

FRANCISCO JOSÉ BEJA S. SARDO (†)

(Universidade do Porto)

Teologia cósmica, destino e sagesa em Cleantes de Assos

1. Introdução: o estoicismo primitivo e o espírito da filosofia helenística

Numa apreciação de conjunto das novas orientações filosóficas que emergem com o advento do período helenístico, importa certamente relevar o *primado* que, a partir dos finais do séc. IV a.C., é concedido à problemática *antropológico-ética* na própria estrutura da reflexão filosófica¹.

¹ Dada a necessidade de proceder à transliteração de termos e textos gregos (sempre que a respectiva citação se nos afigurou indispensável), optámos pelos critérios mais correntes. Designadamente, o *êtae* o *ômega* são indicados, respectivamente, por *ê* e *ô*; o *üpsilon*, umas vezes por *u*, e outras por *y* (caso a sua ocorrência concorra, ou não, para a formação de um ditongo); os espíritos áspers por *h* (anteposto ou posposto, consoante os casos); para além disso, omitimos os acentos tónicos. Por outro lado, nos casos em que – nas edições dos textos gregos a que recorreremos – os chamados – ‘ditongos impróprios’ são apresentados com o *iota adscrito*, optámos por proceder à respectiva transliteração – já, porém, não o fazendo, nos casos em que o *iota* surge apenas *subscrito* (como, por exemplo, em textos das edições «Belles Lettres», «Loeb Classical Library», etc.).

Sempre que os textos gregos são citados a partir de uma edição bilingue (por ex.: Loeb Classical Library), transcreve-se, por princípio, o próprio texto grego, tal como foi estabelecido nessa edição. Nos casos em que tivemos de recorrer a simples traduções (como as traduções de E. Bréhier ou as de J. Brun, por exemplo), os textos gregos, de que fazemos acompanhar essas traduções, terão sido extraídos (salvo indicação em contrário) dos *Stoicorum Veterum Fragmenta* (nova ed. fotostática: Stuttgart, Teubner, 1964).

Nas versões portuguesas dos textos gregos – e sempre que o nome dos tradutores não seja expressamente indicado –, as traduções são da nossa responsabilidade; casos haverá, entretanto (mas sempre sinalizados), em que nos limitámos a verter para português uma tradução (por ex.: francesa ou italiana) já consagrada.

Esse primado iria, entretanto, traduzir-se no privilégio que, nas filosofias helenísticas, é concedido às tentativas de determinar modelos coerentes de atitudes e práticas conducentes à obtenção da *eudaimonia*²; e é, aliás, nessa mesma ordem de ideias, que mais facilmente se compreende que a definição do «ideal do *sophos*» se tenha tornado a preocupação dominante da filosofia desse período³.

É certo que, das reflexões precedentes, não estavam ausentes preocupações de índole ética - designadamente, no que respeitava a um ideal de «felicidade humana» a prosseguir, mediante a adopção da sageza enquanto modelo de vida. Simplesmente, o contexto (e, bem assim, os pressupostos e o sentido) de tais indagações haviam entretanto sofrido alterações significativas.

Com efeito, da reflexão moral e dos preceitos gnómicos dos *sophoi* da idade arcaica⁴, aos novos ideais de «*aretê* cívica» propostos pelo magistério sofístico; das primeiras manifestações do ideal de um *bios theôretikos* na filosofia presocrática, à sua definição e cumprimento em Platão ou em Aristóteles⁵; ou, ainda, das incidências etico-políticas das concepções da *eudaimonia* nestes últimos, até ao novo ideal do *sophos* na época helenística, não é difícil rastrear uma efectiva evolução. Uma evolução, de resto, marcada por uma alteração dos referenciais axiológicos (em função de novos condicionamentos socio-culturais) - quando não, mesmo, por alterações de prioridade na hierarquização dos problemas discutidos no seio da reflexão filosófica.

Convirá, para esse efeito, lembrar que o *sophos* helenístico difere dos *sophoi* do período arcaico, desde logo na medida em que estes (como é, justamente, o caso dos «Sete Sábios») acabariam por se configurar, sobretudo, como personalidades excepcionais - cujo prestígio decorria do papel que lhes era atribuído (no processo de maturação da *ideologia da Polis*) na fixação dos valores ético-jurídico-políticos, próprios do espírito clássico⁶.

2 Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», in E. WILL, Cl. MOSSÉ, P. GOUKOWSKY, *Le monde Grec et l'Orient*, t. II: *Le IV^e siècle et l'époque hellénistique*, (coll. «Peuples et Civilisations») Paris, P.U.F., 1975, p. 632: «L'éthique, qui est donc leur finalité réelle, présente (...) dans toutes les philosophies hellénistiques ce caractère d'être dirigée vers l'obtention du bonheur».

3 Cfr. P. LÉVÊQUE, *Le monde hellénistique*, Paris, A. Colin, 1969, p. 139: «Un nouvel idéal moral se dégage: au héros des premiers temps, au citoyen des âges classiques, succède le sage».

4 Designadamente, o conjunto de personalidades que se convencionou designar por «Sete Sábios».

5 Cfr. W. JAEGER, «On the origin and cycle of the philosophical ideal of life», in Id., *Aristotle*, (ed. rev. e corr. pelo autor), Oxford, Oxford University Press, 1962, Appendix II, pp. 426-61.

6 Digamos, mesmo, que os «Sete Sábios» terão constituído um produto *a posteriori* do triunfo desse novo espírito, preocupado em se dotar dos seus «mitos de fundação»; nesse sentido, é

Por outro lado - e para efeitos de um confronto, quer com os filósofos pré-socráticos, quer com os pensadores do período clássico -, haverá que ter na devida conta uma efectiva alteração dos índices de predominância no seio da reflexão filosófica, com uma deslocação do eixo fundamental da respectiva problemática: do domínio cosmológico para o domínio antropológico, e, por fim, para o terreno propriamente *ético*.

Convirá, em todo o caso, advertir que essa alteração na economia interna da problemática filosófica não envolve uma descontinuidade radical que autorize a desvalorização historiográfica do muito que as escolas da época helenística são devedoras às grandes correntes do período anterior; bastará, para o efeito, evocar as inspirações socráticas do Cinismo, o legado democriteano (e, em parte, cirenaico) assumido pelo Epicurismo, os prolongamentos de certos motivos da Sofística no Cepticismo - para não falar do próprio Estoicismo, onde converge um conjunto altamente complexo de influências (de Heraclito ao megarismo, passando pela tradição platónico-académica, por Aristóteles e pelo Cinismo).

Importa, por outro lado, ressaltar que o referido «deslocamento do centro de gravidade do pensamento filosófico» tão-pouco deverá ser entendido como uma «reedição» do processo que, no séc. V a.C. (nomeadamente com a Sofística), levava a uma decisiva predominância da temática antropológico-política (em detrimento das preocupações cosmológicas); nem sequer envolverá (designadamente, no que respeita ao estoicismo ou ao epicurismo) qualquer ruptura com o «espírito de escola»⁷ que, em maior ou menor grau, caracterizava as correntes que - no contexto da filosofia grega do séc. IV a.C. - se afirmavam animadas de um pendor mais sistematicista: o Atomismo, a Academia platónica e o Liceu⁸.

possível encará-los enquanto figuras a que uma miticização póstuma acabaria por conferir uma envergadura *excepcional*: simultaneamente próximas dos seus concidadãos pelo conteúdo dos seus preceitos gnómicos, e deles afastadas pela superlativação da sua «*aretê* nomotética»...

⁷ Essa tendência para o reforço duma «disciplina de escola», tanto no estoicismo como no epicurismo, é precisamente sublinhada, com vigor, por E. BREHIER, *Histoire de la philosophie-I*, Paris, P. U.F., 19832, p. 254.

⁸ Cfr. W. JAEGER, *Aristotle*, cit., p. 404: «Compared with Aristotle's critical attitude Stoicism and Epicureanism look like dogmatism and the collapse of scientific philosophy. They took over his logical technique and developed the content of some of his metaphysical views, mixing them with older primitive ideas; or they have renewed Pre-Socratic physics as Epicurus renewed Democritus, and built up an ethical ideal of life on that foundation».

Impõe-se, para além disso, sublinhar uma outra importante distinção. Com efeito, para a reflexão ético-política da idade clássica, a *eudaimonia* surgia, a um tempo, como função e como resultante da aquisição das virtudes cívicas, em conformidade com pautas axiológicas bem determinadas (mais ou menos tradicionalistas, é certo - mas que, em qualquer caso, relevavam das próprias estratificações do tecido ideológico em vigor). Já, em contrapartida, na época helenística, é a exigência incondicionada de uma *eudaimonia* (nas diferentes fisionomias que o respectivo ideal era susceptível de assumir) que irá fornecer, à reflexão ético-política, os pressupostos de um critério de inserção do indivíduo na vida da comunidade.

E, a este respeito, cumprirá sem dúvida ter presentes: não somente a crise que, a partir dos séculos V e IV a.C., atinge a própria *Polis* (enquanto *quadro de referência* do cidadão da idade clássica); mas também - e consumado o fracasso dos ideais pan-helénicos⁹ - a tentativa de constituição de um império sob hegemonia greco-macedónia (onde, todavia, cedo se iriam colocar problemas novos, resultantes de uma «aculturação inter-activa» gregos/bárbaros).

Ora, de entre esses factores - que, seguramente, terão contribuído para uma aceleração dos ritmos da tendência acima referida - importa desde logo destacar o afundamento do quadro axiológico da *Polis*, e a desvalorização da *kalokagathia*

⁹ Para uma documentada explanação dos temas centrais do pan-helenismo no séc. IV (nomeadamente em Xenofonte, Demóstenes e Isócrates), vide J.R. FERREIRA, *Hélade e Helenos - I: Génese e evolução de um conceito*, Coimbra, Serviço de Documentação e Publicações da Universidade, 1983, pp. 459-529. Em todo o caso - e no que respeita aos limites do pan-helenismo no período referido -, atente-se na expressiva síntese de Cl. MOSSE, *Histoire des doctrines politiques en Grèce*, Paris, P.U.F., 1975, p. 92: «S'il n'est pas douteux que le sentiment panhellénique existait au IV^e siècle, s'il est vrai que les Grecs, les Athéniens surtout, avaient conscience d'appartenir à une même communauté culturelle et linguistique, il n'en demeure pas moins évident que ce sentiment panhellénique demeurerait strictement limité, n'aboutissant jamais à la conception d'une Grèce unifiée politiquement. Nulle part il n'est question de renoncer à ce que nous appellerions aujourd'hui la souveraineté nationale au profit d'un quelconque organisme confédéral. Quand les théoriciens ou les hommes politiques prêchent la concorde entre les Grecs, ils n'envisagent jamais la possibilité que cette concorde fasse éclater les cadres rigides de la Cité. Une seule exception peut-être, mais qui n'est pas probante: l'hypothèse émise par Aristote qu'une Grèce unie par une seule *politeia* pourrait gouverner le monde (*Politique*, IV, 6, 1, 1327b29). Aristote en effet n'a pas repris cette idée, ne l'approfondie et toute son oeuvre par ailleurs le révèle attaché au cadre de la *Polis* classique».

(enquanto ideal cívico a cumprir pelo *politês* da idade clássica, *na e através da Cidade*). Nesse vazio ideológico assim criado, não é difícil compreender a eclosão e a disseminação de novas tentativas de modelar um ideal de virtude e de felicidade, no seio de um mundo sacudido por todo o tipo de convulsões - um mundo que, aliás, não reunia ainda as condições para uma unificação num nível superior de organização política...

De resto, e para todos os efeitos, é incontornável a candente simultaneidade da emergência das correntes filosóficas helenísticas e da nova época marcada pelas conquistas de Alexandre¹⁰. Uma época que, se por um lado representa uma expansão, sem precedentes, do helenismo - bem como uma certa diluição das distinções entre Gregos e Bárbaros¹¹ -, envolve por outro lado a explosão do velho mundo político¹², com «as Cidades desmembradas e, doravante, incapazes de permanecerem como suporte e fonte de vida moral»¹³.

Esse colapso da ordem ideológico-institucional da *Polis*, o aluimento dos referenciais estáveis que conferiam um sentido e uma valoração precisa a todo um estilo de vida-em-comunidade, obriga a reequacionar velhas questões que, entretanto, passam a reclamar novas respostas. O mesmo é dizer que, para o *sophos* da idade helenística, a *aretê*, a *eudaimonia* - longe de se configurarem como ideais cujo conteúdo se encontrasse antecipadamente definido (e já, de algum modo, inscritos na constelação dos valores que, ideologicamente, nutriam e davam coesão à prática cívica) - se convertem, pelo contrário, em algo que se tratava de indagar, de discutir, e, por conseguinte, de reformular.

Nesta ordem de ideias, o ponto de partida irá consistir, não mais numa aceitação prévia da ordem estabelecida e na preocupação de, a ela, acomodar a conduta do indivíduo - mas, antes, num complexo de amargas (mas incontornáveis)

¹⁰ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 632, n. 1: «Les (...) grandes écoles philosophiques hellénistiques naissent à l'époque d'Alexandre et des Diadoques, avec une légère antériorité pour le Cynisme: Diogène meurt en effet en 327, peu avant la naissance de Zénon de Kition, fondateur de la *Stoa*, et Épicure s'établit définitivement à Athènes, sa patrie, en 306».

¹¹ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 642.

¹² Efectivamente - e tal como sublinha M.H. ROCHA PEREIRA, *Estudos de História da cultura clássica. I: Cultura grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988⁶, p. 506 -, «ou sob o comando único da Macedónia, ou sob a égide de poderes diversos, o regime da cidade-estado encontrava-se destruído. Agora, o *politês* não era o participante em potência na governação da sua cidade, mas o indivíduo no meio de uma desnorante variedade de raças e culturas».

¹³ Cfr. E. BREHIER, *Histoire de la philosophie - I.*, cit. p. 293.

constatações: a velha ordem está revoluída; aquela que está em vias de emergir não apresenta, ainda, contornos minimamente definidos; e aquilo que campeia é a convulsão banalizada, o descontrolo das paixões, lado a lado com a inquietude e a angústia do sujeito - numa palavra: o infortúnio do indivíduo, subitamente órfão de uma *politeia* na qual se revia, e confrontado com uma crise radical da sua própria identidade...

Reduzido à condição de *súbdito* de monarquias recentes, instáveis e em constante antagonismo, nada mais restará, num primeiro momento - ao *politês* recém-despojado do seu estatuto, mas refractário às seduções da colonização e/ou da conquista¹⁴ - do que buscar refúgio na sua própria vida interior. Ora, é justamente «a ele, à sua vida interior, que a filosofia resolutamente se dirige, a fim de lhe propor uma ética» entendida, não como «uma teoria da moral (à maneira de Aristóteles), mas antes enquanto conjunto de regras de vida que possam constituir o objecto de uma pedagogia»¹⁵.

