinação ou hierarquia social, realidades equiparadas a formas mais sutis de escravidão, tema da subseção III.5.1.

A rígida concepção estoica de justiça começa a se transformar quando os estóicos gregos passam a ter contato com o contexto sócio-político romano. A partir de então a discussão sobre a justiça já não pôde ser feita de modo exclusivamente abstrato como na Grécia, onde se invocava apenas a lei natural do *lógos* como fonte e fundamento da justiça, virtude que cabia essencialmente ao sábio. Os problemas vivenciados pelos romanos exigiram que o estoicismo médio considerasse a justiça tendo em vista a legislação civil da *urbs*. Por não ser perfeita, esta deveria ser secundada e aprimorada pela *recta ratio* e não simplesmente negada, eis que de alguma maneira o Direito Civil também reflete a racionalidade cósmica. Nasce assim o conceito de *aequitas*, tão precioso no Direito Romano, embora inexistente no pensamento estoico grego. Quando se assume que a justiça é perfeita, absoluta e independente da legislação positiva, não

[1869] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, V, 1131b, p. 96.
[1870] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 119.

parece necessário conceber a equidade, como resta claro no pensamento de Zenão e Crisipo, autores essencialmente críticos em relação às leis das cidades[1871]. Ao contrário, em Roma a justiça assumiu papéis mais concretos e convencionais, ligando-se às leis civis que devem ser continuamente melhoradas pela ação da equidade.

A transformação no caráter da justiça estoica se evidencia em uma discussão reportada por Cícero no *De officiis*[1872]. Dela participam os estoicos Antípatro de Tarso e seu mestre Diógenes de Babilônia. O tema em questão reside no possível conflito entre a utilidade e a honestidade, bem como nas maneiras de resolvê-lo. Várias situações hipotéticas são imaginadas pelos filósofos para a testagem dos conceitos de honestidade e de utilidade. Eles se perguntam, por exemplo, o que deveria fazer um homem probo que pretende vender a sua casa, mas que sabe que ela possui certos defeitos ocultos, ou então como deve proceder um mercador honesto que, tendo transportado grande quantidade de trigo de Alexandria para uma faminta Rodes, percebe que outros comerciantes também se aproximam da cidade, mas que chegarão depois dele. Deve o vendedor da casa ser franco e revelar o vício oculto, arriscando-se a perder a venda do bem e, com isso, desertar da utilidade? Pode o mercador revelar aos ródios que logo terão trigo em abundância para comprar, sendo assim forçado a abaixar o preço de suas próprias mercadorias? Mais adiante, Cícero enumera outras situações arquetípicas similares. É permitido ao sábio saldar dívidas com moeda que sabe ser falsa? Permite-se-lhe vender vinho azedo? Ele está obrigado a revelar todos os vícios de um escravo quando o vende ou só aqueles exigidos pela lei?[1873] No livro III da *República* os mesmos temas são retomados por Filão. Falando por Carnéades, ele os usa como exemplos que justificariam sua tese segundo a qual os justos são imbecis, eis que preferem realizar o que é correto em detrimento dos seus interesses, tal como o náufrago que cede a tábua de salvação a outrem e morre, e isso sem que haja ninguém por perto para julgar seu ato como bom ou mau[1874]. O exemplo do náufrago levou o comentador anônimo do *Teeteto* a atacar os estoicos e sustentar que a prática da justiça é impossível quando nossas conveniências e desejos estão em jogo. Em casos assim, pode haver no máximo filantropia, mas nada tão forte quanto a justiça, virtude que por vezes exige sacrifícios pessoais em favor do que é moralmente

[1871] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 152.
[1872] CÍCERO, *Dos deveres*, III, 50-57, pp. 132-134. Os principais pontos da controvérsia foram sistematizados e resumidos por SCHOFIELD, *Ética estóica*, pp. 279-281.
[1873] CÍCERO, *Dos deveres*, III, 91-92, pp. 149-150.
[1874] CÍCERO, *Da república*, III, XV, p. 178.

correto[1875]. Mas Carnéades é um acadêmico cético. Suas posições não servem para desvendar a concepção estoica de justiça[1876] que se desenvolvia em Roma, sendo úteis apenas para demonstrar a importância e a atualidade da discussão acerca do aparente conflito entre *utilitas* e *iustitia* no século II a.C.

Na resposta às questões acima referidas, as justificativas utilizadas por Antípatro e por Diógenes são divergentes. Este defende que manter o silêncio em casos como os que foram narrados é perfeitamente legítimo, enquanto aquele sustenta que tal equivaleria a uma simulação fraudulenta indigna do sábio, que deve sempre servir aos interesses da comunidade humana. Entre ambos os pontos de vista gravitam dois conceitos estoicos diferentes de justiça, um deles tipicamente grego – o de Antípatro – e outro já algo romanizado – o de Diógenes[1877]. Para Diógenes, basta cumprir a lei da cidade, o *iustum*, para que o ato esteja de acordo com o direito. O mercador e o vendedor da casa devem responder apenas sobre o que lhes for perguntado. Eles não estão obrigados pelas leis positivas a revelarem situações que lhes são prejudiciais, sendo-lhes lícito manter o silêncio. Todavia, se quiserem falar, eles podem fazê-lo. Agindo assim eles estarão sendo honestos, cumprindo os ditames não do *iustum* estrito, mas do *aequum*. A justiça é entendida por Diógenes como obrigação de ordem estritamente legal que, todavia, pode ser complementada ou corrigida pela obrigação de natureza moral fundada na *aequitas*. Para Diógenes, a lei civil é em si mesma justa. Entretanto, ela não se configura como padrão único de justiça, dado que as normas jurídico-positivas não esgotam o sentido da *recta ratio*, a ser concretizada em sua inteireza mediante o constante apelo à moralidade extralegal do equitativo e do razoável. Eis uma concepção bem romana de justiça. De fato, sabiam os romanos que nem tudo o que é honesto é lícito[1878], separando ambos os campos da eticidade para depois reconectá-los ao entregarem aos pretores o poder de criar normas jurídicas particulares com base na *aequitas*. Como vimos na subseção III.3.1, a *aequitas* era utilizada quando as leis gerais da cidade, justas na sua generalidade, se revelavam inúteis ou iníquas no momento de sua aplicação a certos casos concretos. Ora, foi desse movimento do geral para o particular que nasceu o direito

---

[1875] Anonymous commentary on Plato's *Theaetetus*, 5-6 (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 350).
[1876] Sobre o tema, cf. SCHOFIELD, Malcolm. *Two stoic approaches to justice*. In: LAKS, André; SCHOFIELD, Malcolm. *Justice and generosity*: studies in hellenistic social and political philosophy. Proceedings of the sixth symposium hellenisticum. Cambridge: Cambridge University, pp. 191-212, 1995. Especificamente sobre o papel de Carnéades na discussão, cf. LONG, Anthony A. Carneades and the stoic *telos*. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 12, pp. 59-90, 1967.
[1877] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 153-154.
[1878] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.50.17.144, p. 924.

pretoriano. Por sua vez, Antípatro enxerga a justiça apenas como lei natural geral e totalizante, na esteira tradicional da *Stoá* grega, mostrando-se incapaz de perceber as nuanças entre o justo legal (*iustum*) e o justo moral (*aequum*). Ele exige que por amor à humanidade o vendedor revele os vícios da coisa a ser vendida, assim como o mercador deve informar aos seus fregueses sobre a chegada de outros vendedores de trigo a Rodes.

Com Panécio começa a se desenvolver um conceito de justiça nitidamente romano. Inspirado pela discordância verificada entre Diógenes e Antípatro, ele acaba por definir a justiça em estreita relação com a equidade. Para o filósofo de Rodes, tais esferas não se opõem como ocorre no pensamento de Diógenes de Babilônia. Com efeito, Panécio afirma que a equidade configura-se como cerne da justiça[1879], uma não podendo existir sem a outra. De acordo com a interpretação de Erskine, Panécio ultrapassa a classificação de Diógenes, para quem um ato pode ser *iustum* sem ser *aequum*, e se centraliza na justiça (*iustitia*) como virtude na qual a *aequitas* está incluída[1880]. Entretanto, a vinculação entre ambos os conceitos não pode servir de pretexto para o desrespeito da ordem jurídico-positiva, o que leva Panécio a construir um discurso extremamente conservador e legalista[1881] no qual sobressai seu apelo à necessidade de respeito aos contratos e à legalidade positiva, dado que o fundamento da justiça reside na boa-fé (*fides*)[1882]. Esta exige que os pactos sejam cumpridos, não havendo que se recorrer à equidade para se escapar de obrigações legitimamente assumidas ou impostas pelo Estado. Lado outro, a justiça não se confunde com o cumprimento cego da lei, o que pode dar lugar à perfídia. Panécio deplora pela boca de Cícero as muitas injustiças ocorridas no governo da República, quando em certa ocasião a pretensa obediência ao que restou estabelecido levou os romanos a devastarem os campos do inimigo somente durante a noite, eis que a trégua antes travada previa trinta dias de paz e não trinta noites[1883]. Tal não se coaduna com a justiça porque ela não se submete à literalidade dos textos, mas sim ao seu sentido. É por isso que ela se funda na equidade e na boa-fé, elementos capazes de evitar interpretações habilmente maliciosas das normas jurídico-positivas[1884]. Em síntese:

[1879] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 64, p. 38.
[1880] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 156-157.
[1881] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 20-41, pp. 22-30.
[1882] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 23, p. 23.
[1883] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 33, p. 26.
[1884] Sobre o papel da interpretação na busca da correção jurídico-normativa, cf. MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. *Hermenêutica jurídica*: interpretação das leis e dos contratos. Tese (doutorado). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais/Programa de Pós-Graduação em Direito, 2001. Algumas ideias contidas na

> [...] *the general line of argument from Diogenes to Panaetius is that it is necessary* (necesse) *to do what is required by law of a state, but one can go beyond it if* aequitas *demands it. One is not restricted to the requirements of the law,* [...] *but it will only be in exceptional circumstances that* aequitas *actually overrides the law. The emphasis on legality and contracts seems particulary Roman the result of a union between Greek philosophy and Rome. It is unlikely that these philosophers felt that they were jettisoning the old Stoic approach to justice; rather they were making it suitable for those who were not wise*[1885].

Como veremos na próxima subseção, foi a reforma levada a efeito pelo médio estoicismo que deu lugar a uma ideia de justiça ao mesmo tempo conservadora e crítica, apta a amalgamar a equidade e o respeito pela ordem jurídica constituída. Tal concepção permitiu a Roma estender o seu ordenamento a boa parte do mundo conhecido, realizando em certa medida o universalismo presente nas propostas utópicas e revolucionárias dos primeiros estoicos.

4.4. Estoicismo e justiça universal

Se a grandeza de Roma se assenta na gradual universalização de sua cidadania, base do Império, temos que reconhecer que o elemento universal caracterizador do Direito Romano da fase imperial constitui uma herança do pensamento estoico. De acordo a *Stoá*, tudo o que é universal é natural. Ora, o natural é também o verdadeiro, visto que o *lógos* não engana a si mesmo[1886]. O Direito Romano Clássico, prenhe de concepções jusnaturalistas, se identificou com a lei eterna que rege o universo dos estoicos e por isso pôde aspirar à universalidade, passando a ser aplicável em todos os rincões do Império. É com indisfarçado orgulho que Sêneca se dirige ao seu interlocutor em *Da brevidade da vida* para elogiar-lhe a administração justa e serena das mais longínquas possessões romanas[1887]. Como pontua Bera: "*Los romanos, que sentían que ser ciudadano romano tenía algo de religión y de misión universal, vieron en el estoicismo algo atractivo y fundamental*"[1888]. Era graças a tal perspectiva que o Império Romano se justificava aos olhos de historiador de Dante Alighieri. Tendo sido o povo romano o mais justo da

---

citada obra serviram de base para o mais recente trabalho da autora, que aproxima de maneira inovadora a hermenêutica e a fenomenologia husserliana. Cf. MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. *A fenomenologia e a hermenêutica jurídica*. Belo Horizonte: Fundação Valle Ferreira, 2007.

[1885] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 156.

[1886] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 73.

[1887] SÉNÈQUE, *De la brièveté de la vie*, XVIII, 3 (*Les stoïciens*, p. 717).

[1888] BERA, *Pensamiento estoico*, p. 22.

Antiguidade, tinha ele o direito e o dever de dirigir a monarquia universal planetária que fundara sob as ruínas da República:

> Se os romanos, portanto, visavam o bem da coisa pública, corresponde à verdade dizer que visavam também como finalidade o direito. Por outro lado, que o povo romano se tenha proposto o mencionado bem com a submissão do mundo inteiro, é testemunhado claramente por tudo que empreenderam. De fato, por meio dessas conquistas, desvinculando-se de toda cobiça, inimiga desde sempre da coisa pública e, ao contrário, privilegiando a paz universal juntamente com a liberdade, esse povo santo, pio e glorioso parece ter desprezado seus interesses particulares em favor daqueles públicos para a salvação do gênero humano[1889].

Após tal afirmação – em parte controversa, em parte ingênua –, Dante cita vários exemplos de heróis romanos que como Cincinato, Fabrício, Camilo, Múcio e Décio entregaram suas vidas, bens e honras à República[1890], o que não deixa de ser contraditório com a proposta central do florentino, que em *Da monarchia* pretende defender a supremacia do Império diante do papado e do particularismo faccioso das republiquetas italianas. Tal antinomia se agrava ainda mais se tivermos em conta o elogio feito a Marco Catão. Segundo Dante, ele preferiu abandonar a vida como homem livre para não ter que viver sem liberdade sob o jugo de César, dando assim um exemplo do que é o verdadeiro amor à liberdade[1891]. Mas não foi César o responsável por concretizar as bases político-jurídicas sob as quais se ergueria o Império de seu filho adotivo? Buscando transcender a oposição entre os heróis da República – do qual Catão seria o último espécime – e a instituição do Império como realidade necessária à manutenção da ordem mundial, Dante acaba por concluir que os romanos subjugaram o mundo por direito e sempre tendo em vista o bem comum, jamais os seus interesses particulares[1892], ilação que não é validada pela historiografia contemporânea.

Contudo, tais controvérsias não nos importam no presente momento. Pretendemos apenas sublinhar que já em um pensador medieval como Dante o caráter universal do Império e do Direito Romano os aproximava da ideia de justiça atual, entendida pelos estoicos como legislação cósmico-natural que rege todas as coisas. Emile Bréhier afirma que antes dos estoicos a justiça e

---

[1889] ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. Trad. Ciro Mioranza. Introdução de Arno Dal Ri Júnior. São Paulo: Escala, s./d., p. 70.
[1890] ALIGHIERI, *Monarquia*, pp. 71-72.
[1891] ALIGHIERI, *Monarquia*, pp. 72-73.
[1892] "Afirmo, portanto, em relação a essa questão, que o povo romano se atribuiu por direito e, por isso, não por usurpação, a função de monarca, isto é, o império, sobre todos os mortais. Isso se prova em primeiro lugar como se segue: ao povo mais nobre compete dominar sobre todos os outros; ora, o povo romano foi o mais nobre; logo, a ele competia dominar sobre todos os outros" (ALIGHIERI, *Monarquia*, p. 64).

o direito eram inseparáveis das formas sociais concretas e históricas por intermédio das quais se realizavam[1893]. Somente em razão do pensamento da *Stoá* tais realidades puderam se emancipar de seus suportes fático-fenomênicos e se conectar a um fundamento de validade independente dos azares e dos percalços da vida cotidiana. Ao se apoiarem no *lógos*, justiça e direito se irmanaram na concepção ética do Pórtico. Assim como os estoicos, o romano não diferenciava ambas as noções. Em Roma o direito só era verdadeiramente jurídico se fosse justo. Tal significa, em um primeiro momento de natureza ainda formal, que a ordem jurídico-normativa precisa ser universal. Repugnava à racionalidade jurídica romana o tratamento desigual dos jurisdicionados bem como o particularismo legislativo mantenedor de privilégios. Por isso a autoridade e a proteção do Direito Romano foram sendo estendidas de modo progressivo em favor de camadas cada vez mais expressivas da população. A própria nomenclatura do Direito Romano reflete a sua tendência universalista. No início do período republicano, o *ius civile romanum* dispunha que apenas os patrícios eram sujeitos ativos do ordenamento jurídico. Contudo, novas formas de direito se incorporaram à cultura jurídica romana, de modo que o pretor republicano e o jurisconsulto imperial começaram a lançar mão de termos outros, menos locais e mais universais, tais como *ius hominum*, *ius humanum*, *communis omnium hominum ius* e, finalmente, *ius gentium*[1894]. É que a ordem jurídica de Roma passou a englobar não só os patrícios, mas também os plebeus e, sucessivamente, os colonos, os provincianos latinos, depois os italianos e, por fim, os provincianos de todo o Império, atingindo a culminação do processo em 212 d.C. mediante o Édito de Caracala. Por força desse texto normativo, todos os indivíduos livres residentes no Império foram qualificados juridicamente como cidadãos romanos, *i. e.*, sujeitos ativos da *lex romana*. Uma única exceção foi feita aos deditícios[1895]. Mais tarde, já destroçado o Império do

---

[1893] BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 264.

[1894] DEININGER, Quelques réflexions sur les droits de l'homme et l'antiquité, p. 134.

[1895] Conforme ensina Gaio, no Direito Romano Clássico a categoria dos deditícios abrangia várias espécies de libertos, todos eles marcados por algum tipo de indignidade que os impedia, uma vez manumitidos, de assumirem a cidadania romana ou mesmo a latina. São exemplos de deditícios constantes das *Institutas*: os escravos algemados ou estigmatizados pelos donos como forma de punição, aqueles que foram submetidos às *questiones* (torturas) para a confissão de alguma falta, os que estiveram encarcerados e aqueles que se exibiram no circo como gladiadores, lutando com armas brancas ou contra feras. Também eram deditícios – da categoria peregrina – os povos que lutaram contra Roma e depois se renderam (GAIUS, *Institutes*, I, 9-15, pp. 2-3). Gaio acrescenta que é péssima a liberdade dos deditícios, pois jamais adquirem a cidadania romana e são proibidos de residir dentro dos limites da Cidade Eterna (GAIUS, *Institutes*, I, 26-27, p. 4). Justiniano repete a definição de Gaio em suas *Institutas*, não sem antes se gabar de ter suprimido, por obra de uma sua Constituição Imperial, a infamante categoria dos deditícios que, ademais, já se encontrava em desuso na sua época (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, V, 3, pp. 2-3).

Ocidente, eles afinal receberam a cidadania romana pelas mãos de Justiniano, que aliás muito se vangloriava de tal feito.

Tendo em vista os condicionantes histórico-sociais de cada período de sua evolução, o Direito Romano caminhou em um *crescendo* de universalidade, do menos universal (defesa do patriciado) ao mais universal (concessão ampla da cidadania). Paralelamente, quanto mais universal, mais justo o Direito Romano se tornava. A cada passo ele se aproximava mais do máximo universalismo jurídico presente na lei cósmica que rege o universo e, consequentemente, todos os povos do planeta. Parece-nos reveladora e surpreendente, pelo menos para um leitor contemporâneo, a ácida melancolia que Gibbon destila ao comentar o processo de equalização de todos os romanos[1896], o que para ele era um inequívoco sinal de decadência. Como bom nobre inglês do século XVIII, Gibbon jamais poderia aceitar que todos os homens fossem tratados igualmente, visto que: "*La distinción de jerarquías y personas es el quicio incontrastable de un gobierno mixto y limitado*"[1897]. Antes ele havia maldosamente comentado que por séculos os romanos buscaram a igualdade e acabaram encontrando-a quando todos foram reduzidos ao nível de servos do Imperador[1898]. Do mesmo modo, Montesquieu elenca a extensão da cidadania romana entre as princiáis causas da decadência de Roma, citando também a vastidão do Império e a concentração de poder verificada no fim da República[1899]. Com fina ironia, Montesquieu afirma que Roma concedeu sua cidadania aos aliados porque não poderia combater as mãos com as quais acorrentava o universo[1900]. As virulentas reações de Gibbon e de Montesquieu somente comprovam quão radical e profundo foi o processo de extensão da cidadania romana, dado que ainda repercutia como algo perigoso e reprovável no século XVIII, sintomaticamente o século das grandes revoluções e declarações de direito. Pois bem, sem o fundamento filosófico do estoicismo nada disso teria sido possível.

[1896] GIBBON, *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*, Tomo III, pp. 203-204.
[1897] GIBBON, *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*, Tomo III, p. 203.
[1898] GIBBON, *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*, Tomo III, p. 190.
[1899] MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, pp. 169-171.
[1900] Eis o argumento de Montesquieu: "Então, Roma já não foi mais aquela cidade cujo povo só tinha um mesmo espírito, um mesmo amor à liberdade, uma mesma raiva da tirania; onde aquele ciúme pelo poder do Senado e pelas prerrogativas dos grandes, sempre mesclando-se de respeito, não era senão um amor à igualdade. Tornando-se os povos da Itália cidadãos de Roma, cada cidade levou para lá o seu gênio, os seus interesses particulares e a sua dependência de algum grande protetor. A Cidade, despedaçada, não constituiu mais um todo unido. E, como não se era mais seu cidadão senão por uma espécie de ficção, e não se tinham mais os mesmos Magistrados, as mesmas muralhas, os mesmos Deuses, os mesmos templos, as mesmas sepulturas, também não se viu mais Roma com os mesmos olhos nem se teve mais o mesmo amor à Pátria, e os sentimentos romanos já não foram mais" (MONTESQUIEU, *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, pp. 170-171).

Quanto mais tende para o universal, mais o homem se aproxima da cosmópolis estoica que se funda na lei comum do *lógos*. Conforme pontua Martha Nussbaum no prefácio à obra de Schofield, antes dos estoicos o pensamento político grego tinha por foco exclusivo a pólis, inexistindo doutrinas acerca da necessidade de respeito mútuo entre os homens para além das fronteiras de suas próprias cidades[1901]. Com o aporte filosófico do estoicismo, assistimos a uma paulatina passagem do particular – o homem de Roma ou de Atenas – ao universal – o homem cosmopolita. O cidadão do mundo que marca o discurso da *Stoá* enxerga em sua própria natureza o fundamento racional de validade da lei natural, que por isso mesmo é justa e repousa na razão, força universalizante capaz de elevar o ser acima das particularidades históricas.

Contudo, o cosmopolitismo estoico não elide a consciência individual de cada homem. Eis aí a riqueza dialética do Pórtico, que soube inserir o particular no universal e o uno no múltiplo sem destruir o indivíduo, visto como substância livre, ou seja, capaz de realizar voluntariamente determinadas funções para que a ordem do mundo mantenha-se operante. Como vimos na subseção III.1.2, tal significa que o estoico deve agir politicamente e não se resignar de modo preguiçoso, como Diógenes em seu tonel. Segundo Berraondo, cabe ao estoico preservar as conquistas da razão universal, motivo pelo qual Marco Aurélio – personagem avesso à guerra – tomou armas para defender o Império Romano diante da onda de irracionalidade bárbara que o assombrava. De fato, era seu dever como Imperador de Roma e também como filósofo estoico proteger a estrutura estatal mais racional e mais universal até então conhecida. Pelo menos em um primeiro momento, os estoicos gregos agiram como Marco Aurélio ao legitimarem os regimes políticos instaurados pelos diádocos em detrimento das ambições particularistas dos inúmeros déspotas rebeldes da Grécia[1902]. Com isso os antigos estoicos fundaram uma teoria do poder baseada na junção do personalismo individualista à excelência do sábio, criando as bases para a justificação do universalismo cosmopolita levado a efeito pelo estoicismo imperial. Todavia, como temos insistido, a atitude política do estoicismo jamais se resolveu em mera submissão ao poder. Tratava-se antes de tomar o partido da razão universal ao qual não se adaptava o particularismo dos tiranetes gregos ou o dos bárbaros que ameaçavam Roma[1903].

[1901] SCHOFIELD, *The stoic idea of the city*, p. XII.

[1902] "Preocupados ainda com o problema posto pela generalização dos reis depois de Alexandre, o Grande, e diante da incapacidade das cidades gregas em enfrentar a grande crise social que as atingia, os filósofos estóicos passaram então a aconselhar os seus governantes elaborando tratados sobre a boa gestão do Estado a fim de direcionar as virtudes do bom soberano em favor da cidade" (VIZENTIN, *Imagens do poder em Sêneca*, p. 91).

[1903] BERRAONDO, *El estoicismo*, pp. 115-117.

A profunda transformação experimentada pelos romanos no modo de enxergar o universo e o homem se deve à compreensão de sua individualidade, conjugada no plano filosófico com a pressuposição de um universo racional e orgânico, à semelhança de uma pólis ampliada da qual cada ser humano representa uma parcela. Com efeito, assim como Roma está em cada romano, o *lógos* está presente em todos os cidadãos da cosmópolis. No plano do direito, a ampliação dos estreitos limites do indiferenciado *nómos* ético-jurídico grego deveu-se aos jurisconsultos da época clássica. Na linha Ulpiano, tais juristas desenvolveram a genuína ideia jurídica de *ius suum*. Ao contrário das regras morais ou exclusivamente éticas, o *ius suum* conta com a característica primacial da exigibilidade, como ensina Salgado. Além disso, devemos à intuição do estoicismo imperial um dos mais importantes critérios distintivos entre a moralidade e a juridicidade. Trata-se da exteriorização da vontade ausente na moral e presente no direito. É Marco Aurélio quem afirma: "O bem e o mal do ser racional e social não estão no que sente, mas no que faz, como sua virtude ou vício tampouco estão no que sente, mas no que faz"[1904].

