

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Departamento de Pós-Graduação Em Filosofia

**CRISIPO E SÊNECA FACE À QUESTÃO DO TEMPO
OU O TEMPO CONCEBIDO COMO REFLEXO DOS
ACONTECIMENTOS**

Mariana Monteiro Condé

Belo Horizonte

2020

Mariana Monteiro Condé

Crisipo e Sêneca face à questão do tempo
ou o tempo concebido como reflexo dos acontecimentos

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

Linha de Pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval
Orientador: Prof. Dr. Fernando Rey Puente

Belo Horizonte

2020

100	Condé, Mariana Monteiro.
C745cr	Crisipo e Sêneca face à questão do tempo, ou, O tempo concebido como reflexo dos acontecimentos [manuscrito] / Mariana Monteiro Condé. - 2020.
2020	230 f. Orientador: Fernando Eduardo de Barros Rey Puente.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2. Crisipo. 3.Sêneca. 4.Tempo – Teses. 4.Estoicismo - Teses. I. Rey Puente, Fernando. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



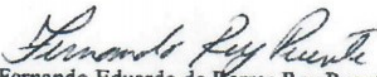
FOLHA DE APROVAÇÃO

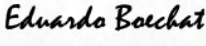
**Crisipo e Sêneca face à questão do tempo
ou o tempo concebido como reflexo dos acontecimentos**

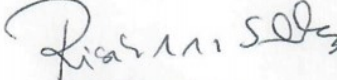
MARIANA MONTEIRO CONDÉ

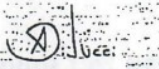
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

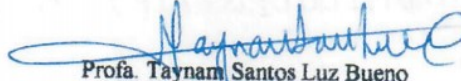
Aprovada em 13 de julho de 2020, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente - Orientador
UFMG

DocuSigned by:

Prof. Eduardo Boechat
UFRJ


Prof. Ricardo Salles
UNAM


Prof. Aldo Lopes Dinucci
UFS


Profa. Taynam Santos Luz Bueno
UFAL

Belo Horizonte, 13 de julho de 2020.

Dedico esta tese à minha avó materna,
Lourdes Barros Monteiro (1929-2018),
com quem primeiro aprendi que a
meditação nos tempos vividos pode fazer
as coisas crescerem de significado.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Fernando Rey Puente, cujo exemplo, enquanto alguém que sabe ensinar filosofia com gestos e palavras, constitui estímulo para que seus alunos trilhem seus próprios percursos e descubram, com alguma dose de sinceridade e coragem, suas próprias questões. A todas e todos professores e colegas do *Grupo de Filosofia Antiga* da Universidade Federal de Minas Gerais – com especial e saudosa menção ao Professor Marcelo Pimenta Marques (*in memoriam*) – que, ao expressarem dúvidas e apontamentos relativos a essa pesquisa, vieram a colaborar de algum modo para que eu pudesse entrever com maior lucidez meus próprios passos.

Ao Professor Ricardo Salles, que além de me propiciar esclarecedores debates, repletos de apontamentos perspicazes, sobre como vinha formulando o problema geral dessa tese, gentilmente se dispôs a supervisionar minha estadia na Universidad Nacional Autónoma de México entre fevereiro e junho de 2019, período em que tive a oportunidade de acompanhar alguns dos valiosos encontros do *Seminário de Textos Filosóficos Griegos* e do *Seminário de Investigación en Filosofía Antigua y su Recepción*, assim como de frequentar as dependências da Universidade, beneficiando-me do acesso às suas bibliotecas e do convívio não raro acolhedor com alguns colegas.

Ao Professor de Grego e Latim Rafael Domingos de Souza, por sua presteza e eficiência ao revisar e corrigir muitas de minhas versões para o português dos respectivos originais gregos e latinos dos quais lancei mão neste estudo. Aos Professores Aldo Dinucci, Taynam Bueno e Eduardo Boechat, cujas observações e reflexões, à altura do exame de qualificação, época em que esse texto ainda vinha sendo amadurecido, mostrar-se-iam determinantes para seu aperfeiçoamento.

Aos amigos de pós-graduação da UFMG, UFRJ e UNAM que, ao se disporem a ouvir, assim como a compartilhar os anseios e angústias não raro decorrentes de um percurso como esse, terminaram por tornar toda essa travessia um tanto mais leve. Lembramos aqui, especialmente, Gabriel Assumpção, Gislene Vale dos Santos, Fábio Fortes, Judenice Alves, Juliana Martins.

Aos colegas do Departamento de Filosofia do Colégio Pedro II, sobretudo àqueles que compuseram a Equipe de Filosofia do Campus São Cristóvão III à época em que lá estive, por todo apoio e compreensão num momento em que a conciliação da docência com a pesquisa se mostrava tarefa excessivamente árdua para minhas forças.

A todas e todos funcionários da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, que sempre me atenderam e informaram de modo atencioso e solícito. À CAPES, pela concessão de uma bolsa de estudos sem a qual não lograria sequer iniciar um estudo como esse, quanto mais, alcançar seu cumprimento.

Aos meus pais, Márcia e Eduardo, e aos meus irmãos, Raquel e Tiago, pelo carinho inesgotável e pelo apoio incansável. Aos meus queridos e radiantes sobrinhos, Clara e Pedro, pela alegria tantas vezes compartilhada. Ao Dimitri, meu companheiro, pela compreensão diante de minhas ausências e, ainda mais, pela paciência, reflexo de amor, em outras tantas e atribuladas presenças. Há muito mais de vocês nesse trabalho do que se poderia supor.

[...] Queres me perguntar o que sente alguém diante da dama escura? Sinto frio, Lucius. A parede aqui do quarto frente à mesa está toda manchada. As manchas formaram desenhos, figuras: a cabeça coroada de um velho. A coroa parece de flores. Um pássaro com fios enrodilhados no bico. Um menino sem cabelos olhando um quase-rio. O velho que eu seria se não escolhesse a morte? O pássaro que a minha alma pretendia? *Eu mesmo, o de antes, contemplando o tempo-água que é e não é o mesmo e no entanto corre e sem te tocar te modifica inteiro?* Há um acúmulo de significados tomando conta das coisas neste instante, as coisas estão crescendo de significado. A pedra prateada em cima da mesa... um amigo me trouxe lá dos Andes... não é só a pedra prateada que um amigo me trouxe lá dos Andes, é um mais sem nome, impossível de decodificar para você. Um livro de poemas que eu comprei numa livraria perto da universidade, não é mais um livro de poemas de Petrarca, ele pulsa, e o perfil do poeta no centro da capa brilha como a luz da tarde. *Por que tudo brilha e é mais? Apenas porque me despeço?*

Hilda Hilst, *Rútilo Nada*.

RESUMO

Este estudo consiste numa proposta de confronto entre as concepções estoicas de Crisipo e de Sêneca quanto à temática do tempo. Sua origem remonta à uma intuição de que esta temática ocupa posição destacada na filosofia destes autores, ainda que sua justificativa, enquanto investigação, tão somente possa se dar na medida em que a articulação entre suas concepções – a qual parece longe de estar dada – vier a ser explicitada. Assim, buscaremos mostrar que há não apenas uma relação de diálogo entre tais perspectivas, como, ainda, de complementaridade – na medida em que ambas poderiam, cada qual a seu modo, concorrer para esclarecer uma à outra, assim como para enriquecer uma possível, ainda que variegada, concepção de tempo estoica. Com efeito, assim como Crisipo erigiria, na Atenas do século III a.C, uma teoria conforme a qual a distinção de alguns dos aspectos do tempo (*χρόνος*) nos permitiria, conquanto sua natureza contínua, concebê-lo enquanto um intervalo capaz de refletir acontecimentos e, assim, nos dar a conhecer o estatuto dos existentes (SVF II 509); Sêneca, na Roma imperial do século I d.C, exemplificaria e validaria a estratégia de Crisipo, ao verter na questão filosófica do tempo (*tempus*) o reflexo pensado da existência, razão pela qual a recorrência desta temática em obras como as *Epistulae Morales* e o *De Brevitate Vitae* viria a se mostrar estratégia fundamental em favor do despertar da consciência filosófica e moral a partir da constatação da condição humana. De modo que, conquanto o confronto entre suas concepções permita depreender que tanto Crisipo quanto Sêneca partiriam de uma perspectiva comum – de que *o tempo constitui reflexo dos acontecimentos* – as nuances e tônicas, em consonância com a particularidade de seus métodos e propósitos, que cada um deles vem a lhe impor, terminaria por indicar uma transição de perspectivas na concepção de tempo estoica.

Palavras-chave: Crisipo; Sêneca; tempo; estoicismo.

ABSTRACT

This study is a proposal of comparison between the Stoic conceptions of time in the thoughts of Chrysippus and Seneca. The origin of this research was an intuition that this topic has a special position in the philosophy of these authors, although its justification, as investigation, can only be given once the connection between both philosophers' conceptions becomes explicit – and this is a long task. Hence, we aim to show that there is not only a possible dialogue between such perspectives, but also a complementarity between Chrysippus and Seneca's accounts of time – insofar as both of them can, each in his own way, be of aid to shed light upon each other, as well as to enrich a possible, even though diversified, stoic conception of time. Chrysippus, in the 3rd century BC Athens, offered a theory according to which the distinction between some aspects of time (*χρόνος*) would allow us, despite its continuous nature, to conceive it as an interval capable of reflecting happenings – thus enabling us the knowledge of the status of existent beings (SVF II 509); Seneca, in the Imperial Rome of the 1st century AD, would exemplify and validate Chrysippus' strategy, by conceiving, in the philosophical issue of time, (*tempus*) the thought reflex of human existence, reason by which the recurrence of this topic in works such as the *Epistulae Morales* and *De Brevitate Vitae* would become a core strategy in favor of the awakening of moral and philosophical consciousness which stems from realizing human condition. In such a way that, although conflict between their conceptions enables to comprehend that both Chrysippus and Seneca begin from a common perspective – that *time constitutes a reflex of happenings* –, the nuances and points of divergence, according to the particularity of their methods and purposes, would lead, as a result, to a transition of perspectives in the stoic conception of time.

Keywords: Chrysippus; Seneca; time, stoicism.

Advertências

Para a leitura dos fragmentos dos antigos estoicos, utilizamos as edições de Hans von Arnim (1903-1905) e Boeri e Salles (2014), as quais serão abreviadas, respectivamente, com as siglas SVF e BS. Especificamente quanto à obra de Crisipo, valemo-nos ainda da recente edição de Dufour (2019). No que se refere à Sêneca, guiamo-nos pelo original latino intitulado *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales*, doravante abreviado *EM*, tal qual estabelecido por Reynolds para a Oxford University Press, em 1965 – a quem também remonta a autoria da edição do *De Brevitate Vitae* (1977) com a qual lidamos neste estudo, cuja abreviatura se dará pela sigla *BV*.

Abaixo seguem listadas outras siglas e abreviações de obras citadas nesse estudo:

Aécio

De placitis reliquiae (Plac.).

Aristóteles

Physica (Phys.).

Clemente de Alexandria

Stromata (Strom.).

Cleomedes

Cleomedis de motu circulari corporum caelestium libri duo (Cael.).

Dio Crisóstomo

Orationes (Orat.).

Diógenes Laércio

Diogenis Laertii Vitae philosophorum (DL)

Epicteto

Epicteti dissertationes ab Arriano digestae, fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, gnomologiorum Epictetorum reliquiae (Diss.; Ench.).

Estobeu

Eclogae physicae et ethicae (Eclog.).

Eusébio

Praeparatio Evangelica (PE).

Fábio Quintiliano

Institutiones oratoriae libri duodecim (IO).

Galeno

De differentia pulsuum libri IV (DP).

Marco Aurélio Antonino

Marci Aurelii Antonini ad se ipsum libri XII (Ips.).

Cícero

De Republica (Rep.).

De fato (Fat.).

Platão

Respublica (Rep.).

Plotino

Enneades (Enn.).

Plutarco

*De Communibus Notitiis adversus
Stoicos (CN).*

De Stoicorum repugnantibus (SR).

Pseudo-Galeno

De historia philosophica (HP).

Seneca, o velho

Suasoriae (Suas.).

Sexto Empírico

Adversus Mathematicos (AM).

Simplicio

*Simplicii in Aristotelis Categorias
commentarium (AC).*

Lembramos, por fim, que as versões para o português de trechos cujo original constava em grego ou em latim e que surgirem seja no corpo do texto, seja em nota, são todas de nossa autoria. Também nos responsabilizamos pelas traduções de trechos oriundos de contribuições da crítica hodierna que vierem a surgir no corpo do texto – ao passo que, quando mencionados tão somente em nota, optamos por preservá-los em sua condição original.

SUMÁRIO

Introdução.....	22
Capítulo 1. Crisipo: influências, interesses, temas e problemas.....	31
Seção 1. Ambiente intelectual na Atenas do século III	34
Seção 2. A retomada da φύσις de Epicuro aos primeiros estoicos	39
Seção 3. A proposta estoica de retomada da φύσις	44
3.1 A metáfora do λόγος σπερματικός	44
3.2 A noção estoica de σύστημα.....	51
3.3 Desdobramentos e implicações da proposta estoica.....	58
Capítulo 2. Crisipo face à questão do tempo	65
Seção 1. A pergunta pela natureza do tempo e os problemas que dela se originam	65
Seção 2. Perspectivas ou aspectos do tempo em SVF II 509	78
2.1. Primeira perspectiva: o tempo enquanto intervalo (διάστημα) de movimentos.....	78
2.2. Segunda perspectiva: o tempo enquanto contínuo (συνεχής).....	81
2.3. O sentido amplo (κατὰ πλάτος) de se conceber o tempo presente	84
2.4. A analogia entre o tempo presente concebido em sentido amplo e os predicados que ocorrem e, assim, satisfazem sujeitos.....	88
Seção 3. Apontamentos e reflexões acerca da teoria crisipiana do tempo	92
Capítulo 3. De Crisipo a Sêneca.....	99
Contextos.....	102
Seção 1. Contexto histórico	103
1.1 De Atenas a Roma: a descentralização do eixo filosófico antigo ocidental.....	103
1.2 Do fim da República ao Império instituído: a crise cultural em Roma.	104
Seção 2. Contexto intelectual	108
2.1 A formação do jovem Sêneca: mestres, influências, temas e problemas	109
2.2 Sêneca e o estoicismo	116
Seção 3. Contexto filosófico.....	120

Capítulo 4. Sêneca face à questão do tempo	126
Seção 1. O <i>meditare tempum</i> na filosofia senequiana	126
Seção 2. Aspectos do tempo capazes de refletir a natureza da existência humana	139
2.1 O tempo enquanto <i>cursus</i> (EM XLIX, 2-4).....	139
2.2. O tempo enquanto <i>circulus, orbis</i> e <i>gyrus</i> (EM XII, 6-8)	146
2.3. A condição humana: efêmera e finita	152
Seção 3. Da constatação da condição humana à mobilização moral.....	154
Seção 4. Apontamentos e reflexões	171
Capítulo 5. Crisipo e Sêneca: interfaces.....	176
Seção 1. Crisipo e Sêneca face a face.....	180
1.1 A natureza do tempo.....	180
1.2 Estratégias ou modos de apreensão do tempo	184
1.3 Explicação de certos traços ou aspectos do tempo por Sêneca	193
Seção 2. A noção de tempo em Crisipo e em Sêneca.....	196
Seção 3. Apontamentos e reflexões finais	207
Conclusão	212
Bibliografia.....	223
Bibliografia sobre Crisipo	223
Bibliografia sobre Sêneca.....	227

Introdução

O descobrimento do tempo não se pode verificar que em um momento negativo dentro da própria vida, em que perdemos alguma coisa que o estava preenchendo; o tempo é a substância de nossa vida e por isso mesmo está debaixo dela, como fundo permanente de tudo o que vivemos; descobrir esse fundo tem algo de queda que só tem lugar em um especial estado de angústia, desengano ou vazio¹

Se questões filosóficas de primeira grandeza podem ser ditas atemporais – na medida em que seu instigante percurso se mostra um manancial como que inesgotável para que, nutrindo-nos de sua reflexão, avancemos no aprendizado do exercício filosófico – não há dúvidas de que, em certas épocas, sua explicitação se converte numa necessidade de caráter premente e existencial.

Este parece ser o caso da questão filosófica do tempo, pois, como sugere Maria Zambrano, toda vez que estamos diante de um mundo agonizante em que, esvaziadas suas supostas verdades últimas – não raro desmentidas pelo duro peso das contingências históricas – constatamo-nos desamparados, ela desponta e irrompe como um fruto robusto que, amadurecido e à espera de ser colhido, termina por se revelar sinal mais legítimo daqueles tempos.

De modo que é no momento em que tais supostas verdades, crenças fundamentais sobre as quais costumamos amparar nossos valores, bem como de onde extraímos, no mais das vezes, algum sentido para a própria existência, vão se dissipando, exauridas e extenuadas, que se vai abrindo diante de nós um espaço vazio, claraboia através da qual se poderia entrever o tempo, substância última de nossa existência.

Para Zambrano, o tempo em que vivera Lúcio Aneu Sêneca, momento histórico em que o mundo antigo, aproximando-se de seu ocaso, chegava a termo, era dos mais propícios, porquanto tendente da plenitude ao esvaziamento, para o descobrimento do

¹Cf. “El descubrimiento del tiempo no puede verificarse más que en un momento negativo dentro de la propia vida, en que hemos perdido alguna cosa que lo estaba llenando; el tiempo es la sustancia de nuestra vida y por lo mismo está bajo ella, como fondo permanente de todo lo que vivimos; descubrir este fondo tiene algo de caída que sólo tiene lugar en un especial estado de angustia, desengaño o vacío”. In: ZAMBRANO, M. *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987, p. 40.

tempo. A robustez própria ao mundo romano, “cheio como nunca de esplendor, poderio, de ócio e de negócio”², haja vista não estar amparada por uma condição firme, estava prestes a se romper e ruir em derrocada. Não sem razão, aponta a filósofa, Sêneca conceberia sua filosofia como uma *moral da atividade* (*‘moral de la actividad’*), afinal, “a ação verdadeira é a única que *mata* o tempo”³ (grifo nosso).

Antes mesmo que o leitor se questione por que razão, portanto, a questão do tempo, cujo nascedouro não pertence a uma época, viria não apenas a florescer, mas, ainda, a frutificar, de modo semelhante, em tempos de plenitude – tanto que, dentro do próprio movimento intelectual estoico, outras reflexões quanto ao tempo vieram sendo concebidas, sem que para isso fosse necessário rebentar uma crise de tamanhas proporções quanto a do momento histórico em que vivera Sêneca – tornemos a considerar os dizeres de Zambrano. O tempo descoberto ou desvelado em decorrência de “um especial estado de angústia, desengano ou vazio”, considera a filósofa, nada mais é que “*a substância de nossa vida*”, aquilo que, “por isso mesmo está debaixo dela, como fundo permanente de tudo o que vivemos”. Trata-se, por conseguinte, do tempo entrevisto a partir de uma perspectiva bem específica, que é aquela circunscrita ao âmbito existencial humano, cujo mais imponente impasse, ao qual não podemos absolutamente nos furtar se tivermos por propósito encará-la, consiste na penosa tarefa de mirar nossa própria condição.

O presente estudo versa sobre a questão filosófica do tempo tal como vislumbrada por dois pensadores estoicos tidos como díspares e, quiçá mesmo, antagônicos, que são Crisipo e Sêneca. Seu propósito se radica numa tentativa de explicitar que a concepção de que *o tempo constitui reflexo dos acontecimentos*, conquanto possa ser dita comum a ambos os autores, revela-se sintomática de que uma variação de tônicas e nuances impostas àquela noção tanto por Crisipo quanto por Sêneca termina por implicar uma transição de perspectivas na concepção de tempo estoica. De uma abordagem mais concreta e centrada em acontecimentos constitutivos da ordem cósmica, passa-se a outra, um tanto mais imagética e simbólica, voltada para o

²Cf. “Sêneca vivió un momento propicio para descubrir el tiempo. El mundo, es cierto, estaba lleno, lleno como nunca de esplendor, poderío, de ocio y de negocio”. *Ibidem*, p. 41.

³Cf. “Y esto, la acción verdadera es la única que mata el tiempo, un acto de fe o un acto de voluntad, de amor o de contemplación, pero un acto, pues todo acto es en realidad un éxtasis. Nada más exótico que la acción verdadera, pues ella detiene el tiempo”. *Ibidem*, p. 42.

modo como os próprios acontecimentos constitutivos da existência e refletidos pelo tempo passam a reverberar na alma humana daquele que nele medita. O que parece se coadunar bastante bem com a intuição de Zambrano, afinal, porquanto fruto colhido especialmente em tempos de esvaziamento e ruptura, a meditação no tempo, para Sêneca, nada mais constitui que um modo de carregar para a alma humana reflexos através dos quais podemos entrever o caráter efêmero e finito de nossa própria existência. Passemos em revista, por conseguinte, os principais passos dados neste percurso, de modo a logarmos compreender a estrutura em que – em consonância com tais passos – essa tese está disposta.

*

O modo como se apresenta a questão do tempo na obra filosófica de Sêneca impõe uma penosa tarefa a seus intérpretes: tal como se estivéssemos diante de uma ausência presente, pressentimos seu rastro intermitente, mas, na impotência de apontar com precisão em que ponto ou a que profundidade sua reflexão se desenvolve e se detém – haja vista não haver uma investigação que exclusivamente a tal propósito se destine –, ficamos como que desapontados, pois, correndo em seu encalço, temos a impressão de nada substancial ter logrado encontrar. Entretanto, se nos propomos a analisar com atenção as reflexões senequianas a partir de algumas passagens específicas, não raro entremeadas a tópicos mais abrangentes da ética estoica, sobretudo no *De Brevitate Vitae* e nas *Epistulae Morales*, vemos descortinar diante de nós os distintos planos ou camadas nos quais se vai infiltrando, ora mais, ora menos vigorosamente, o problema do tempo. É então que vamos nos dando conta de que a preocupação do filósofo com tal questão passa ao largo de se reduzir ao mero intento de admoestar seus interlocutores Paulino e Lucílio, assim como seus leitores, quanto à premente necessidade de que empregemos com mais lucidez nosso próprio tempo.

O texto de Sêneca, em teor e em forma, recende e emana um apelo de urgência a um engajamento moral que só em última instância se revela pautado numa reconversão à própria natureza. Desde a formulação de frases curtas e impactantes; até à recorrência a inúmeras máximas relativas ao caráter irreparável do tempo; e, ainda, à constante exortação a práticas meditativas ora concernentes a supostos males vindouros, dentre os quais a morte, ora referentes às vivências cotidianas pregressas; nada mais constituem que indícios aos quais, assomadas algumas reflexões esparsas acerca da natureza do próprio tempo, terminam por nos revelar um traço da filosofia senequiana que,

paradoxalmente, só nas últimas camadas ou planos de seu texto parece vir a desabrochar: que o filósofo romano faz confluír a questão do tempo, concebida como um reflexo da existência, para a de nossa própria condição enquanto seres humanos.

Assim, cientes de que através da tessitura constitutiva do texto senequiano nem só o que é dito se mostra significativo, não tardaríamos ainda a constatar que qualquer análise daquelas passagens em que o filósofo parece refletir mais detidamente acerca da natureza do tempo, conquanto precioso recurso e por mais rigorosa e esmerada o fosse, não seria suficiente para nos permitir entrever seu estatuto. Mesmo porque, tendo em vista o modo como tais passagens estão dispostas – esparsas e fragmentadas, porquanto relativas a contextos distintos –, sua análise, ainda que cuidadosa, não nos permitiria lograr êxito em vislumbrar o panorama em que estão inscritas, de modo a nos esclarecer a importância de tal questão em sua filosofia.

Foi então que nos vimos compelidos a buscar nas raízes, vale dizer, na teoria do tempo estoica dita ortodoxa, que é aquela largamente atribuída a Crisipo, vínculos ou liames capazes de nos permitir lançar alguma luz sobre aqueles indícios, bem como assinalar, com alguma sorte, sobre quais aspectos das reflexões senequianas recairiam com maior impacto as contribuições de seu predecessor. Qual não foi nossa surpresa ao nos darmos conta de que, como que ao contrário do que ocorria no texto senequiano – e a despeito das contingências históricas que terminaram por reduzir e, assim, condenar o legado crisipiano a esparsos testemunhos, não raro virulentos, de seus adversários – a questão do tempo parecia assumir, para o filósofo de Solos, forma inteiramente outra. Afinal, conquanto manifestamente presente sob o formato de investigação relativa à natureza do tempo, os meandros pelos quais afluíam as reflexões crisipianas, vale dizer, os meios pelos quais o filósofo buscava romper alguns dos impasses próprios a tal enigma, mostravam-se, se não ausentes, ao menos um tanto obscuros e, com isso, muito dificilmente apreensíveis. Com o quê a tarefa de decifrar sua teoria, exíguo, mas emaranhado labirinto, mostrava-se não menos penosa que a de destacar, da explícita ausência, a implícita presença da questão do tempo no texto senequiano. Venturosamente, contudo, o legado da crítica, tão mais generoso em investigações sobre o pensamento de Crisipo – que inclusive quanto a esse aspecto, mostra-se distante de Sêneca – nos valeria como importante recurso para levar em frente tal tarefa.

E das muitas perspectivas que foram se abrindo à medida que na investigação fomos avançando – das quais jamais desconfiaríamos, à altura dos primeiros passos –

esta terá sido, sem dúvida, a mais decisiva: com efeito, ao trilhar o percurso que nos levaria em regresso de Sêneca a Crisipo é que se escancarou diante de nós quão substanciais eram o vazio e o silêncio que se interpunha entre ambos. Só então, quando queríamos esclarecer o aspecto conceitual, que nos demos conta da não menos relevante lacuna histórica também constitutiva do problema, a qual, por isso mesmo, não poderíamos absolutamente nos furtar a encarar, caso tivéssemos por propósito compreender que tipo de vínculo entretecia as concepções de Crisipo e de Sêneca acerca do tempo.

E foi assim que nossa investigação, cuja tônica histórico-exegética só então foi se plasmando, ganhou corpo, delineamento e, por fim, identidade. Seu propósito, conquanto soasse paradoxal, havia sido, enfim, cinzelado: uma vez que sua justificativa – que haja uma espécie de vínculo, seja de influência, seja de diálogo, entre as perspectivas de Crisipo e de Sêneca quanto à temática do tempo – parecia longe de estar dada; quanto menos passível de ser pressuposta; ela deveria, necessariamente, converter-se no próprio teor dessa investigação.

Por essas razões ou, em outras palavras, por conta da dita particularidade desse estudo – de que seu problema principal se confunda com sua própria justificativa enquanto investigação, ou, dito de outro modo, de que a pergunta pelo seu quê possa ser vertida na pergunta pelo seu porquê – sua estrutura teve de ser concebida e disposta em cinco específicas etapas. Os capítulos enumerados 2 e 4 constituem o coração da tese – na medida em que deles depende a força e a validade de nosso argumento principal, o de que há um diálogo, inclusive, complementar entre ditas perspectivas – e visam analisar e problematizar as propostas de definição e uso da noção de tempo em distintos âmbitos fundamentais das filosofias destes autores, quais sejam, o físico e o metafísico, em Crisipo; o ético e o existencial, em Sêneca, a fim de extrair, dos textos de que dispomos, a concepção desta noção tal como formulada por estes autores.

Os capítulos 1 e 3, embora se configurem enquanto respectivamente complementares aos 2 e 4, constituem uma tentativa, quase vertida na forma de ensaio, de ilustrar o pano de fundo no qual estes autores florescem e a partir do qual percebem avultar questões e problemas filosóficos que, em alguma medida, tocam ou resvalam no tópico do tempo, de modo a sondar as possíveis razões pelas quais esta noção vem a ocupar posição tão destacada no modo como concebem, cada qual à sua maneira, sua própria filosofia. Contudo, ainda que, de um modo ou de outro, sirvam de apoio para a

intuição original a partir da qual em primeira mão concebemos a hipótese principal desse estudo, não logram êxito no intuito de encetar o vínculo ou relação entre suas propostas⁴ – e é nessa medida que devem ser compreendidos tão somente como introdutórios, aproximativos e, em alguma medida, complementares àquelas reflexões que poderão, estas sim, refutar ou corroborar a hipótese de que há um diálogo entre as perspectivas de tempo de Crisipo e de Sêneca, o que só será passível de ser realizado após o confronto entre os capítulos 2 e 4.

Nossa aposta, cujo teor será expresso no capítulo 5, é a de que, assim como Crisipo parece contribuir para que Sêneca seja capaz de formular e distinguir aspectos fundamentais à noção de tempo no âmbito humano – quais sejam, seu caráter contínuo e, por conseguinte, inapreensível, a não ser, talvez, a partir de um intenso esforço para que se integralizem suas pretensas partes num intervalo capaz de refletir um movimento como um todo –; também Sêneca parece esclarecer a proposta de Crisipo ao exemplificar sua intuição de que o tempo, para ser concebido, necessita ser articulado aos acontecimentos de que resulta intervalo, na medida em que aponta para a própria existência como exemplo emblemático para se pensar o problema, tal como se tempo e existência fossem o duplo um do outro – a existência humana, um ciclo de disposições que se alternam, face primeva, por excelência, sobre a qual se reflete o problema do tempo; e o tempo, reflexo pensado da existência, questão filosófica a partir da qual podemos confrontar nossa condição e, por assim dizer, passar a atentar e, por conseguinte, a nos dispor face à urgência premente de uma reorientação moral.

O que talvez signifique que, por mais que Crisipo e Sêneca se nutram de fórmulas semelhantes para conceber a questão do tempo – dentre as quais, a mais fundamental, sem dúvida, é aquela que aponta para uma existência, ainda que mitigada, do presente, assim como para a subsistência de passado e futuro – e terminem por entrever, em seu próprio estatuto, um meio para se vislumbrar os acontecimentos, as distintas tônicas e nuances impostas por cada um deles à questão se revela sintomática de uma variação de métodos e propósitos que nos permite depreender uma transição de perspectivas no variegado modo de se conceber o tempo na tradição estoica. Em

⁴ Com efeito, poder-se-ia objetar, com alguma pertinência, que os contextos de formação tanto de Crisipo quanto de Sêneca poderiam, no máximo, ilustrar porque o tópico do tempo se mostra relevante para cada um deles, de modo a poderem ensejar duas teses distintas, uma sobre Crisipo e outra sobre Sêneca, sem que para isso se precisasse supor sua relação.

Crisipo, apreender um tempo, e com ele um movimento, permite retrazar o vínculo entre os existentes que o entretecem; já em Sêneca, a meditação no tempo parece ter por fim desencadear um estado psíquico naquele que a empreende, suscitado, talvez, pelo enfrentamento do acontecimento – determinante quanto à nossa condição – que é a existência. O vínculo entre as perspectivas de Crisipo e Sêneca quanto ao tema do tempo, portanto, não se resume ao de mera influência, terminando por se revelar, em vez disso, um diálogo que, conquanto apartado por épocas e culturas, comporta contribuições de ambos os autores para que a concepção de tempo estoica se mostre não apenas mais variegada, mas, ainda, um tanto mais fecunda do que se poderia outrora supor.

*

Se quanto maior o rasgo de uma chaga aberta em decorrência de estados de “angústia, desengano ou vazio”, tanto mais se atribui, à pergunta pela natureza do tempo, um sentido existencial, poderíamos então considerar que a perspicaz intuição de Zambrano valeria para corroborar a perspectiva desenvolvida nesse estudo. Afinal, ainda que as preocupações físicas e metafísicas que levaram Crisipo a formular uma teoria do tempo também pudessem ter sido motivadas pela constatação de vazios, aqui entendidos enquanto lacunas explanativas próprias aos modelos cosmológicos à época vigentes – mesmo porque o próprio tempo, na medida em que vislumbrado pelo filósofo enquanto reflexo de acontecimentos instituídos por movimentos quaisquer, consistiria num outro modo de compreender os vínculos entre as partes e o todo do cosmos – tratar-se-ia, em última instância, de outro tipo de esvaziamento. De modo que o percurso de Crisipo a Sêneca, esperamos lograr demonstrar no decorrer deste estudo, valeria como excelente testemunho desta variação de tónicas – fruto, talvez, do espírito da cultura de cada época – com que se concebe a questão filosófica do tempo.

De todo modo, a intuição de Zambrano, dado seu caráter fecundo, suscita muitas outras reflexões. Afinal, quer pensemos num mundo cujas crenças e valores, em xeque, esvaziam-se até provocar sua agonia e estrangulamento; quer cogitemos um modelo cosmológico-científico que, incipiente, ameaça dar sinais de esgotamento; a impressão que temos é que a reflexão quanto ao tempo vai de par em par a uma necessidade imperiosa e intrinsecamente humana de escrutinar, ainda que nem sempre sob seus múltiplos aspectos, o atual estado de coisas – não raro esvaziado – de uma dada época, de modo a, atravessando-o, passar-lhe além. Assim Zambrano justificaria, também

radicada numa tônica existencial, a redescoberta do tempo por alguns pensadores dos séculos XIX e XX: “porque vivemos um momento de radical solidão também sem pai, sem uma crença última”⁵, constataria a filósofa em 1941, meados de um século cujas contingências históricas se revelariam plenamente capazes de ainda fazer desencadear, de variados modos, tantos outros estados de esvaziamento.

Quiseramos, pois, que este percurso – um estudo de singelos propósitos e circunscritas dimensões, bem como relativo a um modelo de pensamento concebido há tantos séculos e numa cultura tão distinta da nossa, da qual tão somente conseguiríamos, no máximo, nos aproximar – também se convertesse, por fim, num convite à reflexão quanto aos próprios anseios que vimos cultivando em nossos tempos. Afinal, mais do que lograr confrontar as concepções de tempo de filósofos como Crisipo e Sêneca com aquelas hodiernas – possivelmente, de modo a considerar as primeiras estereis e obsoletas diante das últimas – nos pareceria mais fecundo considerar seu intento, que era o de fazer frente aos anseios de uma época, apreendendo questões que, irrompidas do âmbito da cultura, pairavam no ar, como que aguardando por alguém que as formulasse e tentasse enfrentar.

A radicalidade da proposta estoica, esperamos ser capazes de explicitar através desse percurso, consiste no modo como cada um destes filósofos, Crisipo e Sêneca, enfrenta aquilo a que poderíamos chamar, sob múltiplos aspectos, de esvaziamento. Percorrer vazios, antes mesmo que preenchê-los a qualquer custo, é a disposição a que os estoicos nos conclamam imperiosamente a adotar – trate-se de lacunas explicativas de âmbito científico; ou das tantas carências, manifestas na impotência diante daquilo que não nos cabe modificar, próprias à nossa condição enquanto seres humanos. Que a radicalidade dessa proposta que doravante será exposta – que nos parece ser a de percorrer lealmente esses vazios, ao invés de, com mendacidade, preenchê-los – possa nos instigar a fazer o mesmo em nossos tempos.

⁵“Ahora en nuestros días se ha vuelto a descubrir el tiempo dentro del pensamiento filosófico, en el historicismo del XIX primero, en Ortega y Gasset después, ya en las primeras páginas de su obra; después en Heidegger. Porque vivimos un momento de radical soledad también sin padre, sin una última creencia”. *Ibidem*, p. 43.

Capítulo 1. Crisipo: influências, interesses, temas e problemas

Se não pareceria desarrazoado afirmar que, de Sêneca, avultam de tal modo os rumores de sua impetuosa e conturbada existência, de modo a constituírem uma sombra que, muitas vezes, veio não apenas a ofuscar a obra, como a determinar, inclusive, parte dos juízos a ela concernentes; poderíamos, talvez, constatar o contrário acerca de Crisipo, visto que a fama a respeito de suas habilidades dialéticas cresceria a ponto de, envergando-se, vir a ocultar a própria pessoa. Pois, com efeito, quem seria capaz de delinear, com precisão e suficientes minúcias, o perfil tanto psicológico quanto intelectual de Crisipo, para além das banalidades e lugares comuns fornecidos pelas escassas anedotas acerca de sua vida?

Ora, atribuir ao caráter de Crisipo os epítetos de desdenhoso, arrogante e orgulhoso – o que, dentre os dizeres que compõem o testemunho de Diógenes Laércio, poder-se-ia ver expresso por meio do adjetivo *ὑπερόπτης*⁶ - embora esteja longe de constituir mera banalidade quando se busca conceber o perfil de um praticante da filosofia, também o está de apresentar uma característica que lhe seja exclusiva. Contudo, ainda que outros filósofos antigos também apresentassem um caráter merecedor de tais epítetos⁷, a tônica do excesso parece perpassar, de modos variados, tanto a personalidade quanto a existência de Crisipo, hipótese em favor da qual alguns testemunhos poderiam vir a servir de apoio. Com efeito, também Galeno qualifica Crisipo de modo parecido, quando o acusa de arrogar para si, conquanto não ateniense e, por conseguinte, supostamente pouco conhecedor da língua grega, a capacidade de estabelecer leis para os nomes gregos – o que refletiria, no mais alto grau, a insolência de seu caráter, expressa por Galeno por meio do verbo *ἐξυβρίζειν*⁸.

Conferidas as devidas ressalvas a uma perspectiva que poderia ser dita, senão xenófoba, seguramente preconceituosa, da parte de Galeno, principalmente quanto às origens supostamente bárbaras de Crisipo – as quais tampouco poderiam ser ditas características exclusivamente suas, visto que as raízes étnicas e culturais do próprio

⁶ Diógenes Laércio, *DL* VII 185.

⁷ Dentre os quais, o mais célebre, talvez, seja o caso de Heráclito, sobre quem Diógenes Laércio testemunha a respeito da destacada altivez e do elevado desdém. *Ibidem*, IX 1.

⁸ Galeno, *DP* IV 8 (SVF II 24, 1).

Zenão também remontavam ao oriente, mais precisamente a Cítio, em Chipre, razão pela qual era costumeiramente denominado ‘fenício’ – parece suficientemente claro que um traço profundo de excesso ou desmedida (ὑβρις) atravessasse seu caráter. De outro modo, não teria sido pelos elevados graus de perspicácia e engenho que teria alcançado fama; nem, tampouco, pela pena copiosa e prolífica, além do perfil laborioso, que teria atingido a impressionante marca de 705 tratados; nem, ainda, pela reconhecida reputação de ser bem dotado e muito vivo em todos os assuntos que tornaria evidente o alcance de um extraordinário talento que à dialética não se limitava. Mas, assim como os excessos nas qualidades lhe elevaram a envergadura dentre os filósofos, pesaram-lhe com profundidade, por sua vez, os vícios extremados, tão bem explorados e destacados por seus críticos. Donde uma tônica de intensidade e vigor – para não dizer, até mesmo, de excessos – parecer refletir bastante bem, à partir do que é dito, a personalidade de Crisipo.

Contudo, ainda que se possa, com algum acerto, atrelar a imagem do filósofo de Solos, na Cilícia, ao traço pouco grego da desmedida – pois, com efeito, parecem ser precisamente tanto seu perfil culturalmente marginalizado, enquanto estrangeiro e cometedor de barbarismos na lide com a língua grega⁹; quanto sua tendência exagerada no que concerne aos desdobramentos intelectuais, aquilo que com mais nitidez sobressai e se depreende de seu caráter – tudo isso parece nos dizer muito pouco, quando o que se busca é compreender que tipo de questões lhe estimulavam espírito. Mesmo porque, conquanto ter sido formado e, em alguma medida, determinado por uma cultura, não parece tarefa descabida para um filósofo vir a transcendê-la, na medida em que se dispõe a atravessar, analisar e interpretar outras culturas; indício disto, é que o próprio Crisipo teria sido responsável, em grande medida, por erigir uma filosofia dita grega. Neste caso, conviria, portanto, atentar para o que foi pouco ou quase nada dito – vale dizer, o que aparece de modo efêmero ou, ainda, em minuciosos pormenores, dentre as anedotas que constituem a narrativa de sua existência.

À título de exemplo, tomemos o primeiro passo do testemunho de Diógenes Laércio acerca de Crisipo, o qual poderia parecer, num primeiro momento, pouco

⁹Há um número razoável de testemunhos que apontam não apenas para a aridez e a falta de esmero com a eloquência enquanto traços marcantes do estilo de Crisipo, mas, ainda, para os ditos barbarismos que abundavam em seus escritos. Cf. SVF II 24, 2; 25; 26.

fecundo quanto a tais pormenores, na medida em que emblemático quanto à mencionada tônica do exagero: “homem tão bem dotado e agudo em toda parte que, na maioria das coisas, ultrapassava Zenão e também Cleantes, a quem frequentemente dizia carecer apenas do ensino dos dogmas, mas ele mesmo haver de descobrir as demonstrações¹⁰” (SVF II 1). Ora, que Crisipo apresentasse seja um raro talento dialético, seja uma confiança assaz elevada, a ponto de não apenas ultrapassar seus mestres, como de se presumir capaz de formular demonstrações para quaisquer tipos de dogmas¹¹, não implica, absolutamente, que deixasse de demonstrar tanto obediência quanto concordância com estes mesmos dogmas, outrora formulados pela principal autoridade do Pórtico, Zenão. A constatação da existência de um dócil traço, o da obediência, num caráter supostamente arrogante e altivo, faz suscitar algumas questões: o que poderia refletir ou significar esta estrita obediência de Crisipo aos dogmas da escola? Tratar-se-ia de desapego ou desinteresse – outros traços, em princípio, contrastantes ao seu caráter supostamente competitivo (φιλόνεικος) – em agregar novas contribuições à filosofia estoica? Ou, ao contrário, fica assim evidente que o talento do filósofo, a despeito do próprio testemunho de Diógenes, seria, sim, em grande medida, limitado à dialética? E mais: que Crisipo tenha arrogado para si a tarefa de formular demonstrações que apoiassem os dogmas estoicos poderia significar que ele teria sido, na verdade, pouco original? Ora, mas não se costuma atribuir, em grande medida, aquilo que se convencionou chamar de estoicismo ortodoxo, à sua fecunda inteligência? Ou somente lhe caberiam, quanto a este quinhão, as demonstrações dos dogmas?

Pois, se as anedotas concernentes à sua vida tornam penosa a tarefa de entrever em Crisipo a pessoa e, por conseguinte, a formação intelectual em meio à acentuada tônica do exagero que então avulta, o supracitado testemunho de Diógenes parece nos permitir afirmar que, não obstante seu raro talento de tecer demonstrações (ἀποδείξεις) para quaisquer dogmas (δόγματα), Crisipo tinha por objetivo dar seguimento a um movimento principiado outrora, cujos frutos mais robustos vinham ainda sendo

¹⁰ Diógenes Laércio, *DL VII 179* (SVF II 1). ἀνὴρ εὐφυῆς καὶ ὀξύτατος ἐν παντὶ μέρει οὕτως ὥστε καὶ ἐν τοῖς πλείστοις διηγήθη πρὸς Ζήνωνα, ἀλλὰ καὶ πρὸς Κλεάνθην, ᾧ καὶ πολλάκις ἔλεγε μόνης τῆς τῶν δογμάτων διδασκαλίας χρῆζειν, τὰς δὲ ἀποδείξεις αὐτὸς εὐρήσειν.

¹¹ Optamos por verter o original grego δόγμα – substantivo neutro derivado do verbo δοκέω, cujo sentido remonta a noções como opinião, crença e juízo – pelo substantivo masculino em português *dogma*, o qual, dentre uma série de outras acepções, pode também significar uma espécie de princípio fundamental a partir do qual se institui um pensamento ou doutrina, que é o sentido que nos parece mais aproximado à ideia expressa na passagem supracitada de Diógenes Laércio.

maturados para florescer e ganhar corpo na forma de corrente filosófica. Contudo, mais do que isso, o referido testemunho parece nos conduzir a uma constatação desconcertante e conflituosa: pois, ainda que a história nos legue uma imagem de Crisipo como um absoluto e generoso doador, não parece menos verdadeiro que, para esta mesma corrente filosófica, ele teria sido, ao mesmo tempo, um devedor. Do contrário, seria possível encetar uma proposta filosófica exclusivamente com δόγματα ou com ἀπόδειξις – e, somente então, faria sentido afirmar que sem Crisipo não haveria Stoá. Mas esta mesma história nos ensina, contudo, o contrário.

Donde determinar que tipo de questões teriam instigado o espírito de Crisipo constituir tarefa que requer, incontornavelmente, a retomada da herança intelectual legada por seus predecessores Zenão e Cleantes. O que, em outras palavras, significa compreender as razões pelas quais estes filósofos – mais destacadamente o primeiro dentre os escolarcas, Zenão – teriam sido levados a propor um modelo de pensamento que poderia ser dito não apenas outro, como, em alguma medida, original, frente aos que então vigoravam.

Seção 1. Ambiente intelectual na Atenas do século III

Durante algum tempo, as filosofias do período helenístico foram vistas com suspeição e desconfiança por quem nelas entreviesse uma proposta de ruptura abrupta, porquanto a um só tempo rude, repentina e radical, com o movimento intelectual desenvolvido pelos autores do período clássico – quase como uma fissura a cindir a tradição precedente daquela que estava por vir. Neste sentido, a vigorosa intuição de que se poderia verter a experiência integral do homem no cosmos em um único e coerente discurso – um outro modo de expressar o propósito e a ambição estoicas – poderia, então, ser compreendido como um abandono forçado, vale dizer, pouco espontâneo e quase nada gradual das proeminentes correntes ditas idealistas do IV século.

Com efeito, parece difícil compreender com suficiente clareza de que modo um materialismo redivivo teria não apenas se nutrido, mas, ainda, frutificado a partir de filosofias tão manifestamente abertas a conceber e a abarcar elementos outros que não os estritamente materiais enquanto constitutivos – e, portanto, explicativos – do todo. Talvez, por essa razão, alguns intérpretes buscaram extrair de contingências históricas –

mais destacadamente, das profundas mudanças que as conquistas de Alexandre impuseram ao modo de vida grego – razões capazes de explicar, com alguma pertinência, um suposto decaimento que se refletiria não apenas nos âmbitos econômico e cultural, mas, ainda, intelectual na Atenas do século III.¹² De algum modo, conforme argumentara Zeller, tal decaimento poderia se ver refletido nos propósitos das filosofias nascentes – as quais, deixando de lado as especulativas investigações metafísicas e cosmológicas, características da tradição precedente, ver-se-iam impelidas a se concentrarem em questões éticas e existenciais – na medida em que o mais fundamental, senão o único, tópico capaz de refletir os anseios da época parecia consistir numa investigação acerca do melhor modo de vida.¹³

Outros, por sua vez, justificaram o materialismo ressurgido enquanto um processo de retomada das contribuições dos primeiros filósofos gregos, os ditos φυσικοί, assim chamados em virtude de suas investigações a respeito da natureza¹⁴, razão pela qual se passou a atribuir a alguns destes determinante influência e, em alguns casos, inclusive, autoridade sobre as filosofias que neste período floresceriam – de modo que a filosofia de Heráclito viria a ser considerada um legado de impacto decisivo para os estoicos; assim como as reflexões de Leucipo e Demócrito, por sua vez, passariam a ser compreendidas como fontes preciosas para as intuições de Epicuro. Segundo uma tal perspectiva, a partir de uma atenta releitura das filosofias da natureza se pôde constatar a necessidade de se empreender não apenas uma revisão, mas, ainda

¹²Zeller, por exemplo, aponta que, se por um lado as conquistas de Alexandre teriam provocado um processo de abertura e de desenvolvimento às nações ao sul e ao leste, por outro, teriam desencadeado um cenário diametralmente oposto na própria Grécia: “the hellenic mother country, deprived of its political independence and importance, became an object of contention to strangers and the scene of their contests. The prosperity and population of the country sank in hopeless decay”. Cf. Zeller, E. *Outlines of the history of Greek Philosophy*. Trad. Alleyne, S.F.; Abbott, E. New York: H. Holt and Company, 1890. p. 228.

¹³Com estes dizeres Zeller completa sua formulação em favor da hipótese de que as contingências históricas do IV século teriam constituído a principal causa pela radical mudança de tônica na atividade filosófica do III século: “under such circumstances it was natural that the pleasure and the power for free and purely scientific contemplation of the world should disappear; that practical questions should force themselves into the foreground, and that the chief value of philosophy should be sought more and more in the fact that it provided men with a refuge against miseries of life”, *Ibidem*. p. 228-229:

¹⁴ Diógenes Laércio, *DL* I 17.

uma ruptura frente ao movimento intelectual dito idealista legado pelos autores do período clássico.¹⁵

Perspectivas como a de Gould, por outro lado, parecem ter logrado algum êxito na tentativa de relativizar a hipótese de que as contingências históricas teriam sido determinantes para acarretar um processo de decaimento de proporções não apenas econômicas, como culturais e, ainda, intelectuais em Atenas, levando à uma mudança, inclusive, quanto aos escopos e fronteiras do fazer filosófico – o qual doravante passaria a se restringir ao âmbito da moralidade. Ora, conforme Gould, há evidências não apenas de que, durante o período helenístico, a Grécia gozara de alguma prosperidade¹⁶, como, ainda, de que tanto as correntes do período clássico, quanto as do helenístico propuseram contribuições significativas a distintos âmbitos da filosofia¹⁷ – ainda que, com efeito, suas tônicas e finalidades pudessem ser consideradas bastante próprias e distintas umas das outras.

Quanto à implicação de que o materialismo ressurgido adviria de uma tendência de se revisitar as investigações naturalistas dos filósofos posteriormente denominados pré-socráticos, Gould, na esteira de Edelstein, propõe a reversão dos referidos termos, argumentando que teria sido a partir da adesão a uma interpretação mais materialista do todo que o interesse pelos φυσικοί se veria revigorado, e não o oposto¹⁸. Ambos os

¹⁵Esta parece ter sido a posição que Karl Praechter desenvolveu em *Die Philosophie des Altetums*. Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1926, p. 419; 450-451 – obra a que, infelizmente, não tivemos acesso. Apud Gould, J. *The philosophy of Chrysippus*. Leiden: Brill, 1970, p. 22.

¹⁶Gould retoma os dizeres de Tarn em *Hellenistic Civilization*, a fim de corroborar seu argumento de que “the third century in Greece was not, as the nineteenth century thought, a period of decay and corruption. Greece was prosperous down to the time of Sula. Its wealth is evidenced in ‘the enormous expansion of trade, the growth of clubs, of new festivals, of luxury in women’s dress, of better-planned cities, improved private houses, and more elaborate furniture’”. Gould, J. *The philosophy of Chrysippus*. Leiden: Brill, 1970, p. 20-21.

¹⁷Ora, se a hipótese de que o surgimento do materialismo decorreria de um suposto decaimento de proporções econômicas a que as contingências históricas do período helenístico teriam imposto ao mundo grego não parecia se sustentar, a perspectiva de um decaimento de ordem cultural e intelectual, para Gould, tampouco poderia ser justificada: “just as Plato and Aristotle, deeply concerned as they were with practical issues, ascended to cosmological problems, so did the hellenistic philosophy, in fact, continue to explore these theoretical questions – questions about the nature of the cosmos – which had vexed the hellenic philosophers. Of course, as has already pointed out, there was a new surge of interest in ethical questions and, if people turned away platonic and aristotelian solutions, it was because those solutions either entailed involvement with ideal and therefore unreal entities or implied an anachronistic attachment to the city state – as institution virtually defunct”. *Ibidem*, p. 21.

¹⁸ Alegando que as filosofias de Platão e Aristóteles já vinham apresentando sinais de esgotamento antes mesmo de que o IV século chegasse ao fim, Gould considera que “hellenistic philosophers sought to revive the then moribund pre-Socratic systems for lack of a non-idealistic tradition in late fourth century

intérpretes apontam para uma série de indícios a partir dos quais se poderia conceber como mais razoável a hipótese de que o ressurgimento do materialismo teria se dado não por meio de uma ruptura radical e abrupta, mas, antes pelo contrário, a partir de uma espécie de esgotamento – a que se poderia caracterizar não apenas como paulatino, mas, ainda, gradual – das correntes ditas idealistas do século IV.

Ora, por um lado, esses indícios poderiam ser vislumbrados a partir dos propósitos dos movimentos filosóficos que aos autores clássicos se seguiriam, e que se revelariam sintomáticos de uma tendência reativa que vinha, pouco a pouco, tomando corpo e ganhando força – pois, com efeito, assim como o legado da academia platônica passaria à mão dos céticos; os modelos investigativos desenvolvidos no Liceu, doravante mais experimentais e, por assim dizer, científicos, pareciam indicar com bastante clareza que os interesses filosóficos da escola fundada por Aristóteles vinham sendo renovados. Ademais, as filosofias recém-surgidas – nomeadamente o estoicismo e o epicurismo, gestadas e nascidas no III século – pareciam destinadas, em sua missão primeira e mais fundamental, a propor um discurso que desse conta não só de fazer frente, mas, ainda, de superar as questões que à época pululavam como decorrência dos tempos de imersão num suposto idealismo. Ora, tal missão somente poderia ser levada a cabo se tais discursos se revelassem capazes não apenas de explicar, como, ainda de justificar a experiência do homem no cosmos – com todos os seus mistérios e complexidades – a partir de fundamentos prioritariamente materiais, refletindo, assim, propostas como que inversas, ou invertidas, do idealismo frente ao qual vinham sendo concebidas enquanto uma espécie de reflexo contrastante.

Por outro lado, o próprio desenvolvimento conceitual de algumas perspectivas – seja de um modo ainda tímido, em Platão, seja de um modo mais expressivo, em Aristóteles – parecia sinalizar uma tendência, ainda que lenta e gradativa, de abertura e, por assim dizer, de reconciliação com a natureza (φύσις). Indício disto é que seria possível depreender, a partir dos esforços de Aristóteles em reaproximar e submeter a φύσις à ciência (ἐπιστήμη), uma revalorização de seu estatuto no âmbito filosófico¹⁹.

philosophy [...] the interest in the pre-Socratics came after their commitments to materialism and not the other way about". *Ibidem*, p. 23.

¹⁹Edelstein assim descreve os matizes conceituais a partir dos quais se poderia vislumbrar um impulso paulatino de retomada da φύσις ainda no IV século: "the decisive in the development of fourth century philosophy was the rise of idealism. Plato believed that by his theory of ideas he had solved the

Assim, segundo uma tal perspectiva, a semente materialista que iria frutificar e florescer num contexto de intensas e vigorosas disputas intelectuais, qual seja, o do século III, parecia ter sido germinada e, quiçá mesmo, inicialmente cultivada nos próprios confins de um cenário supostamente idealista, razão pela qual, mais uma vez, não faria sentido entrever na filosofia helenística nascente um traço radical de ruptura em relação ao período clássico.

Neste sentido, a hipótese compartilhada tanto por Gould quanto por Edelstein de que teria havido um esgotamento paulatino, ao invés de uma ruptura abrupta e radical com as correntes ditas idealistas, parece mais verossímil, e não apenas porque as correntes que lhes sucederiam parecem ter apontado de modo mais resoluto para outras direções que não o idealismo mas, também, porque parece inevitável que toda mudança na ordem da cultura reflita, sob algum aspecto, um desgaste gradual de ideias e valores que num dado tempo vinham sendo cultivados – quase como se sua legitimidade se fosse perdendo pouco a pouco e tivesse de ser, vez ou outra, lembrada, revigorada e, assim, reafirmada, sob pena de dar lugar ao florescimento de outras ideias e valores, até então embrionários. Só que este impulso crescente, manifesto por quase toda tradição, de se reafirmar, seja mansa ou imperiosamente, parece constituir, antes de tudo, indício de haver ali, subjacente, um debate intenso e muito vivo – do qual a cultura se revela o reflexo mais fidedigno – acerca destas mesmas ideias e valores.

Este caso parece desvelar, inclusive, mais uma das tensões – tão comuns à História da Filosofia – a que se convencia polarizar a partir de uma perspectiva quase antitética de ruptura ou complementaridade. Entretanto, um olhar mais agudo evidenciaria que, para além da costumeira necessidade quiçá mesmo didática de pontuar as dessemelhanças entre correntes filosóficas distintas, o tópico necessita ser desenvolvido com cautela. Do contrário, as denominações de idealismo e materialismo – as quais se revelariam, inclusive, extemporâneas ao dito período em questão – esgotariam completa e perfeitamente as propostas destes filósofos. Mas o que se vê,

metaphysical problem which the Presocratics had discovered. [...] The idea, the form, the cause, compared with which all other existence is only concomitant and determined, resides in the beyond. To put the assumption here made into more familiar and technical terminology, the universal is assumed to exist before things exist. [...] From Aristotle nature receives a more important role in the idealists' understanding of the world. The universal is no longer held to exist outside and beyond the phenomena; it resides within them". Cf. Edelstein, L. *The meaning of Stoicism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966, p. 19-20.

antes pelo contrário, é que ao enfatizar suas dessemelhanças, obnubila-se, a um só tempo, as semelhanças ou pontos de convergência – com o que parecem esmaecer, deixando despercebidas, as nuances capazes de caracterizá-las e defini-las com a devida precisão.

Um indício disto parece residir na própria dificuldade de se formular o que se deveria compreender por idealismo ou materialismo num tal período. Pois, quando se constata que tanto a matéria (ὑλη) quanto seus correlatos não poderiam, absolutamente, serem concebidos como algo destituído de dignidade ontológica ou epistêmica para filósofos ditos idealistas como Platão e Aristóteles – de outro modo, o sensível não constituiria, para Platão, ponto de partida para o inteligível, por meio da dialética (*Rep.* VI 509d-511e); nem tampouco a matéria, para Aristóteles, um dos princípios, junto à forma e à privação, dos seres naturais (*Phys.* I, 7) –; ou que o termo materialismo não daria conta de abarcar os matizes de uma proposta como a estoica – visto que o princípio ativo (τὸ ποιοῦν) do cosmos, deus (θεός) ou razão (λόγος), necessita ser distinguido da própria ὑλη, seu princípio passivo (τὸ πάσχον) (SVF II 300) – somos levados a compreender que tais nomeações ou comparações só se mostrariam acertadas se contenedoras de tais matizes, os únicos capazes de refletir pormenorizadamente lacunas e demandas próprias aos debates intelectuais da época.

Assim, ainda que nos fosse dado propor definições suficientemente cautelosas e acuradas para estas correntes filosóficas – formulando-as, talvez, enquanto apostas de que dados elementos constituiriam, prioritariamente em relação a outros, princípio de tudo quanto há – pareceria antes mais significativo atentarmos para um acontecimento que se poderia dizer decisivo, cujo desenvolvimento desembocaria no período compreendido pelo III século. Trata-se, antes de tudo, de uma tendência de se apreender outras nuances nas questões filosóficas que então irrompiam e se impunham – de modo a intuir, talvez, que estas ora passavam a apontar para uma necessidade quase premente de reformular o vínculo entre a φύσις e a investigação filosófica.

Seção 2. A retomada da φύσις de Epicuro aos primeiros estoicos

O ano era o 341º antes de Cristo e nascia em Samos aquele que viria a se tornar um filósofo cujo pensamento se revelaria de impacto decisivo para a escola estoica. Com efeito, Epicuro – que poderíamos, sem dúvida, afirmar ter sido contemporâneo de

Zenão, a quem excedia em idade em apenas 7 anos – viria a se mostrar uma importante referência para os primeiros estoicos, seja enquanto interlocutor filosófico, seja enquanto personalidade com atributos a serem emulados²⁰, tamanha a influência exercida por sua filosofia e o fascínio emanado de sua figura nos idos do período helenístico. Mais do que isso, Epicuro se mostraria suficientemente perspicaz a ponto de intuir a necessidade tanto de retraçar, quanto de reforçar o vínculo entre a φύσις e a φιλοσοφία enquanto uma autêntica demanda a que qualquer discurso filosófico, enquanto herdeiro legítimo daquele tempo, não poderia se furtar a enfrentar.

Indício disto é que, ainda que os desdobramentos de seus apontamentos morais pareçam ter sido os mais disseminados e debatidos num contexto em que a discussão quanto ao melhor modo de vida consistia em tópico dos mais relevantes, Epicuro havia se mostrado consciente de que os próprios fundamentos para aquela discussão repousavam, principalmente, em reflexões desenvolvidas no âmbito da φύσις – quase como se sua revalorização tivesse de se dar num grau a tal ponto intenso e radical que ela devesse não apenas retomar e reocupar o lugar de destaque que outrora lhe havia sido atribuído, mas, ainda, arrogar para si a competência de fazer as vezes de fundamento para outras partes da filosofia.

Assim, quando entrevemos, na Epístola dedicada a Heródoto, a proposição fundamental de que “o todo são corpos e vazio” (τὸ πᾶν ἐστὶ <σώματα καὶ κενόν>)²¹, somos levados a crer que o filósofo delimitara com suficiente clareza o escopo sobre o qual lançaria sua filosofia – fincando de modo veemente e resoluto seus pés no telúrico, ao formular um discurso que, com sorte, não apenas atenderia aos anseios de reaproximação com a φύσις como, ainda, a ela limitaria as razões a partir das quais nos é dado compreender a vida no cosmos.

²⁰ O testemunho de Diógenes Laércio nos fornece indícios quanto ao fascínio que a figura de Epicuro teria exercido sobre o próprio Crisipo, cujo caráter competitivo (φιλόνηκος) o levava não apenas a tentar emular, mas, ainda, a buscar sobrepassar a reconhecida copiosidade (πολυγραφία) característica do filósofo de Samos. Cf. Diógenes Laércio, *DL X*, 26.

²¹ Diógenes Laércio, *DL X* 39. Ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦτο καὶ ἐν τῇ Μεγάλῃ ἐπιτομῇ φησι κατ' ἀρχὴν καὶ ἐν τῇ α΄ Περὶ φύσεως τὸ πᾶν ἐστὶ <σώματα καὶ κενόν>· σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ, [καθ' ἣν ἀναγκαῖον τὸ ἄδηλον τῷ λογισμῷ τεκμαίρεσθαι, ὥσπερ προεῖπον τὸ πρόσθεν.] εἰ <δὲ> μὴ ἦν ὁ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα.

Contudo, o leitor incauto ou desatento que contrastar tais dizeres com aqueles formulados pelo primeiros escolarcas do Pórtico quanto aos fundamentos constitutivos de tudo quanto há, será tomado pelo espanto, concluindo que – não obstante serem anunciadas enquanto escolas rivais que teriam desenvolvido discursos cujo teor poderia ser dito, inclusive, sob alguns aspectos, antagônico – as filosofias ditas epicurista e estoica pareciam partir de δόγματα como que idênticos. Pois, com efeito, Sexto Empírico nos relataria algo supostamente semelhante quando afirma que os estoicos definiam πᾶν enquanto “o vazio exterior com o cosmos” (πᾶν δὲ τὸ σὺν τῷ κόσμῳ ἔξωθεν κενόν) (SVF II 524).

Entretanto, poucas linhas adiante daquelas supracitadas da Epístola a Heródoto pareceriam suficientes para apontar alguns indícios de onde repousam os matizes capazes de distinguir um dogma de outro. Pois, não obstante justificar, por meio do testemunho como que evidente da sensação²², o caráter fundamental, porquanto constitutivo, dos corpos, frente a tudo quanto existe – proposição com a qual os estoicos tenderiam a concordar –; Epicuro sustenta a mesma hipótese em favor do vazio, afirmando-o enquanto condição de possibilidade do movimento destes mesmos corpos, pois, “se não houvesse o que denominamos vazio, espaço e natureza intangível, os corpos não teriam onde estar nem por onde se moverem, tal como parece que se movem” (εἰ <δὲ> μὴ ἦν ὁ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα)²³. De modo que o mesmo poderia ser concebido, por um lado, enquanto uma espécie de meio no qual tais corpos poderiam se mover e, por outro, enquanto a ausência mesma destes corpos, em razão da qual não haveria entrave ou resistência para seu movimento.

Ora, mas é quando Epicuro, a um só tempo, esmiúça e refina seu raciocínio, que se revela capaz de extrair ou depreender outra proposição fundamental daqueles dizeres, na medida em que considera que os corpos constituiriam, na verdade, composições (συγκρίσεις) de partes não apenas indivisíveis (ἄτομα), como imutáveis (ἀμετάβλητα)²⁴. Com efeito, não restassem as ditas partes últimas, os corpos, enquanto composições passíveis de dissolução, pereceriam no não ser, donde parece necessário depreender que

²²Diógenes Laércio, *DL* X 39.

²³*Ibidem*, X 40.

²⁴*Ibidem* X, 40-41.

tais partes indivisíveis e imutáveis devam ser concebidas como os verdadeiros princípios dos corpos e, por conseguinte, de tudo quanto há²⁵.

Convém notar ainda, por outro lado, que a sequência daqueles dizeres reportados por Sexto acerca da formulação dos primeiros estoicos sugere que há mais matizes entre estas duas propostas do que se poderia, num primeiro momento, entrever – de modo que, ainda que se trate de duas perspectivas a que se convencionou intitular materialistas, ambas as escolas estariam propondo concepções físicas e, em última instância, filosóficas, um tanto distintas. Pois, com efeito, os primeiros estoicos não apenas tinham definido τὸ πᾶν como uma espécie de conjunto que abarca corpos e vazio; eles pareciam, ainda, apostar que essa definição só faria sentido a partir de uma comparação e, por conseguinte, de uma distinção com τὸ ὅλον, termo do qual se valiam para refletir o cosmos enquanto destituído de qualquer vazio em seu interior:

Os filósofos da Stoa pensam [que se deve] distinguir τὸ ὅλον e τὸ πᾶν: pois dizem que ὅλον é o cosmos, e πᾶν o vazio exterior com o cosmos, e por isso τὸ ὅλον é limitado, pois o cosmos é limitado, mas τὸ πᾶν ilimitado, pois ele é o vazio fora do cosmos²⁶.

Essa distinção que poderia soar como mera sutileza ou minúcia, mostrar-se-ia capaz de provocar implicações de consequências decisivas para o alargamento da distância entre suas teorias. Ora, não se trata apenas, absolutamente, de conceder ou não ao vazio alguma dignidade no âmbito cosmológico; antes disso, o que parece haver de mais significativo numa tal distinção são as implicações com que se terá de lidar ao se conceber o vazio enquanto interior ou exterior ao cosmos. Pois, como o próprio Epicuro pontuara, que haja o vazio no interior do cosmos parece ser a principal razão para que os átomos possam se mover contínua e livremente, tal como se movem – exceto, talvez, quando ocorre de colidirem uns com os outros e, assim, serem projetados a distâncias variadas. Contudo, numa outra perspectiva, esse mesmo vazio, uma vez compreendido

²⁵Diógenes Laércio, *DL* X 40.

²⁶Sexto Empírico, *AM* IX 332 (SVF II 524) καὶ δὴ <οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλόσοφοι> διαφέρειν ὑπολαμβάνουσι τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν· ὅλον μὲν γὰρ εἶναι λέγουσι τὸν κόσμον, πᾶν δὲ τὸ σὺν τῷ κόσμῳ ἔξωθεν κενόν, καὶ διὰ τοῦτο τὸ μὲν ὅλον πεπερασμένον εἶναι, πεπερασταὶ γὰρ ὁ κόσμος, τὸ δὲ πᾶν ἄπειρον, τοιοῦτον γὰρ τὸ ἐκτὸς τοῦ κόσμου κενόν.

enquanto a própria ausência de entraves ou impedimentos para a locomoção dos átomos, parece vir a constituir precisamente aquilo que determina seu isolamento²⁷; e, por outro lado, estes distintos impulsos decorrentes das colisões entre os próprios átomos, capazes de levá-los a percorrerem distâncias variadas – umas vezes maiores; outras tantas, menores – também nos levaria a conceber não apenas como plausível a infinitude do cosmos, mas, ainda, como verossímil a possibilidade de que haja no universo uma numerosa multiplicidade de mundos, sejam estes similares ou distintos de nosso próprio mundo²⁸.

Por todas essas razões, a proposta dita materialista formulada por Epicuro exerceria sobre os primeiros estoicos um impacto que se poderia afirmar, senão perturbador, ao menos, incômodo. Pois, ainda que lograsse algum êxito no intuito de empreender a tarefa não apenas de resgatar, mas, ainda, de elevar o estatuto da φύσις na discussão filosófica – o que, de certa forma, parecia ter sido levado à cabo na medida em que se apontava como fundamento da totalidade, numa primeira instância, os corpos em movimento em meio ao vazio e, num âmbito mais profundo e especulativo, os sólidos átomos, concebidos enquanto o princípio primeiro de tudo quanto há – essa mesma proposta, por outro lado, na medida em que concedia a elementos outros que não os estritamente materiais o estatuto de princípio, tal como é o caso do vazio, não se mostrava suficientemente radical a ponto de atender integral e satisfatoriamente às demandas decorrentes do esgotamento dos modelos assim chamados idealistas.

Ou, dito de outro modo, ainda que a proposta epicurista representasse um ganho considerável quanto à possibilidade de se explicar a causalidade dos fenômenos naturais – na medida em que não apenas reforçava, mas explicitava o tipo de vínculo estabelecido entre princípio e principiado, enquanto tipos de mesma natureza material – por outro lado, parecia comprometer decisivamente tanto a articulação das partes como a ordenação do todo a que denominamos cosmos. Assim, por mais que pudesse ser considerada uma proposta legítima e, até segunda ordem, pertinente no que se refere a alguns dos problemas que se assomavam em decorrência de se terem supostamente extenuado os assim denominados modelos idealistas, parecia ter soçobrado no que concerne a aspectos não menos relevantes, na medida em que colocava em xeque tanto

²⁷ Diógenes Laércio, *DL* X 44.

²⁸ *Ibidem* X, 45

a coesão, quanto a unidade e, ainda, a unicidade do cosmos – atributos que, conforme veremos tão logo, viriam a se confirmar verdadeiros dogmas para os estoicos.