Por outras palavras. Trata-se, não de preconizar uma moralidade cujo sentido se inspirasse nas instituições humanas vigentes, mas antes pelo contrário: o sentido dessa moral deverá ser procurado fora das instituições humanas - *fora* delas e, se necessário, *contra* elas -, para instaurar, cumprida essa distanciação, novas modalidades de inserção no mundo e na sociedade dos homens¹⁶.

Facto é que, nos círculos socráticos-menores (designadamente, entre os cínicos e os cirenaicos), as preocupações estritamente *éticas* haviam conquistado, já, um claro predomínio - no quadro, porém, de uma reflexão *antropológica* virtualmente desinteressada de um investimento activo na vida cívica da *polis*. Em qualquer caso, nem o nominalismo naturalista dos cínicos ou o hedonismo dos cirenaicos, nem tão-pouco a dialéctica negativista do neo-eleatismo megárico, se prestariam

¹⁴ Registe-se, a este respeito, a pertinente observação de P. PETIT, *La civilisation hellénistique*, Paris, P.U.F., 1981, p. 27: «Géographiquement, on peut opposer à la Grèce propre, quelque peu sclérosée et appauvrie, les sociétés dynamiques nées dans les monarchies de leur enrichissement et de la rupture des cadres anciens: l'Orient est alors comme une Amérique ouverte aux ambitions des plus entreprenants. Socialement, partout s'opposent aux pauvres et aux exploités les classes riches et dirigeantes, dignitaires, hauts fonctionnaires et bourgeoisie des cités».

¹⁵ Cfr E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 632.

¹⁶ Estamos, aliás, em crer ser esse o sentido da observação de E. BREHIER, *Chrysippe et l'Ancient Stoïcisme*, Paris, P. U.F./Gordon & Breach, 1971, pp. 2-3: «Les Stoïciens s'efforcèrent (...) de trouver dans l'individu lui-même (considéré como sage) le fondement de la loi».

ao acolhimento e à tematização, em toda a sua complexidade, de uma problemática filosófica já suficientemente diversificada - e, em cujo seio, começava a ganhar corpo a distinção (e a necessidade de uma articulação) entre os seus ramos lógico, físico e ético¹⁷.

Ora, como pertinentemente assinala E. Bréhier, um dos traços que caracterizam os grandes sistemas da época helenística - o estoicismo e o epicurismo - é «a crença de que é impossível, ao homem, encontrar regras de conduta ou atingir a felicidade sem se apoiar numa concepção do universo *determinada pela razão*»¹⁸.

Semelhante exigência permite, sem dúvida, compreender que as éticas estoica e epicurista assumam igualmente (cada uma, embora, à sua maneira) uma feição simultaneamente naturalista e racionalista, convergindo em atribuir, a falhas da vigilância crítica do juízo, os diferentes factores (superstições e temores, perversão das inclinações, etc.) que concorrem para o infortúnio do homem comum, ou afectam a serenidade (e, desde logo, a *eudaimonia*) do *sophos*...

Convirá, em todo o caso, notar que, para a generalidade das filosofias helenísticas, a *eudaimonia* começa por ser definida em termos negativos - genericamente, enquanto *imperturbabilidade* (*ataraxia*)¹⁹ - o que não surpreende se tivermos presente o facto de todas elas partilharem o objectivo de aduzir respostas à angústia e à desorientação do indivíduo. Por outras palavras: previamente a uma eventual caracterização positiva da *eudaimonia*, a preocupação prioritária será evadir-se das malhas do infortúnio, o mesmo é dizer: subtrair-se ao império das paixões. A *eudaimonia*, que no fundo se identifica com a genuína *aretê* do *sophos*, surgirá então como resultante, quer da aplicação do *tetrafármaco* epicurista²⁰, quer da

¹⁷ Essa tripartição da filosofia remontaria, pelo menos, a Xenócrates (cfr. frag. I Heinze [R. HEINZE, *Xenokrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragments*, Hildesheim, G. Olms, 1965²]). W. Jaeger, por seu turno, considera que tal divisão já seria aceite pelo próprio Platão, no seu período final (cfr. ID., «On the origin and cycle of the philosophical ideal of life», in *Aristotle*, cit., p. 434, n. 2).

¹⁸ Cfr. E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie* - I, cit., p. 254 (itálicos nossos).

¹⁹ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 632-633: «(...) Bonheur qui par une admirable convergence se définit négativement, par le non-chagrin (*alypia*), le non-trouble (*ataraxia*), la non-souffrance (*apathia*)».

²⁰ Cfr. Filodemo, *Adversus sophistas*, 4. 9-14: «(...) the fourfold remedy (*hê tetrapharmakos*): 'God presents no fears, death no worries'. And 'while good is readily attainable, evil is readily endurable (*aphobon ho theos, an(y)popton ho thanatos. kai tagathon men euktêton*), to de deinon euekka(r)terêton'», A.A. LONG e D.N. SEDLEY (trad.), *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 156 (texto grego no vol. 2, p. 161).

assiduidade de um exercício (*askêsis*) que, em última análise, deverá ser entendido, não como uma mortificação do corpo, mas enquanto uma quebra da «dependência» do sujeito face às paixões, «extirpando-as, ou seja arrancando-as pela raiz»²¹.

Transparece, deste modo, um pendor claramente voluntarista no cerne de algumas das correntes mais elaboradas da ética do período helenístico - designadamente, entre os cínicos e os estóicos. Importa, todavia, observar que - enquanto o radicalismo naturalista dos Cínicos faz corpo com o seu obstinado nominalismo, e o seu voluntarismo ético releva afinal da intransigência da sua contraposição entre *natura* e *cultura*²² - já no caso do estoicismo, o seu pendor doutrinariamente dogmático não lhe permitiria contornar a exigência duma legitimação intrasistemática da *askêsis* - a qual, de outro modo, poderia prestar-se a ser entendida como renúncia, abdicação, se não mesmo enquanto auto-mutilação do indivíduo (e do horizonte da sua experiência).

É, certamente, deste tipo de preocupações (e das incidências polémicas a elas ligadas) que colhem grande parte do seu sentido as indagações, não somente estóicas, mas também epicuristas, em torno de questões físicas e lógicas - ou melhor: da sua convergência numa «tripartição da filosofia» em lógica, física e ética.

Mas as afinidades entre os dois sistemas não iriam muito mais longe - a não ser no que respeita a um paralelismo dos problemas tratados, cujas soluções aliás se contrapõem nos pontos de maior relevância. Com efeito - e como assinala L. Robin - essa oposição, entre o estoicismo e o epicurismo, é particularmente clara, designadamente, no terreno físico-cosmológico, «entre o vitalismo e o mecanicismo; na escolha de um patrocínio pre-socrático para a cosmologia, Heraclito, em vez de Demócrito; o finalismo, em vez das combinações fortuitas; a divindade no

²¹ Cfr. L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1973³, p. 389.

²² Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers* (texto grego e tradução inglesa de R.D. Hicks), Londres, Loeb Classic Library, 1979-80, VI, p. 11: «(Segundo Antístenes), a virtude basta-se a si mesma, no que respeita à felicidade, sem ter necessidade de nada mais do que da fortaleza de ânimo de Sócrates (*autarkê de tēn aretēn pros eudaimonian, medenos prosdeomenēn hoti mē Sōkratikēs iskyos*). E a virtude consiste em obras, e não tem necessidade de muitos discursos e de muitas ciências (*tēn t' aretēn tōn ergōn einai, mēte logōn pleistōn deomenēn mēte mathēmatōn*) (...). O sábio governar-se-á, não segundo as leis constituídas, mas de acordo com a lei da virtude (*kai tōn sophon ou kata tous keimenous nomous politeusesthai, alla kata ton tēs aretēs*)».

seio do mundo, e não fora dos mundos; um mundo único, e não uma infinidade - um mundo único que não é radicalmente destruído, mas que renasce; a divisão indefinida da matéria, e que, portanto, não se detém em átomos, tudo é pleno, e o vazio não existe senão fora do mundo; uma solidariedade generalizada com o fatalismo, em lugar de um atomismo generalizado, acompanhado de contingência; a mistura total, em vez da agregação de entidades simples»²³.

Por outro lado - e em contraste com a filosofia estoica -, a sageza epicurista assume, por vezes, uma feição desassombradamente utilitarista. «Do conhecimento dos fenómenos celestes - diria o próprio Epicuro - não deriva nenhum outro fim (...), a não ser a imperturbabilidade e a firmeza da convicção»²⁴; ou ainda: «Se não nos perturbasse o pensamento das coisas celestes e o de que a morte significa algo para nós, ou ainda o desconhecimento das dores e dos desejos, não teríamos necessidade da ciência da natureza»²⁵.

Aliás, o confinamento dos deuses nos *intermundia* e a tese da combinação fortuita dos átomos coadunam-se admiravelmente com a preocupação epicurista de, a um tempo, exconjuram o fantasma duma providência divina e conferir um fundamento cosmológico à liberdade incondicional do homem.

Não é menos certo, entretanto, que a cosmologia estoica é elaborada «tendo em vista aduzir uma explicação da situação do homem e uma justificação das regras de vida que lhe são propostas»²⁶. Simplesmente, o racionalismo naturalista da sageza estoica exhibe um teor de coesão a tal ponto elevado, que é uma e a mesma a *razão* que «na dialéctica, encadeia as proposições consequentes às antecedentes, na natureza liga conjuntamente todas as causas, e no comportamento estabelece entre os actos um acordo perfeito»²⁷.

²³ Cfr. L. ROBIN, *La pensée grecque*, cit., p. 385. Esta contraposição é aliás subscrita, praticamente nos mesmos termos, por A. VIRIEUX-REYMOND, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Chambéry, Ed. Lire, p. 131.

²⁴ Epicuro, *Epístola a Pitocles* (cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., X, p. 85):...*mê allo ti telos ek tês peri meteôrôn gnôseôs (...) einai êper ataraxian kai pistin bebaion*.

²⁵ Epicuro, *Ratae Sententiae*, 11; cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., X, p. 142): *Ei methen hêmas hai tôn meteôrôn hypopsiai ênôchloun kai hai peri thanatou, mê pote pros hêmas ê ti, eti te to mê katanoein tous horous tôn algêdonôn kai tôn epithymiôn, ouk an proseometha physiologias*.

²⁶ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 634.

²⁷ Cfr. E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie - I*, cit., p. 266.

De resto, entre os indivíduos e o universo, a comunidade de *pneuma* (i.e., o fluido misto de fogo e ar²⁸ que atravessa a matéria para a animar) «cria uma solidariedade que coloca no primeiro plano (...) a noção de *simpatia*»: ora, esta última, ao mesmo tempo que justifica a *astrologia*, acaba, em última análise, por justificar toda a *moral*²⁹.

Retomaremos, mais adiante, o exame de alguns desses aspectos da doutrina estoica, cuja menção - mesmo que em termos meramente alusivos - não podíamos deixar de antecipar, para efeitos do confronto que procurámos estabelecer.

Note-se que, entretanto, acabámos por sinalizar alguns elementos ou ingredientes doutrinais, a que é comum atribuir uma origem oriental: a noção de uma «*simpatia universal*» - subtendida, quer pela ideia de um deus onipotente e providente, quer por uma concepção de pendor panteísta; a concepção dos ciclos cósmicos, da conflagração universal, etc.. Aliás, a difusão bastante rápida do estoicismo em diversas regiões do mundo helenístico poderá, de algum modo, ter sido favorecida pelo facto de haver recorrido a uma «revalorização» desses velhos esquemas explicativos³⁰.

Como quer que seja - e convém não esquecer que alguns desses elementos e esquemas explicativos não eram estranhos às cosmogonias e às «físio-logias» pre-socráticas³¹ -, pensamos que, para uma adequada compreensão da génese do estoicismo, não é de excluir uma certa fusão de elementos gregos e orientais³².

²⁸ Cfr. S. SAMBURY, *Physics of the Stoics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1959, p. 2.

²⁹ Cfr. Cl. PREAUX, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323-146 av. J.-C.)*, Paris, P. U.F., 1978, p. 612.

³⁰ Como nota Cl. PREAUX, *Le monde hellénistique*, cit., p. 612: «(En) se fondant sur quelques vieux schémas, tels que la sympathie cosmique, âme-feu, modèles embryologiques, éternel retour, le stoïcisme se prêtait à la vulgarisation».

³¹ Não iremos reabrir aqui a questão da eventual presença da temática do eterno retorno no pitagorismo, ou da tese da *ekpyrôsis* no pensamento de Heraclito. Em qualquer caso, a solução destes problemas não poderá contornar, quer (no que respeita aos pitagóricos) o testemunho de Eudemo (citado por Simplicio, *In Physicam*, 732, 26 = frag. B 34 D.-K. [H. DIELS – W. KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1960-1961¹⁰]); quer o facto de (anteriormente à interpretação estoica) Aristóteles (no *De Caelo*, I, 10, 279b13-17) atribuir ao Efésio a concepção de uma sucessão de ciclos cósmicos.

³² De resto - e se consideramos ajustada a crítica (de «falta de perspectiva histórica») que E. WILL («Le monde hellénistique», cit., p. 633, n. 3) endereça à caracterização do estoicismo como uma «filosofia de metecos» (cfr., por ex., P. PETIT, *La civilisation hellénistique*, cit., p. 97) - tão pouco nos parece possível abstrair da efectiva origem, se não «oriental», pelo menos «peri-

Mas cumpre, igualmente, referir (facto que, aliás, E. Bréhier não deixaria de reconhecer) que «não se tratou certamente de uma importação brusca no pensamento grego (...); com efeito, o tema demiúrgico e o providencialismo já se vinham anunciando»³³ - estabelecendo (tal como mais adiante veremos) alguns dos pressupostos para a elaboração da Teologia Cósmica do Pórtico.

É que, com efeito - como sublinha F. Chamoux -, «uma vez que o conjunto do *cosmos* se encontra tão bem organizado por uma inteligência suprema, o homem não tem senão que confiar nessa potência»; e, «caso seja suficientemente sábio para o compreender, estará à altura de se libertar das paixões e de aceder, desse modo, à felicidade que a virtude lhe proporciona»³⁴.

Eis-nos de novo face a face com o grande tema de reflexão da época helenística: o ideal do *sophos*. Um ideal que, interpelando o indivíduo, nem por isso deixa de apelar - em nome da *simpatia* universal - para o seu cumprimento à escala de toda a vida em sociedade, e do próprio *kosmos* no seu conjunto: é, desse modo, que o Estoicismo irá procurar contrapor, ao colapso do *kosmos* real da *Polis*, a concepção de uma *Polis* ideal do *Kosmos*³⁵.

heládica», de alguns dos chefes e/ou expoentes da escola. Cumpre, em todo caso, referir que - entre os autores que interpretam o estoicismo enquanto «síntese de elementos helénicos e orientais» - as opiniões dividem-se no que respeita à identificação da matriz cultural dessa componente oriental: por exemplo, na conhecida interpretação de M. Pohlenz, essa componente seria caracteristicamente semítica (cfr. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959; trad. italiana de O. DE GREGORIO e B. PROTO, Id., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 328-331); para outros - como é o caso da leitura de A. RIVAUD, *Histoire de la Philosophie*, t. I, Paris, P. U.F., 1960, pp. 372-374 -, a matriz cultural dessa componente seria originariamente *iraniana* (mazdeísta), mediatizada embora pela fusão com certas crenças babilónicas (e, sobretudo, com a sua astrologia).