Como exposto na seção III.3, a rica *iuris prudentia* romana amadureceu em um ambiente impregnado de ideais estoicos. Os filósofos do Pórtico cultuavam a razão universal presente em todas as coisas, único elemento capaz de guiar os homens – assim como os deuses – rumo à prática do *aequus*. Apenas para citar um exemplo entre muitos, foi o estoicismo quem ensinou aos romanos que é necessário haver algo como um "direito da guerra"[1905] mediante o qual os combatentes jamais se esqueçam que, apesar de tudo, são humanos e não bestas selvagens a quem tudo é permitido. Tal doutrina, hoje comum no Direito Internacional Público, destoava das práticas bélicas da Antiguidade, bem menos civilizadas do que imaginamos. O divino Platão já dissera que a moderação na guerra somente se justifica quando se trata de disputas entre gregos. Em relação aos bárbaros não é preciso reconhecer qualquer regra limitativa da crueldade, sendo permitido devastar-lhes os campos, queimar-lhes as cidades e declarar como inimigo todo homem, mulher e criança que as habitar[1906]. Platão afirma que os gregos são irmãos, não havendo entre eles mais do que discórdias civis, indicadoras da doença da sedição que periodicamente se apoderava da Grécia e fazia de seus filhos inimigos temporários. O termo

[1904] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 16 (*Os pensadores*, p. 313).
[1905] Uma breve teoria da guerra justa segundo a perspectiva romana pode ser lida em CÍCERO, *Dos deveres*, I, 34-38, pp. 27-29.
[1906] PLATÃO, *A república*, V, 471a-b, p. 247.

"guerra" deveria ser reservado exclusivamente para os bárbaros, com os quais não é possível qualquer reconciliação, eis que são antagonistas naturais da Hélade[1907].

Panécio e Cícero – pais da média *Stoá* romanizada – estavam muito distantes de tal concepção. Graças a ambos nasceu a consciência ética do Império de Augusto e dos Antoninos, príncipes que concretizaram a racional *pax romana* imperial, eticamente superior tanto à *delenda Carthago* dos dias de glória da República quanto à carnificina ocorrida quando de sua decadência, comparável, em sua liberdade incontrolada e incontrolável, ao Terror da Revolução Francesa. Mas mesmo nos dias mais cruéis da República os romanos se preocupavam em se justificar diante dos olhos do mundo. Sabemos que eles buscaram toda a sorte de pretextos para a destruição de Cartago, dado que, conforme o testemunho de Políbio, quando uma guerra parece ser justa, a vitória é mais ampla e os insucessos menos graves, ocorrendo o contrário se se trata de uma guerra injustificável[1908]. Superando tal visão utilitarista, o pedagogo estoico ensinou ao romano que a guerra deve ser sempre vista como *ultima ratio*, pois a via da força é própria de animais selvagens e indigna de homens racionais capazes de usar da persuasão na consecução de seus objetivos[1909]. A guerra apenas se justifica pela necessidade de se realizar a justiça[1910] ou a paz[1911], concepção posta em prática por Marco Aurélio durante toda a sua atribulada existência. Nada escapa ao senso jurídico dos romanos, especialmente depois de aguçado pela profunda experiência ética do estoicismo. Para Roma, a guerra não corresponde a um momento de suspensão das regras da humanidade civilizada, tal e qual a compreendem hoje muitos Estados contemporâneos tais como os E.U.A. e Israel. Mais até do que outros fenômenos sociais, a guerra precisa se sujeitar a normas jurídicas estritas e precisas. Por isso em Roma "[...] nenhuma guerra pode ser justa se não for declarada depois do pedido oficial de satisfação, sem aviso prévio ou sem declaração oficial respectiva"[1912].

O exemplo relativo ao direito da guerra demonstra que foi somente graças à ampliação estoica dos horizontes culturais e éticos romanos que o direito de tal povo pôde aspirar à universalidade característica da noção de justiça contemporânea. Tal fato justifica plenamente o estudo do pensamento estoico em sede jusfilosófica, em especial de suas concepções de

---

[1907] PLATÃO, *A república*, V, 470c-d, p. 246.
[1908] POLÍBIOS, *História*, XXXVI, 2, pp. 533-534.
[1909] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 34, p. 27.
[1910] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 35, p. 27.
[1911] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 80, p. 44.
[1912] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 36, p. 28.

liberdade interior e de igualdade formal. Apesar de não serem suficientes para a conformação da ideia de justiça contemporânea, tais pautas axiológicas são sem dúvida imprescindíveis para tanto. Conforme preceitua Salgado, não obstante o caráter interno da liberdade estoica, nem por isso ela deixa de representar um momento necessário à ideia de liberdade, sem o que não há justiça, que é a forma pela qual se dá o uso da liberdade socialmente, ou seja, na relação com o outro[1913]. A liberdade estoica, concebida como substância (*ousia*) espiritual totalmente interna e íntima[1914], se une ao valor da igualdade – do qual é inseparável[1915] – a fim de constituir um dos mais ricos momentos de densificação da atual ideia de justiça. Esta não pode ser pensada enquanto bloco monolítico dado à humanidade como dom da História ou graça divina. Trata-se antes do resultado de um processo dialético no qual o estoicismo romano comparece de maneira determinante[1916].

Tendo dedicado a presente seção ao estudo da feição universal emprestada ao Direito Romano pelo estoicismo, característica sem a qual não nos parece possível pensar a ideia de justiça contemporânea, cabe-nos agora analisar o sentido da igualdade e da liberdade na filosofia do Pórtico. Ao lado do trabalho, tais valores conferem realidade à ideia de justiça hodierna, de acordo com a tese de Salgado[1917]. Assim, na subseção III.5.1 nos debruçamos sobre a noção de igualdade formal contida no pensamento da *Stoá*. Em seguida, na subseção III.5.2 passamos à análise da liberdade interior, talvez a mais importante contribuição do Pórtico para a Filosofia ocidental, evocando mesmo um dos momentos cruciais de desenvolvimento do Espírito, tema discutido na subseção III.5.3, após a qual apresentamos as conclusões do nosso trabalho.

[1913] SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 76.
[1914] SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 62.
[1915] Conforme lição de Salgado, não se deve tematizar "[...] separadamente a liberdade e a igualdade, pois estão em todos os momentos da consciência jurídica romana" (SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 59). Analisamos ambas as ideias em subseções diversas tendo em vista necessidades metodológicas e didáticas, pois compreendemos a inequívoca conexão axiológica existente entre tais valores, o que inclusive tratamos de expor na próxima seção.
[1916] "A consciência jurídica romana faz uma experiência da liberdade individual quase absoluta, mas limitada pelo razoável e pelo justo na relação com o outro. Isso torna possível uma conjugação da liberdade ou da diversidade entre as pessoas com a igualdade que deve a justiça preconizar. A igualdade e a liberdade caminham *pari passu*, portanto numa dialética positiva da igualdade e da desigualdade. [...] E torna possível, ainda, além dessa consideração da liberdade e da igualdade, abrir caminho para o processo do embate entre o poder e a liberdade ou a liberdade objetivada e a liberdade subjetiva, duas idéias que informam o caráter e o espírito romano e, na sua sucessão, do Ocidente" (SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 63).
[1917] A vigorosa posição jusfilosófica de Salgado encontra-se exposta – em diferentes graus de desenvolvimento – nas suas três principais obras, quais sejam: SALGADO, *A idéia de justiça em Kant*; SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996; e SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*.

5. Igualdade, liberdade e estoicismo: rumo à ideia de justiça contemporânea

5.1. A igualdade formal e a condenação da escravidão

Coube aos romanos a equalização do gênero humano na categoria abstrata da *persona*, sujeito de direito gestado pelo Direito Civil. Independentemente das determinações concretas, todos os indivíduos que congregassem certas características se encaixavam no conceito geral de pessoa, totalmente formal, mas necessário ao ulterior desenvolvimento da ideia de justiça. Hegel afirma que o Direito Civil completou o trabalho de Caracala, extinguindo todas as diferenças entre os indivíduos à medida que também eliminava as restrições à propriedade. Por seu turno, esta era a forma objetiva mediante a qual a pessoa – indivíduo privado sem quaisquer direitos políticos – se apresentava ao mundo:

> Vemos os romanos partirem do princípio da interioridade abstrata, realizando-se como personalidade no direito civil, vale dizer, a pessoa é considerada como tal, na realidade em que ela se dá – na propriedade. O corpo vivo do Estado e a mentalidade romana que nele vive como alma retornam para a particularização do direito privado sem vida[1918].

A avaliação de Hegel é bastante negativa. Ele aduz que o corpo vivo do Estado romano desagregou-se em inúmeras particularidades privadas, assim como após a morte do corpo físico surgem milhares de vermes que o habitam[1919]. Sem dúvida, perdida a antiga unidade orgânica da pólis e da *urbs*, os indivíduos comparecem no Império enquanto entidades concretas e particulares que reivindicam o "meu" garantido pelo direito de propriedade, pouco se interessando pela vida política. Todavia, essa aparente regressão foi necessária à História Universal, tendo sido apenas um momento parcial negativo superado pela Revolução de 1789, quando se atinge o universal concreto. Sem o esfacelamento da elitista cidadania antiga e a consequente instituição do Império em que convivem as "essências puntiformes" e formalmente iguais das pessoas de Direito Civil, não teria sido possível a afirmação da igualdade material de todos os homens. De modo similar, sem a afirmação do universal abstrato contido na cosmópolis estoica não poderíamos ter chegado ao universal concreto que se radica no sujeito universal de direitos fundamentais característico da contemporaneidade, processo descrito por Salgado na

[1918] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 269.
[1919] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 269.

obra em que apresenta o direito enquanto *maximum* ético da civilização ocidental[1920]. Diferentemente de Hartmann, Salgado não enxerga a justiça como valor básico cuja missão seria garantir outros valores – um *minimum* ético, portanto, explica Adeodato[1921] –, mas antes como plexo axiológico conglobante da experiência da consciência não apenas estritamente jurídica, mas também ética do Ocidente, forte na lição kantiana segundo a qual a juridicidade e a moralidade repousam ambas no princípio da autonomia, uma vez compreendido o direito de modo *a priori* e enquanto ideia[1922].

Foram imprescindíveis os ensinamentos do estoicismo na construção do conceito jurídico de pessoa, categoria em que se concretiza a igualdade formal. O valor da igualdade transferiu-se do plano objetivo da medida – postura típica de Aristóteles[1923] – para o plano subjetivo do indivíduo graças ao labor dos estoicos, que postularam um *lógos* universal capaz de congregar todos os seres racionais. Com a *Stoá* a justiça deixou de ser simples medida *igual*, transformando-se em medida *igual porque racional* e apta a regular situações conflitivas instauradas entre pessoas materialmente desiguais. Evidencia-se assim o caráter social e jurídico da justiça, que não se restringe à vontade do devedor, tal e qual na Moral – cuja realização é inexigível –, mas antes se guia pelo querer do credor. Este comparece como sujeito da relação jurídica, instituto estruturado pelo Direito Romano Clássico no capítulo dedicado às obrigações[1924]. Nelas há sempre um *creditor*, um *debitor* e um *uinculum iuris* atando os dois primeiros.

Na seara política, a assunção da ideia de igualdade estoica foi consequência da decadência do regime municipal grego e da instauração dos grandes impérios nos quais floresceu o indivíduo. Muito antes do advento da Modernidade e após a glorificação do cidadão vivenciada nos tempos clássicos, assistimos durante a época helenística ao gradual surgimento do indivíduo, pauta filosófica característica da *Stoá*. Não mais pertencendo a uma comunidade orgânica,

---

[1920] SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 8 *et seq*.
[1921] ADEODATO, *Filosofia do direito*, p. 158.
[1922] SALGADO, *A idéia de justiça em Kant*, p. 278.
[1923] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, V, 1131a-b, pp. 96-97.
[1924] Paulo assim define as obrigações: "*Obligationem substantis non in eo consistit, ut aliquod corpus nostrum aut servitutem nostram faciat, sed ut alium nobis obstringat ad dandum aliquid vel faciendum vel praestandum*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.44.7.3, pp. 764-765). Tradução: "A substância das obrigações não consiste nisso, a saber, que tornemos nosso algum corpo ou nossa alguma servidão, mas que constranjamos outrem para conosco a dar, a fazer ou a prestar". Nas *Institutas* conceitua-se obrigação como vínculo jurídico por imposição do qual somos obrigados a dar algo a alguém de acordo com o direito de nossa sociedade (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, III, 13, pr., p. 35).

esquecido pelas grandes monarquias impessoais e antidemocráticas, o homem começa a se enxergar como indivíduo e cultiva o âmbito moral interior tendo em vista os seus sucessos particulares e a busca da felicidade pessoal: "*Dans la fusion des races et des civilisations qui s'opère pendant cette période, se crée l'atmosphère favorable qui permettra à la reflexion de faire un pas décisif. Le moment est venu òu l'individu cessera de penser qu'il appartient à l'une ou à l'autre race. Au fond de son âme il aura la revélation de l'homme*"[1925]. Como desenvolvimento necessário desse humanismo individualista – que pelo menos em um primeiro momento é negativo e apolítico –, surge a igualdade cósmica, base da reflexão estoica, cosmopolita por excelência e que por isso mesmo constituirá o fundamento seguro do ordenamento jurídico romano. Afirma Tatakis: "*Quoi qu'il en soit de leur valeur intrinsèque, il est hors de doute, que ces idées conduisent à l'idée d'une humanité universelle, òu le droit est universalisé et est fondé sur l'egalité*"[1926]. Neste dizer está intuída uma parte da tese que ora expomos em detalhes e que comprovamos mediante o apoio seguro nos textos originais do estoicismo e da jurística romana. De fato, entendemos que a igualdade formal proporcionada pela *recta ratio* e a liberdade interior estoica são núcleos axiológicos fundantes da ideia de justiça contemporânea[1927]. Não se trata de fazer notar a influência do estoicismo no Direito Romano e, *a fortiori*, no direito atual, tal como pretende Tatakis. Parece-nos adequado repisar que o foco de nossos trabalhos restringe-se ao plano jusfilosófico.

Apenas mediante a reflexão estoica pôde a justiça converter-se no sentido valorativo próprio do Direito Romano – o *ius suum* de Ulpiano, posteriormente refundido por Santo Tomás de Aquino – e, por via de consequência, de todos os ordenamentos jurídicos atuais que lhe são tributários. Pois bem, a concepção estoica de igualdade que informou o Direito Romano contraria toda a tradição filosófica grega anterior, segundo a qual há homens naturalmente destinados à servidão. Platão sustenta que apenas os gregos devem ser poupados do fardo da escravidão[1928], eis que "[...] a raça helénica é da mesma família e origem, e a dos bárbaros é de família estrangeira e alheia"[1929]. Por sua vez, Aristóteles afirma que o escravo se diferencia dos homens livres assim como o ser humano difere da fera ou o corpo da alma. Por isso, a melhor

[1925] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 6.
[1926] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 212.
[1927] "Um grande passo para a concepção de justiça como critério de tratamento igual de todos, perante a lei, foi dado pelas novas condições de vida do Império Romano, cuja expressão filosófica mais própria apareceu no estoicismo" (SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 149).
[1928] PLATÃO, *A república*, V, 469b-c, p. 244.
[1929] PLATÃO, *A república*, V, 469c, p. 244.

alternativa para os servos – que o são por natureza – radica-se na submissão à autoridade de alguém que lhes seja superior. Ainda de acordo com Aristóteles, os escravos participam *per naturam* da razão apenas no que se refere à sensibilidade imediata, não sendo indivíduos de todo racionais. Já os animais não possuem nem mesmo o grau de razão que compete à sensibilidade, obedecendo apenas às paixões. Assim sendo, tanto escravos quanto animais devem ser utilizados para os serviços necessários ao corpo[1930].

Entre as muitas impropriedades que Duhot acumula em seu ensaio, parece-nos particularmente criticável a afirmação segundo a qual os gregos não tinham qualquer preocupação com as origens étnicas das pessoas, limitando-se a discriminá-las tendo por base o conhecimento da língua grega[1931]. Tal conclusão contraria as evidências textuais tanto em Platão quanto em Aristóteles. Com mais acerto, Erskine aduz que para Aristóteles o escravo seria uma espécie de ser subumano cuja alma não se adequa aos padrões racionais gregos[1932]. Ao contrário da *Stoá*, doutrina que sustenta que todos os homens possuem almas igualmente racionais e conectadas ao *lógos* universal, Aristóteles entende que há "almas de escravos" e "almas de senhores" nas quais o *lógos* se manifesta de diferentes maneiras[1933].

Para Platão a escravidão (*douleia*) é uma instituição normal e necessária ao equilíbrio social garantidor da existência da pólis enquanto sociedade justa e organizada. Cada um de nós deve realizar funções específicas na república tendo em vista que a justiça ordena aos superiores comandarem os inferiores, sem o que é impossível a harmonia (*homonoia*)[1934]. Assim como a alma domina os sentidos, as raças de natureza real precisam controlar os escravos, aos quais convém o servir. Se a sociedade não se organiza à semelhança da alma racional, ocorre a injustiça e, com ela, a libertinagem, a covardia, a ignorância e a maldade[1935]. Semelhantemente às crianças, os homens comuns não sabem o que é o melhor para si próprios[1936]. Incapazes de comandar os monstros que neles habitam – as pulsões irracionais, os vícios, as paixões etc. –, eles preferem acalentá-los e adulá-los[1937]. Conclui Platão-Sócrates dirigindo-se a Glaucón, que ao final concorda com as palavras do mestre:

[1930] ARISTÓTELES, *Política*, 1254a (1-39) e 1254b (1-37), pp. 59-65.
[1931] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, pp. 18-19.
[1932] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 196.
[1933] ARISTÓTELES, *Política*, 1253a(17)-1255a(2) e ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 197.
[1934] PLATÃO, *A república*, IV, 432a, p. 183.
[1935] PLATÃO, *A república*, IV, 444b, p. 205.
[1936] PLATÃO, *A república*, IX, 590e, p. 445.
[1937] PLATÃO, *A república*, IX, 590c, p. 444.

> Portanto, a fim de um homem nessas condições ser mandado por um poder semelhante ao do homem superior, não diremos que ele precisa de ser escravo desse ente superior, cujo chefe é o elemento divino, sem julgar que essa sujeição seja em prejuízo do escravo, como pensava Trasímaco relativamente aos súbditos, mas sendo melhor para todos ser governado por um ser divino e sensato, de preferência albergando-o dentro de nós mesmos, e, caso contrário, comandando-nos do exterior, a fim de que, sob a mesma égide, sejamos todos iguais e amigos, até onde for possível?[1938]

Os estoicos da primeira geração partem de pressupostos bem diversos. Conforme relatado na subseção III.2.3, enxergando a sociedade de seu tempo como moralmente corrupta, Zenão anseia construir uma república ideal em que não existam classes, subordinação ou propriedade, o que traz como consequência a completa condenação da escravidão. Segundo a compreensão do estoicismo grego, a servidão não é uma instituição normal, mas profundamente anômala, pois faz *tabula rasa* dos mandamentos da razão universal segundo a qual todos os homens são iguais. É a escravidão – nos seus vários níveis – que garante a existência de sociedades doentes em que grassam a ignorância e a desarmonia (*dichonoia*), muito distantes do ideal comunitário zenoniano[1939].

Ainda que a proposta de Zenão tenha sido modificada durante o Império, em especial quando os estoicos passaram a conviver com estruturas sociais muito mais hierarquizadas e conservadoras[1940], em nenhum momento o Pórtico deixou de se opor à escravidão. Por isso a censura de Erskine contra os estoicos romanos parece-nos deslocada do contexto em que viveram. O referido helenista sustenta que, ao contrário da *Stoá* grega, a romana não condenou diretamente a prática da escravidão, tendo se limitado apenas a exigir que os escravos fossem tratados de maneira mais humanitária. Para os estoicos de Roma a grande questão acerca da servidão não seria ter ou não ter escravos, mas tendo-os, tratá-los com justiça, dado que o fato de alguém ser ou não servo tem a ver com o destino, não podendo a fortuna ser controlada pelos homens[1941]. Com isso os estoicos romanos teriam se livrado, pelo menos em parte, do peso moral relativo à servidão. Mesmo que tal instituição não possa ser tida como natural, a circunstância de alguém se tornar escravo relaciona-se ao seu destino particular, estando fora do âmbito de controle dos homens e, portanto, não podendo dar lugar a uma responsabilização moral ampla

[1938] PLATÃO, *A república*, IX, 590d, pp. 444-445.
[1939] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 43.
[1940] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 61.
[1941] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 48.

imponível aos senhores de escravos[1942]. Por apresentarem total desinteresse em relação a questões políticas, as prédicas morais dos estoicos romanos contra a escravidão não passariam de sermões cuja verdadeira finalidade consistiria em ensinar as pessoas a viverem segundo as suas condições sociais, mantendo assim intocado o *status quo*[1943]. Não podemos concordar com tal exegese. Todo pensador deve ser considerado tendo em vista o contexto político-social em que viveu. Sendo romanos, não poderiam os estoicos da geração imperial atacar os fundamentos da sociedade que os acolhia, ela própria escravizadora de vários povos. Contudo, o fato de a escravidão ser absolutamente necessária para a manutenção do *establishment* antigo não impediu o estoicismo romano de aprofundar a reflexão acerca da liberdade e, ao final, influenciar o poder político-jurídico no sentido de limitar, regrar e relativizar a escravidão, feito que os estoicos gregos não conseguiram e nem se propuseram a realizar. Como demonstramos na subseção III.3.2.2, foi apenas graças à sutil mas constante influência do Pórtico que a jurisprudência romana pôde, pouco a pouco, reformular a noção de escravidão, esvaziando-a e limitando-a o máximo possível no contexto das diversas condições políticas que se verificaram em Roma.

Todavia, em outro ponto parece que Erskine está com a razão. Com efeito, a *Stoá* grega desenvolveu uma completa teoria da escravidão, o que efetivamente não ocorreu em Roma. A intenção crítica de tal teoria seria demonstrar que a sociedade grega não passava de uma estrutura garantidora de vários tipos de servidão, das quais apenas o sábio escapava. Segundo o testemunho de Diógenes Laércio, o Pórtico reconhece três espécies de escravidão. Pela sua importância, transcrevemos a referida passagem doxográfica, que inclusive envolve vários problemas de tradução, como notou Erskine[1944]:

> *Seul, il* [*i.e.*, o sábio] *est libre, et les méchants sont esclaves; car la liberté est le pouvoir d'agir à sa guise, et l'esclavage, la privation de ce pouvoir. (Il y a un autre esclavage qui consiste à servir, et un autre encore qui consiste à être acheté et à servir, à quoi s'oppose l'autorité du maitrê, qui, elle aussi, est chose mauvaise)*[1945].

[1942] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 198.
[1943] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 46.
[1944] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 48-58.
[1945] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 121-122 (*Les stoïciens*, p. 55). Parece-nos interessante cotejar a tradução francesa com a castelhana, que julgamos mais clara: "*Sólo él es libre, mientras que los necios son esclavos. Porque la libertad es la facultad de actuar por sí mesmo, y la esclavitud, la privación de esa autodeterminación. También hay otra esclavitud que consiste en la sumisión, y una tercera, que reside en el ser propiedad de otro y estar sometido, a la que se opone la dominación del amo, que es también ella algo malo*" (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VII, 121-122, p. 377).

O fragmento é denso, concentrado até quase à falta de sentido. Para ser corretamente compreendido, o trecho precisa ser analisado. Pois bem, a primeira e a mais importante forma de escravidão (*douleia*) – a única trabalhada com certa sistematicidade pelos estoicos de Roma – é a servidão moral, própria daqueles que, diferentemente do sábio, não subordinam suas vontades particulares à razão geral do *lógos*. Esta primeira espécie se liga diretamente à definição estoica de liberdade (*eleutheria*), que é o poder de ação independente (*autopragia*), conceito igualmente importante para a conceituação das demais formas de servidão.

O segundo tipo de escravidão é o mais problemático e poderia ser definido como subordinação (*hypotaxis*), eis que ser livre (*eleuteros*) significa não se dobrar diante da vontade de outrem. A subordinação se relaciona à dominação (*despoteia*) exercida por quem detém certo poder sobre outrem, tal como o patrão em relação ao empregado e os cidadãos em relação aos estrangeiros[1946]. Nessa perspectiva, todos os indivíduos são, em maior ou menor grau, escravos uns dos outros, desde o trabalhador assalariado até os governantes, que sempre devem obediência a um senhor mais poderoso. Apenas o sábio escapa da subordinação, pois ele não se submete à vontade alheia, apenas à reta razão que ordena o cosmos. É por isso que só os sábios podem ser bons reis, governantes, basileus e magistrados[1947]. Estando em posições de comando, eles farão respeitar a lei natural cósmica e não os ditames da ambição, como sói ocorrer com os homens comuns. Todavia, o sábio estoico não impõe nada aos homens. Pelo menos na versão grega da *Stoá*, a coação se mostra de todo inadequada em um governo estoico, ao qual cabe mostrar aos seres humanos o caminho para a virtude, à semelhança de deus e do *lógos*, e não forçá-los a serem bons mediante o uso da violência[1948]. Zenão dizia que os filósofos deveriam ser convencidos pela argumentação e não pela força[1949], pois esta submete o corpo, jamais a alma[1950]. Tendo notado que o flautista Cafisios agredira um de seus alunos que errara certa nota musical, Zenão advertiu-o dizendo-lhe que o bem não está na força, mas sim a força está no bem[1951]. Se homens viciosos assumem o poder político naturalmente devido ao sábio, toda a sociedade se torna escrava, menos o estoico, que confere seu assentimento somente às leis

[1946] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 51-52.
[1947] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 122 (*Les stoïciens*, p. 55).
[1948] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 57.
[1949] Epicuro é da mesma opinião, embora a fundamente de maneira diversa: "*One must not force nature but persuade her. And we will persuade her by fulfilling the necessary desires, and the natural ones too if they do not harm [us], but sharply rejecting the harmfull ones*" (EPICURUS, *The Vatican collection of epicurean sayings*, 21 [INWOOD; GERSON, *Hellenistic philosophy*, p. 37]).
[1950] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 24 (*Les stoïciens*, p. 25).
[1951] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 21 (*Les stoïciens*, p. 24).

naturais, rebelando-se, ainda que de maneira passiva, contra o poder político-jurídico irracionalmente constituído. Mas a insubordinação estoica não se identifica com a desobediência pura e simples. O sábio estoico obedece aos comandos do *lógos*, ordem cósmica natural que não restringe a liberdade, representando antes a sua própria essência[1952]. Por seu turno, o tolo é sempre escravo porque não sabe como deve viver. Poderíamos opor a tal constatação o argumento de que os estultos escolhem viver na ignorância e nisso residiria a liberdade para eles. Contudo, tal explicação não parece ser válida, dado que os néscios são incapazes de escolher livremente. Negando a sua natureza, o tolo se rende às seduções dos bens indiferentes preferíveis e deixa de realizar a virtude, único caminho que leva à sabedoria e à completa liberdade[1953].