Seção 3. A proposta estoica de retomada da φύσις

3.1 A metáfora do λόγος σπερματικός

Chamam natureza às vezes o que contém o cosmos, às vezes o que produz as coisas na terra. Natureza é uma disposição que se move por si mesma, através de razões seminais consumando e contendo [as coisas] a partir de si mesma em tempos determinados e fazendo coisas tais das quais se distingue.²⁹

Toda uma série de indícios poderia ser elencada a fim de se explicitar que, no intuito de erigir um discurso suficientemente coerente sobre o todo e amparado, principalmente, na φύσις, os primeiros estoicos pareciam dispostos, sob vários aspectos, a dobrar a aposta materialista. De outro modo, sua definição para a noção de φύσις não assinalaria uma tentativa de tornar mais amplo e abrangente seu estatuto – pois, com efeito, para além daquilo que gera, faz brotar ou produz as coisas na terra (τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς), um de seus incontestes atributos, a φύσις também viria a ser definida, conforme nos atesta Diógenes Laércio, enquanto aquilo que contém ou mantém unido o cosmos (τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον), numa clara referência à distância a que tal proposta deveria ser concebida frente a de Epicuro.

O testemunho de Ário Dídimos, reportado por Eusébio em sua *Praeparatio evangelica*, por sua vez, parece conter ainda mais elementos capazes de apontar numa tal direção e, por conseguinte, de corroborar a hipótese de que a referida proposta estoica, embora erigida enquanto alternativa dita materialista, buscava se distanciar – naquilo que possuía de mais visceral – da de Epicuro, na medida em que os filósofos da

²⁹ Diógenes Laércio, *DL* VII 148 (SVF II 1132). φύσιν δὲ ποτὲ μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς. ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοῦς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς ἐν ὀρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ' οἷων ἀπεκρίθη.

Stoa nomeavam “o cosmos inteiro, com suas partes, deus”, dizendo que “este é uno, único, limitado, vivente, eterno e deus. Com efeito, nele todos os corpos estão contidos, e nenhum vazio há nele”³⁰.

Ora, a pouca atenção que se dispense à comparação destes dizeres com as implicações extraídas das reflexões de Epicuro, levar-nos-ia a conceber a filosofia estoica como uma proposta não apenas reativa, mas, ainda, combativa da filosofia dita materialista que lhe fora precedente. Senão, por qual razão teriam os primeiros estoicos se preocupado em afirmar, de modo tão assertivo, aquilo que Epicuro numa primeira instância negara, a saber, a unidade, a unicidade e a finitude do cosmos (τοῦτον δὲ ἓνα μόνον εἶναι φασὶ καὶ πεπερασμένον); e a negar, com tamanha veemência, precisamente aquilo que ele afirmara como um dos traços mais fundamentais de sua filosofia natural, o vazio interior ao cosmos? (ἐν γὰρ τούτῳ πάντα περιέχεσθαι τὰ σώματα, κενὸν δὲ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν αὐτῷ) (SVF II 528).

Mais do que isso, doutrinas cosmológicas tais como a da συμπάθεια entre as partes constitutivas do cosmos e a do τόνος πνευματικός³¹, a tensão pneumática capaz de plasmá-las e mantê-las unidas e articuladas – cuja formulação teria sido impulsionada a partir da concepção de um cosmos que, ao concentrar em si todos os existentes, como que expulsava ou ejetava para fora de si o vazio, também entendido como a privação destes mesmos existentes – parecem ter sido desenvolvidas

³⁰Eusébio, *PE* XV 15, 1-9 (SVF II 528) Ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν· τοῦτον δὲ ἓνα μόνον εἶναι φασὶ καὶ πεπερασμένον καὶ ζῶον καὶ αἰδίον καὶ θεόν. ἐν γὰρ τούτῳ πάντα περιέχεσθαι τὰ σώματα, κενὸν δὲ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν αὐτῷ.

³¹O πνεῦμα, uma dentre as muitas faces assumidas pelo corpóreo deus estoico, consiste num sopro cuja força se espalha em movimento tensional, o qual se institui não como um deslocamento de um corpo “de um lugar a outro” (οὐ μεταβατικῶς κινούμενος) (SVF II 453) mas, em vez disso, enquanto uma alteração entre estados ou variações de “contração e relaxamento” (μανωτικήν καὶ πυκνωτικήν) internas ao próprio sopro, ora “para dentro” (ἐπὶ τὰ ἔσω), ora “para fora” (ἐπὶ τὰ ἔξω) (SVF II 452). A esta “tensão pneumática que atravessa e contém o cosmos” (ὁ <διήκων πνευματικὸς τόνος καὶ συνέχων τὸν κόσμον>) (SVF II 447) se atribui, ainda, a ordenação e estruturação de suas contínuas partes de modo a instituírem o arranjo cósmico – o que, dito de outro modo, significa que o πνεῦμα, para além de manter a coesão cósmica, *a depender do grau com que se tensiona em movimento e, em alguns casos, da natureza material de seus componentes (fogo e ar)*, possui também o atributo de gerar classes – bem como as respectivas qualidades – de seres da escala natural cósmica. Em cada nível da referida escala, o sopro assume uma forma distinta: no mais elementar destes níveis, o dos corpos unificados, ele se verte em disposição (ἔξις); no nível seguinte, o dos seres que, além de estarem unificados por disposição, possuem funções vitais, ele se faz natureza (φύσις); no nível além, o dos seres animados e dotados da capacidade de percepção, representação e impulso, traduz-se pela alma (ψυχή); e, por fim, quanto aos seres humanos, detentores do privilégio de compreender a natureza, desdobra-se em razão (νοῦς) (SVF II 458; 526). Conferir, a este respeito, comentários à seção 12, intitulada *Cosmos, hábito y teleología*, da edição de fragmentos proposta por Boeri e Salles. In: BOERI, M.; SALLES, R. *Los filósofos estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014.

precisamente para servirem, de modo solidário umas às outras, de sustentáculo explicativo em favor de um discurso positivo acerca da possibilidade de se vislumbrar uma totalidade não apenas coesa e coerente, mas, ainda, fundamentada, única e exclusivamente, no âmbito da φύσις.

Há, por outro lado, numerosos indícios de que, ainda que a proposta estoica pudesse ser considerada não apenas reativa como combativa da de Epicuro – no sentido de ousar suplantando suas pretensas lacunas – a esta tarefa, entretanto, não se limitava. O que, por sua vez, talvez viesse a indicar que os primeiros estoicos estivessem dispostos a formular uma filosofia capaz de aprofundar, de modo ainda mais radical do que se poderia supor num primeiro momento, o divino no telúrico.

Com efeito, indício emblemático de um tão radical ímpeto parece repousar na própria convergência imposta por estes filósofos às noções de φύσις, λόγος e θεός – cuja semântica fez florescer, no campo imagético, a metáfora de um princípio ativo inteligente que, fazendo as vezes de semente, não apenas atravessava, como, ainda, vivificava toda a natureza. Esta imagem a que os estoicos nomeariam razão seminal (λόγος σπερματικός), parece ter sido especialmente concebida para refletir e iluminar alguns aspectos do deus cuja obra, à distinção da do demiurgo (δημιουργός) platônico, nasceria, floresceria e pereceria como que no interior dele mesmo.

Um único [algo] é deus, inteligência, destino e Zeus: e é chamado por muitos outros nomes. No princípio sendo conforme a si mesmo, transformou toda a substância por meio do ar em água: e assim como na geração está contida a semente, de mesmo modo ele, sendo a razão seminal do cosmos, permanece como tal no úmido, beneficiando a si mesmo ao fazer a matéria para a geração ordenada das coisas.³²

³² Diógenes Laércio, *DL VII* 135-136 (SVF II 580). "Ἐν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία· πολλαῖς τ' ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἐξῆς γένεσιν·"

E, para além dos aparentemente intrincados recursos explorados pelos estoicos a fim de propor, a partir de seus princípios e elementos, um relato cosmogônico – o qual nos furtaremos, então, de analisar – o excerto extraído do testemunho de Diógenes Laércio se mostra precioso para nosso propósito de compreender sobre quais aspectos da proposta estoica de retomada da φύσις a metáfora do λόγος σπερματικός se mostra capaz de lançar mais intensa luz.

Senão, vejamos. A metáfora indica, em primeiro lugar, *a natureza* do primeiro princípio de tudo quanto há [i], ao sugerir que deus constitui, sob algum aspecto, corpo capaz não só de atravessar, como de permanecer nos elementos materiais que haverão de carregá-lo consigo, antes de virem a constituir os existentes – o que se verifica não apenas pela indicação de que no princípio, “sendo conforme a si mesmo, transformou toda a substância por meio do ar em água”, mas, ainda, na medida em que, enquanto razão seminal, “permanece como tal no úmido”.

Dá a entender, ainda, *a tarefa* ou aquilo a que este primeiro princípio se propõe [ii] ao atravessar os elementos que virão a constituir os existentes, na medida em que sugere que aqueles, também corpóreos, receberão, como que por entrega ou doação, o atributo que os qualifica máxime enquanto obra divina, o da fecundidade – com efeito, “beneficiando a si mesmo” imputa à matéria uma disposição para a “geração ordenada das coisas”.

A imagem também parece esclarecer, por fim, *o modo* como atua este princípio ao proceder a esta tarefa [iii], ao insinuar que, sob algum aspecto, ele deva ser concebido como semente que, conquanto tenha de ser enterrada e, quiçá mesmo, esquecida do mundo, permanece carregando em seu interior um manancial de energia criadora – pois, “assim como na geração está contida a semente, de mesmo modo ele, sendo a razão seminal do cosmos, permanece como tal no úmido”.

Ora, os aspectos [i] e [ii] evidenciam que a proposta estoica, em que pesem suas peculiaridades, buscava lograr algum êxito em dar sequência à ambição materialista outrora expressa e desencadeada pelo próprio Epicuro. Com efeito, em conformidade com o aspecto [i], deus, enquanto princípio ativo e corpóreo de tudo quanto há, mostra-se de mesma natureza que seus principiaados, donde se depreende que a explicação acerca do todo poderia tanto repousar, quanto, de algum modo, encerrar-se no âmbito do corpóreo – “pois os estoicos dizem que deus é corpo, e pneuma conforme a substância,

assim como, certamente, a alma. Dizem, contudo, que deus é o que atravessa toda substância”³³.

A articulação dos aspectos [i] e [ii], por outro lado, parece tornar claro que deus, concebido enquanto princípio doador de fecundidade, é o responsável por dotar os próprios corpos com alguma predisposição para continuar a gerar. Caberia, perguntarmo-nos, neste sentido, se esta entrega ou doação de fecundidade não poderia também ser traduzida, no âmbito dos corpos, por uma tentativa de torná-los como que causas desencadeadoras de acontecimentos – visto constituírem tudo quanto existe precisamente por conta de sua capacidade, à semelhança do princípio ativo, para o agir, e, à semelhança do princípio passivo, para o padecer, haja vista que “tudo o que age é corpo” (πᾶν γὰρ τὸ ποιῶν σῶμά ἐστιν) (SVF II 140).

E, se o estatuto dos corpos passa a se estender desde princípios inteligentes a causas acessórias da ordem do todo, nada disso parece ser em vão: pois, se o corpo enquanto princípio explicita a ordem inteligente a partir da qual se constitui o cosmos; os corpos enquanto causa, razão de todos acontecimentos intercorrentes àquele acontecimento, sem dúvida mais duradouro e abrangente que todos os outros, e que se traduz pelo próprio ciclo de vida deste cosmos, explicam e justificam a unidade dessa totalidade ordenada, ao se revelarem partes articuladas e entretecidas em meio àquela mesma ordem³⁴ – o que poderia ser de algum modo verificado por meio do exemplo

³³Clemente de Alexandria, *Strom.* V 14 (SVF II 1035). φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν θεὸν <οἱ Στωϊκοὶ> καὶ πνεῦμα κατ' οὐσίαν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὴν ψυχὴν. paulo post: ἀλλ' οἱ μὲν διήκειν διὰ πάσης τῆς οὐσίας τὸν θεὸν φασίν.

³⁴Com efeito, não parece possível compreender em que consiste a noção estoica de acontecimento sem algum tipo de remissão ao tópico da causalidade. Afinal, é precisamente porque corpos, espraiando suas propriedades, alteram suas disposições, que se mostram capazes de instituir acontecimentos – os quais podem ser traduzidos, em âmbito discursivo, pelos incorpóreos dizíveis. Assim, que *eu medite num problema filosófico*; ou que, *ao encontrar uma pessoa amiga à rua, eu decida lhe falar sobre o que tenho feito nos últimos dias*; constituem exemplos de acontecimentos – instituídos na medida em que me dispus de certo modo ao espraiar certas propriedades minhas – vertidos em proposições cujo significado, o qual remonta ao próprio acontecimento, revela-se incorpóreo. Esta complexa relação na qual corpos – seja pura e simplesmente exteriorizando propriedades, seja entretecendo relações junto a outros corpos – parecem fazer as vezes de causa não apenas da tessitura corpórea constitutiva do arranjo cósmico, mas, ainda, de efeitos incorpóreos, tais como os próprios dizíveis, costuma dar ensejo a uma interpretação de consequências epistêmicas robustas, segundo a qual a instituição de acontecimentos não afeta nem, tampouco, modifica a estrutura dos existentes, os próprios corpos. De modo que, a partir de tal perspectiva, nada poderia ser dito a respeito dos próprios existentes, uma vez que o que lhes sucede – que é o fato, evento, sucesso ou acontecimento – não os afeta e, assim, não nos permite emitir juízos a seu respeito. Neste sentido, tão somente nos caberia afirmar ou negar aquilo que lhes sucede, o acontecimento mesmo, o qual, em última instância, apenas serviria para refletir, na superfície exterior aos próprios corpos, sua força ou, em outras palavras, o espraiar ou reverberar de seu πνεῦμα. Sendo, portanto, neste sentido que se deveria tentar compreender os exemplos de proposições utilizados pelos estoicos: *da*

reportado por Clemente acerca da relação que se estabelece, no que concerne ao aspecto causal, dentre os corpos, que “são causas recíprocas [uns para os outros], como o mercador e o comerciante são causas recíprocas do ganho. E, segundo, que uma coisa [é causa] de outra, como o punhal e a carne: com efeito, aquele, para a carne, de ser cortada; a carne, para o punhal, de cortar” (SVF II 349)³⁵.

De modo que, ao formularem uma tal concepção para expressar como se enraíza o divino no telúrico, os estoicos explicitavam sua preocupação em erigir um discurso coerente acerca de tópicos como a relação entre princípio e principiado; a coesão das partes constitutivas do todo e, além disso, o modo como estas partes, sempre em articulação umas com as outras, desencadeavam acontecimentos num mundo em que só há corpos – evidenciando, assim, por meio do teor de seu discurso, que estes filósofos visavam não apenas debater com Epicuro, mas, ainda, suplantá-lo em sua agenda materialista.

Há, contudo, um dos aspectos da metáfora do λόγος σπερματικός que parece, senão esquecido, ao menos, negligenciado ou deixado de lado. Pois, se parece evidente a importância de se problematizar e esclarecer aspectos como os [i] e [ii] para a sustentação de sua proposta, as razões pelas quais a imagem do λόγος σπερματικός poderia, ainda, sugerir o aspecto a que denominamos [iii], permanecem bastante difíceis de serem supostas, quanto menos, de serem claramente concebidas.

árvore não se diz que é verde, mas que verdeja. Já num argumento, o que se faz é apontar a relação entre acontecimentos: *se é dia, há luz.* Resquícios dessa chave de leitura parecem poder ser entrevistos, inclusive, na interpretação de Émile Bréhier, para quem a lógica estoica refletiria, antes de tudo, uma proposta de pensar a questão do ser a partir de uma tentativa radical de solucionar o antigo problema da predicção, pois, “uma vez que a proposição não exige mais a penetração recíproca de dois objetos impenetráveis por natureza, ela só expressa certo aspecto de um objeto, à medida que ele realiza ou sofre uma ação; *esse aspecto não é uma natureza real, um ser que penetra o objeto, mas o ato que é o resultado de sua atividade, ou de outro objeto sobre ele*”³⁴. Desenvolvimentos ulteriores desta perspectiva podem ser encontrados, por exemplo, em Deleuze. Conferir, a este respeito: BRÉHIER, E. *Teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Trad. Fernando P. Figueiredo e José Eduardo P. Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 45; DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

³⁵Clemente de Alexandria, *Strom.* VIII 9 (SVF II 349). λέγεται δὲ ἀλλήλοις αἴτια ποτὲ μὲν τῶν αὐτῶν, ὡς ὁ ἔμπορος καὶ ὁ κάπηλος ἀλλήλοις εἰσὶν αἴτιοι τοῦ κερδαίνειν· ποτὲ δὲ ἄλλου καὶ ἄλλου, καθάπερ ἡ μάχαιρα καὶ ἡ σὰρξ· ἡ μὲν γὰρ τῇ σαρκὶ τοῦ τέμνεσθαι, ἡ σὰρξ δὲ τῇ μαχαίρᾳ τοῦ τέμνειν.

Pois, se não parece suficientemente claro o que estariam querendo dizer os estoicos ao conceberem um deus seminal que, ao atuar, enterra-se e, assim, encerra-se em si mesmo, parece curioso que haja não apenas este, mas, ainda, outros indícios semânticos, vislumbrados em testemunhos como o de Cleomedes, que não apenas apontam, como, ainda, reforçam a recorrência da tônica do encerramento no âmbito da teoria cosmológica estoica: “cosmos é o sistema do céu e da terra e das naturezas contidas neles. Este encerra todos os corpos, não havendo simplesmente nada fora dele, conforme se mostra em outros [lugares/tratados]”³⁶.

Fossemos comparar o supracitado testemunho de Cleomedes com aquele de Diógenes Laércio – quase um relato cosmogônico de como Zeus, doando capacidade geradora aos elementos, deixava-se carregar com eles no ato de constituir os corpos e, por conseguinte, o cosmos –, não poderíamos deixar de atentar para os verbos utilizados pelos respectivos doxógrafos a fim de expressar as supostas disposições tanto da semente quanto, no presente caso, do cosmos. Ora, se Diógenes havia formulado que ‘assim como na geração está *contida* a semente, do mesmo modo ele, sendo a razão seminal do cosmos, permanece como tal no úmido’ (ὡσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ) (SVF II 580); Cleomedes afirmara, por sua vez, que o cosmos ‘*encerra* todos os corpos, não havendo simplesmente nada fora dele’ (οὗτος δὲ πάντα μὲν τὰ σώματα ἐμπεριέχει, οὐδενὸς ἀπλῶς ἐκτὸς αὐτοῦ ὑπάρχοντος) (SVF II 529) – de modo que ambos parecem se valer de verbos que partilham um mesmo radical, nomeadamente, περιέχεται e ἐμπεριέχει, para expressar a ideia de encerrar, conter ou envolver algo em si mesmo.

E, ainda que tais vocábulos possam lograr êxito ao enfatizar a unidade de um todo capaz de conter suas partes em articulação e união, não parece menos verdadeiro que também sejam capazes de acentuar o aspecto da permanência deste todo em si mesmo. Pois, com efeito, o esperma ou a semente, além de emblema incontestado de fecundidade, parece refletir um caráter, ao menos sob algum aspecto, ambíguo enquanto signo. Ou o ato de gerar, conquanto o seja sempre de algo mais, uma criação para o

³⁶ Cleomedes, *Cael.* I, 1 (SVF II 529). Κόσμος ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων. Οὗτος δὲ πάντα μὲν τὰ σώματα ἐμπεριέχει, οὐδενὸς ἀπλῶς ἐκτὸς αὐτοῦ ὑπάρχοντος, ὡς ἐν ἑτέροις δείκνυται.

exterior, não constitui, ao mesmo tempo, uma disposição que remonta, antes de tudo, ao interior – haja vista que toda geração, em última instância, radica em extrair energia ou vida a partir de si, em favor de outrem?

Se uma tal leitura se mostrar pertinente, então o aspecto a que afirmáramos [iii], insinuado e bem ilustrado pela metáfora do λόγος σπερματικός, sugere que a convergência de termos como φύσις, λόγος e θεός teria permitido aos estoicos não apenas dobrar a aposta materialista ao aprofundar de modo radical o divino no telúrico, mas, ainda, propor uma concepção de que a vida do cosmos constitua, em última instância, o encerramento de um deus corpóreo em si mesmo. Inclusive, para este intuito, a metáfora do λόγος σπερματικός se revelaria não apenas apropriada, como, quiçá mesmo, perfeita, na medida em que concebida sob justa e precisa medida para expressar uma paradoxal intuição – qual seja, a de que assim como a semente que, conquanto aparentemente morta para o mundo no ato de se enterrar, encontra ainda manancial de vida a partir da própria vida que carrega em si mesma, também o cosmos, sob pena de se abrir para o vazio e corromper-se, por meio da dissolução, no não ser, necessita encerrar-se em si mesmo para manter e extrair de si vida.

Por fim, se este aspecto do encerramento constituir, efetivamente, perspectiva relevante para a compreensão da proposta estoica, não pareceria sem razão que os dois testemunhos de que lançamos mão para explorá-lo abordem, num caso – o de Diógenes Laércio – a dita metáfora do λόγος σπερματικός; noutra – o de Cleomedes – o cosmos como um σύστημα ‘do céu e da terra e das naturezas contidas neles’. Com efeito, estas duas formulações, uma carregada de força imagética, a metáfora do λόγος σπερματικός, outra, de ricas nuances conceituais, a de σύστημα, parecem confluir para explicitar e detalhar a tônica do encerramento – com o que passamos, doravante, a nos questionar se a proposta estoica de retomada da φύσις não entrevia, nas formulações que lhe teriam antecedido, outra lacuna além das já mencionadas, e que poderia constituir, talvez, uma disposição de abertura, frente a qual a única proposição possível de ser formulada seria, precisamente, a de um encerramento.

3.2 A noção estoica de σύστημα

Parece inevitável que assistamos a uma série de dificuldades surgir se nos propomos sondar a noção estoica de σύστημα. Em primeiro lugar, porque é tarefa das

mais árduas deslocar deste termo a carga semântica que em tempos hodiernos lhe é atribuída e que, por si mesma, já se mostra um tanto variegada e de difícil compreensão.

Pois, com efeito, quer indique um discurso cujas partes derivam de um mesmo e único princípio a partir do qual se concebe tudo o mais; quer aponte, num sentido muito mais abrangente, para qualquer totalidade ordenada e passível de ser concebida como uma classificação; ou, ainda, venha a se insurgir como método a partir do qual se traça relações entre as partes de um todo – contata-se que, ainda que muitas das camadas paulatinamente acrescentadas a este termo tenham logrado algum êxito em torná-lo, pouco a pouco, mais robusto semanticamente; não o fizeram, nem por isso, menos abstrato e distante da experiência original a partir da qual, em primeira instância, teria sido concebido pelos primeiros filósofos da Stoa.³⁷

Mas, ainda que possível fosse lançar um olhar menos carregado ou mais cândido para esta noção, a tarefa de desvendar a razão pela qual os estoicos tinham por hábito lançar mão dela enquanto atributo a fim de definir tipos tão heterogêneos como o cosmos; a cidade (SVF II 1130); o argumento (SVF II 235); a ciência (SVF III 112); a vida virtuosa (SVF III 293); ou, ainda, a própria razão³⁸, não se mostra menos desafiadora. Pois, ainda que fique claro que, em tais casos, estes tipos pareçam estar sendo definidos a partir de um traço que lhes é comum, qual seja, o de conjunto ou totalidade capaz de abarcar uma certa quantidade de partes, não parece, por isso, menos difícil de compreender que tipo de relação se estabelece entre tais partes, nem, tampouco, por conseguinte, se qualquer conjunto ou totalidade mereceria o atributo de sistemático.

A partir, talvez, da reflexão acerca de tais ocorrências do termo, Victor Goldschmidt afirmara que o caráter sistemático da filosofia estoica poderia ser concebido, principalmente, por meio de dois aspectos, quais sejam, por um lado, o de

³⁷O artigo de Grosos se mostra, quanto a este tópico, leitura imprescindível, visto que propõe analisar e, em alguma medida, comparar as nuances ou matizes do termo σύστημα tal como concebido pelos filósofos da Stoa com aquelas características às que o termo *sistema* receberia alguns séculos mais tarde, nos idos do período moderno, principalmente, dentre alguns filósofos do Idealismo Alemão. Cf. GROSOS, P. DU ΣΥΣΤΗΜΑ À LA CONSTITUTIO: Note sur le stoïcisme. *Archives de Philosophie*, Vol. 61, No. 4 (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1998), p. 727-742.

³⁸ Epicteto, nos idos do período imperial, definirá a razão (λόγος), em seu *Αρριανού των Επικτήτου διατριβών*, como um σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν, isto é, um σύστημα de um certo tipo de aparições. Cf. Epicteto, *Diss.* I 20, 5.

sua progressão metódica; e, por outro, o de sua totalidade orgânica³⁹. Para o intérprete, sob o primeiro aspecto, “sistema significa a ordem das razões. A exposição de diferentes teses não se faz não importa como e é até impossível desenvolver tal tese separada, destacada do conjunto”⁴⁰. E, tal ordem das razões estaria supostamente em conformidade com a ordem das coisas, a qual reflete o segundo aspecto abordado pelo intérprete, o da totalidade orgânica: “esta ordem, fundada no ser, recobre um sistema mais profundo que, ele, não é progressão que se completa, mas totalidade concluída”⁴¹.

Ora, ao retrazar, por meio da noção de σύστημα, o vínculo entre o pensamento discursivo – e as razões que o compõem – e aquilo a que intitula o real, Goldschmidt parece querer dizer que a solidariedade entre as doutrinas estoicas consiste numa espécie de método capaz de refletir uma ordem própria à totalidade e presente integralmente, ainda que de modo análogo, nas mais distintas manifestações do cosmos. E, ao menos no que diz respeito ao aspecto da ordem das razões a proposta de Goldschmidt parece sugerir que algo da noção de σύστημα convergiria para a de estrutura, na medida em que ambas poderiam ser atribuídas a totalidades que necessitam cumprir a exigência de coerência interna ou formal.

Uma tal implicação parece ter sido extraída das reflexões de Goldschmidt, em primeira mão, por Philippe Grosos que, num artigo intitulado *Du systema à la constitutio*, considera que tais aspectos apontados por aquele intérprete como atributos fundamentais de noção estoica de σύστημα “permanecem ainda muito gerais para serem decisivos”⁴², de modo que “esta argumentação que se resume a uma simples sistematicidade, reduzindo-a à exigência de uma coerência interna e toda formal”⁴³ não teria sido capaz de apreender a exigência do σύστημα. Grosos argumenta, ainda, que

³⁹Cf. GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris : J. Vrin, 1953, p. 61-62.

⁴⁰Cf. “Système signifie l'ordre des raisons. L'exposé des différents thèses ne se fait pas n'importe comment, et même il est impossible de développer telle thèse séparée, détachée de l'ensemble”. *Ibidem*, p. 61.

⁴¹ Cf. “Cet ordre, fondé en être, recouvre un système plus profond qui, lui, n'est pas progression qui s'accomplit, mais totalité achevée”. *Ibidem*, p. 62.

⁴²“Ainsi les deux critères que retient Victor Goldschmidt pour parler d'un 'système stoïcien', à savoir d'une part 'l'ordre des raisons' dans sa conformité à 'l'ordre des choses', et d'autre part la constitution d'une 'totalité achevée', restent encore trop généraux pour être décisifs”. Grosos, Philippe. DU ΣΥΣΤΗΜΑ À LA CONSTITUTIO: Note sur le stoïcisme. *Archives de Philosophie*, Vol. 61, No. 4 (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1998), p. 734.

⁴³ “Mais par cette argumentation qui ramène à une simple systématique, réduisant celle-ci à l'exigence d'une cohérence interne et toute formelle, ou comme il le dit lui même à la suite, à un 'caractère rigoureux', Victor Goldschmidt ne saisit rien de l'exigence de système”. *Ibidem*, p. 735.

“toda filosofia requer uma coerência interna. Para todo pensamento da tradição, as questões morais aparecem subentendidas por uma ontologia subjacente”⁴⁴. Porém, se imputar o atributo de totalidade coerente tanto ao cosmos, quanto à concepção estoica de filosofia, vem a constituir um passo que, embora se mostre necessário, não se revela suficiente para definir com precisão a noção de σύστημα, qual seria, portanto, o aspecto ou atributo capaz de refleti-la de modo decisivo?

Deixando de lado qualquer “critério formal, como os de coerência interna ou mesmo de exigência de unidade”⁴⁵, Grosos sugere que a ideia de uma experiência integral que liga harmoniosamente o homem e o mundo, vale dizer, uma experiência interior e exterior, a qual se manifesta em várias ordens – do saber, da ética e do ser –, refletiria melhor a intuição estoica. O intérprete nos recorda, inclusive, que em âmbito moral essa formulação poderia ser entrevista por meio da abertura ao cosmopolitismo no que se refere ao sábio, como uma espécie de “encerramento exclusivo da presença sobre ela mesma” (*resserrement exclusif de la presence sur elle même*); ao passo que, no que diz respeito ao *proficiens*, o que estaria em jogo é uma virtude a ser conquistada, a qual, nas palavras de Sêneca, consistiria na alma invencível [*invicta vis animi*] (*De Vita Beata* IV 2) – “esta invencibilidade é desejada ontologicamente primeiro. Ela não vem de uma abertura ao outro, mas, ao inverso, de um encerramento em si”⁴⁶.

As considerações de Grosos quanto à interpretação de Goldschmidt parecem não apenas pertinentes, mas, ainda, coerentes – e não apenas porque, com efeito, salvo raríssimos casos, toda filosofia parece se propor, enquanto discurso, como um todo coerente; mas, principalmente, porque a formulação de que o estoicismo se pretenda uma experiência integral que reverbera, sobretudo, na relação homem e mundo e que demanda, para o alcance dessa totalidade, um encerramento em si, parece se coadunar bastante bem tanto com aquele excerto de Cleomedes, segundo o qual o cosmos constituiria “o σύστημα do céu e da terra e das naturezas contidas neles”, o qual “encerra todos os corpos, não havendo simplesmente nada fora dele”; quanto com a

⁴⁴ “Toute philosophie requiert une cohérence interne. Pour toute pensée de la tradition, les questions morales apparaissent sous-tendues par une ontologie sous-jacente”. *Ibidem*, p. 735.

⁴⁵ “Dès lors, si l’on veut tenter de comprendre le sens même du concept stoïcien de ‘σύστημα’, force est de reconnaître qu’aucun critère formel, comme ceux de cohérence interne ou même d’exigence d’unité ne peuvent permettre de résoudre la question”. *Ibidem*, p. 738.

⁴⁶ “cette invincibilité est voulue ontologiquement première. Elle ne vient pas d’une ouverture à l’autre, mais à l’inverse d’un resserrement sur soi”. *Ibidem*, p. 739.

metáfora do λόγος σπερματικός, conforme a qual, outrora supusemos, o traço do encerramento ou, melhor dizendo, do enterramento para o mundo, mostrar-se-ia, inclusive, evidente.

Muitos outros indícios a que poderíamos lançar mãos se mostrariam valorosos para corroborar a hipótese de Grosos. À título de exemplo, das imagens cunhadas pelos estoicos a fim de ilustrar tanto a filosofia, quanto a relação das partes que a compõem, não se depreenderia a tônica de um encerramento?

Daí assemelham persuasivamente a filosofia a um pomar que dá todo fruto, de modo que o físico seja comparado à imponentia das árvores, o ético ao produtivo dos frutos, e o lógico à firmeza dos muros. Outros dizem que é semelhante a um ovo: com efeito, parece a gema, a qual alguns dizem ser um pintinho, a ética; a clara, que é o alimento da gema, a física; a casca exterior, a lógica.⁴⁷

Mais do que isso, das célebres metáforas de que os representantes do estoicismo imperial se valeriam a mancheias – isto é, farta e prodigamente –, tais como, por exemplo, as da cidadela interior ou, ainda, da muralha inexpugnável capaz de fazer frente às investidas da fortuna, também não poderíamos extrair intuição semelhante? Vejamos, a este respeito, o testemunho de Sêneca em EM LXXXII, 5-6:

A filosofia deverá circundar-nos, como muralha inexpugnável, à qual a fortuna, embora provoque com muitas máquinas de guerra, não atravessa. (...) Não tem a fortuna, como pensamos, longas mãos e a nenhum homem alcança se perto dela não estiver. E assim, o quanto

⁴⁷Sexto Empírico, *AM* VII 16 (SVF II 38). ἐνθένδε πιθανῶς ὁμοιοῦσι τὴν φιλοσοφίαν παγκάρπῳ ἄλωϊ, ἵνα τῇ μὲν ὑψηλότητι τῶν φυτῶν εἰκάζεται τὸ φυσικόν, τῷ δὲ νοστήμῳ τῶν καρπῶν τὸ ἠθικόν, τῇ δὲ ὀχυρότητι τῶν τειχῶν τὸ λογικόν. οἱ δὲ ὡς φασιν αὐτὴν εἶναι παραπλήσιον· ἐφκει γὰρ τῇ μὲν λεκίθῳ, ἣν τινες νεοττὸν ὑπάρχειν λέγουσι, τὰ ἠθικά, τῷ δὲ λευκῷ, ὃ δὴ τροφή ἐστι τῆς λεκίθου, τὰ φυσικά, τῷ δὲ ἔξωθεν ὀστρακῶδει τὰ λογικά.

pudermos, para longe dela saltemos, o que só se cumprirá pelo conhecimento de si e da natureza⁴⁸.

Que dizer, por fim, da noção de αὐτάρκεια, atribuível não apenas a seres humanos, mas, ainda, ao próprio cosmos, cujo sentido se mostra fundamental para a sustentação do discurso ético e cosmológico estoico? Se esta noção não consiste, sob algum de seus aspectos, numa proposta de encerramento, como interpretaríamos o testemunho literal de Plutarco sobre as considerações de Crisipo acerca do σύστημα cósmico? “Apenas o mundo se diz que é autárquico porque é o único que tem todas as coisas de que precisa nele mesmo, nutre-se dele mesmo e cresce, suas partes mudando em outras”⁴⁹.

Tão importante noção parece, inclusive, trazer consigo certa dose de ambiguidade. Pois, com efeito, não seria possível afirmar que a ideia de um organismo que, encerrando-se em si mesmo, venha a se revelar αὐτάρκης – isto é, autossuficiente ou auto bastante – parece demandar que suas partes operem em perfeita articulação e coesão em favor do fim último que é sua sobrevivência? Ou o conjunto constituído pelas distintas partes da filosofia estoica, repletas de teses solidárias umas às outras, não parece articulado e, de certo modo, empenhado para que esta, enquanto atividade, erga-se à condição de sabedoria? Poder-se-ia, ademais, afirmar um cosmos autárquico não fossem suas partes articuladas e coesas? E, por fim, os mesmos exemplos utilizados em favor da hipótese de que o atributo do encerramento seja decisivo para a noção de σύστημα, poderiam servir, de modo semelhante, como vestígio de que esta noção converge, ainda, para a de totalidade coerente, outrora esboçada por Goldschmidt?

Se for o caso, portanto, que a noção de σύστημα tal como formulada pelos primeiros estoicos não possa prescindir de aspectos como o de uma totalidade ordenada, nem, tampouco, o de encerramento ou permanência em si, talvez conviesse, então, concebê-la como uma totalidade constituída por partes articuladas, coesas e

⁴⁸EM LXXXII, 5-6. Philosophia circumdanda est, inexpugnabilis murus, quem fortuna multis machinis lacessitum non transit. In superabili loco stat animus, qui externa deseruit, et arce se sua vindicat; infra illum omne telum cadit, Non habet, ut putamos, fortuna longas manus; neminem occupat nisi haerentem sibi. Itaque quantum possumus, ab illa resiliamus; quod sola praestabit sui naturaeque cognitio.

⁴⁹Plutarco, *SR* 1033a–1057b (SVF II 604) [...] ‘αὐτάρκης δ’ εἶναι λέγεται μόνος ὁ κόσμος διὰ τὸ μόνος ἐν αὐτῷ πάντ’ ἔχειν ὃν δεῖται, καὶ τρέφεται ἐξ αὐτοῦ καὶ αὔξεται, τῶν [ἄλλων] μορίων εἰς ἄλληλα καταλλαττομένων.’

concorrentes para a manutenção da vida do todo, cuja manifestação mais própria e contundente é a presença em si mesma.

Uma tentativa aparentemente eficaz de testar ou pôr a prova esta concepção consistiria em aplicá-la àqueles tipos outrora mencionados como sistemáticos – tais como, por exemplo, a πόλις enquanto um σύστημα ἀνθρώπων, isto é, um sistema de homens⁵⁰ ou, mais propriamente, de cidadãos; ou o argumento como um σύστημα ἐκ λημμάτων καὶ ἐπιφορᾶς, ou seja, um sistema de premissas e conclusões⁵¹. Ora, ao que tudo indica, o tipo de vínculo que caracteriza a relação entre as partes e o todo de cada um destes tipos, seja a cidade, seja o argumento, poderia ser bem expresso pela supracitada definição de σύστημα, na medida em que ambos poderiam ser ditos totalidades cujas partes, uma vez articuladas e coesas, parecem concorrer para seu funcionamento. Ainda a tônica do encerramento, entendida enquanto uma permanência que visa, em última instância, sua autossuficiência, parece num tal contexto ter algum cabimento. Pois, por mais que totalidades como uma cidade ou um argumento se abram para novos vínculos e articulações, em sua missão primeira e mais fundamental, devem se bastar por si mesmas.

Parece haver, contudo, um detalhe ou matiz relativo à dita experiência integral do homem no mundo que não se mostra passível de esgotar-se por meio da noção de σύστημα, conquanto se mostre contemplada por meio da metáfora do λόγος σπερματικός. Pois, ainda que os vínculos entre parte e todo pareçam bem vislumbrados por meio da noção de σύστημα tal qual formulada; ela não parece requerer, nem, tampouco, indicar a presença do todo na parte – o que, ao contrário, constitui aspecto decisivo no âmbito da relação cósmica e humana. E, com efeito, somente na metáfora do λόγος σπερματικός se insinua que deus permanece, sob algum aspecto, nas partes constitutivas do cosmos, dentre as quais, os próprios seres humanos.

Ora, mas se este traço a que fizéramos menção – o de que o vínculo entre seres humanos e cosmos se estabelece de tal modo que algo do todo permanece na parte – vir a se revelar fundamental para a proposta estoica, a que ele se destinaria? Sua finalidade

⁵⁰ Dio Crisóstomo, *Orat.* 36, 29 (SVF II 1130). τὸ μὲν δὴ τῆς πόλεως οὕτως, ἔφην, δεῖ ἀκούειν ὡς οὐκ ἄντικρυς τῶν ἡμετέρων τὸν κόσμον ἀποφαινομένων πόλιν· ἐναντίον γὰρ <ἄν> ὑπῆρχε τοῦτο τῷ λόγῳ τῷ περὶ τῆς πόλεως, <ἦν>, ὥσπερ οὖν εἶπον, σύστημα ἀνθρώπων ὠρίσαντο·

⁵¹ Diógenes Laércio, *DL* VII 45 (SVF II 235). Εἶναι δὲ τὸν λόγον αὐτὸν σύστημα ἐκ λημμάτων καὶ ἐπιφορᾶς·

consistiria em fortalecer a tônica do encerramento e indicar, por sua vez, que esta proposta se erige enquanto reação não apenas às lacunas deixadas pelo materialismo concebido por Epicuro como contraponto às correntes idealistas, mas, ainda, à uma suposta disposição de abertura, conforme supuséramos alhures? Esta parece ser a aposta de Grosos, para quem a doutrina estoica consistiria numa espécie de “primeira grande corrente especulativa em que o pensamento é concebido a partir de um encerramento em si mesmo, de uma vontade exclusiva de imanência e de presença em si, e isso ao inverso da transcendência que autorizam platonismo e aristotelismo”⁵². Vejamos, portanto, se uma tal leitura se sustenta e, se for o caso, quais seriam suas implicações para a proposta estoica.

3.3 Desdobramentos e implicações da proposta estoica

Entendida a metafísica enquanto uma investigação concernente aos princípios ou causas primeiras; e a proposta estoica como um esforço de cravar, enraizar e, acima de tudo, esgotar tal investigação nas fronteiras da φύσις; não seria descabido, talvez, defini-la, a dita proposta, como um anseio não apenas de regresso, mas, ainda, de permanência no seio dessa mesma φύσις ou, dito de outro modo, como um movimento de descenso desde a superfície externa até ao âmago ou à interioridade de tudo quanto possa ser dito φυσικός – com o quê talvez coubesse chamá-la de metafísica da interioridade.

Com efeito, a tarefa a que parecem ter se proposto os primeiros estoicos, e que permaneceria como fio condutor a ser perseguido na agenda de discussão da escola, poderia ser resumida, conforme havíamos mencionado, como uma tentativa de entrelaçar um vínculo, desta feita inquebrantável, entre φύσις e φιλοσοφία – donde os estoicos lançarem mãos a recursos ora imagéticos, ora discursivos a fim de esgotar a carga semântica requerida por uma proposta que deveria se mostrar suficientemente

⁵²“Peut-être plus et mieux qu’en termes, trop marqués et décisifs, de système, faut-il dès lors présenter cette doctrine comme le premier grand courant spéculatif où la pensée est conçue à partir d’un resserrement sur elle-même, d’une volonté exclusive d’immanence et de présence à soi, et ce à l’inverse de la transcendance qu’autorisent platonisme et aristotélisme.”⁵², In: Grosos, Philippe. DU ΣΥΣΤΗΜΑ À LA CONSTITUTIO: Note sur le stoïcisme. *Archives de Philosophie*, Vol. 61, No. 4 (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1998), p. 742.

abrangente a ponto de suplantar várias das demandas remanescentes das propostas que lhe teriam antecedido.

Vimos tentando explicitar, inclusive, que por meio da articulação de recursos tais como a metáfora do λόγος σπερματικός e a noção de σύστημα seria possível entrever os matizes que caracterizam dita proposta, os quais poderiam nos indicar, ora de modo mais intenso, ora de modo mais esmaecido, alguns de seus dogmas – os quais parecem convergir, em primeiro lugar, para que se acentue, quanto à totalidade constitutiva do cosmos, o aspecto corpóreo; a qual pode ser concebida, por outro lado, enquanto um σύστημα cujas partes, articuladas e coesas, trabalham em favor de sua própria manutenção e autossuficiência; o que só seria passível de ser levado à cabo a partir de um movimento de encerramento numa interioridade que, em última instância, é pura e simplesmente φυσική ου, em termos estoicos, corpórea.

Estes matizes, aparentemente passíveis de serem atribuídos seja à filosofia e às suas partes; seja ao cosmos e aos seres humanos; podem sugerir, por outro lado, que Goldschmidt tinha razão ao entrever uma relação simétrica entre aquilo a que intitula o real – e que chamaríamos, talvez, de totalidade passível de ser delimitada e concebida por nós, enquanto parte desta totalidade – e o pensamento. Primeiro, porque o *pensar*, ao contrário do que afirmara Grosos, não constitui um incorpóreo que, por conseguinte, não pode ser concebido enquanto análogo ao cosmos⁵³. Antes pelo contrário, aquilo que se formula acerca do real por meio da disposição instituída pelo *pensar* – a que os estoicos chamariam dizível (λεκτόν) – é que se constituiria enquanto incorpóreo⁵⁴. Neste sentido, caberia, portanto, questionar se o *pensar*, enquanto disposição da alma corpórea, poderia, quiçá, não apenas entrever, como ainda, reproduzir, no sentido de

⁵³Grosos argumenta que “chez les stoïciens, contrairement à ce que revendiquera le système hegelien, Être et Penser ne sont pas les mêmes. Les *lekta* ne son pas les *pragmata*, en sorte que on ne peut ni ne doit jamais confondre ces incorporels que sont les exprimables et la corporéité des choses.” Cf. Grosos, P. DU ΣΓΕΣΤΗΜΑ À LA CONSTITUTIO: Note sur le stoïcisme. *Archives de Philosophie*, Vol. 61, No. 4 (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1998), p. 736. Ora, ainda que não pareça problemática a afirmação de que os λεκτά, enquanto conteúdos proposicionais verdadeiros ou falsos, constituiriam precisamente aquilo que compõe qualquer discurso acerca da totalidade, caberia ainda, de todo modo, discutir em que medida o *pensar*, enquanto uma disposição da alma corpórea, não deveria deles ser distinguido, ainda que a questão acerca de seu estatuto seja, sem sombra de dúvidas, problemática e de difícil solução.

⁵⁴Sexto Empírico, *AM* X 218. (SVF II 331). Com efeito, disseram que, do gênero do algo, há corpos e incorpóreos. Dos incorpóreos, numeram quatro formas, como o dizível, o vazio, o lugar e o tempo. ὥσθ' οὔτοι μὲν σῶμα ποιούσι τὸν χρόνον, <οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι> ἀσώματων αὐτὸν φήθησαν ὑπάρχειν· τῶν γὰρ τινῶν φασὶ τὰ μὲν εἶναι σώματα τὰ δὲ ἀσώματα, τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἶδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον.

tentar perpetuar, a imagem do *acontecer* que constitui esta totalidade – mesmo porque, em última instância, ambos estão inseridos, amiúde e lado a lado, no domínio da φύσις.

Tais matizes poderiam sugerir ainda que, seja tal concepção atribuível à filosofia e às suas partes; seja ao cosmos e aos seres humanos, sua finalidade não era apenas a de marcar território na agenda de discussão materialista frente às correntes supostamente idealistas do IV século quanto a tópicos como a natureza dos princípios ou causas primeiras; ou à necessidade de se formular uma filosofia do corpóreo que enfatizasse uma radical unidade entre o todo e suas partes, à custa, inclusive, de desembocar num determinismo causal. A este respeito, inclusive, Grosos parece ter razão ao sugerir que a proposta estoica significa, em última instância, um enfrentamento à disposição de abertura que caracterizava as propostas de Platão e Aristóteles – na medida em que as mesmas depositavam no aspecto da transcendência, isto é, num sair de si, a esperança de salvaguardarem alguma permanência diante da impermanência da φύσις. Mas, mais do que isso, não seria possível afirmar que a proposta de Epicuro, ao abrir no cosmos como que uma fenda para o vazio, mostrava-se, ainda, um descerramento para algo outro que não o corpóreo, enquanto princípio que permanece, em meio a radical impermanência que caracteriza a composição e a dissolução dos corpos?

Ora, se estas considerações contiverem alguma pertinência, então a proposta estoica poderia ser dita, sim, uma metafísica da interioridade – o que não deveria, absolutamente, ser concebido enquanto um projeto investigativo além da φύσις, até porque, qualquer interesse além da φύσις, para os estoicos, constituiria uma busca desatinada que, beirando ou margeando o não-ser, deixaria de lado aquilo que é. A assunção de uma tal proposição, contudo, parece nos conduzir, incontornavelmente, à perspectiva de um descenso da superfície externa dos corpos até ao seu interior – quase como a morte para o mundo a que aludíramos, no âmbito da semente. Este entrar em si poderia, talvez, ser compreendido como uma decisão resoluta de colocar-se à parte, um recolhimento em si mesmo, a que procede esta parte, diante do todo. E, conquanto todas estas considerações parecerem se coadunar bastante bem com certas doutrinas estoicas, principalmente aquelas do âmbito da ética que constituem uma exortação ao ócio ou ao afastamento do mundo quase como o único caminho por meio do qual nos é dado

alcançar a disposição moral mais adequada⁵⁵, uma pequena ponta de perspicácia nos faria rememorar que esta mesma filosofia, o estoicismo, se propõe fundamentalmente ativa e, na medida em que pontua o principal atributo dos corpos, únicos existentes, como o agir e o padecer, enfatiza que nossa condição, enquanto tal, é a de fazedores ou desencadeadores de acontecimentos no cosmos. Ora, como seria possível, portanto, que uma mesma proposta filosófica aponte para a ação e, ao mesmo tempo, para o isolamento ou encerramento em si mesmo? Tratar-se-ia de mais um dos célebres paradoxos dos estoicos, como aprovou a Plutarco, tantas vezes, dizer?

Uma possível saída para tal impasse, conquanto possa soar como estratagema, consistiria em retomar o estatuto da ação – pois, com efeito, tanto o *introjetar-se*, quanto o *lançar-se* ao mundo seriam concebidos pelos estoicos enquanto disposições dos existentes neste mesmo mundo ou, ainda, como modos de espraiair à superfície sua condição – provocando ou desencadeando, assim, articulações com outros existentes e, por conseguinte, acontecimentos. E, por mais paradoxal que uma tal afirmação venha a soar, todos os modos de agir, sejam estes ativos ou passivos e inclusos aqueles do âmbito da interioridade, constituiriam, em última instância, um *πὸς ἔχον*, isto é, uma disposição dos existentes que necessariamente reverbera no exterior aquilo que temos de mais próprio – o que viria a ser atestado de um modo um tanto espantoso por Plotino, que parecia considerar absurdo o fato de os estoicos condensarem, num único gênero dos existentes, que vem a ser o *πὸς ἔχον*, tantas maneiras distintas de concebê-los: ‘como o agir seria *o que dispõe?*’ (*τὸ δὲ ποιεῖν πῶς πὸς ἔχον;*)⁵⁶

Decidir se esta saída constituiria ou não um estratagema é algo a que se pode encetar verificando a plausibilidade de alguns exemplos fornecidos pelos próprios estoicos acerca desta complexa relação entre o encerramento e a ação propriamente dita. Pensemos no emblemático caso das ações moral e política, cuja tensão no posicionamento estoico se expressa, de modo ainda mais contundente, no contexto do

⁵⁵ Das quais o tratado *De Otio*, da autoria de Sêneca, poderia servir como testemunho incontestado.

⁵⁶ Plotino, *Enn.* VI, I 30 (SVF II 400). Pois como o que tem três covados e o branco estão em uma categoria, sendo um quantidade e o outro qualidade? Como o quando e o onde? Como será possível que *o que dispõe* [será] o ontem, o ano passado, no Liceu e [na] Academia? Como [será possível que o tempo seja o mesmo que] *o que dispõe*? Com efeito, nem ele, nem [o que está] no tempo, nem o lugar, nem no lugar. Como o agir seria *o que dispõe?* πῶς γὰρ τὸ τρίπηχυ καὶ τὸ λευκὸν εἰς ἓν, τοῦ μὲν ποσοῦ, τοῦ δὲ ποιῶ ὄντος; πῶς δὲ τὸ “πότε” καὶ τὸ “ποῦ”; πῶς δὲ ὅλως πὸς ἔχοντα τὸ χθὲς καὶ τὸ πέρυσι καὶ τὸ ἐν Λυκείῳ καὶ <ἐν> Ἀκαδημία; καὶ ὅλως πῶς [δὲ] ὁ χρόνος πὸς ἔχων; οὔτε γὰρ αὐτὸς οὔτε τὰ ἐν αὐτῷ [τῷ χρόνῳ] οὔτε ὁ τόπος οὔτε τὰ ἐν τῷ τόπῳ. τὸ δὲ ποιεῖν πῶς πὸς ἔχον;

estoicismo imperial. Toda a exortação ao ócio empreendida por Sêneca, por exemplo, parece ter por fim um regresso à interioridade característica à vida filosófica e, por assim dizer, espiritual que, conquanto implique, em alguma medida, uma retirada do mundo, tende a repercutir não apenas num âmbito individual, mas, ainda, coletivo, visto ser tão somente ao se encetar uma vida deste tipo que se poderia provocar mudanças talvez mais abrangentes e significativas que em qualquer outro modo de vida⁵⁷. De modo que o regresso a si poderia ser concebido como um ato cujo impacto se mostraria capaz de reverberar decisivamente tanto na esfera moral quanto política – seja marcando posição contrária ao governo autocrático do príncipe, seja legando às gerações vindouras alguma contribuição filosófica, como no contexto específico de Sêneca.

Ainda assim, afirmar a proposta estoica como uma metafísica da interioridade parece fazer avultar outro desdobramento. Pois, se este *regressar* constitui uma disposição que, à rigor, é a de procurar pela parte do todo que reside em nós – seja esta compreendida sob a perspectiva de λόγος, φύσις ou θεός –; então, esta disposição não apenas deveria se espriar em nosso exterior de modo a provocar acontecimentos, mas teria de ser concebida, ainda, tal como sói ocorrer a qualquer outra disposição, como se manifestando num dado *lugar*. E se, conquanto reverbere no exterior, seu lugar pode ser dito o da interioridade, deveríamos, por conseguinte, supor que sua manifestação também se faz num dado *tempo*? Pois, por mais que o movimento de regresso se institua enquanto esforço que, conquanto encerramento na parte do todo que somos nós mesmos, parece capaz de nos reconciliar com o todo, seria razoável pensar que seria exatamente este mergulho no incessante manancial de energia que é a φύσις, aquilo que nos conduziria a alguma permanência? Se for o caso, seria a isto que se referiam alguns estoicos, tal como Sêneca, ao prescrever o caminho de regresso a si mesmo, como condição para se alcançar uma disposição de constância e de tranquilidade da alma?

⁵⁷Valery Laurand explicita com suficiente clareza a natureza política do ócio filosófico tal como concebido por Sêneca: “le retrait en soi dans l’étude ne doit être motivé par rien d’autre que l’utilité commune, d’autant que cette étude, nous apprend la suite du texte, porte sur le monde entier : philosopher, étudier la nature, ne conduit à rien d’autre qu’à élargir son âme aux dimensions du monde. Le mouvement rétrograde de l’*oikeiōsis* coïncide avec son extension, dans la mesure où s’élargit un moi qui découvre la coïncidence de son intérêt propre avec celui de tous et l’harmonie naturelle qui lie une âme à celles des autres hommes”. Cf. LAURAND, V. *La politique stoïcienne*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005, p. 61.

Se todas estas considerações se revelarem dignas de serem ditas legítimas ou pertinentes – o que, em último caso, parece incerto e assaz duvidoso, haja vista sua panorâmica abrangência, conflitante, por si mesma, com a esparsa e fragmentada herança de que dispomos dos primeiros estoicos – não seria difícil compreender porque uma tal proposta teria se mostrado estranha, aporética, paradoxal e, ainda, exageradamente radical, na medida em que extremada, aos interlocutores dos estoicos. Porque, não obstante sua insistência em fazer a φύσις reocupar o lugar de destaque que outrora lhe havia sido destinado no terreno filosófico, ousaram formular uma metafísica da interioridade, cujo movimento de regresso se instituiria em direção a um lugar cujo acesso não nos é dado de imediato; e num tempo que, não obstante nossa condição trágica e finita, também não parece constituir, sem mais, o da impermanência. Com efeito, reconciliarmo-nos com o todo por meio da parte que dele reside em nós poderia vir a constituir o único modo de alcançarmos – com a ajuda ou contributo daquele algo do princípio que remanesce ou permanece nas partes constitutivas do cosmos – alguma permanência.

E, segundo uma tal perspectiva, seria possível compreender a possível razão pela qual a proposta estoica aponta, com tamanha ênfase e radicalidade, para um encerramento na φύσις – que não poderia ser concebida, sem mais, como toda e qualquer φύσις, senão, como aquela com a qual somos mais afeitos, motivo pelo qual a metáfora do λόγος σπερματικός se mostra mais fecunda quando concebida especialmente a partir de seu aspecto que reflete a relação entre os seres humanos e o cosmos. Com efeito, é somente adentrando em nós mesmos, máxima expressão da φύσις a que temos alcance, que passamos a instituir como que um mundo próprio, no qual tanto o lugar quanto o tempo dos acontecimentos externos pouco importam, de modo a não terem de determinar, em quase nada, os acontecimentos aí transcorrentes – visto se constituírem num lugar e num tempo, estes, sim, a nós mesmos muito íntimos e, por conseguinte, próprios.

Ora, seria precisamente acerca de uma tal proposta – com todas suas nuances, complexidades e supostas aporias – que Crisipo empregaria todos os seus esforços a fim de erigir demonstrações. Vejamos, portanto, se seus esforços seriam bem-sucedidos na ambiciosa tarefa que doravante teria requerido para si: a de perfazer uma teoria do tempo – para a qual Zenão havia esboçado, outrora, uma definição – cuja coerência se mostrasse à altura da profundidade da questão.

Capítulo 2. Crisipo face à questão do tempo

Seção 1. A pergunta pela natureza do tempo e os problemas que dela se originam

Confrontada a definição de φύσις estoica – a qual nos é reportada por Diógenes Laércio enquanto “uma disposição que se move por si mesma, através de razões seminais consumando e contendo [as coisas] a partir de si mesma em tempos determinados”⁵⁸ (SVF II 1132) – com a de tempo, tal qual formulada por Zenão, enquanto um “intervalo de todo movimento”⁵⁹ (SVF II 510), somos levados a considerar uma espécie de interdependência conceitual entre tais noções. Pois, assim como os movimentos característicos aos seres naturais parecem ter necessariamente de se dar por períodos ou tempos determinados (ἐν ὀρισμένοις χρόνοις); estes mesmos períodos ou tempos determinados terminam por se revelar intervalos que resultam ou dependem daqueles movimentos (κινήσεως διάστημα). Donde os intervalos capazes de refletir acontecimentos podem ser considerados como um outro modo de conceber o estatuto dos existentes implicados em tais acontecimentos.

Contudo, das aparentemente razoáveis afirmações quanto à interdependência entre as noções de φύσις e χρόνος e à concepção de tempo como um intervalo capaz de refletir o estatuto dos existentes, não parecem decorrer maiores problemas. Ao contrário, parece-nos, inclusive, que tais afirmações poderiam sugerir matizes capazes de melhorar a compreensão sobre a natureza do tempo, uma vez que sua definição enquanto “intervalo de todo movimento” parece indicar, por um lado, que ele constitui algo cujo estatuto depende e é determinado pelo movimento ou disposição dos existentes⁶⁰; e, por outro, que a possibilidade de apreensão tanto de seu todo quanto de suas partes aponta, em última instância, para a apreensão do próprio movimento ou

⁵⁸Diógenes Laércio, *DL* VII 8 (SVF II 1132). φύσιν δὲ ποτὲ μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς. ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικούς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς ἐν ὀρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ' οἴων ἀπεκρίθη.

⁵⁹Simplício, *AC* 88Z. (SVF II 510) [...] τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἀπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.

⁶⁰ Conforme explicitado no capítulo precedente, os distintos modos de agir, na medida em que recaem sob o gênero do πῶς ἔχον – o estar disposto de um certo modo –, podem ser ditos modos ou disposições dos existentes.

disposição dos existentes, os quais, em articulação uns com os outros, vem a desencadear acontecimentos num cosmos contínuo e destituído de qualquer vazio.

Assim, ainda quando esta proposição legada por Zenão alcança Crisipo, que a ela imporia um adendo – o de que o tempo constitui intervalo não de todo e qualquer movimento, mas, sim, do movimento do cosmos (διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως) (SVF II 510) – sua formulação tampouco parece implicar, por si só, grandes impasses. Mas, tendo em vista que não passaria incólume ao rigor da crítica tanto antiga quanto hodierna a existência de uma robusta problemática decorrente da pergunta pela natureza do tempo da parte de Crisipo, caberia nos perguntarmos se as dificuldades a ela concernentes não repousariam, antes de tudo, nas demonstrações formuladas pelo filósofo de Solos no intuito de sustentar tal definição e, assim, erigir uma teoria do tempo.

Um vestígio significativo a este respeito remonta a um testemunho de Ário Dídimo cuja concisão do relato poderia ser dita diametralmente oposta à importância que viria a assumir e ao impacto que viria a exercer, algum tempo depois, face à exegese da teoria crisipiana do tempo. O referido relato seria reportado por Estobeu, em suas *Eclogae* (SVF II 509), quase cinco séculos mais tarde, tendo sido entretecido em meio a outras duas teorias do tempo estoicas, atribuídas a Apolodoro e Posidônio.

De Crisipo. Crisipo [diz] ser o tempo intervalo de um movimento, de acordo com o qual se diz, em certo momento, a medida da rapidez e da lentidão, ou o intervalo que acompanha o movimento do cosmos. E [diz ainda] que cada coisa é e se move de acordo com o tempo; senão talvez o tempo se diz duplo, do mesmo modo que a terra, o mar e o vazio, os seus todos e as suas partes. Pois assim como todo vazio é infinito em toda parte, também todo o tempo é infinito em duas partes: pois passado e futuro são infinitos. Diz isto de forma muito clara: que nenhum tempo é totalmente presente. Visto que o corte dos contínuos é ao infinito, segundo esta divisão também todo o tempo tem o corte ao infinito, de modo que nenhum tempo é presente em sentido estrito, mas é dito em sentido amplo. No entanto, afirma existir apenas o presente, e subsistirem passado e futuro, que de nenhum modo afirma existirem. Assim como se diz que predicados existem apenas enquanto

ocorrem, como o caminhar existe para mim, quando caminho, e quando estou deitado ou sentado, não existe⁶¹.

Ora, ainda que as dificuldades expressas no excerto para a compreensão da referida teoria pareçam indicar, por si mesmas, quantas sutilezas Crisipo teria empregue no ato de erigi-la, parece também bastante claro que o relato representa, em verdade, mais uma das muitas sumarizações de teorias estoicas, razão pela qual se convencionava chamá-las epítomes. Donde não parecer, ainda, espantoso, que o testemunho de Ário Dídimo venha a refletir antes uma breve descrição da teoria crisipiana do tempo do que, à rigor, uma tentativa de analisá-la – quanto menos, de refutá-la.

De modo que o principal e, muito provavelmente, mais antigo testemunho de que dispomos a que se poderia considerar como proponente de uma análise crítica da teoria crisipiana do tempo parece ter sido o de Plutarco que, em *De communibus Notitiis Adversus Stoicos*, considera que, das demonstrações crisipianas, poder-se-ia extrair não apenas problemas, como, ainda, contradições⁶². A fim de sustentar sua hipótese, Plutarco lança mão de excertos oriundos de duas obras distintas de Crisipo que, uma vez confrontados, seriam supostamente capazes de evidenciar o absurdo resultante do modo como havia sido formulada dita teoria. Pois, conforme argumenta Plutarco, “tanto no terceiro quanto no quarto e no quinto [livro de] *Sobre as partes*” Crisipo “estabelece

⁶¹Estobeu, *Eclog.* 1.105, 8.106, 23 (SVF II 509; BS 20.10) <Χρυσίππου>· Ὁ δὲ Χρυσίππος χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, καθ' ὃ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος· ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει, καὶ κατὰ μὲν τὸν χρόνον κινεῖσθαι τε ἕκαστα καὶ εἶναι· εἰ μὴ ἄρα διττὸς λέγεται ὁ χρόνος, καθάπερ ἢ τε γῆ καὶ ἡ θάλαττα καὶ τὸ κενόν, τὰ τε ὅλα καὶ τὰ μέρη τὰ αὐτῶν. Ὡσπερ δὲ τὸ κενόν πᾶν ἄπειρον εἶναι πάντη, καὶ τὸν χρόνον πάντα ἄπειρον εἶναι ἐφ' ἑκάτερα· καὶ γὰρ τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα ἄπειρον εἶναι. Ἐμφανεστάτα δὲ τοῦτο λέγει, ὅτι οὐδεὶς ὄλως ἐνίσταται χρόνος. Ἐπεὶ γὰρ εἰς ἄπειρον ἡ τομὴ τῶν συνεχόντων ἐστὶ, κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τομήν· ὥστε μηθένα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστάναι χρόνον, ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι. Μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστῶτα, τὸν δὲ παρωχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεστάναι μὲν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς φησιν, ὡς καὶ κατηγορήματα ὑπάρχειν λέγεται μόνον τὰ συμβεβηκότα, οἷον τὸ περιπατεῖν ὑπάρχει μοι ὅτε περιπατῶ, ὅτε δὲ κατακέκλιμαι ἢ κάθημαι οὐχ ὑπάρχει.

⁶²Schofield chama atenção, inclusive, para o fato de que o excerto de Estobeu não parece conter qualquer indício capaz de sugerir que as formulações de Crisipo tivessem de ser tomadas como contraditórias, tal como viria a argumentar Plutarco: “Stobaeus’ report on Chrysippus, as indeed the whole chapter on the Stoic theory on time to which it belongs, is not under suspicion of any particular bias or proneness to inaccuracy. And he is particularly and (in this chapter) uniquely emphatic about his own reliability on just this point: ‘and this he [sc. Chrysippus] says most clearly, that no time is present as a whole’”, Cf. SCHOFIELD, M. The retrenchable present. In: BARNES, J.; MIGNUCCI, M. (Eds.) *Matter and Metaphysics*. Naples: Bibliopolis, 1988, p. 334.

que do tempo presente há o futuro e o passado”⁶³; mas, por outro lado, “querendo empregar um artifício sobre a divisão, tanto na obra *Sobre o vazio*, quanto em algumas outras, diz que o passado e o futuro do tempo não existem, mas subsistem, ao passo que apenas o presente existe”⁶⁴.

Ora, se a formulação de Plutarco puder ser considerada pertinente, a teoria de Crisipo viria, com efeito, não apenas a comprometer qualquer possibilidade de distinção e apreensão das partes e do todo do tempo, mas, ainda, configuraria uma contradição, na medida em que a única parte supostamente existente do tempo, qual seja, o presente, compor-se-ia de duas outras não existentes, mas, tão somente, subsistentes, a saber, passado e futuro.

Guardadas quaisquer apreciações acerca do caráter não apenas crítico, como, tantas vezes, virulento de Plutarco enquanto interlocutor dos estoicos e combatente de suas formulações, parece digno de nota que, ao encetar sua estratégia de refutação da teoria do tempo de Crisipo, o filósofo e doxógrafo de Querónia tenha feito avultar dois aspectos da noção de tempo que poderiam ser considerados, de alguma forma, já presentes, ainda que de modo embrionário, na basilar definição de tempo enquanto “intervalo de todo movimento”, na medida em que esta apontava, de antemão, para o estatuto *dependente* do tempo em relação ao movimento dos existentes – donde se confirmaria, assomadas as demonstrações de Crisipo, a possibilidade de extrair problemas tanto no que se refere ao seu modo de existência, compreendido total ou parcialmente; quanto no que diz respeito à possibilidade de se conceber distintamente as partes que o constituem, tendo em vista sua natureza contínua e sucessiva.

Com efeito, é precisamente porque o estatuto do tempo depende do movimento, cujas partes se dão uma a cada vez e não simultaneamente, que se torna difícil concebê-las distintamente, de modo a apontar com precisão, num dado movimento, as fronteiras entre passado, presente e futuro – com o quê poderia soar pertinente, conforme tal perspectiva, a proposição atribuída a Crisipo de que o tempo presente se dividiria em passado e futuro. Contudo, Plutarco passa a explorar a fundo essa formulação na medida

⁶³Plutarco, *CN* 41, 1081 (SVF II 517; BS 20.8) ἐν δὲ τῷ τρίτῳ καὶ τετάρτῳ καὶ πέμπτῳ περὶ τῶν Μερῶν τίθησι τοῦ ἐνεστηκότος χρόνου τὸ μὲν μέλλον εἶναι τὸ δὲ παρεληλυθός.

⁶⁴Plutarco, *CN* 41, 1081 (SVF II 518; BS 20.8) Χρύσιππος δὲ βουλόμενος φιλοτεχνεῖν περὶ τὴν διαίρεσιν ἐν μὲν τῷ περὶ τοῦ Κενοῦ καὶ ἄλλοις τισὶ τὸ μὲν παρωχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐχ ὑπάρχειν ἀλλ' ὑφ'εστηκέναι φησί, μόνον δ' ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός.

em que se dá conta de que se tornaria difícil conciliá-la com outra das afirmações de Crisipo, qual seja, a de que só o presente existe, enquanto que passado e futuro tão somente subsistem. Pois, retomando a primeira proposição, se o presente sempre se dividisse em passado e futuro, ele sequer existiria enquanto parte, fazendo as vezes, tão somente, de limite entre passado e futuro. Mas como se poderia afirmar que o presente – cuja natureza contínua não parece permitir que se lhe atribua qualquer extensão enquanto parte – poderia vir a existir, tendo em vista, ainda, ser constituído por partes que tão somente subsistem?

Assim, se parece caber à Plutarco o mérito de fazer sobressair aspectos até então velados e/ ou pouco explorados da definição de tempo proposta, em primeira mão, por Zenão e reformulada, em seguida, por Crisipo, poderíamos questionar, por conseguinte, se o seu testemunho não teria exercido influência decisiva sobre a agenda de discussão relativa à teoria crisipiana do tempo. Pois, com efeito, serão estes dois aspectos subjacentes àquela primeva definição de tempo que, uma vez esmiuçados por meio das demonstrações de Crisipo, e posteriormente expostos, ainda que de modo conciso, no testemunho de Estobeu, mostrar-se-iam passíveis de serem vertidos em problemas – para os quais, inclusive, a crítica hodierna vem, já há algum tempo, buscando soluções por meio do emprego de certas estratégias.

E, ainda que as propostas exegéticas pareçam tocar ora de modo mais sutil, ora de modo mais acentuado, em ambos os aspectos mencionados, poderíamos considerar que, enquanto algumas propostas partiram de um destes aspectos enquanto problema fundamental; outras, partiram de outro destes aspectos; ainda outras, por fim, trataram da teoria transitando entre ambos – como se assim devesse ser concebida a problemática inerente à teoria crisipiana do tempo.

Assim, parte dos intérpretes parece ter elegido como ponto de partida para solução da suposta aporia o problema relativo à [i] possibilidade de se conciliar os modos de existência das distintas partes do tempo, o que reverberaria, ainda, em seu todo ou, ainda, o contrário⁶⁵ – a fim de explicar, de um modo minimamente coerente, se caberia afirmar que, por um lado, o tempo como um todo pode ser dito existente; e, por

⁶⁵Pois, com efeito, se não há partes, como poderia haver um todo? E, por outro lado, não havendo um todo, tampouco parece necessário colocar em discussão a existência de suas supostas partes.

outro, caso seja, que sua parte presente existe, enquanto que suas partes passada e futura tão somente subsistem.