³³ Cfr. E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie* - I, cit., p. 265.

³⁴ Cfr. F. CHAMOUX, *La civilisation hellénistique*, Paris, Arthaud, coll. «Les Grandes Civilisations», 1981, pp. 466.

³⁵ Assim - e tal como observa Geneviève Rodis-Lewis - o Estoicismo «étend la communauté légale des concitoyens jusqu'à la société universelle. (...) Etre citoyen de la *Cosmopolis*, c'est reconnaître la Loi (*nomos*) du Cosmos (SVF, II, 528), comprendre que la nature est divine et parfaite (Nat. Deor., II, 29-31; 37-39), que sa 'constitution' (*systema*) subordonne tous les éléments aux principaues hégémoniques, c'est-à-dire aux dieux et aux hommes appelés à cohabiter une même demeure», G. RODIS-LEWIS, *La morale stoïcienne*, Paris, P. U.F. 1970⁵, pp. 132-133.

Mas os próprios estóicos cedo se apercebem que, até mesmo à escala do próprio indivíduo, o seu *ideal do sophos* corre o risco de não vir a ser cumprido - ou de apenas ser cumprido por bem poucos³⁶. Não admira, por isso, que se assista à progressiva contraposição entre a idealização do sage e o realismo ético - ou, mesmo, à contraposição entre o cosmopolitismo utópico e a doutrinação / participação no governo dos Estados³⁷; cedo ou tarde, a *askêsis* moral ver-se-á dobrada de uma parenética etico-política.

Seja como for, cumpre sublinhar que - «ao invés de se contentar, como os epicuristas, em cultivar entre amigos uma felicidade frágil - o estóico, apesar do fosso que subsiste entre o sage e o insensato, trata este último como irmão, chamado também ele à perfeição»³⁸. Mais ainda: ao aceitar enveredar pelo terreno da parenética, «a moral estóica acaba igualmente por se demarcar do cinismo, e do seu desprezo pelas convenções sociais, a fim de pormenorizar os preceitos de uma ética do homem em situação»³⁹.

Resumindo:

A concepção estóica de uma soberania universal e providencial da Razão cósmica afirma-se ao mesmo tempo que o soterismo e o evergetismo das monarquias helenísticas - sendo possível notar, por outro lado, que o seu voluntarismo ético é contemporâneo do voluntarismo autocrático dos sucessores de Alexandre⁴⁰.

Ao fundir num mesmo cadinho os contributos de várias correntes de pensamento gregas e orientais; ao elevar-se à elaboração de uma Teologia Cósmica,

³⁶ Cfr. G. RODIER, *Etudes de Philosophie Grecque*, Paris, Vrin, 1969³, p. 278: «Les stoïciens eux-mêmes ont été les premiers à se rendre compte que leur souverain bien était un idéal accessible en droit, mais presque inaccessible en fait». ³⁷ No contexto do estoicismo antigo, deparamos já com os exemplos de Perseu de Chipre (destacado por Antígono Gónatas para o governo de Corinto - onde, malogradamente, tentaria fazer face às investidas de Aratos de Sicione, líder da Liga Acaia), bem como de Spheros do Bósforo (quer junto de Ptolomeu Evergeta, quer apoiando - nomeadamente na reforma da instrução pública - as tentativas de Cleómenes de Esparta no sentido de restaurar a *politeia* de Licurgo).

³⁸ Cfr. G. RODIS-LEWIS, *La Morale Stoïcienne*, cit., pp. 131-32.

³⁹ Cfr. J. BRUNSCHWIG, «Stoïcisme», in *Encyclopaedia Universalis*, vol. XV, 1975⁵, p. 396.

⁴⁰ Cfr. E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, cit, p. 2: «L'ancien stoïcisme s'est développé à une époque où les successeurs d'Alexandre s'efforçaient de fonder au-dessus des Cités dont la force et l'unité étaient dans les traditions religieuses, un organisme politique tout à fait nouveau, l'État, qui ne voulait devoir son existence à aucune tradition historique, mais seulement à la volonté du chef et de ses sujets».

sem ao mesmo tempo deixar de acolher a religião popular, e de tentar justificar doutrinariamente o recurso à astrologia, aos oráculos e à adivinhação; «ao conciliar, mais do que qualquer filosofia o havia feito, o racional e o irracional, a intelectualidade e a piedade, a lógica e a contemplação, a teoria e a acção» - o estoicismo é já um produto dos intercâmbios culturais da época helenística, e «respondia da forma mais completa às necessidades da época que o viu nascer»⁴¹.

Numa palavra: ao afirmar-se desse modo, entre as filosofias coetâneas, como «a doutrina mais ampla, mais coerente, mais susceptível de desenvolvimentos e votada a uma mais ampla difusão, (o estoicismo primitivo) representa bem as tendências profundas do espírito helenístico»⁴².

2. O fundo doutrinal do Pórtico Primitivo e o contributo de Cleantes de Assos

Tal como é geralmente reconhecido, é bastante plausível que, na sua formação filosófica, o fundador do Pórtico, Zenão de Chipre (336-264), tenha sofrido uma considerável influência da parte do cínico Crates; mas, para além do magistério deste último, Zenão teria igualmente seguido o ensino do académico Polémon⁴³, assim como de Estilpon de Mégara (e, provavelmente, de Diodoro Cronos). Aliás, se, na formação da doutrina do Pórtico, a influência megárica transparece no domínio da Lógica⁴⁴, não é, por outro lado, menos segura a presença (na teoria do *Logos*, na Teologia Cômica e na física estóicas) de motivos inspirados na doutrina de Heraclito⁴⁵, na tradição platonico-académica e em Aristóteles.

⁴¹ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 638.

⁴² Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 633.

⁴³ É, com efeito, muito problemático - atendendo à data geralmente aceite da sua chegada a Atenas (ca. 314) - que Zenão tivesse, ainda, podido acompanhar as lições de Xenócrates (a cujo escolarcado é usual atribuir o período compreendido entre 339 e a sua morte em 315 - L. ROBIN, *La pensée grecque*, cit., p. 273 - ou 315/14 - cfr. E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie - I*, cit. p. 143).

⁴⁴ A ponto de se haver tornado consensual a referência a uma «corrente lógica» megarico-estóica - designação que, aliás, se coaduna com a pronunciada ausência de uma «disciplina de escola» (quer entre os megáricos, quer entre os estóicos), tanto no que respeita a importantes divergências nas teorias lógicas (nomeadamente acerca da natureza da «implicação»), como em torno de alguns debates mais circunscritos (como é o caso do «argumento dominador», e das suas incidências na teoria das modalidades).

⁴⁵ Cfr. A.A. LONG, «Heraclitus and Stoicism», in *Philosophia* 5/6, (1975/76), pp. 133-56. Aliás, Cleantes de Assos (ca.331 - ca.232 a.C.; segundo escolarca do Pórtico a partir de 264 a.C.) teria

A esta luz, ganha inteira pertinência historiográfica o problema relativo à unidade doutrinal do estoicismo antigo.

Muitas terão sido certamente as razões que obrigaram Crísipo de Soles a uma renovação teórica da doutrina - o que, aliás, lhe valeria vir a ser considerado o «segundo fundador do Estoicismo»; e, entre elas, contar-se-ão nomeadamente, quer as dissidências internas (protagonizadas por Ariston de Quios, por um lado, e por Herilo de Cartago, por outro), quer as críticas provenientes do exterior - as quais, conjugadas com a fraqueza de certos pontos da própria doutrina⁴⁶, poderão ter catalisado algumas deserções (como terá sido o caso de Dionísio de Heracleia).

Aliás - se é certo que, em Crísipo, a lógica estoica viria a encontrar o seu mais prolífico teorizador (a ponto de circular o dito de que «se os deuses usassem uma dialéctica, essa seria a de Crísipo»⁴⁷) -, é bem provável que os elos mais fracos da doutrina do Pórtico primitivo relevassem da tematização da problemática ética. *Não*, certamente, ou apenas, pelas razões sugeridas por Diógenes Laércio (segundo o qual a ética não teria beneficiado, da parte de Zenão e de Cleantes, de uma problematização tão matizada quanto a que teria sido concedida à lógica e à física⁴⁸); aliás, o próprio fundador do estoicismo já teria procedido à distinção, não somente entre coisas «boas», «más» e «indiferentes», mas também, dentro destas últimas, entre as «preferíveis» e as «não-preferíveis»⁴⁹ - do mesmo passo que teria sido o primeiro a caracterizar os «actos convenientes (*katêkhonta*)»⁵⁰.

Mas seria, justamente, no quadro destas tematizações, que a doutrina da escola viria a experimentar dificuldades sensíveis: quer em sustentar a sua singularidade, na polémica com os diferentes matizes do hedonismo (mas sem, do mesmo passo, resvalar para a órbita do rigorismo dos Cínicos); quer em manter a sua própria coesão interna (como, de resto, mostram as querelas que deram origem às primeiras

redigido «Exposições da doutrina de Heraclito (em 4 livros) - *tôn Hêrakleitou exêgêseis tessara*» - das quais poderá relevar (segundo N. FESTA, *I frammenti degli stoici antichi*, vol. I, Bari, Laterza, p. 114) um fragmento de Cleantes em que é feita menção expressa de teses do Efésio (cfr. S.V.F., I, 519).

46 Como observa E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 634, «la pensée des trois premiers chefs d'école n'a pas ignoré les variations (sous l'effet de critiques externes et de tensions intérieures à l'école).

47 Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 180.

48 Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 184.

49 Cfr. S.V.F., III, 128.

50 Cfr. S.V.F., III, 493.

dissidências⁵¹), tanto nas delicadas distinções entre as chamadas «coisas indiferentes (*adiaphora*)»⁵², como a respeito do próprio contributo da reflexão ética para a elaboração da doutrina da escola⁵³.

É que, para todos os efeitos, a afirmação de uma «interdependência estreita» entre as três «partes» do sistema estóico (lógica, física e ética) não pode levar a que se negligencie a dominância, nitidamente antropológica (e, com Crísipo, francamente antropocêntrica) da sua orientação⁵⁴ - designadamente, do seu ideal de sageza⁵⁵. Aliás, «essa perspectiva antropocêntrica é confirmada pela própria natureza da cosmologia estóica, em que o macrocosmos é concebido à imagem do microcosmos humano»⁵⁶.

A cosmologia do Pórtico antigo começa por estipular «a existência de dois princípios do universo⁵⁷: o agente e o paciente. O paciente é a substância sem

⁵¹ Para uma caracterização sumária das dissensões de Ariston de Quios e de Herilo de Cartago, vide P.-M. SCHUHL, «Préface» a *Les Stoïciens*, pp. XXXI-II. Para um exame um pouco mais pormenorizado, vide G. RODIS-LEWIS, *La morale stoïcienne*, cit., pp. 36-64.

⁵² Vide *infra* [entre nota 97-nota 98]. Sobre o «indiferentismo radical» de Ariston de Quios, cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, 160; S.V.F., I, 351, 360, 361, 362.

⁵³ Sobre a «ciência (*epistêmê*)» como «fim último (*telos*)» da vida, segundo Herilo de Cartago – e sobre a desqualificação da «parte prática» da filosofia -, cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 165; S.V.F., I, 411-421.

⁵⁴ Resultantes dessa preocupação, predominantemente antropológico-ética, o sistema estóico constitui uma efectiva resposta à crise de identidade do indivíduo na época helenística: «Si l'éthique est l'finalité de la philosophie, celle-ci est anthropocentrique et il est dès lors évident que l'homme et les lois de son comportement, loin d'être à l'aboutissement de spéculations sur la représentation du cosmos, en sont le point de départ (...)» - E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 634).

⁵⁵ Cfr. J. BRUN, *Le Stoïcisme*, Paris, P.U.F., 19767, p. 99: «La logique n'est pas, pour les Stoïciens, un *organon*, un outil, une technique, un art de penser, elle est au contraire l'expression d'une adhésion (...); la physique est une morale et un mode de vie fondée en raison, la physique est sagesse et non pas un moyen de parvenir à elle».

⁵⁶ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 634.

⁵⁷ Assinale-se que o universo é designado por *to holon* - e é equivalente ao mundo (*kosmos*) pleno, contínuo e finito. Entretanto, este universo finito e corpóreo, acha-se envolto pelo vazio (*to kenon*) infinito - o qual, como veremos já de seguida, constitui um dos incorpóreos (*asômata*). Importa, pois, não perder de vista a distinção entre, por um lado, o universo (*to holon*) e, por outro lado, o conjunto formado pelo universo e pelo vazio circundante - conjunto esse que, na terminologia do Pórtico, é designado como o Todo (*to pan*).

qualidade, a matéria; o agente é a razão nela presente, Deus»⁵⁸. Por outro lado, procede-se a uma «distinção entre princípios e elementos: os princípios são inengendrados e imperecíveis, ao passo que os elementos irão perecer na conflagração»⁵⁹.

No quadro desta doutrina, a única realidade (ou seja: tudo aquilo que existe, no sentido próprio do termo), consiste em *corpos* (*sômata*): os substratos (*hypokeimena*) e as suas qualidades (*poia*)⁶⁰; a título de *corpos*, deverão ser considerados a alma humana⁶¹ e as suas partes⁶², bem como a sua actividade e as suas disposições permanentes (*diatheseis*) - e, desse modo, não apenas o

⁵⁸ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 134; S.V.F., II, 300: *Dokei d' autois archas einai tôn holôn dyo, to poioun kai to paschon. to men oun paschon einai tên apoion ousian tên hylên, to de poioun ton en autê logon ton theon*. Importa referir que, entre os subscritores desta concepção, Diógenes cita expressamente, entre outros, Zenão de Citium, Cleantes e Crísipo (cfr. *Ibid*).

⁵⁹ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 134; S.V.F., II, 299: *diapherein de phasin archas kai stoicheia. tas men gar einai agenêtous <kai> aphthartous, ta de stoicheia kata tên ekpyrôsin phtheiresthai*.