Por fim, o terceiro tipo de servidão é o mais visível e se verifica quando um homem, além de se subordinar a outro, também se torna sua possessão (*ktêsis*). Trata-se da escravidão propriamente dita, arraigada instituição greco-romana. A condenação desta espécie de escravidão por parte dos estoicos gregos não é direta e se liga ao argumento geral segundo o qual a propriedade em si nada teria de essencial ou natural, revelando-se antes como algo convencional e moralmente mau. De fato, devemos ao estoicismo romano a tese de que a escravidão *stricto sensu* é contrária à natureza, postulação reproduzida com clareza no *Digesto* pelo jurisconsulto Florentino[1954]. Não possuímos nenhuma evidência capaz de comprovar que tal ideia tenha sido desenvolvida de modo específico pelos estoicos gregos, embora ela deflua logicamente do sistema por eles fundado[1955].

Inspirado em Panécio, Cícero sustenta que propriedade alguma é estabelecida pela natureza, surgindo por força de ocupações prolongadas, conquistas, contratos, convenções legais e até mesmo da sorte[1956]. Em outro passo ele esclarece suas ideias sobre a propriedade explicando que o mundo se assemelha a um grande teatro que pertence a todos e onde cada um de nós tem o seu assento demarcado. Nesta mesma passagem Cícero se reporta a Crisipo para descrever o universo como uma comunidade integrada por homens e deuses na qual não parece

[1952] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 44.
[1953] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 45.
[1954] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.5.4, p. 35.
[1955] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 46.
[1956] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 21, p. 22.

injusto que os homens se utilizem dos animais para os seus próprios interesses. Resta subentendido que tal não pode ser feito entre os homens sem injustiça[1957].

De qualquer forma, ainda que a qualificação de antinatural tenha sido conferida ao terceiro tipo de escravidão apenas em Roma, devemos notar outra diferença mais importante entre os estoicos gregos e os romanos no que concerne ao presente tópico, dado que para aqueles o sábio jamais poderia ser um escravo no sentido tradicional do termo, enquanto para estes pouco importa se o sábio é propriedade de outro homem, circunstância que em nada altera a sua autonomia moral interior, como bem demonstra o escravo Epicteto em várias passagens de sua obra. Os estoicos gregos explicam que a escravidão *stricto sensu* é, em si mesma, indiferente, visto que não se relaciona à virtude. Na verdade, trata-se de um indiferente da classe dos rejeitáveis, devendo ser evitado, mas não ao preço da virtude. Por outro lado, tratar alguém como escravo não é um indiferente, constituindo um vício, algo moralmente mau e contrário aos comandos do *lógos*[1958]. Curioso notar a resposta dos estoicos gregos à pergunta sobre a possibilidade de captura do sábio por homens tolos que pretendem reduzi-lo à condição servil. Dizem os estoicos helenos que este hipotético sábio nunca será um servo. Apesar de ser tratado como propriedade de outrem, ele não se deixará subordinar, negando-se a acatar as ordens de seu senhor[1959]. Ora, tal nos parece um simples jogo verbal que chega exatamente à mesma conclusão pensada pelos romanos: o sábio pode ser escravizado, mas como a única e verdadeira escravidão apresenta natureza moral, nunca será um servo de verdade. Em suma: o sábio é imune à escravidão. O que o salva é a sua autonomia moral, conforme bem se expressa o Pórtico romano. Tal comprova, pelo menos nesta matéria, uma maturidade maior do estoicismo romano, incapaz de reconhecer outro tipo de escravidão diverso da moral, a única que realmente conta e da qual os outros tipos – a subordinação e a servidão *stricto sensu* – são apenas reflexos externos.

Na tripartição da escravidão encontra-se o essencial do pensamento estoico grego sobre o tema, sendo importante anotar que mesmo depois de séculos de sua formulação ela ainda pareceria escandalosa aos olhos romanos. Diferentemente dos estoicos, Justiniano afirma que na condição de escravo não há diferenciações; na de livre sim existem muitas[1960]. Subvertendo esta

---

[1957] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XX, 67 (*Les stoïciens*, p. 287). Erskine afirma que a metáfora do teatro não foi originalmente pensada nem por Cícero e nem por Crisipo, mas por Hécaton de Rodes, discípulo de Panécio. Cf. ERSKINE, *The hellenistic stoa*, pp. 106-108.
[1958] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 47.
[1959] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 56.
[1960] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, III, 5, p. 2.

lógica fechada, os estoicos gregos demonstram que há diversos tipos de escravos e que a sociedade não passa de uma estrutura na qual se hierarquiza a escravidão. Epicteto descreve o mundo como uma grande senzala onde todos são escravos de todos, desde o trabalhador assalariado submetido a quem lhe paga até o homem apaixonado dominado pela mulher, desde o novo rico grosseiro e sem modos até o liberto empobrecido, sem excluir aqueles que conseguem chegar ao Senado, a mais bela e tenaz das escravidões[1961]. Mesmo os mais independentes entre os homens têm sempre um senhor em Roma, o Imperador[1962], com o qual os poderosos precisam se comportar como escravos, tal e qual no exemplo de Epicteto: se os grandes de Roma não são convidados para jantar com César, ficam entristecidos e temerosos; se o são, devem se portar durante a ceia como o mais vil dos empregados, prestando atenção a todos os atos e falas do Imperador para não desagradá-lo[1963].

A escravidão moral que viceja nos tolos infecta a esfera da política e produz uma sociedade na qual as desigualdades e as subordinações se sobrepõem[1964]. Na base da pirâmide social grega da época de Zenão e Crisipo estavam os escravos, extrato mais baixo da população cujos membros sequer são donos do próprio corpo. Logo depois vinham os libertos e os trabalhadores assalariados, que pouco diferiam dos servos. Os demais cidadãos se submetiam aos governantes que, por seu turno, deviam obediência a algum tiranete local, possivelmente macedônico. Este, talvez mais do que todos os outros, era escravo de suas paixões. Somente o sábio é livre. Além de não se curvar diante dos comandos irracionais dos líderes políticos, ele mantém a liberdade ao conectar sua vontade à do *lógos* universal. Só ele se mantém lúcido diante de uma realidade inegavelmente corrupta, a qual censura sem descanso. A reprovação da escravidão levada a efeito pelo Pórtico constitui um corolário de uma das teses fundamentais da escola. Ao contrário da concepção aristotélica, a igualdade estoica provém da razão cósmica e iguala todos os homens. Para a *Stoá*, os seres humanos – tão racionais quanto os deuses – são iguais devido à capacidade lógica que neles existe. Ela está presente inclusive no escravo, que não é servo por natureza, argumentarão os romanos, mas sim devido a algum acidente. Em Roma

---

[1961] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 33-40 (*Les stoïciens*, p. 1043).

[1962] "*Quel rapport, dit-il, tout cela a-t-il avec l'esclavage? – Cela ne te paraît pas avoir rapport à l'esclavage d'agir contre son gré, contraint et gémissant? – Soit! dit il, mais qui peut me contraindre sinon César, le maître de tous? – Voilá donc pour toi un maître que tu avoues toi-même. Qu'il soit, comme tu dis, le maître universel, cela ne doit pas te consoler; mais reconnais alors que tu es esclave dans une grande famille. Les gens de Nicopolis eux aussi ont l'habitude de crier: 'Par la fortune de César, nous sommes libres'*" (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 11-14 [*Les stoïciens*, p. 1041]).

[1963] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 48 (*Les stoïciens*, p. 1044).

[1964] ERSKINE, *The hellenistic stoa*, p. 55.

são cativos os prisioneiros de guerra, os filhos de escravas, os devedores inadimplentes e insolventes etc. Se os antigos estoicos ainda postulavam uma cisão fundamental na comunidade humana – já não mais entre livres e escravos, mas entre sábios e tolos –, com o médio estoicismo e o estoicismo imperial esta última barreira cai definitivamente por terra[1965]. Panécio, inspiração maior de Cícero, ensina que todos os homens podem ser educados e que a figura do sábio perfeito não passa de uma ficção:

> *La foi de Panétius* [...] *à l'égard de l'unité de la nature humaine est telle qu'il ajoute qu'il n'y a point d'homme, quelque soit la nation à laquele il appartient, qui, ayant eu un maître, ne puisse parvenir à la vertu.* [...] *En somme, tout homme part du fond commun et c'est sur ce fond qu'il aura à bâtir sa propre personne. Il possède une nature et une raison en puissance, il devra les elèver à l'acte. Ici encore nous sommes très loin du vieux stoïcisme, qui tout en douant chaque homme de raison, s'empressait d'établir une classe de privilégiés qui seuls pourraient en jouir*[1966].

Entretanto, Panécio não alcançou o amplo grau de cosmopolitismo que caracterizou o estoicismo imperial. Com efeito, em seu *Dos convenientes* ele não se dirige a todos os homens, mas ao jovem nobre chamado a realizar seus deveres em benefício da comunidade[1967] ou, na melhor das hipóteses, ao cidadão livre não degradado por trabalhos servis[1968]. O humanismo de Panécio – ao contrário do de Sêneca, por exemplo – não é espiritualizado, tendo por centro o indivíduo[1969] e jamais o homem abstrato concebido pelos estoicos do Império. Apesar do intenso contato de Panécio com a civilização romana, ele foi um pensador ainda ancorado ao estoicismo grego, filosofia nascida do choque espiritual proporcionado pelas conquistas de Alexandre. Este, apesar de aspirar ao universalismo igualitário, não o conseguiu realizar nem *de facto* e muito menos juridicamente. Somente o estoicismo imperial, herdeiro da antiga *Stoá* grega, pôde realizar o cosmopolitismo e a igualdade que lhe é ínsita. A partir do Alto Império tal ideário começou a se manifestar concretamente como herança da utopia alexandrina, que objetivara transformar todo o orbe em uma grande Grécia. O veículo desse belo sonho foi exatamente o Direito Romano Clássico.

[1965] Todavia, na contramão do pensamento ocidental, Santo Tomás de Aquino ainda pôde conceber a figura do servo por natureza, como demonstra Morrison em seu estudo. Cf. MORRISON, *Filosofia do direito*, pp. 85-86.
[1966] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 154.
[1967] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 195.
[1968] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 196.
[1969] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 202.

Os jurisconsultos entendiam que o Direito Civil não pode derrogar as leis da natureza e por isso defendiam corajosamente a existência de uma igualdade essencial entre todos os homens. Como vimos na subseção III.3.2, ainda que não tenham sido capazes de extinguir a escravidão, instituição tradicional e arraigada na mentalidade greco-romana, os jurisprudentes a tornaram cada vez mais humana e flexível, criando várias normas jurídicas tendentes à proteção do escravo e à suavização de sua situação. Segundo a jurisprudência clássica, a escravidão não passa de um instituto artificial derivado do direito das gentes[1970]. Florentino ensina que a servidão constitui uma propriedade contrária aos comandos da natureza[1971], eis que a liberdade é, de acordo com Paulo, coisa inestimável (*res inaestimabilis*)[1972], configurando-se como o mais favorável de todos os bens na dicção de Gaio[1973]. Ulpiano compara a servidão à morte[1974], sendo certo que todos nascem livres[1975] e, portanto, iguais[1976].

As evidentes analogias verificáveis entre o estoicismo e a jurística romana nesse ponto capital da reflexão ética, relativo à igualdade natural que reina entre todos os homens, autorizam-nos a enxergar uma verdadeira influência daquele sobre esta, o que se torna ainda mais patente se tivermos em mente que a ideia segundo a qual ninguém é servo por natureza constituía uma posição minoritária na Antiguidade e contrária aos ensinamentos dos grandes sistemas filosóficos gregos. Em sua memorável Carta XLVII[1977], Sêneca reprova os que dispensam tratamentos cruéis aos escravos. Os servos são nossos "amigos humildes", diz Sêneca, devendo ser tratados com bondade e justiça. Por serem dotados da luz da razão, eles não são diferentes dos poderosos senhores romanos[1978]. Antes Cícero já afirmara que a justiça também deveria ser

---

[1970] GAIUS, *Institutes*, I, 52, p. 9.

[1971] "*Servitus est constitutio iuris geutium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.5.4, p. 35).

[1972] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.50.17.106, p. 923.

[1973] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.50.17.122, p. 923.

[1974] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.50.17.122, p. 926.

[1975] "[...] *iure naturali omnes liberi nascuntur*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.1.4, p. 29).

[1976] Uma vez mais verificamos o acerto da já referida lição de Salgado segundo a qual não é possível tematizar separadamente a igualdade e a liberdade.

[1977] "*I'm glad to hear, from these people who've been visiting you, that you live on friendly terms with your slaves. It is just what one expects of an enlightened, cultivated person like yourself. 'They're slaves', people say. No. They're human beings. 'They're slaves'. But they share the same roof as ourselves. 'They're slaves'. No, they're friends, humble friends. 'They're slaves'. Strictly speaking, they're our fellow-slaves, if you once reflect that fortune has as much power over us as over them*" (SENECA, *Letters from a stoic*, XLVII, p. 90).

[1978] Veyne não enxerga na postura de Sêneca mais do que orgulho nobiliárquico romano próprio dos que se comprazem em tratar bem aqueles que lhes são inferiores. É por isso que o filósofo elogia Lucílio – "pessoa iluminada e cultivada" – ao saber que ele não maltrata seus escravos. Assim, a tão propalada "humanidade quase cristã" de Sêneca dedicada aos servos nada teria de notável, pois era norma entre os nobres de Roma mostrarem-se sensíveis em relação aos cativos. Tal fazia parte da *elegantia* romana. Tratar os escravos com bondade era um ato

observada em relação aos escravos, aos quais somente se poderia exigir o que o direito permitisse[1979]. Informado por um paradigma ético bem mais avançado, Sêneca assevera que homens livres e escravos são irmãos, uma vez que a fortuna tem igual poder sobre todos nós. Em outro texto Cícero nos fala da igualdade que diviniza o homem – livre ou escravo – e humaniza os deuses, essa "apoteose do *lógos*"[1980] que os irmana em uma mesma realidade racional:

> Pois ele [o homem] é o único, entre todas as espécies e variedades de seres animados, que tem acesso a uma razão e a um pensamento, de que carecem as outras. Com efeito, o que é mais divino, não direi apenas no homem, mas em todo o céu e a terra, do que a razão? Mas os que possuem razão em comum, devem também possuir em comum a razão justa. Ora, esta não é outra coisa senão a lei, logo a lei é um outro vínculo que devemos reconhecer entre homens e deuses. Logo, devemos considerar que o nosso universo é uma só comunidade, constituída pelos deuses e pelos homens[1981].

A partir da lição de Cícero – aprendida no Pórtico –, a razão cósmica universal, que nada mais significa do que a razão abstrata que perpassa todas as coisas[1982] e se reflete de maneira concreta nos homens e nos deuses[1983], passa a corporificar a lei a que o ser humano deve obediência, especialmente o legislador, dado que o direito positivo não está autorizado a se afastar da ordem ideal e imanentemente justa garantida pelo *lógos*: "*Le stoicisme se présente comme une religion du logos; il l'a déifié et lui rendre un culte; il l'asimile à Jupiter. C'est la Raison qui est notre Loi*"[1984]. Tal identificação entre lei universal equalizadora e razão cósmica é fundamental para pensarmos a justiça no contexto contemporâneo, pois representa a passagem qualitativa do *nómos* grego, típico das ordens jurídicas parciais das diferentes pólis, para o

---

virtuoso equivalente à magnanimidade do vencedor que poupa o vencido. Prova de tal afirmação é que, ainda segundo Veyne, os estoicos jamais atacaram sistematicamente a instituição social da escravidão, que lhes parecia normal e mesmo necessária, tendo apenas sublinhado, em linha de argumentação teórica, que todos os homens são iguais perante o cosmos (VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 150-153). Ainda que possamos criticar a avaliação de Veyne dedicada à postura dos estoicos romanos quanto à instituição da escravidão, é fato que tanto ontem quanto hoje é de bom tom tratarmos empregados e subordinados de maneira afável e cortês, mas sem jamais permitirmos que os papéis se confundam: há alguém que manda e há alguém que obedece.

[1979] CÍCERO, *Dos deveres*, I, 41, p. 30.

[1980] SALGADO, *A idéia de justiça em Kant*, p. 52.

[1981] CÍCERO, Marco Túlio. *Das leis*. Trad. Otávio T. de Brito. São Paulo: Cultrix, 1967, p. 42.

[1982] "Entre os viventes irracionais foi distribuída uma alma única; aos racionais foi partilhada uma alma inteligente única, como única é a terra de todos os seres terrenos, por uma luz única enxergamos e um ar único respiramos todos quanto temos vista e respiração" (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 8 [*Os pensadores*, p. 312]).

[1983] "É o *lógos* [...] que justifica a identidade estóica entre natureza (a natureza comum e a natureza própria), destino, providência e Zeus. Razão divina, o *lógos* designa também a razão humana e o discurso" (Cf. ILDEFONSE, *Os estóicos I*, p. 26). Cf. também ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XII, 26 (*Les stoïciens*, p. 840), passagem na qual o filósofo-escravo ensina que a razão humana não é nem maior e nem menor do que a divina.

[1984] VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Montchretien, 1975, p. 442. Apesar da expressão de Villey, convém sempre repetirmos que o estoicismo não foi uma religião, mas sim a filosofia da elite culta de Roma. Seus métodos e finalidades diferem de qualquer prática religiosa, como demonstramos na subseção III.1.1. Cf., no mesmo sentido, VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 48.

momento superior do *ius suum* romano, que se refere dinamicamente a uma comunidade universal de homens iguais. Nas sempre lembradas palavras de Cícero:

> A razão reta, conforme à natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe e, ora com seus mandados, ora com suas proibições, jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus. Essa lei não pode ser contestada, nem derrogada em parte, nem anulada; não podemos ser isentos de seu cumprimento pelo povo nem pelo Senado; não há que procurar para ela outro comentador nem intérprete; não é uma lei em Roma e outra em Atenas, uma antes e outra depois, mas una, sempiterna e imutável, entre todos os povos e em todos os tempos; uno será sempre seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano e sem atrair sobre si a mais cruel expiação, embora tenha conseguido evitar todos os outros suplícios[1985].

Com base neste célebre trecho, Fassò nota que apesar de Cícero não ter sido propriamente um filósofo estoico, ainda assim ele aceitou e difundiu o postulado central da escola, identificando razão, deus e natureza ao mesmo tempo em que garante ao homem a sua autonomia, pois cumprir a lei natural equivale a concretizar a racionalidade intrínseca ao próprio ser humano[1986]. É por este motivo que o indivíduo não pode desconhecer a lei natural sem deixar de ser humano e renegar a si mesmo. No que se refere ao deus estoico aludido por Cícero, despiciendo acrescentarmos que não se trata de uma divindade pessoal. Como vimos na subseção II.1.2, o deus do Pórtico se identifica com um princípio racional que anima toda a matéria[1987], à semelhança do fogo de Heráclito, mostrando-se-nos como a "[...] causa intrínseca e imanente do universo, ou seja, a razão que forma também a essência humana"[1988]. Somos filhos de uma razão universal que não apenas é igual para todos, mas também é reta, quer dizer, justa. Justiça, direito e igualdade são, pois, faces de um mesmo diamante no sistema da *Stoá*. Cícero, filósofo e simpatizante do estoicismo, se perguntava enquanto jurista:

> Sendo a lei o laço de toda sociedade civil, e proclamando seu princípio a comum igualdade, sobre que base assenta uma associação de cidadãos cujos direitos não são os mesmos para todos? Se não se admite a igualdade da fortuna, se a igualdade da inteligência é um mito, a igualdade dos direitos parece ao menos obrigatória entre os

---

[1985] CÍCERO, *Da república*, III, XVII, p. 178.
[1986] FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, pp. 106-107.
[1987] JAEGER, Werner. *Paidéia*: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. Adaptação do texto para a edição brasileira Monica Stahel. Rev. texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 224 *et. seq.*
[1988] SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 151.

> membros de uma mesma república. Que é, pois, o Estado, senão uma sociedade para o direito?[1989]

Graças à fusão estoica entre igualdade e razão, o valor do igual representa hoje o papel de modalizador central da ideia de justiça. Claro, o problema do *quid* a ser distribuído aos iguais de modo igual ou desigual ainda permanece sem solução teórica, mas nos parece necessário sublinhar a grande novidade inaugurada pelo pensamento igualitário do estoicismo romano. Somente depois do aporte que tal corrente trouxe à Filosofia é que a humanidade se orientou irreversivelmente rumo à positivação dos direitos iguais e inerentes a todos os homens pelo simples fato de serem humanos, com o que o pensamento contemporâneo renegou de uma vez para sempre as desigualdades naturais ou essenciais de que falava a filosofia grega clássica. Todavia, os estoicos romanos jamais se apresentaram ao mundo como porta-vozes de inovações. Homens como Sêneca e Marco Aurélio não pretendiam ser os profetas de doutrinas revolucionárias que mudariam a face do planeta. Ao contrário, o estoicismo não se cansa de repetir aquilo que o homem sempre foi, ainda que raras vezes tenha querido aceitá-lo[1990]. No que concerne ao plano da Filosofia do Direito, entendemos que o ser humano sempre foi e sempre será livre, embora nem sempre saiba ou deseje saber de sua liberdade, valor cuja natureza radical foi descrita pela *Stoá*.

No momento histórico em que o estoicismo romano se desenvolveu, a liberdade se apresentava à História Universal enquanto liberdade de pensamento, ou seja, liberdade interior, um dos momentos dialéticos do saber total da liberdade, como ensina Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, proposta que examinaremos na subseção III.5.3. Antes cabe-nos esclarecer de que modo o estoicismo imperial entendia a liberdade interior, objeto da próxima subseção.

5.2. A liberdade interior

Conforme visto no final da subseção anterior, ao lado da concepção de igualdade cósmica da *Stoá* comparece a noção de liberdade do pensamento, a liberdade interior que, apesar de não ser suficiente para a instauração da ideia de justiça contemporânea, sem dúvida representa um passo necessário para tanto[1991]. A liberdade interior dos estoicos pressupôs uma mudança radical

---

[1989] CÍCERO, *Da república*, I, XXXII, p. 156.
[1990] VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 74.
[1991] "No elemento cultural romano, a liberdade é concebida estoicamente como puro interior e a todos pertencente, como a concebe Epiteto. Essa pura interioridade da liberdade, inatingível pela exterioridade da força e igualificadora

na Filosofia Política grega, que entendia que ser livre significava apenas pertencer a certa pólis na qualidade de cidadão. Jaeger explica que "a liberdade do homem grego consiste em se sentir subordinado, como membro, à totalidade da *polis* e das suas leis"[1992]. De fato, os demais filósofos gregos não teorizaram a liberdade enquanto capacidade racional de escolha interna, diferentemente dos estoicos, em especial Epicteto, para quem o único elemento absolutamente livre no homem reside na sua vontade, ou seja, no domínio do pensar. Recordemo-nos do panegírico de Zenodoto dedicado a Zenão, no qual se diz que ele fundou a independência ao desprezar a vã riqueza, sendo o estoicismo a verdadeira mãe da liberdade[1993].

Assim como os gregos, os romanos inicialmente não relacionavam a liberdade à capacidade interna de escolha própria do ser racional. Tratava-se antes de um *status* pessoal: ser livre ou escravo – a principal e suprema divisão do *ius personarum* segundo as *Institutas* de Gaio[1994] e as de Justiniano[1995] – resumia para o romano o sentido da liberdade. Mesmo depois da queda do Império do Ocidente ainda se sustentava que a cidadania romana era a única liberdade existente[1996]. Ademais, em Roma o *status libertatis* ostentava nítido caráter jurídico, apresentando uma concretude que o afastava do pensamento abstrato do Pórtico. De acordo com a definição justinianeia: "Liberdade, de onde vem a denominação *liberi*, livres, é a faculdade natural daquele a quem é lícito fazer tudo quanto deseja, a não ser que seja impedido pela força ou pelo direito"[1997]. Com fincas no famoso dizer do jurista Paulo, Justiniano classificou a liberdade como um bem (*res*) da classe dos inestimáveis[1998].