Tomemos a título de exemplo o caso de Émile Bréhier que, a fim de dirimir a aporia tal como formulada por Plutarco e partindo da proposição de que o tempo seja, antes de tudo, um incorpóreo, formula, num estudo não apenas original, mas pioneiro, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, de 1907, a hipótese de que o tempo constituiria uma forma vazia, sem realidade e incapaz de afetar o ser das coisas mesmas⁶⁶ – o que parece se coadunar bastante bem com a ideia que perpassa e dá a tônica de toda sua obra, qual seja, a de que incorpóreos fazem as vezes de efeitos ou consequências daqueles que constituem os únicos princípios causais no cosmos estoico, a saber, os corpos⁶⁷. O intérprete nos recorda que sendo o tempo um dos contínuos e, portanto, divisível ao infinito, sua parte presente teria de se reduzir a passado e a futuro⁶⁸; de modo que, quando se fala de presente, tem-se em vista tão somente um tempo em que se realiza um ato – o que não implica que ele seja real e exista em sentido rigoroso, de modo que “o tempo presente, distinto de passado e de futuro, é considerado uma ilusão”⁶⁹.

Richard Sorabji, por sua vez, num estudo intitulado *Time, Creation and Continuum*, de 1983, conjectura se o tempo tal como concebido por Crisipo não possuiria um grau intermediário de realidade, subsistindo sem existir – o que significaria, em última instância, que ele seria menos que inteiramente real, sem, no entanto, poder ser dito um nada – na medida em que sua única parte, o presente, sequer poderia ser tomada como parte⁷⁰. Sorabji elenca alguns elementos em razão dos quais os

⁶⁶“Toda esta argumentação, portanto, tende a negar a realidade do tempo: ele nunca é atual e, por conseguinte, não existe. Segue-se que a série dos acontecimentos que se desenrolam nele não é de forma alguma afetada por ele.” Cf. BRÉHIER, É. *A teoria dos incorporais no antigo estoicismo*. Trad. Fernando P. de Figueiredo e José Eduardo P. Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 102.

⁶⁷“Todos os incorporais são conduzidos, dessa forma, a uma noção única, a de atributo dos corpos, quer seja objeto do pensamento dialético, quer seja do lugar e do tempo. É necessário entender o atributo não no sentido de propriedade dos corpos, como a cor e o som, que são coisas ativas e corpos, mas no sentido de efeito da atividade corporal. Os incorporais não são um mundo novo acrescentado ao mundo dos corpos, mas são o limite ideal e irreal de sua ação”. *Ibidem*, p. 107-108.

⁶⁸“O tempo, com efeito, sendo um contínuo, é divisível ao infinito, ‘de modo que, na divisão, não há nenhum tempo presente, mas não se fala do tempo a não ser como uma certa extensão’. Segundo seus raciocínios sobre o contínuo espacial, o instante não é tempo e não existe de maneira nenhuma”. *Ibidem*, p. 100.

⁶⁹Cf. *Ibidem*, p. 100.

⁷⁰“They wanted to represent time as not real, or as less than fully real. This would do more justice to their reason for downgrading time – that it neither acts nor is acted on – an also to the fact that they do not

estoicos teriam concebido o tempo como menos que inteiramente real. Em primeiro lugar, teriam estabelecido distinções nos graus de realidade ou existência dos tipos que constituem sua metafísica: apenas corpos existem; incorpóreos constituem algo; não algos não constituem nada⁷¹. Além disso, há a distinção entre existentes e subsistentes, expressa respectivamente por meio dos verbos ὑπάρχειν e ὑφεστάναι⁷² – para o quê há testemunhos que parecem indicar que não apenas passado e futuro figurariam entre o que subsiste, mas, também, λεκτά e tempo, de um modo geral. Para o intérprete, tais evidências poderiam nos indicar o grau intermediário de realidade do tempo⁷³. Ele esclarece, contudo, que alguns problemas poderiam ser colocados a partir de uma tal hipótese, explicitando que talvez não seja possível assentir a ela sem estabelecer algumas ressalvas. Crisipo não teria restringido, por exemplo, o uso do ὑπάρχειν apenas para os corpos, os únicos existentes em sentido rigoroso, como seria razoável *supor*⁷⁴. Sexto, inclusive, muitas vezes apresenta a querela sobre a existência ou não dos incorpóreos e aponta os estoicos como defensores de sua existência, utilizando indiscriminadamente termos como ὑπάρχειν e εἶναι⁷⁵. Por outro lado, vale salientar que a discussão não ocorre em terminologia estoica e também não fica claro em que sentido alguns estoicos afirmariam que incorpóreos existem – poderia ser o caso, por exemplo, de estarem negando que não constituiriam nada. Entretanto, a despeito de tais nuanças,

want time to be a mere nothing”. Cf. SORABJI, R. *Time, creation and the continuum*. London: Duckworth, 1983, p. 25.

⁷¹ “There is independent evidence that the Stoics thought of time as less than fully real. For they distinguished three grades of reality. Only bodies could be called existents (onta). Incorporeal entities could be called somethings (tina), but not existents (onta). After that there were mere conceptions (ennoemata), which were nothings (outina). Time was placed in the intermediate category, along with place, vacuum, and statements (lekta), that is, things stated”. *Ibidem*, p. 22-23.

⁷² “Another way of distinguishing degrees of reality is by means of the verb ‘to subsist’, that is, to underlie (huphistasthai). This verb is used in the quoted passages on time to characterise the status of past and future. The idea of subsisting is used in parallel to that of being a mere ‘something’. [...] Sextus and Diogenes Laertius quote the Stoic definition of statements (lekta) which describes them as subsisting (huphistamena). There are also related compound verbs [...] and these are used of statements and of place. Finally, Proclus reports that time was treated as subsistent (huphistamenon)”. *Ibidem*, p. 23.

⁷³ “So far everything suggests that time has an intermediate status as a something (ti), which subsists (huphistatai), without being an existent (on)”. *Ibidem*, p.23.

⁷⁴ “One problem is that we should expect not only the word *on*, but also the other word for existent, *huparchon*, to be withheld from time and from the other three incorporeals. Yet we saw Chrysippus allowing *huparxis* both to the present and to my walking, so long as I am walking, even though neither of these is corporeal”. *Ibidem*, p. 23

⁷⁵ “Sextus records numerous sceptical arguments designed to show that there is no such thing as time, place, vacuum, or statement, or the various functions of statement [...]. In these controversies the Stoics are always represented as being on the other side, and as maintaining that there are such things. What causes confusion is that these arguments are often conducted in terms of whether the things in question exist, where the words for existence are the standard verb ‘to be’ (*einai* from which come *on* and *onta*) and also *huparchein*”. *Ibidem*, p. 24.

Sorabji considera que parece razoável supor que Crisipo tivesse cedido ao paradoxo de Aristóteles e conferido ao tempo “um nível intermediário de realidade” (*‘an intermediate level of reality’*)⁷⁶.

Outra parte dos intérpretes, por sua vez, parece ter encarado como ponto de partida para compreensão da dita teoria a lide com o intrincado problema relativo à [ii] possibilidade não apenas de distinguir, mas, ainda, de apreender as partes do tempo – assim como seu todo – tendo em vista sua natureza contínua e sucessiva, de modo a justificar a proposição segundo a qual ‘do presente há o futuro e o passado’, sem que, para isso, tenhamos de conceber partes como o presente enquanto meros limites, ao invés de constitutivas do tempo como um todo.

Este parece ser o caso, por exemplo, do físico e historiador da ciência Samuel Sambursky que, numa obra de 1959, intitulada *Physics of the Stoics*, desenvolve a hipótese de que o tempo presente, ainda que se sobreponha a passado e futuro, pode ser apreendido na medida em que, ao representar a estrutura de eventos, seja concebido enquanto um processo dinâmico, e não estático, de continuidade. Segundo uma tal perspectiva, as partes do tempo teriam de ser concebidas tão somente vaga ou frouxamente – havendo, deste modo, uma semelhança no modo de apreender tempo presente e corpo, outro contínuo⁷⁷. Assim, o tempo presente – sequência infinita de

⁷⁶ Sorabji conclui, quanto a este tópico, que “the Stoics wanted to assign time an intermediate level of reality. In that case, I would suggest, they had every reason to welcome Aristotle’s paradox. For on the one hand, the paradox would not assign to time too low of reality. For it only gives to time the same status as is assigned to the past and future, and Chrysippus granted to past and future a certain ‘subsistence’. On the other hand, the paradox would not allow to time too high a level of reality. For it implies that the only ‘part’ of time, namely the present, to which Chrysippus had conceded a limited kind of *huparxis*, is not a part after all. It thus makes clear what for the Stoics was never in doubt anyway: that no part of time is existent” (p. 24-25). Mas o intérprete ainda desenvolve, em seu artigo, algumas perspectivas rivais, apresentando as razões pelas quais não lhe parecem melhores. Crisipo poderia, por exemplo, não ter cedido a Aristóteles e afirmado um presente amplo – o que, para Sorabji, carece de evidências. Outra possibilidade seria a de que o presente amplo concedesse a passado e futuro existência – para o intérprete, além de soar contraintuitivo, ainda faltariam razões para explicar por que não se daria, antes, o contrário. Por fim, o intérprete comenta a estratégia de traçar uma analogia entre tempo e lugar: assim como se concebe um lugar exato e preciso e um lugar amplo, poder-se-ia pensar um tempo exato e preciso e outro mais amplo. Sorabji considera, contudo, que embora pareça de algum modo válida, a analogia não nos autorizaria a pensar que o tempo preciso teria menos realidade que o amplo, mesmo porque isso não se dá com o lugar. Assim, o fato de haver semelhanças em alguns aspectos não deveria nos levar a conferir igual tratamento a ambos os temas. Cf. SORABJI, R. *Time, creation and the continuum*. London: Duckworth, 1983.

⁷⁷ “We have here two completely different conceptions whose disparity again stems from the difference between the customary static notion of the continuum and the dynamic one of the Stoics. [...] The ‘loose’ definition of the present obviously results from the limiting process of infinite convergence by which it is ‘caught’ in an operation similar to that which defined a body according to the Stoic conception. There the

intervalos que se encolhem frente ao agora – não é nítido, isto é, demarcado ou delimitado de modo rígido, mas, ao invés, forma uma espécie de orla ao redor de passado e futuro, constituindo uma duração que se encolhe a partir de fronteiras ou limites indistintamente definidos.⁷⁸ Enquanto tal duração, de um ponto de vista físico, representaria a estrutura de um evento – e o tempo macroscópico seria composto da sucessão de tais eventos do mesmo modo que cada parte da terra é terra, por exemplo – o agora matemático frente ao qual convergem os referidos intervalos de duração, não teria significado físico, existindo, tão somente, em pensamento.

Também John Rist, no capítulo intitulado *Three stoic views on time*, o qual compõe a obra *Stoic Philosophy*, de 1969, propõe a hipótese de que, conforme a perspectiva de Crisipo, o tempo presente, embora parte do contínuo, pode vir a ser, de algum modo, estabilizado e situado a partir de eventos cuja delimitação se torna possível por meio de sua referência ao início e ao fim de cada ciclo cósmico. Neste sentido, Rist considera que o adendo de Crisipo à definição zenoniana de tempo – o de que o tempo constituiria intervalo não apenas de qualquer movimento, como formulara Zenão, mas, especificamente, do movimento do cosmos –, é precisamente aquilo que permite ao filósofo encontrar dois pontos fixos a partir dos quais se poderia situar eventos físicos, diante da instabilidade do *continuum*⁷⁹. Estratégia por meio da qual, contudo, não seria possível explicar a natureza destes fenômenos em seus tempos, mas, tão somente, situá-los em meio ao *continuum* de eventos. De modo que, para Rist, os estoicos não teriam falado da essência ou natureza do tempo, uma vez que este tão somente poderia ser compreendido a partir de sua relação com os corpos em movimento – vindo a ter, deste modo, uma existência tão somente derivada.

surface of the body was intercepted by two infinite sequences of surfaces of inscribed and circumscribed bodies. In the case of time, the limiting process consists in an infinite approach to the mathematical now both from the direction of the past and from the future.” Cf. SAMBURSKY, S. *Physics of the stoics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1959, p. 103.

⁷⁸“In strict conformity with the dynamic conception of continua – spatial as well as temporal – the present qua limit of time is not sharp but forms a fringe covering the immediate past and future. In contradistinction to the static concept of an ‘atom of time’ we have thus to regard the Stoic present as a shrinking duration of only indistinctly defined boundaries”. *Ibidem*, p. 103

⁷⁹ “Chrysippus is only able to escape from the theory that events in time are unreal, which he clearly wishes to deny, because of his definition of time as the extension of the movement of the cosmos. Time ceases to be unreal if it can be envisaged as a dependent reality”. Cf. RIST, J. *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 278-279.

Outros intérpretes, por fim, parecem ter vislumbrado nestes aspectos duas faces de um mesmo problema – compreendendo, talvez, que somente tratando-os de modo articulado se poderia dirimir a suposta aporia imputada à teoria crisipiana [iii], haja vista que, em última instância, tanto o modo de existência das partes e do todo do tempo, quanto a distinção e apreensão de suas partes apontam para o movimento ou disposição dos existentes.

Victor Goldschmidt, por exemplo, conquanto parta da intuição formulada por seu predecessor e mestre Émile Bréhier de que o tempo é uma extensão incorpórea de atos corpóreos, parece nos conduzir, em sua obra *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, datada de 1953, a uma ideia radicalmente distinta, qual seja, a de que é precisamente a relação entre corpos e incorpóreos o que confere ao tempo presente determinação e existência – formulando, assim, a hipótese de que a parte presente do tempo não apenas existiria, como, ainda, poderia ser apreendida sensorialmente a partir do ato ou movimento de um corpo do qual o próprio presente constitui extensão ou intervalo⁸⁰. Esta ideia parece ter podido ser desenvolvida tão somente na medida em que Goldschmidt traça um paralelo entre os incorpóreos tempo e lugar, partindo de suas definições enquanto διαστήματα – pois, assim como o vazio infinito se delimita em lugar por meio dum corpo; também o tempo infinito poderia, de algum modo, ser delimitado em tempo presente por meio do ato de um corpo⁸¹. De modo que seria necessário, portanto, tratar de dois aspectos do tempo: para além do tempo infinito ao qual só alcançamos por análise dianoética; há, por assim dizer, um tempo não apenas finito como muito bem delimitado na medida em que intervalo de um ato real, e que se apreende pela sensação⁸².

⁸⁰ Goldschmidt apresenta sua hipótese no momento mesmo em que se distancia da posição de seu mestre Bréhier: “on ne saurait donc dire, à la suite de Proclus, que ‘toute cette argumentation tend à nier la réalité du temps: il n’est jamais actuel et par conséquent n’existe pas’. Cela n’est vrai que du passé et de l’avenir. Mais le présent, lui, existe et est actuel, en sorte que la théorie du temps est exactement analogue à celle de l’espace” – e prossegue afirmando que “est réel (...) le présent d’une certaine étendue et saisi par la sensation”. Cf. GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris : J. Vrin, 1953, p. 39.

⁸¹ “N’est-ce pas directement la sensation, qui limite l’étendue du présent, mais bien un acte réel, saisi (ou saisissable) par la sensation. Cet acte, dans l’aion infini, détermine par son étendue, des présents; comme le corps, dans le vide, occupe et découpe des lieux”. *Ibidem*, p. 40.

⁸² “Passé et futur sont des ‘prédicats’, exprimés par des verbes, mais ce ne sont pas des ‘accidents’ (actuels) du sujet-agent. L’acte indiqué par ces verbes n’étant plus (ou pas encore) présent, passé et futur ne sont que des êtres de raison; ils sont saisis par la pensée, mais non pas, comme le temps ‘étendu’ du présent, par la sensation”. *Ibidem*, p. 43-44.

Já Malcolm Schofield, num artigo intitulado ‘*The retrenchable present*’, publicado no compêndio *Matter and Metaphysics*, em 1988, cuja organização foi de Barnes e Mignucci, desenvolve a hipótese de que a parte presente do tempo, a qual teria como principal característica a retratibilidade (*retrenchability*), poderia ou não ser o caso de acordo com dadas fronteiras – cujas referências seriam atos ou eventos – delimitadas a partir do falante que a ela se refere. Para Schofield, Crisipo estaria retomando o argumento do atomista Diodoro Crono de que o caráter contínuo do tempo nos levaria necessariamente a inferir que o presente teria de se sobrepor a passado e futuro – só que seu intuito, contudo, seria o de defender uma posição radicalmente oposta à daquele, qual seja, a de que do caráter contínuo de algo não decorre sua inexistência⁸³. Neste sentido, o caráter paradoxal e absurdo atribuído por Plutarco à teoria de Crisipo seria antes fruto de interpretação hostil que de evidências propriamente ditas⁸⁴, visto que o filósofo e doxógrafo de Queronéia teria falhado em perceber que o presente estoico tem por característica a retratibilidade, ou seja, a capacidade de se encolher ou se retrair conforme pontos apontados pelo falante que a ele se refere⁸⁵. Assim, o presente seria ou não o caso a partir de atos que demarcam as fronteiras que servem de referência para definir o que vem ou não a ser o caso – tal qual no caso dos λεκτά. E, numa tal perspectiva, atos mais longos poderiam dizer respeito a tempos que abarcariam, também, atos menores⁸⁶. Por exemplo: se enquanto caminho ajeito de uma

⁸³ “Chrysippus could have asserted the content of T3 [i.é SVF II 509] as a positive thesis of his own, and regarded it as not seriously or objectionably paradoxical. It is certainly hard to see why he would have spontaneously wanted to offer the ideas that no time is present as a whole and that ‘the present’ is used only broadly as key tenets of Stoic thinking about time. My suggestion that they are put forward in reaction to Diodorus’ argument in T1 explain their rather defensive character”. Cf. SCHOFIELD, M. *The retrenchable present*. In: BARNES, J.; MIGNUCCI, M. (Eds.) *Matter and Metaphysics*. Naples: Bibliopolis, 1988, p. 339.

⁸⁴ “Plutarch is throughout developing a series of what he takes to be unwelcome or bizarre consequences to which the second option would commit the Stoics, not reporting entailments which they found acceptable and drew for themselves. [...] Plutarco has shown to his own satisfaction that, if the present is divisible into past and future, either it does not exist or ‘now’ and ‘not now’ turn out to be identical. Both alternatives are portrayed as paradoxical. He now goes on to argue that each entails the abolition of time itself”. *Ibidem*, p. 343;344.

⁸⁵ “He [Plutarco] fails – wilfully or otherwise – to see that for the Stoics the present has a feature which G.E.L Owen christened ‘retrenchability’”[...] “The crucial point is that application of a retrenchable expression is always relative to some purpose or interest of the speaker, which need no remain the same from one occasion to the next”. *Ibidem*, p. 347.

⁸⁶ “He [Crisipo] needs to exploit the relativisation of the present inherent in its retrenchability. We argued that it is relative to some smaller present segment of a present period that the period can be seen to be partly past, partly future: for example, at the present time I am walking the dog; but some of that present is future, some past, relative to the smaller present segment of the period during which I am blowing my nose. What counts as present or not present is determined by the identity of the action in question, i.e. of the predicate which belongs to me or obtains/ is the case for me. And so far what counts as the present’s

dada maneira os cabelos, há um passado que será o caso para o ajeitar dos cabelos, mas não para a caminhada como um todo. Deste modo, o intérprete parece buscar explicitar que, numa visão ampliada, faria sentido afirmar que, embora o presente se converta em passado e futuro, poderia, ainda assim, existir ou ser o caso.

Ricardo Salles, num artigo intitulado *Two classic problems in the Stoic Theory of Time* e recentemente publicado em *Oxford Studies for Ancient Philosophy*, formula a hipótese de que um dado tempo – conquanto contínuo e, por conseguinte, divisível em passado e futuro – pode ser concebido enquanto amplamente presente (κατὰ πλάτος), na medida em que for ocupado por um evento corrente e causalmente unificado⁸⁷. O intérprete busca desenvolver sua argumentação na medida em que articula tanto a teoria de eventos, quanto a da causalidade, apostando que a unidade requerida para que um dado tempo não se desintegre em passado e futuro, deixando, assim, de constituir um único tempo, seria conferida por um evento – definido como uma exemplificação de propriedade pelos corpos (“*exemplifications of properties by bodies*”) – que possa ser dito unificado ou, em outras palavras, procatártica e sineticamente causado⁸⁸. Salles põe à prova sua hipótese ao explorar, no excerto de Estobeu (SVF II 509), a analogia apresentada por Crisipo entre λεκτά e tempos amplamente presentes, a qual diz respeito ao modo como tais incorpóreos existem ou são o caso, o que vem a ser descrito no excerto por meio do verbo ὑπάρχειν. Ora, este verbo que costumava ser empregue no âmbito da dialética para expressar predicados satisfeitos por um sujeito, poderia,

being or not being the case. In the example, the longer present period is the case just insofar as my walking the dog is the case; the shorter present period is the case just insofar as my blowing my nose is the case”. *Ibidem*, p. 357

⁸⁷“The Stoics are perfectly able to provide a substantive sense in which a time that is fully divisible into past and future can be present: such time can be present if it is, as a whole, occupied by a currently ongoing event that is also causally unified, i.e. an event that starts in the past, straddles the now, and terminates in the future, and whose parts are causally related to each other. Supposing that my lifetime is indeed fully divisible into past and future times: it is nonetheless present because it is, as a whole, occupied by the large event consisting in my life, which is an event currently ongoing and causally unified. My lifetime’s being occupied by this causally unified and currently ongoing event explains why my lifetime is present—its ‘presentness’—in spite of being fully divisible into past and future times” Cf. SALLES, R. Two classic problems in the stoic theory of time. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 55, 2018, p. 136.

⁸⁸“For any event *E*, *E* is causally unified (its parts are causally unified into one single event) if and only if *E* is either synectically or procatartically unified, where *E* is *synectically* unified if and only if it has a single synectic cause and *procatartically* unified if and only if its different parts can be ordered in one or more series of shorter events, each of whose members, except the last, is the *procatartical* cause of the next. In what follows, I analyse in detail these two kinds of unity, and give evidence [...] that the Stoics regarded the whole cosmos as a large event that is both synectically and procatartically unified”. *Ibidem*, p.154.

portanto, indicar que, tanto predicados quanto tempos amplamente presentes são o caso ou existem na medida em que um dado evento corrente e causalmente unificado, tal como é o caso da caminhada, acontece⁸⁹.

Ora, se o impacto exercido pelo testemunho de Plutarco sobre a crítica hodierna puder ser considerado – pelas razões acima expostas – de tal modo decisivo, a ponto de ter determinado parte de sua agenda de discussão, na medida em que veio a ditar, inclusive, aspectos de sua problemática, então, talvez convenha analisar se o modo como se institui sua argumentação acerca do caráter supostamente contraditório da teoria crisipiana do tempo pode ser dito pertinente.

Assim, beneficiando-nos das contribuições legadas pelos intérpretes supracitados, propomo-nos analisar e comentar, à luz da crítica estabelecida por Plutarco frente à teoria crisipiana do tempo (SVF II 517; 518), a síntese legada por Ário Dídimo e posteriormente reportada por Estobeu (SVF II 509). Tal tarefa visa mostrar que a teoria de Crisipo poderia ser considerada consistente se supuséssemos que há ao menos duas perspectivas ou dois modos distintos de conceber o tempo. Neste sentido, segundo uma dessas perspectivas, o tempo teria de ser concebido a partir de sua relação ou vínculo com o movimento dos corpos – ou seja, entrevisto a partir da dinâmica das relações que envolvem os movimentos, vale dizer, as disposições dos corpos de cujos estatutos ele constitui um intervalo. Contudo, para além desta primeira perspectiva, o tempo também deveria ser considerado a partir da estrutura interna que configura a relação entre suas partes e seu todo, enquanto contínuo sucessivo que é. Segundo esta concepção, não seria possível delimitar a parte presente do tempo, visto que, conforme explicitado outrora, do ponto de vista de sua estrutura, a cada vez que se destaca um presente que divide um intervalo de tempo, culmina-se em dois novos contínuos – como se o presente constituísse um mero limite entre passado e futuro, ilimitados. Por outro

⁸⁹“As was noticed by A. C. Lloyd in a classic work on Stoic semantics, [...] the use of ‘when’ in ‘for example, “walking” belongs in me *when* I walk’ (οἷον τὸ περιπατεῖν ὑπάρχει μοι ὅτε περιπατῶ) strongly suggests that Chrysippus’ example is meant to illustrate not just how predicates belong, but also how the belonging of *times* relates to the belonging of predicates: namely, the time that my walking occupies is presente *if* my walking is going on now, that is, if walking currently *belongs to me*. Therefore, a stronger interpretation is apposite: when an event *E* consisting in the exemplification of a property by a body occurs at a time that overlaps the now, e.g. today, then the time ‘belongs’ and is, therefore, broadly present; otherwise, when *E* does not occur at a time that overlaps the now, e.g. yesterday, then the time of its occurrence merely ‘subsists’, or at least, when *E* does not occur at a time that overlaps the now but some other event *E** *does*, then the time ‘belongs’ but not in virtue of the occurrence of *E* since *E* is not currently ongoing”. *Ibidem*, p.152-153.

lado, em sentido amplo, ou tomando-se o tempo presente enquanto extensão, ele não apenas poderia ser dito determinado, porquanto limitado por passado e futuro, mas, também, existente, na medida em que relativo a ações, paixões ou manifestações de disposição que acontecem atualmente, e, assim, lhe distinguem de passado e futuro. Deste modo, a crítica estabelecida por Plutarco poderia ser considerada inconsistente, na medida em que apresenta as hipóteses formuladas por Crisipo acerca da realidade do tempo presente tal como se fossem relativas a apenas um dos aspectos do tempo, e não a dois, tal como nos dedicaremos a explicitar doravante.

Para tanto, buscaremos apontar e analisar, no referido excerto de Estobeu (SVF II 509), duas viradas na letra do texto que poderiam ser compreendidas como indicações de perspectivas para se conceber o tempo. Após a exposição da definição de tempo como διάστημα do movimento do cosmos (i); Crisipo introduziria uma perspectiva distinta da anterior, apresentada a partir do sintagma εἰ μὴ ἄρα, em que afirma o caráter contínuo do tempo, a partir do qual não se pode encontrar partes últimas indivisíveis, apenas extremos coincidentes (ii); por fim, haveria a formulação de uma contraposição a essa perspectiva, marcada pela conjunção adversativa μόνον δε, que representaria a retomada da perspectiva (i), acrescida da analogia entre o tempo presente concebido no sentido amplo e predicados que satisfazem sujeitos, quanto a seus modos de existência.

Seção 2. Perspectivas ou aspectos do tempo em SVF II 509

2.1.Primeira perspectiva: o tempo enquanto intervalo (διάστημα) de movimentos

Crisipo [diz] ser o tempo intervalo de um movimento, de acordo com o qual se diz, em certo momento, a medida da rapidez e da lentidão, ou o intervalo que acompanha o movimento do cosmos. E [diz ainda] que cada coisa é e se move de acordo com o tempo⁹⁰.

⁹⁰ Estobeu, *Eclog.* 1.105, 8.106, 23 (SVF II 509; BS 20.10) <Χρυσίππου>· Ὁ δὲ Χρυσίππος χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, καθ' ὃ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος· ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει, καὶ κατὰ μὲν τὸν χρόνον κινεῖσθαι τε ἕκαστα καὶ εἶναι

Assim como o lugar e o vazio viriam a ser definidos por Crisipo como intervalos ou extensões a partir dos quais se concebe a ocupação ou a ausência de corpos (SVF II 505; 508), o tempo, na medida em que definido enquanto um διάστημα, também aponta para a noção de intervalo, só que relativo ao movimento dos corpos. Neste sentido, um dado tempo refletiria o estatuto de um corpo enquanto se move, seja atuando ou padecendo – no tocante aos movimentos de outros corpos – seja apenas exteriorizando propriedades ou manifestando disposições – com relação a si mesmo. Um dado tempo pode, por exemplo, refletir um estado de coisas caracterizado pela ação de um corpo sobre outro⁹¹ – quando afirmo que passei algumas horas na biblioteca *escrevendo* notas em meu caderno; ou, simplesmente, caracterizar um estado de coisas a partir da mera manifestação da disposição de um corpo, como quando se afirma que alguém se dedicou, por algum momento, a *refletir* sobre um problema filosófico.

Esta perspectiva do tempo que, conforme mencionáramos na seção precedente, teria sido esboçada pela primeira vez dentre os antigos estoicos por Zenão (SVF II 93) – para quem o tempo também constituiria um μέτρον, medida ou padrão a partir do qual seria possível mensurar a velocidade de movimentos – viria a ser endossada posteriormente por Crisipo, contando, no entanto, com o adendo de que o tempo é o intervalo que acompanha o movimento do cosmos⁹². Ora, o emprego do participio παρακολουθοῦν num tal contexto parece indicar que o tempo deve ser concebido enquanto algo que *acompanha, segue* ou *se dá em conformidade* com o movimento do cosmos e poderia, talvez, vir a confirmar aquela intuição, esboçada alhures, de que o estatuto do tempo teria de ser necessariamente concebido enquanto dependente do movimento dos existentes.

⁹¹ O testemunho de Clemente de Alexandria (SVF II 349), tal como mencionamos no capítulo precedente, constitui exemplo clássico de como a interação entre corpos vem a culminar em acontecimentos, os quais se traduzem, no âmbito daquilo que é dizível, em proposições verdadeiras ou falsas: (...) Diz-se, primeiro, que são causas recíprocas [uns para os outros], como o mercador e o comerciante são causas recíprocas do ganho. E, segundo, que uma coisa [é causa] de outra, como o punhal e a carne: com efeito, aquele, para a carne, de ser cortada; a carne, para o punhal, de cortar. λέγεται δὲ ἀλλήλοις αἴτια ποτὲ μὲν τῶν αὐτῶν, ὡς ὁ ἔμπορος καὶ ὁ κάπηλος ἀλλήλοις εἰσὶν αἴτιοι τοῦ κερδαίνειν· ποτὲ δὲ ἄλλου καὶ ἄλλου, καθάπερ ἡ μάχαιρα καὶ ἡ σὰρξ· ἢ μὲν γὰρ τῇ σαρκὶ τοῦ τέμνεσθαι, ἢ σὰρξ δὲ τῇ μαχαίρᾳ τοῦ τέμνειν

⁹² Simplício, AC 88Z. (SVF II 510) Dos estoicos, Zenão disse que o tempo é, simplesmente, o intervalo de todo movimento, Crisipo, por sua vez, que é o intervalo do movimento do cosmos. τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἀπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.

Ainda assim, essa proposição parece poder ser compreendida tanto no sentido de que a concepção do que seja o tempo é dependente daquela relativa ao movimento de um corpo que, neste caso em específico, vem a ser o do cosmos; tanto no sentido de que o tempo, em sua definição mais geral, tem de ser concebido como intervalo ou extensão que acompanha o movimento do cosmos – que, enquanto acontecimento, poderia ser identificado ao Grande Ano, a partir do qual se poderia situar e estabelecer todos os outros movimentos que nele intercorrem, haja vista estarem bem delimitados seus limites, bem representados pelos marcos de seu início e seu fim enquanto movimento, numa perspectiva semelhante a que John Rist sugerira, em seu artigo *Three stoic views of time*⁹³.

Ora, que o tempo possa ser concebido como algo dependente do movimento dos corpos mas constitua também, de um modo aparentemente paradoxal, a própria linguagem ou tradução do modo como o estatuto destes corpos se constitui, permitindo-nos pensar a condição dos corpos no mundo, não soa absurdo ou problemático, principalmente se tivermos em conta que o principal atributo dos corpos conforme a ontologia ou *tilogia* estoica, é o de agirem e padecerem, ou, em outras palavras, de exteriorizarem dadas propriedades ou manifestarem certas disposições⁹⁴; ao passo que aos incorpóreos – tais como o vazio, o tempo ou o lugar – resta o estatuto de quase seres, ou quase corpos, na medida em que, se não agem nem padecem, parecem gozar de uma existência ou realidade mitigadas ou atenuadas⁹⁵, sempre por relação e pensados

⁹³Cf. “Chrysippus is only able to escape from the theory that events in time are unreal, which he clearly wishes to deny, because of his definition of time as the extension of the movement of the cosmos. Time ceases to be unreal if it can be envisaged as a dependent reality” [...] “Apparently the solution to this dilemma which presented itself to Chrysippus was to treat the beginning and end of each world-cycle as fixed points. Events can be said to happen in time because their position on the continuum can be plotted with reference to these fixed points”, In: RIST, J. *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 278-279; 277.

⁹⁴ Pseudo-Galeno, *HP* 23, 2 (BS 2.11). Concebendo alguns que o corpo é aquilo que é capaz de agir ou padecer, outros dizem que o corpo se constitui de algo que se estende com resistência em três dimensões. Σῶμα τινῶν ὑπολαβόντων τὸ οἶόν τε ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἕτεροι τὸ τριχῆ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας τὸ σῶμα καθεστάναι φασίν [...].

⁹⁵O referido estatuto intermediário ou mitigado de existência que se atribui a incorpóreos como tempo, lugar, vazio e dizíveis, parece sugerir que, longe de poderem ser considerados existentes no verdadeiro sentido do termo – estatuto que, em rigor, só cabe aos corpos –; na medida em que são abrangidos por um subgênero do gênero supremo do algo (τί), também não poderiam absolutamente serem considerados nada, estatuto próprio aos não algos (οὐτινα), conforme atestam os seguintes testemunhos: Sexto Empírico, *AM* X 218. (SVF II 331). Com efeito, disseram que, do gênero do algo, há corpos e incorpóreos. Dos incorpóreos, numeram quatro formas, como o dizível, o vazio, o lugar e o tempo. ὡσθ' οὗτοι μὲν σῶμα ποιοῦσι τὸν χρόνον, <οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι> ἀσώματων αὐτὸν φήθησαν ὑπάρχειν· τῶν γὰρ τινῶν φασὶ τὰ μὲν εἶναι σώματα τὰ δὲ ἀσώματα, τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἶδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον; Clemente de Alexandria, *Strom.* VIII 9 (SVF

enquanto vinculados àqueles mesmos corpos – os quais, atuando ou padecendo, vem a configurar eventos ou acontecimentos. Assim, tempos poderiam ser ditos reflexos de acontecimentos. E, nesta medida, tudo quanto existe ou se move, o faz de acordo com o tempo.

Ocorre que a principal tensão inerente à teoria crisipiana do tempo decorre não desta definição do tempo enquanto διάστημα que acompanha o movimento do cosmos, mas, sim, numa primeira instância, de um de seus atributos mais importantes, qual seja, aquele que constitui o tipo de estrutura que configura a relação entre seu todo e suas partes, e que faz dele um contínuo cujas partes se dão uma a cada vez, e não simultaneamente. Pois, na medida em que não seria possível destacar, em sua estrutura, partes últimas indivisíveis, como poderíamos afirmar que ele se constitui de passado, presente e futuro?

2.2.Segunda perspectiva: o tempo enquanto contínuo (συνεχής).

[...] *Senão talvez* o tempo se diz duplo, do mesmo modo que a terra, o mar e o vazio, os seus todos e as suas partes. Pois assim como todo vazio é infinito em toda parte, também todo o tempo é infinito em duas partes: pois passado e futuro são infinitos. Diz isto de forma muito clara: que nenhum tempo é totalmente presente. Visto que o corte dos contínuos é ao infinito, segundo esta divisão também todo o tempo tem o corte ao infinito, de modo que nenhum tempo é presente em sentido estrito, mas é dito em sentido amplo⁹⁶ (grifo nosso).

Π 345) Uns dizem que o corpo é causa em sentido próprio do termo, e o incorpóreo, em sentido impróprio, como uma quase-causa. Outros, por outro lado, invertem, dizendo que incorpóreos são causa no sentido próprio do termo, e corpos, em sentido impróprio. οἱ δὲ τὸ μὲν σῶμα κυρίως αἰτιόν φασι, τὸ δὲ ἀσώματον καταχρηστικῶς καὶ οἷον αἰτιωδῶς (scil Stoici): ἄλλοι δ' ἔμπαλιν ἀναστρέφουσι, τὰ μὲν ἀσώματα κυρίως αἴτια λέγοντες, καταχρηστικῶς δὲ τὰ σώματα.

⁹⁶ Estobeu, *Eclog.* 1.105, 8.106, 23 (SVF II 509; BS 20.10) (...) *εἰ μὴ ἄρα* διττὸς λέγεται ὁ χρόνος, καθάπερ ἢ τε γῆ καὶ ἡ θάλαττα καὶ τὸ κενόν, τὰ τε ὅλα καὶ τὰ μέρη τὰ αὐτῶν. Ὡσπερ δὲ τὸ κενὸν πᾶν ἄπειρον εἶναι πάντη, καὶ τὸν χρόνον πάντα ἄπειρον εἶναι ἐφ' ἐκάτερα· καὶ γὰρ τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα ἄπειρον εἶναι. Ἐμφανέστατα δὲ τοῦτο λέγει, ὅτι οὐδεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος. Ἐπεὶ γὰρ εἰς ἄπειρον ἢ τομῇ τῶν συνεχόντων ἐστὶ, κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τομὴν· ὥστε μηθένα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστάναι χρόνον, ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι. (grifo nosso)

Da perspectiva do tempo enquanto contínuo, Crisipo parece ter depreendido que nenhum tempo pode ser dito totalmente presente (οὐδεις ὅλως ἐνίσταται χρόνος), a partir das seguintes proposições: [i] o corte dos contínuos é ao infinito; [ii] todo tempo – sendo o tempo um contínuo - tem corte ao infinito; [iii] logo, nenhum tempo é presente em sentido estrito (κατ' ἀπαρτισμόν). A principal ideia e consequência deste raciocínio, que, inclusive, constitui um dos fundamentos da crítica de Plutarco à teoria do tempo de Crisipo, seria a da irrealidade do tempo presente, tomando-se este num sentido estrito. Vejamos, portanto, em que medida essa afirmação se sustenta.

Ao retomarmos a letra do texto, deparamo-nos com um indício aparentemente significativo, visto que, após apresentar a supracitada definição do tempo enquanto διάστημα, surge a ocorrência do sintagma εἰ μὴ ἄρα, cujo sentido parece ser o de marcar um ponto de inflexão na tônica do texto, sugerindo que a noção de tempo, para o escolarca estoico, teria de ser nuançada em mais de um sentido ou aspecto. Assim, o tempo deveria ser concebido como intervalo que acompanha o movimento do cosmos, *a não ser que* ou *a menos que* se caracterize também como um διττὸς, isto é, como um duplo, tal como terra, mar e vazio, no que se refere ao seu todo e às suas partes.

Se consideramos que, à distinção de sua definição enquanto intervalo que acompanha o movimento do cosmos – o qual poderia ser dito, de algum modo, finito, na medida em que apresenta pontos fixos estabelecidos, os quais constituiriam o início e o fim do Grande Ano – o tempo deva ser concebido a partir da perspectiva de sua totalidade, como uma espécie de linha infinita na qual se inscreveriam todos os outros tempos finitos, inclusive aquele relativo ao movimento do cosmos, seríamos levados a tomá-lo enquanto um ἄπειρον, caracterizado pela infinitude em relação às suas duas partes extremas, quais sejam, o passado e o futuro. Neste sentido, a analogia entre tempo e vazio parece sugerir que, assim como o incorpóreo vazio se mostraria, de um ponto de vista de sua totalidade, infinito ou ilimitado, também o incorpóreo tempo, sob este aspecto, assim se revelaria⁹⁷.

Contudo, outro modo de se conceber essa analogia poderia consistir na formulação de que, em se tratando de contínuos tais como terra, mar e vazio – cujas

⁹⁷Neste sentido, a referida analogia parece poder ser imputada tão somente a tempo e vazio, na medida em que apenas estes, enquanto incorpóreos, poderiam ser ditos ἄπειρα em sentido absoluto. Com efeito, tanto mar quanto terra, na medida em que corpóreos, teriam de ser concebidos, ainda que não sob todos os aspectos, enquanto finitos.

estruturas se compõem de partes que tão somente se podem dividir em outras mais –, a cada vez que se delimita um intervalo determinado frente à sua totalidade, o máximo a que se alcança seria uma nova divisão deste pretense intervalo em novos contínuos. Pensemos, por exemplo, num dado intervalo, preciso e determinado, inscrito na referida totalidade do tempo. Ora, de um ponto de vista da estrutura interna deste intervalo – como, por exemplo, o período que passei na biblioteca escrevendo notas em meu caderno –, se tento estabelecer, nela, partes tais como passado, presente e futuro, ao destacar o que constituiria sua parte presente, correspondente ao momento em que escrevo este parágrafo em específico, logo me dou conta que o divido em outras duas partes – aquela relativa ao que vinha escrevendo desde que cheguei à biblioteca; e aquela referente ao que ainda não escrevi – também contínuas e infinitamente divisíveis em novos contínuos. Ou seja, ao buscar destacar numa estrutura contínua, uma parte determinada, o máximo que consigo é dividi-la em novos contínuos, agora, tão somente apartados por uma espécie de limite ou junção entre si, que viria a constituir a parte presente daquele intervalo de tempo como um todo.

Parece ser neste sentido que, segundo a perspectiva do tempo enquanto contínuo, nenhum tempo pode ser dito totalmente presente – seja da perspectiva do tempo total, espécie de linha infinita na qual se inscrevem todos os outros intervalos de movimento finitos; seja conforme a estrutura interna de cada um destes intervalos de tempo que, uma vez divididos, culminariam em novos contínuos – visto que, se buscamos destacar em algum intervalo o presente, restariam tão somente passado e futuro, como se aquele constituísse apenas um limite, sem extensão, destes, ilimitados, os quais continuariam a se dividir infinitamente. Ou, em outras palavras, como se os extremos destas pretendidas partes componentes de um dado intervalo de movimento coincidissem, justificando a afirmação de que, do presente, há o passado e o futuro – e o momento em que escrevo estas linhas fosse, a um só tempo, o que une e o que separa aquele momento em que vinha escrevendo em meu caderno desde que cheguei à biblioteca, daquele outro em que ainda não escrevi o que pretendo escrever até que saia da biblioteca, consistindo, estas pretendidas partes cujas fronteiras não podem ser delimitadas de modo muito claro, num intervalo que reflete o acontecimento relativo a *eu ter vindo à biblioteca formular notas em meu caderno, durante esta manhã*.

Contudo, que a partir da perspectiva do tempo enquanto contínuo nenhum tempo possa ser dito totalmente presente, não implicaria, necessariamente, a irrealidade ou

inexistência da parte presente do tempo em todos os seus aspectos, tampouco a impossibilidade de sua apreensão. Indício disto, são os corpos, que, não obstante apresentarem uma estrutura contínua, vem a constituir, por excelência, aquilo que verdadeiramente existe – e que pode ser conhecido – segundo a ontologia ou *tilogia* estoica⁹⁸ (SVF II 482), devendo, portanto, também serem concebidos conforme mais de uma perspectiva ou aspecto⁹⁹ (SVF II 80; 483).

2.3.O sentido amplo (κατὰ πλάτος) de se conceber o tempo presente

No entanto, afirma existir apenas o presente, e subsistirem passado e futuro, que de nenhum modo afirma existirem. Assim como se diz que predicados existem apenas enquanto ocorrem, como o caminhar existe para mim, quando caminho, e quando estou deitado ou sentado, não existe¹⁰⁰.

Tendo desenvolvido a perspectiva do tempo enquanto contínuo e concluído pela irrealidade de sua parte presente conforme esta concepção, Crisipo teria formulado uma ressalva, qual seja, a de que, conquanto nenhum tempo seja presente em sentido estrito

⁹⁸ Estobeu, *Eclog.* I 142, 2 (SVF II 482) Crisipo dizia que os corpos se dividem ao infinito e as coisas que se assemelham aos corpos, tais como a superfície, a linha, o lugar, o vazio e o tempo. Dividindo-se estes ao infinito, nem o corpo, nem a superfície, nem a linha, nem o lugar, nem o vazio e nem o tempo se compõem a partir de corpos infinitos. <Χρύσιππος> ἔφρασκε τὰ σώματα εἰς ἄπειρον τέμνεσθαι καὶ τὰ τοῖς σώμασι προσεικότα, οἷον ἐπιφάνειαν, γραμμὴν, τόπον, κενόν, χρόνον· εἰς ἄπειρόν τε τούτων τεμνομένων οὔτε σῶμα ἐξ ἀπείρων σωμάτων συνέστηκεν οὔτ' ἐπιφάνεια οὔτε γραμμὴ οὔτε τόπος <οὔτε κενόν οὔτε χρόνος>.

⁹⁹Sexto Empírico, *AM* IX 352. (SVF II 80) Estes não estando certos acerca do lugar, os dogmáticos costumavam dizer que o sujeito exterior e sensível nem é todo nem é parte, mas somos nós os que predicamos a ele o todo e a parte. Pois era o todo da relação: de modo que, em relação às partes, se apreende o todo. E novamente, as partes são da relação: de modo que, em relação ao todo se apreendem as partes. Mas, a relação está em nossa lembrança simultânea, e nossa lembrança simultânea está em nós. Então, o todo e a parte estão em nós. <E o sujeito exterior sensível nem é todo nem é parte>, mas algo ao qual nós predicamos à nossa própria lembrança simultânea. τοιοῦτων δὲ ἠπορημένων κατὰ τὸν τόπον εἰώθησαν <οἱ δογματικοί> – λέγειν ὅτι τὸ μὲν ἐκτὸς ὑποκείμενον καὶ αἰσθητὸν οὔτε ὅλον ἐστὶν οὔτε μέρος, ἡμεῖς δὲ ἐσμεν οἱ ἐκείνου τό τε ὅλον καὶ τὸ μέρος ἐπικατηγοροῦντες. ἦν γὰρ τὸ ὅλον τῶν πρὸς τι· ὡς γὰρ πρὸς τὰ μέρη ἐνοεῖτο τὸ ὅλον· καὶ πάλιν τὰ μέρη τῶν πρὸς τι· ὡς γὰρ πρὸς τὸ ὅλον νοεῖται τὰ μέρη· τὰ δὲ πρὸς τι ἐν συμνημονεύσει ἐστὶν ἡμετέρα, ἢ δὲ ἡμετέρα συμνημονεύσις ἐστὶν ἐν ἡμῖν. τὸ οὖν ὅλον καὶ τὸ μέρος ἐστὶν ἐν ἡμῖν. <τὸ δὲ ἐκτὸς ὑποκείμενον αἰσθητὸν οὔτε ὅλον ἐστὶν οὔτε μέρος>, ἀλλὰ πρᾶγμα οὐ ἡμεῖς ἐπικατηγοροῦμεν τὴν ἡμῶν αὐτῶν συμνημόνευσιν.

¹⁰⁰Estobeu, *Eclog.* 1.105, 8.106, 23 (SVF II 509; BS 20.10) (...) Μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστώτα, τὸν δὲ παραφημιόνα καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεστάναι μὲν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς φησιν, ὡς καὶ κατηγορήματα ὑπάρχειν λέγεται μόνον τὰ συμβεβηκότα, οἷον τὸ περιπατεῖν ὑπάρχει μοι ὅτε περιπατῶ, ὅτε δὲ κατακέκλιμαι ἢ κάθημαι οὐχ ὑπάρχει.

(κατ' ἀπαρτισμόν), pode assim ser dito em sentido amplo (κατὰ πλάτος). Inclusive, segundo este sentido amplo de se conceber o tempo, sua parte presente não apenas existiria, como, ainda, possuiria um grau maior de realidade que suas partes passada e futura, as quais tão somente subsistiriam. E seria precisamente a formulação desta última hipótese quanto à realidade da parte presente do tempo, concebido num sentido amplo, que viria a constituir a tensão apontada por Plutarco em relação à teoria crisipiana do tempo – pois, como se pode compreender a afirmação de que, por um lado, a parte presente do tempo se divide em passado e futuro; e de que, por outro, este mesmo presente existe, enquanto que passado e futuro tão somente subsistem? O presente, única parte existente do tempo, dividir-se-ia em partes inexistentes?

Vejamos, em primeiro lugar, em que poderia consistir a distinção entre um sentido estrito (κατ' ἀπαρτισμόν) e outro amplo (κατὰ πλάτος) de se conceber o presente. O vocábulo πλάτος, que muitas vezes ocorre em contextos em que se aborda a temática da tridimensionalidade dos corpos, costuma ser utilizado para se referir à dimensão da largura (SVF II 99, 323, 357, 382, 384). Contudo, no âmbito da teoria do tempo, a expressão κατὰ πλάτος – por contraposição ao sentido estrito de se conceber o tempo presente – poderia significar tanto um sentido mais vago, frouxo, e pouco preciso, quanto um modo amplo ou estendido de se concebê-lo.

Mas, se o *sentido estrito* consistiria em conceber o tempo presente enquanto um contínuo a partir do qual não se poderia determinar suas partes últimas, qual seria precisamente o *outro sentido* a que Crisipo teria se referido? O do tempo enquanto intervalo do movimento de um corpo? Mais do que isso: o *sentido estrito* de se conceber o tempo seria aquele em que o presente faz as vezes de mero limite ou junção que une e separa passado e futuro ilimitados – e que, estritamente falando, enquanto intervalo, não possuiria realidade alguma? Se for o caso, o *outro sentido*, por contraposição, poderia ser compreendido como um presente estendido, espécie de subintervalo, real e passível de ser determinado, em meio ao intervalo que representa um dado tempo?

Parece haver dois modos de se compreender esta distinção, os quais ensejariam duas interpretações de menor ou maior impacto para a exegese da teoria do tempo. Compreender a distinção entre κατ' ἀπαρτισμόν e κατὰ πλάτος como um mero modo mais ou menos rigoroso de se dizer algo, poderia significar que, falando em termos exatos e precisos, não se poderia afirmar, absolutamente, que há a parte presente do tempo, embora, falando num sentido mais vago ou mais frouxo, se possa fazê-lo. Como

se, ao mencionar o dia de hoje, eu estivesse me referindo ao presente; mas, ao tentar destacar neste intervalo de tempo uma parte última que possa ser dita presente em sentido rigoroso e estrito, isso seja impossível – porque assim recairíamos na divisão ao infinito sobre a qual nos alertara Crisipo. Contudo, ainda que esta interpretação pareça razoável do ponto de vista de não extrapolar as evidências de que dispomos, permanece obscuro em que medida a mesma poderia estar de acordo com a hipótese formulada pelo escolarca estoico quanto ao sentido amplo de se conceber o tempo presente – pois, em que medida se poderia afirmar que um modo menos rigoroso e mais vago de determinar um intervalo de tempo poderia justificar a hipótese de que apenas o presente existe, enquanto que passado e futuro apenas subsistem?

Por outro lado, compreender a distinção entre *κατ' ἀπαρισμὸν* e *κατὰ πλάτος* como um *sentido estrito* e outro *amplo* de compreender o presente, poderia ensejar uma interpretação de consequências mais complexas para a teoria do tempo como um todo. Pois, se o *sentido estrito* do presente poderia ser identificado a um modo de concebê-lo enquanto parte no interior de uma estrutura que se define precisamente por não possuir partes últimas – e que, por conseguinte, necessita ser concebido como uma espécie de limite ou ponto, sem extensão, que a cada vez que se destaca num dado intervalo, divide-o, enquanto contínuo, em dois novos contínuos – o *sentido amplo* de concebê-lo poderia consistir em tomá-lo de modo estendido. Ora, mas se a parte presente do tempo parece não possuir extensão determinada por si mesma, de que modo se poderia conferir a ela alguma determinação? Aparentemente, tomando-a mais do que enquanto meramente parte e ampliando ou estendendo o olhar para as supostas partes que constituem um dado intervalo como um todo, de modo a entrever na relação entre as mesmas aquilo que constitui o todo dinâmico que caracteriza um tempo, tal como parecem ter sugerido, cada qual a seu modo, tanto Sambursky, quanto Schofield¹⁰¹. Neste sentido, se não é possível delimitar as supostas partes que constituem um dado tempo por si mesmas, tendo em vista o caráter contínuo do tempo, seria possível fazê-lo

¹⁰¹Com efeito, se por um lado Sambursky sugerira que o tempo presente deveria ser concebido como uma espécie de orla flutuante ao redor de passado e futuro; Schofield, por sua vez, imputara a esta parte do tempo o atributo da retratibilidade – o que pode ser atestado de modo pormenorizado por meio das notas 78 e 85. SAMBURSKY, S. *Physics of the stoics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1959; SCHOFIELD, M. The retrenchable present. In: BARNES, J.; MIGNUCCI, M. (Eds.) *Matter and Metaphysics*. Naples: Bibliopolis, 1988, 330-374.

mediante o confronto das mesmas entre si, no que se refere a um dado intervalo de movimento, ou entre as partes que constituem intervalos de outros movimentos.

Segundo uma tal perspectiva, o presente, ao invés de fazer as vezes de limite do tempo como um todo, seria, ao contrário, limitado por passado e futuro – o que, inclusive, viria a lhe conferir determinação e realidade, haja vista ter de ser pensado como um reflexo de movimentos, isto é, de ações e paixões – sejam estas compreendidas como exteriorização de propriedades ou manifestação de disposições. Portanto, assumir que o *sentido amplo* de se conceber o presente consistiria em tomá-lo de modo estendido poderia significar que, para que o presente ganhe sentido e realidade no interior da dinâmica do tempo, seria necessário tomá-lo a partir de seu caráter relacional – como se, diante de qualquer intervalo de movimento, tal como a caminhada, ou o estudo na biblioteca, só fosse possível determinar suas partes por contraposição a outras partes, que, por não possuírem limites por si mesmas, teriam de ser limitadas por algo mais. Assim, se posso afirmar com segurança que o momento em que escrevo estas linhas na biblioteca é presente, isto só se dá porque também posso afirmar que ele foi precedido pela caminhada que fiz pelo campus ao chegar até a biblioteca, e será sucedido por aquele em que eu guardar minhas coisas e regressar à minha casa. Por outro lado, caso seja necessário delimitar partes no interior do intervalo de movimento que constitui o período em que fiquei estudando na biblioteca, eu poderia, sem maiores problemas, traçar de outro modo as relações disposicionais entre as partes – o momento que comecei a escrever este texto pode ser dito passado, ao passo que o período em que me dedico à formular estas linhas é o presente. Seria possível, ainda, destacar subintervalos no tocante a cada uma destas partes que compõem o intervalo de movimento que reflete minha estadia na biblioteca. O período de tempo que ora chamo de passado, e que reflete o momento em que iniciei a escrita deste texto – tendo tido início quando alguém sentou-se ao meu lado na mesa de estudos; e tendo sido concluído no momento em que parei para tomar água – poderia ser dividido noutras partes que sempre se determinam ou se limitam por relação a algo mais. Como se vê, os *sentidos estrito e amplo* de se conceber a parte presente do tempo, longe de estarem em conflito um com o outro, parecem se complementar – e isto, na medida em que, por uma perspectiva, qualquer intervalo de movimento pode ser dito contínuo e, portanto, sem partes últimas; por outro, qualquer intervalo de tempo, concebidas suas pretendidas partes de modo articulado e dinâmico, pode dispor de alguma extensão.

Inclusive, este *sentido amplo* de se conceber o presente – embora em alguma medida pareça extrapolar as evidências textuais de que dispomos, além de pressupor um tratamento mais técnico da questão da parte de Crisipo – também remonta à perspectiva do tempo enquanto intervalo de movimentos. Vejamos, então, por outro lado, se este sentido amplo ou estendido de se conceber o tempo presente poderia estar de acordo com a hipótese formulada por Crisipo, qual seja, a de que somente o presente existe, enquanto que passado e futuro subsistem, e de nenhum modo existem.

2.4. A analogia entre o tempo presente concebido em sentido amplo e os predicados que ocorrem e, assim, satisfazem sujeitos

A distinção entre o *sentido estrito* – relativo ao caráter contínuo e infinitamente divisível do tempo – e seu *sentido amplo* ou estendido – referente ao tempo enquanto intervalo de movimentos, que deveria ser concebido de modo dinâmico e relacional – parece dirimir a aparente aporia ou controvérsia atribuída por Plutarco à noção crisipiana de tempo. Pois, se ao afirmar que ‘do tempo presente há o futuro e o passado’, Crisipo tinha em mente tão somente o sentido estrito do tempo, sua formulação soa razoável e consistente com o argumento de que, sendo o tempo um contínuo, a divisão de suas partes remontaria ao infinito. Por outro lado, quando formula a hipótese segundo a qual ‘somente o presente existe, e passado e futuro subsistem’, Crisipo poderia ter em conta a perspectiva do tempo enquanto intervalo cujas partes detém alguma extensão – que, conforme aludiramos, poderia fazer sentido se imputarmos determinação ou limite às suas pretensas partes a partir do confronto entre as mesmas, tomando-se o tempo de uma perspectiva dinâmica e relacional. Ainda assim, ao que parece, permanece difícil compreender em que medida só o presente seria o caso, por oposição a passado e futuro, meros subsistentes.

Importa considerar que esta hipótese – de que só o presente existe, ao passo que passado e futuro subsistem – surge logo após ter sido estabelecida a distinção entre um *sentido estrito*, segundo o qual não haveria presente; e outro, a partir do qual seria possível conceber o presente de um modo amplo ou estendido. Esta proposição, inclusive, é introduzida a partir da conjunção adversativa $\mu\acute{o}\nu\upsilon\upsilon\delta\epsilon$, indicando que, mais do que uma mudança de tônica, poder-se-ia entrever nas formulações que se seguem uma oposição forte à concepção estrita de se conceber o tempo presente – como se

Crisipo estivesse dizendo que, *apesar de* haver uma concepção estrita, haveria outra, conforme a qual não apenas haveria, sim, parte presente, como esta deteria, ainda, um grau de realidade maior do que o das outras partes do tempo.

Contudo, o próprio Crisipo lança luz sobre esta formulação recorrendo a uma analogia entre o tempo presente, tomado num *sentido amplo*, e os predicados que ocorrem, os λεκτά incompletos – explicitando, assim, haver um sentido de existência ou realidade que seria comum tanto a um quanto a outro, sob determinadas condições. Ora, os λεκτά ou dizíveis constituem – junto a tempo, vazio e lugar – um dos quatro componentes da canônica classe de incorpóreos e consistem na tradução de acontecimentos ou estados de coisas em estruturas formais a partir das quais nos comunicamos e explicamos o mundo. E, se os dizíveis, de modo geral, podem se desdobrar numa série de estruturas com sentidos e tônicas distintas – desde questões até ordens, juramentos, exortações, saudações e juízos¹⁰² – será apenas sobre os λεκτά completos, expressos por proposições ou axiomas que constituem juízos assertivos ou negativos, que recairá o discurso sobre o verdadeiro e o falso (SVF II 193).

Os ditos λεκτά completos se compõem de um sujeito e de um predicado que tem por função refletir a condição ou disposição daquele sujeito, a qual pode ser ativa, passiva, ou nenhuma das duas coisas. Se afirmo que estou na biblioteca tomando notas em meu caderno, o predicado ‘*tomar notas no caderno*’ me satisfaz enquanto sujeito na medida em que reflete minha condição atual, a qual é o caso na medida em que ocorre para mim, neste momento. Assim, no âmbito da teoria dos λεκτά, o que parece fazer com que um predicado seja o caso é o fato de ele ocorrer ou recair (συμβαίνειν) para o sujeito em questão, fazendo com que sua proposição completa reflita um dado estado de coisas ou acontecimento, por oposição a outros mais, conforme nos atesta Sexto Empírico (SVF II 166):

Dizem que três coisas correspondem umas às outras, o significado, o significante e o que acontece, das quais o significante, por um lado, é

¹⁰² Uma exposição minuciosa e pormenorizada acerca dos dizíveis pode ser encontrada em: DINUCCI, A. Taxonomia dos asseríveis da lógica proposicional estoica. In: DINUCCI, A; DUARTE, V. *Introdução à lógica proposicional estoica*. São Cristóvão: Editora UFS, 2016, p. 23-58.

a voz, tal como ‘Díon’; o significado, por outro, a própria coisa que por meio dela é manifesta, a qual nós apreendemos subsistente à nossa inteligência, e que os bárbaros não compreendem, ainda que ouçam a voz; e o que acontece é o que existe no exterior, como o próprio Díon. Destes, dois são corpos, a saber, a voz e o que acontece; e um é incorpóreo, a coisa significada e dizível, a qual vem a ser verdadeira ou falsa¹⁰³.

Assim, ao afirmar que tempos presentes concebidos num sentido amplo existem *assim como se diz que predicados existem* [ou são o caso] *apenas enquanto ocorrem* (ὡς καὶ κατηγορήματα ὑπάρχειν λέγεται μόνα τὰ συμβεβηκότα), Crisipo estaria querendo dizer que há um tipo de existência comum entre eles – o qual, certamente, só poderia consistir num tipo mitigado de existência, haja vista se tratar, em ambos os casos, de tipos incorpóreos e, por isso mesmo, não existentes em sentido absoluto. Mas, mais do que isso: pois, assim como o tempo, os λεκτά parecem ganhar realidade a partir dos acontecimentos de que constituem reflexo – nos quais dados corpos exteriorizam certas disposições, sendo neste sentido que o predicado *caminhar* é o caso, mas não o *deitar* ou o *sentar*. E, se este modo de interpretar a analogia em questão for pertinente, o incorpóreo tempo também deve ser pensado por relação às ações ou paixões dos corpos de que é intervalo – e o tempo presente só existiria na medida em que refletisse a disposição que corresponde à condição atual de um corpo; o que não caberia nem a passado nem a futuro, visto refletirem outras disposições, distintas daquela de sua condição atual. Por fim, numa perspectiva que enfoque o tempo a partir de seu vínculo de relação com as ações ou paixões de que é intervalo, o tempo presente, concebido como reflexo do acontecimento atual, por oposição aos não atuais – não só possui determinação, como, ainda, algum grau de realidade.

¹⁰³Sexto Empírico, *AM VIII 11* (SVF II 166; BS 8.3). φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαίνον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον, ὧν <σημαῖνον> μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν “Δίον”, <σημαινόμενον> δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ’ αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὐ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρα παρυφισταμένου διανοία, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαῖουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες, <τυγχάνον> δὲ τὸ ἐκτός ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίον. τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, <ἐν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαίνον πρᾶγμα, καὶ λεκτόν>, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος.

Ora, retomando a controvérsia acerca de como se deve interpretar a expressão *κατὰ πλάτος* no que se refere à teoria do tempo crisipiana, consideramos que, ao que tudo indica, tomar o *sentido amplo* como um modo estendido de conceber o presente não entraria em conflito com a hipótese de que o presente existe, por oposição a passado e futuro, que tão somente subsistem. Inclusive, esta chave de leitura teria a vantagem de enfatizar a necessidade de se pensar o tempo enquanto uma extensão, um intervalo que reflete uma dimensão entre dois extremos, por oposição a outros intervalos – o que não ocorreria se viessemos a conceber a distinção entre *κατ' ἀπαρισμὸν* e *κατὰ πλάτος* como uma mera gradação no modo mais ou menos rigoroso com que se refere ao estatuto do tempo. Por outro lado, caberia questionar se essa chave de leitura – a que lê em *κατὰ πλάτος* um modo estendido de se conceber o presente – não extrapola a letra do texto e, sobrepassando as evidências, termina por recair em conjecturas. Pois, por mais que buscássemos recorrer a excertos relativos às teorias da parte e do todo (SVF II 80) ou da divisão infinita (SVF II 482), dentre os quais alguns apontam a necessidade de se conceber os contínuos de mais de um modo; ou que lembrássemos o caráter sucessivo do tempo enquanto contínuo – uma vez que suas partes se dão uma a cada vez, por exclusão de todas as outras, o que nos levaria a ter de concebê-las de modo dinâmico ou flutuante – parece incontornável que tenhamos de reconhecer que nosso principal testemunho acerca da teoria crisipiana do tempo (SVF II 509) não se mostra capaz de favorecer uma interpretação de consequências tão robustas, de modo que qualquer assentimento a tal hipótese somente deveria ser levado a cabo de um modo cauteloso ou, ainda, com ressalvas.

Por outro lado, o sentido amplo ou estendido de se conceber o tempo presente parece se coadunar ou se harmonizar bastante bem com a principal definição atribuída ao tempo por Crisipo, qual seja, a de *διάστημα* que acompanha o movimento do cosmos – o que, vale dizer, também poderia ser compreendido como um intervalo finito e de extensão determinada, o qual coincidiria com o percurso que reflete o movimento do cosmos do início ao fim do chamado Grande Ano. Tal extensão, inclusive, poderia ser determinada precisamente pelo confronto com outros ciclos cósmicos – numa espécie de cotejamento que permitiria não apenas ordená-los, mas, ainda, situar certos acontecimentos intercorrentes a estes ciclos. Este modo de formular o problema indica, por sua vez, que qualquer possibilidade de conferir alguma extensão ou determinação às pretensas partes do tempo dependeria, em última instância, do próprio movimento, seja

este entendido enquanto ação, paixão ou manifestação de disposição – mesmo porque, “o tempo é o intervalo que *acompanha* o movimento do cosmos”, conforme pontuáramos alhures. Contudo, uma vez tendo assumido uma tal chave de leitura, o foco do problema relativo à existência ou realidade do tempo em seu todo e suas partes, bem como à possibilidade de distingui-las e apreendê-las, parece deixar de se concentrar no próprio tempo, e apontar para o movimento, donde, talvez, caiba perguntar: seria o movimento, este entendido enquanto ação, paixão ou manifestação de disposição de um corpo – determinado enquanto extensão por si mesmo? A pretensa unidade de um dado movimento de um corpo seria suficiente para sustentar a dita extensão das partes do tempo que lhe serve de intervalo? Esta questão, contudo, extrapola o escopo de nosso problema e, ao que tudo indica, requer outra investigação.

Seção 3. Apontamentos e reflexões acerca da teoria crisipiana do tempo

Tomando-se como principal fonte para análise da teoria crisipiana do tempo a doxografia de Ário Dídimos estabelecida por Estobeu, poderíamos argumentar que há ao menos dois modos ou perspectivas para se conceber o tempo. Segundo uma destas perspectivas, qual seja, o *sentido estrito*, não há nenhum tempo completamente presente – o que se justifica por seu caráter contínuo e infinitamente divisível. Segundo outra destas perspectivas, o *sentido amplo*, o presente existe num grau ainda maior do que as outras partes do tempo, futuro e passado, meros subsistentes. A compreensão do que seja este *sentido amplo* – da qual depende não apenas a explicação como a justificativa da hipótese de Crisipo – pode se desdobrar em interpretações distintas. Numa delas, o sentido amplo de se conceber o tempo presente consistiria tão somente numa modalização, isto é, num modo mais vago ou mais frouxo de afirmar o subintervalo que constitui o presente, por oposição ao modo rigoroso de tomá-lo estritamente enquanto parte inextensa, e por conseguinte, destituída de realidade, do tempo como um todo. Noutra, o *sentido amplo* deve ser compreendido como um modo estendido de se conceber o presente, que viria a ser determinado por passado e futuro. Ora, mas se as pretensas partes do tempo não possuem por si mesmas extensão determinada, haja vista seu caráter contínuo e infinitamente divisível, só restaria às ações, paixões ou manifestações de disposição, enquanto outro modo de expressar o movimento dos corpos de que o tempo é intervalo, conferirem a tais partes alguma determinação – sempre concebidas de modo articulado e relacionado, umas com relação às outras. O

que não poderia implicar, absolutamente, que o tempo presente, porque ganha realidade e determinação a partir de um movimento atual, venha a se corporificar – ao contrário, ele apenas viria a refletir, enquanto incorpóreo, um dado acontecimento que ocorre, recai em ou se apresenta aos corpos. Neste sentido, longe de apresentar uma contradição ou de formular uma hipótese que inclua dois tempos a serem apreendidos de modos distintos, a teoria de Crisipo parece apontar tão somente para a necessidade de o concebermos a partir de mais de um aspecto.

De todo modo, caberia ainda assomar a estes provisórios apontamentos algumas reflexões. Em primeiro lugar, a de que a necessidade de se distinguir ao menos dois modos para se conceber o tempo já havia sido intuída por Victor Goldschmidt, naquele que representou um dos primeiros estudos consagrados pela crítica hodierna à teoria crisipiana do tempo, ainda em 1953. A formulação do intérprete, entretanto, parece dar margem para que compreendamos essa distinção não exatamente como um indicativo de que haveria modos distintos de se compreender o tempo e, sim, como um cisma de proporções como que ontológicas – ou, em linguagem estoica, *algológicas* ou *tilógicas* – para a própria natureza do tempo:

A tese ‘nenhum tempo é inteiramente presente’, torna-se precisa na conclusão: ‘nenhum tempo é rigorosamente presente, mas assim se diz (presente) segundo uma certa extensão’. É então em sentido ‘rigoroso’, que nenhum tempo é ‘inteiramente presente’. O sentido desta distinção nos é dado no texto paralelo de Posidônio. ‘Rigoroso’ significa: ‘apreendido pelo pensamento’; ‘em extensão’ quer dizer: ‘apreendido pela sensação’. O presente do qual Crisipo contesta a existência, é então um ‘ser de razão’, e é muito natural, nesta filosofia sensualista, que um tal ser não exista. É próprio a esses incorpóreos que são os exprimíveis existir apenas em pensamento’¹⁰⁴

¹⁰⁴Cf. “La thèse ‘aucun temps n’est entièrement présent’, est précisée dans la conclusion: ‘aucun temps n’est rigoureusement présent, mais on le dit (présent) selon une certaine étendue’. C’est donc au sens ‘rigoureux’, qu’aucun temps n’est ‘entièrement présent’. Le sens de cette distinction nous est donné dans le texte parallèle de Posidonius. ‘Rigoureux’ signifie: ‘saisi par la pensée’; ‘en étendue’ veut dire: ‘saisi par la sensation’. Le présent dont Chrysippe conteste l’existence, est donc un ‘être de raison’, il est

Ora, a formulação de Goldschmidt parece insinuar que é precisamente porque o tempo apresenta uma tal natureza que ele poderia ser apreendido, ainda, por meio da sensação – na medida em que viria a se confundir com a extensão do ato que acompanha, tornando-se quase corpóreo ou, em outras palavras, deixando de ser um incorpóreo puro sem, contudo, abandonar por completo sua natureza incorpórea: “os estoicos não aceitam a inspiração matemática do platonismo pitagorizante, mas eles também conferem às divisões do tempo o máximo de realidade que elas podem receber em seu sistema; eles as consideram como corpos”¹⁰⁵. De modo que “por isso, a extensão temporal que ‘acompanha’ o ato, toma toda a realidade de que ela é capaz, sem entretanto deixar de ser um incorpóreo”¹⁰⁶.