⁶⁰ Como é sabido, o substrato (*hypokeimemon*) e a qualidade (*poion*) integram o esquema das chamadas «categorias estóicas» - o qual incluiria, ainda, o modo de ser (*pôs echon*) e o modo de ser relativo (*pôs echon pros ti*): cfr. S.V.F., II, 369); note-se, entretanto, que deparamos ainda (cfr. S.V.F., II, 403) com uma distinção entre o relativo (*pros ti*) e o modo de ser relativo (*pôs echon pros ti*). A respeito do estatuto (corpóreo ou incorpóreo) destes géneros, não existe unanimidade entre os intérpretes. A título de exemplo, refira-se a opinião de E. Bréhier (segundo a qual somente as duas primeiras categorias designam entidades corpóreas - cfr. E. BREHIER, «Chrysippe et l' Ancien Stoïcisme», cit., p. 133), em contraste com a tese de A.A. Long e D.N. Sedley (para os quais os quatro géneros designariam, todos eles, entidades corpóreas: «the third and fourth genera have a variety of uses, especially in the analysis of allegedly abstract entities as bodies», A.A. LONG e D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, cit., pp. 165-66). Para todos os efeitos, o esquema completo dos quatro géneros ainda não existiria anteriormente a Crísipo, ao qual deveria ser creditada a respectiva autoria (cfr. A.A. LONG e D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, pp. 166 e 178-79).

⁶¹ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 156.

⁶² A saber: o *hêgemonikon* (ou *logismos*), e mais sete partes que dele irradiam «como os tentáculos de um polvo»: os chamados cinco sentidos (visão, audição, olfacto, paladar e tacto), por outro lado, o *sperma* - e, finalmente, a *phônê*, «*pneuma* que irradia do *hêgemonikon* até à faringe, língua e órgãos apropriados» (*pneuma diateinon apo tou hêgemonikou mechri pharyngos kai glôttês kai tôn oikeiôn organôn*) - cfr. S.V.F., II, 836.

pensamento e a fala⁶³, mas também as virtudes⁶⁴ e a própria verdade (*alêtheia*)⁶⁵ - e, bem assim, Deus⁶⁶ e o mundo dos corpos físicos no seu conjunto. *Subsiste*⁶⁷, não obstante, ainda *algo* (*ti*) mais, que receberá a designação de *incorpóreo* (*asômaton*)⁶⁸ a saber: os *exprimíveis* (*lekta*)⁶⁹, o lugar, o tempo e o vazio⁷⁰.

Cumpra, porém, sublinhar (de acordo com a precisa formulação de J. J. Duhot) que, na concepção estóica, somente entre os corpos há lugar para relações de causalidade, não existindo «cadeias de causa-efeito», nas quais um fenómeno pudesse passar, do estatuto de efeito, a um subsequente estatuto de causa. Por outras palavras: o agente e o paciente são corpos; o agente informa o paciente, o

⁶³ Cfr. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VIII, 10 (texto grego e tradução inglesa de R.G. BURY, *Against the Professors*, Londres, The Loeb Classical Library, 1961²).

⁶⁴ Cfr. Séneca, *Epistola* 117, 2.

⁶⁵ Cfr. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII, 38-40: «(segundo os Estóicos) a verdade é um corpo; com efeito, todas as coisas verdadeiras são enunciadas pela ciência; ora, a ciência é um modo de ser do princípio director da alma, tal como o punho é concebido como um modo de ser da mão; mas o princípio director, segundo eles, é um corpo; pelo que também a verdade pertencerá ao género corpóreo (*hê alêtheia soma esti paroson epistêmê pantôn alêthôn apophantikê dokei tynkanein, pasa de epistêmê pôs echon estin hêgemonikon, hôsper kai hê pôs echousa cheir pygmê noeitai. to de hêgemonikon sôma kata toutous hypêrchen. toinyn kai hê alêtheia kata genos estai sômatikê*)».

⁶⁶ Cfr. *S.V.F.*, I, 153.

⁶⁷ Esta distinção (entre a existência dos *somata* e a mera subsistência dos *asômata*) é proposta, entre outros, por A.A. LONG e D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*. vol. I, cit., p. 164: «Although they deny themselves the term exist for such cases (e.g., in the case of a Centaur), the Stoics have recourse to the broader term under which it falls, subsist (*hyphistasthai*)».

⁶⁸ Cfr. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, X, 218: «Os filósofos estóicos (...) afirmam que, dentre as coisas que são algo, umas são corpos, outras são incorpóreas (*hoi apo tês stoas philosophoi (...) tôn gar tinôn phasi ta men einai sômata ta de asômata*)».

⁶⁹ Aliás - e ainda segundo Sexto (*Adversus Mathematicos*, VII, 38) -, os Estóicos consideravam que Verdade e Verdadeiro diferiam em essência, em composição e potência: designadamente, «em essência, na medida em que a verdade é um corpo, ao passo que o verdadeiro é um incorpóreo (...), pois este último é um enunciado, e o enunciado um exprimível, e o exprimível é um incorpóreo (*ousia men paroson hê men alêtheia esti, to de alêthes asômaton hypêrchen (...). touti men gar axiôma esti, to de axiôma lekton, to de lekton asômaton*)».

⁷⁰ Cfr. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, X, 218: «Os filósofos estóicos (...) enumeram quatro espécies de incorpóreos, a saber: o exprimível, o vazio, o lugar e o tempo (*hoi apo tês stoas philosophoi (...) tôn de asômaton tessara eidê katarithmountai hôs lekton kai kenon kai topon kai chronon*)».

que dá lugar ao aparecimento do efeito (o qual é incorpóreo); a acção supõe um contacto, e, na ausência de consideração da inércia, o efeito é considerado simultâneo à acção que o produz⁷¹.

Entretanto, tudo aquilo que na Natureza se nos apresenta é resultante da acção da Razão Divina, do Fogo artífice (*pyr technikon*), *Logos* ou Zeus - a tal ponto que, num certo sentido, o Divino e o *Kosmos* acabam por se identificar⁷². O *Kosmos* é aliás caracterizado como «um ser vivo, racional e inteligente», e, portanto, dotado de uma alma - «como o testemunham as almas humanas, fragmentos ou partes dela»⁷³. Já no que respeita ao princípio director (*hêgemonikon*) da Alma do *kosmos*, a sua caracterização precisa varia consoante os autores, embora localizado sempre nas regiões mais elevadas do Céu⁷⁴.

Importa entretanto notar que, se - em *cada ciclo cósmico* - a porção maior da substância ígnea (resultante da recente conflagração) vai originando sucessivamente os quatro elementos⁷⁵, não é menos verdade que o mundo *não* se irá configurar inteiramente *distinto* do seu princípio; com efeito, o Fogo divino (e transcendente aos seres, enquanto particulares) não cessa de, nele, se desdobrar, e de, em conformidade com o Destino (*heimarmenê*), nele permanecer imanente e operante sob a forma de razões seminais (*logoi spermatikoi*), ou, ainda, enquanto

⁷¹ Cfr. J.-J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989, p. 266.

⁷² Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit. VII, pp. 137-38 (*vide* citação desta passagem no capítulo seguinte, nota 130).

⁷³ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 143 e pp. 156-7. Note-se, contudo, que a Alma do Mundo é considerada «incorrutível»: «*tên de (psychên) tôn holôn aphtharton*».

⁷⁴ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., pp. 138-39. Note-se, em qualquer caso, a preeminência do Sol em Cleantes, enquanto sede do *hêgemonikon* do *kosmos* (cfr. *S.V.F.*, I, 499), muito embora rejeitando o ‘heliocentrismo’ de Aristarco (a quem Cleantes acusava de impiedade por haver deslocado o «eixo do universo (*hestia tou kosmou*)» - cfr. *S.V.F.*, I, 500).

⁷⁵ Independentemente das explicações (nem sempre concordantes) sobre a génese e as permutas entre os elementos, tudo leva a crer que o estoicismo primitivo tenha acompanhado Zenão na sua recusa em identificar o *aither* com um «quinto elemento» - cfr. *S.V.F.*, I, 90 e 134. Terá sido assim que, segundo A.A. LONG e D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, cit., pp. 286-87, «needing god to be active throughout the world-order, the Stoics did not follow Aristotle in nominating the *aither* as a fifth and peculiarly divine element. But they took over that term, with its Aristotelian connotations, for the celestial fire, and regarded it as the form of matter which quintessentially expresses god’s activity».

pneuma que se difunde por todo o universo⁷⁶ - um universo concebido como um contínuo dinâmico e que se configura como uma mistura total (*krasis di' holôn*), em virtude da compenetrabilidade de todos os corpos (os quais, não obstante, detêm graus diversificados de consistência e coesão, correspondentes ao *tonos*⁷⁷ que, neles, o *pneuma* assume⁷⁸). Mas por outro lado, essa distinção (entre o *Logos* enquanto princípio ígneo, e o Cosmos dos seres e dos *elementos*) cessará aquando da reabsorção do mundo pelo Fogo, numa conflagração (*ekpyrôsis*) periódica⁷⁹, à qual se seguirá uma *nova gênese* (*palingenesia*) da ordem cósmica, uma nova *diakosmêsis*.

⁷⁶ Cfr. S.V.F., II, 1027: «- 1) Os Estóicos consideravam Deus um ser inteligente, um fogo artífice que metodicamente procede com vista à criação do mundo, e que contém todas as razões seminais, segundo as quais todas as coisas se produzem em conformidade com o destino; (2) e como um fluído que se difunde pelo mundo inteiro, e assume nomes diferentes em função das alterações da matéria pelas quais perpassa; (1) *hoi Stôikoi noeron theon apophainontai, pyr technikon hodô badizon epi genesei kosmou emperieilêphos <te> pantas tous spermatikous logous kath' hous hapanta kath' heimarmenên ginetai*, (2) *kai pneuma men endiêkon di' holou tou kosmou, tas de prosêgorias metalambanon kata tas tês hylês, di' hês kechôrêke, parallaxeis*».

⁷⁷ Ao que tudo leva a crer, teria sido Cleantes a introduzir a noção de *tonos*. Cfr. S.V.F., I, 563: «Cleantes, nos seus *Tratados Físicos*, (disse) que a tensão é uma vibração do fogo, e que, quando ela se torna suficiente na alma para que esta cumpra o que lhe cabe, chama-se força e vigor (*ho de Kleanthês en Hypomnêmasi physikois (...) hoti plêgê pyros ho tonos esti, kan hikanos en tê psychê genêtai pros to epitelein ta epiballonta, ischys kaleitai kai kratos*)». Nesta ordem de ideias - e segundo P. M. SCHUHL, «Préface», cit., p. xxxii - «o papel que essa tensão desempenha na nossa vida moral» terá permitido, a Cleantes, «conceber por analogia a acção do princípio activo em física».

⁷⁸ Assim, o *tonos* do *pneuma* configura-se enquanto *hexis* no mundo inorgânico, enquanto *physis* nas plantas, enquanto *psychê* nos animais, e, no homem, enquanto *nous* - o qual é, aliás, assimilado (cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 139) ao *hêgemonikon* humano; este último, por seu turno, é caracterizado como *pneuma* (cfr. Sexto Empírico, *Hypotyposes Pyrrhoneae*, II, 82 - texto grego e tradução inglesa de R.G. BURY, *Outlines of Pyrrhonism*, Londres, Loeb Classical Library, 1961⁴).

⁷⁹ Note-se, a respeito da natureza da *ekpyrôsis*, a divergência de pontos de vista, entre Cleantes e Crísipo: cfr. S.V.F., I, 510: «Na conflagração universal, o sol absorverá em si a lua e todos os outros astros, e transformá-los em si mesmo (*eti toinyn epagônizomenos ho Kleanthês tê ekpyrôsei legei tèn selênên kai ta loipa astra ton hêlion exomoiôsein panta heautô kai metabalein eis heauton*)»; cfr. S.V.F., I, 511: «A conflagração acontece necessariamente mediante uma transformação do mundo em chama ou em luz; em chama (*phlox*) segundo Cleantes, em luz segundo Crísipo (*metaballein de ê eis phloga ê eis augên anankaion* - scil. *ton kosmon ekpyrôthenta - eis men phloga, hôs ôeto Kleanthês, eis d' augên, hôs ho Chrysippos*)».

Ou seja: a história do universo (a qual é a própria vida de Deus) compõe-se de um retorno cíclico incessante de grandes ciclos cósmicos, nos quais se virão a repetir os mesmos acontecimentos⁸⁰.

Importa, entretanto, relevar - para efeitos de uma compreensão da ética e do ideal de sagesa estoicos - que as incidências antropológicas das teses teo-cosmológicas que acabamos de resumir, não deixariam de envolver uma nova concepção do sujeito humano e da sua alma, bem como uma atitude inédita no que respeita ao entendimento das relações entre a eternidade do Todo e a *temporalidade vivida dos homens*. Com efeito, «ao passo que a física do estoicismo se desdobra no tempo cósmico, a sua ética concentra-se no tempo vivido, que é o presente - ou, mais exactamente, a sucessão contínua dos presentes instantâneos»⁸¹.

Mas, a este respeito, cumpre lembrar, não apenas que a alma do homem é, ela própria ígnea (enquanto «*pneuma* quente e congénito»⁸²), mas também que o carácter divino do seu *nous*⁸³ (parcela do Logos universal presente no homem⁸⁴)

⁸⁰ Cfr. S.V.F., II, 695.

⁸¹ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 636. Ou ainda, de acordo com a formulação de V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1969², pp. 217-218: «le schème fondamental du temps stoïcien n'est pas l'avant-après, mais le tout de suite: la saisie de ce schème n'est cependant pas donnée à un regard contemplatif, mais proposée à un effort moral: le temps derive de l'acte, il n'est pas l'image de l'éternité. Aussi bien ce tout de suite garde-t-il son caractère temporal».

⁸² S.V.F., I, 134 e 135: *symphyes ... pneuma enthermon* (cfr., igualmente, Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 156). A este propósito, limitamo-nos a recordar a tese de W. JAEGER, *Aristotle*, cit., pp. 149-150: «According to Aristotle the *pneuma* of life is analogous to the element of the stars, which contains in its purest form the heat that is essential to life. (...) The vitalism of the Stoic doctrine of heat is derived from Aristotle's doctrine of the *pneuma*, which was the historical germ of the Stoic view». Para efeitos de ilustração da teoria aristotélica do *pneuma*, W. Jaeger remete para *De Generatione Animalium*, II, 736b29 e segg. Bastaria, aliás, citar a curta passagem 736b37-737a1: *hê en tô pneumati physis, analogon ousa tô tôn astrôn stoicheiô*.

⁸³ Cfr. S.V.F., I, 146: Tanto assim que, segundo Cleantes, todas as almas humanas perdurariam até à *ekpyrôsis*; já, em contrapartida, Crísipo teria sustentado que somente as almas dos *sophoi* beneficiariam desse privilégio (cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 157).

⁸⁴ Cfr. E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel* (tradução francesa de M. GIBSON), Paris, Flammarion, 1977, p. 235: «pour Zénon, l'intellect de l'homme n'est pas seulement semblable à Dieu, il est Dieu, une portion de la substance divine à l'état pur ou actif».

confere ao «*animal racional mortal*» o privilégio de poder discernir, em si mesmo e na sua circunstância, os sinais da *Pronoia* que rege todas as relações causais entre os seres no universo - e, por conseguinte, todos os acontecimentos (enquanto *efeitos* dessas relações).