Todavia, graças à progressiva disseminação do pensamento estoico em Roma, a feição da liberdade começou a se transmudar[1999]. Bem antes de Epicteto, Cícero já anunciara que nossos

---

de todo ser humano, pondo no mesmo patamar ontológico o Imperador e o escravo, é o saber da liberdade como puro saber, sem o qual o homem não é livre, pois não é livre quem age ou se movimenta livremente sem saber que o é, detendo-se na interioridade abstrata, pela qual no trono e nas correntes todos são livres" (SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 60).

[1992] JAEGER, *Paidéia*, p. 228.

[1993] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 30 (*Les stoïciens*, p. 27).

[1994] GAIUS, *Institutes*, I, 9, p. 2.

[1995] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, III, pr., p. 1.

[1996] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, V, 3, pp. 2-3.

[1997] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, III, 1, p. 2. Cf. também a passagem original de Florentino contida no *Digesto* e da qual Justiniano se aproveitou para a sua definição: "*Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur*" (*Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.5.4pr., p. 35).

[1998] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, VI, 7, p. 3.

[1999] Para uma breve exposição da evolução da ideia estoica de liberdade, cf. BELEVAL, Yvon. Sur la liberté stoicienne. *Kant-Studien*: Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft. Berlin/New York: Walter de Gruyter, n. 67, pp. 333-338, 1976.

pensamentos são livres[2000], tema recorrente na obra de Sêneca. Para os estoicos a liberdade não se identifica com a cidadania dos gregos ou com o *status libertatis* dos romanos, visto que tais elementos serviam apenas para separar os homens em classes diferentes. Um dos princípios centrais do Pórtico – qual seja, a crença na irmandade e na igualdade intrínsecas existentes entre os homens – exigia a reconfiguração do conceito clássico de liberdade; esta passou a ser entendida como dado puramente interior e presente em todos os homens, seres racionais vocacionados à convivência igualitária na cosmópolis. Uma vez aceito o postulado da comunidade universal, não há outra saída para a *Stoá* senão desprezar as instituições particularistas que fundamentavam a vida social na pólis e na *urbs*. Os filósofos estoicos notaram que o principal sustentáculo dessas experiências sociais egoístas se assentava na compreensão da liberdade enquanto atributo político capaz de separar os homens em categorias bem definidas: de um lado, os cidadãos livres, que gozavam do *status libertatis*; de outro, os demais seres humanos, igualados pela sujeição aos primeiros[2001]. Eis a principal diferença que opunha os homens na Antiguidade[2002] e contra a qual o estoicismo se levantou

Os estoicos concluíram que para instaurar a cosmópolis e assim concretizar a verdadeira comunidade igualitária de homens e de deuses era necessário atacar o fundamento de validade da pólis e da *ciuitas*, ambas fundadas na firme noção de liberdade enquanto *status* exclusivo do cidadão. Tal tarefa foi realizada de maneira hábil e sutil pelo estoicismo, que transformou a antiga noção de liberdade – claramente discriminatória e particularista – em um elemento de caráter universal e abstrato, presente em todos os homens e idêntico à vontade interna que nos torna capazes de realizar escolhas racionais. A nova noção de liberdade pensada pelos estoicos serve para unir os homens, não para segregá-los: todos os seres humanos, mesmos os servos, têm pleno domínio da vontade interior, que não pode ser devassada pelo senhor, pelo tirano ou por qualquer outra autoridade, ainda que transcendente. Ora, a capacidade interna de querer ou de não querer constitui a característica básica que iguala os seres racionais e os prepara para conviver na cosmópolis, diante da qual a pólis e a *ciuitas* são apenas simulacros imperfeitos. Eis a verdadeira ideia de liberdade, equalizadora e universalista, muito diferente da tradicional concepção de *status*, diferenciadora e particularista. Sêneca e Epicteto insistem na tese de

---

[2000] "*Liberae enim sunt nostrae cogitationes*" (CÍCERO, *Pro Milone*, XXIX, 79).
[2001] Justiniano afirma que na condição de escravo não há diferenciações; na de livre, ao contrário, existem muitas. Cf. *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, *Institutiones*, I, III, 5, p. 2.
[2002] *Corpus Iuris Civilis*, ed. Mömmsen-Kruger, D.1.5.3, p. 35.

maneira quase obsessiva, citando exemplos de escravos que eram livres porque dominavam as suas paixões. Capazes de querer e de não querer racionalmente, eles sabiam diferenciar o que deles dependia daquilo que deles independia. Por outro lado, são incontáveis os casos elencados pelo Pórtico de grandes senhores romanos que, livres aos olhos do mundo, não passavam de servos de seus próprios vícios[2003].

De certa maneira, com a concepção de liberdade interior a *Stoá* antecipou algumas das principais contribuições de São Paulo e de Santo Agostinho para a Filosofia, tal como a teoria do livre arbítrio, segundo a qual o Deus cristão concedeu ao homem a possibilidade de querer e de decidir por si só em sua esfera íntima, sem qualquer condicionante extrínseco. Contudo, a pré-figuração do livre arbítrio[2004] cristão na filosofia estoica não apresenta fundamento religioso, antes se relacionando ao contexto político em que viveram Zenão e Crisipo. Em 338 a.C. a Grécia foi anexada ao Império Macedônico depois de ter resistido bravamente a Filipe II durante os últimos anos de liberdade e glória da Hélade, encarnados na figura ímpar de Demóstenes[2005]. Fundada a nova ordem, a Macedônia impôs às cidades-Estados gregas constituições antidemocráticas mediante as quais somente os mais ricos gozavam de limitados direitos políticos. Nominalmente a democracia grega ainda existia, bem como o honroso título de cidadão. Contudo, eram apenas formas exteriores[2006]. A antiga liberdade grega, último bastião de racionalidade em um mundo de misticismo e de idolatria, capaz de no passado resistir aos avanços das hordas dos dois Darios e de Xerxes, finalmente caiu diante dos herdeiros de Alexandre. A influência macedônica durou até Atenas ser "libertada" pelos romanos e passar a gravitar politicamente em torno da República. Os dias de ouro da pólis evocada por Sólon e Péricles estavam terminados. Esmagada a autonomia política dos gregos, abriu-se fértil campo

---

[2003] Cf. vários exemplos em CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, XXII, 75 (*Les stoïciens*, p. 290).

[2004] A liberdade enquanto livre arbítrio ou liberdade de decisão no sentido estritamente jurídico se desenvolveu entre os romanos. Cf. SALGADO, *Experiência da consciência jurídica em Roma*, p. 29.

[2005] "A existência soberana da cidade-estado helênica ficara destruída desde a batalha de Queronéia. Os antigos Estados, apesar de se terem agrupado para travar a última batalha pela liberdade, já não foram capazes de fazer frente ao poder militar organizado no reino macedônico. A sua história desembocou no grande império que Alexandre, depois da súbita morte violenta do rei Filipe em mãos assassinas, fundou na sua irresistível campanha de conquistas que realizou através da Ásia, sobre as ruínas do Império Persa. Com a colonização, a economia e a ciência gregas viram abrir-se novos e imprevistos horizontes de desenvolvimento, mesmo depois da desintegração do Império de Alexandre, nos Estados dos Diádocos, logo a seguir à morte prematura do seu fundador. Mas a antiga Hélade estava politicamente morta" (JAEGER, *Paidéia*, p. 1411).

[2006] "*Le fait est que nous sommes à une époque ennemie de la liberté. Les autels de la plus grande divinité s'eteignent et il leur faudra attendre très longtemps pour être rallumés. La cité, depuis longtemps malade, disparaît donc définitivement. Sa grande activité politique fait place à une vie municipale, plus ou moins pauvre. La ville continue à s'appeler cité et l'habitant citoyen, mais c'est un autre monde qu'il faudra voir sous ces mêmes noms*" (TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 5).

para a teorização e o reconhecimento de um novo âmbito da liberdade, interior e imune às ações de governantes e conquistadores. Era chegado o momento da liberdade interior estoica.

Todavia, a afirmação da liberdade estoica no cenário filosófico não foi mera consequência da perda da liberdade política grega. A imagem de uma Atenas refinada, racional e perfeita constitui uma ilusão retrospectiva, em grande parte devida ao idealismo alemão. Duhot afirma que a Atenas real era turbulenta, instável e violenta. Imperialista e constantemente em guerra, a mais famosa das cidades gregas viu suceder em seu seio diversos regimes, tendo passado por períodos em que a tirania era a única forma possível de governo[2007]. Como vimos na subseção III.1.3, Atenas se revoltou muito tardiamente contra a Macedônia. A liberdade fictícia imposta pelos governantes macedônicos parecia suficiente aos atenienses, com o que se criou um paradoxo. Ainda que os gregos tivessem perdido o controle *de facto* de seus destinos políticos, continuaram a representar o papel de baluartes da cultura, tendo gerado uma literatura e uma filosofia de primeiro nível na época helenística[2008]. O estoicismo não é uma filosofia da consolação criada para desamparados gregos que vivenciavam a sua própria versão do paraíso perdido. Ao contrário, trata-se do fruto mais maduro do helenismo vitorioso, que soube superar as fissuras entre o pensamento ocidental e o oriental e integrá-los em modelos universais apropriados aos novos tempos[2009].

A concepção de liberdade interior, de origem inegavelmente helênica, não era tida como elemento central do pensamento de Zenão e seus sucessores, apesar de ser importante no sistema do Pórtico. Tal ideia passou a caracterizar a doutrina estoica romana em um momento no qual a República já estava enterrada, a exemplo da pólis grega autônoma. Falar em liberdade interior no contexto romano significava evocar a escola estoica, identificação que se aperfeiçoou na obra de Epicteto, sendo posteriormente apropriada e desenvolvida por Marco Aurélio. A liberdade pensada pela *Stoá* em Roma evoca antes de tudo um ideal moral[2010]. A ortodoxia estoica se afasta das ideias pragmáticas e concretas de alguns pensadores romanos que, a exemplo de Cícero, ainda concebiam a liberdade como um bem político-jurídico existente nos Estados em que o povo detém a soberania[2011]. Ao contrário, ensina Epicteto, ser livre significa não nos deixarmos influenciar pelo que é exterior ao pensamento, única instância humana realmente

[2007] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 16.
[2008] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 17.
[2009] DUHOT, *Epicteto e a sabedoria estóica*, p. 18.
[2010] BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 338.
[2011] CÍCERO, *Da república*, I, XXXI, p. 156.

autônoma, dado que o bem e a independência só podem ser encontrados em nosso recesso íntimo[2012]. Não surpreende que para o Pórtico todas as paixões derivem de causas exteriores ao sujeito, postas pelo outro[2013] ou pelo próprio indivíduo e neste último caso sempre devido a circunstâncias exteriores[2014]. A profilaxia, contudo, é simples: basta que construamos nossas vidas ao redor da virtude, única realidade que está em nosso poder. De acordo com os estoicos, "virtude" é o termo a ser utilizado e não "liberdade", eis que este evocaria algo que não existe, tal como a completa ausência de estímulos ou de condicionamentos externos. Como nota Frede, não há pessoas que vivam em uma espécie de vácuo moral, sem opiniões e objetivos específicos que condicionem suas opiniões e ações[2015]. Na verdade, importa-nos saber o que está em nosso poder e o que não está, para assim atingirmos uma coerência mental e emocional que corresponda à liberdade interior. Não nos cabe buscar incessantemente objetos indiferentes preferíveis tais como a riqueza e a saúde, que nos são externos e, portanto, não estão em nosso poder. Em sua radicalidade, a proposta de Epicteto inclui até mesmo o corpo humano entre os elementos exteriores que não devem turbar a liberdade:

> *Votre corps, le tenez-vous pour libre ou pour esclave? "Nous ne savons pas." Vous ne savez pas qu'il est esclave de la fièvre, de la goutte, de l'ophtalmie, de la dysenterie, d'un tyran, du feu, du fer, de tout ce qui est plus fort que lui? "Oui, il est esclave." Comment alors rien de ce qui appartient au corps peut-il être sans obstacle? Quelle grandeur, quelle valleur peut avoir un être qui est par nature un cadavre, de la terre, de la boue? Quoi! n'avez-vous rien de libre? "Absolument rien." Et qui peut vous forcer à donner votre assentiment à une représentation fausse? "Personne." Et à ne pas le donner à une représentation vraie? "Personne." Voyez bien qu'il y a ici en vous quelque chose qui est naturellement libre*[2016].

Antes de Epicteto, Sêneca já havia assinalado que quem se preocupa em demasia com o próprio corpo acaba se tornando escravo de muitos[2017]. Epicteto aprofunda tal constatação

---

[2012] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, XXII, 38-39 (*Les stoïciens*, p. 1007).
[2013] "É a falta de domínio de si mesmo que afeta a Stoa, e a paixão, como uma agitação da alma, é o solo mais propício para o homem vir a perder-se de si, para mergulhar na escravidão da alteridade. O outro emerge como signo do múltiplo e da diferença, como fator perigoso à unidade do movimento da alma, na medida em que pode enfraquecer o *tónos* do hegemônico. Se assim for, aos estóicos coube a tarefa de aclarar, definitivamente para o Ocidente, a interioridade como instância da liberdade moral" (GAZOLLA, *O ofício do filósofo estóico*, p. 162).
[2014] Cf. os amplos catálogos de paixões coligidos por ANDRONICUS, *On passions*, I (LONG; SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, p. 411), ARIO DIDIMO, *Etica stoica*, 10b-c, pp. 60-61, CICÉRON, *Les tusculanes*, IV, VI-X, 11-21 (*Les stoïciens*, pp. 332-336) e DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 110-115 (*Les stoïciens*, pp. 51-53).
[2015] FREDE, *Determinismo estóico*, p. 222.
[2016] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, XXII, 40-42 (*Les stoïciens*, p. 1007).
[2017] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XIV, 1, p. 49.

perguntando ao seu anônimo interlocutor se quem deseja algo dependente dos outros pode ser considerado livre. Recebendo uma resposta negativa, o filósofo estoico explica que mesmo o nosso corpo não depende unicamente de nós, pois está sujeito às leis dos tiranos, da saúde e da doença, da vida e da morte. De maneira similar, bens materiais, honras, amigos e escravos independem do nosso querer para existirem de tal ou qual forma[2018]. Segundo Epicteto, o único traço que nos distingue dos demais animais é a capacidade de escolha racional (*proaíresis*, *arbitrium*)[2019].

Com penetrante humor Marco Aurélio cita Epicteto para concluir que não há ladrão do livre arbítrio[2020]. Nessa perspectiva, a liberdade estoica se identifica com o autocontrole e o autoconhecimento que apenas o sábio possui. Questionado sobre o que seria a liberdade, Sêneca responde de imediato: "*No temer a los hombres, no temer a los dioses; no querer ni las cosas torpes ni las excessivamente grandes; tener el mayor dominio sobre sí mesmo: es un bien inapreciable el hacerse su propio dueño*"[2021]. Em outra de suas cartas o cordobês deplora a triste sorte dos homens, que frequentemente conferem o menor valor ao que lhes deveria ser mais precioso, a saber, a liberdade. Lado outro, costumamos pagar altos preços por objetos materiais que nos escravizam. De acordo com a fórmula lapidar de Sêneca, nós nos possuiríamos se não possuíssemos estas coisas: "*nostri essemus, si ista nostra non essent*"[2022].

Ao considerar que o homem é capaz de escolher entre objetos indiferentes preferíveis e a virtude – único bem verdadeiro –, devendo necessariamente preferir esta, Epicteto se alinha a uma versão rigorosa do estoicismo, muito próxima do radicalismo do cinismo, a "ala esquerda" da *Stoá*[2023]. Tal exigência extrema não caracterizou o estoicismo grego original, capaz de compreender a virtude em um âmbito bem mais convencional[2024], inclusive defendendo a

---

[2018] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 62-67 (*Les stoïciens*, p. 1047).
[2019] Tal posição leva Gill a enxergar na ideia de liberdade de pensamento de Epicteto uma antecipação do conceito moderno de vontade. Cf. GILL, *A escola no período imperial romano*, pp. 50-51.
[2020] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XI, 36 (*Os pensadores*, p. 325).
[2021] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, LXXV, 18, p. 216.
[2022] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, XLII, 8, p. 114.
[2023] A expressão é de Veyne. Cf. VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 29.
[2024] "[...] de acordo com Zenon e seus sucessores, vantagens corporais externas tais como a saúde e riqueza não são bens – Estílpon estava certo nesse ponto –, mas são, por outro lado, objetos naturais de perseguição. Devemos, pois, em circunstâncias normais, procurar obtê-los, sem nos importar com eles como se sua posse pudesse melhorar nossa vida, mas pelo motivo de que estamos desenvolvendo, ao preferi-los, nossa habilidade de 'viver em conformidade com a natureza', o 'fim' natural cuja aquisição redunda em perfeita racionalidade, felicidade e bem viver. Dessa forma, o estoicismo pôde ser o sustentáculo de um conjunto totalmente convencional de escolhas sociais e pessoais e, por isso, pôde ademais ser recomendado ao mundo helenístico em escala maior que o cinismo, seu ancestral, essencialmente desafiador das convenções" (SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, p. 10).

legitimidade ética da busca por indiferentes preferíveis[2025]. Schofield caracteriza os textos de Epicteto como "invernais" por serem capazes de nos fazer repensar o "deserto comocional" do estoicismo[2026]. Porém, como vimos na subseção II.2.1, não devemos exagerar o sentido do suposto radicalismo de Epicteto. Se é certo que os estoicos gregos julgavam perfeitamente normal a busca pelos indiferentes preferíveis, é fora de dúvida que jamais os colocaram acima da virtude, que apresenta valor intrínseco incomparável a qualquer outro bem. Recordemo-nos do caso de Dionísio de Heracleia – depois chamado de Dionísio, o renegado –, abnegado discípulo de Zenão que abandonou o Pórtico ateniense porque se viu obrigado a sustentar que os objetos indiferentes preferíveis eram melhores do que a virtude, dado que ele se encontrava em péssimas condições de saúde e padecia dores excruciantes[2027]. Ora, a posição heterodoxa de Dionísio foi desenvolvida por Panécio e Possidônio, líderes da média *Stoá* romanizada. Segundo afirmavam, a virtude não é suficiente para alcançarmos a felicidade; são também necessários certos bens indiferentes preferíveis[2028]. Epicteto dissente e reencaminha a doutrina do Pórtico à sua pureza original, afirmando que ninguém pode nos forçar a desejarmos o que não queremos, motivo pelo qual a virtude basta ao sábio. Se o indivíduo desprezar a morte e a dor, nenhum poder no mundo conseguirá obrigá-lo a fazer o que não quer[2029]. Somente o homem pode decidir-se a desprezar tais realidades; mesmo neste ponto extremo ele não pode ser coagido por vontades alheias[2030]. Aliás, na doutrina do Pórtico a morte não representa o papel de tirana, mas antes o de libertadora, motivo bastante para que não nos curvemos diante das ordens dos déspotas que ameaçam nos assassinar. Ao contrário, devemos sempre desafiá-los dado que, no final das contas, há sempre o honroso caminho do suicídio – amplamente aplaudido por todos os filósofos estoicos – que nos liberta do jugo dos poderes terrenos. Bonhöffer entende que na obra de Epicteto a morte representa um indiferente (*adiaphoron*) e, como tal, não tem qualquer importância para o homem virtuoso. Quando tiramos a máscara da morte, nada encontramos; por isso mesmo ela é algo supérfluo. Epicteto sequer usa a palavra "morte" para designar a extinção de nossas vidas,

[2025] GILL, *A escola no período imperial romano*, p. 51.
[2026] SCHOFIELD, *Ética estóica*, p. 283.
[2027] SEDLEY, *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*, pp. 13-14.
[2028] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 128 (*Les stoïciens*, p. 57).
[2029] Tal posição escandalizaria o nosso Tomás Antônio Gonzaga, que à sua época defendia a já insustentável posição segundo a qual a lei civil obriga tanto no foro externo quanto no interno: "Que desordem seria a da República, se as leis dela não obrigassem aos seus indivíduos mais do que no fôro externo? Quem perdesse o terror ao castigo poderia executar quanto lhe parecesse" (GONZAGA, *Tratado de direito natural*, p. 140).
[2030] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, I, 70-71 (*Les stoïciens*, pp. 1047-1048).

preferindo termos mais amplos e gerais, aplicáveis a todas as coisas do cosmos, tais como "dissolução" e "desintegração"[2031].

Epicteto nos aconselha a afastarmos não apenas as mãos, mas principalmente os nossos desejos de tudo aquilo que nos é exterior e que, portanto, depende dos outros e é perecível. Saber distinguir entre aquilo que depende de nós e o que independe configura o verdadeiro dom da filosofia estoica. Eis o que torna o homem livre e supera todos os obstáculos, o que ergue a cabeça dos humilhados e o que nos permite olhar os ricos e os déspotas olho no olho[2032]. Tal corresponde a um dos mais profundos ideais da *Stoá*, radicado na busca da liberdade interior e na independência das causas exteriores[2033]. De acordo com o Pórtico, devemos obediência apenas aos mandamentos da *recta ratio*. Bem entendidos, eles não são leis externas, mas manifestações do que há de mais íntimo nos homens: a razão. Só seremos escravos se quisermos, conclui Epicteto. O homem é livre por natureza; mesmo quando vicioso, ele depende unicamente de si para se libertar das paixões ou se deixar escravizar. Não existe potência capaz de submeter a vontade e o pensamento. Nem mesmo um tirano pode fazê-lo:

> *Lorsqu'un tyran dit: "J'enchaînerai ta jambe", celui qui attache du prix à sa jambe dit: "Non, par pitié!", mais celui à qui sa volonté est précieuse, réplique: "Enchaîne-la, si tu trouves utile de le faire. – Tu ne t'en inquiètes pas? – Je ne m'en inquiète pas. – Je vais te montrer que je suis le maître! – Et comment ferais-tu? Zeus m'a laissé libre. Crois-tu qu'il allait laisser réduire son propre fils en esclavage? Tu es le maître de ce cadavre qu'est mon corps, prends-le*[2034].

Esta passagem parece-nos reveladora, dado que possui inequívoco sabor autobiográfico. Após ter sido libertado pelo seu senhor, o ex-escravo Epicteto acabou expulso de Roma no ano 95 por ordem de Domiciano. Mediante um Decreto Imperial, o Imperador baniu da Cidade Eterna todos os filósofos, vistos como "criadores de caso" e inimigos do Estado[2035]. Em 71 Vespasiano já havia tomado medidas semelhantes contra os filósofos, poupando apenas o mestre de Epicteto, Mussônio Rufo[2036]. Posteriormente Rufo também acabou exilado como os demais

---

[2031] BONHÖFFER, *The ethics of the stoic Epictetus*, p. 46.
[2032] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, XXVI, 35 (*Les stoïciens*, p. 1039).
[2033] "A ética estóica caminha no sentido de postular a independência do homem com relação a tudo que o cerca, mas, ao mesmo tempo, no sentido de afirmar seu profundo atrelamento com causas e regularidades universais" (ALMEIDA, Guilherme Assis de; BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Curso de filosofia do direito*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2002, p. 139).
[2034] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XIX, 8-9 (*Les stoïciens*, p. 853).
[2035] SCHUHL, *Les stoicïens*, p. 803.
[2036] BERA, *Pensamiento estoico*, p. 33.

por motivos que ainda permanecem obscuros[2037]. No trecho citado transparece de maneira inequívoca a necessidade de se resistir ao poder estatal irracionalizado. Se existe um *lógos* universal que dita normas aos seres racionais e iguais, e sendo o espírito humano naturalmente livre, devemos reconhecer o direito de oposição às normas positivas injustas, conclusão que nos dias de hoje se concretiza na noção política de desobediência civil e nas figuras jurídicas do direito de resistência e da objeção de consciência, esta última constitucionalmente garantida no Brasil pelo inc. VIII do art. 5º da Constituição da República[2038]. Trilhando o caminho aberto por Cícero nos últimos dias da República, é sem dúvida na oposição passiva às leis iníquas[2039] que Epicteto pensava quando escreveu que tudo podemos ceder ao tirano – bens, mulheres, filhos, amigos e inclusive o próprio corpo –, menos nossas opiniões e consciências individuais[2040]. O posicionamento de Epicteto parece-nos significativo tendo em vista o momento histórico em que ele divulgou seus ensinamentos, depois coligidos e publicados por Flávio Arriano. Defender a liberdade de pensamento diante de um Imperador tão cruel quanto Domiciano equivalia quase à insurreição, visto que a antiga liberdade de expressão de que gozaram os cidadãos romanos há muito havia sido extinta pela força centralizadora e autocrática do Império[2041].

A postura de Epicteto põe às claras a verdadeira natureza do estoicismo. Não se trata, como se sustenta amiúde, de uma filosofia fatalista da resignação, mas de um vigoroso sistema

---

[2037] SELLARS, *Stoicism*, p. 14.

[2038] *In uerbis*: "Ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei".

[2039] Parece-nos revelador o fato de o interlocutor de Epicteto acusá-lo de discursar como fazem os insurrectos. Retomemos o diálogo entre o tirano e o estoico para nele surpreendermos a concepção de resistência jusnaturalista presente no pensamento de Epicteto. Diz o tirano: "*'On te tranchera la tête.' Gardera-t-il toujours sa tête, et vous qui lui obéissez la garderez-vous? 'Tu seras jeté sans sepulture.' Si le cadavre, c'est moi, je serai jeté; mais si je suis différent du cadavre, parle moins grossièrement, dis la chose comme ele est, et ne cherche pas a me faire peur. Cela ne fait peur qu'aux enfants et aux esprits faibles. Si, une fois entré à l'école du philosophe, quelqu'un ignore ce qu'est son moi, il mérite de ressentir la peur et de flatter ceux qu'il flattait auparavant, s'il n'a pas encore compris que son moi, ce n'est pas la chair, les os et les muscles, mais l'être qui use de ces organes, qui gouverne et qui a conscience de ses representations. – Oui, mais de pareils discours font les contempteurs des lois. – Bien plutôt, quels discours rendent plus obéissants aux lois ceux qui les pratiquent? La loi, ce n'est pas ce qui dépend des caprices d'un sot. Vois pourtant comme ces discours nous préparent à avoir même envers les sots les dispositions qu'il faut; il nous enseignent à ne pas nous heurter à eux dans des cas òu ils peuvent avoir la victoire*" (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, VII, 31-34 [*Les stoïciens*, p. 1083]).