Contudo, se nossa leitura se mostrar pertinente, não faria sentido afirmar que há um tempo apreensível por meio da razão e, outro, por meio da sensação – até porque, qualquer movimento, seja o do cosmos ou aquele que constitui nossa existência, poderia tanto ser concebido a partir de seu caráter contínuo, quanto, por outro lado, enquanto uma extensão cuja inteireza somente pode ser dada pelo próprio movimento de que é intervalo, e que ganha determinação e unidade a partir do confronto com os movimentos que lhe antecedem e lhe sucedem. Neste sentido, nenhum tempo poderia ser apreendido imediata e diretamente a partir da sensação, ainda que, verdade seja dita, parece ser precisamente seu vínculo com o movimento dos existentes aquilo que nos permite concebê-lo a partir das duas perspectivas elencadas.¹⁰⁷

très naturel, dans cette philosophie sensualiste, qu'un tel être n'existe pas. C'est le propre de ces incorporels que sont les exprimables, de n'exister que dans la pensée”, GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris : J. Vrin, 1953, p. 37.

¹⁰⁵“Les Stoïciens n'acceptent pas l'inspiration mathématique du platonisme pythagorisant, mais eux aussi confèrent aux divisions du temps le plus de réalité qu'elles puissent recevoir dans leur système; ils les considèrent comme des corps”. *Ibidem*, p. 41.

¹⁰⁶“Par là, l'étendue temporelle qui 'accompagne' l'acte, prend toute la réalité dont elle est capable, sans cependant cesser d'être un incorporel”. *Ibidem*, p.41.

¹⁰⁷Um indício de que incorpóreos não poderiam ser apreendidos, sem mais, pela sensação, parece constar no testemunho de Diocles, reportado por Diógenes Laércio, segundo o qual este tipo de apreensão teria de se dar por μετάβασις. Cf. Diocles Magnes apud. Diog. Laërt. VII 52 (SVF II87) O que se apreende é apreendido conforme experiência, conforme semelhança, conforme analogia, conforme transposição, conforme composição e conforme oposição. [...] Apreende-se conforme certa transição, [assim como] os dizíveis e o lugar. τῶν – νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν, <κατὰ περίπτωσιν> μὲν οὖν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά, <καθ' ὁμοιότητα> δὲ [τὰ] ἀπὸ τινος παρακειμένου, ὡς Σωκράτης ἀπὸ τῆς εἰκότος, <κατ' ἀναλογίαν> δὲ αὐξητικῶς μὲν, ὡς ὁ Τιτυδὸς καὶ Κύκλωψ, μειωτικῶς δέ, ὡς ὁ Πυγμαῖος. καὶ τὸ κέντρον δὲ τῆς γῆς κατ' ἀναλογίαν ἐνοήθη ἀπὸ τῶν μικροτέρων σφαιρῶν. <κατὰ μετάθεσιν> δὲ οἷον ὀφθαλμοὶ ἐπὶ τοῦ στήθους· <κατὰ σύνθεσιν> δὲ ἐνοήθη Ἴπποκένταυρος· καὶ κατ' ἐναντίωσιν> θάνατος. νοεῖται δὲ καὶ <κατὰ μετάβασιν> τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος. <φυσικῶς> δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ

Inclusive, esta perspectiva de que há uma dependência do tempo em relação ao movimento – da qual um indício repousava na própria definição de tempo enquanto ‘intervalo de todo movimento’, esboçada por Zenão – parece vir efetivamente a deslocar a problemática relativa tanto ao modo de existência das partes e do todo do tempo, quanto da possibilidade de distinção e apreensão destas partes e deste todo, para o movimento ou disposição dos existentes. Não sem razão, intérpretes como Salles parecem ter intuído que a chave de leitura requerida para que a aporia tal como concebida por Plutarco pudesse ser dirimida viria a repousar na analogia entre predicados que acontecem e, assim, satisfazem sujeitos e tempos presentes concebidos em sentido amplo. Ora, se esta percepção do problema se mostrar legítima, a tão requerida inteireza de tempos presentes que, conquanto contínuos, parecem deter alguma extensão, poderá ser salvaguardada por acontecimentos, eventos ou sucessos. Daí a preocupação de Salles em explicitar – por meio da articulação de teorias como a dos eventos e a da causalidade – que é possível conceber eventos unificados. Onde se mostraria menos absurda ou mais razoável a perspectiva de que haja tempos amplamente presentes, ainda que, sob dada perspectiva, todo movimento, uma vez destacada sua parte atual, poderia vir a se dividir em partes passadas e futuras.

Em todo caso, se é o movimento ou a disposição dos existentes aquilo que garante – apesar de sua infinita divisibilidade – inteireza ou unidade a tempos presentes, o que viria a estabelecer alguma gradação quanto ao modo de existência das partes do tempo seria precisamente a ordem com que tais movimentos se sucederiam uns aos outros em relação ao acontecimento corrente. Assim, minha disposição atual que é a de *escrever* um texto parece não apenas salvaguardar alguma unidade a este intervalo que teve início quando me sentei em frente ao computador e terá, provavelmente, fim, quando eu me levantar, mas, ainda, permitir que eu compreenda que os variados modos como me dispus anteriormente e me disporei futuramente são menos correntes ou menos atuais e, por conseguinte, seus tempos podem ser ditos existentes num sentido cada vez mais mitigado, tanto maior for a distância a que se encontrarem desta

ἀγαθόν· καὶ <κατὰ στέρησιν>, οἷον ἄχειρ. (Grifo nosso sobre os trechos vertidos ao português e comentados).

disposição atual. Donde parecer menos espantosa a proposição de que, num sentido amplo, o presente existe, enquanto que passado e futuro tão somente subsistem.

Tais reflexões, por outro lado, parecem enfatizar a perspectiva de que a apreensão das partes de um dado tempo – leia-se, a compreensão da situação ou condição dos existentes – dependeria, incontornavelmente, do confronto de acontecimentos e de suas fases uns com os outros, haja vista que só deste modo se pode imputar alguma extensão ao presente. De modo que os apontamentos tanto de Sambursky quanto de Schofield para que as afirmações de Crisipo fossem compreendidas a partir de uma perspectiva dinâmica e relacional, formulados já há algumas décadas, acabam por se mostrar não apenas fecundos, como, ainda, pertinentes. Pois, com efeito, determinar que parte de um acontecimento pode ser dita presente parece requerer, não raro, impor a este acontecimento alguns limites – de modo que, no caso específico da escrita do texto, parece possível afirmar que se trata de um intervalo corrente, principalmente, porque antecedido por uma disposição e sucedido por outra, ambas não mais ou ainda não correntes.

Assim, se tanto o problema relativo ao modo de existência do todo e das partes do tempo; quanto aquele relativo à possibilidade de distinção e apreensão destas mesmas partes e deste todo apontam, em última instância, para os movimentos dos existentes – os quais vem a instituir acontecimentos –, tudo isso parece corroborar a perspectiva de que o tempo poderia ser compreendido, pura e simplesmente, como um outro modo de vislumbrar seja os acontecimentos, seja o estatuto dos existentes neles implicados. Ou, dito de outro modo: o tempo poderia ser concebido como um reflexo dos existentes em dadas condições.

E se para concebê-lo em todas as suas nuances – dada a sua complexa natureza – parece necessário distinguir e articular alguns de seus aspectos, tal como teria nos proposto Crisipo, valeria questionar se o mesmo seria requerido quanto ao estatuto destes existentes dos quais seu intervalo constitui reflexo. Pois, fosse o caso, restaria compreender, em última instância, o que isso poderia significar, principalmente, quanto ao estatuto de existentes tais como o cosmos ou os próprios seres humanos – isto é, em que medida distinguir e articular alguns de seus aspectos poderia nos levar a compreender sua condição. Em todo caso, ainda que a questão se mostre legítima e pertinente, seu panorama parece extrapolar a teoria crisipiana do tempo propriamente dita e apontar para a condição dos seres humanos no cosmos – de modo a reverberar,

por conseguinte, no âmbito ético e existencial da questão do tempo. Assim, vejamos que tem a nos dizer Sêneca face a esta mesma questão, analisando-a sob um outro prisma.

Capítulo 3. De Crisipo a Sêneca

De tal modo tornou-se ilustre por conta das habilidades dialéticas, que muitos supunham que, se houvesse uma dialética entre os deuses, outra não seria que a de Crisipo. Mas, exagerando nas obras, não alcançou êxito na dicção.¹⁰⁸

Em filosofia, pouco diligente; muito destacadamente, porém, [Sêneca] foi perseguidor dos vícios.¹⁰⁹

Vazio e silêncio parecem perfazer o intervalo que separa o terceiro escolarca estoico em Atenas, Crisipo de Solos, do aristocrata romano que viria a propagar a filosofia do Pórtico aos séculos seguintes, Lúcio Aneu Sêneca. Este intervalo, que poderia ser concebido a um só tempo a partir de suas dimensões histórica, intelectual e filosófica, parece ainda mais extenso se levamos em conta os testemunhos e anedotas que contribuem para que conjecturemos acerca de suas personalidades, na medida em que nos dão conta de perfis não apenas muito distintos, como, quiçá, antagônicos, porquanto opostos e repletos de aparentes incompatibilidades de um ponto de vista intelectual.

Crisipo, cujas habilidades dialéticas lhe renderiam renome e glória, parece uma figura suficientemente contrastante a de Sêneca, para quem o epíteto de filósofo seria sistematicamente negado, haja vista o suposto pouco rigor ou falta de zelo, atributos irremediavelmente requeridos para o bom exercício da atividade filosófica. Por outro lado, que o ato de escrever pareça um desdobramento natural ao caráter de Crisipo – cuja pena prolífica, para alguns de seus críticos, deveria ser atribuída antes à afluência de citações que abundavam em seus escritos que à sua capacidade especulativa¹¹⁰ – não

¹⁰⁸ Diógenes Laércio, *DL* VII 180 (SVF II 1). Οὕτω δ' ἐπίδοξος ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ἐγένετο, ὥστε δοκεῖν τοὺς πλείους ὅτι εἰ παρὰ θεοῖς ἦν [ἡ] διαλεκτικὴ, οὐκ ἂν ἄλλη ἦν ἢ ἡ Χρυσίππειος. πλεονάσας δὲ τοῖς πράγμασι τὴν λέξιν οὐ κατώρθωσε.

¹⁰⁹ Fabius Quintilianus, *Institutio Oratoria*, X, 1, 126. In philosophia parum diligens, egregius tamen uitiorum insectator fuit.

¹¹⁰Cf. Diógenes Laércio, *DL* VII 181.

se poderia dizer o mesmo quanto ao modo de fazê-lo. O traço de desmedida que se acentua ao se considerar os cerca de 700 livros que o filósofo teria escrito parece refletir também, paradoxalmente, a tônica de seu estilo, habilidade na qual, segundo nos relata Diógenes Láercio, Crisipo não teria alcançado êxito. Ao contrário de Sêneca, cujas habilidades expressivas lhe renderiam um horizonte de atividades passíveis de serem executadas com maestria, além de lho permitirem transitar com segurança por gêneros distintos de escrita – de advogado a conselheiro do príncipe e filósofo, Sêneca viria a escrever, ao longo de sua vida, consolações, tratados, epístolas e tragédias – construindo um *corpus* que valeria enquanto influência e objeto de êmulo não apenas para a juventude romana de seu tempo, mas, ainda, para muitos daqueles que leriam suas obras no decorrer dos séculos vindouros¹¹¹.

Quiçá porque a filosofia constitua, sob vários aspectos, uma atividade de formular razões, os respectivos testemunhos de Diógenes Laércio e de Fábio Quintiliano acerca de Crisipo e de Sêneca, conquanto prosaicos e anedóticos, revelar-se-iam não apenas emblemáticos, mas também, de algum modo, proféticos, na medida em que parecem ter selado o destino destes dois autores aos olhos da posteridade. A Crisipo, destacado e eminente dialético, os exegetas atribuiriam o feito de ter sido a mais fecunda inteligência do Pórtico, responsável por formular os argumentos que sustentariam as teorias esboçadas por Zenão – sobre quem ainda recairia, não obstante a envergadura de Crisipo enquanto filósofo, o direito de maior autoridade dentre os filiados, haja vista ter sido o fundador da escola¹¹². A Sêneca restaria, por outro lado, a

¹¹¹ Ainda que Sêneca não fosse um estilista em sentido clássico, seus escritos exerceriam grande influência entre os jovens – o que, inclusive, parecia incomodar autores classicistas, tal como é o caso do próprio Quintiliano: “Há nele [i.é, em Sêneca] muitas e claras sentenças, além disso, muitas coisas a serem lidas por causa dos costumes, mas, no expressar, a maioria é corrupta, e perniciosíssima naquilo que abunda com doces vícios. Queríeis que ele tivesse dito com seu engenho, com juízo alheio”. Fábio Quintiliano, *IO X 1*, 126. *Multae in eo claraeque sententiae, multa etiam morum gratia legenda, sed in eloquendo corrupta pleraque, atque eo perniciosissima quod abundant dulcibus utiis. Velles eum suo ingenio dixisse, alieno iudicio [...]*.

¹¹² A este respeito, David Sedley esclarece que: “não se deve confundir sua proeminência [i.é, a de Crisipo], como frequentemente se faz, com uma ‘ortodoxia crisipiana’ recém-chegada, como se sua autoridade agora de algum modo suplantasse a de Zenon [em português, Zenão]. Membros subsequentes da escola atenienese mostrarão prontidão saudável em exprimir desacordo com Crisipo, ao passo que Zenon [i.é, Zenão], ao que tudo indica, continuava acima de toda e qualquer crítica.” Ora, que a figura de Zenão tenha se revestido da aura de maior autoridade da escola de um ponto de vista institucional, é algo que parece ter se acentuado após sua morte, quando o próprio senso de identidade da escola deveria provir da figura de seu fundador. Com sua ausência, não sem razão, a principal preocupação de seus membros passaria a ser “o exame minucioso de seus escritos e a defesa e a elaboração de suas doutrinas.” Cf. SEDLEY, D. A escola, de Zenão a Ário Dídimo. In: INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006. p. 16-19.

honra de ter contribuído para preservar e disseminar a filosofia estoica aos séculos vindouros, mantendo-a vigorosamente viva frente às contingências históricas que, de outro modo, teriam relegado sua preciosa herança ao esquecimento.

Mais do que isso, poder-se-ia questionar se tais testemunhos seriam emblemáticos e proféticos, no sentido de terem pressentido a imagem que definiria tais autores para a posteridade ou se, antes disso, poderiam ser tomados como mais uma das causas por meio das quais esta imagem veio a se formar. Pois, com efeito, o juízo que pode ser depreendido de tais testemunhos parece ter feito com que sobressaísse uma imagem bastante nítida e contundente a respeito destes autores: a de Crisipo filósofo e a de Sêneca escritor. Tal imagem, inclusive, parece ter determinado os meandros sobre os quais se constituiu a exegese acerca destes mesmos autores – pois, enquanto Sêneca se tornaria presença constante na agenda de análise e discussão de literatos e linguistas; Crisipo o seria, por sua vez, na de lógicos e analíticos.

Mas, se por um lado este hiato entre ambos os autores poderia servir para refletir o caráter plural dos representantes de uma corrente filosófica que sobreviveria cinco séculos ao atravessar fronteiras tanto geográficas quanto culturais, por outro, ele também os aproxima. Pois, por mais que, se não houvesse Crisipo, não haveria Stoá (εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά) (SVF II 6), quem poderia discordar que, não fosse o assim chamado *eclético* Sêneca, talvez não tivesse se disseminado a filosofia de Crisipo, a quem se costuma atribuir, em larga medida, o que chamamos de estoicismo *ortodoxo*? Paradoxalmente, esta mesma imagem que avultou e que pode soar estereotipada – ainda que, provavelmente, contenha nuances de verdade – revela, também, de que ponto de vista Crisipo e Sêneca, figuras tão díspares, não apenas se unem, como se complementam. Ora, a figura do notável escritor, Sêneca, pareceria ideal para levar a cabo a missão de propagar ou transmitir a sistemática filosofia que teria sido erigida, em grande medida, a partir dos esforços do dialético Crisipo.

E, da reflexão sobre este intervalo que mais parece fazer as vezes de elo – na medida em que, ao mesmo tempo que separa, une Crisipo a Sêneca – um sem número de questões poderia ser depreendido: teria Sêneca tido acesso direto aos textos de Crisipo e/ou dos ditos primeiros estoicos? De que evidências e/ou indícios dispomos para reconstruir o modo como se constituiu a recepção e a posterior apreensão da filosofia de Crisipo por Sêneca? O quanto há de ortodoxo na filosofia eclética ou sincrética por ele formulada? Em que tópicos essa influência teria se dado de modo mais

expressivo? Seria razoável conceber a influência das contribuições crisipianas à física e à metafísica estoicas nas reflexões existenciais de Sêneca? E, além disso, de que estratégia Sêneca teria se valido para pensar e expressar, em latim, o vocabulário grego de Crisipo?

Todas estas questões evidenciam quão frágil mas quão importante se revela o aparente vazio substancial que supomos ocupar, num primeiro momento, o intervalo que reflete a mediação entre as contribuições de Crisipo e de Sêneca para a corrente filosófica estoica. Mais do que isso: o silêncio decorrente do pequeno, quiçá ínfimo, número de estudos dedicados a investigar tal intervalo, antes reforça que atenua a importância de fazê-lo. Pois, para nos decidirmos quanto ao seu provável teor – se vazio e estéril ou rico e fértil em questões – seria necessário, antes de tudo, pôr em xeque o juízo que outrora se fez e percorrê-lo de parte a parte e amiúde, lançando luz por cada um de seus rincões. Tarefa árdua, mas de fundamental importância, não apenas para compreender como se constituiu o processo de transmissão, apreensão e reformulação da filosofia dos primeiros estoicos, a qual reverberaria de modos distintos nos representantes dos ditos médio e último estoicismos; mas, ainda, para analisar a filosofia estoica e, ao mesmo tempo, romana de Sêneca – para a qual o presente estudo tem por objetivo contribuir com uma singela parte.

Contextos

Compreender o modo como a filosofia tal qual concebida por Crisipo em Atenas no século III a.C teria influenciado Sêneca em Roma no primeiro século da nova era, parece demandar, fundamentalmente, um breve excuroso sobre a formação do jovem Sêneca. Ocorre que o contexto em que se dá tal formação coincide, por sua vez, com o do efêmero florescimento daquilo a que se convencionou chamar, ainda que com ressalvas, de filosofia romana. Por essa razão, poderíamos afirmar que a narrativa que reconstitui o intervalo que há de nos levar de Crisipo a Sêneca teria de ser concebida a partir de ao menos três aspectos interdependentes: o histórico, o intelectual e o filosófico.

Seção 1. Contexto histórico

1.1 De Atenas a Roma: a descentralização do eixo filosófico antigo ocidental

A Guerra Mitridática (89 a 84 a.C), a partir da qual Atenas se veria sitiada, parece ter constituído um divisor de águas na história da filosofia antiga ocidental, na medida em que viria a desencadear um acontecimento de consequências significativas quanto ao modo de se fazer filosofia: a diáspora filosófica que decorreria da tomada da cidade por Sula.

Terreno fecundo para a formação de jovens que buscavam uma educação filosófica de excelência, Atenas se veria arrancada, ainda que temporariamente, da condição de principal centro intelectual do mundo antigo, ao assistir à fuga de muitos filósofos da cidade, bem como ao esmaecimento da estrutura institucional das escolas a que pertenciam. Com destino principal a Rodes, Alexandria ou Roma, estes filósofos tão logo se dariam conta de que tal descentralização não se daria apenas num âmbito geográfico, mas, sobretudo, cultural e linguístico – haja vista que, de outros contextos sócio culturais, novas questões e demandas surgiriam; e, de uma outra estrutura linguística, neste caso, o latim, novas fronteiras para essa atividade teriam de ser esboçadas.

Contudo, dos acontecimentos decorrentes da diáspora filosófica em Atenas, o de maior impacto parece ter sido o decaimento do modelo escolar com que se exercia a atividade filosófica nos períodos clássico e helenístico, o qual, sendo fundado na relação mestre e discípulo, baseava-se na exposição, discussão e tentativa de defesa de teses específicas, e tinha caráter principalmente dialético – ainda que pudesse, muitas vezes, revelar-se retórico ou doutrinal, por exemplo.

Ora, na medida em que as escolas (*σχολαί*) gregas constituíam, a um só tempo, tanto a reunião de mestres e discípulos afins em determinadas doutrinas e dogmas, indicando, assim, uma dada tendência doutrinal; quanto o lugar ou ambiente em que a atividade filosófica se exercia; e, ainda, uma organização estruturada em nível

institucional e chefiada por um fundador¹¹³; a modificação de alguns de seus atributos poderia vir a levar – como efetivamente levou – à alteração tanto do modelo com que se exercia tal atividade, quanto do estatuto de quem a exercia.

Não sem razão veríamos, no período imperial, época em que a figura dos mestres fundadores e principais autoridades das escolas se encontrava já mais distante, a retomada dos textos fundacionais e a reformulação do modelo com que se exercia a atividade filosófica. Mais dedutivo e professoral – no sentido de mais centrado na figura de um mestre que buscava desenvolver e destrinchar as teses concebidas pelas autoridades de diferentes escolas para seus discípulos – e menos dialógico e dialético, o fazer filosófico tradicional dava lugar a uma nova atividade, qual seja, o fazer *acerca* da filosofia que até então havia sido feita, inaugurando, assim, a prática da exegese ou comentário de textos dos antigos, e tornando-a coincidente com o modelo doravante vigente de se fazer filosofia.

E, se a reconfiguração do modelo com que se exercia tal atividade não levaria ao desaparecimento das tendências doutrinárias que caracterizavam as principais escolas gregas – as quais, inclusive, permaneceriam angariando novos adeptos, não obstante a dissolução de suas estruturas em nível institucional –, viria a tornar mais abrangente, por sua vez, o leque que abarca os distintos perfis filosóficos. Indício disto, é que havia se tornado possível fazer filosofia, com o frescor que o modelo vigente ora exigia, estando fora de uma escola.

1.2 Do fim da República ao Império instituído: a crise cultural em Roma.

À época da célebre visita dos três filósofos embaixadores a Roma, datada de 155 a.C, ainda não havia esmaecido entre seus cidadãos a resistência em cultivar a atividade filosófica enquanto cultura. Mais do que isso, a cultura pragmática romana parecia antes refletir os preconceitos das classes alta e média, escancarando a dicotomia enraizada em seus valores entre ação e pensamento: de que valeria a especulação sem aplicação? Do ponto de vista educacional, a eloquência retórica não se mostraria mais útil que a

¹¹³ Um relato pormenorizado acerca das *σχολαί* gregas, bem como do modelo com que nas mesmas se exercia a atividade filosófica pode ser encontrado em HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

especulação filosófica? A estas críticas os acontecimentos vindouros fariam somar outras, relativas, muitas vezes, às incongruências próprias às doutrinas filosóficas; e ao instável estatuto político dos filósofos, ora vistos enquanto agitadores sociais, ora enquanto desertores ou retirados da vida pública.

Esta reticente relutância só viria a estremecer e se abalar quando esta mesma cultura viesse a revelar seu caráter mais débil. Neste sentido, a guerra que poria fim à outrora gloriosa República romana e instituiria o Império, vinha tão somente a explicitar uma vertiginosa decadência nos valores tradicionais que já remontava há outros tempos – uma espécie de crise na cultura para cujo desvelamento o conflito histórico seria tão somente a gota d'água.

Mas, que em algumas civilizações a cultura filosófica nasça precisamente de uma – por assim dizer – terra arrasada, não deveria parecer espantoso. É o que se passa quando, de violenta e imperiosa necessidade, um outro modo de vida surge e floresce. Ocorre que essa crise cultural, no contexto romano, parece refletir justamente o decaimento de um projeto civilizatório que – por mais paradoxal soe a nossos ouvidos contemporâneos, acostumados a uma dada concepção de progresso – consistia em retomar o vínculo com as raízes que em primeira instância deram força, vigor e sentido a essa cultura. Assim, enfrentar a crise que desta feita parecia alcançar um de seus maiores ápices, consistia não apenas em buscar um aprofundamento espiritual que dificilmente poderia advir de sua religião nacional, mas, ainda, em resgatar os valores tradicionais romanos, os já empiricamente testados e, portanto, fundamentados, *mores maiorum*, tão bem representados pelos grandes *exempla* de sua história enquanto civilização.

No momento em que Cícero, em sua obra *De Republica*, datada de 51 a.C, relata-nos o célebre dito de Ênio, segundo o qual “o estado Romano se funda nos costumes antigos e nos homens”¹¹⁴, busca, ao mesmo tempo, justificá-lo, apontando uma interdependência entre os dois fatores fundamentais pelos quais a República se mantinha de pé:

¹¹⁴ Cícero, *Rep.* V 1. *Moribus antiquis res stat Romana virisque.*

Pois, nem os homens, a não ser que assim tenha sido a cidade moralizada, nem os costumes, a não ser que estes homens tenham governado, teriam podido fundar ou por tão longo tempo manter uma república tão grande, tão difusa e largamente imperante¹¹⁵.

Ora, se havia, pois, uma explicação para a crise que ameaçava não apenas o estatuto político, mas, ainda, a própria cultura que entre a civilização romana vigorava, esta deveria levar em conta a corrupção da relação entre tais fundamentos, visto que seria a deterioração de ambos – dos homens, corrompidos por seus vícios; dos valores dos antigos, ora inobservados e abandonados pelos homens deste tempo – que viria a fazer com que o grandioso ideal da República, como um todo, fosse rompido e desintegrado.

Assim, que a filosofia tenha passado a se incutir no coração dos romanos precisamente na medida em que foi se tornando cada vez mais flagrante a necessidade de retomar suas origens de um ponto de vista civilizatório – vale dizer, moral e espiritualmente –, tal percepção não parece ter sido tônica exclusiva do ambiente em que se formaria o jovem Sêneca. Os dizeres de Cícero a este respeito, em meados do século I a. C, são não apenas contundentes, como sintomáticos da crise que estava por rebentar: “com efeito, o que permanece dos costumes antigos, pelos quais ele [Ênio] disse fundar-se o estado romano? [...] *por nossos vícios, não por outra circunstância*, retemos a ‘república’ por palavra, enquanto a própria coisa já esquecemos há algum tempo.”¹¹⁶

Ocorre que as contingências históricas que nos levam do contexto de um filósofo a outro – do fim da República à instauração do Império – parecem ter feito com que esse propósito de resgate de uma dada romanidade se acentuasse, levando à exigência de que a filosofia que viria a pavimentar a cultura resurgida atendesse, ainda, a novos requisitos. Assim, além de vencer a resistência pragmática romana à atividade especulativa, a filosofia de que necessitavam os romanos da primeira era imperial deveria preencher uma série de lacunas que advinham, principalmente, desse novo

¹¹⁵ Cícero, *Rep.* V 1. Nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri prae fuissent, aut fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam fuse lateque imperantem rem publicam.

¹¹⁶ Cícero, *Rep.* V 1. Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam? [...] Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus.

contexto sócio cultural – no qual, se por um lado os debates no Senado tinham dado lugar a um governo autocrático centrado na figura de um príncipe que demandava a proximidade de conselheiros eruditos; por outro, este novo modelo político parecia requerer justificativas tanto para o engajamento, quanto para a retirada da vida pública, com o quê a atividade filosófica, bem como as distintas filosofias, poderiam muito bem contribuir¹¹⁷.

O que é curioso é que se a filosofia parecia impedida de fazer as vezes de sólido fundamento para a política romana – na medida em que não lhe cabia absolutamente se imiscuir na discussão, nem tampouco, apontar novos caminhos para tal atividade – reputava-se-lhe a mera função errática e provisória de esteio capaz de atenuar as lacunas deixadas pelas transformações recentes. Neste sentido, não era a cultura quem refletia uma atividade filosófica fundamentada, mas, antes pelo contrário, a nascente filosofia romana que, esperava-se, deveria preencher as lacunas e responder às demandas advindas de uma cultura fragilizada. Daí a filosofia verter-se em projetos mais panorâmicos e de impacto cultural maiores, tais como o das enciclopédias que evidenciavam o caráter orgânico das distintas ciências; bem como o da predicação moral, que parecia articular bastante bem a filosofia à retórica, tão cara aos romanos, visando apontar e esmiuçar os vícios responsáveis pela decadência de Roma enquanto civilização¹¹⁸.

Muito se comenta, inclusive, que a dita era Júlio-Claudiana, de Augusto a Nero, apresentava um nível consideravelmente elevado de conscientização filosófica de parte da alta sociedade romana. Mas, que o rigor quanto à educação das elites tenha se elevado a ponto de um número maior de pessoas ter acesso a noções filosóficas, ainda que tão somente de modo superficial; e que os supracitados projetos culturais, de caráter tanto científico quanto moral – que dependiam fundamentalmente da participação e

¹¹⁷Vale conferir, a este respeito, a narrativa de Gill acerca da função exercida pelo estoicismo num tal contexto: “Por um lado, um número significativo de romanos de classe alta encontrou no estoicismo estrutura ética que veio a servir como diretriz para suas investidas políticas. Por outro, os ideais estoicos também podiam fazer as vezes de base teórica para a reprovação moral de um imperador específico ou de suas ações, bem como para um desligamento ou um suicídio orientado por princípios”, GILL, C. A escola no período imperial romano. In: INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 36-37.

¹¹⁸A este respeito, Jean-Marie André considera que, “separée pour un temps de la science politique, la philosophie s’orienta dans deux directions opposées: la technique, la méditation sur le savoir et la civilisation – l’encyclopédie, si l’on veut -, et l’éthique appliqué, croisade contre le vice et prédication populaire”. ANDRÉ, J.-M. *La philosophie à Rome*. Paris: PUF, 1977, p. 137.

contribuição filosóficas – viessem sendo desenvolvidos; parecem ser, antes de tudo, indícios claros de que a filosofia vinha tomando outra forma: mais horizontal, pragmática e popular. E, na medida em que apresentava essa nova face, passava a calhar muito bem ao gosto romano¹¹⁹.

Seção 2. Contexto intelectual

Diferentemente de Cícero, que contava então 27 anos quando seguira rumo a Atenas para estudar filosofia, Sêneca, quase um século depois, faria toda sua formação em solo romano. Da diáspora filosófica ocorrida em Atenas nos primeiros anos do século I a.C surgiria uma profusão de professores que, embora oriundos de outras regiões, radicar-se-iam em Roma. A descentralização geográfica do outrora eixo cultural antigo não viria imediatamente acompanhada, contudo, de um desenraizamento intelectual e filosófico: os professores que então passaram a ensinar em Roma tinham sido, em sua maior parte, não apenas formados em Atenas, mas professavam, ainda, filosofias essencialmente gregas. Donde o questionamento sobre o que poderia haver de verdadeiramente romano na filosofia que em Roma nascia nos parecer bastante pertinente. Tratar-se-ia de uma novidade intelectual ou, tão somente, de um outro modo de apresentar as filosofias gregas? Note-se, a este respeito, que questionamento semelhante poderia ser colocado acerca da própria filosofia senequiana: há algo de verdadeiramente original em suas obras filosóficas? Ou tratar-se-ia, tão somente, de um outro modo de apresentar a filosofia estoica?

¹¹⁹O que não implica que a nascente filosofia romana viesse a se reduzir a *modo de vida*, nem, tampouco – conforme aponta Jonathan Barnes –, que o interesse pelo estudo da lógica não estivesse florescendo entre a juventude romana dos tempos de Sêneca. Barnes problematiza, inclusive, a posição do próprio filósofo – quase sempre considerada largamente hostil – com relação à lógica, apontando passagens em que se poderia depreender que suas críticas se direcionavam antes a tudo aquilo que poderia constituir uma distração para as questões verdadeiramente relevantes, que são as morais, que contra o estudo de questões lógicas por si mesmo. Neste sentido, portanto, o filósofo romano poderia ser considerado um utilitarista lógico: “Seneca has a general animus against what he regards as intellectual futility: there are many exercises on which you may waste your mental energies; some of them, but not all of them, as a matter of fact fall within the sphere of logic. But that matter of fact is strictly irrelevant to Seneca's censure: his objection to logical puzzles and to a certain way with Zeno's syllogisms is not: it is logic – and therefore idle. It is rather and simply: it is idle”. É interessante constatar que, em última instância, a observação de Barnes quanto a atitude de Sêneca frente à lógica parece enfatizar a perspectiva de que, para o filósofo, a premência da reorientação moral estaria diretamente ligada à ocupação do próprio tempo com o que é verdadeiramente útil. Cf. BARNES, J. *Logic and the imperial Stoa*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997, p. 19.

Uma resposta que, não obstante sua simplicidade e generalidade, talvez contenha alguma verdade, poderia ser a de que de um outro contexto, tal como o romano, novas demandas e questões surgiriam, muito próprias e, nesse sentido, essencialmente romanas. Sem entrar no mérito das inovações quanto ao conteúdo filosófico das atividades especulativas que em Roma passariam a ter lugar – uma tal resposta apostaria que as próprias causas ou razões que levam uma civilização a filosofar já seriam por si só, peculiares. Neste sentido, a concepção de filosofia que daí surgirá; e o êxito que esta filosofia recém surgida logrará ao fazer frente às demandas e questões que primeiramente lhe deram sentido e constituíram a razão de seu existir poderiam, também, vir a ser critérios legítimos para analisar casos em que a filosofia nasce enquanto resposta para uma crise cultural, como parece ter ocorrido na Roma Imperial – e, isto, na medida em que, ainda que passem ao largo do tópico da originalidade, parecem responder pelo significado do fazer filosófico naquele contexto. Analisemos, portanto, que concepção de filosofia vigorava no ambiente intelectual em que Sêneca se formara e, além disso, de que modo essa filosofia buscou enfrentar as questões que à época se impunham.

2.1 A formação do jovem Sêneca: mestres, influências, temas e problemas

Quando Sêneca se põe a recordar, na 108ª dentre as 124 Epístolas – obra que constituiria o marco principal do apogeu de sua maturidade filosófica – a sua própria formação intelectual, o faz movido pelo ímpeto de repreender o destinatário e discípulo Lucílio quanto a seu apetite ardente de saber (*cupiditas discendi*), o qual, não sendo devidamente moderado, poderia ser nocivo à formação daquele (EM 108,1). O que pode soar num primeiro momento absurdo – principalmente para quem considera a dimensão imperiosa do desejo um componente fundamental do processo de formação e aprendizado – tão logo se desvanece, na medida em que Sêneca esclarece, por meio de seu próprio exemplo, a repreensão feita: ouvira de um de seus mestres de juventude, o estoico Átalo, que assim como o docente deve procurar ser útil ao discípulo, este deveria tirar benefício do convívio com o mestre. A filosofia, também representada pela figura de um mestre que vive em coerência com o que diz, disporia do poder de beneficiar a todos que a conhecem (EM CVIII, 3-4). Ora, o que Sêneca parece querer dizer viria a ficar mais evidente tão somente ao fim da referida epístola, mais precisamente em seu passo 23: o sucesso do processo de formação de um discípulo por

um mestre poderia vir a falhar ou redundar em erro, por um lado, “pelo vício dos preceptores, que nos ensinam a disputar, não a viver”, por outro, pelo vício “dos discentes, que levam aos mestres o propósito de cultivar não o espírito, mas o engenho”¹²⁰. Daí a justificativa de sua repreensão: tratar de um amontoado interminável de questões não fará com que Lucílio aprenda a viver – que é o que realmente importa, quando o que se busca é uma formação filosófica.

Não pareceria descabido ver na repreensão de Sêneca um eco ressonante da distinção entre os modelos de virtude grega e romana – na precisa medida em que um saber desinteressado e desprovido do sentimento de engajamento social e cívico, aos olhos romanos, dificilmente poderia ser encarado enquanto disposição virtuosa e não deveria merecer, portanto, louvor ou elogio¹²¹. Contudo, mais do que isso, o verdadeiro problema que faz as vezes de pano de fundo da referida epístola parece antes, mais especificamente, aquele referente aos sentidos do agir e do pensar, tomados por relação à atividade filosófica – cujos desdobramentos remontariam à principal crítica dos romanos frente à filosofia; e cuja formulação representa uma das principais intuições a reverberar e atravessar os escritos de Sêneca.

Intuído o problema, assim como a crítica que o fundamentava, o filósofo romano haveria de distinguir ao menos dois de seus aspectos – um deles, relativo ao estatuto da filosofia enquanto saber; outro, com respeito ao caráter de seus praticantes. Num âmbito mais pragmático, o divórcio entre ação e pensamento relegaria à atividade filosófica – enquanto mera especulação desinteressada – o estatuto de saber improdutivo e, por

¹²⁰ EM CVIII, 23. Sed aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare, non vivere, aliquid discentium, qui propositum adferunt ad praeceptores suos non animum excolendi sed ingenium.

¹²¹ A este respeito, as considerações dos latinistas Jean-Marie André e Claude Nicolet parecem concordar. Para André, “la *virtus* romaine repose sur des motivations simples, elle est collection d’*officia*, de tâches concrètes que s’imposent comme des impératifs catégoriques: *militia*, ou dévouement militaire, *advocatio*, ou soutien judiciaire, *suffragatio*, ou devoir électoral, *salutatio*, ou devoir de civilité matinal. Elle se distingue de l’*aretê* grecque en ce qu’elle n’exige pas, *a priori*, la totalité d’un savoir sur le Monde et sur l’Homme”; no que parece ser corroborado por Nicolet: “em troca de tudo o que recebe, cada cidadão deve, se necessário, responder à chamada comum para a defesa e manutenção das ‘coisas de todos’. Portanto, enquanto cidadão, ele é constantemente e *a priori* devedor, e isso sob três aspectos principais: deve a todos prestações respeitantes (como dizem frequentemente nossas fontes) à sua pessoa, aos seus bens, mas também algo de mais imaterial e igualmente importante: o seu ‘bom senso’, os seus ‘pareceres iluminados’. Vemos, aliás, que estes aspectos correspondem *grosso modo* aos deveres militares, aos deveres fiscais e, por fim, à deliberação política e ao exercício de determinados cargos”. Cf. ANDRÉ, J.-M. *La philosophie à Rome*. Paris: PUF, 1977, p. 22; NICOLET, C. O cidadão e o político. In: GIARDINA, A. *O homem romano*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 26.

consequente, de fazer inútil; noutra âmbito, o moral, a referida dicotomia polarizante escancarava ainda mais a suposta fragilidade dos praticantes da filosofia – aqueles que apresentam ou reproduzem um discurso muito bem disposto e arranjado mas que, não obstante, são incapazes de viver de modo congruente ou coerente com o mesmo. Em ambos os casos, contudo, o produto da atividade filosófica parecia irremediavelmente igual – ao invés de fecunda, a filosofia se revelava profundamente estéril diante do fluxo de acontecimentos que constitui o mundo humano, quer porque incapaz de produzir algo concreto; quer porque incompetente para comover seus adeptos a ponto de motivá-los a mudar de disposição¹²².

Em meio aos distintos planos ou camadas que constituem a narrativa do filósofo – nos quais se misturam e interpenetram *exempla*, imagens, princípios estoicos, contribuições de filósofos de escolas rivais e relatos pessoais – vemos um Sêneca que, conquanto já experiente em sua *senectute*, demonstra algum prazer em evocar na memória as lembranças de juventude. E é entremeado às avivadas e refrescadas impressões dos tempos de estudante em formação que avulta o escopo do referido problema, ora extraído de sua própria vivência: por muitas vezes, nos diz o filósofo, costumava sair das classes profundamente modificado, quiçá, mesmo, renovado – porquanto decidido a adotar novas máximas de conduta – tamanho era o impacto que os exemplos e os dizeres de seus mestres exerciam sobre seu jovem espírito¹²³.

Poderia soar exageradamente ingênuo a alguns o relato de Sêneca – de que ao ouvir Átalo discursar, muitas vezes, sentia-se compadecido do gênero humano e

¹²²Embora Sêneca pareça, em alguma medida, admitir as críticas direcionadas aos praticantes da filosofia, não o fará sem antes apresentar algumas ressalvas. Valendo-se da ambiguidade dos vocábulos *σχολη* e *schola*, Sêneca propõe que estabeleçamos uma distinção entre os frequentadores das escolas filosóficas (EM CVIII, 5): “verás esta grande parte dos auditores para a qual a escola do filósofo seja albergue de ócio” (*magnam hanc auditorum partem videbis cui philosophi schola deversorium otii sit*). E, se a compreensão equivocada acerca do verdadeiro significado do ócio filosófico é passível de crítica, a hipocrisia ou incongruência dos discípulos o será ainda mais (EM CVIII, 36): “ora, julgo ninguém cometer falta pior, dentre todos os mortais, do que aqueles que aprenderam a filosofia como algum artifício venal, que vivem de outro modo do que preceituam ser vivido” (*nullos autem peius mereri de omnibus mortalibus iudico quam qui philosophiam velut aliquod artificium venale didicerunt, qui aliter vivunt quam vivendum esse praecipunt*). Vale notar, a este respeito, que crítica semelhante – ou seja, acerca da discrepância entre intenção e gesto – seria endereçada ao próprio Sêneca, não apenas em vida, como após sua morte.

¹²³ EM CVIII, 15. Sêneca recorda, inclusive, ter continuado a cultivar algumas das máximas que em juventude lhe haviam atraído, quando da época de sua formação: “donde para mim algumas coisas permanecerem, Lucílio, pois, com grande ímpeto eu fora para todas as coisas, em seguida, trazido de volta à vida da cidade, conservei poucas das coisas bem começadas”. *Inde mihi quaedam permansere, Lucili; magno enim in omnia impetu veneram, deinde ad civitatis vitam reductus ex bene coeptis pauca servavi.*

profundamente admirado da sublimidade de seu mestre (EM CVIII, 13). Poderia, ainda, parecer inverossímil sua narrativa de que teria sido a partir das diatribes e exortações de Sêxtio – bastante embasadas na filosofia de Pitágoras e posteriormente reportadas por Socião –, que adotara o vegetarianismo (EM CVIII, 22); e das recomendações de Átalo, que passaria a usar, até depois de velho, um colchão que apenas resistisse ao peso do corpo (EM CVIII, 23). Contudo, mais do que uma apreciação acerca de quão bons poderiam ter sido os argumentos formulados por Sêxtio e por Átalo a ponto de terem convencido Sêneca a adotar um modo de vida menos cruel e mais frugal, o que parece estar em jogo no referido relato é que ambos os mestres se revelavam capazes de empregar tamanha energia nos dizeres que proferiam, que Sêneca deixava suas classes como que se houvesse sido por eles tocado e comovido a reorientar a própria conduta.

Neste sentido, o que Sêneca parece estar tentando argumentar de modo bastante veemente é que a filosofia não somente é capaz de incitar mudanças profundas naqueles que a ela se dedicam com seriedade; mas, ainda, que ela pode colaborar para que se viva de modo coerente com o que se pensa ser correto, de um ponto de vista moral: “estas coisas contei a fim de que te provasse o quanto ardentes os aprendizes teriam seus primeiros ímpetus para certas coisas excelentes, se alguém os exortasse, se alguém os impelisse.”¹²⁴

Ora, lembremos que tanto a coerência entre intenção e gesto; quanto o pragmatismo, ou exigência de produtividade à qualquer ação para a qual se dedica algum tempo, pareciam ser as principais demandas – porque profundamente enraizadas e em conformidade com alguns dos tradicionais valores romanos – para que se pudesse aceitar uma atividade como a filosofia enquanto cultura. Assim, ao distinguir estes dois aspectos do problema, Sêneca não apenas evidencia que intuía e enfrentara uma crítica que vinha ameaçando a atividade filosófica desde o tempo em que seus mestres ensinavam, mas que, não obstante, ainda vigorava; e, ainda, que sua resposta se daria em duas frentes.

¹²⁴EM 108, 23. Haec rettuli ut probarem tibi quam vehementes haberent tirunculi impetus primos ad optima quaeque, si quis exhortaretur illos, si quis impelleret. Vale notar, a este respeito, a estratégia argumentativa de Sêneca: o autor parece tentar mostrar ou demonstrar a hipótese que pretende justificar por meio de um relato de experiência – o qual, neste caso, incide sobre a fecundidade da filosofia enquanto atividade capaz de afetar e modificar espiritualmente quem a pratica

Na medida em que a escrita se desenrola, Sêneca parece prescrever uma receita capaz de sanar as supostas fragilidades atribuídas à filosofia – a qual consiste em reconfigurar, por meio de alguns ajustes, tanto a forma quanto o conteúdo que a caracterizavam enquanto atividade. Ora, se a hipótese cogitada por Sêneca de que o fracasso de um processo de formação seria provocado necessariamente ou porque os mestres ensinam a disputar ou argumentar e não a viver; ou porque os discípulos buscam aprender filosofia tão somente para cultivar o engenho – isto se dá porque mestres e discípulos, de um modo ou de outro, acabam por não compreenderem com clareza – isto é, com todo o espírito – que a atividade filosófica consiste, principalmente, num esforço para alcançar a coerência entre ação e pensamento.

Deste modo, o primeiro ajuste a ser realizado seria quanto à forma com que se pratica a atividade filosófica, o qual incide, por sua vez, sobre o modo como o mestre conduz o ensinamento – “todos nascemos para todas essas coisas: no momento em que o instigador se aproxima, então, aqueles bens do espírito, como que adormecidos, são despertados”¹²⁵. Num primeiro momento, tais dizeres podem soar como uma tentativa de associar, sem mais, a desinteressada filosofia à pragmática retórica. Contudo, Sêneca logo esclarece: tornar a filosofia tal como um agente produtor – ou seja, fazer com que o discurso filosófico seja capaz, quase feito um corpo, de tocar e comover uma audiência de discípulos – é tarefa que depende da capacidade do mestre de convencer por meio da beleza da *verdade*, visto que, para o filósofo, aqueles que deixam as escolas resolutos da urgência da edificação moral, “arrebata-os e instiga-os a beleza das coisas, não o som de palavras vãs. Se algo foi vivamente dito contra a morte e obstinadamente contra a fortuna, apraz fazer de pronto o que ouves”¹²⁶.

Mais do que isso, caso o discurso filosófico seja cunhado a partir de frases simples, curtas e de efeito – tais como verdades unânimes – revelará sua capacidade de impactar grande parte da audiência, levando-a ao reconhecimento ou confissão da verdade: “não vês de que modo ressoam os teatros todas as vezes em que algumas coisas foram ditas que publicamente reconhecemos e, por consenso, testemunhamos

¹²⁵EM CVIII, 8. Omnes ad omnia ista nati sumus: cum iritator accessit, tunc illa animi bona veluti sopita excitantur.

¹²⁶ EM CVIII, 7. Rapit illos instigatque rerum pulchritudo, non verborum inanium sonitus. Si quid acriter contra mortem dictum est, si quid contra fortunam contumaciter, iuvat protinus quae audias facere.

serem verdadeiras?”¹²⁷ – e acrescenta Sêneca: “quando ouvimos estas coisas e semelhantes, somos levados à confissão da verdade”¹²⁸. E ainda maior seria o efeito e, inclusive, mais ampla a abrangência de tais discursos, caso seu teor pudesse ser expresso em versos: “Quanto mais julgas isto sobrevir, quando por um filósofo estas coisas são ditas, quando versos são inseridos em preceitos salutares – mais eficazmente serem gravadas aquelas mesmas coisas no espírito dos imperitos?”¹²⁹ – uma vez que, assim o fosse, a filosofia poderia passar além de um círculo mais técnico, e alcançar, inclusive, os não iniciados.

Como se vê através de sua receita, Sêneca parece apostar que um discurso deve convencer ou persuadir não porque se presume verossímil por ter sido muito bem disposto e arranjado, senão, porque é impactante a beleza daquilo que é verdadeiro, cujo modo de ser apresentado depende das habilidades do orador ou – como no presente caso – do mestre.

Por outro lado, se a filosofia se expõe a críticas e ataques devido à incongruência entre intenção e gesto da parte de muitos de seus adeptos, aos quais Sêneca chamará não de discípulos, mas de hóspedes ou inquilinos dos filósofos (*quos ego non discipulos philosophorum sed inquilinos voco*) (EM CVIII, 5), isto parece ocorrer, principalmente, por conta do acentuado afastamento entre o viver – cujas manifestações se desdobram em distintas e variadas vertentes – e o pensar. Neste sentido, o próprio teor ou conteúdo acerca do qual se exerce a atividade filosófica não poderia, em absoluto, ser desligado tanto do viver quanto das distintas ações que o constituem – visto se tratarem de disposições interdependentes e articuladas, de modo que não apenas o modo de vida deve refletir ou estar em harmonia com o que se pensa, como, ainda, a reflexão deve incidir sobre os variados modos de vida. Portanto, se em alguma medida Sêneca parece fazer uma concessão à desconfiança romana frente a um suposto caráter ineficiente e ineficaz da atividade filosófica, ele o fará na medida em que concebe para esta atividade outro teor – menos técnico e inclinado a sutilezas teóricas, mais encarnado e enraizado

¹²⁷EM CVIII, 8. Non vides quemadmodum theatra consonent quotiens aliqua dicta sunt quae publice adgnosimus et consensu vera esse testamur?

¹²⁸EM CVIII, 12. Cum haec atque eiusmodi audimus, ad confessionem veritatis adducimur.

¹²⁹EM CVIII, 9. quanto magis hoc iudicas evenire cum a philosopho ista dicuntur, cum salutaribus praeceptis versus inseruntur, efficacius eadem illa demissuri in animum imperitorum?

no mundo humano, ao mesmo tempo que constituído de tópicos que reflitam verdadeiramente nossas demandas existenciais.

Mais do que isso, consciente de que a produtividade da filosofia será tão mais salientada na medida em que revelar-se útil para a humanidade, Sêneca tentará vertê-la no melhor meio para se empregar o tempo, como que tornando o filosofar uma ação efetiva, cuja finalidade, ao refleti-lo, seria aprimorar o próprio viver – de modo que, a rigor, possa ser considerada ainda mais eficaz que muitos outros modos de ação por si só legitimados como produtores. Daí sua ênfase no ócio produtivo enquanto o melhor modo de deixar algum legado para a posteridade, visto que, por meio dos exercícios filosóficos da reflexão e da escrita, poder-se-ia alcançar e, por conseguinte, beneficiar, um público muito mais extenso, para além dos limites de uma civilização ou de uma época – temática que viria a tomar forma e ganhar corpo numa de suas obras mais tardias, o *De Otio*¹³⁰.

Vê-se, pois, de que modo os matizes e nuances outrora apontados por seus mestres filosóficos, nesta epístola representados por Sêxtio e por Átalo, permitem a um Sêneca já maduro formular uma concepção de filosofia a um só tempo própria, mas que atendesse, ainda, aos mais enraizados anseios romanos. E é assim que essa mesma filosofia parece desvelar, em Sêneca, um autor inquieto e multifacetado – visto que, se por um lado desejoso de exortar os jovens, por outro, consciente da importância de não se desviar, para tanto, da verdade; e, ao mesmo tempo que admirado pela potência da filosofia, desconfiado de uma tradição que a distanciava dos imperitos e incultos. Por fim, entendedor de que a atividade filosófica só seria devidamente aceita quando o pensar fosse vertido em ação, incitou ao ócio – mas, ainda assim, distinguiu o produtivo e o improdutivo.

Ora, há muita diferença entre os distintos modos do agir e do pensar. Não sem razão, no momento em que a conclusão da epístola ameaça despontar, Sêneca o exemplifica: os modos com que um gramático, um filólogo e um filósofo – perfis que exercem atividades fundamentadas, sobretudo, no pensar – interpretariam uma frase de Virgílio acerca do caráter fugaz e irreparável do tempo (*fugit inreparabile tempus*) (*Geórgicas* III 284) vem a fazer toda a diferença. Dentre os três, somente o filósofo

¹³⁰Vale de exemplo para o desenvolvimento da referida argumentação um trecho do mencionado diálogo *De Otio*, cujo teor está contido entre o sexto e o sétimo capítulos.

seria capaz de extrair daquele dito a exortação urgente para o bem viver que nele está contida, porquanto entendedor do vínculo a ser estabelecido entre o agir e o pensar.¹³¹

Assim, de um modo pouco ortodoxo para um discurso filosófico, Sêneca esboçaria na epístola CVIII, a partir de um relato de sua experiência pessoal e dos exemplos narrados de seus mestres formadores, o que lhe parecera mais significativo do contexto intelectual em que fora estudante – as demandas a que uma pretensa filosofia romana deveria responder, bem como os meios para assim concebê-la, e que consistiam nos ajustes a serem feitos para que a atividade filosófica se vertesse em boas disposições e seus adeptos pudessem, enfim, viver de modo coerente com o próprio discurso. Contudo, um dos primeiros e mais importantes passos para que esse propósito pudesse ser alcançado seria sugerido por Sêneca tão somente ao fim da epístola, de um modo aparentemente enigmático: “Assim, isto façamos com todo o ânimo e, afastadas [as coisas] para as quais somos desviados, trabalhemos em uma única coisa: para que não compreendamos esta celeridade do tempo velocíssimo, a qual reter não podemos, somente depois de termos sido deixados para trás”¹³².

2.2 Sêneca e o estoicismo

Se a imagem hodierna da Roma antiga passa ao largo do ideal de *humanitas* que outrora parecia nos ter sido legado a seu respeito – mesmo porque, um tal ideal dificilmente poderia ser conciliado com os atributos de crueldade e desumanidade, não menos característicos dos bárbaros que dos próprios romanos – isto parece se dever ao destino imperioso que sua civilização assumiria dentre os povos antigos. A história nos ensina, contudo, que esta mesma cobiça por poder e por domínio somente pôde ter logrado êxito, e por tanto tempo, na medida em que soube se exercer de modo dúctil e

¹³¹A lucidez atribuída ao filósofo parece ser devida ao propósito ou intenção com que ele aborda uma temática, segundo as palavras do próprio Sêneca (EM CVIII, 24): “mas interessa muito para a coisa, com que propósito abordas alguma coisa”. *Multum autem ad rem pertinet quo proposito ad quamquam rem accedas*). Aparentemente, o filósofo seria o único a traçar, de antemão, o vínculo entre o agir e o pensar, de modo a proceder a qualquer investigação, visando, desde já, seus desdobramentos no âmbito do agir.

¹³²EM CVIII, 27. *Itaque toto hoc agamus animo et omissis ad quae devertimur in rem unam laboremus, ne hanc temporis perniciosissimi celeritatem, quam retinere non possumus, relictis demum intellegamus.*

maleável – não apenas convivendo, como, ainda, incorporando elementos estrangeiros à sua própria cultura¹³³.

Aos anseios desta Roma a um só tempo imperadora e flexível, portanto, somente uma concepção enérgica e sincrética de filosofia serviria. E, se por um lado, a inserção e a consolidação da atividade filosófica na cultura romana dependia, conforme Sêneca intuía tão bem, da integração de alguns atributos da retórica que fossem capazes de lhe conferir utilidade e um certo pragmatismo em sua missão educadora; por outro, restava a esta nova filosofia adequar-se aos *mores maiorum* – a moral tradicional dos ancestrais que visava uma conduta pautada principalmente pela *virtus*, pela *dignitas*, pela *gloria*, e pela *gravitas*.

Ora, para esta demanda de agregar aprofundamento espiritual a uma virtude guerreira e marcada pelo comprometimento com a vida cívica – tal como parece ser o caso da *virtus* romana – a filosofia estoica parecia ter caído como uma luva, na medida em que, ao mesmo tempo em que seus princípios pareciam ser capazes de, com muita facilidade, espriar-se num modo de vida filosófico¹³⁴; por outro, revelava-se, num âmbito mais específico, uma moral robusta e marcada pela exigência de rigor, esforço e disciplina – servindo, por tais razões, de antídoto perfeito à forte resistência anti-filosófica que caracterizava a sociedade romana à época.

Para Sêneca, um aristocrata cujo espírito diletante parece poder ser concebido tanto como fruto de uma época quanto como traço de sua própria compleição intelectual, os fundamentos da filosofia estoica chegariam por meio de um de seus mestres. Átalo, reputado pelo pai de Sêneca como um homem de grande eloquência e o

¹³³ Nas palavras de Andrea Giardina, “a história romana está cheia dessa mistura de domínio violento e ductilidade, de sentido profundo e inflexível de *imperium* e de talento para descobrir soluções maleáveis. Basta pensar numa estrutura fundamental da sociedade romana que é o terrível poder do *pater familias*: em abstracto, poderá ser tido como factor de rigidez e de esclerose, mas o *pater familias* que autonomamente liberta o escravo e cria o cidadão é ao mesmo tempo factor de osmose e de ductilidade. No plano meramente histórico, os exemplos poderiam ser infinitos, mas bastará recordar o mais dramático de todos: a terrível e estranha ‘guerra civil’ no fim da qual os vencidos obtiveram tudo aquilo que os levava a combater.” Cf. GIARDINA, A. *O homem romano*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 17.

¹³⁴ A vocação do estoicismo para verter-se em filosofia ativa parece remontar às suas primeiras origens, podendo ser considerada, neste sentido, uma tendência profunda e radical de espriar-se em modo de vida – conforme pode ser atestado por meio do decreto promulgado pelos atenienses em 261 a.C, em honra da memória de Zenão, segundo o qual o primeiro escolarca estoico costumava estimular os jovens para que tivessem a melhor conduta, apresentando um modelo de vida que se harmonizava com os princípios que ensinava. Cf. Diógenes Laércio, *DL VII 10* (SVF I 7; 8).

filósofo mais perspicaz de sua época¹³⁵, era oriundo de Pérgamo – outro importante centro intelectual do período – e, julga-se que, vindo a Roma, teria tido acesso a um número ainda maior de textos dos primeiros e médios estoicos¹³⁶.

Com exceção dos últimos anos de sua vida – período em que viveria retirado –, Sêneca, envolto por obrigações e deveres relativos aos *negotia publica*, quase sempre se veria impedido de converter a filosofia em sua atividade principal. Embora tivesse frequentado algumas escolas filosóficas em Roma quando jovem, nunca fora professor em sentido rigoroso, nem, tampouco, um escritor preocupado com detalhes mais técnicos da filosofia que professava – o que, em parte, poderia ser explicado tanto pelo público a que se destinavam suas obras, quanto, principalmente, pela própria concepção de filosofia que vinha formulando. Disso não decorre, todavia, que não tenha tido acesso a uma formação rigorosa em filosofia – nem, tampouco, que não tivesse sido apresentado aos fundamentos da doutrina estoica¹³⁷.

Antes pelo contrário: não bastasse ter sido formado por um professor reconhecidamente estoico e que assim se autoproclamava, há evidências de que Sêneca teria tido a oportunidade de ler, inclusive, em primeira mão, textos dos principais representantes do estoicismo médio – tanto os de Panécio, quanto, principalmente, os de Posidônio, a quem o filósofo muito cita e com quem procura, com certa frequência, travar discussões.¹³⁸

¹³⁵ Seneca, o velho, *Suas.* II 12.

¹³⁶ Sellars conjectura que “whatever stoic texts may have been available in Rome at the time, Attalus would presumably have had access to even more during his time in Pergamum, so it seems reasonable to assume that Seneca would have had access to a wide range of Stoic material, even if some of his knowledge was only secondhand”. Cf. SELLARS, J. Context: Seneca’s philosophical predecessors and contemporaries. In: DAMSCHEN, G.; HEIL, A. *Brill’s companion to Seneca – Philosopher and Dramatist*. Leiden; Boston: Brill, 2014, p. 102.

¹³⁷ A este respeito, parecem-nos irretocáveis as palavras de Pierre Grimal: “Sénèque, lui, est avant tout un homme d’action, et cela l’autorise – ou l’incite – à porter sur la philosophie qui n’a d’autre fin qu’elle-même des jugements sévères. Cela n’implique nullement qu’il en ignore les ressources et qu’il n’ait pas trouvé, sa vie durant, un appui constant dans la lecture et la méditation des ouvrages les plus techniques. Aussi, et bien que ce soit une tâche fort malaisée, est-il indispensable de chercher à mesurer, dans l’œuvre conservée, la part e le rôle de la philosophie scolaire”. Cf. GRIMAL, P. *Sénèque ou la conscience de l’empire*. Paris: Les Belles Lettres, 1979, p. 246.

¹³⁸ Parece haver, acerca da recepção e influência direta do médio estoicismo na filosofia de Sêneca, um consenso entre os intérpretes – a este respeito estão de acordo, por exemplo, Sedley (p. 31); Sellars (p. 105); André (p.159) e Aubenque (p. 56). Um bom testemunho, a título de exemplo, da influência de Posidônio na obra de Sêneca e das discussões que com tal escolarca estoico nosso filósofo costumava entabular pode ser encontrado nas epístolas LXXXVIII e XC. Cf. SEDLEY, D. A escola, de Zenão a Ário Dídimo. In: INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 31; SELLARS, J. Context: Seneca’s philosophical predecessors and contemporaries. In: DAMSCHEN,

Tarefa mais complexa e que divide, inclusive, os intérpretes, seria a de apontar com precisão o modo como Sêneca recebeu o legado dos primeiros estoicos, visto que, embora mencione amiúde tanto Zenão, quanto Cleantes e, ainda, Crisipo, cita-os muito pouco, deixando em suspenso a possibilidade de se mensurar o quanto lhe teriam valido enquanto fonte e influência¹³⁹ – ainda que se trate, no contexto de Sêneca, de um período em que se retomava, com fôlego, os textos fundacionais.

Portanto, se por um lado abundam indícios, por outro, são escassas as evidências capazes de assinalar o devido grau de influência dos primeiros escolarcas estoicos na filosofia de Sêneca. Por essa razão, se não há concordância explícita, talvez seja o caso de investigar uma concordância implícita – isto é, quanto aos princípios da doutrina estoica. Ainda assim, convém ressaltar que uma tal conformidade dificilmente se daria no âmbito do formato de se fazer filosofia – e não apenas porque, a confiar no juízo de Quintiliano, Sêneca poderia ser dito, tão somente, um moralista pouco diligente. Mais do que isso: o próprio modo com que o filósofo romano pensa e expressa as questões filosóficas parece ser outro – para o que as várias camadas constitutivas de seu texto, bem como os distintos recursos aí explorados só vem a atestar.

G.; HEIL, A. *Brill's companion to Seneca – Philosopher and Dramatist*. Leiden; Boston: Brill, 2014, p. 105; ANDRÉ, J.-M. *La philosophie à Rome*. Paris: PUF, 1977, p. 159; AUBENQUE, P.; ANDRÉ, J.-M. *Sénèque*. Paris: Éditions Seghers, 1964, p. 56.

¹³⁹ Quiçá por conta da referida escassez de evidências supostamente capazes de atestar tanto o tipo de recepção quanto o grau de influência das formulações dos primeiros estoicos na obra de Sêneca, parte dos intérpretes parece ter evitado fazer afirmações mais precisas neste sentido. Tanto Sellars quanto Sedley servem de exemplo deste tom de imprecisão e indeterminação, ainda que enfatizem o interesse de Sêneca na obra de seus predecessores estoicos. Sedley, por exemplo, afirma que “Sêneca é menos voltado para os antigos que a maioria dos autores de sua época, mas há poucas dúvidas de que, mesmo para ele, como para pelo menos alguns estoicos aproximadamente contemporâneos a ele tais como Cleomedes, os filósofos da escola ateniense – especialmente seu maior porta-voz, Posidônio – permaneciam objeto de estudo intenso” (p. 31); já Sellars aponta que “in general there is little explicit debt to or sustained engagement with the Stoa’s canonical early texts. Occasional quotations and allusions suggest familiarity but there is no effort on Seneca’s part to join the slowly developing commentary tradition within ancient philosophy” (p.103). Outros intérpretes, tais como Aubenque e André, por exemplo, parecem interpretar tal escassez como um indício de que Sêneca não teria tido acesso em primeira mão a tais fontes, ainda que tivesse conhecimento de suas teses e argumentos. Para André, Sêneca “ne semble pas avoir lu *in extenso* les oeuvres des Zénon, Chrysippe, Cléanthe, auxquels il consacre plus de mentions biographiques que de citations précises; il n’en extrait guère que des thèses, malgré le désaveu des morceaux choisis dans la lettre 33” (p. 159); opinião semelhante parece ter sido expressa por Aubenque: “Sénèque ne semble pas avoir connu directement les écrits des anciens stoïciens, Zénon, Cléanthe, Chrysippe, mais les distinctions et les arguments, qu’il faut bien dire “scolastiques”, auxquels recourent parfois ses traités et ses lettres, montrent qu’il les connaissait au moins indirectement” (p. 56). Cf. SEDLEY, D. A escola, de Zenão a Ário Dídimo. In: INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 31; SELLARS, J. Context: Seneca’s philosophical predecessors and contemporaries. In: DAMSCHEN, G.; HEIL, A. *Brill's companion to Seneca – Philosopher and Dramatist*. Leiden; Boston: Brill, 2014, p. 103; ANDRÉ, J.-M. *La philosophie à Rome*. Paris: PUF, 1977, p. 159; AUBENQUE, P.; ANDRÉ, J.-M. *Sénèque*. Paris: Éditions Seghers, 1964, p. 56.

Assim, seria preciso averiguar se essa filosofia a que se poderia chamar senequiana – a qual se revela enérgica, imagética e, visto que concebida especialmente de modo a atender aos anseios romanos, de tônica e finalidade muito próprias – carregaria consigo, entretecidos e subsumidos a estas variadas camadas, os princípios estoicos tal como formulados pelos antigos. Ora, se uma tal hipótese se revelar plausível, Sêneca poderia, então, ser considerado um estoico ortodoxo – ainda que, como bem pontuara Pierre Grimal, sua filosofia deva ser considerada sincrética¹⁴⁰.

Seção 3. Contexto filosófico

Se a crise romana parecia ter sido precedida por um momento de agonia no qual havia se acentuado, de modo aparentemente inconciliável, a dicotomia entre o agir e o pensar, esta mesma crise viria também, a seu modo, a fazer as vezes de propedêutica, na medida em que toda crise verdadeira como que nos obriga a ir além do *status* em que nos encontramos. E, se a agonia precedente era sintoma de uma enorme dificuldade em superar os primeiros planos ou âmbitos de identidade e alteridade – indício disto é que tanto o agir quanto o pensar eram interpretados como modos de disposição não apenas díspares, como antagônicos – o primeiro passo para sobrepassá-la consistia num aprofundamento, isto é, uma espécie de aperfeiçoamento da capacidade de distinguir e articular os componentes da realidade, passando para além de seu plano primeiro e mais superficial.

Mas, se a crise fora se acentuando na medida em que os expoentes do orgulho romano – tanto os valores dos homens antigos, quanto o ideal da República, por eles amparado – vinham caducando, ainda assim, talvez, fosse um exagero falar, de um

¹⁴⁰O sincretismo característico à filosofia senequiana parece constituir, antes de tudo, um método de sua filosofia enquanto sistema, conforme nos sugere Grimal: “un assez bon exemple de cette méthode syncrétique, où la construction dialectique et la déduction logique tiennent une place bien moindre que le choix instinctif, ‘artiste’, d’un schéma où s’intègrent arguments et images venus d’un peu partout, est fourni par la *Consolation à Marcia*. [...] Le genre même de la consolation imposait à l’auteur d’accumuler les arguments les plus divers. [...] On peut découvrir, dans la *Consolation à Marcia* des développements empruntés aux péripatéticiens, aux cyrénaïques, aux épicuriens, à Chrysippe et à Cléanthe, mais aussi directement à Platon”, p. 329-330. E, na medida em que o intérprete retoma e analisa o modo como Sêneca se vale de cada um dos ditos argumentos rivais na referida obra, evidencia-se a existência de um critério bem determinado em virtude do qual a escolha dos mesmos é feita, razão pela qual Grimal comenta acerca dos argumentos epicuristas ali desenvolvidos: “il [i.é Sêneca] ne retient que ceux qui s’accordent avec les thèses stoïciens, les postulats fondamentaux du système; il refuse les autres – et c’est bien là ce qu’il fera dans toute son oeuvre”, In: GRIMAL, P. *Sénèque ou la conscience de l’empire*. Paris: Les Belles Lettres, 1979, p. 339.

ponto de vista tanto cultural quanto intelectual, em terra arrasada. Alguns filósofos e historiadores da filosofia, contudo, não pouparam esforços com o fim de pregar, neste período intelectual, um rótulo – de modo que o mesmo seria quase sempre lembrado pela enorme decadência frente à grandeza dos períodos clássico e, em menor grau, do helenístico. Ora, tal interpretação baseava-se numa percepção quase vertida em consenso de que o período imperial teria sido uma época improdutiva e estéril, na qual pouco ou quase nada se contribuiu, em termos de inovações significativas, com a filosofia precedente. E tal percepção poderia supostamente se ver confirmada – agregando à já marginal filosofia romana o atributo de entressafra – na medida em que este período viria a preceder a gênese daquele que seria largamente assumido enquanto rico e fértil, o qual viria a ser posteriormente denominado de antiguidade tardia, do qual um dos expoentes seria o especulativo neoplatonismo.