De resto - inserido, como está, na rede das causalidades naturais -, «o homem somente poderá evitar o sofrimento, aceder à apatia, e portanto à felicidade, desde que, não apenas conheça as causalidades, mas também as aceite e a elas adira voluntariamente, a fim de «viver de acordo com a natureza», o que - equivalendo a «viver segundo a razão» - constitui a finalidade da virtude estóica»⁸⁵.

Ou seja: graças à sua participação na Razão universal, o homem acha-se capacitado para discernir a legalidade *diakosmética*, e - através do correcto uso da razão (ou melhor: mediante o exercício da recta razão (*orthos logos*), fundada na natureza) - ficará em condições de se identificar com essa legalidade e de alcançar o *justo* (*dikaion*)⁸⁶ através da uma conduta regrada, objectivada em *acções rectas* (*kathorthômata*)⁸⁷.

Em contrapartida, a ignorância e o erro, resultado da adesão a uma representação falsa, pervertem o pensamento e engendram as paixões⁸⁸ - «as quais, ao

⁸⁵ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., pp. 636-37. Note-se, entretanto, que - a respeito da formulação do *telos* («viver de acordo com a natureza») - Cleantes, uma vez mais em desacordo com Crísipo, referia-se unicamente à natureza universal; cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 89: «Par la nature, en conformité avec laquelle il faut vivre, Chrysippe entend la nature universelle et la nature particulière de l'homme; Cléanthe admet que c'est la seule nature universelle qu'il faut suivre et non pas notre nature particulière (*physin de Chrysippos men exakouei, hê akolouthôs dei zên, tên te koinên kai idiôs tên anthrôpinên. ho de Kleanthês tên koinên monên ekdechetai physin, hê akolouthein dei, ouketi de kai tên epi merous*)», in *Les Stoïciens*, trad. de E. BREHIER, p. 44.

⁸⁶ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 128: «Aquila que é justo existe por natureza e não por convenção; e o mesmo sucede com a lei e a recta razão - como diz Crísipo no seu livro *Sobre o Belo* (*physei te to dikaion einai kai mê thesei, hôs kai ton nomon kai ton orthon logon, kata phêsi Chrysippos en to Peri tou kalon*)».

⁸⁷ Cfr. S.V.F., III, 500: «(Os estóicos) dizem que a acção recta é um acto conveniente que possui todas as medidas (...) ao passo que uma acção incorrecta é uma acção contrária à recta razão, ou em que um certo acto conveniente foi omitido pelo animal racional (*kathorthôma d' einai legousi kathêkon pantas apechon tous arithmous (...) hamartêma te to para orthon logon Prattomenon, ê en hō paraleleiptai ti kathêkon hypo logikou zôou*)».

⁸⁸ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 110: «A perversão do pensamento provém do erro, daí nascendo muitas paixões que são causa de perturbação (*ek de*

colocarem o homem em desacordo com a *heimarmenê*, o conduzem ao sofrimento»⁸⁹.

Compreende-se, pois, que a sagesa (de algum modo identificada, entre os Estóicos, à *virtude*⁹⁰ e à *eudaimonia*) se configure como um objectivo a atingir, o ponto de chegada da *askêsis* filosófica - a tal ponto que se torna legítimo afirmar que «a sagesa estóica é uma sagesa fundada numa ética da ascese»⁹¹.

Em todo o caso, ao identificar-se com a legalidade divina, ao escolher, através da sua vontade⁹² - ou seja: não se limitando a ceder às suas inclinações, mas decidindo mediante o exercício da sua vontade (cujo objecto é o Bem) desprender-se da sua particularidade e do convencionalismo das instituições (que perverte as *tendências* [*hormai*] originariamente rectas); ao reconhecer-se enquanto «fragmento» *re-situado* no processo do devir cósmico e da simpatia universal - o Sage estóico, longe de se resignar à condição de juguete de um fatalismo cego, procurará antes reconciliar o Destino (*heimarmenê*) e a sua auto-determinação, cabendo-lhe

tôn pseudôn epiginesthai tèn diastrophên epì tèn dianoian, aph' hês polla pathê blastanein kai akatastasias aitia)».

⁸⁹ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 637.

⁹⁰ Os Estóicos consideravam a virtude como uma *diathesis* (na sua terminologia, uma «disposição estável e duradoura» - ou seja, sensivelmente, no sentido que Aristóteles havia atribuído à noção de *hexis*); cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 89: «La vertu est une disposition en accord avec elle-même; elle est adoptée pour elle-même, non point par crainte, ni par espoir, ni par rien qui lui soit étranger; en elle est le bonheur parce qu'elle est dans une âme façonnée pour s'accorder avec elle-même pendant toute sa vie (*tên t' aretên diathesin einai homologoumenên. kai autên di' hautên einai hairetên, ou dia tina phobon ê elpida êti tôn exôthen. en autê t' einai tèn eudaimonian, hat' ousê psychê pepoiêmênê pros tèn homologian pantos tou biou*)», in *Les Stoïciens*, trad. de E. BREHIER, cit., p. 44. Assinale-se, entretanto, que para Cleantes a virtude era uma *diathesis* inalienável (contrariamente à concepção de Crisipo). Cfr. S.V.F., frgs 568 e 569 (= Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit. pp. 127-128): «(Cleantes diz que a virtude) é inalienável, graças à solidez das compreensões (*ho (Kleanthês) d'anapoblêton dia bebaious katalêpseis*)»; «(a virtude) é inalienável e o sábio exercita constantemente a sua alma, a qual é perfeita (*aretê*) (*anapoblêtos gar esti kai pantote tê psychê chrêtai ouse teleia ho spoudaios*)».

⁹¹ Cfr. J. BRUN, *Le stoïcisme*, cit., p. 102.

⁹² Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 637: «La sagesse stoïcienne n'est (...) pas passive (...): elle est faite d'une succession continue de choix raisonnés, qui sont bons dans la mesure où ils répondent à une finalité (*telos*) conforme au sens du Destin et aux desseins de la Providence».

a ele escolher a parte do divino que lhe estava destinada - e que ele reconhece e aceita como sua.

Compreende-se, assim, que (na sequência, aliás, de Aristóteles⁹³) os Estóicos tenham, não apenas tentado autonomizar a noção de *possível* (e, por conseguinte, distingui-la da de *necessário*)⁹⁴, mas também combatido o chamado «argumento preguiçoso (*argos logos*)», o qual - com base na alegação da predeterminação dos eventos futuros - acabava por legitimar «uma atitude de demissão prática e de irresponsabilidade moral»⁹⁵. No quadro dessa polêmica - e tentando conciliar a inexorabilidade do Destino com uma responsabilização da iniciativa do sujeito (e, designadamente, dos seus juízos morais) -, a doutrina do Pórtico viria a distinguir, a partir de Crísipo, diversos tipos de causas: nomeadamente, aquelas que relevam do sujeito, encontrando-se dependentes do seu assentimento; e, por outro lado, aquelas que não dependem do sujeito, e que relevam do Destino⁹⁶.

⁹³ Cfr. Aristóteles, *De interpretatione*, cap. 9 e 13; *Metafísica* V, 1019 b 21 ss; IX, 1046 a 7; 1047 a 21-b30; 1050b 11-15.

⁹⁴ Designadamente, a respeito da polêmica suscitada em torno do «argumento dominador» (do megárico Diodoro Cronos), Cleantes teria rejeitado a tese segundo a qual «toda a proposição verdadeira respeitante ao passado é necessária» (cfr. Epicteto, *Dissertationes*, II, 19, 2 – edição de J. SCHWEIGHÄUSER e H. SCHENKL, *Epicteti dissertationes ab Arriani digestae*, Stuttgart, Teubner, 1965²). De acordo com A.A. LONG e D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, cit., p. 235, «(Cleanthes) may have held that our inability to affect a past truth applies only to a genuine *fait accompli*, not to a past-tensed proposition whose truth-value still depends on future events. E.g. if A shot B yesterday, B may still, by dying today, bring it about that A fired a fatal shot yesterday». Por seu turno, J.M. Rist avança, a título conjectural, que «Cleanthes applied arguments about possibility to the past as well as to the future. It is tempting to suppose that he argued that, just as what will not in fact be true is possible (proposition 3 of the Master Argument), so what is not in fact true in the past was possible and hence is non-necessary; in other words, that propositions about the past are not always necessary because some things could have turned out otherwise», J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 117.

⁹⁵ Cfr. J. BRUNSCHWIG, «Stoïcisme», cit., p. 396.

⁹⁶ É corrente designar as primeiras como ‘*causas perfeitas e principais*’ e as segundas como causas adjuvantes e antecedentes. Esta problemática (cujo amadurecimento é, de resto, posterior a Cleantes) é, contudo, bastante mais complexa. Para uma explanação mais detalhada, permitimo-nos remeter para o trabalho, já citado, de J. J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*.

Ou seja: «através do assentimento, o qual só depende de nós, é-nos possível cooperar na ordem racional do mundo, identificar o nosso querer como o seu, assumir a nossa parte na sinfonia total das causas»⁹⁷.

Em todo o caso, mesmo admitindo que o *sophos* perfeito disponha do pleno conhecimento da natureza das coisas e das suas relações, e em cada acontecimento encontre a ocasião de actualizar o *telos* que se propôs - já o mesmo não se pode dizer do homem comum. Por outro lado, o próprio *sophos* - que aceita viver no seio da comunidade humana, quanto mais não seja para aí difundir a sua doutrina! - acaba, no dia a dia, por constatar que não existem apenas *coisas boas* e *coisas más*: entre umas e outras estende-se, na realidade, toda uma série de «coisas indiferentes (*adiaphora*)», as quais são susceptíveis de concorrer para a felicidade ou para o infortúnio; cumpre-lhe então distinguir, nelas, as que são puramente *neutras*, as que são *não-preferíveis* (*apoproêgmena*), e, por último, aquelas que são *preferíveis* (*proêgmena*), isto é: aquelas que *convêm* à *nossa natureza*, ou melhor: às nossas «inclinações rectas», às tendências naturais do homem. De resto, «ter desejos em conformidade com as tendências constitui um meio de, com uma certa frequência, nos encontrarmos com a razão universal, e de sermos tão felizes quanto a condição humana comum o comporta. Nisso, consiste o *conveniente* (*kathêkon, officium*)»⁹⁸.

Como observa E. Bréhier, «torna-se desse modo possível, aos estóicos, elaborar uma lista das acções convenientes (...), que são como que as funções ou deveres do ser racional, capaz de salvaguardar a sua própria vida e a dos seus semelhantes: cuidados corporais, função de amizade e de beneficência, deveres de família, funções políticas»⁹⁹.

Há pois um lugar, lado a lado com a moral absoluta do sage, para uma moral prática e normativa (*parenética*), especializada em preceitos concretos relativos à vida corrente. Não obstante - e como certamente observa G. Rodier - «o acto do sage é sempre um *katorthôma*, ao passo que o do homem comum jamais se eleva acima do *kathêkon*»¹⁰⁰.

Procurámos, até aqui, traçar um breve resumo dos principais núcleos temáticos (sobretudo, os relativos à física e à ética) do património doutrinário do estoicismo

⁹⁷ Cfr. J. BRUNSWIG, «Stoïcisme», cit., p. 396.

⁹⁸ Cfr. G. RODIER, *Etudes*, cit., pp. 287-88.

⁹⁹ Cfr. E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie- I*, cit., p. 290.

¹⁰⁰ Cfr. G. RODIER, *Etudes*, cit., p. 293.

primitivo - tendo a preocupação de, a esse respeito, assinalar a originalidade dos contributos aduzidos por Cleantes. Convirá, em qualquer caso, ter presente - em conformidade com a oportuna advertência de E. Bréhier contra a «ilusão sobre a unidade do pensamento do Pórtico» - que «o estoicismo, enquanto doutrina, apenas designa direcções gerais de pensamento, susceptíveis de se acomodarem, e que na prática se acomodaram, com diversidades de pormenor suficientemente grandes»¹⁰¹.

Será, ainda, na mesma ordem de ideias que iremos tentar, no capítulo seguinte, evidenciar a singularidade das posições assumidas pelo segundo Escolarca do Pórtico, nos pontos que mais directamente interessam a uma dilucidação do seu pensamento no domínio da *Teologia cósmica*, da concepção do *Destino*, bem como do ideal de *sageza* por ele preconizado.

3. A teologia cósmica de Cleantes de Assos

a) Antecedentes da ‘Teologia Cósmica’ no pensamento grego: a tradição platónico-académica e o *De philosophia*.

Numa primeira aproximação, pode dizer-se que a noção de «teologia cósmica» pressupõe uma presença imanente da divindade no *kosmos*, bem como a própria atribuição de um carácter divino - se não à totalidade - pelo menos àquela esfera do Real que (em virtude da regularidade, constância e uniformidade do seu movimento) merece genuinamente a designação de *kosmos*, ou seja: de «mundo ordenado».

Neste sentido preciso, poder-se-á considerar que certas versões da chamada *teologia astral* (mesmo que construídas com base em pressupostos dualistas) se configuram como modalidades da *teologia cósmica*. Será, justamente, esse o caso, não apenas de algumas obras do próprio Platão, mas também de outros escritos que, directa ou indirectamente, relevam da tradição platónico-académica.

Já, em contrapartida, a simples admissão de uma presença do divino no *kosmos* poderá não ser suficiente para franquear a distância que medeia entre uma teologia meramente *naturalista* e uma *teologia cósmica* propriamente dita. Bastará recordar as «teologias» pre-socráticas (com a sua admissão de um *continuum* matéria/vida/divino); mas o que, sobretudo, importa sublinhar é que o carácter *naturalista* destas

¹⁰¹ Cfr. E. BREHIER, *Chrysippe et l’Ancien Stoïcisme*, cit., p. I.

teologias propendia a «naturalizar» os deuses (isto é, a despojá-los de qualquer carga sobrenatural), que não a divinizar a natureza - ou, sequer mesmo, a parte mais ordenada e regular desta última.

Efectivamente, o que se afigura caracteristicamente constitutivo de uma *teologia cósmica* é o referido pressuposto da atribuição, ao *kosmos*, de um carácter divino (entenda-se: não redutível a um mero registo naturalista¹⁰²); e, por arrastamento, àquelas instâncias do *kosmos* onde têm lugar as «epifanias» desse seu carácter divino - mesmo que pela via indirecta dos processos que, na *psychê* humana, proporcionam a tomada de conhecimento da realidade divina¹⁰³. O mesmo é dizer que, do domínio tematizável por uma *teologia cósmica*, dificilmente poderá ficar ausente a alma do homem - a qual tenderá a ser concebida, quando menos, enquanto «parte *virtual*» da esfera do divino.

Aliás, os esboços de uma *teologia astral* surgem já em Platão, com a atribuição de um carácter divino aos astros e à própria «parte racional (*logistikón*)» da *psychê* humana, cujo parentesco celeste é fortemente sublinhado no *Timeu*, e reafirmado nas *Leis*¹⁰⁴.