[2040] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, VII, 35-41 (*Les stoïciens*, pp. 1083-1084).

[2041] "Embora a constituição municipal e a liberdade dos cidadãos fossem preservadas, pelo menos aparentemente e durante certo tempo, mesmo assim uma nova superestrutura, na forma do poder imperial, pairava acima do Estado. Aquela liberdade – não apenas a política, mas também a de pensamento e criação, que maior valor tinha para os espíritos mais nobres – diminuiu ainda mais, e a própria concepção de liberdade foi rebaixada até significar a submissão voluntária de todos a um, mesmo que esse um fosse o melhor dos melhores, mesmo que fosse o *princeps*" (ROSTOVTZEFF, *História de Roma*, p. 299).

filosófico que, ordenando a conformidade com a natureza, muitas vezes se choca contra o poder político-jurídico arbitrário, como vimos nas subseções III.1.2 e III.1.3. Será necessário lembrar que o próprio nome da escola – derivado do Pórtico Pintado de Atenas – é uma permanente afronta ao poder dos déspotas?[2042]

Apesar de a conceituação da liberdade não ser uma tarefa das mais simples – especialmente na seara jusfilosófica –, podemos afirmar que a partir do estoicismo a noção de incondicionalidade do pensar constitui o estágio inicial de qualquer tentativa neste sentido. O querer incondicionado – a vontade livre dos estoicos – é entendido na contemporaneidade como momento necessário de toda ação livre. Hannah Arendt, que só concebia a liberdade enquanto ação concreta, não desconsiderava a importância do querer livre para a concretização do agir livre. Partindo de um pressuposto estranho ao Pórtico – segundo Arendt não se pode falar em liberdade diante de impedimentos exteriores, físicos, sociais e reais[2043] –, ela acaba por reafirmar a importância da vontade: "[...] o poder que faz face a essas circunstâncias [externas ao indivíduo], que liberta, por assim dizer, o querer e o conhecer de sua sujeição à necessidade, é o posso. Somente quando o quero e o posso coincidem, a liberdade se consuma"[2044]. Na mesma linha de Arendt, Gustin vê na consideração das necessidades humanas o ponto central de inflexão do direito enquanto regulamentação social da liberdade[2045].

Em uma seara mais próxima do estoicismo encontramos a formulação jurídico-filosófica de Brunetti[2046], bastante similar à proposta original de Epicteto. Estando o homem diante de certo comando, ser livre significa poder violá-lo, ainda que, acrescentamos nós, tal desobservância não seja efetivamente concretizada. Tendo em vista que os comandos contidos nas normas jurídicas não se aplicam ao indivíduo à semelhança das leis naturais regidas pelo princípio da causalidade – em relação ao qual é impossível o "descumprimento"[2047] –, mas sim como juízos hipotéticos

---

[2042] O Pórtico (*Stoá*) ateniense junto ao qual Zenão ensinou e que acabou dando nome à sua escola foi palco nos dias dos trinta tiranos do massacre de mais de mil e quatrocentos cidadãos. Para purificá-lo Polignoto foi encarregado de decorá-lo com pinturas, passando a se chamar Pórtico Poecilo (*Stoá Poikíle*), ou seja, Pórtico Pintado.
[2043] ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 188 *et seq*.
[2044] ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 194.
[2045] GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. *Das necessidades humanas aos direitos*: ensaio de sociologia e filosofia do direito. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.
[2046] *Norme e regole finali nel diritto.* Turim: Utet, 1913. *Apud* BOBBIO, Norberto. *Teoria geral do direito*. Trad. Denise Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 113.
[2047] Tal ocorre assim porque as impropriamente chamadas "leis naturais" não são leis ou prescrições como as normas jurídicas, mas descrições científicas. A lei da gravidade descrita – e não posta ou descoberta – por Newton não se identifica com um comando dirigido à natureza. Trata-se antes de uma descrição das relações de causa e efeito relativas ao fenômeno da gravidade. A importante distinção entre proposições descritivas e proposições prescritivas

prescritivos[2048] graças aos quais é factível a não-obediência, Brunetti conclui que o homem é sempre livre diante de normas jurídicas, por mais tirânicas que possam ser. Este é também o ponto de vista de Benedetto Croce, para quem o ser humano é livre por natureza[2049]. Croce entende que a obediência às ordens jurídicas deriva de escolhas. Ainda que o indivíduo observe os ditames de certa norma da qual discorda, o faz porque preferiu não suportar a sanção que adviria do descumprimento. Por outro lado, se ele desobedece à obrigação normativa, tal significa que ele optou por se sujeitar à sanção prevista no ordenamento. Em ambas as situações a liberdade foi exercitada concretamente no momento em que a pessoa decidiu cumprir ou descumprir o mandamento posto pela norma jurídica em questão.

Uma objeção e um esclarecimento se fazem necessários. Entendida de maneira superficial, a proposta de Croce não parece ser realista. É muito pequeno o número de indivíduos que descumprem comandos jurídico-normativos porque preferem sofrer de modo consciente a penalização. Tal opção genuinamente estoica pode ser verificada na prática política de um Thoreau ou de um Gandhi, desobedientes cientes dos males que seus atos podem lhes causar. Contudo, a maioria dos homens descumpre os mandamentos jurídicos desejando sinceramente esquivar-se a todo custo dos malefícios ocasionados pela insubordinação. O homem médio não se põe frente a uma alternativa ideal do tipo: "Cumpro o comando contido na norma jurídica e assim escolho não ser castigado" ou "Descumpro o comando contido na norma jurídica e assim escolho ser castigado". Os indivíduos simplesmente descumprem deveres jurídicos, sem com isso optarem pela sujeição a determinada penalidade. Todavia – eis o ponto que precisa restar claro –, ainda que os homens não façam a referida escolha ideal, eles podem fazê-la, ou seja, são ontologicamente capazes de optar, mesmo que nunca o tenham feito no nível da consciência. E isso porque são irremediavelmente livres no sentido aludido por Croce e pelo estoicismo.

é devida a Kelsen. Para mais detalhes, cf. seu ensaio intitulado "Causalidade e imputação" contido em KELSEN, Hans. *O que é justiça?* A justiça, o direito e a política no espelho da ciência. Trad. Luís Carlos Borges. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, pp. 323-348 e MATOS, *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen*, pp. 194-198.

[2048] Esta célebre definição de norma jurídica é da lavra de Kelsen, que a desenvolve no primeiro capítulo de sua obra magna. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

[2049] Sustenta Croce: "Nenhuma ação jamais pode ser obrigada; toda ação é livre, pois o Espírito é liberdade: é possível, num determinado caso, não se encontrar a ação que se imaginou, mas uma ação obrigada é algo inconcebível, pois os dois termos são incompatíveis. [...] Para evitar a pena ou a renovação da pena este [o indivíduo] poderá, livremente, observar a lei; mas isso não impede que também possa livremente se rebelar contra ela" (*Filosofia della pratica*. 3. ed., p. 310. *Apud* BOBBIO, *Teoria geral do direito*, p. 145).

Assim como Brunetti e Croce, Epicteto funda a liberdade tão-somente na vontade, no pensar livre de causas exteriores, separando o mundo ético e o mundo fenomênico-natural, no qual tudo é determinado pela lei da causalidade. O natural não pode ser livre porque depende de uma série de determinações causais. Apenas o homem – e somente enquanto Espírito – escapa ao determinismo natural e cria as suas próprias causas. Só o pensar é incondicionado. Todo o resto é determinado – ou seja, não-livre –, ainda que na contemporaneidade a Física Quântica defenda a tese de que não há uma lei da causalidade estrita e inescapável regendo a natureza[2050], mas apenas relações de probabilidade[2051]. Não importa. Permanece a distinção visceral entre o mundo natural – da fatalidade, da causalidade ou da probabilidade – e o mundo da cultura, quer dizer, o terreno da liberdade, o universo das causas que causam a si mesmas[2052]. Tal dualismo pode soar paradoxal em uma doutrina sistemática cuja Física prega a unidade total do universo. Mas a aparente contradição se desvanece quando nos lembramos que o *lógos*, apesar de uno, se manifesta de diferentes maneiras nos diversos seres. Na natureza ele se verifica enquanto determinação causal impessoal e inconsciente, ainda que teleologicamente orientada para a manutenção da ordem cósmica. No homem o *lógos* encontra a si mesmo como racionalidade consciente e concentrada, capaz de compreender a ordem inexorável das coisas como a melhor possível, eis que realizadora da verdade universal em cada ser particular. Daí surge a liberdade humana. No estoicismo o homem só é livre porque sabe de sua liberdade. Por isso ele entende e aceita a mecânica cósmica orientada rumo ao racional. Por seu turno, a natureza participa do

---

[2050] Cf. CAPRA, *O tao da física*, pp. 47-68 e PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle (colab.). *O fim das certezas*: tempo, caos e leis da natureza. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1996, p. 77 *et seq.* Para uma síntese dos problemas da nova Física, com suas noções de relatividade do espaço-tempo, não-localidade, impossibilidade de neutralidade do observador, autointeração, não-determinismo e as implicações filosóficas que derivam de tudo isso, cf. BOHR, Niels. *Atomic physics and human knowledge*. New York: John Wiley & Sons, 1958; CAPEK, Milic. *The philosophical impact of contemporary physics*. Princenton: D. Van Nostrand, 1961; EINSTEIN, Albert. *Essays in science*. New York: Philosophical Library, 1934; e HEISENBERG, Werner. *Physics and philosopy.* New York: Harper Torchbooks, 1958.

[2051] "No nível subatômico, não se pode dizer que a matéria exista com certeza em lugares definidos; diz-se, antes, que ela apresenta 'tendências a existir', e que os eventos atômicos não ocorrem com certeza em instantes definidos e numa direção definida mas, sim, que apresentam 'tendências a ocorrer'. No formalismo da teoria quântica, essas tendências são expressas como probabilidades, e são associadas a quantidades matemáticas que tomam a forma de ondas. Essa é a razão pela qual as partículas podem ser ao mesmo tempo ondas. Elas não são ondas tridimensionais 'reais', como as ondas sonoras ou as ondas na água. São, em vez disso, 'ondas de probabilidade', quantidades matemáticas abstratas, com todas as propriedades características das ondas, que são relacionadas às probabilidades de se encontrar as partículas em determinados pontos do espaço e em determinados instantes. Todas as leis da Física atômica são expressas em termos dessas probabilidades. Jamais podemos prever um fato atômico com certeza; podemos unicamente supor quão provável é a sua ocorrência" (CAPRA, *O tao da física*, p. 58).

[2052] Sobre o tema e a sua relação com o Direito, cf. GOMES, Alexandre Travessoni. *Ética, valor e direito*. Tese (doutorado). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais/Programa de Pós-Graduação em Direito, 2002.

labor racional do *lógos* sem se dar conta disso, *i.e.*, sem saber de si mesma, motivo pelo qual ela não é livre como o ser humano. Essa verdade profunda intuída pelos estoicos constitui a base da diferenciação entre a esfera ético-jurídica e a natural. Um químico contemporâneo tão importante quanto Ilya Prigogine pergunta-se como é possível concebermos a criatividade humana ou pensarmos a Ética em um universo determinista[2053]. Simples: não podemos fazê-lo. A Ética – em seu sentido lato, englobando moral, direito, costumes etc. – tem significado apenas em uma realidade na qual o homem seja capaz de se conduzir socialmente de maneira incondicionada, quer dizer, não-determinada pela natureza. Tal só nos parece verossímil quando a liberdade do pensar se põe pelo menos como passo inicial para toda ulterior evolução do Espírito, tema da próxima subseção.

5.3. A liberdade estoica como momento do Espírito

A *Fenomenologia do espírito* procura descrever dialeticamente o percurso da ideia de liberdade no mundo humano. Segundo adverte Hyppolite, para Hegel somente há História se esta se referir aos homens e apresentar um sentido de realização necessário – ou seja, iniludível – da liberdade[2054]. Assim, o filósofo alemão expõe os vários momentos em que tal ideia se desenvolveu historicamente, até a sua concretização no contexto da Revolução Francesa, quando a humanidade pela primeira vez se enxerga como livre, passando do estágio de livre-em-si (na essência) para o estágio de livre-para-si (saber da liberdade). O caminho da *Fenomenologia* corresponde ao "[...] itinerário da *alma* que se eleva ao *espírito* pelo intermédio da *consciência*"[2055]. Por seu turno, Kojève prefere enxergar na obra máxima de Hegel o desnudamento do conhecimento que testemunha seu próprio nascimento e evolução, concluindo pela compreensão integral de si mesmo, que corresponderia à "[...] revelação progressiva do real e do Ser pelo discurso: do Ser e do real que geram em e por seu movimento-dialético o discurso que os revela"[2056].

Nesse percurso dialético de autoconhecimento da consciência – que, evidentemente, só pode ser a consciência da liberdade –, nesse calvário do homem na História, em que a

---

[2053] PRIGOGINE; STENGERS, *O fim das certezas*, p. 14.
[2054] HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa e Rodnei Antônio do Nascimento. Coord. trad. Sílvio Rosa Filho. 2. ed. São Paulo: Discurso, 2003, pp. 41-42.
[2055] HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 27.
[2056] KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2002, p. 424.

negatividade das experiências parciais se impõe[2057], o momento estoico ocupa posição de destaque. Tanto é assim que Hegel dedicou a seção B do capítulo IV da *Fenomenologia do espírito* à discussão do conceito de liberdade interior desenvolvido pelo estoicismo.

Seguindo o esquema de leitura traçado por Kojève[2058], a história da liberdade apresentada na *Fenomenologia* corresponde à história da consciência, que se reparte em três momentos. No início o homem se opõe inconscientemente ao mundo, experimentando-o como algo exterior (*Bewusstsein*). O segundo momento se inicia quando ele toma consciência de sua oposição ao mundo. Da mesma maneira, o homem toma consciência de si (*Selbstbewusstsein*) e se isola da realidade e de Deus, gerando a chamada consciência infeliz. Eis aí o solipsismo moral característico do estoicismo e do ceticismo. Por fim, superando os dois estágios anteriores, o sujeito toma consciência de sua interação com o mundo, enxergando-se enquanto ser no mundo. É o momento da consciência integral, que Hegel chama de razão (*Vernunft*). Contudo, importa-nos aqui apenas o segundo momento – consciência-de-si individual – e especificamente no que se refere ao Pórtico.

Hegel acerta ao eleger a noção estoica de liberdade interior como ponto fulcral que define tal corrente filosófica. O modo como os estoicos compreendem a liberdade representa, segundo Hegel, um importante momento no percurso da consciência rumo ao Saber Absoluto, ou seja, o saber integral da liberdade, que compreende o ser livre, o saber-se livre e o agir livremente. Frisemos que o estoicismo confoma um momento no desenvolvimento da ideia de liberdade e não uma simples etapa evolutiva. Conforme lição de Salgado, o termo "evolução" não tem sentido na *Fenomenologia*, pois esta sempre apresenta o Espírito dialeticamente, quer dizer, em sua totalidade[2059]. Ademais, o próprio Hegel adverte que cada um dos momentos formativos do

---

[2057] "Sendo a *Fenomenologia* um estudo das experiências da consciência, conduz sem cessar a consequências negativas. Aquilo que a consciência toma como a verdade se revela ilusório; portanto, é preciso que abandone sua convicção primeira e passe a uma outra: 'este caminho é, portanto, o caminho da dúvida ou propriamente do desespero'" (HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 28).

[2058] KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 39.

[2059] "Ao tratar Hegel da consciência, da consciência de si e da razão, em momentos diversos e sucessivos da *Fenomenologia*, não está descrevendo a história da evolução do homem. Trata-se de uma fenomenologia em que o pensar aparece nos seus diversos graus de relação com o objeto, do mais pobre ao mais rico e complexo, considerando-se sempre que, em todos esses momentos e nas diversas figuras em que o Espírito se manifesta na história, se manifesta na sua totalidade. O Espírito é considerado nos seus diversos aspectos num processo global que vai da consciência ao saber absoluto. Na verdade, é o próprio Espírito que faz a experiência de si como consciência, consciência de si e razão" (SALGADO, *A idéia de justiça em Hegel*, p. 272).

Espírito é necessário. Apesar de parciais, todos eles constituem figuras individuais completas[2060]. Precisamos nos demorar neles e suportar as longas distâncias que entremeiam o caminho para o Saber Absoluto[2061].

Pois bem, entendamos – com a ajuda da leitura de Kojève[2062] – como Hegel concebe a liberdade interior dos estoicos. De forma muito simplificada, podemos sustentar que o princípio central do estoicismo consiste na afirmação da liberdade nos seguintes termos: o homem é livre porque pensa. Não importam as coisas exteriores; apenas o pensamento liberta, pois ele é em si mesmo incondicionado. Dessa maneira, o escravo estoico se liberta ao deixar de temer a morte e o castigo impostos pelo senhor, elementos que lhe são exteriores. Quando o servo passa a pensar nos moldes estoicos, o senhor perde todo o seu poder sobre ele, que assim se emancipa do jugo graças à desconsideração de tudo aquilo que é alheio. Curioso notar que a libertação estoica não se dá pelo trabalho[2063], ação modificadora da natureza por excelência. De fato, sendo o trabalho e os seus frutos coisas totalmente externas ao pensar, devem ser desconsiderados, visto que a verdadeira liberdade só se verifica no pensamento. É assim que devemos entender a seguinte passagem da *Fenomenologia*:

> Como é sabido, chama-se *estoicismo* essa liberdade da consciência-de-si, quando surgiu em sua manifestação consciente na história do espírito. Seu princípio é que a consciência é essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, na medida em que a consciência aí se comporta como essência pensante[2064].

[2060] "[...] cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação" (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Efken e José Nogueira Machado. 7. ed. rev. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: UFS, 2002, § 29, p. 42).

[2061] HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, § 29, p. 42.

[2062] Nossa análise sobre a compreensão do estoicismo no contexto da *Fenomenologia do espírito* segue de perto o esquema didático traçado por Kojève para o curso do ano letivo de 1934-1935 por ele ministrado em Paris na École Pratique des Hautes Études. Cf. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, pp. 59-60. De 1933 a 1939, Kojève ofereceu na referida Instituição alguns seminários sobre a Filosofia da Religião em Hegel. Tendo como alunos pensadores do porte de Sartre e Lacan, na verdade os seus famosos e concorridos cursos não se limitavam à Filosofia da Religião, pois eram comentários exaustivos à *Fenomenologia*. Cf. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 9.

[2063] KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 59.

[2064] HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, § 198, p. 153.

Hegel acrescenta que a liberdade estoica não corresponde à verdadeira liberdade[2065], dado que o estoico pensa livremente, mas não age de maneira livre, como o prova o caso de Epicteto. Por isso o estoico é incapaz de se fazer reconhecer. Ele não pode travar a luta de vida e morte com o senhor para alcançar a liberdade efetiva. O escravo estoico se opõe ao mundo, mas não luta contra ele[2066]. Ao contrário, ele se retira para sua própria interioridade pensante e deixa de buscar o momento positivo contido na oposição entre senhor e escravo, passo imprescindível para se chegar ao reconhecimento:

> Essa consciência [estoica] é por isso negativa no que diz respeito à relação de dominação e escravidão. Seu agir não é o do senhor que tem sua verdade no escravo, nem o do escravo que tem sua verdade na vontade do senhor e em seu servir; mas seu agir é livre, no trono como nas cadeias e em toda [forma de] dependência de seu ser aí singular. [Seu agir] é conservar-se na impassibilidade que continuamente se *retira* do movimento do ser-aí, do atuar como do padecer, para *a essencialidade simples do pensamento*. A obstinação é a liberdade que se apega a uma singularidade e se mantém *dentro* do âmbito da servidão; o estoicismo porém é a liberdade que imediatamente saindo sempre da servidão retorna *à pura universalidade* do pensamento. Como forma universal do espírito do mundo, [o estoicismo] só podia surgir num tempo de medo e de escravidão universais, mas também de cultura universal, que tinha elevado o formar até o nível do pensar[2067].

Sabemos que Hegel lamenta em vários passos de sua extensa obra a implosão da comunidade ética grega, substituída pela arbitrariedade dos déspotas helenísticos e posteriormente pelo poder irresistível do Imperador de Roma. Tal processo gerou grande insegurança no horizonte mental dos indivíduos, que passaram então a depender do arbítrio de alguns poucos e não mais da própria vontade. Em um ambiente assim só resta ao homem cultivado refugiar-se em si mesmo e buscar a segurança da norma moral em sua interioridade, opondo-se desse modo ao caos jurídico-normativo gerado pelo esmigalhamento do ideal autonômico da pólis[2068]. Não é por acaso que na época helenística assistimos ao surgimento do indivíduo enquanto figura oposta ao cidadão, assim como à substituição da liberdade política pela liberdade interior[2069], postura genuinamente estoica que acaba por cindir a realidade ao

---

[2065] "A liberdade no pensamento tem somente o *puro pensamento* por sua verdade; é verdade sem a implementação da vida. Por isso é ainda só conceito da liberdade, não a própria liberdade viva" (HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 154).

[2066] KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 59.

[2067] HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, § 199, pp. 153-154.

[2068] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução às lições sobre história da filosofia*. Trad., introdução e notas José Barata-Moura. Porto: Porto Editora, 1995.

[2069] "*L'individu et le cosmopolitisme remplacent le citoyen et le nationalisme. La liberté, à mesure qu'elle est persécutée de toutes parts, se réfugie à l'intérieur de l'homme, qu'elle se contente de travailler. De politique qu'elle*

localizar o pensar livre de um lado e o Real de outro, com o que se constrói um mundo de pessoas abstratas que tem como resultado, no que se refere à vida ético-jurídica, a consciência infeliz[2070].

De acordo com Hegel, no Império Romano as considerações nacionais e patrióticas abandonaram a mente dos indivíduos. Relegados à generalidade do domínio imperial, eles buscavam atingir um estado de indiferença em relação à vida, seja por meio do prazer sensível imediato (epicurismo) ou mediante a afirmação da liberdade do pensamento (estoicismo)[2071]. Filosofias como a estoica, que só conheciam a negatividade de todo conteúdo, foram o último recurso de um período histórico que já não conhecia nada de sólido. Realizando a firmeza do homem em seu pensamento – atividade produtora do universal –, o estoicismo reconciliou o indivíduo consigo mesmo. Todavia, a reconciliação é abstrata e se radica no puro princípio da universalidade vazia, sem qualquer essência, tal e qual no ceticismo que transforma o objetivo da vontade na ausência de objetivos[2072]. Naquele "tempo de medo e de escravidão universais", o filósofo estoico se separa das externalidades. Contudo, é necessário englobá-las e compreendê-las dialeticamente para que a consciência atinja o fim de seu itinerário: o Saber Absoluto. É por isso que o estoicismo corresponde apenas a uma etapa particular e imperfeita da *Fenomenologia*. Com efeito, a *Stoá* não consegue se desvencilhar de si mesma e penetrar na variedade e na plenitude do Ser[2073], capacidade reservada apenas ao Saber Absoluto. Ensina Salgado:

> O estoicismo é assim a primeira forma do reconhecimento, puramente interior, segundo o qual todos são iguais porque todos são centelhas da razão e livres. A sua liberdade interior, abstrata, não se realizando plenamente e contrapondo-se à universalidade da razão, traz, a partir desse conflito, o ceticismo, pelo qual, não podendo o escravo alcançar a liberdade concreta pela ação do trabalho – o que se fará pela ação de uma nova luta –, dirige-se ao mundo não para negá-lo pela ação física e racional do trabalho, mas pelo puro pensamento, cuja liberdade ou poder de negação é absoluta[2074].

Daí o problema fundamental da liberdade interior estoica: o pensamento que se opõe ao mundo precisa ser irremediavelmente vazio, eis que qualquer conteúdo que o preencha deve ser solicitado ao Real, à exterioridade da qual o estoico anseia se afastar pela ascese filosófica. Sem

---

était, elle devient de plus en plus, une liberté intérieure, autonome, le souverain bien auquel les sages des écoles philosophiques aspiraient" (TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 8).

[2070] HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, pp. 196-197.

[2071] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 269.

[2072] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 270.

[2073] HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 196.

[2074] SALGADO, *A idéia de justiça em Hegel*, p. 269.

poder falar do que lhe é exterior, o pensar estoico enrosca-se sobre si mesmo como Oroboro, a serpente alquímica que engole a própria cauda, acabando por arquitetar apenas generalidades privadas de conteúdo. O pensamento estoico é um senhor abstrato porque quando reflete a si mesmo ele aliena a pessoa do outro. Tal situação de autorreferência vazia gera o tédio, escreve Hegel em uma página memorável e às vezes mal compreendida:

> Mas essa igualdade-consigo-mesmo do pensar é apenas a pura forma na qual nada se determina. Por isso os termos universais do verdadeiro e do bem, da sabedoria e da virtude, onde o estoicismo tem de parar, de certo são geralmente edificantes; mas como de fato não podem chegar a nenhuma expansão do conteúdo, começam logo a produzir tédio[2075].