Entretanto, na derrocada que faria avultar o problema de se aceitar ou não a filosofia enquanto cultura, parecia já estar presente, ainda que de modo muito tímido, uma espécie de relativização – quiçá, ainda, de interpenetração – das categorias do agir e do pensar. Do contrário, não se conclamaría à filosofia o estatuto de reformadora de uma cultura outrora tão marcada pela resistência anti-filosófica. Mesmo porque, vale lembrar, dispor da capacidade de pavimentar uma cultura ressurgida já constitui, de um modo ou de outro, uma predisposição ativa. Por tudo isso, tanto a revisão quanto as futuras tentativas de articulação entre as categorias do agir e do pensar – para as quais Sêneca oferecerá sua contribuição – podem ser ditas como que o estopim que propaga o florescimento da filosofia romana, embora possam, também, fazer as vezes de pano de fundo que há de acompanhá-la no decorrer de sua efêmera existência.

Talvez, não sem razão, alguns intérpretes tenham passado a apontar, em pesquisas mais recentes, uma área específica para a qual a filosofia romana teria contribuído de modo original, que é a ética aplicada¹⁴¹. Tratar-se-ia, neste âmbito, não

¹⁴¹ Gill considera que “uma área em que a filosofia estoica é claramente criativa nesse período é a área de ética prática ou aplicada” (p. 43), embora pondere que “pode bem ser que o que às vezes é visto como ideias inovadoras ou heterodoxas seja melhor interpretado como maneiras acessíveis de compreender os temas-chave da ética estoica [...] tanto em Epicteto como em outros autores que se debruçaram sobre a ética prática no período o objetivo parece estar em atingir público mais geral sem diluir características fundamentais da ética estoica”, (p. 52). Long, por sua vez, afirma acerca de Sêneca que “the main purpose of his philosophical writings is the creative application of a Stoic framework to the practical concerns of his addressees and himself” (p. 204). Cf. GILL, C. A escola no período imperial romano. In: INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 43; 52; LONG, A. Roman

apenas de inovações quanto à forma – outrora designadas como as únicas contribuições originalmente romanas –, mas, ainda, quanto ao conteúdo filosófico. Ora, cabe mais uma vez salientar que uma das demandas mais emergenciais deste que apontamos como um dos principais problemas da filosofia romana consistia na articulação entre o agir e o pensar, de modo que o agir pudesse ser concebido como um pensar; e, de outro modo, que o pensar pudesse ser interpretado como um dos modos de agir. Tal aprofundamento em relação a este problema não apenas levaria a uma concepção de filosofia produtiva, mas, ainda, teria como desdobramento mais imediato a concepção de que a filosofia devesse ser verdadeiramente aplicada à vida comum. O que talvez explique a predileção romana pela moral – a parte mais intuitiva e, por assim dizer, mais facilmente passível de se tornar pragmática, do saber filosófico.

Jean Marie-André, num importante estudo consagrado a Sêneca e elaborado a quatro mãos com Pierre Aubenque, considera que a razão fundamental para a suspeição romana frente à ciência e à virtude sem aplicação consistia numa espécie de “culto ligado ao tempo, considerado como *meio de ação* e não como livre disponibilidade de ser”. Diante de uma tal perspectiva, “a ação absorve por prioridade o tempo e as forças vivas do ser, ela se reveste de um sentido cívico e social”¹⁴². Ora, se a intuição de André puder ser considerada legítima, entremeado ao problema do agir e do pensar, portanto, encontrava-se, ainda velado, e em seu estado mais bruto, o do tempo. E, se as palavras *fora, theatra, templa* poderiam resumir tão bem o padrão que conferia sentido ao estilo de vida romano, conforme sugerira Paul Veyne¹⁴³, isto parece ocorrer porque ocupar o tempo com atos públicos constituía um dever cívico. Daí a tônica da urgência e a finalidade terapêutica¹⁴⁴ serem características tão marcantes da filosofia que em Roma

philosophy. In: SEDLEY, D. *The Cambridge companion to greek and roman philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 204.

¹⁴²“La raison fondamentale en était l’espèce de culte attaché au temps, considéré comme *moyen d’action* et non comme libre disponibilité de l’être”(…)“l’action absorbe par priorité le temps et les forces vives de l’être, elle revêt un sens civique et social (...)”, In: AUBENQUE, P.; ANDRÉ, J.-M. *Sénèque*. Paris: Éditions Seghers, 1964, p. 22-23.

¹⁴³ “No ano 66 d.C., no tempo de Nero, o senador estóico Traseias foi acusado de ser um opositor secreto do imperador, de não participar em nenhum acto público, de praticar resistência passiva; e, coisa ainda mais grave, acusaram-no de ser um separatista, de evitar o convívio, de evitar ‘os locais públicos, os teatros, os templos’. *Fora, theatra, templa*: eis, em três palavras, o ‘way of life’ romano”. Cf. VEYNE, P. *Humanitas: romanos e não romanos*. In: GIARDINA, A. *O homem romano*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 301.

¹⁴⁴A formulação remonta a Anthony Long. Cf. LONG, A. *Roman philosophy*. In: SEDLEY, D. *The Cambridge companion to greek and roman philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 192.

floresceria – visto que a questão de se eleger com que ações se deveria ocupar o precioso e irreparável tempo se revestiria da maior importância, principalmente, numa época em que sanar os homens e seus valores dos vícios que os corrompiam era tarefa que deveria se tornar, necessária e imperiosamente, iminente.

Sêneca, por sua vez, não apenas intuiria o tempo enquanto o próprio fundamento do problema relativo ao agir e ao pensar, mas, ainda, compreenderia que a questão de como administrá-lo poderia ser dita, tão somente, sua face mais primitiva e germinal. E, não obstante e, simultaneamente, por essa mesma razão – por mais paradoxal que possa parecer –, ele fará deste tópico o principal ponto de partida para seu fazer filosófico. Indício disto é o modo como exorta Lucílio, já na primeira sentença da primeira das 124 epístolas, a encetar uma vida filosófica: “faz assim, meu Lucílio: *reivindica-te a ti mesmo*, e o tempo que até então era tomado ou furtado, ou escapava, recolhe e conserva” (*Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiiebatur aut excidebat collige et serva*). E, embora o conselho – expresso pelo modo imperativo – incida aparentemente tanto sobre a disposição de reivindicar-se a si mesmo, quanto sobre a de se apropriar e aproveitar o tempo, Sêneca parece estar tratando de ações interdependentes e, quiçá, coincidentes – visto que ocupar bem o tempo e agir de modo autônomo são disposições a que se procede num modo de vida filosófico, e exclusivamente a partir das quais se torna possível dar um sentido positivo a nossa breve e efêmera existência.

Mais do que isso, se a semântica do verbo *vindico* aponta para acepções não apenas comerciais, como jurídicas – uma vez que seu emprego parece denotar a ideia de reclamar, tentar reaver ou recuperar tanto um bem quanto um direito –; outro uso do vocábulo, muito mais preciso, parece ser o de pôr em, ou restituir a liberdade, seja a outrem, seja a si mesmo. Ou seja, viver filosoficamente tanto pode ser compreendido como libertar-se, quanto como aproveitar o tempo. Libertar-se, por sua vez, tanto como um modo de aproveitar o tempo, quanto de viver filosoficamente. E, assim, por diante.

Note-se, a este respeito, o modo como Sêneca habilmente sintetiza, em uma única e breve sentença, a intuição essencialmente romana de que o tempo deve ser valorizado, por excelência, enquanto meio de ação, à doutrina fundamental estoica de que a virtude suficiente para o alcance da *vita beata* é aquela caracterizada pela liberdade, entendida enquanto autossuficiência: “faz assim, meu Lucílio: *liberta-te a ti mesmo*, e o tempo que até então era tomado ou furtado, ou escapava, recolhe e

conserva”. De modo que Sêneca parece se valer da face mais primeva e intuitiva do problema do tempo para fazer um apontamento inicial acerca da finalidade de sua filosofia – que está amparada por princípios estoicos mais complexos. Isso não implica, contudo, que ele não esteja ciente das nuances e dificuldades que circundam o referido problema, nem, tampouco, que deixará de conduzir seu interlocutor, Lucílio, bem como seus leitores, a pontos mais profundos e nevrálgicos do mesmo – ainda que, vale mais uma vez advertir, isso dificilmente se dará num formato filosófico mais ortodoxo.

Assim, se parece evidente que o estatuto do tempo é questão da maior importância para a filosofia romana de Sêneca – visto constituir o fundamento do problema relativo ao agir e ao pensar, aquele que em primeira instância o incitaria a conceber um sentido próprio para a atividade filosófica –, não parece absolutamente claro, contudo, que estatuto viria a ser este, nem, tampouco, em que medida ele se relaciona à noção de virtude e de liberdade, no âmbito da moralidade. Nem mesmo, por fim, o quanto esta problemática, tão cara a nosso autor, pode ser dita devedora da teoria crisipiana do tempo, formulada quase três séculos antes, e num contexto inteiramente outro. É sobre este panorama obscuro – porquanto confuso e, ao mesmo tempo, ignorado – que esta investigação procurará lançar alguma luz.

Capítulo 4. Sêneca face à questão do tempo

Seção 1. O *meditare tempum* na filosofia senequiana

Viveis como se sempre houvésseis de viver, jamais vos ocorre a vossa fragilidade, não observais quanto de tempo já transcorreu; perdei-lo como se cheio e abundante, quando talvez aquele dia mesmo, que é dado a um homem ou a alguma coisa, seja o último¹⁴⁵.

Cada dia, cada hora mostra o quanto nada somos e adverte, com algum novo argumento, quem se esquece da fragilidade; e obriga a encarar a morte quem medita nas coisas eternas¹⁴⁶.

Uma forte e poderosa intuição atravessa, ao mesmo tempo que, lançando luz, reverbera nos escritos filosóficos de Sêneca: da observação do transcorrer do tempo decorre, como que necessariamente, a desconcertante constatação de nossa *fragilitas*. Como se a meditação no tempo – na medida em que capaz de desvelar sua marcha imparável e, a um só tempo, repleta de ciclos ou fases recorrentes – fosse capaz de nos colocar face à nossa própria condição: frágil, quebradiça, sujeita a perecer e se corromper e, por conseguinte, concebida, quase que sob medida, para uma tão somente breve e efêmera duração.

O modo como Sêneca se afeiçoa a esta intuição a faz parecer uma verdade insofismável, cuja presença, conquanto intermitente, teima em recorrer, reaparecer e

¹⁴⁵ BV III, 4. Tamquam semper victuri vivitis, numquam vobis fragilitas vestra succurrit, non observatis, quantum iam temporis transierit ; velut ex pleno et abundantanti perditis, cum interim fortasse ille ipse qui alicui vel homini vel rei donatur dies ultimus sit.

¹⁴⁶ EM CI, 1. Omnis dies, omnis hora quam nihil simus ostendit et aliquo argumento recenti admonet fragilitatis oblitus; tum aeterna meditados respicere cogit ad mortem.

ressurgir incontáveis vezes em seus escritos, de modo a instigar a não menos persistente dúvida acerca de suas origens. Pois, como Sêneca não explicita seus passos nem, tampouco, parece se preocupar em apontar as razões sobre as quais poderia estar amparada esta suposta verdade, termina por despertar um curioso estranhamento no espírito de seu leitor: por que razão um pensador cujos interesses circundariam, em princípio, questões de caráter moral e existencial, viria a se ocupar com tamanho apego e por repetidas vezes de um tema tão complexo, especulativo e aparentemente abstrato?

A este respeito, a própria tensão inerente a este curioso estranhamento – de que um moralista se ocupe de entremear em seus escritos um tema metafísico de primeira grandeza – parece apontar algumas perspectivas. Com efeito, poder-se-ia considerar que é precisamente enquanto filósofo da condição humana – ou, nas palavras de Manuel Antunes, da *rerum humanarum condicio*¹⁴⁷ – que Sêneca poderia, de modo muito legítimo e pertinente, ver-se atraído e fascinado pelo tema do tempo, na medida em que este poderia ser intuído enquanto outro modo de conceber a própria existência, sendo capaz, inclusive, de refleti-la de um modo tão eficaz a ponto de não apenas impactar profundamente, mas, ainda, de mobilizar quem nele medita, uma vez tendo sido confrontado com sua própria condição *fragilis*.

Esta perspectiva ou modo de conceber o problema, conquanto possa atenuar o estranhamento quanto à predileção de Sêneca pela temática do tempo, não parece lograr êxito em esclarecer as razões por meio das quais o filósofo apreende e repete, feito verdade, a formulação de que da observação do transcorrer do tempo decorreria a constatação de nossa fragilidade. Com efeito, tal perspectiva desvelaria, quando muito, o teor conceitual daquela intuição, enquanto o método ou modo como Sêneca conduz suas reflexões a ponto de alcançá-la e, com sorte, apreendê-la, parece ser questão de outra ordem – não apenas mais próxima, mas, sobretudo, intimamente relacionada ao modo como o autor concebe a própria atividade filosófica.

Vale recordar, a este respeito, os dizeres de Pierre Grimal acerca de um método característico à filosofia senequiana e denominado pelo intérprete ‘sincrético’

¹⁴⁷“Tudo isto – temperamento, crise histórica, momento da consciência – predisponha ou mesmo conduzia Sêneca a enfocar a sua meditação filosófica sobre a realidade da *rerum humanarum condicio*. Para a justificar, a tornar aceitável, corajosamente a assumir e, se possível, gozosamente a superar” (p. 15). Cf. ANTUNES, M. Sêneca, filósofo da condição humana. In: *Grandes contemporâneos*. Lisboa: Editorial Verbo, 1973, p. 11-20.

(*synchrétique*), no qual “a construção dialética e a dedução lógica têm um lugar bem menor que a escolha instintiva, ‘artista’, de um esquema em que se integram argumentos e imagens vindos um pouco de todos os lados”¹⁴⁸. Ora, atentando menos ao atributo de integrar e fundir elementos ou concepções distintas numa mesma filosofia e nos concentrando mais na escolha ‘artista’ e instintiva a partir da qual Sêneca procederia a esta integração e fusão, poderíamos questionar se nosso filósofo não teria alcançado uma formulação de tamanha força e potência – de que o *meditare tempum* nos levaria a confrontar nossa condição finita – por meio de uma intuição intelectual, espécie de pressentimento ou percepção que, adiantando-se, vem a se antecipar ao próprio raciocínio.

Neste sentido, a conjectura de que Sêneca tenha alcançado tal percepção por intermédio de um *insight* pode ensejar a concepção de uma inverossímil e caricata imagem de alguém que, distraída e despreziosamente, vê-se surpreendido por uma verdade que se lhe apresenta diante dos olhos e, saltando lepidamente, lança mãos para capturá-la, antes mesmo que ela teime em escapar. Entretanto, que a implicação entre meditação no tempo e tomada de consciência da própria condição tenha sido supostamente vislumbrada por Sêneca por meio de intuição, ao invés de um gradual e paulatino movimento de compreensão, não significa pouco esforço de penetração nem, tampouco, ausência de agudeza em seu espírito – antes pelo contrário, partir da vivência cotidiana e fazer sobressair, daí, uma autêntica questão filosófica, é tarefa que requer elevados graus, tanto de sensibilidade, quanto de perspicácia. Não sem razão, Clark e Motto observam, ao que nos parece com bastante pertinência, que a temática do tempo passa a adquirir maior importância e a despertar de modo mais agudo o interesse de nosso filósofo na medida em que este avança no trajeto da existência e, com isso, alcança, até ao ponto de adentrar e atravessar, a própria *senectute*¹⁴⁹ – quase como se a vivência deste período não apenas decisivo mas, ainda, extremo de sua existência lhe

¹⁴⁸ Cf. “Un assez bon exemple de cette méthode synchrétique, où la construction dialectique et la déduction logique tiennent une place bien moindre que le choix instinctif, ‘artiste’, d’un schéma où s’intègrent arguments et images venus d’un peu partout, est fourni par la *Consolation à Marcia*.” In: GRIMAL, P. *Sénèque ou la conscience de l’empire*. Paris: Les Belles Lettres, 1979, p. 329-330.

¹⁴⁹ “Particularly as he grew older, he became even more acutely aware of time and its inexorable passing (...) thus he left a body of testimony – in many of his writings – that certified his almost existential sense of crisis when he confronted the fact of time’s intrepid and precipitate transit”. In: MOTTO, A. L.; CLARK, J. R. Time in Seneca: past, present, future. *Emerita*, Jan 1, 1987, p. 31.

permitisse perceber, sob outra perspectiva, os traços mais proeminentes da condição humana.

Seja como for, ainda que se trate, por ora, de mera conjectura, a hipótese de que Sêneca alcança e faz reverberar esta suposta verdade partindo de um entendimento como que súbito – conquanto decorrente do acúmulo de dadas vivências –, parece se coadunar bastante bem com o próprio percurso trilhado pela crítica hodierna no intuito de investigar o estatuto da questão do tempo na filosofia senequiana, pois, com efeito, a história desta mesma crítica, longe de sugerir um problema ou aporia bem delimitados e corroborados pela tradição, parece constituir expressão máxima de heterogeneidade e, ainda, da dificuldade de se assinalar, com rigor e precisão, os passos dados por Sêneca antes mesmo de esboçar a referida hipótese quanto à implicação entre meditação no tempo e tomada de consciência da própria condição finita.

Contudo, como a dificuldade de se vislumbrar um princípio ou origem para tais reflexões não reduz, tampouco suprime, a recorrência de dita temática a percorrer seus escritos – e, por conseguinte, seus interesses filosóficos – a quase consensual percepção de sua presença parece ter constituído não apenas ponto de partida, como, ainda, justificativa para qualquer investigação neste sentido. Onde muitas destas interpretações se dedicarem a apontar, rigorosamente, não o porquê, enquanto causa, mas, sim, o para quê ou, em outras palavras, a finalidade de Sêneca inserir em suas reflexões éticas e existenciais tamanhos apontamentos relativos à temática do tempo.

Não sem razão, parte da crítica parece ter compreendido que Sêneca não teria se interessado pela pergunta relativa à natureza do tempo, mas, tão somente, pela de seu uso e administração na vida cotidiana. Segundo tal perspectiva, a recorrência da temática do tempo no interior dos escritos filosóficos de Sêneca visaria, antes de tudo, a uma finalidade essencialmente ética, que é a de sua apreensão. Neste sentido, a intérprete Mireille Armisen-Marchetti, num artigo intitulado *Sénèque et l'appropriation du temps*, propõe a hipótese de que Sêneca chegaria a encetar uma estratégia de revalorização do tempo por meio do emprego de uma terminologia a um só tempo comercial, financeira e jurídica, com o fim de defini-lo enquanto um legítimo bem – de modo a se afastar, pouco a pouco, das considerações dos primeiros estoicos, os quais costumavam enfatizar, quanto ao tempo, seu caráter incorpóreo:

Zenão o define como ‘o intervalo do movimento’, Crisipo, com uma nuance suplementar, como ‘intervalo do movimento do mundo’. Estas fórmulas não são inofensivas. Elas implicam, porque o tempo é apenas um intervalo, que ele não age sobre os eventos, regidos, eles, pela causalidade providencial. Chega-se a uma concepção desvalorizante do tempo, um simples buraco quase privado de ser, e privado certamente da aptidão à ação [...] É provavelmente por esta razão, e não tanto porque repugna as sutilezas dialéticas (ele as maneja muito bem quando elas são úteis a seu projeto moral) que Sêneca não insiste sobre a natureza incorpórea do tempo. O que ele quer aconselhar, com efeito? Que o tempo é a coisa mais preciosa do mundo, que é um bem essencial saber usá-lo¹⁵⁰.

De modo que, dentre as muitas imagens cunhadas por Sêneca ao tratar da temática do tempo – as quais a intérprete agrupa em dois tipos, quais sejam, as que visam descrever o tempo e, girando em torno de sua fugacidade, expressam-na por meio da justaposição de imagens geométricas de movimentos tanto retilíneos quanto circulares; e as que visam despertar a ideia da medida de sua importância – seria precisamente por meio daquelas supostamente capazes de enfatizar seu valor, que Sêneca buscaria persuadir seu leitor acerca da necessidade de apreender, tão logo, o tempo:

“o tempo, por mais invisível e volátil que seja, possui não apenas um valor, mas um valor inestimável. Encontrar-se-á, então, aqui, imagens emprestadas da esfera do comércio (o tempo, como uma mercadoria,

¹⁵⁰“Quant au concept spécifique de temps, Zénon le définit comme ‘l’intervalle du mouvement’, Chrysippe, avec une nuance supplémentaire, comme ‘l’intervalle du mouvement du monde’. Ces formules ne sont pas anodines. Elles impliquent, puisque le temps n’est qu’un intervalle, qu’il n’agit pas sur les événements, régis, eux, par la causalité providentielle. On aboutit à une conception dévalorisante du temps, simples creux presque privé d’être, et privé assurément d’aptitude à l’action. Ajoutons à cela, comme nous venons de le rappeler, les difficultés qu’offre le concept d’incorporel en général. C’est probablement pour cette raison, et non tant parce qu’il répugne aux subtilités dialectiques (il les manie fort bien quand elles sont utiles à son projet moral) que Sénèque n’insiste pas sur la nature incorporelle du temps. Que veut-il prêcher en effet? Que le temps est la chose la plus précieuse au monde, que c’est un bien essentiel que de savoir en user”. In: ARMISEN-MARCHETTI, M. Sénèque et l’appropriation du temps. *Latomus*. T. 54, fasc. 3 (juil.-sept. 1995), p. 547.

podendo ser objeto de troca), das finanças (ele é um valor a se contabilizar), e do direito (é necessário aprender a se apropriar do tempo). O tempo é, então, um bem; é inclusive o único que a natureza nos deu plena propriedade, do qual ela nos acordou a *possessio*, isto é, o domínio efetivo: a metáfora faz do tempo um objeto material e, de alguma forma, estático e tangível”¹⁵¹.

A perspectiva de que Sêneca medita, sobretudo, no valor do tempo, parece ter ensejado, ainda, o desenvolvimento de interpretações cujo escopo seria o de explicitar estratégias por meio das quais o filósofo pretendia tornar possível a apreensão de suas partes. Tal parece ser o caso de Joseph Moreau que, num artigo intitulado *Sénèque et le prix du temps*, aponta uma aparente contradição no projeto senequiano:

“como Sêneca pode proclamar aqui que só o que depende de nós é o tempo? Como pretender que apenas o tempo nos pertença, enquanto ele nos escapa perpetuamente e (Sêneca faz, de imediato, a observação) nada é tão fugitivo e deslizando (*rei... fugacis ac lubricae*), impossível de reter?”¹⁵².

Para o intérprete, ainda que Sêneca valorize passado e futuro no sentido de propor práticas de meditação relativas a estas partes do tempo, considera que as mesmas escapam à nossa ação. Nesse sentido, o filósofo estaria mais próximo da posição de Marco Aurélio, na medida em que somente o tempo presente poderia ser considerado o da ação – “porque nele está toda nossa possibilidade de agir, que se pode dizer dele,

¹⁵¹“Le temps, tout invisible et volatil qu’il soit, possède non seulement un valeur, mais une valeur inestimable. On rencontrera donc ici des images empruntées à la sphère du commerce (le temps, comme une marchandise, pouvant faire l’objet d’échanges), des finances (il est une valeur à comptabiliser) et du droit (il faut apprendre à s’approprier le temps). Le temps est d’abord un bien; c’est même le seul que la nature nous ait remis en pleine propriété, dont elle nous ait accordé la *possessio*, c’est-à-dire la maîtrise effective: la métaphore fait du temps un objet matériel, et en quelque sorte statique et tangible”. In: *Ibidem*, p. 552.

¹⁵²“Comment Sénèque peut-il proclamer ici que ce qui seul dépend de nous c’est le temps? Comment prétendre que le temps seul nous appartient alors qu’il nous échappe perpétuellement et que (Sénèque en fait aussitôt la remarque) rien n’est aussi fugitif et glissant (*rei... fugacis ac lubricae*), impossible à retenir?”. In: MOREAU, J. Sénèque et le prix du temps. *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, n°1, mars 1969, p. 119.

como de nossa ação mesma, que é tudo o que depende de nós. É assim que se deve entender o aforismo de Sêneca: o único tempo que está <disponível> para nós, é o presente”¹⁵³. Haveria, contudo, uma distinção importante entre as posições de Sêneca e de Marco Aurélio, passível de ser entrevista numa passagem desenvolvida no *De Brevitate Vitae*, segundo a qual somente o sábio teria “o privilégio de estender os limites do presente, de dominar a sucessão dos tempos”¹⁵⁴. Para o intérprete, esta perspectiva pontuaria, inclusive, a originalidade de Sêneca na lide com dita temática, visto que, para se fazer uso do presente, não seria necessário excluir passado e futuro. Antes pelo contrário: na medida em que o sábio estoico seria capaz de guardar todo o curso da história em seu pensamento, estenderia, assim, o horizonte e a duração de sua própria vida. Mas, não apenas: o espetáculo da história seria capaz de revelar, principalmente, a permanência dos valores do espírito ou, dito de outro modo, “a presença do eterno na história”¹⁵⁵, razão pela qual a tarefa de articular as três partes do tempo se mostraria, no *De Brevitate Vitae*, convergente à própria atividade filosófica – a qual permitiria ao sábio, ainda, conviver, por meio da frequência de suas ideias, com os grandes espíritos de outros tempos.

Ainda partindo da perspectiva de que a recorrência da temática do tempo nos escritos filosóficos de Sêneca decorreria, principalmente, da finalidade ética de ensinar aos homens como utilizá-lo para que os mesmos sejam capazes de, por fim, progredir frente à sabedoria¹⁵⁶, os intérpretes Anna Lydia Motto e John Clark desenvolvem, em dois artigos intitulados *Time in Seneca: past, present and future* e *‘Tempus omnia rapit’: Seneca on the rapacity of time*, a perspectiva de que Sêneca apresentaria uma

¹⁵³“C’est parce qu’il est le temps d’action, parce qu’en lui tient toute notre possibilité d’agir, qu’on peut dire de lui, comme de notre action même, qu’il est tout ce qui dépend de nous. C’est ainsi que doit s’entendre l’aphorisme de Sénèque: le temps qui seul est à nous, c’est le présent”. *Ibidem*, p. 120.

¹⁵⁴“[...] dans le *Brevitate Vitae*, Sénèque avait développé un point de vue assez différent, accordant au sage le privilège d’étendre les limites du présent, de dominer la succession des temps”. *Ibidem*, p. 122.

¹⁵⁵“[...] la présence du éternel dans l’histoire”. *Ibidem*, p. 123.

¹⁵⁶ ‘In Seneca, the theme of time has, to be sure, an ethical rather than a metaphysical significance – i.e., Seneca is not so much concerned with the scientific aspects of time as with man’s appropriate use of this precious commodity. His aim is to teach his fellow-men how to utilize time properly and, by so doing, how to live well and progress toward virtue and wisdom. In: MOTTO, A. L.; CLARK, J. R. “Tempus omnia rapit”: Seneca on the rapacity of time. *Cuadernos de Filología Clásica*. Vol. XXI (1988), p. 129; “His concern with time – its role, its place, its significance in man’s life – is apparent throughout his philosophic writings. His aim is to teach his fellow-men how to properly regard time (past, present, future) and, by so doing, how to live well and progress toward virtue and wisdom”, In: MOTTO, A. L.; CLARK, J. R. *Time in Seneca: past, present, future*. *Emerita*, Jan 1, 1987, p. 31.

perspicácia incomum a boa parte dos antigos¹⁵⁷ com relação à rapidez ou fugacidade do tempo – a partir da qual adviria, então, o sentimento de urgência em salvá-lo:

“como resultado desta percepção da incrível rapidez do tempo, Sêneca repetidamente pede a economia e a apreensão do tempo. Ele concorda com o antigo preceito, ‘*tempori parce*’, e pede que o homem ‘colete e economize... tempo’. Na verdade, tal conselho é frequentemente infundido com ênfase e urgência: vive imediatamente (*protinus vive!*); apreenda o momento; aproveite-o (*occupo, adprendo*)”¹⁵⁸.

Para os autores, Sêneca teria percebido que todos os homens, no concurso com o tempo, serão deixados para trás – o que não os impede, ainda assim, de triunfar sobre sua condição por meio do autocontrole: “o filósofo e qualquer um em busca de sabedoria, Sêneca frequentemente repete, deve considerar o fim (*respice finem*); sua consciência da iminência da morte torna-o mais consciente da vida.” De modo que, uma vez tendo despertado a consciência, “viverá cada dia como se fosse o último, atento ao fim, inclusive moldando conscientemente sua vida e cada um de seus dias como um todo arredondado”¹⁵⁹.

Há, por outro lado, propostas interpretativas cuja tônica parece não ter se concentrado em explicitar, na recorrência da temática do *tempus*, uma finalidade pura e simplesmente ética. Tal parece ser o caso de dois intérpretes em específico, quais sejam, Carlos Lévy e Thomas Habinek, que parecem ter logrado demonstrar, principalmente por meio da análise de alguns passos da epístola XII, o quanto Sêneca se valera da

¹⁵⁷ ‘This topic of the rapidity and rapacity of time rouses in Seneca – more so than in almost any other ancient – strong feelings, stimulating him to create powerful passages of pathos, poetry, and paradox’, MOTTO, A. L.; CLARK, J. R. “Tempus omnia rapit”: Seneca on the rapacity on time. *Cuadernos de Filología Clásica*. Vol. XXI (1988), p. 132.

¹⁵⁸ ‘As a result of this perception of Time’s incredible rapidity, Seneca repeatedly urges the saving and the seizure of time. He agrees with the old precept, ‘Tempori parce’, and urges that man ‘collect and save... time’. Indeed, such advice is frequently unfused with emphasis and urgency: live immediately (*protinus vive!*); grasp the moment; seize it (*occupo; adprendo*)’, *Ibidem*, p. 134.

¹⁵⁹ “The philosopher and anyone in quest of wisdom, Seneca frequently repeats, must regard the end (*respice finem*); his awareness of the imminence of death renders him more aware of life. He will live each day as if it were his last, mindful of the end, even consciously shaping his life and each of its days into a rounded whole’, In: MOTTO, A. L.; CLARK, J. R. Time in Seneca: past, present, future. *Emerita*, Jan 1, 1987, p. 40.

imagem dos círculos concêntricos a fim de conceber com maior clareza a natureza da existência.

Carlos Lévy, num artigo intitulado *Sénèque et la circularité du temps*, publicado no segundo tomo de *L'ancienneté chez les Anciens*, desenvolve a hipótese de que Sêneca empregaria a concepção circular do tempo a fim de analisar e articular três níveis de existência, a saber, o cósmico, o coletivo e o individual – os quais se dariam, cada qual a seu modo, em ritmos periódicos de renovação e destruição. Neste sentido, embora Sêneca pareça preferir, as mais das vezes, não se engajar em especulações metafísicas em virtude de sua distância da *reformatio morum*, “exprime com força e abundância o que na noção de tempo lhe é caro: a concepção heraclitiana do tempo como um fluxo que transforma tudo, a ideia de que todo instante é a morte do instante que o precedeu¹⁶⁰”. E o intérprete prossegue: “isso significa, portanto, que ele seja incapaz de pensar o tempo a não ser de maneira existencial e ética? Há ao menos duas passagens que provam o contrário e que são, uma e outra, de formidável dificuldade”¹⁶¹, a saber, as que constam entre o sexto e o oitavo passos da epístola XII e no terceiro passo da epístola XLIX, as quais Lévy busca analisar e, em alguma medida, articular uma a outra:

“Na epístola 12, nós encontramos uma descrição da estrutura circular do tempo: à representação habitual da vida humana como uma linha que corre do nascimento à morte [...] Sêneca opõe a de um encaixe de círculos concêntricos, metáfora que é necessário interpretar de maneira não estática, mas dinâmica. [...] O círculo do dia é incluído no do mês, o da infância no da adolescência, o da adolescência no da

¹⁶⁰“Mais, em même temps qu’il refuse ainsi de s’engager dans l’abstraction, Sénèque exprime avec force et abondance ce qui dans la notion de temps lui tient à coeur: la conception héraclitéenne du temps comme un flux qui transforme tout, l’idée que tout instant est la mort de l’instant qui l’a précédé”, In: LÉVY, C. Sénèque et la circularité du temps. In: Bakhouché, B. (Ed.). *L'ancienneté chez les Anciens*. Montpellier: Univ. Paul-Valéry Montpellier III, 2003, t. 2, p. 494.

¹⁶¹ “Cela signifie-t-il pour autant qu’il soit incapable de penser le temps autrement que de manière existentielle et éthique? Il est au moins deux passagens qui prouvent le contraire et qui sont l’un et l’autre d’une redoutable difficulté”. *Ibidem*, p. 494.

juventude e o maior de todos esses círculos é o que constitui a vida do indivíduo”¹⁶².

Para o intérprete, o que estaria em jogo quando Sêneca, já na epístola XLIX, ilustra a imagem do passado como uma massa feita de todos os instantes que caíram *in idem profundum*, seria não apenas a ideia da divisibilidade ao infinito do tempo da vida, mas, ainda, “um efeito de ótica que faz com que o tempo decorrido, o tempo literalmente morto, perca esse poder de feitiço da consciência, o qual, uma vez que ela esteja absorvida no presente, não percebe a rapidez na qual está encadeada”¹⁶³ – de modo que a comparação entre estes dois trechos explicitaria que não estamos diante da imagem de círculos concêntricos sobre um espaço plano, senão, de um cone, figura que teria merecido atenção, ainda que noutros âmbitos especulativos, de estoicos como Crisipo e Hiérocles, seja para solucionar impasses matemáticos, seja para exprimir o dogma da οικείωσις¹⁶⁴ por meio dos círculos de sociabilidade humana. Ora, esta concepção de tempo circular em nível individual reproduziria, considera Lévy, “o que é dito no Pórtico da vida do cosmos todo inteiro – e, para os estoicos, “o universo é, a um só tempo, eterno e subsumido a ritmos periódicos que tendem ao eterno retorno”¹⁶⁵, de modo que ἐκπύρωσις e διακόσμησις, dois aspectos de uma mesma realidade – o Deus-razão (*le Dieu-raison*) – seriam capazes de definir o tempo, “o qual não existiria se não houvesse essa doação pela qual o *lógos* se faz mundo”¹⁶⁶. Assim, não apenas a história

¹⁶²“Dans la lettre 12, nous trouvons une description de la structure circularie du temps: à la représentation habituelle de la vie comme une ligne qui court de la naissance à la mort – représentation qui est d’ailleurs présent au debut de la lettre 70, à travers de la métaphore du voyage – Sénèque oppose celle d’un enboîtement de cercles concentriques, métaphore qu’il faut interpréter de manière non statique, mais dynamique. [...] Le cercle du jour est inclus dans celui du moi, celui de l’enfance dans celui de l’adolescence, celui de l’adolescence dans celui de la jeunesse, et le plus grand de tous ces cercles est celui qui constitue la vie d’un individu”. *Ibidem*, p. 494-495

¹⁶³“Il y a donc à la fois une divisibilité à l’infini du temps de la vie et un effet d’optique, pour ainsi dire, qui fait que le temps écoulé, le temps littéralement mort perd ce pouvoir d’envoûtement de la conscience, laquelle, tant qu’elle est absorbée dans le présent, ne perçoit pas la vitesse à laquelle est entraînée: ad praesentia intentos fallit”. *Ibidem*, p. 495.

¹⁶⁴Trata-se do primeiro impulso de todo animal, o qual, para os estoicos, consistia em se apropriar imediatamente – na medida que todo animal apresenta algum tipo de consciência ou, ainda, de sentimento – de si mesmo. Como se fossemos dotados por natureza da capacidade de cuidarmos de nós próprios, rejeitando o prejudicial e acolhendo o útil à nossa preservação. Cf. SVF III 178.

¹⁶⁵“On sait, en effet, que, dans le stoïcisme, l’univers est à la fois éternel et soumis à des rythmes périodiques qui tiennent de l’éternel retour”. *Ibidem*, p. 496.

¹⁶⁶ “Ceux deux aspects du logos définissent précisément le temps, lequel n’existerait pas s’il n’y avait cette donation par laquelle le *logos* se fait monde”. *Ibidem*, p. 496.

individual, mas, ainda, a humana, na medida em que cíclicas, reproduzem a vida do cosmos – todas são feitas de “decomposições e recomposições sucessivas”¹⁶⁷.

Thomas Habinek propõe, num artigo intitulado *Seneca's circles: Ep. 12, 6-9*, a ideia de que a imagem dos círculos concêntricos atribuída a tempo e vida teria sido concebida por Sêneca com o fim de enfatizar o caráter repetitivo de cada dia, tanto em extensão quanto em qualidade – com o propósito final de sustentar a hipótese de que, assim como a morte não pode constituir um mal, tampouco a vida deveria ser tomada, em absoluto, como um bem. O intérprete sugere que os círculos concêntricos representam a existência e suas fases – um reflete toda a existência; outro, a juventude; outro, o ano; ainda outro, o dia; e, assim, por diante. Segundo tal perspectiva, esses círculos deveriam apresentar diferentes tamanhos: o círculo do dia deveria apresentar $1/31$ da área do círculo do mês; e o do mês, por sua vez, $1/12$ da área do círculo do ano. Entretanto, Habinek nos lembra que, ainda que a área dos círculos seja um fator importante para que se possa visualizar a imagem descrita por Sêneca, “não deveria ser esquecido que o círculo tem uma área (em termos matemáticos, a ‘área circunscrita pelo círculo’), e um perímetro (em termos matemáticos, o próprio círculo)”¹⁶⁸. Neste sentido, Sêneca teria sugerido ser por conta da relação entre dia e vida, descrita na imagem dos círculos, que Heráclito teria afirmado que “um dia é igual a todos os outros” (*unus dies par omni est*) – hipótese em favor da qual o filósofo romano esboçaria duas interpretações. Conforme a primeira destas interpretações, “cada dia, na medida em que dura vinte e quatro horas, é o mesmo que qualquer outro dia. Isto é, os círculos que representam vários dias, todos circunscvem a mesma área”¹⁶⁹. Conforme a segunda, Habinek nos alerta, o que está em questão não seria a área dos círculos e, sim, o seu perímetro: “cada dia é como todos os dias na qualidade (*similitudine*) de que cada um consiste da alternância de luz e sombra”¹⁷⁰ – o que também poderia ser dito acerca da relação entre um dia e uma vida, visto que “cada um consiste de uma alternância regular,

¹⁶⁷“[...] décompositions et recompositions successives”. *Ibidem*, p. 499.

¹⁶⁸“The area of the respective circles is the important factor in visualizing the image used by Seneca, but it should not be forgotten that a circle has both an área (in mathematical terms, the ‘area circumscribed by the circle’) and a rim (in mathematical terms, the circle itself)”. In: HABINEK, T. *Seneca's circles: Ep. 12. 6-9. Classical Antiquity*. V. 1, nº 1 (Apr. 1982), p. 67.

¹⁶⁹“[...]Each day, inasmuch as it is twenty-four hours long, is the same as any other day. That is, the circles that represent various days all circumscribe the same area”. *Ibidem*, p. 67.

¹⁷⁰“Each day is like all days in quality (*similitudine*) in that each consists of the alternation of light and dark”. *Ibidem*, p. 67.

os dois tem a mesma forma”¹⁷¹. Donde Sêneca teria inferido uma proposição de significado ético: cada dia deve ser ordenado como se fosse o último – em primeiro lugar, porque, “se um dia é como o próximo, ele argumenta, então não há razão para querer outro” e, ao mesmo tempo, “se um dia é, em sua direcionalidade, como o resumo de todos os dias, isso também significa que se deveria viver cada dia como se fosse o último”¹⁷².

Como se vê, talvez não fosse desarrazoado afirmar que a história da crítica relativa à temática do tempo na filosofia senequiana se constitui de um emaranhado de perspectivas heterogêneas e, em alguma medida, plurais. O que poderia constituir, em parte, um indício de que não haja mesmo, no que diz respeito à dita temática, um problema passível de ser vertido em pergunta, que decorra de impasse e requeira algum tipo de solução, até ao ponto de ser dirimido. Ora, este modo peculiar da crítica em lidar com uma questão tão fundamental para nosso autor talvez seja apenas reflexo de outra evidência incontestável, qual seja, a de que Sêneca, conquanto se afeioe a este tópico, jamais formula acerca dele qualquer tipo de questão capaz de se estender em investigação, seja porque não constava dentre seus interesses enfrentá-la a partir de uma perspectiva mais pontual e dissociada de outras questões, seja porque, conforme consideráramos no capítulo precedente, o modelo com que Sêneca trata as questões filosóficas que lhe suscitam o espírito se mostra inteiramente outro – transitando das vivências para a meditação nestas mesmas vivências, de modo a constituir um itinerário que, passo a passo e pouco a pouco, acabe por reverberar no modo como nos dispomos moralmente.

Por outro lado, poder-se-ia objetar que, ainda que tais perspectivas revelem, por comparação de umas com as outras, um quê de heterogeneidade e, quiçá mesmo, de pluralidade, ainda seria possível entrever, através das mesmas, algumas tônicas comuns. Do contrário, seu confronto não pareceria ensejar uma tensão entre interpretações que veem na lide de Sêneca com a temática do tempo uma preocupação de caráter essencialmente ético; e outras, cuja intuição faz despontar, nesta mesma lide, um traço relativo à natureza da existência. Contudo, ainda que o confronto de tais perspectivas se

¹⁷¹“Each consists of a regular alternation; the two have the same shape”. *Ibidem*, p. 67.

¹⁷²“If one day is like the next, he argues, then there is no reason to want another. And if one day is, in its directionality, like the sum of all days, that too means that one should live each day as if it were the one’s last”. *Ibidem*, p. 68.

mostre fecundo, opô-las diametralmente não pareceria pertinente, pois, com efeito, se faz sentido considerar que Sêneca concebe a filosofia – seja em teor, seja em método – como um desdobramento das vivências cotidianas, então não poderia se mostrar absolutamente legítimo, tendo em vista um autor que propõe a consonância entre o agir e o pensar, dissociar a tônica ética, daquela relativa à natureza da existência¹⁷³. Antes pelo contrário: parece-nos, neste sentido, que há não apenas um entrelaçamento, mas, ainda, uma espécie de implicação entre ditas tônicas – e, isto, na medida em que um suposto engajamento ético decorreria precisamente da constatação da condição humana, à qual se chegaria, por sua vez, por meio da ascese a que poderíamos denominar *meditare tempum*. Não sem razão, Sêneca nos alertara: o tempo, seja sob a forma de um dia, seja sob a forma de uma hora, não apenas *mostra (ostendit)* o nada que somos, mas, ainda, *adverte-nos (admonet)* para que não nos esqueçamos de nossa fragilidade; e, por fim, *obriga-nos (cogit)* a encarar a morte¹⁷⁴.

Neste sentido, conforme tal perspectiva, Sêneca lançaria mãos à questão do tempo, por um lado, como se o faz com um espelho, ora ressaltando alguns aspectos, ora outros, da própria existência, a fim de delinear uma imagem que – conquanto nebulosa, vertiginosa e quase onírica, dado o velocíssimo movimento por ela reverberado – mostrar-se-ia capaz de revelar e, com isso, fazer ver, mas, principalmente, compreender, a efêmera e finita condição humana. E deste arriscado – porquanto possivelmente perturbador –, ver-se a si mesmo face a face, decorreria, por outro lado, como que um despertar da consciência filosófica e moral, pressupondo-se que toda compreensão, uma vez dirigida à verdade, seria capaz não apenas de comover, mas, ainda, de mobilizar o indivíduo frente às demandas morais.

O principal obstáculo a se interpor diante de tal tarefa investigativa, contudo, não parece ser o de explicar o teor da formulação senequiana nem, tampouco, o de conjecturar supostas razões a partir das quais Sêneca a teria alcançado. Longe disso, a grande dificuldade com a qual teremos de nos haver doravante é a de compreender o modo como as implicações que compõem aquela fundamental intuição senequiana são

¹⁷³Conforme argumenta Sêneca em *Naturales Quaestiones*, é precisamente para alcançar o que há de mais importante e fundamental nas ações humanas, a saber, o dominar-se a si mesmo, que nos servirá estudar a natureza (*respicere rerum naturam*). Cf. *Naturales Quaestiones* III, 10-18.

¹⁷⁴ EM CI, 1. Omnis dies, omnis hora quam nihil simus ostendit et aliquo argumento recenti admonet fragilitatis oblitus; tum aeterna meditados respicere cogit ad mortem.

instituídas, de modo a sermos capazes de analisar, em primeiro lugar, se são consistentes e, por fim, se poderiam ser consideradas, por conseguinte, legítimas e pertinentes, tendo em vista os propósitos morais de nosso filósofo. Pois, com efeito, se a ascese constituída pelo *meditare tempum* se mostra capaz de nos levar à constatação da natureza existência e, por conseguinte, à compreensão da condição humana; de modo a lograr despertar nossa consciência filosófica e moral; caberia ainda tentar compreender, a este respeito, (i) quais estritos aspectos do tempo se mostrariam aptos a desvelar traços fundamentais da existência e, por conseguinte, da condição humana; e, por fim, (i) de que preciso modo a compreensão da condição humana se revelaria capaz de despertar não apenas a consciência filosófica mas, ainda, incitar, predispor e mobilizar o indivíduo quanto à premência da iniciativa moral.

Assim, à luz das contribuições legadas pela crítica hodierna e tomando como ponto de partida alguns recursos tanto conceituais quanto imagéticos explorados por Sêneca no que se refere à temática do tempo, buscaremos explicitar, a partir da análise de algumas passagens extraídas do *De Brevitate Vitae* e das *Epistulae Morales*, a implicação entre as tônicas relativa à natureza da existência e ética, a que fizemos alusão anteriormente, com o fim de compreender a fundamental intuição senequiana de que da meditação no tempo decorreria a constatação de nossa condição *fragilis*, a qual se seguiria o despertar de nossa consciência filosófica e moral. Para tanto, analisaremos, num primeiro momento, certos aspectos do tempo que se mostram passíveis de serem vertidos em traços da existência humana – (i) o tempo enquanto *cursus* (EM XLIX, 2-4) e (ii) o tempo enquanto *circulus, orbis* ou *gyrus* (EM XII, 6-8) –; para, por fim, investigarmos em que precisa medida a ascese a que denominamos *meditare tempum* se mostra capaz de incitar o indivíduo à reorientação moral (EM LVII 4; CXIII 18; LXXI 12-14; XCI, 15).

Seção 2. Aspectos do tempo capazes de refletir a natureza da existência humana

2.1 O tempo enquanto *cursus* (EM XLIX, 2-4)

Pareço ter te perdido há pouco; de fato, se recordares, o que não se deu há pouco? Há pouco sentei, menino, junto ao filósofo Socião, há pouco comecei a agir causas, há pouco deixei de querer e de poder agi-las. A velocidade do tempo é infinita, a qual se torna mais evidente aos que olham para trás. Com efeito, engana quem se aplica ao presente; de tal modo a passagem de uma fuga precipite é leve. Procuras a causa disso? [3] Todo o tempo que passa está no mesmo lugar; do mesmo modo é considerado; permanece junto; tudo cai no mesmo abismo. E por outro lado, não pode haver extensos intervalos nesta coisa que é toda breve. O que vivemos é um ponto e ainda menos que um ponto; porém, a natureza zombou deste quase nada, com certa aparência de duração mais longa: deste, um ponto fez infância; outro, meninice; outro, juventude; outro, uma certa inclinação da juventude até a velhice; outro a própria velhice. Quantos graus pôs em tão estreita coisa! [4] Há pouco eu me despedia de ti; porém este ‘há pouco’ é boa porção de nossa vida, cuja brevidade, lembremo-nos, às vezes, como algo que há de se esvair. O tempo não costumava me parecer tão veloz: agora seu curso se mostra incrível, ou porque percebo se aproximarem os limites; ou porque comecei a atentar e computar meu próprio dano.¹⁷⁵

A perspectiva de que o tempo constitua um *cursus* – espécie de marcha, carreira ou corrida que reflita o movimento de um corpo que transita de um ponto a outro – poderia ser vislumbrada através de algumas reflexões desenvolvidas por Sêneca entre o segundo e o quarto passos da epístola XLIX.

¹⁷⁵ EM XLIX, 2-4. Modo amisisse te videor; quid enim non 'modo' est, si recorderis? Modo apud Sotionem philosophum puer sedi, modo causas agere coepi, modo desii velle agere, modo desii posse. Infinita est velocitas temporis, quae magis apparet respicientibus. Nam ad praesentia intentos fallit; adeo praecipitis fugae transitus lenis est. Causam huius rei quaeris? [3] Quidquid temporis transit eodem loco est; pariter aspicitur, una iacet; omnia in idem profundum cadunt. Et alioqui non possunt longa intervalla esse in ea re quae tota brevis est. Punctum est quod vivimus et adhuc puncto minus; sed et hoc minimum specie quadam longioris spatii natura derisit: aliud ex hoc infantiam fecit, aliud pueritiam, aliud adulescentiam, aliud inclinationem quandam ab adulescentia ad senectutem, aliud ipsam senectutem. In quam angusto quodam quot gradus posuit! [4] Modo te prosecutus sum; et tamen hoc 'modo' aetatis nostrae bona portio est, cuius brevitatem aliquando defecturam cogitemus. Non solebat mihi tam velox tempus videri: nunc incredibilis cursus apparet, sive quia admoveri lineas sentio, sive quia adtendere coepi et computare damnum meum.

O estopim para que tais reflexões apontem, aguçando e instigando seu espírito, de modo a serem aprofundadas pelo filósofo, constitui episódio corriqueiro e, aparentemente, banal – como sói recorrer, não raro, através dos escritos filosóficos de Sêneca: com efeito, é assim que uma passagem pela Campânia faz o filósofo se dar conta e ver despertar, ao avistar o sítio familiar que abrigara seu último encontro com Lucílio, saudades enraizadas em sua alma – lembranças que, conquanto adormecidas, terminaram por ser, face a certas aparições, reavivadas. E é o mesmo fluxo vertiginoso da memória que, trazendo à tona a lembrança daquele último encontro e fazendo Sêneca refrescar e, com isso, sentir outra vez as emoções decorrentes da despedida, permite ao filósofo perceber o quanto aquele episódio parece ter se dado ‘há pouco’ (*modo*).

É então que Sêneca passa a evocar, puxando e retesando ainda mais o fio da memória, alguns dos muitos acontecimentos constitutivos de sua existência que, da perspectiva atual, pareceriam ter se dado ‘há pouco’ – pois, “de fato, se recordares, o que não se deu há pouco? Há pouco sentei, menino, junto ao filósofo Socião, há pouco comecei a agir causas, há pouco deixei de querer e de poder agi-las” (EM XLIX, 2). Como se vê, o exercício de chamar de volta à memória alguns acontecimentos pregressos parece desencadear em Sêneca a percepção do elevado grau de indeterminação a que estamos submetidos no decorrer de nossa própria existência – uma vez que tanto acontecimentos remotos à sua *senectute*, tais como os da infância e adolescência; quanto os mais recentes, como seu último encontro com Lucílio, parecem ter se dado há pouco. Não parece claro por ora, contudo, a razão que enseja tal reflexão: se é a memória que, tendo a lembrança de todos estes acontecimentos consigo guardada, evoca-os súbita e velozmente ao presente, momento em que o acontecimento corrente se institui; ou se é a sucessão vertiginosa dos acontecimentos constitutivos da vida humana, a tal ponto rápida e fugaz, que termina por suscitar num observador qualquer a impressão de que os intervalos entre tais acontecimentos seriam, em verdade, indiscerníveis – tão diminuta se revela sua pretensa extensão. Como quem, diante do movimento muito veloz de um corpo a percorrer uma distância muito exígua, sente-se desorientado e incapacitado de apontar, no intervalo daquele movimento, os pontos e limites que constituem seus marcos enquanto intervalo.

E o que poderia ter soado, à primeira vista, como mera constatação corriqueira de que a existência passa tão rápido a ponto de sequer podermos tomar consciência de seu ritmo, converte-se, pouco a pouco, num apontamento acerca da questão filosófica

do tempo propriamente dita: não sem razão, o foco de atenção transita dos próprios acontecimentos para o tempo, doravante caracterizado por Sêneca como tendo uma velocidade infinita. Ora, ainda que possa nos parecer, enquanto herdeiros de nosso tempo, não apenas curioso, como, quiçá mesmo, equivocado, conceber o tempo enquanto *veloz* – tendo em vista que, sob dada perspectiva, a velocidade deveria ser compreendida como uma relação que depende e, por conseguinte, tão somente se define a partir de grandezas tais como a distância e, por fim, o próprio tempo – o que Sêneca parece estar querendo dizer ao afirmar que “a velocidade do tempo é infinita” (*infinita est velocitas temporis*) (EM XLIX, 2) poderia ser, pura e simplesmente, que a sucessão de acontecimentos constitutivos da existência humana parece se dar de modo tão veloz, que chega a nos parecer quase indiscernível.

Entretanto, o teor da reflexão desenvolvida por Sêneca tão somente parece vir a se desvelar e se aclarar no momento em que o filósofo afirma que o caráter de infinitude da velocidade do tempo “se torna mais evidente aos que olham para trás” – ao que prossegue, numa aparente tentativa de explicar sua própria formulação: “com efeito, engana quem se aplica ao presente; de tal modo a passagem de uma fuga precipite é leve” (EM XLIX, 2). Ora, se concebermos a existência humana como um movimento cujo reflexo pode ser vislumbrado por meio da noção de tempo, caberia, sem maiores dificuldades, esboçar suas pretensas partes: a que aconteceu, a que acontece e a que acontecerá – e, neste sentido, o que Sêneca parece estar fazendo é apontar de modo veemente, outra vez, para o forte traço de indeterminação característico da existência humana. Pois, se miramos este rápido, veloz e fugaz movimento – cujo ritmo parece tão intenso a ponto de se revelar infinito, o que, dito de outro modo, poderia significar não passível de ser limitado, determinado ou até numerado – dificilmente seremos capazes, desnorteados pela sua vertigem, de apreendê-lo.

A não ser que, esforçando-nos por não nos aplicarmos restrita e exclusivamente àquilo que ora se apresenta ou acontece, sejamos capazes de olhar para trás. Como se aqueles que tivessem a coragem de evocar à memória as reavivadas lembranças dos acontecimentos pregressos se tornassem aptos, de algum modo que ora não compreendemos com suficiente clareza, a apreender o ritmo ou velocidade com que se sucedem os acontecimentos constitutivos da existência. Um possível indício capaz de sugerir por qual razão a aplicação à parte presente deste movimento que constitui a existência nos levaria antes à ilusão do que à compreensão de seu ritmo, pode ser

vislumbrada no próprio apontamento de Sêneca quanto ao seu caráter precípito e leve – reflexão cujo teor parece melhor explicitado em BV X, 6:

O tempo presente é o mais breve, ao ponto de para alguns não parecer nada; com efeito, está sempre em curso, flui e se precipita; deixa de ser antes que chegue, nem sofre maior demora do que o mundo ou os astros, cuja sempre irrequieta agitação nunca permanece no mesmo rastro.¹⁷⁶

E, se o que ora se apresenta ou acontece está sempre deixando de ser antes mesmo que chegue (*ante desinit esse quam venit*), não parece difícil compreender porque costumamos lhe imputar os atributos de veloz e fugaz. Afinal, se nada resta desta passagem leve e precípito que compreende a pretensa parte atual do movimento que constitui nossa existência, como seríamos capazes de lhe impor limites, determinando-a ou, até mesmo, numerando-a enquanto parte a que intitularíamos presente, de modo a apreendê-la, evitando, assim, que fuja e nos escape?

O que não parece ser o caso daquilo que, outrora, apresentou-se ou aconteceu, visto que, conforme sugere Sêneca no terceiro passo do referido excerto, “todo o tempo que passa está no mesmo lugar; do mesmo modo é considerado; permanece junto; tudo cai no mesmo abismo” (EM XLIX, 3). Note-se, a este respeito, o modo como o filósofo romano transita de um vocabulário que apontava para a indeterminação característica da parte presente do tempo, para outro, doravante carregado de uma tônica de unidade e inteireza, a fim de se referir ao passado como algo que reúne todas as coisas – ou, dito de outro modo, todos os acontecimentos progressos – no mesmo lugar (*eodem loco*); permanecendo juntos (*una iacet*); num mesmo abismo (*in idem profundum*). Ora, a reflexão que parece estar sendo desenvolvida por Sêneca neste trecho poderia indicar que, conquanto o passado, sob dada perspectiva, recaia no âmbito do contínuo – visto refletir uma parte de um movimento que, em rigor, tem de ser concebido como infinitamente divisível – ele, ao mesmo tempo, poderia vir a permitir, diferentemente do

¹⁷⁶ BV X, 6. Praesens tempus brevissimum est, adeo quidem, ut quibusdam nullum videatur ; in cursu enim semper est, fluit et praecipitatur; ante desinit esse quam venit, nec magis moram patitur quam mundus aut sidera, quorum inrequieta semper agitatio numquam in eodem vestigio manet.

que ocorre com o presente, algum tipo de determinação. Com efeito, no âmbito do movimento constitutivo da existência humana, o passado parece poder ser concebido, sob outra perspectiva, como se tivesse certa extensão – a qual seria determinada a partir dos limites apontados por dois marcos ou referências fundamentais, quais sejam, os de nosso nascimento e do acontecimento atual, que ora se apresenta. O que parece vir a ser corroborado pelos dizeres de Sêneca que se seguem, de imediato, àqueles: “e por outro lado, não pode haver extensos intervalos nesta coisa que é toda breve” (EM XLIX, 3) – numa formulação cujo advérbio *alioqui* parece pontuar precisamente uma oposição de perspectivas –, como se o filósofo estivesse afirmando que, apesar de o passado poder ser concebido, ainda que apenas sob dada perspectiva, enquanto extensão, não parece possível haver grandes intervalos no movimento constitutivo da existência, visto se tratar de algo tão breve e efêmero.

Este caráter dúplice e ambíguo da existência – concebida como um movimento que, conquanto se mostre inapreensível por conta de seu caráter veloz e fugaz, reveste-se da aparência de duração mais longa – continua a ser explorado por Sêneca: “o que vivemos é um ponto e ainda menos que um ponto; porém, a natureza zombou deste quase nada, com certa aparência de duração mais longa” (EM XLIX, 3). Valendo-se de imagem condizente com o elevado grau de indeterminação há pouco apontado e atribuído à existência, Sêneca lança mão da noção geométrica de ponto, elemento que, embora sirva como marco ou referência, não possui volume, área, comprimento ou qualquer dimensão – o que, em última instância, significa que não poderia absolutamente consistir em parte extensa. Transitando, mais uma vez, da questão do tempo para a da existência, Sêneca insinua que fases da vida tais como infância, meninice, juventude e velhice, por conta de sua breve e efêmera duração, poderiam consistir, quando muito, em limites ou junções que unem e separam certos acontecimentos de outros – e se, por alguma razão, parecem-nos constituir intervalos com extensa duração, trata-se, tão somente, de zombaria imposta a nós, seres humanos, pela própria Natureza, a qual teria sido responsável por estabelecer tão elevado número de graus (*gradus*) em tão estreita, acanhada, apertada e limitada extensão, que é a existência – “quantos graus pôs em tão estreita coisa!” (*In quam angusto quodam quot gradus posuit!*) (EM XLIX, 3).

Como se vê, ao verter na questão filosófica do tempo o reflexo pensado do movimento constitutivo da existência, Sêneca nos permite vislumbrar alguns de seus

traços. O que se constata diante do desvelamento desta imagem, contudo, é a ambiguidade própria à nossa condição – por um lado, não apenas determinada, mas, ainda, encerrada na estreita extensão que pela Natureza nos é imposta, a qual coincide com o trajeto a ser percorrido por este movimento que constitui nossa existência; por outro, perdida e desorientada face à veloz sucessão dos inapreensíveis acontecimentos que, não obstante compõem dita existência, parecem não caber em tão diminuta extensão. Não sem razão, a vertiginosa constatação de dita condição parece desencadear no espírito daquele que lhe faz face um sentimento de angústia, aperto e opressão.

E é assim que Sêneca, perfazendo a reflexão cujo estopim constituíra a evocação de uma lembrança outrora adormecida em sua alma, torna a considerar o quanto o grau de indeterminação da existência – traduzido gramaticalmente nesta passagem, não raro, pelo advérbio de tempo ‘*modo*’ – torna ainda mais difícil discernir ou mensurar a velocidade com que se sucedem os acontecimentos que a constituem. Seria de se estranhar a razão pela qual somente ao atravessar a *senectute* o curso (*cursus*) do tempo, que outrora não costumava lhe parecer tão veloz, passara a se mostrar a Sêneca como “incrível” (*incredibilis*). A fim de dirimir este incômodo estranhamento, o filósofo considera duas alternativas: o tempo passara a se apresentar enquanto um curso, marcha, carreira ou corrida tão veloz (*tam velox*) “ou porque percebo se aproximarem os limites; ou porque comecei a atentar e computar meu próprio dano” (EM XLIX, 4). Ora, o que Sêneca parece sugerir é que o ritmo ou velocidade com que se sucedem os acontecimentos constitutivos de sua existência só pôde vir a ser melhor mensurado porque lhe coube impor a dito movimento algumas fronteiras e limites, outrora não impostos.

Neste sentido, a possibilidade de conferir ao movimento constitutivo da própria existência alguma extensão, parece ter sido dada a Sêneca ou porque ele mesmo, atravessando a *senectute* e, com isso, aproximando-se do encerramento de sua existência, passara a perceber melhor os limites que se avizinhavam; ou porque, revestindo-se de coragem para rememorar as lembranças dos acontecimentos pregressos, passara a computar seu próprio dano. De um modo ou de outro e mirando seja o passado, seja o futuro, a ideia parece ser clara: estabilizar um movimento que parece, à primeira vista, vertiginoso, tamanha a sua velocidade, requereria vislumbrar ou, quando muito, impor a este movimento, certos limites – de modo a, só então, podermos concebê-lo em todos os seus matizes.

2.2. O tempo enquanto *circulus, orbis* e *gyrus* (EM XII, 6-8)

‘É penoso’, dizes, ‘ter a morte diante dos olhos’. Em primeiro lugar, esta deve estar diante dos olhos tanto de um velho quanto de um jovem (pois não somos convocados conforme um censo); em seguida, ninguém é tão excessivamente velho que não espere um dia. Ora, um dia é um degrau da vida. Toda existência consta de partes e tem círculos maiores que circundam menores: há um que abrange e cinge todos (este se estende do nascimento até o dia derradeiro); há outro que exclui os anos da adolescência; há o que restringe toda meninice a seu âmbito; em seguida, há por si o ano, contendo todos os tempos, pela multiplicação dos quais a vida é composta; o mês, rodeado por um círculo mais estreito; o dia, que tem um giro estreitíssimo, porém, este vem do início ao fim, do nascente ao poente. [7] Por este motivo, Heráclito, cuja obscuridade da linguagem fez o epíteto, diz que ‘um dia é igual a todo outro’. Isto, outro sustentou, de outro modo. Disse, com efeito, ser igual em horas, e não está enganado; pois se um dia é o tempo de vinte e quatro horas, é necessário que entre si todos os dias sejam iguais, porque a noite tem o que o dia perdeu. Outro afirmou que um dia é igual a todos em semelhança; pois nada tem um espaço de tempo longuíssimo que não encontres em um dia, luz e noite, e nas sucessões alternadas do mundo, faz estas coisas mais, [8] não outras ***, umas mais contraída, outras mais dilatada. E assim, deste modo, cada dia deve ser disposto como se concluísse um curso e consumasse e completasse a vida.¹⁷⁷

¹⁷⁷ EM XII, 6-8. 'Molestum est' inquis 'mortem ante oculos habere.' Primum ista tam seni ante oculos debet esse quam iuveni (non enim citamur ex censu); deinde nemo tam senex est ut inprobe unum diem speret. Unus autem dies gradus vitae est. Tota aetas partibus constat et orbis habet circumductos maiores minoribus: est aliquis qui omnis complectatur et cingat (hic pertinet a natali ad diem extremum); est alter qui annos adulescentiae excludit; est qui totam pueritiam ambitu suo adstringit; est deinde per se annus in se omnia continens tempora, quorum multiplicatione vita componitur; mensis artiore praecingitur circulo; angustissimum habet dies gyrum, sed et hic ab initio ad exitum venit, ab ortu ad occasum. [7] Ideo Heraclitus, cui cognomen fecit orationis obscuritas, 'unus' inquit 'dies par omni est'. Hoc alius aliter exceptit. Dixit enim * * * parem esse horis, nec mentitur; nam si dies est tempus viginti et quattuor horarum, necesse est omnes inter se dies pares esse, quia nox habet quod dies perdidit. Alius ait parem esse unum diem omnibus similitudine; nihil enim habet longissimi temporis spatium quod non et in uno

Se a concepção de que o tempo constitui, sob dada perspectiva, um curso (*cursus*) cujos graus (*gradus*) que lhe servem como pontos ou limites se mostram, dada a velocidade do movimento constitutivo da existência, inapreensíveis; outra concepção de tempo, não menos complexa que a anterior e também dependente da noção de *gradus* para ser compreendida, passará a ser formulada por Sêneca. Com efeito, ao conceber o tempo enquanto *circulus*, *orbis* ou *gyrus*, o filósofo parece se valer da mesma noção, só que para outra finalidade – doravante, os graus componentes do movimento constitutivo da existência humana serão compreendidos como fases, etapas ou ciclos, ao invés de pontos ou limites. De modo que, se a concepção do tempo como um *cursus* parecia enfatizar a elevada velocidade, ritmo ou cadência do movimento constitutivo da existência humana – o que levaria à indesejável consequência de desencadear no observador deste movimento um sentimento de desorientação, suscitado, talvez, pela sensação de vertigem provocada pela elevada velocidade com que se sucedem os acontecimentos –; a concepção do tempo enquanto *circulus* parece apontar para a forma com que se delineia dito movimento constitutivo da existência – uma espécie de círculo, roda ou giro que está sempre a se volver sobre si mesmo.

Com efeito, é assim que Sêneca, partindo, mais uma vez, de corriqueira e cotidiana circunstância, a visita a uma de suas quintas (*villa*) situada nos arredores de Roma, passa a se dar conta, observando o estado de ruína da habitação, bem como a decrepitude dos escravos que lhe serviam e ali se encontravam, de sua própria *senectute* – mais avançado em idade que era nosso filósofo, não apenas em relação à quinta, mas, ainda, a alguns dos próprios escravos (EM XII, 1-3). Não sem razão, Sêneca chega, inclusive, a se considerar em dívida com a própria quinta, uma vez que as impressões ou aparições suscitadas por aquela visita lhe teriam permitido confrontar e, por fim, constatar – pois, virando-se para todas as coisas, terminava por ser conduzido a se volver sobre si mesmo (EM XII, 4) – sua incontestável condição de quem, atravessando a velhice, beirava às margens da morte.

Alcançando de um modo um tanto espontâneo um tópico de elevada importância para a filosofia moral estoica, qual seja, o da axiologia ou teoria dos valores, Sêneca

die invenias, lucem et noctem, et in alternas mundi vices plura facit ista, [8] non <alia> * * * alias contractior, alias productior. Itaque sic ordinandus est dies omnis tamquam cogat agmen et consummet atque expleat vitam.

avança na escrita na medida em que busca demonstrar para Lucílio que nem a velhice, nem, tampouco, a morte – que àquela parece se avizinhar –, deveriam ser concebidas, em rigor, como males. A curiosa estratégia traçada por Sêneca para levar a termo dita tarefa, contudo, antes de reverberar apontamentos da própria escola estoica, parece marcada por uma tônica de forte apelo epicurista, na medida em que o filósofo passa a descrever a velhice como uma autêntica fonte de prazer para aqueles que bem souberem dela se valer – haja vista que, com efeito, o que cada prazer tem de mais saboroso costuma ser guardado para o final (*quod in se iucundissimum omnis voluptas habet, in finem sui differt*) (EM XII 4-5). Não sem razão, a referida epístola se revela capaz de ilustrar com perfeição o método sincrético, sobre o qual nos alertara Grimal, e do qual Sêneca tantas vezes teria lançado mãos, colhendo, alhures, elementos capazes de lhe fornecer tanto apoio quanto fosse necessário para não apenas erigir, como, ainda, manter de pé, ideias e teorias estoicas a que se poderia considerar, não raro, ortodoxas. Com efeito, o desconcerto suscitado no leitor que entrevê no argumento senequiano um traço epicurista se dirime até ao ponto de se desvanecer na medida em que o filósofo conclui sua reflexão: a velhice não deve ser concebida como um mal porque constitui um período da existência humana marcado pela ausência de necessidades – e quão agradável é estar saciado e, por conseguinte, não mais ser atormentado pelos desejos, conclui Sêneca (*quam dulce est cupiditates fatigasse ac reliquisse!*) (EM XII, 5), fazendo desvelar, de súbito, a noção estoica de virtude, em grande medida convergente à de autossuficiência.

Ora, ainda que seus leitores, assim como seu discípulo, Lucílio, mostrem-se convencidos de que a velhice não deveria ser concebida como um mal, como não levar em conta, objetaria Lucílio, que se trata de condição da qual a morte estaria, amiúde, à espreita, tornando-se, por conseguinte, dura, penosa e incômoda? Curiosamente, entretanto, o que Lucílio preferiria, a todo custo, evitar – que é ter a morte diante dos olhos (*habere mortem ante oculos*) (EM XII, 6) – é precisamente a disposição a que Sêneca almeja, intensa e vigorosamente, recomendar a seu discípulo. Com efeito, argumenta o filósofo, dita imagem deveria estar diante de todos que, sob determinações próprias à condição humana, hão de transitar, incontornavelmente, do nascimento até à morte. De modo que, conquanto não haja um censo conforme ao qual cada um de nós venha a ser convocado para a ela fazer face, não parece absolutamente possível nos furtarmos, em algum momento, a encará-la – pois, apesar de a duração de nossa

existência nos parecer indeterminada, porquanto desconhecida; sua forma, perfazendo um trajeto que vai do nascimento até à morte, mostra-se clara e inexoravelmente delimitada. Ainda assim, pondera o filósofo, não há ninguém, independentemente de sua condição atual, seja enquanto jovem, seja enquanto velho, que não possa esperar por mais um dia – outra razão pela qual a velhice não deveria ser considerada como um período mais duro, penoso e incômodo que qualquer outro de nossa existência.