Por outro lado, não somente o carácter divino da *Alma do Todo* (e do respectivo *nous* e/ou *phronêsis*) é objecto duma explícita vindicação no *Filebo*¹⁰⁵ e nas *Leis*¹⁰⁶,

¹⁰² De que, designadamente, esteja ausente a tomada em consideração de uma actividade *voluntária* (e eventualmente, *providencial*) do divino.

¹⁰³ Vide, a este respeito, a interessante passagem da *Epinomis*, 988b: «elle (la divinité) s'ignorerait littéralement elle-même, si elle s'irritait contre qui peut s'instruire, au lieu de partager sans envie sa joie d'être devenu bon avec l'aide de Dieu (... *an ontôs auto (to theion) hauto agnooi, chalepainon tô dynamenô manthanein, all' ou synchairon aneu phthonou dia theon agathô genomenô*)» (texto grego e tradução francesa de E. DES PLACES, Paris, Belles Lettres, 1956, p. 154).

¹⁰⁴ Cfr. *Timeu*, 90a; cfr., igualmente, *Leis*, X, 899d (*syngeneia theia*).

¹⁰⁵ Cfr. *Filebo*, 28e: «Que l'intellect (et quelque admirable sagesse) soit l'ordonnateur universel, voilà ce qui est digne de l'aspect qu'offrent le monde, le soleil, la lune, les astres et toute la révolution celeste (*to de noun (kai phronêsin tina thaumastên) panta diakosmein auta phanai kai tês opseôs tou kosmou kai hêliou kai selênês kai asterôn kai pasês tês periphoras axion*)» (texto grego e tradução francesa de A. DIES, Paris, Belles Lettres 1959, p. 28).

¹⁰⁶ Cfr. *Leis*, XII, 966d-e; 967a: «La seconde (des preuves qui conduisent à la croyance des dieux) est la translation si ordonnée des astres, et de tous les autres corps que gouverne l'Intellect organisateur de l'univers (*hen de to peri tên phoran, hôs echei taxeôs, astrôn te kai hosôn allôn enkratês nous estin to pan diakekosmêkôs*) (...) par les desseins d'une volonté assidue à la réalisation du bien (*dianoiais boulêseôs agathôn peri teloumenôn*)» (texto grego e tradução

mas também é veementemente acentuada a obrigatoriedade de um culto às *divindades astrais*¹⁰⁷ (as quais, nomeadamente no *Timeu* e nas *Leis*¹⁰⁸, Platão dotara de *providência* - *pronoia*, *epimeleia* - relativamente aos actos humanos).

Ora, como já tivemos ocasião de dizer, o carácter providencial do divino (ou seja: a admissão de uma divindade que *prevê*, *provê* e dirige as coisas e os factos, *tendo em vista uma finalidade determinada*) representa, se não uma condição necessária, pelo menos uma condição suficiente para que resulte transcendido um registo naturalista estrito, na consideração do divino. Já, em contrapartida, poder-se-á dizer que uma simples *vecção teleonómica* do devir natural *não* basta (como a *física* aristotélica mais amadurecida permite ilustrar) para que uma tal *vecção* possa ser atribuída a uma acção imanente do divino no *kosmos*; antes se exigindo, para esse efeito, que essa *vecção teleonómica* se cumpra de acordo com um desígnio *consciente e deliberado*.

Ora, é justamente desse carácter voluntário, que surge dotado o movimento dos astros no *De Philosophia* de Aristóteles¹⁰⁹ - assim como, de resto, sucede na *Epinomis*¹¹⁰ (da tradição platónico-académica).

Nestes termos se compreenderá por que motivo se nos afigura legítimo falar de uma *teologia cósmica* (ou, se preferirmos, *astral*¹¹¹) no Aristóteles do *De Philosophia* - ao passo que tal deixará de ter sentido na elaboração mais madura da sua *Física* e da sua *Filosofia Primeira*, na exacta medida em que, nesta fase posterior do seu itinerário teórico, o Estagirita tende a conceber os astros e as suas esferas etéreas como realidades *naturais*, às quais (cfr. *Metafísica* XII, cap. 8) as respectivas *Inteligências Motoras* (estas, sim, *genuinamente* divinas) permanecem rigorosamente transcendentais.

francesa de A. DIES, Paris, Belles Lettres, 1956, p. 85). Cfr., ainda, *Leis*, X, 899a. Trata-se, bem entendido, da «Alma boa (*aristê psychê*) do Todo»; quanto à admissão de uma «alma má (oposta àquela)», cfr., nomeadamente, *Leis*, X, 896e, 898c; cfr., ainda, uma alusão na *Epinomis*, 988e.

¹⁰⁷ Cfr. *Leis*, VII, 821-d; 822-c; X, 907d-e e seg.

¹⁰⁸ Cfr. *Timeu*, 30b-c e seg.; *Leis*, X, 900b-d; 903b-904a.

¹⁰⁹ Cfr. *De philosophia*, frag. 21 (= Cícero, *De natura deorum*, II, 43-44): «Sequitur ergo ut ipsa sponte suo sensu ac divinitate (astra) moveantur. (...) restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius».

¹¹⁰ Cfr. *Epinomis*, 982b-d.

¹¹¹ É, justamente, em termos de «teologia astral» que M. Untersteiner, entre outros, se refere à teoria do divino no *De Philosophia* (cfr. M. UNTERSTEINER, «Introduzione», in Aristotele, *Della Filosofia*, texto grego, tradução italiana e comentário de M. UNTERSTEINER, Roma, Edizioni di storia e Letteratura, 1963, p. xiv).

Aliás - e ao que se afigura bastante plausível -, teria sido através do *De Philosophia* de Aristóteles que a «teologia astral» platonico-académica teria exercido o seu influxo na teologia cósmica estóica¹¹².

Não é porém decisivo, para os objectivos do presente trabalho, reabrir a discussão em torno da cronologia *relativa* do *De Philosophia* e da *Epinomis*¹¹³. Bastará referir que a emergência da caracterização do *aither*, no *De Philosophia*, como um elemento qualitativamente determinado¹¹⁴, envolve já um considerável afastamento da tematização geo-estereométrica - segundo a qual, na tradição platonico-académica, os *elementos* eram concebidos (tradição que, em contrapartida, não parece ser posta em causa na *Epinomis*¹¹⁵).

¹¹² Cfr. J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, P. U.F., 1964, p. 137: «II est (...) permis de penser que la théologie cosmique de l'Académie et du Portique provient, non pas directement de Platon, chez qui elle demeure éparse, mais du dialogue d'Aristote qui semble l'avoir codifié».

¹¹³ Segundo W. JAEGER, *Aristotle*, cit., p. 144, n. 2, «the *Epinomis* is the earliest of the many works to which the *On Philosophy* gave the expression 'fifth body'».

¹¹⁴ Em termos mais claros: «determinado *qualitativamente*», por via, designadamente, da exclusão das qualidades (quente ou frio, seco ou húmido, grave ou ligeiro) que caracterizam cada um dos quatro elementos do mundo sublunar - com os quais o *aither* somente compartilha o tipo genérico do *movimento local* (*phora*), uma vez que, na sua especificidade, a *phora* do éter não é rectilínea, mas *circular* e, portanto, simultaneamente (e sem paradoxo) *incessante e perfeita*. Cfr. *De philosophia*, frag. 21 (= Nemésio, *De natura hominis*, 72): «Mas Aristóteles introduz ainda um quinto elemento, a saber: o etéreo, dotado de um movimento circular - uma vez que recusa uma construção do céu a partir dos <outros> quatro elementos; chama, antes, «quinto corpo» àquele que se move circularmente, pelo facto de se mover em círculo em torno da terra (*Aristotelês de kai pempton eisagei sôma, to aitherion kai kyklophorikon, mê boulomenos ton ouranon ek tôn tessarôn stoicheiôn gegenêsthai. kyklophorikon de legei to pempton sôma, hoti en kyklô peri tên gên pheretai*)». Cfr., ainda, *De philosophia*, frag. 27 (= Cícero, *Tusculanae*, I, 10): «(Aristóteles) introduz um quinto género, desprovido de nome, e, desse modo, designa a própria alma com o termo novo de *endelecheia*, que é, por assim dizer, um movimento peculiar, contínuo e perpétuo [*Aristoteles*] *quintum genus adhibet vacans nomine et sic ipsum animum endelegeian appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem*)».

¹¹⁵ Note-se, com efeito, que a *Epinomis* - após referir (cfr. 981b) a existência de «cinco corpos sólidos (*sterea sômata pente*) - identifica explicitamente (cfr. 981c) o «éter» com o «quinto desses corpos (*ontôn ton sômátôn ... pempton de aithera*)». Aliás, segundo W. JAEGER, *Aristotle*, cit., p. 144, «the *Epinomis* takes account of this theory of ether, which had appeared in the meantime (...). But the author shows, by the mere order in which he put the elements, that his intention is not to follow Aristotle implicitly, but to make a conservative adaptation of his hypothesis to that of the *Timaus*».

De qualquer forma (e mesmo que, ao *De Philosophia*, não chegue a ser creditada uma efectiva influência sobre a *Epinomis*, ou sobre outras obras da tradição platonico-académica¹¹⁶), o que, em compensação, é indiscutível é a sua influência na *Teologia Cômica* do Pórtico primitivo. Não, certamente, pela concepção do *aither* como «quinto elemento» - uma vez que, como já vimos atrás, essa tese parece ter sido objecto de rejeição unânime no Estoicismo antigo. Nem, muito menos, pela concepção aristotélica (já presente no *De Philosophia*¹¹⁷) da *sempiternidade* do mundo, contra a qual o Pórtico afirmará a tese da *ekpyrôsis* e *palin-genesia* cíclicas do universo.

Mas, desde logo, por certos procedimentos argumentativos e expositivos, respeitantes, uns, à demonstração da existência de Deus¹¹⁸, e outros à caracterização

¹¹⁶ Em todo o caso, J. PEPIN, *Théologie cosmique*, cit., p. 137, fará questão de sublinhar que o testemunho de Cícero sobre Heráclides Pôntico e Teofrasto (cfr. *De natura deorum*, I, 13, 34-35) e sobre Cleantes «présente beaucoup plus de ressemblances, tant littéraires que doctrinales, avec ce qu'il rapporte du *De Philosophia* qu'avec ce qu'il dit de Platon» (itálicos nossos).

¹¹⁷ Cfr. Aristóteles, *De Philosophia* frag. 18 Ross [W.D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford, Clarendon Press, 1987] (= Fílon, *De Aeternitate Mundi*, 3. 10-11).

¹¹⁸ Cfr. Aristóteles, *De Philosophia*, frag. 12 Ross (= Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, III, 20-23: «Aristotele afferma che si è costituita negli uomini l'idea di Dio da due principii: dalle esperienze dell'anima e dalle manifestazioni del cielo: e precisamente dalle esperienze dell'anima in seguito ai suoi deliri e ispirazioni profetiche manifestanti nel sonno (*Aristotelês de apo dyein archôn ennoian theôn elege gegonenai en tois anthrôpôis, apo te tôn peri psychên symbainontôn kai apo tôn meteôrôn. all' apo men tôn peri tèn psychên symbainontôn dia tous en tois hypnois ginomenous tautês enthousiasmous kai tas manteias*) (...) Ma un'altra fonte sono i fenomeni celesti. Infatti in seguito alla contemplazione del sole nel suo circolare moto diurno, e, di notte, del movimento bene ordinato di tutti gli altri astri, credettero nell'esistenza di un Dio causa di un tale moto perfettamente ordinato (*alla dê kai apo ton meteôrôn. theasamenoi gar meth' hêmeran men hêlion peripolounta, nyktôr de tèn eutakton tôn allôn asterôn kinêsin, enomisan einai tina theon ton tês toiautês kinêseôs kai eutaxias aition*)» (trad. de M. UNTERSTEINER, *Della Filosofia*, cit., p. 23). Cfr. S.V.F., I 528 (= Cícero, *De natura deorum*, III, 16): «Cleantes (...) considera que, nas almas humanas, as noções dos deuses se formaram de quatro modos: um, decorrente da previsão das coisas futuras; outro, a partir das turbulências das tempestades e das restantes agitações; um terceiro, a partir da comodidade e da abundância das coisas que recebemos; e um quarto, a partir da ordem dos astros e da uniformidade do céu (*Nam Cleanthes, ut dicebas, quattuor modis formatas in animis hominum putat deorum esse notiones. unus is modus est...qui est susceptus ex praesensione rerum futurarum, alter ex perturbationibus tempestatum et reliquis motibus. tertius ex commoditate rerum quas percipimus et copia, quartus ex astrorum ordine caelique constantia*)». Cfr. Cícero, *De natura deorum*, II,

da esfera do divino no *kosmos*¹¹⁹ - cujo articulado, no *De Philosophia*, parece ter sido, pelo menos em parte, como que literalmente retomado por Cleantes de Assos. Um outro aspecto, digno de registo, terá consistido no acolhimento, por Cleantes, da concepção de que o «universo é um templo», mediante a qual (segundo J. Pépin¹²⁰) «o culto do mundo se exprimia no *De Philosophia*»¹²¹.

13-15, que o passo, ora citado, se limita a resumir). A respeito deste fragmento (S.V.F., I, 528), observa Jaeger: «Cicero reports that Cleanthes gave four reasons for the ‘origin’ of the belief in God. The first and fourth come from Aristotle *On Philosophy*, the two others from Democritus and Prodicus» (Id., *Aristotle*, cit., p. 163, n. 1).

¹¹⁹ Cfr. Aristóteles, *De Philosophia*, frag. 26 Ross (= Cícero, *De natura deorum*, I, 13. 33): «*Aristotelesque in tertio de philosophia libro (...) modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur. tum caeli ardorem deum dicit esse, non intelligens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designavit deum* (Aristotele nel terzo libro del suo *Intorno alla filosofia* (...)) ora riconosce un assoluto valore divino all’intelletto, ora sostiene che il mondo (= la periferia estrema) è una divina potenza, ora pone un altro potere divino a capo del mondo (= della periferia estrema) e gli attribuisce la funzione di reggerne e conservarne il movimento mediante un moto retrogrado. Poi afferma che è un potere divino l’ardore del cielo, senza comprendere che il cielo è parte del mondo, da lui in un altro passo definito come potere divino)» (trad. M. UNTERSTEINER, *Della Filosofia*, cit., p. 53). Cfr. S.V.F., I, 530 (cfr. Cícero, *De natura deorum*, I, 37): «Cleantes (...) tanto diz que o próprio mundo é Deus, como atribui este nome ao intelecto e à alma da natureza inteira, como declara, com toda a convicção, que Deus é o fogo último e supremo, periférico e extremo, que tudo cinge e abraça, e que é designado por éter. Seguidamente, como que tomado de delírio, nos livros que escreveu «Contra o Prazer», tanto imagina uma certa forma e aparência dos deuses, tanto atribui a divindade inteira aos astros, como considera que nada há de mais divino que a Razão (*Cleantes autem (...) tum ipsum mundum deum dicit esse, tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen, tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat; idemque quasi delirans in iis libris, quos scripsit contra voluptatem, tum fingit formam quandam et speciem deorum, tum divinitatem omnem tribuit astris, tum nihil ratione censet divinius*)».