Kojève comenta que a explicação de Hegel sobre o motivo do abandono da postura estoica por parte do sujeito parece simplista, visto que tal se daria graças ao tédio[2076]. Todavia, não há superficialidade alguma na asserção hegeliana, conclui Kojève[2077]. O homem só é homem enquanto homem de ação. Na leitura de Kojève – da qual discordamos, conforme o exposto na seção III.1 –, o discurso vazio do estoico o impede de transformar o Real pela força de seu trabalho e, no caso do escravo, pela batalha com o senhor. Por isso o pensamento da inação – ou seja, a tediosa filosofia da *Stoá* – deve ser descartado pela consciência. Recordemo-nos que Finley aponta Cícero como o responsável pela transformação de termos estoicos como "direito natural" e "razão natural" em mera retórica, podendo ser utilizados para apoiar qualquer ideia em qualquer época. O vocabulário estoico teria assim se cristalizado e conformado uma série de lugares-comuns manipulados desde os dias dos pais da Igreja até o nosso tempo[2078]. Do caráter geral, vazio e edificante do estoicismo surgiria o tédio que discursos indeterminados e abstratos provocam.

Não obstante ser bastante discutível a classificação do estoicismo como uma "filosofia da inação", não resta dúvida de que a concepção de liberdade interior estoica permanece formal,

---

[2075] HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, § 200, p. 155.
[2076] KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 174.
[2077] "O homem não é um Ser que *é*: ele é nada que *nadifica* pela negação do Ser. Ora, a negação do Ser é a ação. Por isso diz Hegel: 'o Ser verdadeiro do homem é sua ação'. Não agir é portanto não ser como ente verdadeiramente humano. É como *Sein*, como Ser dado, natural. Logo, é decair, embrutecer-se. E essa verdade metafísica revela-se ao homem pelo fenômeno do tédio: o homem que – como a coisa, como o animal, como o anjo – permanece idêntico a si mesmo, não nega, não se nega, isto é, não age, se entedia. E só o homem pode entediar-se" (KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 174).
[2078] FINLEY, *A política no mundo antigo*, p. 153.

conforme nota Aubenque[2079]. Para ele o filósofo estoico representa uma síntese das figuras do senhor e do escravo. Epicteto simboliza o servo que se liberta negando o amo ao identificá-lo com a exterioridade. Assim procedendo, o escravo ensina ao senhor o que significa a verdadeira liberdade, consistente não no domínio de algo exterior, como o corpo do cativo, mas sim no governo de si mesmo. Contudo, a síntese é abstrata, pois resolve a contradição entre liberdade e servidão apenas no plano ideal. Incapaz de mudar a ordem objetiva do mundo, o estoico se refugia na pura universalidade do pensar. Sua liberdade é um mero conceito e não a liberdade mesma enquanto experiência viva. Quando se eleva acima da existência, a consciência independente do estoico aniquila o Ser do mundo[2080]. Desse modo, ao mesmo tempo em que se identifica com a autonomia da consciência, a liberdade estoica representa uma espécie de pensamento inefetivo da independência que renuncia à experiência da liberdade[2081]. Parece-nos acertada a crítica de Salgado dedicada à ideia puramente interior de liberdade do Pórtico[2082]. A "liberdade enclausurada" da *Stoá* é apenas um "momento abstrato da liberdade"[2083], que para se concretizar precisa se somar ao seu aspecto exterior, representado no Direito Romano pelo interdito *de homine libero exhibendo*, que veio a desaguar no nosso *habeas corpus*[2084]. Tem razão Ferraz Junior ao afirmar que os estoicos poderiam ter elevado a liberdade ao *status* de conceito filosófico central bem antes do cristianismo, não o tendo feito porque lhes faltou a distinção paulina entre querer (*velle*) e poder (*posse*)[2085] que, *grosso modo*, corresponde aos âmbitos internos e externos da liberdade.

Poderíamos chegar à fácil conclusão de que a liberdade estoica equivaleria a uma falácia, pois não afirma o que há de concreto na própria liberdade, *i.e.*, o seu fruir. Tal arremate seria precipitado e incorreto. Como já dissemos, devemos atentar para a importância do momento estoico no processo formativo da consciência, quer dizer, da liberdade. Segundo Hyppolite, o estoicismo não é apenas o nome de uma filosofia particular surgida na Antiguidade, mas sim

---

[2079] *Notice* de P. Aubenque a ÉPICTÈTE, *Entretiens*, p. 806.
[2080] BRUN, *O estoicismo*, p. 100.
[2081] HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, § 479, p. 332.
[2082] "O formalismo estóico não tem, de outro lado, um critério do verdadeiro ou do bom a não ser no pensamento abstrato, sem conteúdo: se não posso ser livre concretamente, posso no pensamento; e isso basta. Por isso 'a liberdade da consciência de si é indiferente com relação ao ser natural existente'. É apenas liberdade no pensamento, conceito abstrato de liberdade e não liberdade viva, razão pela qual a sua atividade própria é de 'ser livre no trono ou nas correntes, no interior de toda dependência quanto à sua existência singular'" (SALGADO, *A idéia de justiça em Kant*, p. 53).
[2083] SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 75.
[2084] SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 61.
[2085] FERRAZ JUNIOR, *Estudos de filosofia do direito*, p. 87.

uma filosofia universal que integra toda a educação da consciência-de-si: "Para ser consciência de si livre, é preciso ser estoico num ou noutro momento da vida"[2086]. O passo dado pelo estoicismo no curso da autorrevelação do Espírito foi imprescindível, representando a primeira noção de vontade como pensamento, o que será aprofundado pelo ceticismo solipsista. Este, em sua máxima negatividade, dissolve tudo, inclusive o próprio pensar[2087]. No ceticismo a ideia de diferença é tomada em sentido concreto. De fato, o cético se experimenta como ser diferente de todos os demais, chegando ao saber de que tudo é diverso. Com isso ele impossibilita o conhecimento, pois o ser se fecha sobre si mesmo e se depara com a consciência infeliz, quando então reconhece que a verdadeira vida está ausente. Tanto o estoicismo quanto o ceticismo são momentos parciais no percurso divisado pela *Fenomenologia*: "[...] enquanto o estoico é um senhor com uma liberdade sem realidade, o céptico possui uma realidade de que ele não pode ser o senhor. De um lado a gente eleva-se até ao infinito mas perde-se o *isto*, por outro lado guarda-se o *isto* mas não se alcança o Ser"[2088].

Apenas graças à *Stoá* a consciência-de-si vivente – meramente existente enquanto Eu oposto às outras coisas – pôde se transformar em consciência-de-si pensante[2089], tornando-se capaz de conceber a incondicionalidade e a radicalidade do pensar. A consciência passa a ser então objeto de si mesma, sem que se perca ou desapareça, e o Eu deixa de ser um elemento estranho à consciência. Encontrando-se consigo mesmo, o Ser se refugia em sua interioridade para pensar o pensamento de maneira incondicionada[2090], elevando-se acima da confusão do mundo, ainda que para tanto tenha que alcançar uma "impassibilidade sem vida".[2091]

Criar as bases ontológicas e epistemológicas para o saber-se livre, eis a grande contribuição do estoicismo para a Filosofia, eis o que diferencia o Pórtico das demais escolas helenísticas, puramente destrutivas em sua negação da grande herança de Platão e de Aristóteles. Somente por não estar a unidade do Espírito fora de si é que ele pode ser tido como algo substancialmente livre, ou seja, em si e por si mesmo independente, apresentando-se como consciência que sabe de si. E sabe porque o Espírito conhece a si mesmo. Tal ocorre quando ele

[2086] HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 194.
[2087] HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, pp. 199-200.
[2088] BRUN, *O estoicismo*, p. 100.
[2089] HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 194.
[2090] HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, pp. 195-196.
[2091] HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 198.

se identifica com a atividade de voltar-se para dentro de si e se produzir[2092]. Precioso, portanto, o ensinamento da *Stoá*, pois apenas na interioridade do pensar encontramos o asilo inviolável da liberdade. Diz Hegel: "[...] quando sou dependente, então relaciono-me a um outro que não sou eu; eu não posso existir sem um exterior; eu sou livre quando estou em mim mesmo. Essa 'estar em si mesmo' do espírito é a autoconsciência, a consciência de si mesmo"[2093].

Não podemos concordar com a leitura de Kojève – certamente derivada de sua vinculação marxista –, para quem o estoicismo seria apenas uma ideologia[2094] criada pelo escravo para justificar a sua situação servil, sendo ele covarde demais para efetivar a luta pelo reconhecimento[2095]. Ora, muito mais do que uma ideologia legitimadora da fraqueza moral do cativo, o estoicismo representa um momento necessário – como bem demonstrou Hyppolite – no percurso da *Fenomenologia*, ou seja, no itinerário da liberdade. Caso a *Stoá* se resolvesse em ideologismos vazios, não possibilitaria o salto dialético para a efetivação da liberdade. Parece que Kojève aceita implicitamente esta ilação quando sustenta que o escravo imagina uma série de ideologias para legitimar a escravidão *antes* de realizar a liberdade[2096]. Ora, tais ideologias se verificam às portas da realização da liberdade porque a preparam, assim como o antecedente prepara o consequente.

Enquanto etapa de realização da liberdade, o estoicismo é vital para o Espírito. Ao negar a exterioridade das coisas, o estoico afirma a universalidade da consciência-de-si individual, sabendo que nada do que lhe é exterior pode ser seu objeto[2097]. A partir daí a consciência-de-si individual prepara-se para a transformação em razão (*Vernunft*). No campo especificamente jusfilosófico, Salgado ressalta a relevância não só da ideia de liberdade interior estoica, mas da doutrina do Pórtico como um todo para a "desalienação da consciência jurídica"[2098] e para o desenvolvimento da ideia de justiça. Esta tem na liberdade e na igualdade dois de seus principais

---

[2092] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 24.
[2093] HEGEL, *Filosofia da história*, p. 24.
[2094] O equívoco termo "ideologia" é tomado aqui no sentido aludido por Demo: "Se apelarmos de novo para o conceito de interesse, a ideologia se aproxima da postura de alguém que dá primazia no processo de conhecimento apenas ao que interessa. Ideologia é posição a serviço de algum interesse, pessoal e social, eminentemente justificadora. Como sobra inevitável do poder, tem a seu cargo vendê-lo bem, torná-lo palatável, e, no fim, fazê-lo inatacável e permanente. Contém, assim, tom moralizante, persuasivo, distorce fatos em demasia e sugere sempre um dever ser" (DEMO, Pedro. *Metodologia científica em ciências sociais*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Atlas, 1995, p. 80).
[2095] KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, pp. 173-174.
[2096] KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 174.
[2097] SALGADO, *A idéia de justiça em Hegel*, p. 269.
[2098] SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*, p. 34.

vetores axiológicos[2099], presentes ambos, ainda que de forma embrionária, no pensamento da *Stoá*, como demonstrado nas duas subseções anteriores.

Ademais, apesar de ser formal, a ideia de liberdade interior estoica fornece subsídios para compreendermos não só a liberdade interior, mas também fenômenos mais palpáveis. De acordo com a perspicaz observação de Kojève[2100], o próprio Hegel nos fala da variante moderna do estoicismo: o Estado liberal. Nele a liberdade também se identifica *sic et simpliciter* com a liberdade de pensamento, pois bastaria concretizá-la – por meio de normas jurídicas garantidoras da liberdade de consciência e de expressão[2101] – para se afirmar que estamos diante de um Estado no qual nada precisa ser mudado: "O estoicismo não é outra coisa senão a consciência que leva à sua forma abstrata o princípio do Estado-de-Direito, a independência carente-de-espírito"[2102]. A insuficiência da ideia estoica de liberdade interior nos mostra que a liberdade de pensamento isolada é muito pouco para o Espírito. Se tal vale para o ser pensante, que com a liberdade interior experimenta apenas uma parte da integralidade da consciência, com mais razão vale para o Estado. Nele a garantia da liberdade de pensamento configura-se como estágio necessário – mas não suficiente – para que os cidadãos possam experimentar a integralidade ética de que o Estado, pelo menos no hegelianismo, deve ser o portador histórico.

Hegel entende que devido à fuga da efetividade da liberdade – ou seja, da experiência real da liberdade –, a consciência estoica alcança somente o pensamento da independência. Apresentando-se como um para-si absoluto, a *Stoá* não procura se vincular a nenhum ser-aí e centra-se essencialmente na unidade do puro pensar. Processo semelhante se desenvolve no Estado de Direito liberal, no qual os direitos individuais abstratizados não se conectam a um ser-aí ou ao Espírito Universal, "[...] mas antes ao puro Uno de sua efetividade abstrata – ou a ele enquanto consciência-de-si geral"[2103]. Cabe ao indivíduo, assim como ao Estado de Direito, escapar dessa letargia inefetiva, o que só pode ser realizado mediante a concretização da

---

[2099] "Essa liberdade abstrata que aparece nos indivíduos torna-os consequentemente iguais também abstratamente, como pessoas do direito, ou seja, como iguais perante a lei. A justiça consistirá numa fórmula abstrata de a lei tratar a todos igualmente. De outro lado, justo é inserir-se na ordem, ou submeter-se à lei natural ou à reta razão (*recta ratio*), isto é, à razão 'concorde com a natureza, difundida em todos os homens, constante e eterna'" (SALGADO, *A idéia de justiça em Kant*, p. 53).

[2100] KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 174.

[2101] Incs. VI e IX do art. 5º da Constituição da República de 1988: "VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias" e "IX - é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença".

[2102] HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, § 479, p. 332.

[2103] HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, § 479, p. 332.

liberdade. Tal proporcionará a superação dialética da divisão forma/conteúdo[2104], tão apreciada no mundo jurídico. Pelo movimento que lhe é próprio, a liberdade precisa se apresentar no Estado de Direito enquanto forma e conteúdo. Em termos mais simples: a liberdade é forma, mas também é conteúdo, pois ao mesmo tempo em que garante a possibilidade de os cidadãos pensarem por si próprios e se expressarem (*v.g.*, direito de livre crença, opinião e expressão), oferece e mantém as condições materiais necessárias a um convívio social justo, o que se dá pela positivação e realização de todos os direitos fundamentais, sejam eles civis, políticos, sociais, econômicos, coletivos ou difusos[2105]. Da mesma maneira que o indivíduo é levado não a abandonar a liberdade interior estoica, mas a aprofundá-la, integrá-la e superá-la, o Estado precisa, sem suprimir o respeito à liberdade de pensamento, expandir o significado da liberdade tendo em vista a realidade concreta, garantindo assim as suas outras expressões: liberdade de ir e vir, liberdade de escolha, liberdade de associação, liberdade de formação, liberdade de voto e até mesmo liberdade para se discordar das decisões do poder político, prerrogativa radicada na objeção de consciência, no direito de resistência e na desobediência civil[2106].

Informados por esta perspectiva, julgamos adequado recordar – desta vez com Loewenstein[2107] – o que restou dito na subseção III.1.2. O postulado segundo o qual existem direitos do indivíduo fora do Estado é caracteristicamente estoico[2108]. Os demais filósofos da pólis grega e mesmo os políticos da República Romana, transpersonalistas como eram, não reconheciam nenhum âmbito de liberdade individual fora do organismo político, que englobava o indivíduo ao descrevê-lo enquanto parte do organismo social[2109]. Tendo em vista a indissolubilidade do *curriculum* do Pórtico, agora podemos entender a veemente negação estoica

---

[2104] HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, § 480, p. 333.

[2105] Para uma narração culturalista da evolução do Estado de Direito e dos direitos fundamentais, cf. HORTA, José Luiz Borges. *Horizontes jusfilosóficos do estado de direito*: uma investigação tridimensional do estado liberal, do estado social e do estado democrático na perspectiva dos direitos fundamentais. Tese (doutorado), Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais/Programa de Pós-Graduação em Direito, 2002. Desenvolvendo a mesma linha de raciocínio, o autor agrega natureza jusfundamental ao direito educacional: HORTA, José Luiz Borges. *Direito constitucional da educação*. Belo Horizonte: Decálogo, 2007.

[2106] Acerca da desobediência civil enquanto direito fundamental e também para a descrição de suas formas processuais de integralização e de seu regime jurídico, cf. GARCIA, Maria. *Desobediência civil*: direito fundamental. 2. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004, pp. 240-302.

[2107] LOEWENSTEIN, Karl. *Teoría de la constitución*. Trad. y estudio Alfredo Gallego Anabitarte. 2. ed. ampl. Barcelona: Ariel, 1986, p. 393 *et seq.*

[2108] No mesmo sentido: "A escola estóica grega formula pela primeira vez a política que inspirou o pensamento moderno, entre os quais a divisão dos poderes do estado entre legislativo, executivo e judiciário e o princípio segundo o qual 'todos os homens são iguais – perante a lei'" (KLABIN, *História geral do direito*, p. 186).

[2109] "*Las grandes filosofías jurídico-políticas de la Antiguedad clásica – Platón y Aristóteles – son transpersonalistas o totalistas*" (RECASÉNS SICHES, Luis. *Tratado general de filosofía del derecho*. 4. ed. México: Porrúa, 1970, p. 502).

da Lógica aristotélica, tema tratado na subseção II.1.3. Na Lógica de Aristóteles importa a forma geral, sendo o indivíduo um mero acidente ocasional[2110]. Ao contrário, para a *Stoá* o indivíduo é o sujeito lógico por excelência. Por seu turno, a Física estoica afirma que cada homem possui qualidades próprias. Embora elas não sejam irrepetíveis – lembremo-nos das conflagrações –, caracterizam e integram os seres, de sorte que, "[...] para os Estóicos, a individualidade é uma noção fundamental e constitutiva"[2111]. Tais concepções lógicas e físicas refletem-se na Ética e afastam o estoicismo do transpersonalismo de molde platônico e aristotélico. Foi o Pórtico que chamou a atenção do mundo pela primeira vez para a dignidade do ser humano não enquanto parte da sociedade, mas sim enquanto indivíduo essencialmente livre. Conforme ensina Afonso, os estoicos viram na dissolução da pólis uma oportunidade para aprofundar a crítica das instituições sociais levada a efeito pelos sofistas e pelos cínicos e, desse modo, encontrar na dignidade do ser humano e na sua liberdade interior os liames que aproximam o homem individual e o homem universal[2112]. Diferentemente das demais filosofias antigas, o estoicismo não exige que o indivíduo seja imolado no altar do Estado[2113], preferindo integrar ambas as realidades em um contexto cosmopolita capaz de realizar o que na Hélade foi apenas uma bela ilusão sonhada desde Platão até Alexandre, ou melhor, desde Heráclito até Demóstenes.

Antes de Hegel não há sistemas filosóficos da totalidade. A única exceção talvez seja o estoicismo, sempre disposto a assegurar, ainda que à força de paradoxos físicos, lógicos e éticos, que a unidade não se perca na pluralidade. O instrumento garantidor da peculiar identificação entre o uno e o múltiplo propugnada pela *Stoá* se revela historicamente na estrutura racional e universal do Direito Romano. Como visto na seção III.3, foi ao Direito Romano Clássico forjado em berço filosófico estoico que coube a alta tarefa de impedir a dissolução pura e simples do indivíduo na postulação de destinos sociais transcendentes[2114] e atemporais, como ocorrera na Grécia e nos primeiros séculos de Roma. Segundo Tatakis, ao insistir na necessidade de aperfeiçoamento moral, os estoicos introduziram uma novidade na mentalidade romana: a mirada para o interior, o que pôde converter os romanos em indivíduos humanizados. Com efeito,

---

[2110] BRUN, *O estoicismo*, p. 50.
[2111] BRUN, *O estoicismo*, p. 50.
[2112] AFONSO, *O positivismo na epistemologia jurídica de Hans Kelsen*, p. 111.
[2113] Em sentido contrário, cf. VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, p. 61. De acordo com a sua leitura de certos axiomas estoicos, Veyne entende que o sacrifício em prol do cosmos constitui uma obrigação exigível de todos os homens. Mas ele acaba por reconhecer que o estoicismo é uma "receita de felicidade pessoal" e por isso mesmo se dirige especificamente ao indivíduo e não ao corpo social como um todo (VEYNE, *Séneca y el estoicismo*, pp. 97-111).
[2114] RODRIGUES, *A* Eneida *virgiliana entre a vivência e a narração*, p. 17.

Panécio foi um dos primeiros humanistas do pensamento ocidental[2115]. A partir do século II a.C., quando o individualismo particularista explode na República e já começa a engendrar os imperadores, o indivíduo humanizado pelo estoicismo será a única esperança da humanidade[2116] e do Império Universal: "*C'est la pensée Stoïcienne par conséquent, qui, plus que toute autre, dévoila au Romain le chemin qui menait à l'humanisme et à la civilisation*"[2117]. Conforme exposto na subseção II.2.2, Panécio cumpriu um papel singular em Roma ao transformar a rígida moralidade cósmica dos fundadores gregos em uma moral social mais palatável, dirigida especialmente aos patrícios romanos, que em um espaço de tempo demasiado curto tinham dizimado de maneira selvagem Cartago e Corinto[2118]. Antevendo os tempos de embrutecimento e de submissão que se avizinhavam da *urbs*, Panécio soube seduzir os melhores romanos – *v.g.*, Cipião e Cícero – com uma doutrina estoica renovada, capaz de infundir-lhes a racionalidade necessária ao papel civilizatório que a História Universal lhes reservara.

Mediado pela ideia de liberdade interior estoica posteriormente refundida pelo cristianismo medieval, o indivíduo titular de direitos – entre os quais o de pensar livremente – aparece pela primeira vez no cenário político-jurídico ocidental. A partir daí a consequência inevitável da liberdade de pensamento será a capacidade de expressar-se – "Venera o poder de opinar", aconselha Marco Aurélio[2119] – e de dissentir do Estado quando ele estiver dominado pelo irracional (*alógos*). Aí se insere o direito, mecanismo racional cuja missão consiste em fazer refletir a ordem cósmica da *recta ratio* na esfera das relações sociais. De fato, o que é o direito senão uma garantia de racionalidade oponível até mesmo ao Estado, esse senhor sem senhores? Eis o sentido profundo do Estado de Direito intuído pela jurística romana e levado a termo pelos revolucionários franceses de 1789. Nele as normas jurídicas são produzidas para possibilitar a supremacia do *lógos*, sem o que a irracionalidade proporcionada pelas paixões privadas e pelos vícios públicos corrói a estrutura ético-jurídica fundamental, que é exatamente a justiça, dimensão ideal – porém vivenciável fenomenicamente – sem a qual não há igualdade e nem liberdade, coisa sagrada e inestimável tanto para a *Stoá* quanto para o Direito Romano Clássico.

[2115] LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 160.
[2116] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 14.
[2117] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 16.
[2118] TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, p. 200.
[2119] MARCO AURÉLIO, *Meditações*, III, 9 (*Os pensadores*, p. 281).

CONCLUSÃO

Depois dos grandes sistemas de Platão e de Aristóteles, a filosofia grega parecia ter se esgotado. Todavia, ainda era preciso concretizar os avanços do pensamento grego no terreno tumultuoso do direito e da política, unindo a alta especulação helênica aos imperativos práticos e pragmáticos dos romanos. Na época que viu Alexandre Magno unificar o mundo em torno de sua efêmera autoridade, surgiram as escolas helenísticas, a um só tempo rivais e herdeiras do platonismo e do aristotelismo. Nesse momento de incertezas, quando a totalidade ética da pólis estava esfacelada diante dos grandes impérios, sentiu-se de modo muito agudo a necessidade de se repensar o lugar do homem no universo, na cidade e em si mesmo. As filosofias helenísticas, nascidas do contato entre o Oriente e o Ocidente, ousaram contradizer os antigos mestres e ensaiar novas respostas para antigas questões. Mas só uma delas estava destinada a perdurar. O epicurismo, o ceticismo e o cinismo não poderiam penetrar de maneira determinante na estrutura espiritual do império universal que rapidamente se firmava no entorno do Mediterrâneo. Tal haveria de ser realizado por um sistema capaz de conectar o mais alto idealismo – o ideal sublime do sábio perfeito – às exigências transitórias da vida social, radicadas, bem entendido, em objetos indiferentes, eis que a virtude é o único verdadeiro bem. Contudo, os indiferentes podem ser preferidos ou rejeitados, com o que se garante ao homem a sua imprescindível vinculação aos negócios da cidade. O estoicismo, mais do que qualquer outra corrente filosófica, soube compreender as inquietudes do seu tempo e traduzi-las em um *corpus* altamente dinâmico e sistemático capaz de congregar a Física, a Ética e a Lógica.

A um só tempo cosmopolita e introspectiva, a *Stoá* unificou os diversos dualismos que assediavam o pensamento greco-romano, reconduzindo todas as coisas à unidade fundamental do *lógos* organizador do universo, com o que o Pórtico ofereceu uma solução não apenas racional, mas fundamentalmente ética aos problemas teóricos e práticos característicos do seu evolver histórico. As díades direito natural/direito positivo e indivíduo/comunidade cederam lugar a um pensamento global no qual a liberdade comparece não como submissão à vontade dos deuses ou ideal inatingível. Para os estoicos, a liberdade é entendida enquanto participação na tessitura racional do cosmos, não se confundindo com a simples ausência de normas ou com o exercício de escolhas incausadas. Há uma teleologia que informa todos os processos cósmicos e os orienta

racionalmente, ainda que muitas vezes o ser humano particular não a possa compreender em sua inteireza. Tal se dá em razão das paixões, que viciam a perfeita racionalidade humana – idêntica a dos deuses – e a impedem de realizar sua função, que é exatamente a vinculação do particular ao universal, levando-nos a compreender a natureza radical da liberdade, que existe inicialmente como livre arbítrio. Ainda que os estoicos não tenham superado o momento primevo de revelação da liberdade, o avanço devido ao Pórtico é enorme.