É então que Sêneca, passando a refletir sobre a natureza da existência humana, afirma que “um dia é um *degrau* da vida” (EM XII, 6). E é a noção de grau (*gradus*) que, outrora passível de ser vertida para as de ponto ou limite quando o que estava em perspectiva era o tempo enquanto *cursus*, passará a portar, doravante, outra carga semântica, desta feita muito mais próxima a de noções como as de fase, ciclo ou período – as quais, no âmbito do movimento constitutivo da existência humana, Sêneca faz convergir para a unidade de tempo fundamental compreendida como dia (*dies*). Neste sentido, se um dia pode ser concebido como um grau, um passo, um degrau ou uma posição a que se avança no decorrer do trajeto que se segue desde o nascimento até à morte, é porque a existência, como um todo, é constituída de partes que, por sua vez, são compostas por dias – e é esmiuçando sua natureza que poderíamos, com sorte, vir a compreender nossa própria condição.

Deste modo, Sêneca passa a delinear uma série de imagens geométricas cuja forma circular seria capaz de reverberar e, por fim, fazer-nos compreender a natureza do movimento constitutivo de nossa existência: “toda existência consta de partes e tem círculos maiores que circundam menores”, os quais seriam capazes de refletir suas distintas fases, ciclos ou períodos – pois, com efeito, “há um que abrange e cinge todos (este se estende do nascimento até o dia derradeiro); há outro que exclui os anos da adolescência; há o que restringe toda meninice a seu âmbito” (EM XII, 6). Contudo, a imagem de círculos maiores que circundam menores (*orbis circumductos maiores minoribus*), longe de esboçar com clareza de que maneira se institui a relação entre as distintas fases da existência, faz-nos especular sobre o que Sêneca estaria querendo dizer ao empregá-la. Tratar-se-ia de uma relação de círculos concêntricos – isto é, com um mesmo centro – conforme a qual, num plano, as distintas fases da vida humana deveriam ser concebidas como constando umas no interior de outras? Fosse o caso, a infância seria representada por um círculo estreito, inscrito noutro, um pouco mais amplo que o anterior, que seria o da meninice; o qual, por sua vez, seria inscrito noutro

ainda mais abrangente, o da adolescência, a qual constaria no círculo representado pela vida adulta e, assim, por diante. Entretanto, para que esta perspectiva se mostre pertinente, teríamos de conceber cada fase da vida humana como sendo contida pela que lhe sucede – o que poderia significar que alguém, embora adentrando a adolescência, por exemplo, leve consigo a criança que um dia fora, e assim sucessivamente, de modo que as distintas fases ou ciclos componentes da existência jamais seriam completados e/ou superados, vindo, assim, a ser cumulados no círculo mais amplo que representa a existência como um todo.

Poderia ser o caso, por outro lado, que a formulação de Sêneca aponte não para círculos centrados num eixo comum, mas, sim, para círculos que, uma vez sobrepostos, teriam de ser concebidos de modo dinâmico, sob pena de, ao contrário, não refletirem o traço mais fundamental da existência humana, que é o de ser constituída por um movimento. Esta ideia parece ter sido aventada, pela primeira vez, por Carlos Lévy, que sugerira a figura do sólido cone – ao invés da do plano círculo – para representar a relação entre as distintas fases da existência, tal como mencionada por Sêneca¹⁷⁸.

A intuição de Lévy parece não apenas fecunda, como pertinente, visto que a figura do cone se mostra capaz de refletir melhor tanto o crescimento dos círculos no decorrer do avanço da existência quanto a continuidade entre ditas fases – de modo que a parte mais afunilada do cone faria as vezes do círculo mais estreito da existência, a infância; à qual se seguiria, em imediata continuidade, a meninice, cujo círculo se mostraria mais amplo, e assim por diante¹⁷⁹ – sendo a existência como um todo refletida pela distância que se estende desde o círculo mais estreito até ao mais amplo, coincidente com a base do cone. Conforme tal perspectiva, a forma circular caracterizada pelo movimento correspondente a cada uma das fases ou ciclos da existência, longe de sofrer qualquer tipo de alteração, não apenas se manteria mas, ainda, perfar-se-ia repetidas vezes através da continuidade e do aumento dos círculos, ao longo de toda a existência.

¹⁷⁸LÉVY, C. Sénèque et la circularité du temps. In: Bakhouché, B. (Ed.). *L'ancienneté chez les Anciens*. Montpellier: Univ. Paul-Valéry Montpellier III, 2003, t. 2, p. 495.

¹⁷⁹Embora a perspectiva oposta – de que o começo da existência, na medida em que repleto de possibilidades, vale dizer, escolhas por serem feitas, consistiria na base do cone, e seu término, momento em que se mostram mais diminutas essas mesmas possibilidades, em sua parte mais afunilada – poderia se mostrar igualmente pertinente. O que nos pareceria indício antes da potente carga semântica da imagem delineada por Sêneca, do que de confusão ou, até mesmo, contradição em seus pressupostos argumentativos.

E é partindo desta mesma imagem relativa às *orbis circumductos maioris minoribus* que Sêneca reverte a perspectiva em questão: das fases da vida humana se transita para as unidades e subunidades do tempo cósmico – como se todos os tipos de existência no âmbito cósmico devessem ser concebidos de modo análogo à existência humana, haja vista que, em ambos os casos, o que está em questão é um tipo de movimento que, sob dada perspectiva, seria passível de ser refletido pela forma circular — o que poderia ser ainda melhor vislumbrado tendo em vista a unidade de tempo mais fundamental, qual seja, o dia: “há por si o ano, contendo todos os tempos, pela multiplicação dos quais a vida é composta; o mês, rodeado por um círculo mais estreito; o dia, que tem um giro estreitíssimo, porém, este vem do início ao fim, do nascente ao poente” (EM XII, 6). Ora, a parte de nossa existência a que convencionamos denominar *dia* consiste num intervalo de movimento que se mostra idêntico para todos os outros existentes cósmicos e apresenta uma natureza clara e muito bem delimitada: apesar de refletir um giro estreitíssimo, sempre “*vem do início ao fim, do nascente ao poente*”.

E é precisamente por conta dessa natureza cujo teor se desvela a partir de imagens como um círculo, uma roda, ou um giro que, em movimento, estão sempre a se volver sobre si mesmos, que Sêneca endossará a proposição de Heráclito, segundo a qual ‘um dia é igual a todo outro’ (EM XII, 7). O filósofo romano elenca duas perspectivas a partir das quais seria possível conceber, com alguma pertinência, a ideia formulada pelo efésio. Com efeito, um dia pode ser considerado ‘igual a todo outro’ porque, por um lado, todos os dias apresentam duração equivalente – na medida em que, sendo refletidos por círculos de mesmo tamanho, circunscritos e determinados pela relação de sua área e seu perímetro, constituem um movimento circular não apenas finito, como, ainda numerável, o qual possui a extensão de 24 horas.

Por outro lado, um dia ainda pode ser concebido tal qual todo outro por conta da semelhança (*similitudine*) que há entre os mesmos, ideia a que Sêneca procura desenvolver através de duas perspectivas. Segundo uma destas perspectivas, um dia pode ser concebido de modo análogo a todo outro por conta de seu caráter contínuo, “pois nada tem um espaço de tempo longuíssimo que não encontres em um dia” – assim, ainda que constitua um giro estreitíssimo e, por conseguinte, parte ínfima e breve da existência, cada dia se revela, enquanto intervalo de movimento, infinitamente divisível. Conforme outra destas perspectivas, um dia é semelhante a todo outro porque, em consonância à própria natureza do movimento que, girando sobre si mesmo, vem a

constituí-lo, termina por refletir sucessões alternadas de “luz e noite”, ou, ainda, de sombra e dia – de modo que mesmo um longo espaço de tempo não viria a conter nada de novo, a não ser uma repetição de dias que, dada sua natureza, consistiriam tão somente nas mesmas sucessões alternadas de luz e noite, sombra e dia.

Neste sentido, se a unidade mínima a partir da qual tudo se compõe constitui movimento circular cuja principal característica é a de girar sobre si mesmo – tendo início com o nascente e se encerrando com o poente, o qual, em imediata continuidade, é sucedido por outro dia nascente – de modo análogo deve ser concebida a existência como um todo, a qual por uma multiplicação de dias é composta. Não sem razão, Sêneca extrai de toda esta intrincada reflexão uma consequência de proporções éticas: com efeito, se a noite faz as vezes de encerramento do dia, a morte, de modo análogo, assim o fará em relação à existência, ciclo mais extenso que abarca todos os outros por ela abrangidos – movimentos cujas fases recorrentes terminam por se encerrarem sobre si mesmas até que, outra vez e continuamente, vêm a se reiniciar. Assim, “deste modo, cada dia deve ser disposto como se concluísse um curso e consumasse e completasse a vida”, razão pela qual se deve ter a morte diante dos olhos: com efeito, esta constitui como que um desvelamento de nossa própria condição finita.

2.3. A condição humana: efêmera e finita

Retomemos, ainda que celeremente, as reflexões tecidas por Sêneca na ascense de *meditare tempum*, na esperança de que os traços da existência ora espelhados possam, com alguma sorte, alumiar a imagem que sobressai da condição humana.

Do segundo ao quarto passo da epístola XLIX, Sêneca desenvolve a ideia de que a velocidade com que se sucedem os acontecimentos constitutivos da existência humana se mostra a tal ponto elevada que chega a nos parecer, não raro, ilimitada, indeterminada ou infinita. Com efeito, as próprias partes do tempo – com alguma exceção do passado, que, quando concebido a partir de marcos ou referências tais como o nascimento e o momento atual, poderia, talvez, vir a apresentar alguma extensão – parecem espelhar tal indeterminação, razão pela qual todos os acontecimentos constitutivos de nossa existência parecem ter se dado há pouco (*modo*). Ademais, as distintas etapas pelas quais avançamos no decorrer desta mesma existência, embora pareçam conter alguma extensão, constituem meros pontos ou limites entre

acontecimentos, dada a brevidade e a efemeridade com que os mesmos transcorrem no decorrer de uma existência de tão diminuta e exígua duração. Sêneca parece depreender ao menos três implicações de tal reflexão: a primeira delas, se não justifica, ao menos explica o atordoamento próprio à condição humana diante do velocíssimo fluxo com que desfilam os acontecimentos constitutivos de nossa existência ante nossos próprios olhos – pois, com efeito, parece tarefa demasiado penosa a de apreender seu ritmo para, por fim, dispormo-nos conforme a ele do ponto de vista moral. Dita implicação se mostra atrelada a outra, que a ela se segue: a única saída para dirimirmos tal dificuldade e, com sorte, apreendermos o *cursus* de nossa existência parece consistir na tentativa de traçar ou impor limites ao fluxo de acontecimentos que a compõe – ora mirando os acontecimentos pregressos, ora antecipando os vindouros. Tudo isso porque, a não ser que empreguemos suficiente esforço para alargar a perspectiva atual do movimento que ora se apresenta, e que muito provavelmente coincide com nossa disposição de momento, recairemos no âmbito da indeterminação e, por conseguinte, do atordoamento psíquico, haja vista que o presente é aquilo que deixa de ser antes mesmo que chegue (BV X, 6) e, uma vez tendo sido feitos por ele de prêsa, dificilmente ousaremos compreender a natureza da existência, quanto menos, nossa condição – de seres que, a passos largos e velozes, olvidam-se de atravessarem tão exíguo e diminuto trajeto. Daí a terceira e última implicação depreendida por Sêneca consistir no caráter ambíguo da existência humana: “o que vivemos é um ponto e ainda menos que um ponto; porém, a natureza zombou deste quase nada, com certa aparência de duração mais longa” (EM XLIX, 3).

Já o teor compreendido entre os passos sexto e oitavo da epístola XII, por outro lado, apresenta a hipótese de que a existência se compõe de partes – noção que, num tal contexto, termina por se mostrar convergente a de graus (*gradus*) – que podem ser concebidas como círculos maiores que circundam menores (*orbis circumductos maiores minoribus*). A parte ou grau componente mais fundamental de toda existência, seja num âmbito mais restrito, o humano, seja noutra mais amplo, o cósmico, parece ser a do dia, cuja natureza, enquanto movimento, apresenta uma forma circular e alternada entre nascente e poente – reflexão a que Sêneca busca aprofundar na medida em que recorre à proposição heraclitiana de que ‘um dia é igual a todo outro’, apresentando perspectivas a partir das quais tal formulação poderia ser considerada pertinente. Ora, todos os dias são iguais porque, por um lado, constituem um movimento de idêntica e

determinada duração; e, por outro, por serem semelhantemente contínuos, isto é, infinitamente divisíveis. Mas não apenas: todos os dias são iguais em semelhança na medida em que consistem num alternar entre “luz e noite”, sombra e dia. Ora, mas se toda existência se compõem de partes ou graus cuja unidade mais fundamental parece ser a do dia – cuja natureza faz avultar, inexoravelmente, um giro ou movimento que vai do nascente ao poente – também a existência, como um todo, será constituída por tal natureza, de modo que, a fim de vivermos de modo consequente e em concordância com nossa própria condição, a única saída parece ser a de dispor cada dia como se concluísse e completasse o curso de nossa própria existência.

Como se vê, a constatação de nossa condição por meio da reflexão acerca da natureza da existência – a que se chega, não raro, não de modo imediato e direto, mas, sim, por meio de seu reflexo corrente, qual seja, o tempo – indica-nos, por um lado, o ritmo veloz e fugaz com que se sucedem os acontecimentos que a constituem; e aponta-nos, por outro, sua forma cíclica e, por conseguinte, marcada indelevelmente pelo traço da finitude. Resta compreender, contudo, de que modo a constatação de nossa condição – breve, por um lado; finita, por outro – pode ser capaz de nos estremecer o coração e, com sorte, conduzir-nos ao assentimento daquilo a que se poderia denominar ordem do mundo – na qual se inscreve nossa própria condição, assomada a tudo aquilo que vem a constitui-la – para, por fim, e só então, mobilizar-nos frente à urgência da tarefa moral.

Seção 3. Da constatação da condição humana à mobilização moral

Volta (*converte*) toda a atenção para [a filosofia], devota-te a ela, cultiva-a.¹⁸⁰

Pois isto é a sabedoria, retornar (*converti*) para a natureza [...].¹⁸¹

¹⁸⁰EM LIII, 11. Totam huc *converte* mentem, huic adside, hanc cole: ingens intervallum inter te et ceteros fiet; omnes mortales multo antecedes, non multo te dii antecedent.

¹⁸¹EM XCIV, 68. Hoc est enim sapientia, in naturam *converti* et eo restitui unde publicus error expulerit.

Fossemos doravante atentar não apenas ao teor – em sua maior parte, existencial – das questões de que parte Sêneca para propor uma reflexão sobre o tempo, mas, ainda, à forma com que tece seu discurso – uma espécie de tessitura em que se entremeiam recursos imagéticos e conceituais, conforme esperamos ter demonstrado a contento no tópico precedente – não restariam dúvidas: a questão do tempo desempenha, no interior do pensamento senequiano, função não apenas fundamental, mas, principalmente, emblemática quanto ao modo como nosso autor concebe a própria filosofia.

Afinal, se Sêneca tinha por propósito mais fundamental converter discípulos a uma vida autenticamente filosófica (EM LIII, 11), o que, em última instância, significa conduzi-los a retornarem, por si mesmos, para a natureza (EM XCIV, 68), compreendendo-se com clareza que a meditação no tempo, na medida em que se mostra capaz de fazer sobressair diante de nós nossa própria condição, parece constituir caminho a partir do qual se poderia alcançar aquele propósito. E então se desvela, como que subitamente, a razão pela qual Sêneca cunha precisamente deste modo o discurso por meio do qual reflete acerca do tempo: para lograr êxito na tentativa de cumprir seus propósitos, não lhe basta proceder a uma minuciosa investigação acerca da natureza do tempo, nem, tampouco, apontar como resultado de suas reflexões uma provisória definição do tempo enquanto reflexo dos acontecimentos constitutivos da existência humana. Antes pelo contrário, tendo em vista que o que nosso filósofo almeja é provocar no estado psíquico de seus discípulos e interlocutores algum incômodo ou espanto diante da própria condição, nada mais razoável que, ajustando ao teor de seu discurso uma forma que lhe seja consonante, formular dizeres capazes não apenas de, feito atos verbais, tocarem, comoverem e, se possível, sensibilizarem todos quantos, adormecidos, mostrem-se incapazes de perceber a importância do tempo, mas, ainda, de virem a lhes instruir ou levá-los a compreender a sua natureza, pois, com efeito, ser capaz de vislumbrá-la é, a um só tempo, constatar nossa própria natureza enquanto existentes, à qual devemos ser convertidos de volta.

Entretanto, os desafios aos quais tem de fazer frente Sêneca diante da tarefa de cunhar um discurso cujos teor e forma se mostrem consonantes àquele propósito se mostram grandiosos: com efeito, para além da complexidade da questão do tempo propriamente dita, sua natureza – cujo estatuto é o de algo incorpóreo – parece antes dificultar que facilitar sua apreensão. Não sem razão, o filósofo romano se dedica a encetar reflexões acerca da natureza do tempo, não raro, lançando mão de imagens,

conforme pontuara Mireille Armisen-Marchetti¹⁸²: afinal, antes mesmo de recorrer a certas *verba* para desvelar a *res*¹⁸³, de modo a nos instruir, acerca da natureza do tempo – reflexo dos acontecimentos constitutivos de nossa existência –, Sêneca se mostra atento à premente necessidade de nos despertar, vale dizer, fazer estremecer nossa embrutecida, embotada e anestesiada percepção quanto à sua tão negligenciada importância (BV VIII, 1).

Costumo me admirar quando vejo alguns pedindo tempo, e outros que, rogados, [são] dóceis. Ambos observam a razão pela qual o tempo é pedido, mas o próprio tempo nenhum dos dois, como se nada fosse, é pedido, como se nada fosse, é dado. Joga-se com a coisa mais preciosa de todas; porém, engana-os porque é coisa incorporeal, porque não vem sobre os olhos, e, portanto, é estimada como a coisa mais vil, ou mesmo, de valor quase nenhum.¹⁸⁴

Assim, entendedor de que “nenhum animal racional age a não ser que seja antes incitado pela visão de alguma coisa; então toma impulso, e então o assentimento confirma o impulso”¹⁸⁵ (EM CXIII, 18), Sêneca parece consciente de que, para que a

¹⁸²A intérprete nos recorda, a este respeito, que Sêneca parece se propor a cunhar imagens capazes não apenas de descrever, mas, ainda, de enfatizar o inestimável valor do tempo com o fim último de fazer dele “un objet matériel, et en quelque sorte statique et tangible”, de modo a tão logo nos vermos despertados e atentos à necessidade premente de apreendê-lo. Ora, conquanto não nos pareça expresso que Sêneca eleja a tarefa de conferir valor ao tempo como mais fundamental que a de meditar acerca de sua natureza, tal como parece propor Armisen-Marchetti, sua intuição de que Sêneca se esforça por dar alguma visibilidade ao tempo, de modo a forjar sua aparição diante da alma daquele que nele medita, nos parece tão pertinente quanto consequente com seus propósitos filosóficos. Cf. ARMISEN-MARCHETTI, M. Sênèque et l’appropriation du temps. *Latomus*. T. 54, fasc. 3 (juil.-sept. 1995), p. 552.

¹⁸³Há um sem número de evidências a partir das quais se poderia afirmar que Sêneca considera o emprego de recursos estilísticos como um meio para se elaborar discursos cujo fim por si mesmo deveria ser o teor ou conteúdo a ser desenvolvido. Com efeito, a ideia de que a *res* deve preceder os *verba* é expressa com clareza em distintas passagens das *Epistulae Morales*: EM XL, 14; LII, 14; LIX, 4; C, 10; CVIII, 6; CXV, 1. Setaioli se ocupa esmerada e minuciosamente não apenas desta, como, ainda, de outras questões relativas ao estilo da prosa senequiana no artigo *Seneca i lo stile*, o qual pode ser encontrado em SETAIOLI, A. *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell’ideologia senecana*. Bologna: Pàtron Editore, 2000, 111-219.

¹⁸⁴BV VIII, 1. Mirari soleo, cum video aliquos tempus petentes et eos, qui rogantur, facillimos. Illud uterque spectat, propter quod tempus petitur est, ipsum quidem neuter; quasi nihil petitur, quasi nihil datur. Re omnium pretiosissima luditur; fallit autem illos; quia res incorporealis est, quia sub oculos non venit, ideoque vilissima aestimatur, immo paene nullum eius pretium est.

¹⁸⁵EM CXIII, 18. Omne rationale animal nihil agit nisi primum speciei alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde ad sensum confirmavit hunc impetum.

meditação no tempo se mostre efetivamente capaz de descerrar, diante daquele que a empreende, sua própria condição enquanto existente – a ponto de, invadindo-o, vir a afetá-lo e acometê-lo –, teria de ser vertida, por assim dizer, em aparição (*φαντασία/visum*). Donde nos parecerem não apenas pertinentes, mas, ainda, conseqüentes com seus propósitos as estratégias por ele formuladas para que possamos proceder ao *meditare tempum*: seja partindo de vivências pregressas, evocando-as na memória; seja projetando na alma possíveis vivências, a fim de nos prepararmos para o que está por vir; ou, ainda, meditando na natureza do tempo, compreendido como espelho destes mesmos acontecimentos; o que o filósofo está sempre a fazer é nos estimular a conceber, em âmbito psíquico, imagens – trate-se das muitas ações por meio das quais vimos a encetar acontecimentos (EM XLIX, 2); de figuras ou elementos geométricos, tais como o círculo ou o ponto, supostamente capazes de simbolizar traços do tempo e, por conseguinte, de nossa própria condição (EM XLIX, 3; XII, 6); ou, ainda, das muitas faces da tão temida morte, limite último com o qual teremos de nos confrontar, a fim de vislumbrar o movimento constitutivo da existência (EM XII, 6) – que nos permitam conferir alguma forma ou delineamento ao incorpóreo tempo.

Mas, que Sêneca se ocupe de cunhar um discurso cujos teor e forma tenham por propósito provocar um estado psíquico de incômodo ou espanto em seus discípulos ou interlocutores, apelando, para tanto, à nossa sensibilidade – a nós que não raro nos revelamos embrutecidos, embotados e anestesiados a ponto de não sermos capazes de perceber, quanto menos, de compreender nossa própria condição – não implica que tenha incorrido em heterodoxia, nem, tampouco, no imperdoável equívoco filosófico da inconsistência com relação a dogmas fundamentais da escola. Pois, com efeito, ainda que estoicos tidos como ortodoxos, tais como Zenão e Crisipo, tenham demonstrado relativa indiferença, senão desprezo, pelo zelo estilístico na prosa filosófica (SVF I, 81; II 298); o que talvez não apenas se harmonize, como, ainda, possa ser justificado a partir de perspectivas tais como a do monismo psicológico – teoria crisipiana segundo a qual a alma seria constituída por um elemento predominantemente racional (*λογικός*) (SVF III 259)¹⁸⁶ – a atitude senequiana, ao conceder à retórica algum terreno em âmbito

¹⁸⁶Com efeito, uma vez que Crisipo retira ou elimina as paixões da alma, vindo a concebê-la como que unicamente a partir de seu elemento racional, não faria sentido imputar à retórica, então definida enquanto ciência do bem falar (*τὴν τε ῥητορικὴν ἐπιστήμην οὕσαν τοῦ εὖ λέγειν [...]*) (SVF II 48), elevada importância no âmbito da reorientação moral.

filosófico, visando, sobretudo, provocar estremecimento na alma de seus discípulos, não parece ser suficiente para levar a supor qualquer espécie de desacordo do filósofo romano com seus predecessores¹⁸⁷.

Afinal, tanto no quarto passo da epístola LVII, quanto no 18º da epístola CXIII, e, ainda, no terceiro capítulo do livro II do *De Ira*, Sêneca parece fazer alusão a uma mesma ideia: a φαντασία ou *visum* que, vindo a invadir e suscitar a alma, precede seja o impulso, seja o assentimento, não é capaz de desencadear, ainda, qualquer tipo de πάθος ou *adfectus* – o que se explica na medida em que estes seriam necessariamente dependentes de um assentimento (συγκατάθεσις ou *adsensus*) da alma¹⁸⁸. Não sem razão, Sêneca nomeia tal tipo de disposição – precedente tanto ao assentimento, quanto ao impulso – de *affectio*, isto é, um dado estado ou condição passível de ser desencadeado na alma de todo e qualquer tipo de indivíduo, aí incluso o próprio sábio:

De certas coisas, meu Lucílio, nenhuma virtude pode fugir; a natureza lembra-lhe a condição de sua mortalidade. E assim tanto o rosto se contrai diante das causas da tristeza, quando sentimo-nos arrepiar diante do inesperado e a vista se torna turva se, do alto de um penhasco, olharmos de cima. Isso não é temor, mas uma afecção natural e inexpugnável à razão.¹⁸⁹

Por conseguinte, parece ser contra este tipo de estado ou disposição que – conquanto distante de se revelar um impulso já constituído, mostra-se suscetível frente a algum tipo de estímulo do âmbito da sensibilidade – Sêneca procura investir ao elaborar seu discurso relativo à questão do tempo. Na própria passagem supracitada, o filósofo

¹⁸⁷Tal como sugere Brad Inwood, ao afirmar que, no que se refere à teoria das paixões, “we should not be calling Seneca an eclectic at all. His approach is open, but not eclectic. He is prepared to propose changes in traditional Stoicism, but those changes never threaten the core of Stoic ideas – as a change from psychological monism to dualism (let alone tripartition) would do”. Cf. INWOOD, B. *Reading Seneca: stoic philosophy at Rome*. New York : Oxford University Press, 2005, p. 24.

¹⁸⁸ A referida passagem do *De Ira* (II 3-4) se mostra, a este respeito, suficientemente clara: paixões, tais como a ira, constituem impulsos; mas não há impulso sem assentimento (ira non moueri tantum debet sed excurrere; est enim impetus; numquam autem impetus sine adsensu mentis est).

¹⁸⁹ EM LVII, 4. Quaedam enim, mi Lucili, nulla effugere virtus potest; admonet illam natura mortalitatis suae. Itaque et vultum adducet ad tristia et inhorrescet ad subita et caligabit, si vastam altitudinem in crepidine eius constitutus despexerit: non est hoc timor, sed naturalis affectio inexpugnabilis rationi.

reflete sobre o quanto certas aparições – previamente a virem a desencadear um estado psíquico malsão, tal como, por exemplo, o próprio temor (*timor*) – poderiam ser capazes de nos lembrar, insinuando ou sugerindo, nossa *mortalitas*. Como se, antes mesmo que o processo perceptivo pudesse vir a se converter numa interpretação discursiva daquilo que acontece, a qual reverberaria na alma, traduzindo-se em estado psíquico são ou malsão, fôssemos capazes de intuir, ainda que tão somente de modo aproximado, o significado de algumas aparições.

Ora, este estado ou condição ameaçado por este estremecimento prévio a qualquer interpretação daquilo que acontece, pode muito bem vir a ser desencadeado por acontecimentos corriqueiros sobre os quais, as mais das vezes, não temos qualquer controle, como, por exemplo, quando recebemos a notícia do grave adoecimento de um ente querido ou, ainda, quando escapamos por pouco de sermos atropelados ao atravessarmos a rua. Contudo, o que Sêneca parece almejar ao recorrer inúmeras vezes ao uso de imagens na ascese do *meditare tempum* não parece ser pura e simplesmente sensibilizar, mas, principalmente, valer-se dessa sensibilização para instruir quanto à nossa própria condição – de modo que, com sorte, tornemo-nos capazes de remodelar nosso próprio caráter. Mesmo porque, é tão somente sobre o assentimento – o qual “confirma o impulso” “incitado pela visão de alguma coisa” (EM CXIII, 18) – que se poderia atribuir mérito ou demérito em âmbito moral. Não sem razão, para muitos dos estoicos – dentre os quais, Sêneca –, o cultivo de estados psíquicos malsãos, nomeadamente, as paixões, constituiriam atitudes a serem censuradas ou repreendidas, e, isto, na precisa medida em que assentir ou não a cultivá-las é algo que dependeria unicamente de nós mesmos¹⁹⁰.

De modo que as tantas aparições como que forjadas por Sêneca no âmbito do discurso relativo ao tempo a fim de sensibilizar e comover a alma – despertando sua atenção para sua própria condição – parecem forçosamente ter algo que dizer, ainda, à nossa compreensão. Com efeito, o filósofo romano parece propor que aprofundemos nossas reflexões acerca da continuidade entre vivências e seus reflexos pensados na

¹⁹⁰Clemente de Alexandria, *Strom.* II p. 458 (SVF II 992) Não apenas os platônicos mas também os estoicos afirmam que os assentimentos são aquilo que depende de nós: então, toda opinião, juízo, suposição e aprendizado são assentimentos. τὰς δὲ συγκαταθέσεις οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος ἀλλὰ καὶ <οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς> ἐφ’ ἡμῖν εἶναι λέγουσιν· πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις – συγκατάθεσις ἐστίν.

alma, não raro, valendo-se de imagens supostamente capazes de, traçando a relação entre ambos, explicitar de que modo – se análoga ou semelhantemente – se constitui tal continuidade. O modo como Sêneca lança mãos à imagem do círculo (*circulus, orbis ou gyrus*) com o fim de retrazar o vínculo que se institui entre a existência humana e o próprio tempo, compreendido como seu reflexo, mostra-se, a este respeito, emblemático: na medida em que ambos podem ser vislumbrados a partir da perspectiva de movimentos que, sob dados aspectos, poderiam ser concebidos sob uma forma circular, parecem ter muitos pontos de semelhança em comum. Afinal, assim como a imagem do círculo, se aplicada a um movimento qualquer, parece assinalar tanto a noção de perfeição, quanto a de repetição – ao nos fazer vislumbrar um movimento que, perfazendo-se, vem a se reiniciar, sucessiva e ininterruptamente – também a existência e seu reflexo, o tempo, poderiam ser ditos constituídos por ciclos ou fases que, ao alcançarem um cumprimento ou completude determinada por uma ação, voltam continuamente a recorrerem sobre si mesmos.

Ademais, a própria noção de fase ou ciclo, sugerida pela imagem do círculo aplicada a um movimento qualquer, parece desvelar sua complexa natureza, a um só tempo una e dúplice: pois, conquanto o limiar entre o encerramento e a reabertura de uma fase ou ciclo se mostre quase indiscernível, não há como negar que, se sob dada perspectiva, existência e tempo são constituídas por unidades – como uma hora, um minuto, um segundo ou, ainda, a infância, a adolescência, a vida adulta –; sob outra, tais unidades se revelam, em si mesmas, dúplices, na medida em que refletem a transição de um aspecto a outro do próprio movimento. Com efeito, assim como todo dia se compõe de nascente e poente; toda existência, nela mesma, é constituída por vida e morte.

De modo que, ao se valer da imagem do círculo para nos despertar e instruir sobre como tempo e existência podem conter, em si mesmos, traços tanto de perfeição, quanto de repetição e, ainda, de finitude, Sêneca parece almejar instigar seus discípulos a considerarem que, se por um lado a própria existência pode ser dita constituída por uma série de repetições, por que razão deveríamos nos esforçar por, valorando-a como o maior de todos os bens, alongá-la à todo custo?¹⁹¹ Além disso, por outro lado, se cada

¹⁹¹Habinek nos recorda, de modo bastante perspicaz, que a imagem dos círculos concêntricos seria potencialmente capaz de simbolizar – além dos já mencionados traços da perfeição e da finitude – o caráter repetitivo da existência, de modo a nos permitir constatar o quão absurda é a atitude de quem, demonstrando demasiado apego à vida, deseja estendê-la à todo custo. Com efeito, se uma existência se

ação, pensada enquanto movimento circular que gira sobre si mesmo, tende a, perfazendo-se, vir a se cumprir ou se completar, que necessidade teríamos de uma vida extensa, vale dizer, repleta de repetições, quando de um ponto de vista moral, uma única ação empreendida com disposição virtuosa, ao completar-se, mostrar-se-ia suficiente para se conferir um sentido moral à própria existência, na medida em que constitui sintoma de uma alma reconvertida à própria natureza? Por fim, se tanto a existência quanto o tempo são constituídos por unidades que se revelam, a um só tempo, dúplices; e, por conseguinte, a morte está tão mais presente na existência, contrabalanceando-se à vida, do que nos apraz considerar, não há outro caminho que o de imputar urgentemente um sentido moral às ações que ora nos cabe empreender ou desencadear.

O próprio tempo, que no exemplo supracitado ocupava lugar de um dos termos de uma relação de semelhança cuja natureza deveria ser desvendada e, com sorte, iluminada pela imagem do círculo, sob outro aspecto, parece fazer as vezes de símbolo através do qual caberia entrever o vínculo que aproxima todos quantos possam ser ditos existentes. Afinal, ao conceber o tempo como uma espécie de reflexo ou espelho dos acontecimentos constitutivos da existência humana, Sêneca parece se dar conta de que sua imagem, sendo ainda capaz de reverberar quaisquer outros tipos de movimento, poderia nos permitir entrever de forma não apenas ampliada, mas, ainda, multifacetada, o prisma da existência – com o tempo servindo de termo intercambiável para se conceber movimentos de âmbito tanto humano quanto cósmico.

Pois o que está subtraído ao perigo da mudança? Nem terra, nem céu, nem toda esta conjuntura de todas as coisas, ainda que seja conduzida pela ação divina, nem sempre terá esta ordem, mas algum dia o lançará deste curso. [13] *Todas as coisas vão por tempos determinados: devem nascer, crescer e se extinguir.* Tudo o que vês correr sobre nós e isto em que fomos firmados e fixados, como se fosse a coisa mais sólida, será consumido e cessará; para todos a sua velhice está. Esta natureza destinou ao mesmo fim, com intervalos desiguais: tudo o que é, não será, nem perecerá, mas será dissolvido.

constitui, em rigor, da repetição de dias, por que razão deveríamos avalia-la como o maior de todos os bens; e a morte – seu contrário – como o pior de todos os males? Cf. HABINEK, T. Seneca's circles: Ep. 12. 6-9. *Classical Antiquity*. V. 1, nº 1 (Apr. 1982), p. 68-69.

[14] Para nós, dissolver-se é perecer; com efeito, observamos as coisas próximas, as posteriores não enxerga nem a mente obtusa nem as coisas conformadas ao corpo; de outro modo, mais corajosamente sofreria o fim de si e dos seus se esperasse que, assim, vida e morte, como a todas as coisas, vão por vezes, as compostas se dissolverem, as dissolutas se comporem, nesta obra a arte eterna do deus temperante tudo se volver.¹⁹²

Note-se o quanto o tempo, tomado sob esta perspectiva – vale dizer, fazendo as vezes de símbolo por meio do qual se concebe todo tipo de existência – mostra-se noção chave para a reorientação moral ou reconversão à própria natureza: ao nos permitir vislumbrar a condição dos demais existentes que nos excedem e nos sobrepassam, faz com que constatem, de um modo ou de outro, a lei na qual estamos todos, enquanto existentes, inscritos, a qual rege a própria ordem do mundo. Parece haver, contudo, um traço fundamental da filosofia estoica que se mostra decisivo para a compreensão da reflexão senequiana, conquanto não apareça de modo expresso no excerto supracitado: a radical intuição de que o sumo bem, em âmbito moral, poderia ser alcançado por meio de uma reconversão à natureza, parece implicar, em última instância, que o mergulho na φύσις como tentativa de se sondar o mistério do cosmos se radica não apenas numa esperança de que, compreendendo-a e descrevendo-a, estaremos mais próximos dos deuses (*Naturales Quaestiones* I Pref. VI). Mais do que isso, a aposta estoica parece indicar que a própria natureza – concebida enquanto uma “disposição que se move por si mesma, através de razões seminais consumando e contendo [as coisas] a partir de si mesma em tempos determinados” (SVF II 1132) – seria capaz de fornecer um modelo

¹⁹²EM LXXI, 12-14. Quid enim mutationis periculo exceptum? Non terra, non caelum, non totus hic rerum omnium contextus, quamvis deo agente ducatur; non semper tenebit hunc ordinem, sed illum ex hoc cursu aliquis dies deiciet. [13] Certis eunt cuncta temporibus: nasci debent, crescere, extingui. Quaecumque supra nos vides currere et haec quibus innixi atque inpositi sumus veluti solidissimis carpentur ac desinent; nulli non senectus sua est. Inaequalibus ista spatiis eodem natura dimittit: quidquid est non erit, nec peribit sed resolvetur. [14] Nobis solvi perire est; proxima enim intuemur, ad ulteriora non prospicit mens hebes et quae se corpori addixerit; alioqui fortius finem sui suorumque pateretur, si speraret, <ut> omnia illa, sic vitam mortemque per vices ire et composita dissolvi, dissoluta componi, in hoc opere aeternam artem cuncta temperantis dei verti.

prescritivo e normativo sobre como deveríamos agir, em âmbito moral, de modo a vivenciarmos, consonantemente a ela, esse mistério¹⁹³.

Por essa razão, vislumbrar a natureza da existência, sob esse multifacetado prisma, é não apenas necessário, mas, ainda, fundamental para que se possa remodelar o próprio caráter: na medida em que a própria natureza mostra, a quem se propuser a meditar a seu respeito, uma certa determinação por ela imposta a todas as coisas, ela também fornece, para quem souber compreendê-la, um certo modo de valorar todas as coisas que não dependem de nós, em consonância com aquela mesma determinação, a qual poderíamos denominar ordem do mundo.

Assim, que a alma seja formada para compreensão e aceitação de sua sorte e saiba que nada é intentado para a fortuna, que tem o mesmo direito contra impérios que contra imperadores; contra cidades, poder o mesmo que contra homens. Nada destas coisas é de se indignar: entramos no mundo em que se vive por tais leis. Agrada: obedece. Não agrada: saia para onde quiseres. Se há algo de iníquo propriamente para tua condição, indigna-te. Mas, se esta necessidade une tanto grandes quanto pequenos, reconcilia-te com o destino, por meio do qual todas as coisas serão dissolvidas.¹⁹⁴

Assim, depreender do mergulho na φύσις a constatação de que toda existência poderia ser dita – não importando sua tônica, se desditosa ou afortunada, nem, tampouco, sua duração, se mais contraída ou mais dilatada – finita e, de certo modo, efêmera, faz-nos compreender que o sentimento de desagrado quanto à lei segundo a qual é regida a ordem do mundo é desencadeado por uma perspectiva parcial, porquanto

¹⁹³A vastidão ontológico-conceitual deflagrada à φύσις pelos autores estoicos parece espantosa: além de abarcar uma dimensão física e biológica, a natureza recobriria, ainda, tanto o que há de ético, quanto de psicológico e, por fim, de político no cosmos. Não sem razão, noções fundamentais para o âmbito ético e político, tais como as de lei e justiça, devem ser compreendidas por meio de remissão à própria φύσις. (SVF II 308)

¹⁹⁴EM XCI, 15. Itaque formetur animus ad intellectum patientiamque sortis suae et sciat nihil inausum esse fortunae, adversus imperia illam idem habere iuris quod adversus imperantis, adversus urbes idem posse quod adversus homines. Nihil horum indignandum est: in eum intravimus mundum in quo his legibus vivitur. Placet: pare. Non placet: quacumque vis exi. Indignare si quid in te iniqui proprie constitutum est; sed si haec summos imosque necessitas alligat, in gratiam cum fato revertere, a quo omnia resolvuntur.

circunscrita ao limitado prisma com que entrevemos a própria existência. Pois, ao ampliar nossas perspectivas, compreendemos que, em âmbito cósmico, os marcos ou referências de abertura e encerramento dos vários ciclos constitutivos de todo tipo de existência não constituem símbolo de dor; tampouco sua curta duração, razão de lamento e indignação, tal como sói acontecer em âmbito humano. Antes pelo contrário, a perspectiva de que “*todas as coisas vão por tempos determinados: devem nascer, crescer e se extinguir*”, nos prescreve recordar não apenas que tudo acontece num tempo determinado, mas, ainda, que as aberturas e encerramentos de ciclos, costumeiramente avaliados como bens ou males quase absolutos em âmbito humano, nada mais constituem que sucessões alternadas de composição e dissolução – a que estamos todos obrigados, enquanto partícipes da ordem cósmica, sem que nisso incorra qualquer tipo de iniquidade.

Essa transição entre perspectivas nos oferece condições – ao mesmo tempo que nos conclama – para que ressignifiquemos nossos valores por meio daquilo que nos mostra, dá-nos a ver ou, ainda, apresenta-nos a própria natureza. Afinal, se o tempo, para além de constituir imagem a partir da qual passamos a vislumbrar a natureza de nossa própria existência, serve, ainda, de termo intercambiável por meio do qual se torna possível conceber a natureza de todos os demais existentes em âmbito cósmico, isto se dá porque somos todos – na medida em que existentes – partícipes desta mesma ordem do mundo. Entretanto, o ponto de inflexão que reflete a transição de uma perspectiva parcial e limitada para uma ampliada e multifacetada parece se dar no momento mesmo em que nos propomos a assentir à ordem do mundo tal como ela se nos apresenta, de modo a nos compreendermos não como mera parte, presa e joguete do destino, e, sim, na medida em que passamos a nos entrever – fazendo girar a alma por meio de uma releitura ou reinterpretação que nos leva a nos reconciliarmos com o próprio destino (*in gratiam cum fato revertere*) – como membros capazes de contribuir para o arranjo desta mesma ordem¹⁹⁵.

¹⁹⁵Em Marco Aurélio, mostra-se ainda mais expressa e bem desenvolvida a perspectiva de que é tão somente na medida em que passamos, cada um de nós, a nos encarar como membro (μέλος) – em vez de parte (μέρος) – da ordem do mundo, que nos tornamos capazes de compreender que ao fazermos bem aos outros homens, estamos, em última instância, beneficiando-nos a nós mesmos, visto constituirmos um corpo que forma um todo. Cf. Marco Aurélio, *Ips.* VII 13.

O que, dito de outro modo, significa encarar tudo aquilo que não depende de nós – trate-se tanto de traços intrinsecamente impostos pela própria natureza a todos quantos possam ser ditos existentes, tal como, por exemplo, o da finitude; quanto, por outro lado, de acontecimentos que extrinsecamente nos invadem e nos acometem, de modo a desencadear toda sorte de condições, como a glória ou a desonra; a opulência ou a penúria; uma vida social repleta de amizades e prazeres; ou, ao contrário, de solidão e dores – como indiferente frente ao que realmente importa.

Com efeito, tais condições se mostram indiferentes na medida em que não constituem fator decisivo para que empreendamos ações estando imbuídos por uma disposição moral ou virtuosa. Afinal, ainda que sejamos afetados por acontecimentos que desencadeiem condições desditosas ou afortunadas no decorrer de nossa existência, ainda assim, é possível agir virtuosa ou viciosamente, não obstante e à revelia de tais condições¹⁹⁶. De modo que é bastante possível conceber casos tais como os de alguém que, conquanto tenha vivido uma existência exígua e precária, tenha se esforçado por se dispor a modelar o próprio caráter valorosa e virtuosamente; ou, por outro lado, o de alguém que, vivendo a mais afortunada das existências, atravesse-a angustiada e atormentadamente, na medida em que servindo como que exclusivamente às próprias paixões.

O que, por outro lado, nos leva a compreender que, se tais condições são ditas indiferentes, não o são, absolutamente, porque não nos afetam nem, tampouco, nos acometem. Antes pelo contrário: todas as circunstâncias a que a axiologia ou teoria dos valores estoica nos orienta a tratar como indiferentes – trate-se de determinações intrínseca ou extrinsecamente impostas – são precisamente aquilo que nos impacta e, não raro, desestabilizando-nos, vem a constituir fator de perturbação, ao longo de toda nossa existência. Razão pela qual, ainda por outra perspectiva, compreende-se que é fazendo face a estas circunstâncias que nos valem da grandiosa oportunidade tanto de alargamento espiritual quanto de aprimoramento moral que se nos apresenta. Donde não

¹⁹⁶ EM LXXXII, 13-14. De um quarto dizemos que é claro, embora o mesmo se torne escuríssimo com a noite. O dia a ele infunde luz, a noite lha tira. Dessa forma, com estas coisas, que nós dizemos indiferentes ou intermediários, com riqueza, força, aparência, honras, poder e, ao contrário, com morte, exílio, males e dores e outros que menos ou mais tememos. Ou a má vontade ou a virtude que lhes confere o nome de bem ou de mal. Cubiculum lucidum dicimus, hoc idem obscurissimum est nocte. Dies illi lucem infundit, nox eripit; sic istis, quae a nobis ac media dicuntur, divitiis, viribus, formae, honoribus, regno et contra morti, exilio, malae valetudini, doloribus quaeque alia aut minus aut magis pertinuimus, aut mal itia aut virtus dat boni vel mali nomen.

ser em vão que exercícios tais como o *meditare mortem* ou a *praemeditatio malorum* ocupem lugar de tamanho destaque na obra senequiana: não apenas com o fim de fazer face à nossa própria condição, mas, principalmente, porque a morte ou as adversidades constituem indiferentes não preferíveis, que é necessário nos esforçarmos por tê-las diante dos olhos¹⁹⁷. Tanto mais lhes fizermos face, maiores as chances de passarmos a avaliá-las não conforme convenção, mas, ao invés disso, conforme aquilo que são por natureza: acontecimentos constitutivos da ordem do mundo, da qual somos partícipes.

Com o quê passamos a compreender, doravante bastante claramente, que a pedra de toque conforme a qual se impõe ou não às circunstâncias uma visada moral – porquanto consonante ou não à própria natureza – está radicada no espaço interior, vale dizer, na intimidade da alma humana. Com efeito, a própria axiologia ou teoria dos valores estoica serve para atestar que, em última instância, não há circunstância ou condição que, intrínseca ou extrinsecamente impostas aos seres humanos, seja capaz de lhes perturbar o íntimo, caso estes tenham se disposto em consonância à ordem do mundo. O que, por outro lado, constitui indício de que, paradoxalmente, todo fator de desestabilização psíquica só pode provir de nós mesmos ou, dito de outro modo, do modo como lidamos ou interpretamos aquilo que, invariavelmente, nos é imposto ao longo de nossa existência, conforme nos alerta Sêneca: “e agora estou sitiado. Então, contudo, o perigo contra mim, sitiado, ameaçaria do exterior, uma muralha me separaria do inimigo: *agora, o que é mortífero está em mim*”¹⁹⁸ (EM XLIX, 9) (grifo nosso).

Tal perspectiva – de que o valor das condições ou circunstâncias a que teremos de atravessar ao longo da existência não resida nelas mesmas, mas, ao invés disso, provenha do modo como as lemos ou interpretamos – parece imputar à vastidão ou à estreiteza íntima do próprio ser humano toda a responsabilidade pelo modo como transcorrerá sua existência no mundo. Pois, se não se pode afirmar que esteja in *nostra*

¹⁹⁷ EM LXXXII, 15. Há, Lucílio, naquilo a que chamamos de intermediário, grande diferença. De fato, não é a morte indiferente do mesmo modo do que se ter um número par ou ímpar de cabelos. A morte está entre aquelas coisas que não são males, ainda que tenham esta aparência; pois o amor próprio e a vontade de conservação permanente, também a repugnância pela dissolução, porque (a morte) parece muitos bens nos tomar, além de nos tomar coisas a que estamos acostumados. Est et horum, Lucili, quae appellamus media, grande discrimen. Non enim sic mors indifferens est, quomodo utrum capillos pares an in pares habeas. Mors inter illa est, quae mala quidem non sunt, tamen habent malí speciem; sui amor est et permanendi conservandique se ínsita voluntas atque aspernatio dissolutionis, quia videtur multa nobis bona eripere et nos ex hac, cui adsuevimus, rerum copia educere.

¹⁹⁸ EM XLIX, 9. [...] et nunc obsideor. Tunc tamen periculum mihi obsessio externum inmineret, murus me ab hoste secerneret: nunc mortifera mecum sunt.

potestate eleger aquilo que, ocorrendo, vem a nos afetar; o modo como seremos afetados, vale dizer, o modo como interpretamos aquilo que ocorre – assentindo ou não aos impulsos suscitados pelas aparições que avultam – é precisamente aquilo que depende de nós.

Então se tu concedes algum direito à melancolia, ao temor, ao desejo, aos demais maus impulsos, [os mesmos] não estarão *sob nosso poder* (*in nostra potestate*). Por quê? Porque nos são exteriores [as coisas] pelas quais são suscitados e assim crescerão mais ou menos de acordo com as causas que os excitam¹⁹⁹. (grifo nosso)

Com efeito, uma existência em que se concede direito às paixões ou maus impulsos constitui, antes de mais nada, indício de uma interpretação dissonante daquilo que, apresentando-se por natureza, vem a nos acometer. Essa dissonância – a qual, conforme aludíramos há pouco, não provém, em rigor, de causas externas, mas, sim, do modo como lidamos com as determinações que intrínseca e extrinsecamente nos acometem, permitindo que nossa condição espiritual dependa daquilo que não está *in nostra potestate* – reflete, em última instância, uma alma cindida em seu mais profundo íntimo entre aquilo que almeja e aquilo que, inexoravelmente, tem de dolorosamente suportar, estrangeira num cosmos em que, devendo compreender a si mesma como partícipe, só entrevê alheamento e desarranjo.

E se uma alma tomada pelos maus impulsos é emblema da mais completa servidão ou, ainda, da dependência de algo que absolutamente não depende nós para a restauração de sua má condição psíquica, a alma livre é aquela que retraça, refaz ou perfaz a integração entre seu vasto mundo íntimo e tudo aquilo que, reverberando por natureza em âmbito cósmico, aparece e lhe suscita toda sorte de impulsos. Poder-se-ia objetar, e com alguma pertinência, que uma vez tendo sido afetados, acometidos e invadidos por acontecimentos sobre os quais não temos o menor poder ou domínio, assentir ou se rebelar não constituem impulsos livres, mas, ao invés disso, espasmos

¹⁹⁹EM LXXXV, 11. Deinde, si das aliquid iuris tristitiae, timori, cupiditati, ceteris motibus pravis, non erunt in nostra potestate. Quare? quia extra nos sunt quibus iritantur; itaque crescent prout magnas habuerint minoresve causas quibus concitentur.

desencadeados por força, constrição ou coação. É importante considerar, contudo, que para além das sutilezas por meio das quais estoicos ortodoxos como Crisipo buscaram compatibilizar o determinismo causal com a responsabilidade moral²⁰⁰, parece ser inteiramente outro – para não dizer negativo ou, quiçá mesmo, contraintuitivo – o tipo de liberdade a que nos conclama a alcançar a ética estoica.

Com efeito, a perspectiva de que ser livre é agir de modo a dar vazão àquilo que se deseja não poderia, absolutamente, ser convergente à noção estoica de liberdade. Poder-se-ia afirmar, inclusive, que tal concepção constituiria, quiçá mesmo, sua perspectiva mais antípoda, na medida em que radica qualquer possibilidade de ação livre numa paixão, tal como o desejo. Ora, um indício de que tais perspectivas se revelariam contrárias reside na própria formulação senequiana de que a “liberdade perpétua é temor de nenhum homem e de nenhum deus” (*perpetua libertas, nullius nec hominis nec dei timor*) (EM XVII, 6). Também pareceria equivocado, por outro lado, conceber qualquer nuance da liberdade estoica como aproximada à ideia de que ser livre

²⁰⁰Cícero, no passo 39 do *De fato* (SVF II 974), apresenta-nos um testemunho suficientemente claro quanto à estratégia proposta por Crisipo para tornar compatíveis a cadeia causal que mantém coeso o cosmos e a responsabilidade moral, em âmbito humano. Com efeito, Crisipo, conquanto argumente que nada advém sem causas antecedentes (*nihil vele sine praepositis causis evenire*), esforça-se por rejeitar a necessidade (*improbare necessitatem*), de modo a se furtar a ela e, a um só tempo, preservar o destino (*ut et necessitatem effugiat et retineat fatum*). Para tanto, alerta-nos Cícero, Crisipo teria recorrido à formulação de algumas sutilezas, distinguindo gêneros de causas (*causarum genera distinguit*): ‘dentre as causas’, teria dito o filósofo, ‘umas são perfeitas e principais e outras auxiliares e próximas’ (*causarum enim*’, inquit, *aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae*). Assim, se todas as coisas se produzem por destino, se segue que todas as coisas se produzem por meio de causas antecedentes, vale dizer, por meio não de causas principais e perfeitas, mas de causas auxiliares e próximas (*si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis*). Ora, ainda que as causas auxiliares e próximas não estejam, em última instância, em nosso poder (*in nostra potestate*), não se segue que a vontade não o esteja (*non sequitur, ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate*). Ou seja, poder-se-ia considerar que, ainda que as causas auxiliares e próximas sejam, no mais das vezes, convergentes a ocorrências, acontecimentos, eventos ou sucessos que não dependem de nós, parece haver uma dimensão própria ao desencadeamento da ação que repousa, em âmbito humano, na vontade ou, dito de outro modo, no assentimento (*adsensio*) que se dá ou não aos impulsos suscitados por aquelas causas auxiliares e próximas – razão pela qual se constata, não raro, seres humanos reagindo de maneiras um tanto distintas às mesmas aparições. O que se explica, em última instância, porque se radica em nossa própria natureza ou modo de ser – a qual é manifesta, expressa e espaiada pelo assentimento – o único que depende de nós. Importa ressaltar, contudo, que conquanto Crisipo tenha logrado algum êxito em sua estratégia – ao salvaguardar a possibilidade de se imputar mérito ou demérito ao agente moral em decorrência de sua disposição virtuosa ou viciosa –, na medida em que se mostra necessário que todo assentimento seja provocado por uma aparição (*necesse est enim adsensionem viso commoveri*), também aquilo que está em nosso poder se produz, em rigor, segundo o destino e, por conseguinte, nada tem que ver com qualquer tipo de deliberação quanto a possibilidade de se encetar uma ação, dentre várias possíveis. Parece bastante interessante constatar, neste sentido, que a tentativa compatibilista de Crisipo termine por ressaltar ainda mais a importância seja do assentimento decorrente de uma certa interpretação da ordem do mundo; seja do destino, outra face da providente divindade, no qual tudo aquilo que existe e ocorre no cosmos está inscrito.

é poder escolher, dentre várias alternativas possíveis, uma dada ação a ser empreendida, a qual nos pareceria a mais apropriada a cumprir nossos propósitos. Mais uma vez, nenhuma perspectiva poderia se mostrar mais dissonante à leitura estoica de mundo que entrever, no próprio mundo, a ausência de um encadeamento harmônico, de modo a que devêssemos nos propor a ousada e ambiciosa meta de projetar uma série de encadeamentos possíveis, por nós mesmos. Estas duas perspectivas, que parecem conceber a liberdade ora como uma afirmação individual radicada nas paixões; ora como livre-arbítrio; não poderiam soar menos estoicas, pela pura e simples razão de que não estabelecem como pressuposto para a própria condição de surgimento e manutenção da existência *no* e *do* cosmos um arranjo que se traduz, em última instância, por um bem querer entre suas partes, sem o qual não se poderia instituir seu todo.

Assim, em virtude de tais reflexões, nossa aposta é a de que não há perspectiva que, induzindo-nos ao desligamento ou rompimento do vínculo que nos entretece ao cosmos, possa abarcar a concepção de liberdade estoica. Com o quê se desvela o quanto a meditação no tempo se mostra fundamental para que se possa atravessar a própria existência com o espírito autenticamente imbuído pelo *poder* da liberdade. Ora, a imagem da existência que o tempo faz refletir na alma de quem nele medita nos remete, em última instância, à própria natureza, através da qual precisamos, urgentemente, não apenas conhecer, mas, sobretudo, *reconhecer* – tanto a nós mesmos, nela, na medida em que partícipes de seu arranjo cósmico; quanto a ela, em nós mesmos, enquanto manancial de vida e razão de compreensão de tudo quanto existe. E é a experiência de tal reconhecimento, a qual nos leva a uma radical ressignificação de nossos valores a partir de um prisma que é de todos o mais autêntico, a própria natureza, que nos permite retraçar o vínculo entre os mundos interior e psíquico; e exterior e cósmico; de modo a nos tornarmos capazes de acolher, de bom agrado, tudo aquilo que nos advém, feito coisa autenticamente nossa – assim como o sábio que “nada faz contra a vontade; escapa à necessidade, pois quer o que ela obrigará” (*nihil invitus facit sapiens; necessitatem effugit, quia vult quod coactura est*) (EM LIV, 7)²⁰¹. De modo que o *poder*

²⁰¹ Com efeito, conforme aponta Valéry Laurand, “la sujétion au destin et l’appartenance au monde constituent moins des contraintes exercées par un poivoir qui échappe au sujet qu’une collaboration effective du sage à la nature, par son action: le sage a parfaitement conscience d’être cause, principale et parfaite, de son action, même si celle-ci s’effectue aussi en fonction des circonstances extérieures, qui ne dépendent pas de lui”. Cf. LAURAND, V. *La politique stoïcienne*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005, p. 62.

da liberdade, longe de vir a ser considerado como um direito natural, o qual nos seria concedido gratuita e espontaneamente; mostra-se, em vez disso, fruto do mais intenso esforço por remodelarmos nosso próprio caráter, de modo a adquirirmos uma força psíquica por meio da qual nos tornaríamos capazes de nos determinar, a nós mesmos, a não apenas querer, mas, ainda, almejar e, com sorte, chegarmos a amar aquilo que, *por natureza e presentemente*, acomete-nos, não importando quais sejam seus desdobramentos.

Afinal, se em meio a tamanhas determinações – dentre as quais a meditação no tempo nos ensina, sobretudo, acerca do caráter efêmero e finito de nossa própria condição – resta pouco, ou quase nada, de indeterminado, caberia lembrar que, neste pouco, há espaço suficiente para aquilo que verdadeiramente importa: a aproximação, o envolvimento e, em última instância, o vínculo com aquilo que presentemente nos acomete e frente ao qual temos a preciosa oportunidade de podermos manifestar o quanto de vastidão íntima e espiritual vimos adquirindo no decorrer da existência. Não sem razão, estudos recentes, como o de Marion Bourbon, entreveem no alargamento das fronteiras psíquicas a finalidade última da terapêutica senequiana, afinal, “habitar este espaço é fazer uso do poder de reconfiguração de nossas representações no qual reside nossa liberdade psíquica, a única verdadeira”²⁰². E se, retomando os dizeres de Sêneca, para sermos detentores de uma liberdade perpétua é preciso cultivar “temor de *nenhum* homem e de *nenhum* deus” (EM XVII, 6) – e lembremos, a paixão do temor fora definida pelos antigos estoicos como uma espécie de impulso de *afastamento desobediente da razão* (φόβον δ' εἶναι ἑκκλισιν ἀπειθῆ λόγῳ) (SVF III 394) e incitado por um suposto mal vindouro – a disposição corajosa e, por conseguinte, livre, é precisamente aquela em que, tendo reconhecido tanto a nós mesmos no arranjo cósmico; quanto a natureza, em nós mesmos; e compreendido, em consonância com esse reconhecimento, que tudo o que presentemente nos acomete, o faz *por natureza*; passamos a nos dispor de modo a nos *aproximarmos*, tanto mais o possível, seja dos homens, seja do deus, convictos de que nessa aproximação reside a máxima oportunidade de reafirmarmos nosso enraizamento, em mentalidade e atitude, no

²⁰²“Habiter cet espace, c’est faire usage de ce pouvoir de reconfiguration de nos représentations dans lequel réside notre liberté psychique, la seule véritable”. In: BOURBON, M. De l’intérieur à l’intime : la construction sénéquienne de l’intériorité. In : PUCCINI, G. (Dir.). L’intime de l’Antiquité à nos jours I. *Eidolon* 127. Bordeaux : PUB, 2020, p. 105.

cosmos do qual somos partícipes. Em última instância, o reflexo do aprofundamento íntimo se espraia em disposição consciente e atuante – finalidade última da filosofia enérgica, imagética e culturalmente romana concebida por Sêneca.

Seção 4. Apontamentos e reflexões

A intuição senequiana de que a ascese constituída pelo *meditare tempum* seria capaz de nos levar a confrontar e, por fim, constatar tanto a natureza da existência, quanto, por conseguinte, a condição humana – donde decorreria o despertar de nossa consciência filosófica e moral – poderia ser não apenas explicada, mas, ainda, justificada a partir da explicitação de dois de seus aspectos.

Com efeito, ao remontar, por um lado, a um aspecto da questão do tempo a que poderíamos chamar de relativo à natureza da existência e, por outro, ao seu aspecto ético, dita intuição mostra compreender, em si mesma, duas implicações. Quanto ao primeiro destes aspectos, aquele relativo à natureza da existência, não parece demasiado árdua a tarefa de compreender, em primeiro lugar, que a constatação da natureza da existência e, por conseguinte, da condição humana estariam implicadas na reflexão sobre a questão do tempo na medida em que: (i) o tempo constitui um modo de conceber movimentos; (ii) sendo nossa própria existência – assim como a de todos quantos possam ser considerados existentes – constituída por um movimento; (iii) o tempo se mostra capaz de servir como um espelho ou reflexo a partir do qual se poderia vislumbrá-la. Mas não apenas: parece haver, ainda, dois específicos traços a partir dos quais o tempo se mostraria capaz de espelhar e, assim, delinear a natureza da existência humana. Concebido, por um lado, enquanto um *cursus* – uma espécie de carreira, marcha ou corrida – em que se sucedem, uns após outros, os acontecimentos constitutivos da existência, o tempo se mostra quase inapreensível, dada a elevadíssima velocidade com que se institui o movimento por ele espelhado (EM XLIX, 2-4). Compreendido, por outro lado, como *circulus, orbis ou gyrus* – figuras cuja forma, aplicada ao movimento, parece apontar para sucessões alternadas de inícios e términos, aberturas e encerramentos de dadas fases ou ciclos – o tempo parece revelar um traço fundamental, porquanto inexorável, do movimento constitutivo da existência: o de se instituir carregando, desde sempre e em seu próprio seio, um apontamento para o seu fim (EM XII, 6-8). De modo que, destes dois traços, sobressai tão clara quão bem

delineada uma imagem de nossa própria condição: efêmeros e finitos, perfazemos nossa travessia enquanto existentes na medida em que transitamos entre a indeterminação e a determinação próprias ao movimento que, fundamentalmente, nos constitui.

Dita constatação, quase uma *φαντασία* ou *visum* que Sêneca faz avultar diante de nós, parece capaz não apenas de impactar, como, ainda, de abalar a alma em toda a profundidade de seu íntimo, vindo a lhe exigir, quiçá mesmo lhe requerer, alguma sorte de resposta, trate-se de reflexo imediato ou mediado, passível de se converter em negativa ou assentimento ao impulso que então se configura. Donde passamos a entrever, quanto à intuição senequiana, de que modo se institui a implicação de seu aspecto relativo à natureza da existência com seu aspecto ético. Compreende-se, ainda, a importância fundamental do *meditare tempum* para o propósito senequiano de converter seus discípulos a uma vida autenticamente filosófica: o tempo, ao desvelar diante de nós traços da condição humana, suscita estremecimentos e compreensões quanto à nossa própria natureza, à qual deveríamos ser conduzidos de volta. Mas não apenas: ao refletir todo e qualquer movimento, revela-se capaz de espelhar, ainda, a natureza de todos quantos possam ser ditos existentes – servindo como ponte para que se amplie perspectivas, vale dizer, para que se passe a vislumbrar a partir de um multifacetado prisma não apenas nossa própria natureza, mas, ainda, a do cosmos, assim como a de tudo aquilo que o constitui, visto que todas as coisas que nascem, crescem e se extinguem vão por tempos determinados (*certis eunt cuncta temporibus: nasci debent, crescere, extinguere*) (EM LXXI, 13). De modo que, ao assentirmos ou negarmos o impulso que face àquela constatação quanto à nossa condição ameaça despontar é o mesmo que estender tal disposição à ordem cósmica na qual estamos inscritos. Não sem razão, a resolução que indica o assentir face àquela constatação constitui também, ao mesmo tempo, uma intenção sincera de pertencer a este mesmo mundo – disposição que indica não apenas compreensão, mas ainda, aceitação da própria condição, da qual derivaria um estado de serenidade e tranquilidade.

Por todas essas razões, parece-nos que a obra filosófica de Sêneca oferece elementos suficientes para não apenas explicitar o teor, mas, ainda, justificar e, assim, legitimar sua radical intuição quanto à poderosa eficácia do *meditare tempum* frente àquele elevado e ambicioso propósito do filósofo de converter discípulos tanto a uma vida autenticamente filosófica quanto à iniciativa moral. Por outro lado, embora seu rico teor e sua elevada complexidade enquanto questão permitam entrever um

imbricamento entre aspectos tanto relativos à natureza da existência, quanto éticos; de modo que a compreensão da condição humana poderia ser concebida enquanto *meio* ou *instrumento* para o alcance de um fim último que permaneceria sendo o do engajamento moral; ainda assim, não nos parece uma estratégia pertinente a de reduzir dita problemática a um viés meramente ético e prático, corroborando a perspectiva de que os interesses de Sêneca redundariam em torno do melhor uso e administração do tempo na vida cotidiana.

Antes pelo contrário, e não apenas porque o mais elevado bem, de um ponto de vista ético, coincide com o viver em conformidade com a natureza (τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν) (SVF III 6) – mas, principalmente, porque, conforme procuramos esboçar alhures, a filosofia senequiana se constitui como uma proposta de entrelaçamento entre o agir e o pensar, de modo que uma experiência integral do homem no mundo demandaria não apenas, por um lado, o reverberar das próprias vivências num âmbito mais reflexivo; mas, ainda, o empreender, por outro lado, uma atividade filosófica cujo teor não se desvincule, quanto menos se desligue, destas próprias vivências. E é por conta de tão singela razão que a questão do tempo poderia ser concebida, dentre todas quantas Sêneca elege fundamentais, a mais preciosa: tão somente ela se mostra capaz de refletir, com rigorosa e esmerada perfeição, a imagem de nosso próprio existir – o que significa, em última instância, nossa própria natureza, à qual devemos, com urgência, ser convertidos de volta. Razão pela qual talvez não fosse exagerado afirmar que, em se tratando da questão do tempo, o aspecto relativo à natureza da existência e o ético se mostram não apenas implicados, mas, ainda, convergentes. Mesmo porque, longe de desencadear um processo linear e progressivo que vai desde o ver, até o compreender e o se modificar; a ascese constituída pelo *meditare tempum* parece contemplar muitos tropeços e recomeços, muitos giros a partir dos quais nos volvemos sobre nós mesmos até, aprofundado nosso íntimo, tornarmo-nos capazes de conhecer e reconhecer – tanto em nós mesmos, quanto no cosmos – esta mesma natureza à qual devemos nos converter em regresso e conforme a qual devemos nos pautar ao fundamentar nossos valores sob pena de, ao contrário, não sermos capazes de nos compreendermos partícipes da ordem do mundo, tal como, efetivamente, o somos. Onde não parecer em vão que Sêneca nos recomende, com tamanha veemência, que “em toda vida se deve aprender a viver e, o que talvez mais te surpreenderá, em toda vida se deve aprender a morrer” (*vivere tota vita discendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita*

discendum est mori), pois, com efeito, “ciência de nenhuma coisa é mais difícil” (*nullius rei difficilior scientia est*) (BV VII, 3), que a do viver.

Capítulo 5. Crisipo e Sêneca: interfaces

Chamam natureza às vezes o que contém o cosmos, às vezes o que produz as coisas na terra. Natureza é uma disposição que se move por si mesma, através de razões seminais consumando e contendo [as coisas] a partir de si mesma *em tempos determinados* (ἐν ὀρισμένοις χρόνοις) e fazendo coisas tais das quais se distingue.²⁰³

Todas as coisas vão *por tempos determinados* (*certis temporibus*): devem nascer, crescer e se extinguir. Tudo o que vês correr sobre nós e isto em que fomos firmados e fixados, como se fosse a coisa mais sólida, será consumido e cessará; para todos a sua velhice está. Esta natureza destinou ao mesmo fim, com intervalos desiguais: tudo o que é, não será, nem perecerá, mas será dissolvido.²⁰⁴

Ao definir o tempo como o intervalo que acompanha o movimento do cosmos (τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει) (SVF II 509), Crisipo aponta a necessidade não apenas de distinguir, mas, ainda, de articular dois de seus aspectos para que se possa apreender sua natureza em toda sua complexidade. Com efeito, é porque o tempo constitui algo que acompanha ou segue de perto (παρακολουθοῦν) um dado movimento, que é o do cosmos, que sua natureza, enquanto contínuo sucessivo, mostra-se de difícil apreensão: a relação que se institui entre partes que se dão apenas uma a cada vez e não simultaneamente torna árduo o esforço pela compreensão de seu todo. Do contrário, caso se apresentassem suas partes todas de uma só vez, pareceria simples a tarefa de apreender o movimento cósmico – entretanto, o que se dá é justamente o oposto, pois, como aquilo que outrora se apresentou não mais se encontra presente,

²⁰³ Diógenes Laércio, *DL* VII 148 (SVF II 1132) φύσιν δὲ ποτὲ μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς. ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικούς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς ἐν ὀρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ' οἷων ἀπεκρίθη.