¹²⁰ Cfr. J. PÉPIN, *Théologie Cosmique*, cit., p. 289.

¹²¹ Cfr. Aristóteles, *De Philosophia*, frag. 14 Ross (= Plutarco, *De Tranquillitate*, 477 c-d): «Il mondo è un tempio santissimo e del tutto degno di Dio (...). La vita, poiché un’iniziazione a questa realtà e un perfettissimo rito misterico, dev’essere ricolma di una positiva serenità e di gioia (...). In queste feste noi sediamo con religioso silenzio in atteggiamento dignitoso (*hieron gar hagiôtaton ho kosmos esti kai theoprepestaton* (...)) *hôn ton bion myêsîn ontâ kai teletên teletiôtatên euthymias dei meston. einai kai gêthous* (...) *eit’ekei men euphêmoi kathêmetha kosmos*)» (trad. M. UNTERSTEINER, *Della Filosofia*, cit., p. 29). Cfr. S.V.F., I, 538 (= Epifânio,

b) Deus, ‘Destino’ e ‘Providência’ em Cleantes

A influência (e, bem assim, a presença) de algumas das principais correntes da tradição filosófica grega no pensamento de Cleantes de Assos não nos deve espantar - se tivermos em conta (sem embargo da sua ortodoxia zenoniana) o facto de ser seguramente helénica, não apenas a origem¹²², mas também a formação literária¹²³ e a cultura filosófica¹²⁴ do segundo escolarca do Pórtico.

Seja como for, é nele que encontramos os primeiros contributos, verdadeiramente consistentes, para a elaboração, no Estoicismo, de uma «teologia racional»- a qual, de resto, ele próprio terá feito questão de considerar como uma das «*partes (merê)*» da filosofia¹²⁵.

Adversus Haereses, III, 2, 9): «Cleantes diz que os prazeres são o bom e o belo, e que o homem consiste apenas na alma, e dizia que os deuses são figuras místicas e vocábulos rituais; o sol é o sacerdote portador da tocha, o universo é um cerimónia mística (...) (*Kleanthês to agathon kai kalon legei einai tas hêdonas, kai anthrôpon ekalei monên tên psychen, kai tous theous mystika schêmata elegen einai kai klêseis hieras, kai dadouchon ephasken einai ton hêlion, kai ton kosmon mystêrion (...)*)».

¹²² Recorde-se que - contrariamente a Citium (local de nascimento de Zenão, situada em Chipre, e sujeita a influência fenícia) - já no que respeita a Assos (terra natal de Cleantes, e onde o Estagirita se demorou um pouco após a sua saída da Academia em 347 a.C.) tratava-se de uma *polis* eólica - e, por conseguinte, genuinamente helénica.

¹²³ Este aspecto pode ser comprovado, nomeadamente, por uma atenta leitura do seu «*Hino a Zeus*», cuja composição permite depreender um perfeito conhecimento e domínio dos recursos e dos cânones estilísticos já fixados na poesia anterior. Para um exame mais circunstanciado dos aspectos estilísticos do Hino, remetemos para a análise clássica de A.J. FESTUGIERE, *La Révélation de l'Hermès Trismégiste*, t. II, Paris, Belles Lettres, 1949, pp. 310-25.

¹²⁴ Refira-se, com efeito, que - para além das influências que Cleantes terá sofrido (designadamente, de Heraclito, da tradição platónico-académica, de Aristóteles, bem como de algumas tendências do pensamento helenístico do seu tempo) - o sucessor de Zenão de Citium seria ainda autor de escritos polémicos contra Demócrito (e as concepções atomistas e descontinuistas, em geral), como é testemunhado pela menção do seu tratado *Prós Dêmokriton* em Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, p. 174.

¹²⁵ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 41: «*ho de Kleanthês hex merê phêsi, dialektikon, rhêtorikon, êthikon, politikon, physikon, theologikon*».

Comecemos por notar a sua prova da existência de Deus¹²⁶, com base numa «escala de valores» - que, aliás, poderá ter colhido a sua inspiração num argumento análogo já apresentado por Aristóteles, no *De philosophia*¹²⁷.

A respeito da natureza desse Deus, somos esclarecidos por uma importante passagem das declarações que Cícero (no *De natura deorum*, II) põe na boca do estóico Balbo - e que, pelo menos em boa parte, são atribuídas a Cleantes:

«É um facto que todos os seres, que se alimentam e crescem, contêm em si um certo calor, sem o qual não se poderiam alimentar nem crescer. Porque tudo o que é quente e ígneo é movido e impelido por um movimento que lhe é próprio (...). Ora Cleantes alega (...) a existência de um semelhante calor em todos os corpos (...) pelo que devemos conceber que a essência do calor tem, em si, uma força vital que se estende através do mundo inteiro (...). Existe, portanto, uma natureza que contém e conserva o mundo inteiro, e que não é privada de sensação e de razão. Necessariamente, toda a natureza que não é solitária e simples, mas que está unida e ligada a uma outra, tem de ter em si um princípio dominador (...). Chamo princípio dominador àquilo que, em grego, é designado por *hêgemonikon*, ou seja, aquilo que, em cada espécie de ser, não pode nem deve ter nada que lhe seja superior. É, por isso, necessário que o ser em que reside o princípio dominador da natureza inteira seja, entre todos, o melhor e o mais digno de possuir poder e autoridade sobre todas as coisas. Ora, nós vemos que nas partes do mundo (com efeito, no mundo nada existe que não seja parte do todo), existe sensação e razão. Portanto, nessa parte onde se encontra o princípio dominador do mundo, a sensação

¹²⁶ Cfr. S.V.F., I, 529 (= Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, IX, 88-91): «Se existir uma natureza superior a uma outra, deveria existir uma natureza superior a outra qualquer; (...) se existir um animal superior a um outro animal, deveria existir um animal superior a qualquer outro. Com efeito, neste género de coisas, não existe uma progressão ao infinito (...). O homem deveria portanto ser o animal a todos superior e óptimo. (...) Ora, o homem não é um animal perfeito, mas antes carente e muito longe da perfeição. Assim, o animal perfeito e óptimo deve ser não somente superior ao homem, mas provido de todas as virtudes e imune a qualquer defeito; mas este último em nada diferirá de Deus. Portanto, Deus existe (*ei physis physeôs esti kreittôn. eiê an tis aristê physis...kai ei zôon toinyn kreitton esti zôou, eiê an ti kratiston zôon. ou gar eis apeiron ekpistein pephylke ta toiauta (...)*) (*ho anthrôpos*) toinyn kratiston an eiê zôon kai ariston (...) ou teleion zôon ho anthrôpos, ateles de kai poly kachôrismenon tou teleiou. to de teleion kai ariston kreitton men an hyparchoi anthrôpou kai pasais tais aretais sympeplêrômenon kai pantos kakou anepidekton. touto de ou dioisei theou. estin ara theos»).

¹²⁷ Cfr. *De Philosophia*, frag. 16 Ross.

e a razão têm necessariamente que existir - e, mesmo, ser mais activas e maiores que nas outras partes. É por isso que o mundo deve ser sábio, e a natureza que mantém ligadas todas as coisas deve primar pela perfeição da razão; deste modo, o mundo é Deus, e toda a força do mundo tem de ser sustentada por uma natureza divina»¹²⁸.

Entretanto (e tal como tivemos ocasião de ver anteriormente), «os Estóicos consideravam Deus um ser inteligente, um fogo artífice que metodicamente procede com vista à criação do mundo, e que contém todas as razões seminais, segundo as quais todas as coisas se produzem em conformidade com o destino»; e, bem assim, «como um fluído que se difunde pelo mundo inteiro, e assume nomes diferentes em função das alterações da matéria pelas quais perpassa»¹²⁹.

Ao mesmo tempo, para o Pórtico antigo, «o termo *kosmos* era tomado em três sentidos: por um lado, o próprio Deus, qualidade própria, constituído pela substância na sua totalidade, o qual é incorruptível e não-engendrado, criador da ordem das coisas (*diakosmêsis*), e que reabsorve em si mesmo a totalidade da substância, e, inversamente, a engendra a partir de si mesmo, de acordo com períodos de tempo definidos; num segundo sentido, o mundo é a própria ordem dos seres; num terceiro sentido, é o composto por ambos (por Deus e pela *diakosmêsis*)»¹³⁰.

Ora, à luz dos critérios, que explicitámos na secção precedente, torna-se possível afirmar a existência de uma «Teologia Cômica» no estoicismo antigo (globalmente considerado), na medida em que constatamos uma efectiva satisfação dos principais requisitos - a saber: a presença, e intervenção activa e providencial, de um *princípio divino* no *kosmos*, enquanto *Logos* cuja acção ordenadora e unificadora (*diakosmêsis*) faz com que o próprio Mundo (desde que, pelo menos,

¹²⁸ Cfr. Cícero, *De natura deorum*, II, 23, 24, 29-30. A versão do texto, que apresentamos, baseia-se essencialmente na tradução de A.A. LONG e D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, cit., p. 280-81.

¹²⁹ Cfr. *S.V.F.*, II, 1027 (anteriormente citado, nota 76).

¹³⁰ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., pp. 137-38: «*legousi de kosmon trichôds. auton te ton theon ton ek tês hapasês ousias idiôs poion, hos dê aphthartos esti kai agenêtos, dêmiourgos hôn tês diakosmêseôs, kata chronôn poias periodous analiskôn eis heauton tên hapasan ousian kai palin ex heautou gennôn. kai autên de tên diakosmêsin <tôn asterôn> kosmon einai legousi. kai triton to synestêkos ex amphoin*».

considerado no seu conjunto) se revista de um carácter divino, e acabe virtualmente (na *ekpyrôsis*, em que, de resto, todos os traços do «mal» são eliminados¹³¹) por se identificar com o seu princípio supremo.

Aliás, o ciclo incessante de conflagrações e *palingenesias* do universo tão-pouco poderá constituir óbice para a atribuição de um carácter divino ao *kosmos*: se é certo que elas se afiguram, à primeira vista, como uma denegação do carácter sumamente distintivo do divino (a saber: a «incorrutibilidade»), convém ter presentes dois importantes pontos da teologia do Pórtico antigo:

1) esses ciclos incessantes de *ekpyrôseis* e *diakosmêseis* periódicas mais não são, no contexto da doutrina do eterno retorno, do que simples «momentos» da vida eterna de Zeus;

2) por isso que, não somente as entidades correntemente tidas como «naturais», mas também as almas (divinas) dos homens - bem como todas as divindades, à excepção de Zeus¹³² (e da «Alma do Mundo», como vimos já¹³³) perecem na conflagração.

Numa palavra: torna-se possível afirmar (de acordo com H. Von Arnim) que «alternadamente, Deus se identifica com o próprio Mundo na *ekpyrôsis*, e com a Alma do Mundo na *diakosmêsis*»¹³⁴.

Assim, o *Logos* estóico «é simultaneamente o princípio da ordem universal, que se manifesta na simpatia e no acordo de todas as coisas entre si, e a força que

¹³¹ Cfr. S.V.F., II, 606 (= Plutarco, *De communibus notionibus*, 1067 a).

¹³² Cfr. S.V.F., I, 536 (= Plutarco, *De communibus notionibus*, 1066 a): «Mais Crisippe et Cléanthe, qui remplissent, pour ainsi dire, de raison divine le ciel, la terre, la mer, n'admettent l'incorrutibilité et l'éternité d'aucun de ces êtres si nombreux, sauf celles de Zeus en qui ils absorbent tous les autres (...); ils vont criant partout dans leurs écrits *Sur les Dieux*, *Sur la Providence*, *Sur le destin* et *Sur la Nature* que les autres dieux sont tous nés et qu'ils seront détruits par le feu, en fondant, selon eux, comme cire ou étain (*alla Chrysippos kai Kleanthês empeplêkotes, hôs epos eipein, tô logô theôn ton ouranon, tèn gên, ton aera, tèn thalattan, oudena tôn tosoutôn aphtharton oud' aidion apoleloipasi, plên monou tou Dios, eis hon pantas katanaliskousi tous allous (...); autoi mega boôntes en tois peri theôn kai pronoias heimarmenês te kai physeôs grammasi diarrhêdên legousi, tous allous theous hapantas einai gegonotas kai phtharêsomenous hypo pyros, têktous kat'autous hôsper kêrinous ê kattiterinous ontas*)», in *Les Stoïciens*, trad. de E. BREHIER, cit., p. 163.

¹³³ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 156: «*tên de (psychên) tôn holôn aphtharton*».

¹³⁴ Cfr. H. Von ARNIM, «Kleanthês», in *Real-Encyclopaedie*, cit., col.569: «...Gott abwechselnd mit der Welt selbst (in der *ekpyrôsis*) und mit ihrer Seele (in der *diakosmêsis*) identisch ist».

faz a unidade de cada substância real, coesão na pedra, potência vegetativa na planta, sensação no animal, razão que associa os homens e os Deuses. O *Logos* (...), enquanto lei do universo, é ao mesmo tempo destino e providência: Destino, ou seja, princípio que atribui a cada ser e a cada acontecimento o seu lugar, sem permitir nenhuma indeterminação nem acaso, sequer no mais ínfimo dos pormenores; Providência, ou seja, potência inteligente e boa que tudo criou tendo em vista os seres racionais»¹³⁵.

Convirá, em todo caso, esclarecer que, para os estóicos, o «Destino» «não é, de forma nenhuma, o encadeamento das causas e dos efeitos, mas sim, e sobretudo, a causa única que é ao mesmo tempo a ligação das causas, no sentido de que compreende na sua unidade todas as razões seminais, a partir das quais se desenvolvem todos os seres particulares»¹³⁶. De resto, o Divino - ao mesmo tempo que exerce a sua *Providência (Pronoia)* sobre todas as partes do Cosmos - assegura a «simpatia universal» entre todos os seres do mundo. Nesta ordem de ideias, o Destino configura-se como «a projecção, no tempo, da harmonia do mundo; ele é, na dimensão temporal, aquilo que a simpatia universal é na ordem espacial»¹³⁷.

Não é, contudo, fácil determinar o início da tematização do «Destino» enquanto problema filosófico, no pensamento ocidental. Bastaria, a esse respeito, evocar certas questões, quanto a nós ainda em aberto, relativas à interpretação de alguns fragmentos de (ou testemunhos sobre) filósofos pre-socráticos como Anaximandro ou Heraclito¹³⁸.