Pela primeira vez na história da Filosofia ocidental dois dos mais importantes conteúdos axiológicos da justiça se conectaram, de modo que a igualdade formal, graças à qual todos somos racionais, se pôs como pressuposto da liberdade interior. Em um tempo de desigualdades tão palpáveis como as que separavam livres e escravos, gregos e bárbaros, cidadãos e estrangeiros, patrícios e plebeus, não é desprezível o esforço de uma escola que, na contramão da orientação então reinante, supõe como dado primordial a irmandade entre todos os homens, quaisquer que sejam as suas origens, posses e crenças. Antes Platão e Aristóteles haviam fundamentado a primazia racial dos gregos diante dos demais povos do planeta, algo que calhava bem ao contexto sufocante e particularista da pólis. Graças aos estoicos desenvolve-se uma nova tradição que se confirmará na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e na Carta da ONU de 1948, documentos segundo os quais todos nascemos livres e iguais, o que demonstra que ambos os valores se implicam e se exigem mutuamente.

A filosofia grega tradicional não pensou a igualdade e a liberdade enquanto atributos universais de um homem também universal. Só o helenismo estoico pôde levar tão longe os ditames da razão, energia que informa e mantém em funcionamento o cosmos, animal vivo, sábio e sem espaços vazios nos quais a irracionalidade possa plantar suas trincheiras. A concepção física do Pórtico postula um *continuum* energético, ativo e material em que se entrecruzam as teias causais. Estas, ao invés de negarem a liberdade, garantem-na mediante um processo de progressiva assimilação entre o Real e o Racional que só encontrará paralelo no hegelianismo. A sede da irracionalidade não está na unidade perfeitamente ordenada do mundo, localizando-se antes no espaço dos dizíveis radicados na mente doente dos homens. Só nela existe o mal, o vicioso, o injusto, mas não enquanto essencialidade e sim como *lekta*, ou seja, dizíveis incorpóreos que não possuem substância. Os incorpóreos não existem, apenas subsistem em um plano ontológico inferior ao do Real-Racional. Entretanto, ainda assim eles são potentes o suficiente para falsearem a nossa compreensão. É por isto, e não por qualquer vezo quietista, que

a batalha ética da *Stoá* se desenrola dentro do indivíduo. A grande meta do estoico consiste em vencer a si mesmo, ou seja, superar as aparências ilusórias que nos impedem de vislumbrar a racionalidade ínsita ao Real. Precisamos revelar a nossa essência. Se o mal só existe no pensar e não no mundo, se o vício é o resultado de uma doença que domina por inteiro o *hegemonikon* e o perverte, nada mais consequente do que construir uma higidez mental capaz de nos proporcionar a verdadeira liberdade, que somente é atingida, como quer Píndaro, quando nos tornamos o que somos, ou seja, Razão Universal.

A transformação ética que o Pórtico requer é das mais grandiosas. Na sua aparente simplicidade de autorrevelação, ela acaba por exigir que o ser humano se torne deus. Tal é possível somente para quem se desvencilha das falsas opiniões segundo as quais há bens superiores à virtude, em especial os que proporcionam a felicidade, posição típica dos epicureus. O estoicismo jamais poderia aceitar tal construção, pois ela pressupõe, assim como o aristotelismo, uma divisão entre a virtude e a felicidade, colocando-se aquela como *medium* para se atingir esta. Segundo o Pórtico, a virtude é a verdadeira felicidade, o que o sábio compreende muito bem. Mais uma vez observamos como a *Stoá* trabalha fundindo conceitos ambivalentes, procedimento que lhe valeu a pecha de paradoxal e extravagante. Contudo, o ideal do sábio consumado que atingiu a ataraxia pela desconsideração apática – ou seja, não-apaixonada – dos móveis do mundo constitui apenas uma das facetas da escola estoica, devendo ser entendida em conformidade com a totalidade do sistema e seus desenvolvimentos históricos. Em Roma a figura inumana do sábio acabou sendo relativizada e passou a representar um mero ideal regulativo. Não é sem razão que Epicteto aconselhava aos seus discípulos dizendo-lhes que não deveriam ser Sócrates, mas sim agir como Sócrates. Foi esta reivindicação ética relativizada que os romanos conheceram, primeiramente graças a Panécio e depois por obra de Cícero, o mais importante divulgador do Pórtico em terras latinas. Não é correto afirmar que os romanos descuraram completamente das vertentes lógicas e físicas do estoicismo, embora eles tenham, sem dúvida nenhuma, se concentrado no desenvolvimento da Ética.

Desde o primeiro momento em que o Pórtico e Roma entraram em contato, as doutrinas éticas da *Stoá* encontraram porto seguro no Lácio, em especial junto à intelectualidade jurídica. De fato, o estoicismo foi a corrente filosófica responsável pela densificação ética do pensamento jurídico romano, tendo oferecido aos jurisconsultos os fundamentos necessários à construção da justiça enquanto ideia do direito. A concepção estoica de igualdade levou os jurisprudentes a

negarem à escravidão o caráter natural que até então ostentara. Ainda que fosse impossível à jurisprudência romana abolir a servidão, instituição arraigada na consciência social da Antiguidade, cuidaram os jurisconsultos de tomar o partido da liberdade em todas as situações que lhes eram postas, ampliando ao máximo o campo gravitacional do *status libertatis*. Toda riqueza do Direito Romano Clássico reside nessa inteligência prática que soube apreender a substância ética mais profunda do estoicismo – muitas vezes ao preço da integridade do sistema – e concretizá-la na vida social, acoplando o racionalmente pensado ao verdadeiramente vivido. Exemplo precioso de tal tendência é o interdito *de homine libero exhibendo*, que une os aspectos internos e externos da liberdade. Aliás, o que é o *ius gentium*, ordenamento jurídico de caráter universalista aplicável em todos os rincões do Império, senão a tradução pragmática e histórica da cosmópolis estoica, na qual se reconhece a existência de uma lei universal a governar todos os seus habitantes? Ora, a figura da cosmópolis orientou a gradual internacionalização do Direito Romano, que pouco a pouco estendeu a plebeus, latinos, italianos, colonos e por fim a todos os povos do Império o privilégio da cidadania. Simbolicamente, a partir do Édito de 212 d.C. a cidade de Roma englobou o mundo. Já não existia diferença entre *urbi* e *orbe*. Todos os povos civilizados se reuniram sob um único poder homogêneo e racional que, é claro, sofreria as vicissitudes históricas da decadência romana e da fragmentação feudal, mas que nem por isso deixaria de existir nos séculos vindouros enquanto projeto que no campo político inspiraria a Igreja, Carlos Magno, os absolutismos centralistas da Modernidade e mais recentemente a União Europeia. No plano jusfilosófico o ideário cosmopolita nos legou os direitos fundamentais, essa espécie de língua franca falada por todos que foram feridos pela luz da Razão, universal em seu brilho às vezes ofuscado pelos irracionalismos dialeticamente necessários à afirmação da integralidade e do sentido do processo. Nada disso teria sido possível sem o influxo do estoicismo, que ensinou o romano a viver em um Estado que respeitasse os direitos inalienáveis de todos aqueles que, da mesma estirpe dos deuses, são iguais e livres.

Tanto ontem quanto hoje, a justiça como ideia do direito não pode abrir mão da igualdade formal, do universalismo e da liberdade interior, elementos que se não foram criados pelo estoicismo, dele dependem largamente. A igualdade formal determina que todos devem ser tratados com a mesma medida, sem privilégios ou perseguições, o que somente se tornou possível quando o Direito Romano abandonou os velhos preconceitos tribais que dividiam a *urbs* entre plebe e patriciado. Tal seria impensável sem o firme magistério do estoicismo, que

demonstrou aos romanos que todos somos iguais e que as classificações, quaisquer que sejam – cidadãos e estrangeiros, gregos e bárbaros, latinos e colonos –, só servem para cindir a totalidade ética que agora já não se radica na pólis grega, mas na cosmópolis. É claro que tal processo não se deu de modo imediato. Foram necessários vários séculos para chegarmos à afirmação do universal no Direito Romano. O universalismo jamais se supõe; é conquistado historicamente enquanto revelação da substância racional do Real. Assim também a liberdade, este outro nome do Espírito que se dobra sobre si mesmo para reconhecer sua incondicionalidade. Ainda que a reflexão estoica tenha se restringido a compreender o aspecto interno da liberdade, não foi menor a sua importância no contexto da jurística romana. Para se proteger a liberdade de ir e vir é necessário antes se saber livre, radicalmente livre, não obstante os poderes públicos e privados que tentam usurpar nosso verdadeiro ser. Este se revela ao mundo como Espírito ou essência livre. Livre porque racional, ligado ao universo autorreprodutor, ao *lógos*, ao discurso cósmico que se internaliza no indivíduo, com o que obtém sentido e, em última instância, se mostra enquanto discurso jurídico, presentificando a liberdade concreta na ordem do pretor: "que tenhas o corpo livre". Para além da poderosa estruturação ancorada no tríptico axiológico sistêmico, inteiriço e autorreferente característico do Pórtico – arquitetado sob o universalismo, a igualdade formal e a liberdade interior –, o Direito Romano Clássico buscou sua fundamentação filosófica no extremado humanismo do estoicismo, ao mesmo tempo tradicional e revolucionário, capaz de compatibilizar a mais rígida concepção de destino com a mais profunda das liberdades, essa que fez um Imperador aprender a ser homem nos livros de um escravo.

REFERÊNCIAS

1. Fontes Primárias

1.1. COLEÇÕES DE FRAGMENTOS E TEXTOS DE FILÓSOFOS ESTOICOS

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.

ARNIM, Johannes von (org.). *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 vols. Stuttgart: Teubner, 1968.

BERA, Eduardo Gil (org.). *Pensamiento estoico*. Vários trads. Selección y introducción Eduardo Gil Bera. Barcelona: Edhasa, 2002.

CIVITA, Victor (ed.). CÍCERO, Marco Túlio. *Da república*. Trad. Amador Cisneiros. EPICURO. *Antologia de textos*. Trad. Agostinho da Silva. LUCRÉCIO CARO, Tito. *Da natureza*. Trad. Agostinho da Silva. MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Trad. Jaime Bruna. SÊNECA, Lúcio Aneu. *Apocoloquintose do divino Cláudio*. *Consolação a minha mãe Hélvia*. *Da tranquilidade da alma*. *Medéia*. Trad. Giulio Davide Leoni. *Os pensadores*. Vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CLÉANTHE. *L'hymne à Zeus*. Trad., notice et notes Pierre-Maxime Schuhl. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

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

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

INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. (orgs.). *Hellenistic philosophy*: introductory readings. Trad., introduction and notes Brad Inwood and Lloyd P. Gerson. 2. ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.

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

LONG, Anthony A.; SEDLEY, David N. (orgs.). *The hellenistic philosophers*. Vol. 2: Greek and latin texts with notes and bibliography. Cambridge: Cambridge University, 2006.

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.

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

SCHUHL, Pierre-Maxime (ed.); CLÉANTHE; DIOGÈNE LAËRCE; PLUTARQUE; CICÉRON; SÉNÈQUE; ÉPICTÈTE; MARC-AURÈLE. *Les stoïciens*. Trad. Émile Bréhier. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Apocoloquintose do divino Cláudio*. Trad. Giulio Davide Leoni. In: *Os pensadores*. Vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

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

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

SÉNECA. *Diálogos*: Sobre la providencia. Sobre la firmeza del sabio. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del espíritu. Sobre la brevedad de la vida. Trad., introducciones y notas Juan Mariné Isidro. Rev. Juan Gil. Madrid: Gredos, 2002.

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.

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

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

SÉNÈQUE. *De la clémence*. Trad. et texte établi par François Préchac. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

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

SÉNÈQUE. *De la providence*. Trad. Émile Bréhier. Rev., rubriques, notice et notes J. Brunschwig. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

1.2. TEXTOS JURÍDICOS ROMANOS

CORPUS IURIS CIVILIS. Editio stereotypa quinta decima. Volumen primum. *Institutiones*. Recognovit: Paulus Krueger. *Digesta*. Recognovit: Theodorus Mommsen. Retractavit: Paulus Krueger. Berolini: Weidmannos, 1928.

CORPUS IURIS CIVILIS. Editio stereotypa octava. Volumen secundum. *Codex Iustinianus*. Recognovit Paulus Krueger. Berolini: Weidmannos, 1940.

CORPUS IURIS CIVILIS. Editio sexta lucis ope expressa. Volumen tertium. *Novellae*. Recognovit: Rudolfus Schoell (opus schoellii morte interceptum). Absolvit: Guilelmus Kroll. Berolini: Weidmannos, 1959.

CUERPO DEL DERECHO CIVIL ROMANO. 6 vols. Ed. bil. fac-sim. Ed. e trad. Albert Kriegel, Eduardo Osenbruggen, Emilio Hermann e Moritz Kriegel. Notas de Ildefonso L. Garcia del Corral. Barcelona: J. Molinas, 1889-1898.

DIGESTO DE JUSTINIANO. *Liber primus*: introdução ao direito romano. Trad. Hélcio Maciel França Madeira. 3. ed. rev. da tradução bilíngue latim-português. São Paulo: Revista dos Tribunais; Osasco: Centro Universitário FIEO-UNIFIEO, 2005.

FONTES IURIS ROMANI ANTIQUI. *Pars prior*: leges et negotia. Edidit Carolus Georgius Bruns. Post curas Theodori Mommseni editionibus quintae et sextae adhibitas. Septimum edidit Otto Grandenwitz. Tubingae: Libraria I. C. B. Mohrii (P. Siebeck), 1909.

FONTES IURIS ROMANI ANTIQUI. *Pars posterior*: scriptores. Edidit Carolus Georgius Bruns. Post curas Theodori Mommseni editionibus quintae et sextae adhibitas. Septimum edidit Otto Grandenwitz. Tubingae: Libraria I. C. B. Mohrii (P. Siebeck), 1909.

GAIUS. *Institutas do jurisconsulto Gaio*. Trad. José Cretella Jr. e Agnes Cretella. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

GAIUS. *Institutes*. Trad. et texte établi par Julien Reinach. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

JUSTINIANUS, Flavius Petrus Sabbatius. *Institutas do imperador Justiniano*: manual didático para uso dos estudantes de direito de Constantinopla, elaborado por ordem do imperador Justiniano, no ano de 533 d.C. Trad. José Cretella Jr. e Agnes Cretella. 2. ed. ampl. e rev. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

KOPTEV, Alexandr; LASSARD, Yves. *The roman law library*. Disponível em http://web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/ Acesso em: 25 ago. 2008.

1.3. TEXTOS CLÁSSICOS GRECO-ROMANOS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad., introdução e notas Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

ARISTÓTELES. *Política*. Ed. bilíngue grego/português. Nota prévia de João Bettencourt da Câmara. Prefácio e revisão literária de Raul M. Rosado Fernandes. Introdução e revisão científica de Mendo Castro Henriques. Trad. e notas António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Índice de conceitos e nomes de Manuel Silvestre. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*: the revised Oxford translation. 2 vols. Ed. Jonathan Barnes. Princenton: Princenton University, 1984.

AUGUSTO [Octaviano César]. SUETÔNIO. *A vida e os feitos do divino Augusto*. Trad. Antônio Martinez de Rezende, Matheus Trevizam e Paulo Sérgio Vasconcellos. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da república*. Trad. Amador Cisneiros. In: *Os pensadores*. Vol. V. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CÍCERO, Marco Túlio. *Das leis*. Trad. Otávio T. de Brito. São Paulo: Cultrix, 1967.

CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre o destino*. Trad. e notas José Rodrigues Seabra Filho. Posfácio de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

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

CICÉRON. *De la nature des dieux*: livre II. Trad. et rubriques Émile Bréhier. Rev., notice et notes P. Aubenque. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

CICÉRON. *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. *Discours*: Tome VI. Seconde action contre Verrès. Livre cinquième: les supplices. Trad. Gaston Rabaud. Texte établi par Henri Bornecque. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

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.

CICÉRON. *Premiers académiques*: livre II. 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.

CICÉRON. *Traité des lois*. Trad. et texte établi par George de Plinval. Paris: Les Belles Lettres, 1959.

CICÉRON. *Traité du destin*. Trad. et rubriques Émile Bréhier. Rev., notice et notes P. Aubenque. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

CICERONE, Marco Tullio. *I paradossi degli stoici*. Texto latino a fronte. Intr., trad. e note Renato Badalì. 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.

DIÓGENES LAERCIO. *Vidas de los filósofos ilustres*. Trad., introducción y notas Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007.

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

JUVENAL. *Satires*. Trad. e texte établi par Pierre de Labriolle et Franãois Villeneuve. 8. ed. rev. et corr. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

LUCANO. *Farsalia*: de la guerra civil. Introducción, versión rítmica, notas e índice de nombres Rubén Bonifáz Nuño y Amparo Gaos Schmidt. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

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

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

PLATON. *Oeuvres complètes*. 2 vols. Trad. et notes Leon Robin avec la collaboration de M. J. Moreau. Paris: Gallimard, 1950.

PLUTARQUE. *Des contradictions des stoïciens*. Trad. Émile Bréhier. Rev. Victor Goldschmidt. Rubriques Émile Bréhier. Notice et notes Victor Goldschmidt. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

PLUTARQUE. *Des notions communes contre les stoïciens*. Trad. Émile Bréhier. Rev. Victor Goldschmidt. Rubriques Émile Bréhier. Notice et notes Victor Goldschmidt. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed). *Les stoïciens*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2002.

POLÍBIOS. *História*. Trad. e introdução Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 1996.

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

SALÚSTIO. *A conjuração de Catilina*. Trad. Antônio da Silveira Mendonça. Petrópolis: Vozes, 1990.

SUETONIO TRANQUILO, Cayo. *Los doce césares*: seguido de gramáticos ilustres, retóricos ilustres, y las vidas de Terencio, Horacio, Lucano, Plinio el viejo, Juvenal y Persio. Trad. Jaime Ardal. Est. texto M. T. Baudement. Barcelona: Iberia, s.d.

TITO LÍVIO. *História de Roma – livro I*: a monarquia. Trad. Mônica Costa Vitorino. Introdução e notas de Júlio César Vitorino. Belo Horizonte: Crisálida, 2008.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. e notas Odorico Mendes. Estabelecimento do texto, notas e glossário de Luiz Alberto Machado Cabral. Cotia: Ateliê; Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

2. Fontes Secundárias

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 3. ed. rev. ampl. Coord. trad. Alfredo Bosi. Trads. Ivone Castilho Benedetti, Carla Conti, Maurice Cunio, Rodolfo Ilari, Sílvia Salvi, Antonieta Scartabello. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ADEODATO, João Maurício. *Ética e retórica*: para uma teoria da dogmática jurídica. São Paulo: Saraiva, 2002.

ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do direito*: uma crítica à verdade na ética e na ciência (em contraposição à ontologia de Nicolai Hartmann). 3. ed. rev. ampl. São Paulo: Saraiva, 2007.

AFONSO, Elza Maria Miranda. *O positivismo na epistemologia jurídica de Hans Kelsen*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 1984.

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.

ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. Trad. Ciro Mioranza. Introdução de Arno Dal Ri Júnior. São Paulo: Escala, s.d.

ALMEIDA, Guilherme Assis de; BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Curso de filosofia do direito*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

ANNAS, Julia. *L'etica 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.

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma teológica*. Trad. Alexandre Correia. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 1980.

ARANGIO-RUIZ, Vicente. *Historia del derecho romano*. 3. ed. Trad. Francisco de Pelsmaeker. Madrid: Reus, 1974.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1979.

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.

ARTHUR, E. P. The stoic analysis of the mind's reactions to presentations. *Hermes*: Zeitschrift fur Klassische Philologie. Wiesbaden: Steiner, n. 111, pp. 69-78, 1983.

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

ATHERTON, Catherine; BLANK, David. *Contribuição estóica à gramática tradicional*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 343-362, 2006.

BABUT, Daniel. *Plutarque et le stoicisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

BALDRY, Harold C. Zeno's ideal state. *Journal of hellenic studies*. London: Society for the Promotion of Hellenic Studies, n. 79, pp. 3-15, 1959.

BARBOSA, Arnaldo Afonso. *A pessoa em direito*: uma abordagem crítico-construtiva referenciada no evolucionismo de Pierre Teilhard de Chardin. Belo Horizonte: Movimento Editorial da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

BARDON, Henry. *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste a Hadrien*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

BARTH, Paul. *Los estoicos*. Trad. Luis Recaséns Siches. Madrid: Revista de Occidente, 1930.

BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger I*: philosophie grecque. Paris: Éditions de Minuit, 1973.

BELEVAL, Yvon. Sur la liberté stoicienne. *Kant-Studien*: Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft. Berlin/New York: Walter de Gruyter, n. 67, pp. 333-338, 1976.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Trad. Eduardo Guimarães *et al*. Campinas: Pontes, 1989.

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

BETEGH, Gabor. Cosmological ethics in the *Timaeus* and early stoicism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 24, pp. 273-302, 2003.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira Almeida e Jacobus op den Akker. Publicada em dois tomos em 1753 (primeira versão da Bíblia em português). Texto integral disponível em http://virtualbooks.terra.com.br/biblia/novo.htm. Acesso em: 22 out. 2007.

BIONDI, Biondo. *Istituzioni di diritto romano*. Milano: Giuffrè, 1946.

BISHOP, Donald H. *Parallels in hindu and stoic ethical thougt*. In: *Studies in comparative religion*, vol. 4, n. 2. World Wisdom Inc., 1970. Artigo disponível em: http://www.studiesincomparativereligion.com. Acesso em: 28 jun. 2008.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Curso de filosofia aristotélica*: leitura e interpretação do pensamento aristotélico. Apresentação de Tercio Sampaio Ferraz Jr. Barueri: Manole, 2003.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Teorias sobre a justiça*: apontamentos para a história da filosofia do direito. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2000.

BLOCH, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1980.

BOARDMAN, John; GRIFFIN, Jasper; MURRAY, Oswyn (eds.). *The roman world*. Oxford: Oxford University, 1986.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*: lições de filosofia do direito. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1999.

BOBBIO, Norberto. *Teoria geral do direito*. Trad. Denise Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BOBZIEN, Susanne. *Determinism and freedom in stoic philosophy*. Oxford: Oxford University, 2005.

BOBZIEN, Susanne. *Lógica*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 95-138, 2006.

BOBZIEN, Susanne. Stoic syllogistic. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 14, pp. 133-192, 1996.

BOBZIEN, Susanne. The inadvertent conception and late birth of the free-will problem. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 43, pp. 133-175, 1998.

BOCHENSKI, Ioseph Maria. *Ancient formal logic*. Amsterdam: North-Holland, 1951.

BODSON, Arthur. *La morale sociale des derniers stoïciens*: Sénèque, Épictète et Marc Aurele. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. CLXXI. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

BOHR, Niels. *Atomic physics and human knowledge*. New York: John Wiley & Sons, 1958.

BONFANTE, Pietro. *Corso di diritto romano*. Ristampa corretta della 1. ed. a cura di Giuliano Bonfante e di Giuliano Grifo con l'aggiunta degli indici delle fonti. Milano: Giuffrè, 1963.

BONFANTE, Pietro. *Historia del derecho romano*. Trad. José Santa Cruz Teijeiro. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1944.

BONHÖFFER, Adolf Friedrich. *The ethics of the stoic Epictetus*: an english translation. Trad. William O. Stephens. New York: Peter Lang Publishing, 2000.

BORGES, Arnaldo. *Origens da filosofia do direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1999.

BORGES, Jorge Luis. *El budismo*. In: *Obras completas*. Vol. III. 2. ed. Buenos Aires: Emecé, 2005.

BORGES, Jorge Luis. *La doctrina de los ciclos*. In: *Obras completas*. Vol. I. 2. ed. Buenos Aires: Emecé, 2005.

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

BOSON, Gerson de Britto Mello Boson. *Filosofia do direito*: interpretação antropológica. Belo Horizonte: Del Rey, 1993.

BOTROS, Sophie. Freedom, causality, fatalism and early stoic philosophy. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 30, pp. 274-304, 1985.

BOYANCÉ, Pierre. Les preuves stoiciennes de l'existence des dieux d'après Cicéron. *Hermes*: Zeitschrift fur Klassische Philologie. Wiesbaden: Steiner, n. 90, pp. 46-71, 1962.

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

BRÉHIER, Émile. *História da filosofia*. Vol. I. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

BRÉHIER, Émile. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. 9. ed. Paris: J. Vrin, 1997.

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

BRETONE, Mario. *História do direito romano*. Trad. Isabel Teresa Santos. Lisboa: Imprensa Universitária, 1990.

BRETONE, Mario. *Tecnique e ideologie dei giuristi romani*. 2. ed. Napoli: Scientifiche Italiane, 1982.

BRIDOUX, André. *Le stoicisme et son influence*. Paris: J. Vrin, 1966.

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.

BRUNSCHWIG, Jacques. *Les stoïciens*. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Philosophie grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 511-562, 1997.

BRUNSCHWIG, Jacques. *Metafísica estóica*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 229-257, 2006.

BRUNT, Peter Astbury. Marcus Aurelius in his *Meditations*. *Journal of Roman Studies*. London: Society for the Promotion of Roman Studies, n. 64, pp. 1-20, 1974.

CAPEK, Milic. *The philosophical impact of contemporary physics*. Princenton: D. Van Nostrand, 1961.