²⁰⁴EM LXXI, 13. Certis eunt cuncta temporibus: nasci debent, crescere, extinguí. Quaecumque supra nos vides currere et haec quibus innixi atque inpositi sumus veluti solidissimis carpentur ac desinent; nulli non senectus sua est. Inaequalibus ista spatiis eodem natura dimittit: quidquid est non erit, nec peribit sed resolvetur.

assim como aquilo que há de se apresentar tão somente o fará quando o que ora se apresenta deixar de fazê-lo, torna-se bastante difícil vislumbrar em dito movimento partes articuladas de modo a sustentarem a perspectiva de um todo coerente e coeso.

Por outro lado – e não obstante dita estrutura que configura a relação entre suas partes e seu todo – parece ser precisamente porque o tempo constitui algo que acompanha ou segue de perto aquele movimento, que se poderia afirmar que seu estatuto não apenas dele depende, mas, ainda, que sua existência, conquanto mitigada, dele deriva, razão pela qual, paradoxalmente, será também por meio da constatação da unidade deste mesmo movimento que se verá salvaguardada qualquer possibilidade de que se mantenham coesas e articuladas suas partes, no todo por ele constituído. Não sem razão, Crisipo afirmara a possibilidade de se apreender o tempo presente – assim como as outras partes do tempo – na medida em que concebido em sentido amplo (*κατὰ πλάτος*), vale dizer, como um todo cujos limites não apenas se determinam, mas, ainda, avultam a partir do confronto com outros movimentos que se lhe avizinham em âmbito cósmico. Em outras palavras, qualquer possibilidade de se conceber tanto o tempo que acompanha o movimento cósmico, quanto quaisquer outros tempos para os quais aquele movimento serve de referência, depende, em última instância, da apreensão de movimentos correntes – ou, dito de outro modo, das alterações de disposição de corpos – que ora se apresentam e a partir dos quais possamos situar outros movimentos, bem como suas partes.

De modo que a problemática que dá tônica a toda a teoria do tempo crisipiana, que é a da relação entre suas partes e seu todo, tão somente parece poder ser dirimida pela remissão aos próprios corpos que, na condição de agentes ou pacientes, vem a instituir acontecimentos dos quais o tempo constitui reflexo, razão pela qual, por outro lado, dita teoria parece contribuir para desvelar estes mesmos acontecimentos, ao explicitar as relações que se entretecem tanto entre os corpos que os instituem, quanto entre os acontecimentos que concatenam a ordem cósmica. O que provavelmente contribui não apenas para explicar, mas, ainda, em alguma medida, para justificar o acentuado interesse de Crisipo na temática do tempo: com efeito, concebida a φύσις como “uma disposição que se move por si mesma, através de razões seminais consumando e contendo [as coisas] a partir de si mesma em tempos determinados” (SVF II 1132), será por meio da apreensão de um tempo que se poderá explicitar a relação por meio da qual corpos em dada disposição se entretecem, os quais, a um só

tempo instituindo acontecimentos e contribuindo para manter coesas todas as coisas, podem nos dar a conhecer um pouco mais da ordem cósmica.

Movido por interesses um tanto distintos, Sêneca parece inserir a temática do tempo em meio a um propósito de escopo bastante mais amplo e ulterior às fronteiras outrora impostas por Crisipo à dita questão: margeando o âmbito da φύσις / *natura*, o filósofo romano se ocupa do tópico da natureza da existência tendo em vista adentrar a esfera da moralidade, uma vez que a constatação quanto à condição humana lhe parece capaz de suscitar impulsos e assentimentos relativos à natureza tanto humana quanto cósmica, a qual devemos ser convertidos de volta. Os interesses de Sêneca tanto mais se revelam na medida em que se tem em vista o contexto histórico e intelectual no qual transita o filósofo: com o fim de reintegrar duas tendências ou inclinações supostamente dissociadas na cultura romana de seu tempo, quais sejam, as do agir e do pensar – uma vez compreendido como um exercício puramente especulativo e desinteressado –, ele faz despontar como finalidade ética de sua filosofia o alcance de uma experiência integral do ser humano no mundo, a qual seria convergente à da vida autenticamente filosófica.

A meditação no tempo retrança ou refaz dita relação entre o agir e o pensar na medida em que seu teor, o próprio tempo, constitui, em certa medida, reflexo pensado do viver humano, pois, com efeito, sendo concebido em estreito vínculo ao movimento constitutivo da existência humana, dá mostras de conter elementos capazes de nos dar a conhecer nossa natureza efêmera e finita enquanto existentes. Para tanto, faz-se necessário, por um lado, estabilizar o reflexo do vertiginoso movimento da existência, meta a que se alcança por meio da meditação tanto no passado quanto no futuro; e, por outro, entrever nos ciclos e fases da existência um dos traços de sua natureza, cuja forma, enquanto movimento, mostra-se também circular, sendo, por isso, marcada por términos e reinícios. A meditação nestes dois traços da condição humana seria capaz de nos fazer entrever, ainda, a lei na qual estão inscritos todos os seres naturais, saltando da perspectiva humana para a cósmica, a qual revela – ao invés de caos e iniquidade, como se poderia supor à primeira vista – uma ordem que se mostra tão bela quanto justa, pois, com efeito, “*todas as coisas vão por tempos determinados: devem nascer, crescer e se extinguir*” (EM LXXI, 13).

Ocorre que toda sorte de constatação – que, partindo das vivências constitutivas de nossa existência e se vertendo em seu reflexo pensado, o tempo, faz com que nos

tornemos mais conscientes quanto à nossa própria condição enquanto seres humanos – constitui também, sob outra perspectiva, um tipo de percepção. Trata-se, contudo, da percepção de uma aparição como que desencadeada pela própria alma, uma vez que a natureza do tempo, sendo ele um incorpóreo, não se nos apresenta de imediato – como se o esforço por integralizar as partes de nossa existência nos permitisse vislumbrá-la como um todo, numa única imagem capaz de nos suscitar impulsos e assentimentos. Entretanto, que esta percepção constitua o estopim para que se desencadeiem ações morais, tal como parece ser o propósito de Sêneca, não se pode esperar, nem, tampouco, garantir, muito embora nosso filósofo pareça depositar toda sua confiança no fato de que a vivacidade da imagem que então sobressai será capaz precisamente de, convertendo a alma de volta à própria natureza, levá-la a reinterpretar e, assim, ressignificar seus próprios valores, doravante em consonância com a ordem cósmica.

Ora, ainda que nossa compreensão de ambas perspectivas pudesse ser considerada o mais aproximada o possível daquilo que pensaram tanto Crisipo quanto Sêneca acerca do tema do tempo, não se poderia por tal razão afirmar que o propósito fundamental deste estudo – cuja origem remonta e, de algum modo, visa demonstrar a intuição de que haveria não apenas uma espécie de diálogo, mas, ainda, de complementaridade entre ditas perspectivas – teria sido empreendido; quanto menos, que se mostraria passível de ser avaliado como tendo ou não logrado êxito. Donde nos parecer razoável conceber o escopo deste derradeiro capítulo, cuja tônica é a de avançar no confronto entre ditas perspectivas, a partir das seguintes perguntas: **(i)** tendo em vista não haver um diálogo explícito entre as perspectivas crisipianas e senequianas quanto ao tema do tempo, poderia haver, por outro lado, algum tipo de diálogo implícito entre as mesmas? Ou, em outras palavras, poderíamos afirmar que há influência da teoria crisipiana do tempo nas reflexões de Sêneca quanto à dita temática? Caso haja, em que medida se daria tal influência?; **(ii)** seria possível argumentar, por fim, em favor da hipótese de que ambas as perspectivas, a despeito de suas particularidades, viriam a se complementar, no sentido de contribuírem para esclarecer uma à outra? Parece-nos que as reflexões tecidas em atinência a tais perguntas poderiam nos permitir, sobrepassando a tônica comparativa, vislumbrar uma conclusão capaz de esboçar, por fim, um sentido comum passível de ser apreendido através de ambas perspectivas quanto à noção de tempo.

Seção 1. Crisipo e Sêneca face a face

Postas frente a frente as perspectivas tanto de Crisipo quanto de Sêneca acerca do tema do tempo, buscaremos, esmiuçando suas interfaces ou pontos de contato, refletir acerca de possíveis aproximações e nuances entre as mesmas, com o fim último de argumentar em favor da influência da perspectiva crisipiana sobre a senequiana **(i)** – ainda que dita influência se desdobre, quanto à atitude filosófica de Sêneca, numa disposição ora corroborativa frente às formulações crisipianas, ora, poder-se-ia quicá mesmo dizer, criativa, no sentido de tomá-las como ponto de partida para desenvolver suas próprias particularidades no modo de conceber a questão do tempo. Dita análise se concentrará, principalmente, em dois tópicos de interface entre ambas as perspectivas, quais sejam, aqueles relativos à natureza do tempo e, ainda, ao modo de apreendê-lo.

1.1 A natureza do tempo

Quando Crisipo define o tempo como o intervalo que acompanha o movimento do cosmos (*τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει*) (SVF II 509), revela, aparentemente, duas de suas intenções: corroborar, por um lado, a formulação do primeiro escolarca estoico Zenão, para quem o tempo seria “simplesmente, o intervalo de todo movimento” (*τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἀπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν*) (SVF II 510); mas também indicar, por outro, que o movimento cósmico deveria servir de referência para todos os outros movimentos, quando o que se tem por propósito é compreender sua natureza. Com efeito, o constante movimento do extenso corpo constituído pelo cosmos (SVF II 557), cuja recorrência cíclica remonta quase ao infinito (SVF II 528), oferece marcos – nomeadamente, *διακόσμησις* e *ἐκπύρωσις* (SVF II 1052) – a partir dos quais se mostra possível situar intervalos relativos a outros movimentos a eles intercorrentes. Contudo, que Crisipo tome por referência este amplo e abrangente movimento não apenas para conceber, mas, ainda, para situar em meio a ordem cósmica outros movimentos, utilizando-se, para isso, do caráter determinado de seus ciclos, não implica que ele também não se valha da perspectiva mais estrita de movimentos particulares, quando lhe parecer necessário empregar tal estratégia. Não sem razão, o filósofo de Solos transita da perspectiva do movimento cósmico para a de um mero movimento local, tal como no exemplo do ‘caminhar’ (*τὸ περιπατεῖν*), no

momento mesmo em que se vê premido pela suposta aporia quanto à existência ou não da parte presente do tempo. Ora, se a perspectiva do movimento cósmico, sob dado aspecto, parecia lhe permitir enfatizar o caráter indeterminado do tempo – haja vista que num tal âmbito “passado e futuro são infinitos” (καὶ γὰρ τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα ἄπειρον εἶναι) e “nenhum tempo é totalmente presente” (οὐδεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος) (SVF II 509) – de uma perspectiva mais estrita, tal como a do *caminhar*, a tônica que sobressai parece ser a do movimento do qual deriva um dado tempo, o qual se nos mostra muito mais facilmente apreensível que o abrangente e extenso movimento cósmico. De modo que poderíamos talvez afirmar que Crisipo concebe a natureza do tempo a partir de uma perspectiva mais ampla – a qual, inclusive, lhe serve de referência – que é a do movimento ou alteração de disposição do extenso corpo que é o cosmos, mas a ela não se limita, quando assim lhe parece necessário. Mesmo porque, se nossa hipótese estiver correta, o mais fundamental dos atributos do tempo é o de refletir, vale dizer, espelhar, todo e qualquer movimento do qual constitui intervalo.

Sêneca, por sua vez, muito embora dê mostras de corroborar quase que integralmente a fundamental intuição crisipiana de que a natureza do tempo tão somente pode ser concebida enquanto dependente e, em alguma medida, derivada do movimento ou alteração de disposição de um corpo²⁰⁵, tece um movimento reflexivo de sentido diametralmente oposto ao de Crisipo. Com efeito, parece-nos tão incisivo o modo como

²⁰⁵ Uma passagem de rara beleza quanto à verdadeira natureza da existência pode ser encontrada em BV VI 4, na qual Sêneca censura a insensatez dos seres humanos que, incapazes de compreender e aceitar sua inexorável condição enquanto existentes, tentam forçosamente e em vão estender racionalmente a duração da própria existência na esperança de poderem saciar ao máximo seus desejos e, assim, terminam por negligenciar que, por natureza, sua condição se revela, por si mesma, nada mais que um passar, um correr e um fluir. Note-se como Sêneca, de modo aparentemente espontâneo e lúdico, vale-se dos verbos latinos *exeo* e *contraho* para contrapor nossa tentativa de *estender* a existência – de modo não apenas impositivo, mas, ainda, violento – à sua própria natureza, que é a de ser *limitada* ou *contraída*, não importando o quanto dure. Não pareceria demasiado recordar, aqui, que o movimento tensional (ἡ τὸν κινήσις) do *pneuma* (πνεῦμα), tal como concebido pelos primeiros estoicos, era expresso a partir de verbos gregos cujos sentidos eram precisamente os de se *estender* até as extremidades (τείνω) e, por fim, de *retrair-se* ou *retornar* (ἀνακάμπτω) até ao meio da alma. (SVF II 458). A seguir, a referida passagem senequiana acima mencionada (BV VI, 4): A vossa vida, por hércules, *embora possa se estender mais de mil anos, será contraída no mais limitado espaço*: estes vícios devorarão todo século. Este espaço que, embora corra [por] natureza, a razão estende, é forçoso que vos escape logo; com efeito, não assegurais nem retendes ou retardais a mais veloz de todas as coisas, mas deixais ir como [se fosse coisa] supérflua e recuperável. Vestra mehercules uita, licet supra mille annos exeat, in artissimum contrahetur: ista uitia nullum non saeculum deuorabunt. Hoc uero spatium quod, quamuis natura currit, ratio dilatat, cito uos effugiat necesse est; non enim adprenditis nec retinetis nec uelocissimae omnium rei moram facitis, sed abire ut rem superuacuum ac reparabilem sinitis.

Sêneca extrai e, por fim, intui a problemática relativa à questão do tempo estritamente a partir de vivências cotidianas, vale dizer, dos acontecimentos constitutivos de nossa existência, que poder-se-ia, inclusive, questionar se o filósofo chega a se debruçar sobre a questão do tempo deliberadamente, ou se, ao invés, nela resvala distraidamente, quando o que queria era, tão somente, aprofundar a compreensão da existência humana – com o quê se mostrarem compreensíveis as indagações acerca de Sêneca ter realmente se ocupado do complexo tema da natureza do tempo ou, em vez disso, tão somente ter recomendado seu uso parcimonioso na vida cotidiana.

Donde não parecer em vão que Mireille Armisen-Marchetti tenha sugerido que Sêneca, a fim de cumprir seu propósito de reabilitar o valor do tempo (“*rehabiliter la valeur du temps*”), teria buscado deslocar a reflexão que outrora incidia, entre seus predecessores, sobre a natureza física do tempo para uma perspectiva humana ou, dito de outro modo, para o tempo vivido. Para tanto, o filósofo lançaria mão de uma análise “herdada dos mestres estoicos, mas muito mais operacional”²⁰⁶: dividindo a vida em três momentos – ao esboçar uma tripartição do tempo vivido, a qual teria “sua origem em Crisipo”²⁰⁷ –, Sêneca faria a reflexão passar “do tempo cósmico ao tempo humano, do plano da ontologia ao da experiência existencial”²⁰⁸.

Contudo, ainda que estejamos de acordo que a noção de existência humana seja, dentre todas, a mais fundamental para a concepção do estatuto do tempo na filosofia senequiana, não nos parece, por isso, que o filósofo romano tenha se valido dela – nem, tampouco, da tripartição do tempo tal como esboçada por Crisipo – para deslocar a tônica reflexiva relativa ao tempo do âmbito cósmico para o humano. Mesmo porque, se nossa intuição estiver correta, não é a noção de existência que serve para iluminar ou esclarecer a de tempo mas, ao invés disso, a de tempo, *concebido enquanto reflexo da existência*, que é capaz de nos permitir entrever nossa própria condição enquanto existentes. De modo que, se essa perspectiva se mostrar pertinente, Sêneca reflete, ao mesmo tempo que conclama seus discípulos a meditarem no tempo, não exatamente para reabilitar seu valor – que sem dúvida, necessita ser tanto mais o possível

²⁰⁶“(…) héritée des maîtres stoïciens, mais beaucoup plus opérationnelle”. In: ARMISEN-MARCHETTI, M. Sênèque et l’appropriation du temps. *Latomus*. T. 54, fasc. 3 (juil.-sept. 1995), p. 548.

²⁰⁷“(…) la tripartition du temps vécu, elle, prend son origine chez Chrysippe”. *Ibidem*, p. 548.

²⁰⁸“(…) du temps cosmique au temps humain, du plan de l’ontologie à celui de l’expérience existentielle”. *Ibidem*, p. 548.

reafirmado –, mas, principalmente, *por necessidade*, vale dizer, por não haver outra questão que nos permita aprofundar tão bem a compreensão da natureza da existência quanto a do tempo, seu reflexo. Razão pela qual o ponto de partida da reflexão senequiana não poderia ser outro que o da própria existência, uma vez sendo a ela própria – expressão máxima de nossa natureza enquanto existentes – que Sêneca nos exorta, intensa e vigorosamente, a nos reconvertermos de volta.

Nossa aposta, portanto, é a de que Sêneca transita muito espontaneamente, embora deliberadamente, do que se vive para a reflexão *acerca* do que se vive – o que se traduziria precisamente por sua tão bem delimitada e circunscrita concepção de tempo – com vistas, especialmente, a alcançar uma experiência outra, vale dizer, refletida ou pensada, do próprio viver. As passagens que se seguem valem de exemplo do modo como o filósofo romano transita do tema da vivência – então concebida como um acontecimento da existência – para a reflexão acerca desta vivência, vale dizer, o tempo por nós apreendido acerca daquele acontecimento, tal como se houvesse, entre ambos, uma tão genuína quanto espontânea continuidade:

Pareço ter te perdido há pouco; de fato, se recordares, o que não se deu há pouco? Há pouco sentei, menino, junto ao filósofo Socião, há pouco comecei a agir causas, há pouco deixei de querer e de poder agi-las. A velocidade do tempo é infinita, a qual se torna mais evidente aos que olham para trás. Com efeito, engana quem se aplica ao presente; de tal modo a passagem de uma fuga precipite é leve. Procuras a causa disso?²⁰⁹

Toda existência consta de partes e tem círculos maiores que circundam menores: há um que abrange e cinge todos (este se estende do nascimento até o dia derradeiro); há outro que exclui os anos da adolescência; há o que restringe toda meninice a seu âmbito; em seguida, há por si o ano, contendo todos os tempos, pela multiplicação

²⁰⁹EM XLIX, 2. Modo amisisse te videor; quid enim non 'modo' est, si recorderis? Modo apud Sotionem philosophum puer sedi, modo causas agere coepi, modo desii velle agere, modo desii posse. Infinita est velocitas temporis, quae magis apparet respicientibus. Nam ad praesentia intentos fallit; adeo praecipit fugae transitus lenis est. Causam huius rei quaeris?

dos quais a vida é composta; o mês, rodeado por um círculo mais estreito; o dia, que tem um giro estreitíssimo, porém, este vem do início ao fim, do nascente ao poente.²¹⁰

Ora, ambas passagens parecem sugerir que tanto acontecimentos, quanto fases da existência humana constituem pontos de partida para se pensar aspectos do tempo. Há, contudo, um traço importante da abordagem senequiana também passível de ser apreendido de tais formulações que não deveria ser negligenciado: o movimento reflexivo empreendido pelo filósofo romano, sob este aspecto semelhante ao de Crisipo – que também partia de um tópico, o cósmico; a outro, o local, quando assim lhe parecia necessário – dele se distancia na medida em que traduz uma dinâmica antes cíclica que acidental, além de sempre restrita a um dado movimento, que é o da existência humana. Partindo das vivências para o tempo que reflete as vivências, Sêneca anseia, por fim, regressar às próprias vivências, o que se evidencia com suficiente clareza nos passos seguintes aos da última passagem supracitada (EM XII, 6), nos quais, em caráter conclusivo à hipótese formulada em primeira mão por Heráclito de que ‘um dia é igual a todo outro’ (*unus inquit dies par omni est*), o filósofo afirma que “deste modo, cada dia deve ser disposto como se concluísse um curso e consumasse e completasse a vida”²¹¹ (EM XII, 8) – de modo a nos recordar que a reflexão acerca da existência constitui componente de uma espécie de ritual cíclico cujo fim último deve ser o de regressar, tanto melhor quanto mais modificados pela reflexão empreendida, às próprias vivências.

1.2 Estratégias ou modos de apreensão do tempo

Ainda quanto ao tópico das estratégias utilizadas para apreensão do tempo a posição de Sêneca se revela mais complexa – mas, nem por isso, sob dada perspectiva, menos ortodoxa – do que se poderia supor num primeiro momento: com efeito, embora

²¹⁰EM XII, 6. Tota aetas partibus constat et orbes habet circumductos maiores minoribus: est aliquis qui omnis complectatur et cingat (hic pertinet a natali ad diem extremum); est alter qui annos adulescentiae excludit; est qui totam pueritiam ambitu suo adstringit; est deinde per se annus in se omnia continens tempora, quorum multiplicatione vita componitur; mensis artiore praecingitur circulo; angustissimum habet dies gyrum, sed et hic ab initio ad exitum venit, ab ortu ad occasum.

²¹¹EM XII, 8. Itaque sic ordinandus est dies omnis tamquam cogat agmen et consummet atque expleat vitam.

tome de empréstimo algumas das sutilezas da teoria crisipiana atinentes ao caráter contínuo do tempo, na medida em que parte de uma perspectiva mais estrita de movimento, Sêneca tem de se haver com problemas de outra ordem e, por conseguinte, distintos daqueles aos quais fizera frente Crisipo – razão pela qual tanto a tônica, quanto a ênfase por ele conferidas a certos aspectos da noção de tempo, mereçam ser melhor nuançadas, vale dizer, realçadas, em relação às próprias formulações crisipianas.

Não raro dissemos e redissemos, ao logo desse estudo, que fora precisamente ao acentuar, levando às últimas conseqüências, o caráter contínuo do tempo, que Crisipo passaria a se ver premido pelo impasse relativo à existência ou não de sua parte presente, o qual seria posteriormente aventado por Plutarco (SVF II 517; 518). Pois, ao tentar compreender a estrutura segundo a qual se instituía a relação entre as partes e o todo do tempo – intervalo derivado de um movimento – sobressai, como que de imediato, seu traço indeterminado, vale dizer, ἄπειρον, afinal, concebendo-o a partir da perspectiva do movimento cósmico, cujas recorrências cíclicas remontavam ao infinito, “passado e futuro são infinitos” (γὰρ τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα ἄπειρον εἶναι) e “nenhum tempo é totalmente presente” (οὐδεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος). Com efeito, ao destacarmos uma parte supostamente presente de dito movimento, o máximo a que chegaríamos é dividi-lo, novamente, noutra contínuo, pois, uma vez que “o corte dos contínuos é ao infinito, segundo esta divisão também todo o tempo tem o corte ao infinito, de modo que nenhum tempo é presente em sentido estrito”²¹² (SVF II 509). Contudo, se a dificuldade em lidar com a divisão ao infinito (εἰς ἄπειρον ἢ τομή), própria a todos os contínuos e não apenas a incorpóreos tais como o tempo, dá-se não porque aquilo que está sendo dividido contém infinitas partes, senão, porque a divisão é requerida incessantemente (SVF II 478), a ponto de as extremidades ou limites de suas supostas partes se mostrarem coincidentes, a solução para o impasse nele mesmo parece estar dada: esforçar-se por conceber limites tanto para as partes quanto para o todo de um movimento. É assim que Crisipo, um tanto astuciosamente, distingue dois modos de se conceber o tempo presente, quais sejam, um estrito (κατ' ἀπαρτισμόν) e outro amplo (κατὰ πλάτος). O modo amplo, conforme explicitado alhures, tão somente pode ser concebido por meio da remissão a um movimento corrente, constatação a que Crisipo

²¹²SVF II 509 [...] Ἐπεὶ γὰρ εἰς ἄπειρον ἢ τομὴ τῶν συνεχόντων ἐστὶ, κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τομήν· ὥστε μηθένα κατ' ἀπαρτισμόν ἐνεστάναι χρόνον, ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι.

alcança por meio de uma analogia que entretece tempos presentes concebidos em sentido amplo e predicados que ocorrem e, assim, satisfazem sujeitos. Por conseguinte, seria possível afirmar que tempos presentes existem, “assim como se diz que predicados existem [ou são o caso] apenas enquanto ocorrem”, formulação a que Crisipo busca esclarecer por meio do exemplo da caminhada: “como o caminhar existe para mim, quando caminho, e quando estou deitado ou sentado, não existe”²¹³ (SVF II 509). Ou seja, tanto tempos presentes, quanto predicados (κατηγορήματα), tão somente podem ser concebidos como sendo o caso ou existindo de um certo modo a partir de movimentos ou disposições corpóreas correntes, razão pela qual, na analogia supracitada, toda a ênfase recai sobre o caminhar (τὸ περιπατεῖν) e, isto, tão somente, na medida em que ele ocorre (συμβαίνει). Sobrepassando o problema das partes e do todo de um dado tempo e fazendo-o recair sobre o movimento ou alteração de disposição de um corpo do qual aquele tempo deriva e constitui intervalo, Crisipo parece, então, sugerir que a solução para esboçar os pretensos limites entre suas partes e seus todos repousa no confronto daquele movimento com aqueles que lhe avizinham, afinal, “o caminhar existe para mim, quando caminho, e quando estou deitado ou sentado, não existe” (SVF II 509) – e a determinação de um movimento e, por conseguinte, do tempo que o reflete, pode provir precisamente dos movimentos que, embora lhe avizinhem, ainda não ou não mais ocorrem.

É um tanto interessante constatar que estratégia semelhante, para não dizer idêntica, é utilizada por Sêneca no momento mesmo em que o filósofo se dá conta de um traço, por assim dizer, indeterminado e, por conseguinte, dificilmente apreensível, do movimento constitutivo da existência, o qual decorreria da elevadíssima velocidade com que se sucedem, uns após outros, os acontecimentos que a compõem (*infinita est velocitas temporis*; EM XLIX, 2). Com efeito, Sêneca considera que, conquanto engane “quem se aplica ao presente; de tal modo a passagem de uma fuga precipite é leve” (*nam ad praesentia intentos fallit; adeo praecipitis fugae transitus lenis est*), a infinita, vale dizer, indeterminada e dificilmente apreensível velocidade do tempo “se torna mais evidente aos que olham para trás” (*magis apparet respicientibus*). Nas linhas que a estas se seguem, o filósofo romano, procurando sondar a explicação, isto é, a causa disso

²¹³SVF II 509 [...] Μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστῶτα, τὸν δὲ παρῳχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεισθάναι μὲν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς φησιν, ὡς καὶ κατηγορήματα ὑπάρχειν λέγεται μόνον τὰ συμβεβηκότα, οἷον τὸ περιπατεῖν ὑπάρχει μοι ὅτε περιπατῶ, ὅτε δὲ κατακέκλιμαι ἢ κάθημαι οὐχ ὑπάρχει.

(*causam huius rei*), considera que “todo o tempo que passa está no mesmo lugar; do mesmo modo é considerado; permanece junto; tudo cai no mesmo abismo” (*quidquid temporis transiit eodem loco est; pariter aspicitur, una iacet; omnia in idem profundum cadunt*) (EM XLIX, 3). Ora, a tônica aqui em questão parece ser a mesma daquela presente na estratégia utilizada por Crisipo: se o que se busca é conferir alguma determinação a movimentos que, por si mesmos, mostram-se de difícil apreensão, o que se deve fazer é tentar conceber os limites tanto de suas partes quanto de seu todo. Assim, Sêneca, ao se dar conta de que a parte passada da existência se dá mais facilmente à determinação do que a presente – cuja natureza é sempre a de, fugindo, precipitar-se celeremente – recomenda sua rememoração, pois, com efeito, todos os acontecimentos progressos estão num “mesmo lugar”, permanecendo juntos, “no mesmo abismo”, tal como se, após terem outrora fluído na condição de acontecimentos correntes, viessem a desaguar neste mesmo lugar, ficando, assim, guardados e estocados, a um só tempo subsistentes e disponíveis para serem evocados pela memória. Também não parecem ser em vão as repetidas exortações do filósofo romano para que nos esforcemos por manter, tanto quanto possível, “a morte diante dos olhos” (*mortem ante oculos habere*) (EM XII, 6). Mais uma vez, a tônica aqui é a mesma da estratégia tal como formulada por Crisipo: não basta confrontar ao movimento corrente que ora se apresenta os movimentos que se lhe avizinham anteriormente, é preciso, ainda, determinar – conquanto, verdade seja dita, por meio de previsão no que se refere à existência – aqueles que se lhe avizinham posteriormente. Afinal, tão somente a partir do esforço por entrever a existência como um todo (BV XV 5), tendo sido suas partes articuladas, que encetaremos a apreensão de seu ritmo, velocidade ou cadência, tão necessária para que possamos vislumbrar sua natureza. Donde parecer mais claro, por conseguinte, a razão de Sêneca não raro procurar se contrapor à opinião comum de que a velhice, por avizinhar-se da morte, consistiria num mal. Absolutamente e muito pelo contrário: é precisamente ao adentrarmos essa fase da existência em que nos aproximamos de seu limite final, vale dizer, de seu término ou encerramento, que mais nos damos conta da velocidade com que os acontecimentos nela se desencadeiam e, por conseguinte, de seu ritmo e de sua cadência enquanto movimento, conforme nos atesta Sêneca a partir de sua experiência da *senectute*: “o tempo não costumava me parecer tão

veloz: agora seu curso se mostra incrível, ou porque percebo se aproximarem os limites; ou porque comecei a atentar e computar meu próprio dano.”²¹⁴

Contudo, que Sêneca, constatando um traço como que de indeterminação no âmbito da existência, lance mãos da estratégia que Crisipo empregara diante do aspecto contínuo do tempo, não significa, tampouco implica, que estava a fazer frente ao mesmo impasse – relativo à existência ou não da parte presente do tempo – que àquele se impusera. Com efeito, conquanto intua bastante perspicazmente a presença deste traço, por assim dizer, indeterminado, porquanto dificilmente apreensível, da existência, Sêneca não dá mostras de formular expressamente qualquer reflexão acerca do aspecto infinitamente divisível do tempo enquanto intervalo de movimentos contínuos e sucessivos, nem, tampouco e por conseguinte, chega a supostamente inevitável consequência desta perspectiva, qual seja, a de que em sentido estrito não pode haver tempo “totalmente presente” (οὐδεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος) (SVF II 509). Duas passagens específicas seriam capazes de explicitar que, embora enfatize repetidas vezes seu caráter breve e fugaz, Sêneca jamais coloca em xeque a existência da parte do tempo que reflete aquilo que ora se apresenta²¹⁵: com efeito, em EM XLIX 2, afirma que o presente engana quem a ele se aplica, “de tal modo a passagem de uma fuga

²¹⁴ EM XLIX, 2-4. Non solebat mihi tam velox tempus videri: nunc incredibilis cursus apparet, sive quia admoveri lineas sentio, sive quia adtendere coepi et computare damnum meum.

²¹⁵ Conquanto nos pareça pertinente a formulação de Armisen-Marchetti de que Sêneca não explicita com suficiente clareza a extensão do tempo presente (p. 563), parece-nos algo problemática a afirmação de que “Chrysippe distingue deux modes d’existence du présent: d’une part, un présent conçu par l’intelligence sur le mode mathématique, par division à l’infini, et qui se dilue dans l’infiniment petit jusqu’à disparaître; et de l’autre, un présent vécu, qui de façon tout à fait inverse non seulement possède une certaine étendue, mais aussi, pour la conscience, est seul à exister, par opposition au passé et au futur qui n’ont pas d’existence actuelle”, em razão de que, conforme expusemos alhures, mais precisamente no segundo capítulo deste estudo, na medida em que todo tempo deriva, necessária e absolutamente, de um dado movimento, a formulação crisipiana não deveria ser compreendida como uma distinção de caráter ontológico, mas, sim, relativa às distintas perspectivas ou modos com que se concebe um dado tempo. Com efeito, qualquer tempo poderia ser entrevisto, por um lado, como reflexo de um movimento contínuo; por outro, enquanto intervalo cujos limites poderiam ser determinados a partir do próprio movimento do qual deriva. Donde a afirmação de que “chez Sénèque de la même façon coexistent ces deux descriptions” (p. 562), nos parecer não menos controversa e questionável que a precedente, mesmo porque, se nossa interpretação se mostrar pertinente, Sêneca lança mãos indiscriminadamente das duas formulações crisipianas para finalidades distintas: com efeito, há evidências de que para o filósofo romano o tempo reflete o movimento da existência ora de uma perspectiva determinada, tal qual na passagem dos círculos concêntricos em que se evidencia a finitude da condição humana (EM XII); ora de uma perspectiva como que indeterminada, quando o que está em questão é o velocíssimo fluxo com que se desencadeiam os acontecimentos da existência (EM XLIX). Cf. ARMISEN-MARCHETTI, M. Sénèque et l’appropriation du temps. *Latomus*. T. 54, fasc. 3 (juil.-sept. 1995), p. 562-563.

precípitate é leve” (*nam ad praesentia intentos fallit; adeo praecipitis fugae transitus lenis est*) e, em BV X 6, considera que, dentre as partes do tempo, o “presente é o mais breve, ao ponto de para alguns não parecer nada; com efeito, está sempre em curso, flui e se precipita; deixa de ser antes que chegue” (*praesens tempus brevissimum est, adeo quidem, ut quibusdam nullum videatur; in cursu enim semper est, fluit et praecipitatur; ante desinit esse quam venit*). Ora, ainda quando Sêneca se vale da noção geométrica do ponto – que não possui parte extensa – ele a utiliza como imagem para se pensar a existência como um todo e não sua parte presente, como talvez pudesse ser o caso, se tivéssemos em vista o tempo presente em sentido estrito (κατ' ἀπαρισμόν) (SVF II 509), tal como concebido por Crisipo. Mais uma vez, o que Sêneca parece pretender, em última instância, é nada mais que ressaltar o caráter breve e efêmero da existência humana:

O que vivemos é um ponto e ainda menos que um ponto; porém, a natureza zombou deste quase nada, com certa aparência de duração mais longa: deste, um ponto fez infância; outro, meninice; outro, juventude; outro, uma certa inclinação da juventude até a velhice; outro a própria velhice.²¹⁶

Ora, mas se Sêneca não tivera de se haver com a suposta aporia que, quase três séculos antes, havia se interposto entre Crisipo e a sustentação de sua teoria do tempo, isto parece se dar por uma razão bastante simples. Conforme formuláramos no tópico precedente, Sêneca passara a intuir aspectos relativos à noção de tempo tão somente na medida em que transitava das vivências cotidianas, vale dizer, de acontecimentos constitutivos de nossa existência e, por conseguinte, pouco extensos e mais facilmente apreensíveis em relação aos cósmicos, para o tempo, então concebido estritamente como seu reflexo. Com o quê se percebe muito claramente que o filósofo não tem de se haver nem com a difícil questão do caráter contínuo e infinitamente divisível do tempo, nem, tampouco, com a possível solução para o impasse que dele decorre – que seria a de

²¹⁶ EM XLIX, 3. Punctum est quod vivimus et adhuc puncto minus; sed et hoc minimum specie quadam longioris spatii natura derisit: aliud ex hoc infantiam fecit, aliud pueritiam, aliud adulescentiam, aliud inclinationem quandam ab adulescentia ad senectutem, aliud ipsam senectutem.

se conceber limites ou fronteiras para as partes e o todo do movimento do qual o tempo constitui reflexo – precisamente porque os limites ou fronteiras da existência, do prisma em que Sêneca entrevê a questão, ou já estão dados ou, quando muito, tem de ser, tão somente, previstos, ainda que as pessoas muito ocupadas os tenham negligenciado ou, pura e simplesmente, olvidado.

A vida é dividida em três tempos: o que foi, o que é, o que há de ser. Destes, o que fazemos é breve, o que haveremos de fazer é duvidoso; o que fizemos certo. Portanto, isto [o passado] é do qual a Fortuna perdeu o direito, que não pode ser reduzido ao arbítrio de nada. Isto, os ocupados deixam escapar; e nem mesmo lhes sobra tempo para se voltar para as coisas passadas, e se sobrasse, a recordação de alguma coisa a se arrepender seria amarga.²¹⁷

Compreende-se, agora, mais claramente, porque razão Sêneca imputa um estatuto de tão elevada dignidade ao passado no âmbito da apreensão do tempo (EM XLIX 2-4; LXXXIII, 2; BV X 2; 4): se parece difícil compreender o ritmo do movimento que ora se desencadeia, isto se dá porque as fronteiras limítrofes daquilo que ora se desencadeia não são facilmente passíveis de serem estabelecidas, afinal, o presente está sempre deixando de ser antes que chegue (BV X 6); por outro lado, quanto à parte do movimento já desencadeado, os limites ou fronteiras que determinam sua extensão se mostram, no âmbito de nossa própria existência, muito bem determinados – indo desde nosso nascimento até ao acontecimento que ora se apresenta –, razão pela qual, numa tal perspectiva, o ritmo dos acontecimentos pregressos se nos revela mais facilmente. O que também parece valer – conquanto com um grau minimamente maior de indeterminação em relação ao passado, mas bastante menor no que se refere ao presente – em relação ao que está por vir, tendo em vista que estamos todos, de um modo ou de outro e incontornavelmente, destinados à finitude.

²¹⁷ BV X, 2. In tria tempora vita dividitur: quod fuit, quod est, quod futurum est. Ex iis quod agimus breve est, quod acturi sumus dubium, quod egimus certum. Hoc est enim, in quod fortuna ius perdidit, quod in nullius arbitrium reduci potest. Hoc amittunt occupati; nec enim illis vacat praeterita respicere, et si vacet, iniucunda est paenitendae rei recordatio.

De modo que talvez não seja absurdo afirmar que, enquanto Crisipo, partindo da perspectiva do movimento cósmico, enfrentava uma problemática cuja tensão recaía antes sobre o tópico das partes e do todo do tempo (τά τε ὅλα καὶ τὰ μέρη) (SVF II 509) – tendo em vista a dificuldade de se entrever a extensão das supostas partes do movimento em questão –; a dificuldade de Sêneca, frente a um movimento tão restrito e bem conhecido por ele mesmo, não parece ter sido a de delimitar, em rigor, sua extensão, a qual já estaria, por assim dizer, determinada, senão, a de conceber o ritmo com que se desencadeiam os acontecimentos que constituem a existência, dada sua elevada velocidade (*infinita est velocitas temporis*) (EM XLIX, 2). Ou seja, enquanto para um deles, Crisipo, o traço de indeterminação do tempo incidia sobre a extensão das partes e do todo do movimento de que o tempo constitui reflexo; para outro, Sêneca, recaía sobre o ritmo ou velocidade com que se desencadeiam os acontecimentos constitutivos do movimento da existência humana – cujo desenrolar se desdobraria numa extensão que já estaria, supostamente, dada, devendo ser, tão somente, intuída.

A não ser, talvez, que concebamos o traço indeterminado do tempo não a partir da perspectiva de sua difícil apreensão, mas, sim, da de seu caráter infinitamente divisível. Pois, conforme tal perspectiva, parece pertinente questionar se Sêneca não repercute a formulação crisipiana acerca da divisão ao infinito (εἰς ἄπειρον ἢ τομῆ) (SVF II 509) quanto ao caráter cíclico do tempo, o qual poderia ser concebido, sob dado aspecto, precisamente enquanto *circulus, orbis* ou *gyrus* (EM XII 6-8). Ora, o filósofo romano havia afirmado expressamente que “toda existência consta de partes e tem círculos maiores que circundam menores” (*tota aetas partibus constat et orbis habet circumductos maiores minoribus*), os quais se comporiam, em última instância, de dias, os degraus da vida (*unus autem dies gradus vitae est*) (EM XII 6). De uma tal perspectiva, o movimento constitutivo da existência se revela contínuo, vale dizer, infinitamente divisível, na medida em que, tanto mais o decomponhamos em fases, mais teremos de nos haver com diminutas unidades que, ao consistirem, também elas, em movimentos, tem de ser inevitavelmente concebidas a partir das aberturas e encerramentos que as instituem enquanto ciclo, afinal, embora tenha um “giro estreitíssimo”, o dia vem “do início ao fim, do nascente ao poente” (*angustissimum habet dies gyrum, sed et hic ab initio ad exitum venit, ab ortu ad occasum*) (EM XII 6).

Um indício de que esta perspectiva possa conter algum traço de pertinência e legitimidade é o próprio argumento esboçado por Sêneca para sustentar a formulação

heraclitiana de que ‘um dia é igual a todo outro’ (*'unus' inquit 'dies par omni est'*): ora, os dias podem ser considerados iguais uns aos outros tanto, por um lado, em número de horas; quanto, por outro, na medida em que “nada tem um espaço de tempo longuíssimo que não encontres em um dia” (*nihil enim habet longissimi temporis spatium quod non et in uno die invenias*) (EM XII 7) – ou seja, nada mais há num extenso intervalo de tempo do que a contínua repetição de giros estreitíssimos, vale dizer, de dias que vem do início ao fim, do nascente ao poente. De modo que o movimento constitutivo da existência humana pode ser dito contínuo não apenas porque a cada vez que o decompomos nos deparamos com mais ciclos cuja natureza é a de se iniciarem e se encerrarem – trate-se de décadas, anos, meses, dias, horas ou segundos – mas, ainda, porque tais ciclos, além de se iniciarem junto ao término de outros, encerram-se no momento mesmo que outros se iniciam, contínua e repetidamente, sendo difícil entrever, de modo claro e bem demarcado, as fronteiras que se instituem entre tais inícios e encerramentos. Donde a conclusão ética extraída por Sêneca nos parecer muito consequente com tais formulações: se cada dia carrega, em si mesmo, um encerramento, cumpre dispô-lo tal como sua natureza o exige, preparando-nos moral e espiritualmente para vivenciá-lo como um ciclo prestes a ser completado, ainda que, verdade seja dita, não seja tarefa simples a de entrever se tal encerramento consistirá meramente num apagar daquele dia, ou, em vez disso, no esmaecer da existência como um todo.

Se tal perspectiva se mostrar pertinente e o traço contínuo e infinitamente divisível do tempo tal como formulado por Crisipo tiver sido efetivamente reverberado por Sêneca na concepção do tempo enquanto *circulus*, *orbis* ou *gyrus*, valeria, por fim, considerar se o filósofo romano não o teria ressaltado com uma finalidade quase que oposta àquela proposta por Crisipo, pois, com efeito, enquanto para este o caráter contínuo do tempo tornaria acentuadamente elevada a dificuldade de se apreender rigorosamente suas partes e seu todo, cuja extensão não se mostra nada nítida; para aquele, parece enfatizar, ao invés disso, o caráter inexoravelmente determinado da existência humana, afinal, quanto mais a decompomos, mais nos deparamos com fases ou ciclos cuja forma circular – independentemente de sua duração, enquanto movimento – aponta inevitavelmente para uma natureza de aberturas e encerramentos.

1.3 Explicitação de certos traços ou aspectos do tempo por Sêneca

Confrontadas ambas as perspectivas tendo em vista os aspectos elencados, poderíamos afirmar – distanciando-nos, sob dados aspectos, da interpretação de Pierre Grimal, para quem Epicuro, em vez de estoicos ortodoxos como Crisipo, é que teria fornecido os principais elementos dos quais Sêneca se valera para conceber o tempo a partir de uma experiência psicológica, tal como lhe interessava²¹⁸; e aproximando-nos, sob outros aspectos, da leitura de Mireille Armisen-Marchetti, que entrevê nas reflexões senequianas traços decisivos das formulações crisipianas do tempo, ainda que a ênfase sobre sua natureza incorpórea pudesse vir a se mostrar, num primeiro momento, prejudicial ao projeto do filósofo romano de reabilitar frente a seus discípulos o valor do tempo²¹⁹ – que Sêneca, de certa forma, não apenas corrobora as intuições fundamentais crisipianas, mas, principalmente, vale-se delas como ponto de partida para formular sua própria concepção de tempo, a qual tão somente se institui em estreito vínculo com o movimento constitutivo da existência humana.

Poder-se-ia, talvez, objetar que uma série de passos dados por Sêneca a partir das intuições de Crisipo – como, por exemplo, os de ressaltar certos aspectos do tempo,

²¹⁸Grimal considera que “il est donc certain que Sénèque ne se contente pas de répéter ce qu’il trouve chez ses maîtres stoïciens ni de faire avec eux des emprunts aux auteurs épicuriens. Il cherche à revivre l’expérience intérieure d’où sont partis les uns et les autres. Pour cette raison, nous trouvons chez lui, dans le même traité, des éléments empruntés à des traditions philosophiques différents. Ainsi, dans le *De brevitate vitae*, l’analyse de la notion même de temps fait appel au stoïcisme le plus orthodoxe, puisque le temps y est défini comme un ‘incorporel’. Mais le dialogue n’est pas destiné à résumer les manuels classiques sur un point de doctrine; il se propose non pas de découvrir la nature physique du temps, mais d’analyser les conditions de sa perception psychologique, de la ‘conscience du temps’ et des traumatismes qu’elle peut entraîner. *Pour cela, le stoïcisme le plus orthodoxe n’était pas d’un grand secours. Au contraire, l’épicurisme et l’oeuvre même d’Épicure se révélaient précieux*” (grifo nosso). Cf. GRIMAL, P. Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque. *Revue des Études Anciennes*. Tome 70, 1968, n°1-2. p. 97-98.

²¹⁹Para Armisen-Marchetti, “la conception que s’est donnée Sénèque de la nature physique du temps est importante pour comprendre le développement de sa réflexion personnelle, encore qu’elle relève de la plus stricte orthodoxie stoïcienne. En fait, le projet moral et parénétiq ue de Sénèque est plutôt entravé par la définition ontologique du Portique, à laquelle pourtant il se range” (p. 546), razão pela qual o filósofo se esforçaria por fazer passar a reflexão do tempo físico ao vivido, mais facilmente passível de ser intuído, já que todo homem “a conscience de vivre dans le temps”. E é a partir “de ce constat que Sénèque va orienter la méditation de son lecteur. Le temps dont il s’agit désormais est le temps vécu. Il fait à son tour l’objet d’une analyse rigoureuse, *toujours héritée des maîtres stoïciens*, mais beaucoup plus opérationnelle: c’est sur elle que se fondent l’ensemble des préceptes concernant l’usage et l’appropriation du temps” (p. 548) (grifo nosso). Cf. ARMISEN-MARCHETTI, M. Sénèque et l’appropriation du temps. *Latomus*. T. 54, fasc. 3 (juil.-sept. 1995), p. 546-548.

tais como os da velocidade com que se sucedem os acontecimentos da existência e o da forma circular e, por conseguinte, cíclica deste mesmo movimento, cuja natureza carrega, em si mesma, um apontamento para seu encerramento – poderiam ser entrevistados, ainda que de modo implícito e tão somente embrionário, na própria teoria crisipiana do tempo. Com efeito, poder-se-ia afirmar que, ao definir o tempo enquanto “intervalo que acompanha o movimento do cosmos” (τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει) (SVF II 509), Crisipo já dava mostras de, se não indicar, ao menos, insinuar a forma circular do recorrente movimento em questão, cujos marcos de abertura e encerramento enquanto movimento, διακόσμησις e ἐκπύρωσις (SVF II 1052), serviriam como referência a partir dos quais se poderia não apenas situar, mas, ainda, conceber todos os outros tipos de movimento a ele intercorrentes e que carregariam, em si mesmos e sob dados aspectos, uma natureza igualmente cíclica. Ademais, o filósofo de Solos também afirmara, em sua tentativa de definir o tempo, seu atributo de μέτρον, vale dizer, de medida a partir da qual se poderia mensurar tanto a rapidez quanto a lentidão de movimentos (καθ' ὃ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος) (SVF II 509).

Contudo, ainda que seja o caso de que os principais passos dados por Sêneca nada mais constituam que um esforço por explicitar aspectos outrora esmaecidos nas formulações crisipianas, a questão que persiste e inevitavelmente se impõe frente a tais reflexões é antes relativa à razão pela qual Sêneca teria se proposto a ressaltar precisamente tais aspectos, quais sejam, os da efemeridade e finitude do movimento constitutivo da existência, em vez de tantos outros passíveis de serem problematizados. Parece-nos, a este respeito, que tal razão não poderia ser claramente compreendida sem que se tenha em conta o projeto filosófico senequiano de exortar seus discípulos a se converterem de volta à natureza. Pois, se Sêneca efetivamente empreendia suas reflexões imbuído pelo propósito de conduzir seus discípulos a reintuírem o sentido de sua própria existência, doravante sob outra perspectiva que não a convencional, nada mais pertinente que exortar o aprofundamento da meditação no tempo – tendo em vista, sobretudo, seu caráter potencialmente reflexivo quanto a movimentos quaisquer, dentre os quais, entre tantos possíveis, o da própria existência. Donde se entrevê a possível razão pela qual nosso filósofo, não raro, procura conferir alguma estabilidade e inteireza ao reflexo constituído pelo tempo, espécie de φαντασία/ *visum* do movimento constitutivo da existência que vem a ser desencadeada, delineada e, de certo modo,

concebida *por meio da e na* própria alma humana. Com alguma atenção, reparamos que os aspectos do tempo – passíveis de serem vertidos em traços da existência – ressaltados por Sêneca são precisamente aqueles mais negligenciados pelos estultos ocupados, quais sejam, o de sua ininterrupta passagem, assim como o de sua finitude²²⁰ (BV III 4):

Viveis como se sempre houvésseis de viver, jamais vos ocorre a vossa fragilidade, não observais quanto de tempo já transcorreu; perdi-lo como se cheio e abundante, quando talvez aquele dia mesmo, que é dado a um homem ou à alguma coisa, seja o último²²¹.

Por isso, parece-nos que compreender a razão porque Sêneca escolhe precisamente tais aspectos a serem ressaltados quanto à noção de tempo, em vez de outros, é o passo mais fundamental para se vislumbrar o traço original que atravessa suas reflexões, comparadas às de Crisipo. Com efeito, a concepção de tempo a que chega o filósofo romano – e que, vale dizer, termina por se coadunar tão bem a seus propósitos – é a de um *reflexo da existência* que, surgindo, avulta, feito aparição, no interior da alma humana, sendo capaz, por isso, de reverberar em seu mais profundo íntimo.

De modo que, por todas essas razões, parece-nos ser possível argumentar não apenas em favor da influência da teoria crisipiana do tempo nas reflexões desenvolvidas por Sêneca, mas, ainda, da complementaridade entre ditas perspectivas (ii). Afinal, se por um lado Crisipo formula tanto a definição quanto a estratégia de apreensão do

²²⁰O que talvez explique, ainda, a tendência senequiana – perspicazmente apontada por Carlos Lévy – de enfatizar, ao refletir acerca da circularidade do tempo, antes o decaimento e a finitude que a ascensão e a renovação, seja em âmbito cósmico, seja em âmbito humano. Com efeito, conforme nos alerta Lévy, conquanto evoque a διακόσμησις ao mencionar que, após a dissolução tudo se recomporia a partir do trabalho do deus artesão (EM LXXI 14), “le Sénèque fasciné par le thème de la destruction du monde reste tout de même très présent”: “(...) dans un passage qui n’est pas sans rappeler le discours de Pythagore au livre XV des Métamorphoses d’Ovide, il décrit la ruine des cités, l’anéantissement des puissances, sans dire explicitement que, comme le monde, elles sont destinées à renaître”. Se nossa intuição estiver correta, tanto maiores serão as chances de que Sêneca persuada seus discípulos da preminência da tarefa de se reivindicarem a si mesmos, quanto mais vivamente os fizer constatar a iminência da própria morte. Cf. LÉVY, C. Sénèque et la circularité du temps. In: Bakhouché, B. (Ed.). *L’ancienneté chez les Anciens*. Montpellier: Univ. Paul-Valéry Montpellier III, 2003, t. 2, p.499-500.

²²¹ BV III, 4. Tamquam semper victuri vivitis, numquam vobis fragilitas vestra succurrit, non observatis, quantum iam temporis transierit ; velut ex pleno et abundantia perditis, cum interim fortasse ille ipse qui alicui l vel homini vel rei donatur dies ultimus sit.

tempo das quais Sêneca se vale em suas reflexões; por outro, o filósofo romano põe à prova a radical intuição crisipiana de que o tempo tão somente pode ser concebido a partir de seu vínculo com um movimento ou alteração de disposição corrente de um corpo – movimento este do qual o próprio tempo depende e, em última instância, deriva. Contudo, ao validar a hipótese crisipiana, explicitando sua força e pertinência enquanto intuição, Sêneca dela se beneficia a fim de levar a cabo um projeto de proporções mais amplas, o qual visaria, sobretudo, indicar uma espécie de continuidade entre vivências – vale dizer, acontecimentos instituídos por movimentos ou alterações de disposição de corpos – e seus reflexos, nos quais meditamos, em nossa própria alma²²². E, se nossa intuição estiver correta, é precisamente sobre este aspecto – o da função desempenhada pela imagem constituída pelo tempo na alma – que mais avança Sêneca, frente a tamanhas contribuições legadas por Crisipo.

Seção 2. A noção de tempo em Crisipo e em Sêneca

A tarefa que ora se nos impõe, uma vez tendo sido confrontadas as perspectivas tanto de Crisipo quanto de Sêneca acerca do tema do tempo, é a de nos questionarmos se seria possível entrever, para além de suas nuances e particularidades, uma concepção de tempo que, atravessando a ambas, possa lhes ser dita comum.

²²²O estudo de Pierre Grimal, inclusive, mostra-se não apenas fecundo, mas, quiçá mesmo, exitoso em seu propósito de explicitar o quanto a tônica psicológica – em parte tomada de empréstimo de Epicuro – atravessa a concepção senequiana de tempo. Contudo, que a reflexão senequiana incida, não raro, sobre uma dimensão mais psíquica da questão, não implica que não esteja relacionada, nem, tampouco, que não parta dos próprios acontecimentos na tentativa de conceber o tempo – o qual, aliás, termina por se revelar como que o próprio reflexo daqueles acontecimentos, na alma de quem os apreende. Ademais, também não parece necessário depreender da decisiva influência de Epicuro nas reflexões senequianas que a concepção de tempo do filósofo romano tenha sofrido menor influência de mestres da Antiga Stoa, tal como Crisipo. Como o próprio Grimal reflete no arremate de seu estudo – numa conclusão que parece tanto mais corroborar que refutar a hipótese que buscamos desenvolver ao longo de nossa pesquisa – os elementos tomados de empréstimo por Sêneca junto ao epicurismo no ato de propor sua concepção de tempo parecem servir, por fim, de sustentáculo para uma solução que é, em última instância, estoica: “finalement, on le voit, c’est autour du problème du temps que se développe la pensée de Sénèque, qu’il construit la dialectique ascendente qui lui permet de retrouver en quelque sorte par l’expérience les valeurs fondamentales du stoïcisme. Il est impossible de soutenir que ses emprunts à l’épicurisme soient autre chose qu’un moment de cette dialectique, une démarche provisoire qui lui permet de surmonter les contradictions du temps”. Cf. GRIMAL, P. Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque. *Revue des Études Anciennes*. Tome 70, 1968, n°1-2. p. 108.

Das perspectivas elencadas se poderia deprender que: (i) todo tempo deriva de ou tem origem num movimento²²³, vale dizer, na alteração de disposição de um corpo – ou, dito de outro modo, todo tempo provém de um ato corpóreo, trate-se, quanto a tal ato, de disposição ativa ou passiva em relação a outros corpos²²⁴. (ii) Na medida em que acompanha ou segue de perto um dado movimento de um corpo, o tempo se mostra capaz de, por assim dizer, espelhá-lo ou refleti-lo, de modo a nos dar a saber algo acerca daquele corpo em tal condição.²²⁵

Por conseguinte, o tempo, na medida em que constitui algo incorpóreo²²⁶, parece possuir um estatuto ambíguo: com efeito, conquanto mantenha um resquício no mundo, ao constituir uma espécie de rastro dos corpos em movimento ou alteração de disposição, também parece deixar outro resquício na ψυχή/ *anima* de quem, mediante esforço perceptivo, o apreende. Contudo, se por um lado não parece tão difícil entrever aquilo a que denominamos seu resquício no mundo – tendo em vista que os corpos em

²²³Sexto Empírico, *AM X* 52. (SVF II 492) E dizem que o movimento é a mudança de lugar para [outro] lugar: ou de todo o corpo ou das partes do todo. καί φασιν, ὅτι κινήσις ἐστὶ μετάβασις ἀπὸ τόπου εἰς τόπον ἤτοι ὅλου τοῦ σώματος ἢ τῶν τοῦ ὅλου μερῶν.

²²⁴Pseudo-Galeno, *HP* 23, 2 (BS 2.11). Concebendo alguns que o corpo é aquilo que é capaz de agir ou padecer, outros dizem que o corpo se constitui de algo que se estende com resistência em três dimensões. Pois, com efeito, um ponto é aquilo que não possui parte; a superfície, por outro lado, é o que tem comprimento e largura, e, quando adquire também profundidade, julgam que é um corpo. Σῶμα τινῶν ὑπολαμβάνοντων τὸ οἷόν τε ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἕτεροι τὸ τριχῆ διαστατὸν μετὰ ἀντιτιπίας τὸ σῶμα καθεστάναι φασίν. εἶναι μὲν γὰρ σημείον, οὗ μέρος οὐδέν, ἐπιφάνειαν δὲ τὸ μήκους καὶ πλάτους μετέχον, τοῦτο δὲ ὁπότεν καὶ βάθος προσλάβῃ, σῶμα νομίζουσιν εἶναι.

²²⁵Incorpóreos como vazio e lugar, ao constituírem outra face dos corpos em dada disposição – assim como o próprio tempo e, de certa forma, os dizíveis, conforme esperamos explicitar alhures – também se mostram capazes de nos dar a saber algo acerca dos corpos com o qual entretém vínculo, conforme consta no testemunho de Aécio (SVF II 504): “os estoicos diferenciam vazio, lugar, espaço: o vazio é a ausência de corpo, o lugar o contido pelo corpo, o espaço o contido em parte, assim como no jarro de vinho.” Aécio, *Plac.* I 20. <Οἱ Στωϊκοὶ> ... διαφέρειν κενόν, τόπον, χώραν· καὶ τὸ μὲν κενὸν εἶναι ἐρημίαν σώματος, τὸν δὲ τόπον τὸ ἐχόμενον ὑπὸ σώματος, τὴν δὲ χώραν τὸ ἐκ μέρους ἐχόμενον, ὥσπερ ἐπὶ τῆς τοῦ οἴνου πιθάκης.

²²⁶Estatuto que se mostra válido tanto na perspectiva de Crisipo, quanto na de Sêneca, conforme explicitado nos testemunhos que se seguem. Sexto Empírico, *AM X* 218. (SVF II 331) De modo que [estes] fazem do tempo um corpo, mas os filósofos da Stoa pensavam que ele era incorpóreo. Com efeito, disseram que, [do gênero] do algo, há corpos e incorpóreos. Dos incorpóreos, numeram quatro formas, como o dizível, o vazio, o lugar e o tempo. ὥσθ' οὔτοι μὲν σῶμα ποιοῦσι τὸν χρόνον, <οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι> ἀσώματον αὐτὸν ᾤθησαν ὑπάρχειν· τῶν γὰρ τινῶν φασὶ τὰ μὲν εἶναι σώματα τὰ δὲ ἀσώματα, τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἶδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον. BV VIII, 1. Costumo me admirar quando vejo alguns pedindo tempo, e outros que, rogados, [são] dóceis. Ambos observam a razão pela qual o tempo é pedido, mas o próprio tempo nenhum dos dois, como se nada fosse, é pedido, como se nada fosse, é dado. Joga-se com a coisa mais preciosa de todas; porém, engana-os porque é coisa incorpórea, porque não vem sobre os olhos, e, portanto, é estimada como a coisa mais vil, ou mesmo, de valor quase nenhum. Mirari soleo, cum video aliquos tempus petentes et eos, qui rogantur, facillimos. Illud uterque spectat, propter quod tempus petitum est, ipsum quidem neuter; quasi nihil petitur, quasi nihil datur. Re omnium pretiosissima luditur; fallit autem illos, quia res incorporalis est, quia sub oculos non venit, ideoque vilissima aestimatur, immo paene nullum eius pretium est.

movimento, ao espriarem suas ἔξεις, estendem-se e dimensionam-se, de modo a originarem uma distância ou intervalo incorpóreo, o qual vem a constituir o próprio tempo²²⁷ – mostra-se tarefa bastante penosa a de compreender, por outro lado, de que modo um incorpóreo tal como o tempo seria capaz de nos dar a saber algo acerca dos acontecimentos, os quais se instituem a partir do vínculo entretecido por corpos em dada disposição.

Ora, esta tarefa a que mencionamos como penosa ou árdua, poderia desaguar em duas vertentes: por um lado, caberia compreender de que modo a reflexão acerca do tempo seria capaz de nos dar a saber algo mais acerca dos acontecimentos que se desenrolam em âmbito cósmico (i); por outro, seria necessário, ainda, conceber a maneira como tal processo perceptivo se desencadeia em âmbito psíquico (ii). Prossigamos, neste momento, pela vertente que se mostra menos sinuosa, que é a cósmica (i). Não raro vimos comentando, alhures, que toda a ambiciosa pretensão estoica de conferir sentido ao todo sempre esbarraria na portentosa robustez corpórea, afinal, conforme sua perspectiva, corpos constituem não apenas parte, mas, também, o próprio todo de tudo quanto há. Donde atributos considerados valorosos, tais como os de *producente*, *gerador* e *fecundo* remontarem, quase sempre, ao agir (τὸ ποιεῖν), recaindo, por conseguinte, em quem detém a potência de desencadear este mesmo agir, seja passiva, seja ativamente, que são os corpos (τὰ σώματα). Ora, este apreço pela ação concebida enquanto causa eficiente poderia, talvez, vir a ser explicado levando-se em conta que é agindo que entretecemos relações com outros agentes de modo a constituirmos não apenas meras partes, mas, ainda, uma espécie de todo, conforme se

²²⁷Os testemunhos críticos tanto de Simplicio quanto de Plotino se mostram valiosos para a compreensão deste espinhoso tópico: dentre os quatro gêneros do ser, era sobre aquele relativo ao que dispõe, o πὼς ἔχων, que os estoicos faziam recair o tempo, razão pela qual o espriar da *héxis* (ἔξις) num corpo, convergente ao *estar disposto de um certo modo*, é aspecto ou condição refletido pelo tempo. Simplicio AC 16 Δ ed. Bas. (SVF II 369). Pois fazem a divisão em quatro: o substrato; o que qualifica; o que dispõe; o que dispõe em relação a algo. E é evidente que deixam de lado a maior parte. Abertamente, a quantidade, e o que está no tempo e no lugar. Se consideram que *o que dispõe* inclui coisas tais como estas, uma vez que ‘no ano passado’ ou ‘no Liceu’, ou o ‘estar sentado’ ou ‘estar calçado’ estão dispostos de alguma forma segundo algo deles. ποιῶνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα· εἰς <ὑποκείμενα> καὶ <ποιὰ> καὶ <πὼς ἔχοντα> καὶ <πρὸς τί πὼς ἔχοντα>. καὶ δῆλον ὅτι πλεῖστα παραλείπουσιν. τό τε γὰρ ποσὸν ἄντικρυς, καὶ τὰ ἐν χρόνῳ καὶ ἐν τόπῳ. εἰ γὰρ τὸ πὼς ἔχον νομίζουσιν αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα περιλαμβάνειν, ὅτι τὸ πέρυσιν ὄν ἢ τὸ ἐν Λυκείῳ ἢ τὸ καθῆσθαι ἢ τὸ ὑποδεδέσθαι διάκειται πὼς κατὰ τι τούτων [...]. Plotino, *Enn.* VI, I 30 (SVF II 400) Pois como o que tem três covados e o branco estão em uma categoria, sendo um quantidade e o outro qualidade? Como o quando e o onde? Como será possível que *o que dispõe* será o ontem, o ano passado, no Liceu e [na] Academia? *Como será possível que o tempo seja o mesmo que o que dispõe?* πὼς γὰρ τὸ τρίπηχυ καὶ τὸ λευκὸν εἰς ἓν, τοῦ μὲν ποσοῦ, τοῦ δὲ ποιῶ ὄντος; πὼς δὲ τὸ “πότε” καὶ τὸ “ποῦ”; πὼς δὲ ὅλως πὼς ἔχοντα τὸ χθὲς καὶ τὸ πέρυσι καὶ τὸ ἐν Λυκείῳ καὶ <ἐν> Ἀκαδημία; καὶ ὅλως πὼς [δὲ] ὁ χρόνος πὼς ἔχων; (grifos nossos).

pode entrever no testemunho de Diógenes Laércio (SVF II 140) acerca do corpo constituído pela voz:

E a voz é um corpo, segundo os estoicos, assim como diz tanto Arquedemo, em *Sobre a Voz*, quanto Diógenes, como Antípatro e ainda Crisipo, no segundo [livro] da Física. Pois, *tudo o que age é corpo: a voz age, a partir dos que falam, aproximando-se [προσιούσα] dos que ouvem*²²⁸. (grifo nosso)

Neste sentido, uma ação não deveria ser interpretada meramente como uma alteração de disposição, mas, ainda e principalmente, como uma espécie de *aproximação*, vale dizer, um sair de si para se vincular a outrem. E, para uma filosofia em que o todo não apenas se explica, mas, ainda, justifica-se por meio das relações entre corpos, o tempo, na medida em que supostamente nos ensina algo acerca destas relações, parece ter muito a nos dizer acerca do cosmos²²⁹.

Ora, a reflexão acerca do tempo parece capaz de nos ensinar algo *do que acontece* no cosmos na medida em que, refletindo tanto um movimento ou alteração de disposição de um corpo, quanto a relação travada entre dois ou mais corpos em determinada disposição – o que, em ambos os casos, nos permitiria vislumbrar um dado acontecimento –; mostra-se em condições de espelhar, ainda, a relação entretecida por dois ou mais acontecimentos, de modo a nos oferecer uma perspectiva, ainda que

²²⁸Diógenes Laércio, *DL* VII 55 (SVF II 140). καὶ σῶμα δ' ἐστὶν ἡ φωνή, κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς, ὡς φησιν Ἀρχέδημός τε ἐν τῇ περὶ φωνῆς καὶ Διογένης καὶ Ἀντίπατρος καὶ <Χρῦσιππος ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν φυσικῶν>. πᾶν γὰρ τὸ ποιῶν σῶμά ἐστιν· ποιεῖ δὲ ἡ φωνὴ προσιούσα τοῖς ἀκούουσιν ἀπὸ τῶν φωνούτων.

²²⁹Numa belíssima passagem de *La citadelle intérieure*, Pierre Hadot reflete acerca da experiência “originelle, fondamentale, existentielle” estoica quanto ao entrelaçamento de tudo quanto há no cosmos, a qual partiria de uma intuição que os conduzia “à percevoir, dans chaque mouvement de l’être vivant aussi bien que dans le mouvement du cosmos tout entier, ou dans la perfection du sage, l’accord avec soi-même, l’amour de soi, comme le laisse entendre Marc Aurèle (X, 21): ‘Elle aime la Terre! Elle aime la pluie! Et lui aussi, il aime, le vénérable Éther! Et le Monde aussi aime à produire ce qui doit advenir. Je dis au Monde: J’aime, moi aussi, avec toi. Ne dit-on pas aussi: cela aime à arriver?’”. Hadot recorda que Marco Aurélio, no passo supracitado, faz alusão a um verso de Eurípedes acerca do mito da hierogamia entre o céu e a terra, deixando a entender que “cet amour de soi n’est pas un amour solitaire et égoïste du Tout pour lui-même, mais plutôt, au sein du Tout, l’amour des parties entre elles, des parties pour le Tout et du Tout pour les parties. Il y a entre les parties et le Tout une ‘harmonie’, une ‘co-respiration’, qui les accordent ensemble” Cf. HADOT, P. *La citadelle intérieure : Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris. Fayard, 1992, p. 158-159.

limitada, da ordem cósmica. Pois, com efeito, quando pensamos num dado tempo, é como se passássemos a reparar de modo mais cuidadoso e atento no que aconteceu, vale dizer, em que ação fora, em primeiro lugar, desencadeada por um corpo, para, em seguida, vir a se desenrolar até ao ponto de completar-se, efetivamente, naquele intervalo. Exemplo disso é o modo como Crisipo se vale do exemplo de um movimento ou alteração de disposição corrente, que é o caminhar, para argumentar em favor da possibilidade de apreendermos o tempo presente, concebido de modo amplo – demonstrando, um tanto paradoxalmente, que embora o tempo não apenas derive, como reflita um movimento corpóreo, não há outro caminho para concebê-lo que o de retornar nossa atenção àquele mesmo movimento, doravante com outro olhar: afinal, o tempo presente existe, “assim como se diz que predicados existem [ou são o caso] apenas enquanto ocorrem, como o caminhar existe para mim, quando caminhar, e quando estou deitado ou sentado, não existe”²³⁰ (SVF II 509). Contudo, nesse percurso reflexivo que vai da meditação no tempo ao acontecimento por ele refletido, deparamo-nos, ainda, com a própria relação tecida entre corpos em dada disposição, passando a entrevê-la, sob esta perspectiva mais focada e ampliada, como autêntica explicação causal do que acontece, conforme explicitado em célebre testemunho de Clemente de Alexandria (SVF II 349):

Diz-se, primeiro, que são causas recíprocas [uns para os outros], como o mercador e o comerciante são causas recíprocas do ganho. E, segundo, que uma coisa [é causa] de outra, como o punhal e a carne: com efeito, aquele, para a carne, de ser cortada; a carne, para o punhal, de cortar.²³¹

Mas, se pensar num dado tempo é o mesmo que dirigir nossa atenção ao acontecimento do qual aquele tempo constitui intervalo – de modo a podermos

²³⁰ SVF II 509. Μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστῶτα, τὸν δὲ παρωχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφ'εστάναι μὲν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς φησιν, ὡς καὶ κατηγορήματα ὑπάρχειν λέγεται μόνον τὰ συμβεβηκότα, οἷον τὸ περιπατεῖν ὑπάρχει μοι ὅτε περιπατῶ, ὅτε δὲ κατακέκλιμαι ἢ κάθημαι οὐχ ὑπάρχει.