CAPRA, Fritjof. *O tao da física*: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental. Trad. José Fernandes Dias. 24. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

CASTON, Victor. Something and nothing: the stoics on concepts and universals. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 17, pp. 215-247, 1999.

CHÂTELET, François (org.). *História da filosofia, idéias e doutrinas*. Vol. I. Trad. Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

CHEVALIER, R. Le milieu stoïcien à Rome au 1er siècle ap. J.-C. ou l'âge héroïque du stoïcisme romain. *Bulletin de L'Association Guillaume Budé*. Paris: Les Belles Letres, t. XIX, pp. 534-563, 1961.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Brasiliense, 1982.

COLINET, Paul. *La genèse du digeste, du code et des institutes de Justinien*. Paris: Andre Lesot, 1952.

COMIL, Georges. *Ancien droit romain*: le problème des origines. Bruxelles: Emile Bruylant, 1930.

COPI, Irving M. *Introdução à lógica*. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

CORASSIN, Maria Luiza. Sêneca entre a colaboração e a oposição. *Letras Clássicas*. São Paulo: Humanitas, n. 3, pp. 275-285, dez. 1999.

CORRÊA, Alexandre Augusto de Castro. *O estoicismo no direito romano*. Tese (livre-docência). São Paulo: Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 1950.

DAL RI JÚNIOR, Arno. *Evolução histórica e fundamentos político-jurídicos da cidadania*. In: DAL RI JÚNIOR, Arno; OLIVEIRA, Odete M. *Cidadania e nacionalidade*: efeitos e perspectivas nacionais, regionais, globais. Ijuí: Unijuí, 2002.

DECLAREUIL, Joseph. *Rome et l'organisation du droit*. Paris: La Renaissance du Livre, 1924.

DEININGER, Jurgen. Quelques réflexions sur les droits de l'homme et l'antiquité. *Lumières*. Dossier: Stoïcisme antique et droit naturel moderne. Bordeaux: Université Michel de Montaigne (Bordeaux 3)/Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des lumières, n. 1, pp. 131-141, 1er sem. 2003.

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

DEMO, Pedro. *Metodologia científica em ciências sociais*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Atlas, 1995.

DIAS, Maria Tereza Fonseca; GUSTIN, Miracy Barbosa. *(Re)pensando a pesquisa jurídica*: teoria e prática. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

DIMOULIS, Dimitri. *Positivismo jurídico*: introdução a uma teoria do direito e defesa do pragmatismo jurídico-político. São Paulo: Método, 2006.

DINIZ, Marcio Augusto de Vasconcelos. *O princípio de legitimidade do poder no direito público romano e sua efetivação no direito público moderno*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

DUCOS, Michèle. *Les romains et la loi*: recherches sur les rapports de la philosophie grecque et de la tradition romaine à la fin de la république. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

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

EINSTEIN, Albert. *Essays in science*. New York: Philosophical Library, 1934.

ELVETON, Roy O. *Nietzsche's stoicism*: the depths are inside. In: BISHOP, Paul (ed.). *Nietzsche and antiquity*. Rochester: Camden House, pp. 192-203, 2004.

ENGSTROM, Stephen; WHITING Jennifer. (orgs.). *Aristotle, Kant and the stoics*: rethinking happiness and duty. Cambridge: Cambridge University, 1996.

ERSKINE, Andrew. *The hellenistic stoa*: political thought and action. Ithaca: Cornell University, 1990.

FASSÒ, Guido. *Storia della filosofia del diritto*. Vol I: antichità e medioevo. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli, 2001.

FAVEZ, Charles. Les opinions de Sénèque sur la femme. *Revue des Études Latines*. Paris: Les Belles Lettres, t. XVI, pp. 335-345, 1938.

FAVEZ, Charles. Un féministe romain: Musonius Rufus. *Bulletin de la Societé des Études de Lettres*. Lausanne: Université de Lausanne, n. 20, pp. 1-8, 1933.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito*: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FERREIRA, Mariá Aparecida Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos: FUMEC, 2002.

FINLEY, Moses Israel. *A política no mundo antigo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*: de Cícero a Heidegger. Trad. Álvaro Cabral. Rev. Maria Fernanda Alvares. Rev. técnica Jacira de Freitas. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FREDE, Dorothea. *Determinismo estóico*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 199-227, 2006.

FREDE, Dorothea. The dramatization of determinism: Alexander of Aphrodisias *De fato*. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 27, pp. 276-298, 1982.

FREDE, Michael. Stoic vs. aristotelian syllogistic. *Archiv fur Geschichte der Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, n. 56, pp. 1-32, 1974.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GAGÉ, Jean. *Les classes sociales dans l'empire romain*. Paris: Payot, 1964.

GARCIA, Maria. *Desobediência civil*: direito fundamental. 2. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

GAUDEMET, Jean. *Les institutions de l'Antiquité*. Paris: Montchretien, 1998.

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

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do império romano*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GIBBON, Edward. *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*. Tomo I: desde los Antoninos hasta Diocleciano (años 96 a 313). Desde la renuncia de Diocleciano a la conversión de Constantino (años 305 a 438). Trad. José Mor Fuentes. Rev., actual. y prólogo de Luis Alberto Romero. Madrid: Turner, 2006.

GIBBON, Edward. *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*. Tomo III: invasiones de los bárbaros y revoluciones de Persia (años 455 a 642). Aparición del islam (años 412 a 1055). Trad. José Mor Fuentes. Rev., actual. y prólogo de Luis Alberto Romero. Madrid: Turner, 2006.

GIFFARD, André Edmond Victor. *Précis de droit romain*. 4. ed. Paris: Dalloz, 1951.

GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. Trad. A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003.

GILL, Christopher. *A escola no período imperial romano*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 35-63, 2006.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: J. Vrin, 1953.

GOMES, Alexandre Travessoni. *Ética, valor e direito*. Tese (doutorado). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais/Programa de Pós-Graduação em Direito, 2002.

GOMES, Alexandre Travessoni; MERLE, Jean-Christophe. *A moral e o direito em Kant*: ensaios analíticos. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Uma análise da obra *De clementia* de Sêneca: a noção de virtude. *Phoînix*. Rio de Janeiro: UFRJ, n. 5, pp. 51-74, 1999.

GONZAGA, Tomás Antônio. *Tratado de direito natural*. *Carta sôbre a usura*. *Minutas*. *Correspondência*. *Documentos*. Ed. crítica Manuel Rodrigues Lapa. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Instituto Nacional do Livro, 1957.

GOURINAT, Jean-Baptiste. *Les stoïciens et l'âme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

GOURINAT, Michel. *Hegel et le stoïcisme*. In: GOURINAT, Jean-Baptiste; ROMEYER-DHERBEY, Gilbert (eds.). *Les stoïciens*. Paris: J. Vrin, pp. 523-544, 2005.

GRAVES, Robert. *Eu, Cláudio*. Trad. Cecília Prada. São Paulo: A Girafa, 2007.

GRIMAL, Pierre. *La civilisation romaine*. Paris: Flamarion, 1960.

GRIMAL, Pierre. *Sénèque et le stoïcisme romain*. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildegard. (orgs.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. T. II., vol. 36.3, pp. 1962-1992. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989.

GRIMAL, Pierre. *Sénèque, ou la conscience de l'Empire*. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Nero, o estoicismo e a historiografia romana. *Boletim do CPA*. Campinas: CPA, n. 1, pp. 53-61, jan.-jul., 1996.

GUARINO, Antonio. *Storia del diritto romano*. 4. ed. riv. Napoli: E. Jovene, 1969.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. *Das necessidades humanas aos direitos*: ensaio de sociologia e filosofia do direito. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.

HADOT, Ilsetraut. Tradition stoicienne et idées politiques au temps des Gracques. *Revue des Études Latines*. Paris: Les Belles Lettres, t. XLVIII, pp. 133-179, 1970.

HAHM, David E. *The ethical doxography of Arius Didymus*. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildegard. (orgs.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. T. II. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990.

HAHM, David E. *The origins of stoic cosmology*. Columbus: Ohio State University, 1977.

HANKINSON, R. James. *Epistemologia estóica*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 65-93, 2006.

HANKINSON, R. James. *Estoicismo e medicina*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 327-342, 2006.

HANKINSON, R. James. Evidence, externality and antecedence: inquiries into later greek causal concepts. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 32, pp. 80-100, 1987.

HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Efken e José Nogueira Machado. 7. ed. rev. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: UFS, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução às lições sobre história da filosofia*. Trad., introdução e notas José Barata-Moura. Porto: Porto Editora, 1995.

HEISENBERG, Werner. *Physics and philosopy*. New York: Harper Torchbooks, 1958.

HESSE, Hermann. *Sidarta*. Trad. Herbert Caro. Prefácio Luiz Carlos Maciel. 50. ed. rev. Rio de Janeiro: Record, 2008.

HOLLAND, Tom. *Rubicão*: o triunfo e a tragédia da república romana. Trad. Maria Alice Máximo. São Paulo: Record, 2006.

HORTA, José Luiz Borges. *Direito constitucional da educação*. Belo Horizonte: Decálogo, 2007.

HORTA, José Luiz Borges. *Horizontes jusfilosóficos do estado de direito*: uma investigação tridimensional do estado liberal, do estado social e do estado democrático na perspectiva dos direitos fundamentais. Tese (doutorado), Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais/Programa de Pós-Graduação em Direito, 2002.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão eletrônica 1.0. Dezembro de 2001.

HUBRECHT, Georges. *Cours de droit romain*. Paris: Domat, 1946.

HUXLEY, Aldous. *Regresso ao admirável mundo novo*. Trad. Eduardo Nunes Fonseca. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa e Rodnei Antônio do Nascimento. Coord. trad. Sílvio Rosa Filho. 2. ed. São Paulo: Discurso, 2003.

IERODIAKONOU, Katerina. The stoic division of philosophy. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 38, pp. 57-74, 1993.

IHERING, Rudolph von. *O espírito do direito romano*. Trad. Rafael Benaion. Rio de Janeiro: Alba, 1943.

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

INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

INWOOD, Brad. Hierocles: theory and argument in the second century AD. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 2, pp. 151-184, 1984.

IRWIN, Terence Henry. *Naturalismo estóico e seus críticos*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 381-401, 2006.

JACKSON-McCABE, Matt. The stoic theory of implanted preconceptions. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 49, pp. 323-347, 2004.

JADAANE, Fehmi. *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*. Beirut: El-Machreq, 1968.

JAEGER, Werner. *Paidéia*: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. Adaptação do texto para a edição brasileira Monica Stahel. Rev. texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JONES, Alexander. *Os estóicos e as ciências astronômicas*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 363-380, 2006.

KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*. Trad. e estudo introdutório João Baptista Machado. Coimbra: Arménio Amado, 1963.

KELSEN, Hans. *Die Staatslehre des Dante Alighieri*. Wien: Franz Deuticke, 1905.

KELSEN, Hans. *O que é justiça?* A justiça, o direito e a política no espelho da ciência. Trad. Luís Carlos Borges. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KLABIN, Aracy Augusta Leme. *História geral do direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2002.

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

LAFERRIÈRE, Louis Firmin Julien. *Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*: lu dans les séances des 2, 9 et 16 juillet 1859. Extrait du tome X des mémoires de L'Académie des Sciences Morales et Politiques. Paris: Institut Impérial de France/Typographie de Firmin Didot Frères, Fils et Cie., 1860.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm von. *Philosophical essays*. Trad. R. Ariew e D. Garber. Indianapolis: Hackett, 1989.

LESSA, Renato. *Veneno pirrônico*: ensaios sobre o ceticismo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997.

LESUISSE, L. La nomination de l'empereur et le titre d'*imperator*. *L'Antiquité Classique*. Bruxelles, t. XXX, pp. 415-420, 1961.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II*: ética e cultura. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia IV*: introdução à ética filosófica 1. Loyola: São Paulo, 1999.

LOEWENSTEIN, Karl. *Teoría de la constitución*. Trad. y estudio Alfredo Gallego Anabitarte. 2. ed. ampl. Barcelona: Ariel, 1986.

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

LONG, Anthony A. *Estoicismo na tradição filosófica*: Spinoza, Lipsius, Butler. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 403-433, 2006.

LONG, Anthony A. Soul and body in stoicism. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 27, pp. 34-57, 1982.

LONG, Anthony A. Stoic determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato* (i-xiv). *Archiv fur Geschichte der Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, n. 52, pp. 247-268, 1970.

LONG, Anthony A. *Stoic studies*. Berkeley: University of California, 2001.

LONG, Anythony A. Carneades and the stoic *telos*. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 12, pp. 59-90, 1967.

LUIZ, Antônio Filardi. *Curso de direito romano*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

LUÑO PEÑA, Enrique. *Derecho natural*. 3. ed. rev. y ampl. Barcelona: La Hormiga de Oro, 1954.

LUTZ, Cora Elizabeth. Musonius Rufus: the roman Socrates. Yale Classical Studies. Yale: Yale University, n. 10, pp. 3-147, 1947.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARTHA, Benjamin Constant. *Les moralistes sous l'empire romain*: philosophes et poètes. 8. ed. Paris: Hachette, 1907.

MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira. *História da república romana*. Vol. II. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

MATA-MACHADO, Edgar de Godói da. *Elementos de teoria geral do direito*: para os cursos de introdução ao direito. 4. ed. rev. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Destino, determinismo e liberdade*: uma leitura jusfilosófica do *De fato* de Cícero. Comunicação apresentada no I Congresso Mineiro de Filosofia do Direito. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 20 a 23 de agosto de 2007. Resumo disponível em: http://www.direito.ufmg.br/cmfd/arquivos/comunicacaoresumo.pdf. Acesso em: 24 ago. 2007.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen*. 2. ed. Apresentação de Danilo Zolo e prefácio de Eduardo Carlos Bianca Bittar. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

MAY, Gaston. *Éléments de droit romain a l'usage des étudiants des facultés de droit*. 15. ed. rev. et augm. Paris: Recueil Sirey, 1922.

MAYR, Robert von. *Historia del derecho romano*. 2. ed. Trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires: Labor, 1930.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. *A fenomenologia e a hermenêutica jurídica*. Belo Horizonte: Fundação Valle Ferreira, 2007.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. *Hermenêutica jurídica*: interpretação das leis e dos contratos. Tese (doutorado). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais/Programa de Pós-Graduação em Direito, 2001.

MOMMSEN, Theodor. *História de Roma*. Trad. Antônio Olinto. Estudo introdutório de Jérome Carcopino. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1973.

MOMMSEN, Theodor. *Le droit public romain*. Tome V. Trad. Paul Frédéric Girard. Paris: Boccard, 1984.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *As causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*: a concentração do poder. 2. ed. rev. Trad., introdução e notas Pedro Vieira Mota. São Paulo: Saraiva, 2005.

MOREAU, Joseph. *Stoïcisme, épicurisme et tradition hellénique*. Paris: J. Vrin, 1979.

MOREIRA ALVES, José Carlos. *Direito romano*. Vol. I. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1998.

MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*: dos gregos ao pós-modernismo. Trad. Jefferson Luiz Camargo. Rev. técnica Gildo Sá Leitão Rios. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NELLI, René [directeur du volume]; BRU, Charles P.; DE LACGER, Chanoine L.; ROCHE, Déodat; SOMMARIVA, Luciano. *Spiritualité de l'hérésie*: le catharisme. Toulouse: Privat, 1953.

NÉRAUDEAU, Jean-Pierre. *Auguste*. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

NOCK, Arthur Darby. Posidonious. *Journal of Roman Studies*. London: Society for the Promotion of Roman Studies, n. 49, pp. 1-16, 1959.

NOVAK, Maria da Glória. Estoicismo e epicurismo em Roma. *Letras Clássicas*. São Paulo: Humanitas, n. 3, pp. 257-273, dez. 1999.

NOYEN, P. Marcus Aurelius, the greatest practician of stoicism. *L'Antiquité Classique*. Bruxelles, t. XXIV, pp. 372-383, 1955.

NUSSBAUM, Martha Craven. *Pity and mercy*: Nietzsche's stoicism. In: SCHACHT, Richard. (ed.). *Nietzsche, genealogy, morality*: essays on Nietzsche's *Genealogy of morals*. Berkeley: University of California Press, pp. 139-167, 1994.

OGILVIE, Robert M. *Le origini di Roma*. Bologna: Mulino, 1984.

ONFRAY, Michel. *Cinismos*: retrato de los filósofos llamados perros. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2005.

PARENTE, Margherita Isnardi. *Ierocle stoico*: *oikeiosis* e doveri sociali. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildegard. (orgs.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. T. II., vol. 36.3, pp. 2201-2226. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989.

PENA, Marc. *Le stoïcisme et l'empire romain*: historicité et permanences. Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-en-Provence, 1990.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. 7. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

PEROZZI, Silvio. *Istituzioni di diritto romano*. 2. ed. riv. ampl. Roma: Athenaeum, 1928.

PETIT, Paul. *A paz romana*. Trad. João Pedro Mendes. São Paulo: Edusp/Pioneira, 1989.

PIGANIOL, André. *História de Roma*. Trad. Ricardo Anaya. Buenos Aires: Eudeba, 1971.

PLINVAL, George. *Introduction*. In: CICÉRON. *Traité des lois*. Trad. et texte établi par George de Plinval. Paris: Les Belles Lettres, 1959.

PORTO, Vicente Sobrino. *Direito romano*: comentários a textos do livro I das *Institutas* de Justiniano. Belo Horizonte: s. /ed., 1955.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle (colab.). *O fim das certezas*: tempo, caos e leis da natureza. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1996.

RAVERI, Massimo. *Índia e extremo oriente*: via da libertação e da imortalidade. Trad. Camila Kintzel. Org. ed. brasileira Adone Agnolin. São Paulo: Hedra, 2005.

REALE, Giovanni. *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. 5. ed. Milano: Bompiani, 2004.

REALE, Miguel. *Horizontes do direito e da história*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1977.

RECASÉNS SICHES, Luis. *Tratado general de filosofía del derecho*. 4. ed. México: Porrúa, 1970.

RENAN, Joseph Ernest. *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*. Paris: Calmann-Lévy, 1882.

REYDAMS-SCHILS, Gretchen. Human bondig and *oikeiósis* in roman stoicism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 22, pp. 221-251, 2002.

REYDAMS-SCHILS, Gretchen. *The roman stoics*: self, responsibility and affection. Chicago: University of Chicago, 2005.

RIST, John Michael. *Seneca and stoic orthodoxy*. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildegard. (orgs.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. T. II., vol. 36.3, pp. 1993-2012. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989.

RIST, John Michael. *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 1980.

RIST, John Michael. Zeno and stoic consistency. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 22, pp. 161-174, 1977.

RODRIGUES, Antonio Medina. *A* Eneida *virgiliana entre a vivência e a narração*. Introdução a VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. e notas Odorico Mendes. Estabelecimento do texto, notas e glossário de Luiz Alberto Machado Cabral. Cotia: Ateliê; Campinas: Unicamp, 2005.

ROLIM, Luiz Antonio. *Instituições de direito romano*. 2. ed. rev. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

ROOB, Alexander. *O museu hermético*: alquimia & misticismo. S.l. (Portugal): Taschen, 2006.

ROSTOVTZEFF, Michael Ivanovich. *História de Roma*. Trad. Waltensir Dutra. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

RUTHERFORD, Richard B. *The meditations of Marcus Aurelius*: a study. Oxford: Oxford University, 1989.

SALDANHA, Nelson Nogueira. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1960.

SALDANHA, Nelson Nogueira. *Da teologia à metodologia*: secularização e crise do pensamento jurídico. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*: seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SALGADO, Joaquim Carlos. *Experiência da consciência jurídica em Roma*. Belo Horizonte: Movimento Editorial da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2001.

SALLES, Ricardo. Determinism and recurrence in early stoic thought. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 24, pp. 253-272, 2003.

SANDBACH, Francis Henry. *The stoics*. London: Duckworth, 1989.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. 3 vols. Trad., prefácio, nota biográfica e transcrições J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *War diaries*: notebooks from a phoney war. Trad. Q. Hoare. London: Verso, 1984.

SCHNEEWIND, Jerome B. *Kant and stoic ethics*. In: ENGSTROM, Stephen; WHITING Jennifer. (orgs.). *Aristotle, Kant and the stoics*: rethinking happiness and duty. Cambridge: Cambridge University, pp. 285-302, 1996.

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

SCHOFIELD, Malcolm. *The stoic idea of the city*. With a new foreword by Martha Craven Nussbaum. Chicago: University of Chicago, 1999.

SCHOFIELD, Malcolm. The syllogisms of Zeno of Citium. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 28, pp. 31-58, 1983.

SCHOFIELD, Malcolm. *Two stoic approaches to justice*. In: LAKS, André; SCHOFIELD, Malcolm. *Justice and generosity*: studies in hellenistic social and political philosophy. Proceedings of the sixth symposium hellenisticum. Cambridge: Cambridge University, pp. 191-212, 1995.

SCHULZ, Fritz. *Classical roman law*. Oxford: Clarendon, 1951.

SEDLEY, David. *A escola, de Zenon a Ário Dídimo*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 7-34, 2006.

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

SHARPLES, Robert William. Soft determinism and freedom in early stoicism: a reply to Botros. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, 31, pp. 266-279, 1986.

SIZOO, A. Paetus Thrasea et le stoïcisme. *Revue des Études Latines*. Paris: Les Belles Lettres, t. IV, pp. 231-232, 1926.

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

SPINOZA, Baruch. *The collected works of Spinoza*. Vol. I: Ethica. Trad. and edition E. Curley. Princeton: Princeton University, 1985.

STANTON, Greg R. The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius. *Phronesis*: A Journal for Ancient Philosophy. Leiden: Brill, n. 13, pp. 183-195, 1968.

STEPHENS, William O. Epictetus on how the stoic sage loves. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 14, pp. 193-210, 1996.

STRIKER, Gisela. Following nature: a study in stoic ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University, n. 9, pp. 1-73, 1991.

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

TODD, Robert B. Cleomenes and the problems of stoic astrophysics. *Hermes*: Zeitschrift fur Klassische Philologie. Wiesbaden: Steiner, n. 129, pp. 75-78. Wiesbaden, 2001.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O estoicismo romano*: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VERBEKE, Gerard. *L'évolution de la doctrine du pneuma*: du stoicisme a S. Augustin. Paris: Desclée de Brouwer; Louvain: Institut Superieur de Philosophie, 1945.

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

VIEHWEG, Theodor. *Tópica e jurisprudência*. Trad. e prefácio Tercio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional/Universidade de Brasília, 1979.

VILLEY, Michel. *Direito romano*. Trad. Fernando Couto. Prefácio e notas de Paulo Ferreira da Cunha. Porto: Res, 1991.

VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Montchretien, 1975.

VIZENTIN, Marilena. *Imagens do poder em Sêneca*: estudo sobre o *De clementia*. Cotia: Ateliê; São Paulo: FAPESP, 2005.

VOELKE, André-Jean. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

VOLTAIRE, François-Maire Arouet, dito. *Cândido*. Trad. Annie Cambé. Rio de Janeiro: Newton Compton, 1994.

WAERDEN, Bartel Leendert van der. Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr. *Hermes*: Zeitschrift fur Klassische Philologie. Wiesbaden: Steiner, n. 80, pp. 129-157, 1952.

WEBER, Max. *História agrária romana*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WELZEL, Hans. *Derecho natural y justicia material*. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar, 1957.

WHITE, Michael J. *Filosofia natural estóica (física e cosmologia)*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 139-169, 2006.

WHITE, Michael J. Time and determinism in the hellenistic philosophical schools. *Archiv fur Geschichte der Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, n. 65, pp. 40-62, 1983.

YOURCENAR, Marguerite. *Memórias de Adriano*. Trad. Martha Calderaro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

RESUMO PARA A CONTRACAPA

O estoicismo é uma das principais correntes da filosofia helenística, tendo se desenvolvido por mais de quinhentos anos e congregado pensadores do porte de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, apenas para citar os mais destacados representantes de sua versão romana imperial. Contudo, apesar de sua inegável importância para a formação cultural de Roma, não há estudos que destaquem o papel do estoicismo no desenvolvimento da ideia de justiça. Este livro pretende demonstrar que a *Stoá* não apenas influenciou a formação de conceitos e institutos próprios do Direito Romano Clássico, do qual somos tributários, mas também forneceu as bases para que tal ordenamento pudesse ser pensado tendo em vista os imperativos da Filosofia do Direito. A gênese de alguns elementos centrais da ideia de justiça contemporânea deve ser buscada no estoicismo, especialmente as noções de liberdade interior e de igualdade formal, bem como o consequente universalismo que as fundamenta. Não se trata de fazer a atual noção de justiça descender de maneira direta e exclusiva do estoicismo romano. Quer-se apenas por às claras uma vinculação muitas vezes escamoteada e que pode contribuir para o aprofundamento da pesquisa jusfilosófica. Nesse sentido, a liberdade interior dos estoicos constitui-se não como totalidade, mas enquanto momento necessário do Espírito. Seu corolário é a igualdade formal, que comparece nos textos dos jurisconsultos como fórmula racional de tratamento do outro, já que para o estoicismo todos nós somos aspectos particulares da razão universal (*lógos*) informadora da cosmópolis. Ainda que neste trabalho se tenha privilegiado a Ética estoica, foram necessárias incursões pela Física e pela Lógica da escola, eis que a proposta filosófica do Pórtico é altamente sistemática. Pela mesma razão há amplas referências ao estoicismo grego, sem o qual

o estoicismo imperial não pode ser adequadamente compreendido em suas continuidades e rupturas com a tradição helênica.