²³¹ Clemente de Alexandria, *Strom.* VIII 9 (SVF II 349) [...] λέγεται δὲ ἀλλήλοις αἴτια ποτὲ μὲν τῶν αὐτῶν, ὡς ὁ ἔμπορος καὶ ὁ κάπηλος ἀλλήλοις εἰσὶν αἴτιοι τοῦ κερδαίνειν· ποτὲ δὲ ἄλλου καὶ ἄλλου, καθάπερ ἡ μάχαιρα καὶ ἡ σὰρξ· ἡ μὲν γὰρ τῇ σαρκὶ τοῦ τέμνεσθαι, ἡ σὰρξ δὲ τῇ μάχαιρᾳ τοῦ τέμνειν

vislumbrá-lo de modo mais focado e ampliado – a potência reflexiva do tempo, enquanto questão filosófica, a esta tarefa não se limita. Pois, assim como acontecimentos são instituídos a partir do vínculo entretecido pelos corpos – de modo que as proposições “a carne foi cortada com um punhal” e “com um punhal se cortou a carne” poderiam traduzir em âmbito discursivo, ainda que sob perspectivas distintas, um mesmo acontecimento – a cadeia causal constitutiva da ordem cósmica também se institui a partir de um vínculo, só que entretecido por acontecimentos. Indício disto é o próprio modo como Crisipo, sugerindo a necessidade de se conceber o tempo presente de modo amplo ou estendido, vale dizer, recomendando que nos remetamos ao movimento do qual aquele tempo depende e deriva, dá-nos conta de que, para concebê-lo em sua inteireza, teremos de confrontá-lo a outros movimentos que lhe avizinham, o que, dito de outro modo, nada mais significa que situá-los, em ordem sucessiva, frente ao acontecimento que ora se apresenta, cuja legitimidade é conferida, pura e simplesmente, por conta da ação que, desdobrando-se, o institui. Ou seja, ainda que tal tarefa não pareça nos permitir apontar, com suficientes minúcias, a relação causal entre ditos acontecimentos, parece poder insinuá-la ou sugeri-la, na medida em que nos permite vislumbrar um recorte de acontecimentos que se antecedem e se sucedem uns aos outros, num dado intervalo intercorrente ao movimento cósmico.

Por outro lado, a vertente que consideramos, há pouco, como a mais sinuosa, dizia respeito à tarefa de compreender o modo como a apreensão do tempo se explica em âmbito psíquico (ii). Ora, tal tarefa se revela penosa porque, em primeiro lugar, se o tempo realmente constitui, enquanto questão filosófica, um recurso por meio do qual nos tornaríamos aptos, mediante nele refletirmos, a tentar decifrar o enigma ou mistério instituído pela relação entre as partes e o todo do cosmos, isso parece querer dizer que, em alguma medida que seja, o tempo também serve de símbolo, metáfora ou, por que não, imagem que nos conduz de volta, em âmbito psíquico, aos acontecimentos. O que talvez signifique que sua noção, não se restringindo aos domínios da física e da ética, possa vir a se arvorar, ainda, até ao âmbito da lógica.

Não sem razão, mostram-se muitos os paralelismos entre o tempo e os λεκτά: o primeiro e, sem dúvida, mais importante, se refere à natureza incorpórea de ambos, a qual parece constituir impedimento para que os apreendamos direta e imediatamente, pois, com efeito, somente pela aparição de outros corpos – os únicos e legítimos agentes, no sentido próprio do termo – poderíamos vir a ser diretamente afetados e

impactados. Inclusive, a própria percepção de um corpo em dada disposição, parece constituir, ela mesma, uma relação corpórea, vale dizer, um modo de aproximação que se enceta, entre aquele que percebe e o que é percebido. Já a compreensão desta percepção, contudo, parece constituir questão de outra ordem, afinal, em âmbito humano, quando se percebe a aparição de um corpo em dada disposição, a tendência é que se venha a converter ou traduzir dita percepção numa espécie de discurso interno (λόγος ἐνδιάθετος) constituído precisamente por aquilo a que os estoicos nomeariam λεκτά, os quais poderiam ser compreendidos como aquilo “que subsiste conforme a uma aparição racional” (τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον) (SVF II 181; 183).

Porque o homem não difere dos viventes irracionais [...] por conta do discurso proferido, mas do interior. Nem apenas por conta da simples aparição [...], mas da discursiva e compositiva. É por isso que, tendo uma noção de consequência, diretamente também apreende a noção de signo, por meio da consequência, pois o próprio signo é algo como “se isto, então isto”.²³²

Ou seja, constituindo uma espécie de intermediário incorpóreo entre aquilo que acontece e seu significado – uma vez tendo sido apreendido aquele acontecimento – na alma, o λεκτὸν parece ter por atributo refletir, tal como parecia ser o caso do tempo, as relações que, instituindo-se entre os corpos, tendem a provocar ou desencadear novas relações e, por conseguinte, acontecimentos envolvendo outros corpos, o que, conforme testemunho de Sexto, poderíamos traduzir pela noção de consequência (ἀκολουθίας ἔννοιαν), a qual vincula causalmente um dado acontecimento a outro que a ele se segue²³³.

²³² Sexto Empírico, *AM VIII*, 275, 6. (SVF II 135). ὅτι ἄνθρωπος οὐχὶ τῷ προφορικῷ λόγῳ διαφέρει τῶν ἀλόγων ζώων (καὶ γὰρ κόρακες καὶ ψιττακοὶ καὶ κίτται ἐνάρθρους προφέρονται φωνάς), ἀλλὰ τῷ ἐνδιαθέτῳ, οὐδὲ τῇ ἀπλῇ μόνον φαντασίᾳ (ἐφαντασιοῦτο γὰρ κάκεῖνα), ἀλλὰ τῇ μεταβατικῇ καὶ συνθετικῇ. διόπερ ἀκολουθίας ἔννοιαν ἔχων εὐθὺς καὶ σημείου νόησιν λαμβάνει διὰ τὴν ἀκολουθίαν· καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ σημεῖον ἐστὶ τοιοῦτον “εἰ τόδε, τόδε”.

²³³Tal como parecem propor David Blank e Catherine Atherton ao refletirem sobre a estrutura dos díziveis, em artigo sobre a contribuição legada pelos estoicos à gramática tradicional: “complexos de proposições compõem argumentos que, quando razoáveis, articulam conexões reais (por exemplo, causais) que se dão no mundo físico. Assim, as conjunções que ligam proposições devem ter, de certo modo, sentidos que também podem captar tais relações no mundo real.” Cf. BLANK, D.; ATHERTON,

Entretanto, o que poderia parecer curioso é que, conquanto se assemelhe aos λεκτά ainda no sentido de que ambos parecem reverberar algo acerca dos acontecimentos na alma, o tempo não poderia ser considerado, absolutamente, àqueles coincidente, visto que um e outro, enquanto incorpóreos, não apenas dependem, como derivam e, ainda, refletem corpos em dada disposição, ao invés de outros incorpóreos. Ademais, enquanto λεκτά completos constituem a tradução de acontecimentos ou estado de coisas – assim como de suas concatenações – em conteúdos proposicionais, o tempo, ao refletir ações, vale dizer, movimentos ou alterações de disposição, parece poder ser vertido, no âmbito do discurso, pelo verbo, tal como Sêneca o exemplifica tanto em EM XLIX quanto em BV X 2.

Pareço *ter te perdido* há pouco; de fato, se recordares, o que não se deu há pouco? Há pouco *sentei*, menino, junto ao filósofo Socião, há pouco *comecei a agir causas*, há pouco *deixei de querer e de poder agi-las*. A velocidade do tempo é infinita, a qual se torna mais evidente aos que olham para trás. Com efeito, engana quem se aplica ao presente; de tal modo a passagem de uma fuga precipite é leve²³⁴.

A vida é dividida em *três tempos*: o que *foi*, o que *é*, o que *há de ser*. Destes, o que *fazemos* é breve, o que *haveremos de fazer* é duvidoso; o que *fizemos*, certo. Portanto, isto é do qual a Fortuna perdeu o direito, que não pode ser reduzido ao arbítrio de nada. Isto, os ocupados deixam escapar; e nem mesmo lhes sobra tempo para se voltar para as coisas passadas, e se sobrasse, a recordação de alguma coisa a se arrepender seria amarga.²³⁵ (grifos nossos)

C. Contribuição estoica à gramática tradicional. In: INWOOD, B. (Org.) *Os estoicos*. Trad. Paulo F. T. Ferreira; Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 349.

²³⁴EM XLIX, 2-4. Modo amisisse te videor; quid enim non 'modo' est, si recorderis? Modo apud Sotionem philosophum puer sedi, modo causas agere coepi, modo desii velle agere, modo desii posse. Infinita est velocitas temporis, quae magis apparet respicientibus. Nam ad praesentia intentos fallit; adeo praecipitis fugae transitus lenis est.

²³⁵BV X, 2. In tria tempora vita dividitur: quod fuit, quod est, quod futurum est. Ex iis quod agimus breve est, quod acturi sumus dubium, quod egimus certum. Hoc est enim, in quod fortuna ius perdidit, quod in

Contudo, ressalvadas suas nuances e particularidades, vale lembrar a formulação crisipiana acerca de um traço que se revela comum tanto ao tempo quanto aos λεκτά: ora, poder-se-ia afirmar que predicados que satisfazem sujeitos e tempos presentes concebidos em sentido amplo são o caso ou existem (ὕπαρχειν) – ainda que apenas num sentido mitigado – tão somente na medida em que refletem acontecimentos que ora se apresentam. Entretanto, a despeito da tão mencionada importância desta analogia para a própria sustentação da teoria crisipiana do tempo, a qual não raro vimos ressaltando neste estudo, parece haver um aspecto negligenciado em tal formulação, qual seja, o de que tanto os λεκτά incompletos quanto o tempo presente podem vir a refletir acontecimentos tão somente para quem, apreendendo-os, mostra-se capaz de formulá-los e, assim, concebê-los na própria alma. Tal aspecto, aparentemente obnubilado na formulação da analogia tal como originalmente concebida por Crisipo, parece constituir, inclusive, o principal ponto de partida para que se possa vislumbrar o salto que leva da perspectiva crisipiana àquela senequiana quanto à temática do tempo.

Pois, ainda que a perspectiva crisipiana de que o tempo deva ser concebido como reflexo dos acontecimentos constitutivos do movimento cósmico pareça conter, por si mesma, a ideia de que tal reflexo tão somente reverberará para quem o apreende, é Sêneca quem dá mostras de nutrir expectativas de que o *meditare tempum* fará repercutir, na alma humana que a tal tarefa se propõe, as experiências vivenciadas no decorrer da existência²³⁶: “cada dia, cada hora *mostra* (ostendit) o quanto nada somos e adverte, com algum novo argumento, quem se esquece da fragilidade; e obriga a encarar a morte quem medita nas coisas eternas”²³⁷ (grifo nosso).

A terminologia utilizada por Sêneca para descrever os supostos atributos do tempo, enquanto questão sobre a qual se tece reflexões em foro íntimo, não deixa

nullius arbitrium reduci potest. Hoc amittunt occupati; nec enim illis vacat praeterita respicere, et si vacet, iniucunda est paenitentiae rei recordatio.

²³⁶Razão pela qual não se poderia considerar que Epicuro teria sido quem mais decisiva influência exerceu sobre as reflexões senequianas relativas ao tema do tempo. Com efeito, por mais que Sêneca almejasse não apenas desenvolver reflexões, mas, ainda, estimular certas experiências psicológicas relativas ao tempo em seus discípulos, quando se tem em vista que a finalidade dessas reflexões e/ou experiências seria, em última instância, a de se contemplar a própria condição (EM CI, 1), compreende-se o quanto Sêneca é herdeiro do legado crisipiano – afinal, fôra o filósofo de Solos que, enfatizando que o tempo deriva, depende e, em alguma medida, acompanha movimentos quaisquer, o teria concebido como uma espécie de reflexo dos acontecimentos. Seria, portanto, a partir de sua concepção que se poderia lançar mão do tempo como imagem a reverberar na alma de quem o apreende.

²³⁷ EM CI, 1. Omnis dies, omnis hora quam nihil simus ostendit et aliquo argumento recenti admonet fragilitatis oblitus; tum aeterna meditados respicere cogit ad mortem.

dúvidas acerca do modo como o filósofo concebe seu estatuto: na medida em que se revela capaz de *ostendere*, isto é, mostrar, dar a ver ou, ainda, apresentar algo aos olhos de alguém, o tempo como que assume a condição de φαντασία ou *visum* que, conquanto não institua por si mesma um acontecimento, parece carregar precisamente a capacidade de refleti-lo ou revelá-lo – ainda que, verdade seja dita, não venha a constituir, absolutamente, um corpo capaz de afetar aquele diante do qual aparece. Com o quê pareceria pertinente considerar se o tipo de aparição em questão não seria – em vez daquela que afeta os olhos, os ouvidos, ou os demais órgãos perceptivos – de outra ordem, tal como consta no testemunho de Sexto Empírico acerca do modo como os antigos estoicos concebiam aparições, por assim dizer, provocadas pelos incorpóreos dizíveis:

[...] Pois, assim como o professor de ginástica e de armas, às vezes, tomando um menino pelas mãos modula e ensina a fazer certos movimentos, mas às vezes, ficando de longe, e de algum modo se movimentando no ritmo, exhibe-se a si mesmo àquele para imitação; assim [ocorre com] algumas das aparições, como se, tocando e se aproximando do hegemônico, se produz neste uma impressão, [de tipo o branco, o negro e em geral o corpo], [outras] tem esta natureza, o hegemônico sobre elas produzindo imagens, e não por elas próprias, deste tipo são os incorpóreos dizíveis.²³⁸

Ora, conquanto pareça não apenas pertinente, mas, ainda, prudente questionar se também quanto a tal aspecto – o de levar a alma a produzir aparições *em* e *por si* mesma – seria o caso de traçar uma analogia entre tempo e λεκτόν, parece claro que a apreensão de cada um dos incorpóreos demandaria algum esforço perceptivo em âmbito psíquico, pois, com efeito, conforme vimos apontando, uma vez que o que se institui

²³⁸Sexto Empírico, *AM* VIII 409. (SVF II 85) [...] ὥσπερ γάρ, φασίν, ὁ παιδοτρίβης καὶ ὁ ὄπλομάχος ἔσθ' ὅτε μὲν λαβόμενος τῶν χειρῶν τοῦ παιδὸς ῥυθμίζει καὶ διδάσκει τινὰς κινεῖσθαι κινήσεις, ἔσθ' ὅτε δὲ ἄπωθεν ἔστω καὶ πῶς κινούμενος ἐν ῥυθμῷ παρέχει ἐαυτὸν ἐκείνῳ πρὸς μίμησιν, οὕτω καὶ τῶν φανταστῶν ἕνα μὲν οἰοεὶ ψαύοντα καὶ θιγγάνοντα τοῦ ἡγεμονικοῦ ποιεῖται τὴν ἐν τούτῳ τύπωσιν, ὁποῖόν ἐστι τὸ λευκὸν καὶ μέλαν καὶ κοινῶς τὸ σῶμα, ἕνα δὲ τοιαύτην ἔχει φύσιν, τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπ' αὐτοῖς φαντασιουμένου καὶ οὐχ ὑπ' αὐτῶν, ὅποιά ἐστι τὰ ἀσώματα λεκτά.

não é uma relação entre corpos, tal apreensão não poderia se dar, absolutamente, de modo imediato e direto.²³⁹

Assim, se parece razoável afirmar que Sêneca concebe o tempo como um reflexo dos acontecimentos constitutivos da existência, isso parece implicar que tal reflexo seja formulado a partir de esforço psíquico, *por meio da e na* própria alma. Entretanto, conquanto o tempo possa ser vislumbrado a partir da perspectiva do discurso, na medida em que seu significado se revela por meio de um verbo, seu potencial simbólico – de carregar para a alma um dado acontecimento – ao âmbito discursivo não se limita. Afinal, o próprio verbo nada mais faz que apontar – como que revelando onde se radica seu significado – para a ação manifesta num dado acontecimento. Sendo, portanto, a ação, e tão somente ela, que Sêneca procura fazer avultar diante de nós, seja com imagens, seja com palavras, ao nos recomendar evocá-la – pois é a partir da percepção de algum tipo de aparição que se desencadeia em nós alguma reação, instigada e suscitada por sua aproximação, à qual nos vimos como que constrangidos, de imediato, a responder. Como se o reflexo de uma vivência, alcançado por meio da meditação num tempo, se mostrasse capaz de fazer as vezes de um corpo que, *agindo* diante de nós, não nos oferece outra alternativa que a de reagir, assentindo ou não, ao impulso que por sua aparição é suscitado.

Afinal, embora não disponhamos de qualquer tipo de domínio sobre os acontecimentos que ora se apresentam e nos circundam, somos irreversivelmente por eles afetados, acometidos e, quando muito, invadidos – com o quê nos parecer muito razoável entrever, neles próprios, o estatuto de causas auxiliares e próximas, as quais nos incitam, como que rogando e nos requerendo, enquanto causas perfeitas e principais que somos (SVF II 974), uma resposta. E é por isso que Sêneca insistentemente nos recomenda a ascese do *meditare tempum*: concebendo-o enquanto algo que, na alma, revela-se potencialmente capaz de mostrar, fazer ver ou apresentar diante de nós, de variados modos, a ação que dá significado a um acontecimento, o filósofo romano parece convicto de que, quanto mais desvelada a existência, de modo a aprofundarmos a compreensão de nossa própria condição, tanto maiores nossas chances de virmos a nos

²³⁹ Com efeito, também vazio e lugar, não constituindo eles mesmos corpos, revelam-se, em vez disso, algo acerca dos corpos (SVF II 504), de modo que não haveria outro modo de apreendê-los que mediante algum tipo de esforço perceptivo da alma.

modificar a nós mesmos²⁴⁰. Pois, com efeito, não se pode levar uma vida autenticamente filosófica sem que se disponha a uma radical mudança, tanto de mentalidade quanto de atitude.

Seção 3. Apontamentos e reflexões finais

Para além da influência da teoria crisipiana do tempo nas reflexões tecidas por Sêneca, bem como da complementaridade de ambas perspectivas – as quais poderiam ser atestadas, em primeiro lugar, pelo modo como o filósofo romano retoma tanto a definição, quanto a estratégia formulada por Crisipo para apreender o todo e as partes do tempo; e, em seguida, pelo modo como Sêneca põe à prova e valida a hipótese crisipiana de que todo tempo, para ser apreendido em sua inteireza, tem de ser concebido em estreito vínculo com o movimento corrente do qual constitui intervalo – parece ser possível entrever uma concepção de tempo que possa lhes ser dita comum. Com efeito, a despeito das tantas nuances a particularizarem ditas perspectivas, ambas parecem insinuar que o tempo não apenas deriva, mas, ainda, depende e, por conseguinte, reflete acontecimentos do mundo na alma de quem os apreende.

Entretanto, ainda que tal concepção possa legitimamente lhes ser atribuída enquanto comum, ambos filósofos, apartados não apenas por transitarem em contextos históricos e culturais distintos, mas, ainda, por estarem imbuídos de motivações

²⁴⁰Parece-nos bastante interessante constatar que Jonathan Barnes, num artigo cujo escopo se distancia consideravelmente do de nosso estudo – na medida em que investiga o estatuto da lógica para Sêneca –, tece considerações com as quais nossas reflexões poderiam se coadunar bastante bem acerca da função do estudo da física em sua filosofia. Para Barnes, embora o filósofo romano possa ser considerado – a despeito da posição ortodoxa da escola – um lógico utilitarista, i.é, alguém que considerava a lógica como um instrumento filosófico (p. 20) para o alcance da vida virtuosa, “it would be a mistake to ascribe a physical utilitarianism to Seneca and his attitude to physics must be distinguished from his attitude to logic” (p.22). Com efeito, complementa Barnes, o estudo da física poderia ser dito moral não na medida em que conduz a uma atividade moral futura, senão, no sentido de que ele próprio é uma atividade moral: “the study of physics does not – or does not merely – help you to be good and happy: studying physics is a part of what it is to be good and happy; doing physics is itself a form of virtuous and felicitous activity” (p. 22). Não sem razão, “Seneca’s enthusiasm for physics leads him to claim that virtue itself is splendid precisely because it ‘prepares the mind for contemplation of heavenly things and makes it worthy to consort with god’” (p.23). Ora, se nossa intuição se mostrar pertinente, a função do *meditare tempum* na filosofia senequiana parece ser precisamente a de mostrar ou fazer avultar, diante da própria alma, sua natureza enquanto existente, assim como a natureza cósmica. E é nesse exercício que mais intensamente se dá o aprofundamento espiritual daquele que a tal ascese se propõe. Cf. BARNES, J. Seneca. In: *Logic and the Imperial Stoa*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997, p. 12-24.

filosóficas próprias, lançam luzes sobre um ou outro aspecto do tempo conforme lhe indicam seus propósitos – e se poderia considerar que reside precisamente em tal nuance a originalidade de cada um deles na lide com esta questão filosófica de primeira grandeza, que é a do tempo. Curiosamente, contudo, enquanto as reflexões de Crisipo se mostravam confinadas às fronteiras da física e as de Sêneca às da natureza da existência e da ética, parece ser seu aspecto lógico, aparentemente esmaecido seja numa, seja noutra perspectiva – e que diz respeito, em última instância, à tradução, em âmbito discursivo, da percepção do acontecimento de que o tempo constitui intervalo – que faz sobressaírem, saltando aos olhos, as principais peculiaridades no modo como ambos tratam a questão.

Pois, com efeito, se o tempo constitui reflexo de um acontecimento, ele, tal qual o λεκτόν, parece servir de intermediário entre a alma e o mundo, na medida em que traz à compreensão da alma, permitindo-lhe, num primeiro momento, aproximar-se, para, em seguida, conferir significado, àquilo que acontece no mundo. Ora, ainda que o tempo não coincida com o λεκτόν, conquanto ambos nos remetam, incontornavelmente, a acontecimentos no mundo, ele parece poder ser vertido, no âmbito do discurso, pelo verbo – categoria gramatical que alude a ações, estados ou condições e parte componente e estruturante de uma proposição formulada em referência a um dado estado de coisas ou acontecimento. E, ao mesmo tempo em que Crisipo parece intuir muito bem esse caráter intermediário do tempo ao salvaguardar a existência de suas partes e de seu todo a partir de um movimento corrente, o qual, uma vez apreendido, traduzir-se-ia, no âmbito do discurso, pelo verbo ‘caminhar’, o filósofo de Solos também dá largas mostras de que o aspecto da questão sobre o qual se ocupa é o do corpo que, espalhando sua ἔξις e, assim, alternando sua disposição, vem a originar um intervalo incorpóreo que constitui, em última instância, o próprio tempo. Por conseguinte, não pareceria absurdo afirmar que Crisipo se interessa pela questão do tempo na medida em que ele se revela desdobramento da manifestação de um corpo que, enquanto tal, constitui a principal chave para liberar ou destravar o olhar humano, mediante sua percepção e compreensão, quanto ao enigma de se sondar a natureza cósmica. Donde parecer muito pertinente que o principal impasse de sua teoria consista numa tentativa de apreender, quanto a um dado tempo, o movimento do qual este tempo constitui intervalo. Não sem razão, é precisamente aí que a reflexão crisipiana –

dirimindo a aporia quanto a existência ou não das partes e do todo do tempo – parece não apenas se deter, mas, ainda, satisfazer-se em seus propósitos.

Já Sêneca, ao invés de se deter nas estratégias de apreensão do tempo concebido como reflexo da existência, parece, quiçá mesmo, delas partir, afinal, embora também entreveja no tempo um intermediário entre a alma e o mundo, é o reverberar das vivências na alma aquilo que em primeira instância lhe interessa no tempo, enquanto potência reflexiva. Com efeito, para o filósofo romano, o tempo vale quase como metáfora, na medida em que carrega, para dentro da alma, um acontecimento, vale dizer, uma vivência constitutiva de nossa existência – a partir da constatação da qual se afloram lembranças e expectativas, dores e prazeres, temores e anseios, de modo a partirmos da vivência para aquilo que ela significa e, de algum modo, simboliza para nós. Parece, inclusive, que o perfazer contínuo deste percurso – desde as vivências até seus reflexos na alma, para posterior reconversão às vivências –, é precisamente aquilo que coincide com a atividade filosófica, tal como concebida pelo filósofo romano.

Assim, fossemos esboçar alguns apontamentos relativos à dinâmica e à tônica das reflexões crisipianas e senequianas quanto à noção de tempo, talvez pudéssemos afirmar que Crisipo concebe o tempo enquanto um reflexo dos acontecimentos que, desdobrando-se no mundo, revela-os, ainda que parcialmente, para quem os apreende. Sêneca, por sua vez, entrevê na reflexão acerca do tempo um modo de trazer as experiências vivenciadas na existência para dentro de nós, de modo a reverberarem e, assim, revelarem-nos um pouco de nossa própria condição, diante de nós mesmos. Enquanto o desafio do filósofo de Solos é a apreensão do fato, evento, sucesso ou acontecimento desencadeado seja pela alteração de disposição de um corpo, seja pela relação entretida por dois ou mais corpos, ou, ainda, por dois ou mais acontecimentos; para o romano, o que está em jogo não é o aspecto, por assim dizer, concreto do acontecimento, mas, sim, o que ele simboliza e, assim, significa, no espaço íntimo constitutivo da alma humana.

Por essa razão, ainda que ambas perspectivas permitam entrever uma concepção de tempo que se revela, sob dados aspectos, comum, parecem expressar, por outro lado, uma dinâmica reflexiva no interior do pensamento estoico que vai da manifestação da ação desencadeada por um corpo – agente que entretete relações junto a outros corpos no cosmos, um mundo que, conquanto dele sejam todos partícipes, não apenas os sobrepassa, senão, excede-os –, até ao seu reverberar, simbólica e significativamente,

nos mais recônditos recantos da alma humana, espaço constitutivo de outro mundo, único do qual podemos tomar plena posse, que é o da interioridade.

Ora, se essa perspectiva quanto à dinâmica reflexiva relativa à temática do tempo no interior do pensamento estoico se mostrar pertinente, de Crisipo a Sêneca o que há é um itinerário cujo fim é o de nos (re)aproximarmos da natureza. E conquanto as nuances desse itinerário em Crisipo tenham se mostrado físicas e metafísicas, e em Sêneca, éticas e existenciais; em ambos os casos, contudo, busca-se expressamente no *interior* da própria natureza – seja ao sondar a relação entre as partes e o todo de tudo quanto há, seja ao tentar encontrar em nós mesmos vestígios capazes de fazerem sobressair diante de nós a imagem de nossa própria condição – um modo de, alargando a compreensão, romper com a condição da qual partíramos, de modo a transcendermos a nós mesmos, só que no seio mesmo da imanência. Assim, mais do que um percurso que vai da dimensão física e biológica à psíquica; do espaço exterior ao interior; do âmbito cósmico para o individual; e, por fim, do sentido concreto ao simbólico, o que se vê é uma tentativa de *interpretar* um acontecimento, de modo a, paulatinamente, alargar a condição espiritual humana – razão pela qual a dinâmica reflexiva relativa à temática do tempo no interior do pensamento estoico parece expressar, por fim, o resgate de um anseio que remonta às suas próprias origens enquanto escola, que é o de nos reconvertermos à natureza, só que por meio de um regresso que vai se radicando, cada vez mais, na própria interioridade da alma humana.

Conclusão

Se a questão filosófica do tempo termina por se enraizar e se entranhar em qualquer tentativa, singela que o seja, de desvendar tudo quanto existe, não é sem razão que uma filosofia tal como a estoica – relativa, por excelência, à existência – seja por ela percorrida como que até ao esgotamento. Donde Goldschmidt afirmar, ao que nos consta com bastante pertinência, que “a teoria do tempo penetra e esclarece o sistema todo inteiro”²⁴¹, afinal, para onde quer que lancemos um olhar atento a este robusto modelo de pensamento, encontraremos resquícios, rastros e, por que não, vestígios sugestivos de tempo. Do contrário, tal noção não se traduziria, na física, em corpo espraiando o próprio *πνεῦμα* à superfície; tampouco poderia ser vertida, na lógica, em verbo; nem, ainda, refletir-se, na ética, em presença atuante. Sempre apontando para ações que, reverberando dos corpos, estendem-se até configurar intervalos, a impressão que temos é que o tempo tão somente muda de aspecto conforme a perspectiva ou enfoque a partir do qual o entrevemos.

E, quando notamos que a convergência entre existência e tempo parece melhor refletida antes pela tendência de tudo quanto existe a desencadear ações, do que a se movimentar – já que o olhar estoico não demonstra entrever no movimento pelo qual se define o tempo tanto as várias nuances que constituem *o passar de uma condição a outra*, mas, em vez disso e muito mais, *o despontar de uma força* capaz de entretecer relações junto a outros existentes – nos damos conta do quão próxima e do quão íntima é a relação que se institui entre tempo e *ação* na filosofia estoica. Não sem razão, grande parte da crítica parece ter concluído que o tempo, enquanto incorpóreo, tão somente poderia ser definido, assim como delimitado, pela *ação* dos corpos.

Tal perspectiva, conquanto ressalte no tempo seu aspecto mais negativo – que é o de ter seu próprio teor ou conteúdo como que preenchido e completado por algo outro –, revela-se, contudo, legítima, pois, conforme explicitado alhures, não parece haver

²⁴¹Cf. “En ce qui concerne la philosophie stoïcienne, il suffit de constater que *la théorie du temps pénètre et éclaire le système tout entier*; seules, les exigences scolaires de la tradition antique, ont rélégué cette théorie dans un chapitre de la physique, en sorte que l’exégèse est obligée (mais, on espère l’avoir montré, par une obligation légale) de ressaisir et de faire transparaître cette théorie à travers les autres parties de la doctrine” (grifo nosso). In: GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l’idée de temps*. Paris : J. Vrin, 1953, p. 211.

outro modo de se conceber o tempo em suas partes e em seu todo que nos remetendo à ação da qual o próprio tempo constitui intervalo. Razão pela qual Goldschmidt concluiu seu magistral estudo consagrado à concepção de tempo estoica traçando o apontamento de que são “a atividade e o movimento” “de todo agente corpóreo” “que definem e que delimitam o tempo”²⁴² – fazendo assim ganhar corpo uma perspectiva que, a despeito das muitas, e sob dados aspectos, não raro, igualmente fundamentais contribuições ulteriores que vieram sendo legadas à questão, parece resistir, incólume, naquilo que apresenta de mais essencial: a dependência do tempo em relação ao movimento, ou, como nos aprouve dizer, à *ação* trazida à tona pelos corpos.

É então que se compreende que um possível avanço desta tentativa aparentemente intempestiva e inconveniente de aproximar Crisipo e Sêneca residiria precisamente em que ela faz ressaltar um aspecto outrora esmaecido desta concepção tão largamente aceita da noção de tempo estoica – o qual parece, inclusive, dotado da capacidade de lhe conferir um sentido, por assim dizer, surpreendentemente positivo. Com efeito, Sêneca parece ter apreendido das reflexões crisipianas uma delicada, porém impactante, sutileza: o tempo não constitui tão somente aquilo que *a partir* da ação dos corpos *se origina*; ele consiste, ainda, naquilo *pelo quê* ou *por meio do que* se lê ou se interpreta, com muito mais acentuada agudeza, as próprias *ações* a partir das quais ele se origina. Quase como se o filósofo romano estivesse nos mostrando que a reflexão sobre o tempo consiste num caminho que não é só de ida – vale dizer, que seu sentido não aponta apenas do tempo para a ação –; ao invés disso, clama pela perspectiva dinâmica do regresso – haja vista que para vislumbrar mais cuidadosamente uma ação, devemos necessariamente mirar, também, seu tempo. Afinal, tão somente assim, a concepção de tempo estoica permite com que se desnude outra de suas faces, a qual, por também lhe ser muito própria, não deveria ser desprezada, tampouco, permanecer ocultada: a de nos levar a *poder compreender*, vale dizer, a *significar com mais propriedade* os próprios acontecimentos por ele refletidos.

²⁴²“Le temps stoïcien est qualitatif, non mathématique. Cette opposition, par delà l’aristotélisme, vaut par rapport au temps astronomique du *Timée*. Il y a cependant accord, en ce sens que les stoïciens enseignent, comme Platon, une pluralité de ‘temps propres’, dominés par un ‘temps commun’; et dans les deux systèmes, *c’est l’activité et le mouvement* (ici, des planètes, là, *de tout agent corporel*) qui définissent et qui délimitent le temps” (grifo nosso). *Ibidem*, p. 211.

De modo que ao aproximar o tempo, tanto mais o possível, das vivências humanas, Sêneca logra encontrar, ampliando nossas perspectivas, um caminho reverso para nele refletirmos – ainda que sua volúvel natureza teime, recorrentemente, em nos enfeitiçar. Mas por que razão aquilo que enfeitiça não pode, entrevisto sob outra perspectiva, levar-nos a desfazer o próprio feitiço, de modo a nos libertar? E, por outro lado, por que motivo aquilo que não se mostra passível de ser visto, na medida em que incorpóreo, não poderia ser vertido precisamente naquilo que há de nos mostrar tudo o mais?

Os passos aparentemente tímidos e pouco expressivos de Sêneca, esperamos ter demonstrado a contento, mostram-se capazes de desencadear impactos que poderiam ser ditos decisivos para a concepção de tempo estoica – a ponto, inclusive, de fazerem com que a fundamental proposição de que *só o presente existe, enquanto passado e futuro tão somente subsistem*, pedra angular de sua teoria do tempo dita ortodoxa, passasse a refletir, entrevista sob a perspectiva do filósofo romano, outra problemática.

Afinal, por mais que Sêneca demonstre resguardar a aura de sacralidade no mais das vezes imputada, porquanto na ação manifesta radicada, ao tempo presente, sua perspectiva é a de que a reflexão sobre o tempo parece dotada do atributo de carregar para a alma daquele que nele medita os próprios acontecimentos vivenciados no decorrer da existência. Entretanto, como o próprio filósofo romano nos adverte e é fundamental recordar, nem sempre o *viver* e o *significar* são disposições simultaneamente convergentes²⁴³; e, não raro, os acontecimentos que a reflexão traz à tona na alma são os vividos ou os vindouros, ao passo que aqueles que ora se apresentam costumam, esvaindo-se quase como num feitiço, escapar ante nossa tentativa de apreendê-los.

²⁴³Uma existência autenticamente filosófica seria aquela em que se medita acerca do que se vive, condição a que se veem impedidos de alcançar aqueles que pautam seus propósitos por suas paixões, sempre tendentes a algo que não depende de nós. Para estes, a existência não se converteu em vida autônoma, tendo se reduzido tão somente a um mero passar, fluir e transcorrer de acontecimentos. Vale notar, a este respeito, o modo como Sêneca vincula, na passagem que se segue (BV II, 2-3), uma existência autônoma a uma ascese meditativa em que nos voltamos para nós mesmos: “pouca é a parte da vida em que vivemos. Pois todo outro intervalo não é vida, mas, tempo. Os vícios apertam e circundam por todos os lados e não permitem levantar ou alçar os olhos para o discernimento a verdade, mas os premem imersos e fixos no desejo. *Nunca lhes é lícito voltarem-se para si*” (grifo nosso). *Exigua pars est vitæ, qua vivimus. Ceterum quidem omne spatium non vita sed tempus est. Urgent et circumstant vitia undique nec resurgere aut in dispectum veri attollere oculos sinunt, sed immersos et in cupiditatem infixos premunt. Numquam illis recurrere ad se licet.*

Donde reafirmarmos, um sem número de vezes no decorrer deste estudo, não ser em vão que Sêneca confira a passado e a futuro – no âmbito da existência humana – um estatuto de tão elevada dignidade. Afinal, são estas supostas partes do tempo que mais facilmente ganham forma e delineamento dentro de nós: pois, se por um lado, não há mais ou ainda não há ação que, ocorrendo atualmente, seja capaz de lhes salvaguardar algum modo de *existência*; por outro, é por meio de imagens *subsistentes* na alma – evocadas das vivências pregressas ou projetadas quanto a vivências vindouras – que podemos vir a ser impactados a ponto de passar a conferir outro significado não apenas aos acontecimentos que ora se apresentam, mas, ainda, à nossa existência como um todo.

Com efeito, as experiências – que de tão largamente difundidas dificilmente soariam inverossímeis ou absurdas – de se impor nova visada ao presente a partir de um estudo rigoroso dos acontecimentos pregressos, outrora registrados pelos arautos da História; assim como de se vivenciar com toda intensidade e devotamento o momento que ora se nos oferece a partir de um desdobramento muito espontâneo, oriundo tanto de meditação, quanto de enfrentamento, ou por que não, de um espasmo de lucidez quanto à iminência da morte; poderiam constituir exemplos bastante singelos e corriqueiros de vivências que parecem nos permitir compreender melhor a intuição senequiana de que é a reflexão tanto do passado quanto do futuro que nos permite conferir novo significado, de modo a nos dispormos de uma dada maneira, no momento presente. Como se não apenas passado e futuro dependessem do presente, cuja legitimidade se radica na ação atual, para serem definidos e delimitados; também o presente, tão somente na medida em que confrontado com a potencial carga simbólica inerente tanto ao passado quanto ao futuro, é que viria a manifestar toda sua robustez, dando-se à apreensão.

Entretanto, cabe aqui salientar, quando sugerimos que Sêneca faz do tempo uma espécie de símbolo, imagem ou metáfora capaz de carregar para dentro da alma certos acontecimentos, isso não significa, tampouco implica, que o filósofo romano estivesse se desgarrando da corrente intelectual a partir da qual se formara filosoficamente, assim como por meio da qual teve por hábito nutrir seu espírito no decorrer de quase toda sua existência, que é, sem dúvidas, a estoica. Imputar ao tempo o atributo de *imagem* – algo que, conquanto não seja a coisa, parece suficientemente capaz de mostrá-la e desnudá-la – não conduz Sêneca, necessariamente, a apontar para o eterno, como fizera

primorosamente e num contexto inteiramente outro, Platão; nem, tampouco, a apreender, de tal estatuto imagético do tempo, que a atividade filosófica deva ser circunscrita a uma dimensão principalmente contemplativa. Com efeito, os propósitos do filósofo romano se mostram um tanto distintos: o reflexo que ele espera fazer sobressair diante da alma a partir da meditação no tempo é, pura e simplesmente, a imagem de nós mesmos, enquanto presença atuante que um dia fomos; que ora somos; ou, ainda, que no porvir seremos. E a finalidade última de tais propósitos, conforme buscamos explicitar alhures, é o entrelaçamento entre *o agir* ou, dito de outro modo, as vivências cotidianas; e *o pensar*, reflexo destas mesmas vivências na alma humana.

De modo que o contributo senequiano – ressaltado principalmente na medida em que se ousa confrontar, face a face, Crisipo e Sêneca – à multifacetada noção de tempo estoica se revela um enraizamento ainda mais aprofundado no telúrico. Tanto mais, porque todas essas reflexões florescem e se entrelaçam no âmbito da intimidade da alma humana, principal ponto de partida para o conhecimento ou, vale dizer, para o reconhecimento de nossa própria natureza. Mesmo porque, não parece haver nada no cosmos tão capaz de nos mostrar, assim como de nos permitir reconhecer com tão elevada nitidez a própria φύσις do que a alma humana – expressão máxima do πνεῦμα que, tensionando-se em nós mesmos, vem a reverberar de uma dada maneira, a qual, conquanto inteiramente nossa, parece exemplificar, em seus mais ínfimos detalhes e matizes, a manifestação divina na ação dos corpos.

E todo esse amor pelo cosmos, quase um louvor que teima em afirmar, de modo a exhibir, a plenitude telúrica, parece rechaçar, por outro lado, qualquer aproximação com perspectivas em que – conquanto também possam vir a se valer da meditação no tempo para uma espécie de *libertação* – tem-se por finalidade última a superação das ilusões próprias a esse mesmo mundo. A este respeito, nunca pareceria demasiado recordar que, para os estoicos, qualquer traço ou aspecto cósmico digno de depreciação refletiria antes nossa própria incapacidade em ler, interpretar ou vislumbrar o mundo do que um desarranjo a ele mesmo inerente. Mais do que isso, a reflexão sobre o tempo parece constituir o mais adequado caminho para que apreciemos, apurada nossa percepção, o quanto de beleza há no arranjo cósmico. Nesse sentido, inclusive, compreendemos também porque, conforme a concepção estoica, o tempo passa ao largo de poder ser considerado obstáculo entre o ser humano e seu deus: ele se revela, ao

invés disso, meio autêntico, como que translúcido, pelo qual podemos entrever, ainda que com outro olhar, não apenas o cosmos, mas, ainda, o deus que o atravessa, de modo a tanto mais nos aproximarmos deles.

E é por meio dessa perspectiva a que afirmáramos como positiva – de que a meditação no tempo nos mostra tanto uma natureza humana que a muitos pareceria trágica; quanto uma natureza cósmica que a outros soaria fatalista – que compreendemos por que razão a filosofia estoica persiste reverberando através dos tempos, exercendo fascínio sobre alguns ou, simplesmente, servindo de influência a tantos outros; sempre fresca, sempre vigorosa, sempre mobilizadora²⁴⁴. Porque, a despeito de tamanhas cargas negativas não raro imputadas a conceitos fundamentais ao seu próprio modelo de pensamento – tais como, por exemplo, os de liberdade e vida feliz – a *atitude* estoica permanece o *despontar de uma força* que se revela essencialmente positiva. Trata-se, em última instância e fundamentalmente, de um amor tão profundo a tudo o que acontece, que se mantém crescente e impávido, à despeito da ferocidade daquilo que acontece. Fórmula que, se bem notarmos, termina por fundir, numa mesma disposição, *tempo* e *ação* – raízes através das quais se sustenta toda a filosofia estoica. Com efeito, o expresso e sistemático incitamento estoico à *apreensão do presente*, única parte existente do tempo, porquanto na ação atual radicada, só então se desvela: o que se exorta é uma leal, veraz e sincera *atitude de entrega* – por meio da qual tornam a se entretecer alma e cosmos – *a tudo aquilo que se apresenta*.

*

²⁴⁴Dentre os quais valeria a pena mencionar, sobretudo pela extraordinária distinção tanto de perfil intelectual quanto de modelo de pensamento, os casos de Friedrich Nietzsche e Simone Weil. Enquanto Nietzsche afirmara em *Ecce Homo* que sua “fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não suportar apenas o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo”; Simone Weil, em *Aulas de Filosofia* – obra que reúne notas tomadas por uma de suas alunas, Anne Reynaud, durante as classes dadas pela filósofa no liceu para moças de Roanne, entre 1933 e 1934 – caracterizaria a atitude religiosa estoica como “essa relação entre o mundo e o homem” em que “somos razoáveis quando amamos o mundo”, de modo que não haveria em tal atitude “nada de resignação, mas alegria”, razão pela qual “o estoicismo é sentido principalmente quando adquire uma *atitude poética*. Por isso São Francisco de Assis e Goethe são os melhores exemplos” (grifo nosso). Cf. NIETZSCHE, F. *Ecce Homo – como alguém se torna o que se é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 51; WEIL, S. *Aulas de Filosofia*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1991, p. 171. Conferir ainda, especialmente no que se refere à influência do estoicismo sobre o pensamento de Simone Weil, o seguinte artigo: PUENTE, F. R. Simone Weil e o estoicismo. In: *Exercícios de atenção: Simone Weil leitora dos gregos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 89-109.

Se os ganhos e proveitos de um estudo como este pudessem ser claramente concebidos, certamente não residiriam na obra feita e acabada, mero ensaio e tentativa de algo muito distante do que um dia se planejou feito arquitetura. Quiçá repousem, contudo, naquilo que foi se instituindo em nós mesmos a partir do que sucedeu durante a travessia, quem sabe até resguardados nalgum canto olvidado, inacessível e, por conseguinte, incólume tanto ao plano quanto a sempre malograda – no sentido de muito dificilmente perfeita e acabada – realização desse tipo de empreitada. Ainda assim, conquanto se mostre extenso e sinuoso o intervalo que vai da ideia até a sua corporificação, que é a palavra, e mais especificamente, no presente caso, o texto escrito, não parece haver outro modo de mensurar, tampouco de debater tais ganhos e proveitos, que pelo seu espólio, o permanente, conquanto limitado e incipiente, registro dessa mesma palavra. De modo que passemos em revista, ainda que celeremente, tanto alguns destes ganhos e proveitos, quanto parte das lacunas não reparadas por este estudo.

De um ponto de vista conceitual, aproximando-nos da perspectiva de que a concepção de tempo estoica carrega um traço, por assim dizer, negativo, de algo cujo *teor* ou *conteúdo* não apenas se define, mas, ainda, delimita-se a partir da ação dos corpos; pensamos ainda ser pertinente – em virtude dos apontamentos tecidos neste estudo – a perspectiva de que o tempo, noutro de seus tantos aspectos, também opera uma *função* bastante positiva de refletir na alma de quem nele medita a natureza tanto humana quanto cósmica, na medida em que “mostra o quanto nada somos”, de modo a assim advertir, “com algum novo argumento, quem se esquece da fragilidade” para, por fim, obrigar a “encarar a morte quem medita nas coisas eternas” (EM CI, 1).

De um ponto de vista histórico-filosófico, esperamos ter demonstrado a contento que tanto o vazio quanto o silêncio supostamente ocupantes do intervalo que separa Crisipo de Sêneca parecem antes refletir algum tipo de desprezo, senão negligência, por parte da crítica, que carência ou escassez de recursos filosóficos suficientemente capazes de enriquecer a problemática relativa ao tema do tempo. Mais do que isso: a questão que avulta ao fim deste estudo é se Crisipo e Sêneca deveriam permanecer sendo compreendidos como tipos intelectuais assim tão díspares e antagônicos a ponto de permanecerem isolados, não raro sequer sendo confrontados, conquanto representantes de uma mesma corrente intelectual, que é a estoica. Ora, assim como Crisipo fornecera a Sêneca tanto uma definição quanto algumas estratégias de apreensão

para se conceber o tempo; o filósofo romano parece ter desenvolvido reflexões que servem não apenas para nos permitir compreender melhor a perspectiva crisipiana, mas, ainda, para lhe agregar nuances capazes de lhe alterarem a tônica, ensejando, assim, maior riqueza a uma possível, ainda que bastante variegada, teoria do tempo estoica.

E, das lacunas com que nos deparamos pelo caminho, dentre as quais tantas terminaram por se verter em dúvidas que este estudo não logrou esclarecer, quanto menos dirimir, boa parte das que valeriam ser mencionadas se mostra de cunho histórico-filosófico – as quais classificaríamos como anteriores ou, quando muito, coetâneas ao surgimento; concomitantes; e, por fim, iminentes ao esmaecimento do estoicismo enquanto movimento intelectual.

Com efeito, a tentativa de reconstrução do contexto cultural, intelectual e filosófico de Crisipo – tarefa à qual tivemos de nos lançar no intuito de melhor compreender sua concepção de tempo – pareceu-nos como que destinada a soçobrar, dada a escassez de materiais, assim como, por conseguinte, de estudos capazes de nos permitir conceber mais claramente o panorama em questão. Com quem estariam a dialogar os primeiros estoicos no momento em que gestavam as ideias que viriam a fundamentar – não apenas quanto à teoria do tempo – o modelo deste pensamento tão peculiar e, por assim dizer, estranho, sob alguns aspectos, ao de seus antecessores? Poderia ter havido algum tipo de influência e, por que não, de diálogo com outras tradições que não somente as gregas? Se houve, com quais tradições e em que medida se teria encetado tal influência e tal diálogo? As fontes de que dispomos poderiam nos permitir, de algum modo que seja, passar além do atual *status quaestionis*?

Já no âmbito da discussão em que se costuma repetidamente contrapor a dita ortodoxia dos antigos e primeiros pensadores do Pórtico a um ecletismo supostamente pouco rigoroso e nada original que seria característico, sobretudo, aos autores do período imperial romano, vimo-nos constrangidos a nos questionar, muitas vezes no decorrer deste estudo, em que medida essa contraposição, sob tal perspectiva, efetivamente se sustenta. Afinal, para além da inegável importância da figura como que imantada de autoridade daquele que em primeira mão fundara a escola em nível institucional, que é Zenão – alhures apontada neste estudo –, o que significa imputar aos primeiros estoicos o atributo de ortodoxos? Que tão somente eles teriam sido criativos, vale dizer, inventivos na proposição de reflexões fundamentais ao pensamento estoico?

Como explicar, por fim, os variados experimentos filosóficos empreendidos não apenas por Sêneca, mas, ainda, pelos demais autores do período imperial, para não mencionar os do médio estoicismo? Ademais, que tais filósofos tenham partido de dogmas ditos ortodoxos – na medida em que concebidos pelos primeiros escolarcas – para refletir acerca do estoicismo enquanto modelo de pensamento, implica que não teriam proposto contribuições originais ou, antes pelo contrário, seria o nosso juízo que, ao nomeá-los ecléticos, incidiria antes sobre o formato com que se institui seu fazer filosófico do que sobre o teor das questões por eles propostas?

Por fim, entremeada à intuição que vimos tentando explicar e demonstrar nesse estudo – de que Sêneca confere ao estatuto do tempo uma dimensão também psicológica, para além de ética e existencial – desponta uma questão relativa à possibilidade de se conceber a interioridade psíquica enquanto o espaço constitutivo, por excelência, do fazer filosófico senequiano. Pois, se Sêneca efetivamente desenvolve uma filosofia *fundus animae* – expressão formulada por Cioran para designar filosofias como as estoica e epicurista²⁴⁵ –, tal como fazem supor estudos recentes como o de Marion Bourbon²⁴⁶, não parece tarefa sem importância a de compreender se o estatuto do *meditare* senequiano poderia consistir num *entrar em si*, espécie de espriar às avessas em que nos introjetamos para dentro de nós mesmos a fim de refletir, mais cuidadosamente, na própria existência. Ora, se tal perspectiva se mostrar pertinente, soaria absurdo considerar que a filosofia estoica vai se vertendo, pouco a pouco e cada vez mais, num modelo de pensamento afirmativo da interioridade, no sentido de que sua *atitude* consiste em tornar a ocupar, fazendo-se presença, o próprio espírito? Mais do que isso: decorreria de tal perspectiva intimista um impasse quanto à exortação estoica ao *agir*, disposição mais fundamental, na medida em que traço decisivo, de todo existente? Ou esse mesmo *entrar em si* poderia ser entrevisto como condição necessária para a compreensão da ação enquanto um modo de aproximação junto a outros existentes? Que este suposto impasse termine ou não por se revelar aparente,

²⁴⁵Cf. “La sagesse est le dernier mot d’une civilisation qui expire, le nimbe des crépuscules historiques, la fatigue transfigurée en vision du monde. (...) Aux paragraphes se substituent des cris: il en résulte une philosophie du *fundus animae*, dont l’intimité se reconnaît dans les apparences de l’histoire et les dehors du temps (...) Sages versatiles, nous sommes les épicuriens et les stoiciens des Romes modernes...”. CIORAN, E. M. Penseurs crépusculaires. In: *Précis de décomposition*. Paris: Gallimard, 1949, p. 54-56.

²⁴⁶BOURBON, M. De l’intérieur à l’intime : la construction sénéquienne de l’intériorité. In : PUCCINI, G. (Dir.). L’intime de l’Antiquité à nos jours I. *Eidolon* 127. Bordeaux : PUB, 2020, p. 93-107.

permanece, quiçá mesmo ainda cresça, a força da questão: afinal, seria razoável supor que essa suposta virada de tônica imposta por Sêneca ao fazer filosófico teria influenciado outros autores estoicos do período imperial? E por fim: o quanto ela poderia ser dita devedora das contribuições de seus predecessores mais imediatos, os filósofos do médio estoicismo?

E, se todas essas questões que, mantendo-se em aberto ao encerramento desse estudo, puderem efetivamente vir a ser consideradas lacunares, certamente não o seriam porquanto falhas próprias ao modelo de pensamento estoico. Antes pelo contrário, constituem indícios de uns tantos espaços vazios carentes de serem percorridos, o que talvez signifique que o estoicismo – a despeito do desditoso infortúnio que as contingências históricas impuseram a boa parte de seu legado – permanece um terreno vasto, de terra tão boa quão generosa, para o cultivo do exercício filosófico. Que este encerramento possa ser entrevisto, portanto, enquanto nada mais que outro ponto de partida para muitos outros reinícios.

Bibliografia

Bibliografia sobre Crisipo

Edições e/ou traduções

ARNIM, H. *Stoici antichi, tutti i frammenti*. Trad. Roberto Radice. Milano: Bompiani, 2002.

ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1903-1905. (=SVF)

BOERI, M.; SALLES, R. *Los filósofos estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014. (=BS)

CHRYSIPPE. *Oeuvre philosophique*. Tomes 1 e 2. Trad. Richard Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 2019.

LONG, A.; SEDLEY, D. *The hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. (=LS)

Outros autores antigos

BARNES, J. (Ed.) *Aristotle: Complete Works*. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1991.

COOPER, J. M.; HUTCHINSON, D. (Eds.). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)*. Trad. e Apres. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

EPICURO. *Máximas principais*. Trad. João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2013.

EPICURO. *Sentenças vaticanas*. Trad. João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. Carlos A. L. Fonseca; Beatriz R. Barbosa; Maria A. Pegado. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1982.

PUENTE, F. R.; BARACAT JÚNIOR, J. (Orgs.). *Tratados sobre o tempo: Aristóteles, Plotino e Agostinho*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

USENER, H. *Epicurea*. Trad. Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2007.

Comentários

AUBENQUE, P. Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre l''étant' et le 'quelque chose'. In: *Études sur le Sophiste de Platon*. Nápolis: Bibliopolis, 1991.

BASTOS, C.; OLIVEIRA, P. *A lógica dos estoicos*. Curitiba: Champagnat, 2010.

BOBZIEN, S. Lógica. In: INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Paulo F. T. Ferreira; Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

BOERI, M. The stoics on bodies and incorporeals. *The Review of Metaphysics*; Jun. 2001; 54, 4.

BOERI, M. Incorpóreos, tiempo e individuación en el estoicismo. *Diánoia* XLVIII, 51, Nov. 2003, p. 181-193.

BRÉHIER, É. *A teoria dos incorporais no antigo estoicismo*. Trad. Fernando P. de Figueiredo e José Eduardo P. Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

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

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

BRUNSCHWIG, J. La théorie stoïcienne du genre suprême. In: BARNES, J.; MIGNUCCI, M. (Eds.) *Matter and Metaphysics*. Naples: Bibliopolis, 1988, p. 20-127.

BRUNSCHWIG, J. (Ed.). *Les Stoïciens et leur logique*. Paris: Vrin, 1978.

BRUNSCHWIG, J. *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CORNFORD, F. M. *Before and after Socrates*. Cambridge University Press, 1966.

DARAKI, M. *Une religiosité sans Dieu*. Paris: Éditions La Découverte, 1989.

DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DE HARVEN, V. *The coherence of stoic cosmology*. Doctoral thesis. Berkeley: University of California, 2012.

- DINUCCI, A. Epicteto e os estoicos: uma ontologia da superfície. *Prometeus* XI, 27, Maio-Agosto, 2018, 137-148.
- DINUCCI, A; DUARTE, V. *Introdução à lógica proposicional estoica*. São Cristóvão: Editora UFS, 2016.
- DROZDEK, ADAM. Lekton. Stoic Logic and Ontology. *Acta antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae* n. 42, 2002,93-104.
- EDELSTEIN, L. *The meaning of Stoicism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966.
- GLUCKER, J. The origin of hyparcho and hyparxis as philosophical terms. In: ROMANO, F.; TAORMINA, D. *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo: atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992*. Firenze: Leo S. Olschki, 1994.
- GOBRY, I. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- GOLDSCHMIDT, V. Huparchein et huphestanai dans la philosophie stoïcienne. *Revue des Études Grecques* 85, 1972, 331-344.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris : J. Vrin, 1953.
- GOULD, J. *The philosophy of Chrysippus*. Leiden: Brill, 1970.
- GOULET, R. Les principes stoïciens sont-ils des corps ou sont-ils incorporels? In: DILLON, J.; DIXSAUT, M. (Eds.). *Agonistes*. Aldershot: Ashgate, 2005, 157-176.
- GOURINAT, J.-B. Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. T. 127, 2/2002, 213-227.
- GOURINAT, J.-B. *La dialectique des Stoïciens*. Paris: Vrin, 2000.
- GOURINAT, J.-B; BARNES, J. (Orgs.). *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.
- GREASER, A. A propos hupárkhein bei den Stoikern. *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. 15, 1971, 299-305.
- GROSOS, P. DU ΣΓΣΤΗΜΑ À LA CONSTITUTIO: Note sur le stoïcisme. *Archives de Philosophie*, Vol. 61, No. 4 (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1998), pp. 727-742.
- HAHM, D. *The origins of stoic cosmology*. Columbus: Ohio State University Press, 1977.
- HICKS, R. D. *Stoic and Epicurean*. New York: Charles Scribner's Sons, 1910.
- ILDEFONSE, F. *Os estoicos I: Zenão, Cleantes e Crisipo*. Trad. Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

- INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Paulo F. T. Ferreira; Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- KNEALE, W.; KNEALE, M. *The development of logic*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- LAURAND, V. *Le vocabulaire des Stoïciens*. Paris: Ellipses, 2007.
- LONG, A. *Problems in stoicism*. Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press, 1996.
- LONG, A. *Stoic studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LONG, A. The stoics on world-conflagration and everlasting. *Southern Journal of Philosophy* XXIII sup.; 1985; 13-58.
- MANSFELD, J. Providence and destruction of the universe in early stoic thought. In: MATES, B. *Stoic Logic*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1961.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo – como alguém se torna o que se é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PAPAZIAN, M. Stoic Ontology and the Reality of Time. *Ancient Philosophy* n. 19, 1999, 105-119.
- PINES, S. A new fragment of Xenocrates and its implications *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, Vol. 51, No. 2 (1961), p. 3-34.
- POHLENZ, M. *La Stoa: storia di un movimento spirituale*. Trad. Ottone de Gregorio. Firenze: Nuova Italia, 1967. 2 vol.
- PRAECHTER, K. *Die Philosophy des Altertums*. Berlin: E.S. Mittler&Sohn, 1926.
- PUENTE, F. R. *Ensaio sobre o tempo na filosofia antiga*. São Paulo: Annablume, 2010.
- PUENTE, F. R. *Exercícios de atenção: Simone Weil leitora dos gregos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- PUENTE, F. R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- RASHED, M. Chrysippe et la division à l'infini (DL VII 150-151). *Acta Antiqua Hungarica* 49, 2009, 345-51.
- RAU, C. Theories of time in ancient philosophy. *The Philosophical Review* 62, nº 4, Oct. 1953, 514-525.
- REYDAM-SCHILS, G. *Demiurge and providence: stoic and platonic readings of Plato's Timaeus*. Turnhout: Brepols, 1999.
- RIST, J. *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- ROMEYER-DHERBEY, G.(Dir.); GOURINAT, J.-B.(Ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Vrin, 2005.

- ROSSETTI, L. *Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2006.
- SALLES, R. *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- SALLES, R. Two classic problems in the stoic theory of time. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 55, 2018, 133-183.
- SAMBURSKY, S. *Physics of the stoics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1959.
- SCHOFIELD, M. The retrenchable present. In: BARNES, J.; MIGNUCCI, M. (Eds.) *Matter and Metaphysics*. Naples: Bibliopolis, 1988, 330-374.
- SORABJI, R. *Time, creation and the continuum*. London: Duckworth, 1983.
- TZAMALIKOS, P. Origen and the stoic theory of time. *Journal of the History of Ideas* 52, 1991, 535-61.
- VERNANT, J.-P. (Dir.). *O homem grego*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial presença, 1993.
- WEIL, S. *Aulas de Filosofia*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1991.
- ZELLER, E. *Outlines of the history of Greek Philosophy*. Trad. Alleyne, S.F.; Abbott, E. New York: H. Holt and Company, 1890.

Bibliografia sobre Sêneca

Edições e/ou traduções das *Epistulae Morales ad Lucilium* e do *De Brevitate Vitae*

- L. ANNAEI SENECAE. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. L. D. Reynolds. Two Vols. Oxford: Oxford University Press, 1965. (=EM)
- L. ANNAEI SENECAE. *Dialogorum Libri Duodecim*. L. D. Reynolds. Oxford: Clarendon Press, 1977. (=BV)
- SENECA. *Ad Lucilium epistulae morales*. 3 v. With English translation by Richard Gummere. Cambridge (UK): Harvard University Press, 1989.
- SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- SÊNÈQUE. *Lettres a Lucilius*. Trad. Henri Noblot. Paris: Les Belles Lettres, 1947-1969.

SENECA. *Moral Essays*. With English translation by John W. Basore. In three volumes. Vols. II, III. London : Heinemann, 1932/ 1935.

SENECA. *Sobre a brevidade da vida*. Trad. William Li, ed. bilíngue. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

SENECA. *Sobre a brevidade da vida. Sobre a firmeza do sábio: Diálogos*. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

VEYNE, P. (Dir.). *Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius*. Paris : Laffont, 1993.

Outras obras de Sêneca e demais fontes de estudo do estoicismo romano

ARRIANO. *O manual de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci. Campinas: Auster, 2020.

CICERO. *Librorum de Re Publica Sex*. C. F. W. Mueller. Leipzig: Teubner. 1889.

EPICTETUS. *The discourses as reported by Arrian; The Manual; and fragments*. With an English translation by W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press; London: Heinemann, 1925-1928.

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Trad. William Li, ed. bilíngue. São Paulo: Iluminuras, 1995.

MARCUS AURELIUS. *Meditations*. Translated by Francis Hutcheson and James Moor. Indianapolis: Liberty Fund, 2008.

QUINTILIAN. *Institutio Oratoria, Books 10-12*. Harold Edgeworth Butler. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 1922.

SENECA. *As Troianas - Troades*. Trad. Zelia de Almeida Cardoso, ed. bilíngue. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

SÊNECA. *Cuestiones Naturales*. Trad. Carmen Codoñer. Madrid: Ediciones Cátedra, 2014.

SÊNECA. *Diálogos*. Trad. Juan Marine Isidro. Madrid: Gredos, 2000.

SÊNECA. *Medeia*. Trad. Ana Alexandra Alves de Sousa. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.

SÊNECA. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma: Diálogos*. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

SÊNECA. *Sobre a vida feliz*. Trad. João Teodoro d'Olim Marote, ed. bilíngue. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

SÊNECA. *Tragédias: A loucura de Hércules; As troianas; As fenícias*. Trad. Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

SENECA THE ELDER. *Annaei Senecae Oratorum et rhetorum sententiae divisiones colores*. Adolf Gottlieb Kiessling. In aedibus B. G. Leipzig: Teubner, 1872.

SÉNÈQUE. *Questions Naturelles*. Trad. Paul Oltramare. Paris: Les Belles Lettres, 1929. 2 v.

VERGILIUS. *Georgica*. In: *P. Vergili Maronis Opera*. R. A. B. Mynors (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1972.

Comentários

ALBRECHT, M. Sobre la lengua y el estilo de Séneca. *Myrtia*, 15 (2000), p. 227-245.

ANDRÉ, J.-M. *La philosophie à Rome*. Paris: PUF, 1977.

ANTUNES, M. Séneca, filósofo da condição humana. In: *Grandes contemporâneos*. Lisboa: Editorial Verbo, 1973, p. 11-20.

ARMISEN-MARCHETTI, M. *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

ARMISEN-MARCHETTI, M. Sénèque et l'appropriation du temps. *Latomus*. T. 54, fasc. 3 (juil.-sept. 1995), pp. 545-567.

AUBENQUE, P.; ANDRÉ, J.-M. *Sénèque*. Paris: Éditions Seghers, 1964.

BARNES, J. *Logic and the imperial Stoa*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997.

BOURBON, M. De l'intérieur à l'intime : la construction sénéquienne de l'intériorité. In : PUCCINI, G. (Dir.). *L'intime de l'Antiquité à nos jours I. Eidôlon* 127. Bordeaux : PUB, 2020, p. 93-107.

BOURBON, M. *Penser l'individu. Genèse stoïcienne de la subjectivité*. Turnhout : Brépols, 2019.

BOVIS, A. *La sagesse de Sénèque*. Paris: Aubier, 1948.

CIORAN, E. M. *Précis de décomposition*. Paris: Gallimard, 1949.

EDWARDS, C. *Ethics V: Death and time*. In: DAMSCHEN, G.; HEIL, A. *Brill's companion to Seneca – Philosopher and Dramatist*. Leiden; Boston: Brill, 2014, p. 323-341.

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

FITCH, J. (Ed.). *Oxford readings in classical studies : Seneca*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

- GAGLIARDI, D. *Il tempo in Seneca filosofo*. Napoli : D'Auria, 1998.
- GIARDINA, A. *O homem romano*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- GILL, C. A escola no período imperial romano. In: INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- GRIFFIN, M. *Seneca: a philosopher in politics*. New York: Oxford University Press, 1976.
- GRIFFIN, M; BARNES, J.(Eds.). *Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- GRIMAL, P. *A civilização romana*. Trad. Isabel St. Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1993.
- GRIMAL, P. *História de Roma*. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo : Unesp, 2011.
- GRIMAL, P. Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque. *Revue des Études Anciennes*. Tome 70, 1968, n°1-2. pp. 92-109;
- GRIMAL, P. *Sénèque ou la conscience de l'empire*. Paris: Les Belles Lettres, 1979.
- GRIMAL, P. *Sénèque: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris : PUF, 1966.
- HABINEK, T. Seneca's circles: Ep. 12. 6-9. *Classical Antiquity*. V. 1, n° 1 (Apr. 1982), 66-69.
- HADOT, I. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: W. de Gruyter, 1968.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo : É realizações Editora, 2014.
- HADOT, P. *La citadelle intérieure : Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris. Fayard, 1992.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- HILST, H. Rútilo nada. In: *Rútilos*. Org. e ed. Alcir Pécora. São Paulo: Globo, 2003.
- INWOOD, B. *Reading Seneca: stoic philosophy at Rome*. New York : Oxford University Press, 2005.
- KER, J. *The deaths of Seneca*. New York : Oxford University Press, 2009.
- LAURAND, V. *La politique stoïcienne*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005.
- LANA, I. ; MALASPINA, E. *Bibliografia senecana del XX secolo*. Bologna : Pàtron Editore, 2005.
- LÉVY, C. *Les philosophes hellénistiques*. Paris : Librairie Générale Française, 1997.

- LÉVY, C. Sénèque et la circularité du temps. In: Bakhouché, B. (Ed.). *L'ancienneté chez les Anciens*. Montpellier: Univ. Paul-Valéry Montpellier III, 2003, t. 2, p.491-511.
- LONG, A. Roman philosophy. In: SEDLEY, D. *The Cambridge companion to greek and roman philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 185-210.
- LONG, A. Seneca on the self : why now ? In : *From Epicurus to Epictetus – Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. New York : Oxford University Press, 2006, p. 360-376.
- MICHEL, A. Quelques aspects de la conception philosophique du temps à Rome: l'expérience vécue. *Revue des études latines* 57, 1979, p. 323-339.
- MOREAU, J. Sénèque et le prix du temps. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, mars 1969. pp. 119-124;
- MOTTO, A. L. *Further essays on Seneca*. Frankfurt; New York: Peter Lang, 2001.
- MOTTO, A. L.; CLARK, J. R. “Tempus omnia rapit”: Seneca on the rapacity on time. *Cuadernos de Filología Clásica*. Vol. XXI (1988), 129-138.
- MOTTO, A. L.; CLARK, J. R. Time in Seneca: past, present, future. *Emerita*, Jan 1, 1987, 31-41.
- REYDAMS-SCHILS, G. *The Roman Stoics: self, responsibility and affection*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- RIST, J. Seneca and the Stoic orthodoxy. In: *Man, Soul and body in Ancient Thought from Plato to Dionysius*. Aldershot, Hants.: Variorum, 1996, pp. 1993-2012.
- SEDLEY, D. A escola, de Zenão a Ário Dídimos. In: INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- SELLARS, J. Context: Seneca's philosophical predecessors and contemporaries. In: DAMSCHEN, G.; HEIL, A. *Brill's companion to Seneca – Philosopher and Dramatist*. Leiden; Boston: Brill, 2014, p. 97-112.
- SETAIOLI, A. *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*. Bologna: Pàtron Editore, 2000.
- VIPARELLI, V. *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*. Napoli: Loffredo, 2000.
- VOLK & WILLIAMS (Dir.). *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*. Leiden: Brill, 2006.
- ZAMBRANO, M. *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.

Dicionários e outros instrumentos de estudo do Grego e do Latim

ALMEIDA, N. M. *Gramática latina*. São Paulo: Saraiva, 2011.

BAILLY, A. *Abrége du dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1901.

BRANDÃO, J. J. L. ; SARAIVA, M. O. de Q. ; LAGE, C. F. *Helleniká : introdução ao grego antigo*. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2005.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire illustré Latin-Français*. Paris: Hachette, 1957.

GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1968.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: The Clarendon Press, 1958.

SARAIVA, F. R. dos S. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Belo Horizonte: Garnier, 2006.

SMYTH, H. W. *Greek grammar*. Cambridge: Harvard University Press, 1956.