Mais próximo do período sobre o qual incide o nosso estudo, não é possível ignorar certas passagens da obra de Platão (nomeadamente, das *Leis*¹³⁹), em que o termo *heimarmenê* é literalmente utilizado. Somos entretanto informados¹⁴⁰ da existência de um tratado de Xenócrates (do qual nada mais resta do que o título,

¹³⁵ Cfr. E. BREHIER, «*Logos* stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne», in *Etudes de Philosophie Antique*, Paris, P. U.F., 1955, p. 162.

¹³⁶ Cfr. E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie – I*, cit., p. 279 (itálico nosso).

¹³⁷ Cfr. J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit., p. 267.

¹³⁸ Recorde-se o frag. B1 (D.K.) de Anaximandro, ou o frag. B 137 (D.K.) de Heraclito (este último, como é sabido, classificado entre os «duvidosos» ou «falsos»); cfr., ainda, os testemunhos (Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, IX, pp. 7-8) sobre a *heimarmenê* e a *ekpyrôsis* em Heraclito.

¹³⁹ Cfr. *Leis*, IX, 873c ; X, 904c; XI, 918e.

¹⁴⁰ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, IV, p. 12.

Peri heimarmenês, embora «permita supor que a Academia tenha concedido ao destino o seu patrocínio filosófico»¹⁴¹).

Sabemos também que, por seu lado, Teofrasto teria admitido, não somente o Destino¹⁴² mas igualmente a astrologia¹⁴³. Ora, esta última - cuja difusão na Grécia muito ficaria a dever à divulgação das obras do sacerdote babilónico Beroso¹⁴⁴ - «pressupunha o destino e estabelecia uma correspondência entre os acontecimentos do nosso mundo e os fenómenos perfeitamente regulares do mundo celeste. Foi talvez a astrologia que fez do destino um conceito filosófico, e, por seu turno, a teologia astral tinha seguramente criado um terreno favorável à astrologia. A entrada do destino na cena filosófica, na época de Teofrasto, é pois inteiramente verossímil»¹⁴⁵.

Tal não basta, contudo, para explicar a importância central que os Estóicos conferem ao Destino. É certo que uma combinação da astrologia com a teologia astral não podia deixar de tornar imperativa uma reflexão filosófica sobre o destino. Mas, se é certo que, do carácter divino do demiurgo (ou da «Alma do Mundo»), é de esperar que o mundo resulte organizado da melhor maneira possível, cumpre não esquecer - como aliás reconhece Duhot - que «a teologia astral é dualista, ao passo que no monismo estóico, a perfeição da obra divina engloba todo o universo»¹⁴⁶. Aliás, nunca será demais insistir no facto de «o estoicismo ter nascido de uma necessidade de paz e de certeza - de uma paz alicerçada na certeza -, num dos períodos mais conturbados da história grega»¹⁴⁷. Nesta ordem de ideias - para que (aos olhos dos estóicos) o destino se possa configurar como *a garantia do melhor* -, é igualmente necessário que «a onipotência de Deus já não lhe deixe a possibilidade de modificar aquilo que Ele terá previsto, uma vez que Ele não poderá ter previsto senão o melhor»¹⁴⁸. Ora, a permanência (ou, se quisermos, a

¹⁴¹ Cfr. J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit., p. 254.

¹⁴² Cfr. Alexandre de Afrodísia (*De fato*, 186, 29-31): «C'est de façon tout à fait claire que Théophraste a montré l'identité de ce qui est selon le destin et de ce qui est selon la nature, dans son *Callisthène*...» (tradução de P. THILLET, citada por J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit. p. 245).

¹⁴³ J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit., p. 245.

¹⁴⁴ Segundo E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, cit., p. 242, «vers 280 av. J.C., le lecteur grec disposait de renseignements plus complets grâce aux écrits d'un prêtre babylonien, Bérosee».

¹⁴⁵ Cfr. J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit., p. 245.

¹⁴⁶ Cfr. J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit., p. 255.

¹⁴⁷ Cfr. P. LEVEQUE, *Le monde hellénistique*, cit., p. 134.

¹⁴⁸ Cfr. J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit., p. 57.

validade perene) dessa garantia encontram-na os Estóicos na doutrina do Eterno Retorno.

Aliás - e como expressivamente nota V. Goldschmidt -, mediante a adoção da doutrina do Eterno Retorno, os estóicos acabariam por «submeter o mundo e os acontecimentos da vida humana à mesma regularidade e à mesma racionalidade que Platão e Aristóteles haviam reservado ao mundo supra-lunar»¹⁴⁹. Com efeito, «desde o seu nascimento até à conflagração, o universo acha-se mergulhado na vida, no devir, no tempo. Contudo, graças à periodicidade dos seus acontecimentos (e de todos os acontecimentos), ele encontra-se dotado de uma racionalidade estrita, de estabilidade, de ‘eternidade’»¹⁵⁰.

Nestes termos, torna-se possível afirmar - de acordo com E. Will - que «o divino filosófico do estoicismo é, a um tempo, transcendente enquanto primeiro motor, imanente enquanto presente em todas as partes do cosmos (...) e benevolente para com o homem, em função do qual o universo, em última análise, foi organizado (...). Essa teologia filosófica, cujas premissas não estavam ao alcance de todos, achava-se bastante afastada das representações religiosas comuns - às quais, entretanto, os estóicos se esforçaram com êxito em religá-la»¹⁵¹, nomeadamente através dos «aspectos religiosos do (seu) sistema (vitalismo cosmológico, providência, alegorese mitológica, adivinhação, astrologia, etc.)»¹⁵² - ou seja, através dos mesmos elementos que, por seu turno, iriam constituir o alvo privilegiado dos ataques implacáveis da *dialéctica* céptica.

¹⁴⁹ Cfr. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., p. 187.

¹⁵⁰ Cfr. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., p. 189. Entretanto - e na medida em que na concepção estóica é o *acto* que delimita o tempo -, a «realização» e actualização da eternidade através dos períodos cósmicos envolve (ainda segundo Goldschmidt, *ibid.*, p. 189) «cette conjonction, dans la doctrine du Retour éternel, de ce qu'on pourrait appeler rationalisme et vitalisme: les moindres événements sont prescrits par le *Logos* universel, mais cette prescription resterait à l'état de «quasi-existence» propre à la «pensée» (*ennoêma*), si elle ne s'accomplissait dans le temps réel des périodes. A l'inverse, privés de cette périodicité, les événements seraient destitués de leur rationalité et de leur légalité; le décret de Zeus n'est pas arbitraire: c'est précisément parce qu'il est pris en connaissance de cause, comme étant le meilleur, qu'il doit se maintenir constant à travers les périodes».

¹⁵¹ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 636.

¹⁵² Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 640.

Entretanto, a equação «destino = providência» constitui, como tivemos oportunidade de insistir, um dos pontos mais consensuais, não apenas no contexto do Estoicismo antigo, mas também à escala da história de todo o Pórtico¹⁵³.

Ora, um dos problemas mais interessantes da Teologia Cósmica de Cleantes - e que parece constituir uma das suas singularidades mais vincadas - consiste na distinção entre o cadeia do Destino e os desígnios da Providência.

E, a este respeito, o testemunho de Calcídio não deixa lugar a dúvidas, ao declarar que, contrariamente a Crísipo, «outros, como Cleantes, pensam que aquilo que acontece por disposição da Providência, acontece também fatalmente; mas que nem tudo o que acontece fatalmente acontece por obra da Providência»¹⁵⁴.

Aliás, Calcídio não faz mais do que corroborar aquilo que é possível depreender de um texto do próprio Cleantes, ou seja: a separação entre esses dois planos, claramente sugerida no '*Hino a Zeus*'¹⁵⁵.

Lemos, com efeito, que - em todo o Cosmos - nada se faz sem Zeus (o mesmo é dizer: sem a sua vontade), «excepto as obras dos perversos» (v. 17) - os quais, para além disso, evitam ou repudiam (v. 22-24) a «razão universal sempiterna»

¹⁵³ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, p. 149: «le Destin est une cause des êtres où tout est lié ou bien la raison selon laquelle le monde est dirigé. Quant à la divination, ils disent qu'elle existe, puisqu'il y a une providence (*esti d'heimarmenê aitia tôn ontôn eiromenê ê logos kath'hon ho kosmos diexagetai. kai mên kai mantikên hyphestanai pasan phasin, ei kai pronoian einai*)» (remetendo para Zenão, Crísipo, Boeto e Possidónio), in *Les Stoïciens*, trad. de E. BREHIER, cit., p. 64. Refira-se, entretanto, que essa equação destino-providência irá ainda acentuar-se no Estoicismo do período imperial.

¹⁵⁴ Cfr. *S.V.F.*, I, 551; cfr., também, *S.V.F.*, II, 933 (= Calcídio, *Commentarius in Timeum*, c. 144): *alii vero (putant), quae quidem ex providentiae auctoritate fataliter quoque provenire, nec tamen quae fataliter ex providentia, ut Cleanthes*. Note-se, entretanto, que - segundo um testemunho de Plutarco (cfr. *S.V.F.*, II, 1178 = *De stoicis repugnantis*, 37) - o próprio Crísipo teria admitido (no livro III *Sobre a Essência*) que, no governo do Universo, ocorreriam negligências repreensíveis (explicáveis, entre outras razões, pela constituição de «seres demoníacos inferiores», ou pela existência de «uma forte mistura de necessidade»). O que permite a Plutarco concluir: «Dire que, du fait de la providence, il se constitue de mauvais démons pour de pareilles fonctions, comment n'est-ce pas un reproche à faire à Dieu? (...) Et s'il dit qu'il y a là un fort mélange de nécessité, c'est que Dieu ne domine pas sur toute chose et que le gouvernement de l'univers n'est pas en tout conforme à la raison», in *Les Stoïciens*, trad. de E. BREHIER, cit., p. 124).

¹⁵⁵ Vide texto grego do '*Hino a Zeus*' (cfr. a tradução de A.A. LONG e D.N. SEDLEY [referida na nota editorial inicial]).

que Zeus fizera nascer, ao tornar concorde o disorde, ou ao ordenar a desordem» (cfr. vv. 18-21). Mas, ao mesmo tempo, e em contrapartida, os resultados das acções dos perversos acabam, em qualquer caso, por se revelar *predestinados* a um fim contrário ao por elas pretendido (cfr. vv. 26-31).

Ora, não é de excluir que a cosmogonia do Pórtico (na qual a «acção demiúrgica» do *Logos* divino não autoriza qualquer leitura de pendor criacionista) comportasse ainda, à época de Cleantes, uma certa indeterminação a respeito do alcance intra-sistemático a atribuir às consequências da postulação de uma dualidade de princípios (o activo ou «a causa»; e o passivo, a matéria)¹⁵⁶ - de cuja complementaridade¹⁵⁷ no processo da *diakosmêsis*, resultaria justamente a trama do Destino.

Dá que - à luz, igualmente, de algumas das fontes indirectamente inspiradoras da «Teologia Cômica» de Cleantes¹⁵⁸ - não repugne, de todo em todo, a hipótese de um compromisso (ou, se quisermos, de uma conciliação) entre o alcance do poder providencial de Zeus e a inexorabilidade do Destino.

Numa tal «proposta de leitura» do *Hino a Zeus* (à qual jamais poderia constituir obstáculo a acumulação dos epítetos tendentes a enaltecer a amplitude da potência divina), uma explicação plausível para a referida limitação da *providência* (que não, certamente, da *pre-vidência*, ou *presciência*¹⁵⁹) de Zeus poderia ser:

¹⁵⁶ Aliás, a respeito da divergência (há pouco referida) entre Cleantes e Crísipo, acerca da (não-) coincidência dos domínios que relevavam do Destino e da Providência, registre-se a observação de H. VON ARNIM, «Kleanthes», in *Real-encyclopaedie*, cit., col. 567: «Chrysippos fuehrt also den Monismus und Pantheismus folgerichtiger durch, waehrend bei Kleanthes ein Rest von Dualismus vorhanden ist».

¹⁵⁷ Cfr. J. PEPIN: «...les stoïciens tenaient que, privé du secours de l'autre, chaque principe, aussi bien la force efficiente que la matière disponible, est réduit à l'impuissance: *alterum sine altero nihil posse*» (*Théologie Cosmique*, cit., p. 359).

¹⁵⁸ Designadamente, as «teologias astrais», dualistas, da tradição platonico-acadêmica.

¹⁵⁹ O mesmo é dizer: não atribuindo, ao termo *pronoia*, o mero sentido de «foreseeing and foreseeing correctly» - como sucede na análise de J.M. RIST (cfr. *Stoic Philosophy*, cit., pp. 126-27). Talvez por isso, Rist é levado a descuidar a singularidade da posição de Cleantes - cujo correcto entendimento reclama o discernimento da dupla acepção (*prever e prover*) da noção de *pronoia*, ou seja: precisamente daquilo que permite evitar a assimilação entre 'Providência' e 'Destino'. Registre-se, em todo o caso, a hipótese explicativa da postura de Cleantes, proposta imediatamente antes por J.M. Rist: «According to Chrysippus everything fated is providential, and vice versa: Cleanthes, however, did not believe that everything fated is providential; perhaps he was thinking of some of the side-effects of chains of causation».

— não apenas a de exonerar a vontade divina de toda e qualquer parcela de «co-laboração» nas acções perversas dos mortais¹⁶⁰;

— mas igualmente a de realçar o papel e o alcance da benevolência providencial de Zeus, de cuja intervenção - certamente inserida na economia do Destino, mas em ordem ao triunfo da Razão Comum - dependeria, em última análise, a felicidade dos homens.

c) o «ideal de sagesa», segundo Cleantes: «participar da gnomê divina».

Para efeitos de uma correcta apreensão (e de um entendimento não redutor) da concepção da sagesa em Cleantes de Assos, importa desde logo ter em conta o facto de o problema (e as implicações) da «filiação divina» do *anthrôpos* ser objecto de uma expressa e deliberada tematização no «Hino a Zeus» de Cleantes¹⁶¹.

De resto, o *Hino* de Cleantes faria questão, não somente de aceitar a ordenação cósmica, mas igualmente de explicitar a voluntária conformação do filósofo com essa mesma ordem. Nesse sentido, e ainda segundo E. Des Places¹⁶², as lições de Zenão de Chipre sobre a indiferença ter-se-iam elevado, na obra de Cleantes, àquilo que Festugière designa como uma «mística do consentimento»¹⁶³.

Mas, para tanto, cumpre procurar e encontrar um sentido exaltante para a vida, para a indefectibilidade da *askêsis*, e para a constância vígil do juízo - para que o esforço da vontade se converta em vontade do esforço, «para que a virtude, por si só, baste para proporcionar a felicidade»¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Assim, segundo H. VON ARNIM, «Kleanthes», in *Real-Encyclopaedie*, cit., col. 567, Cleantes teria receado «atribuir, ao desígnio de Deus, aquilo que contradiz a sua santidade ([Kleanthes] sich scheut auf Gottes Absicht zurueckzufuehren, was seiner Heiligkeit widerspricht [frag. 551])».

¹⁶¹ Cfr. *Hino a Zeus*, vv. 4-5. Sobre esta temática, cfr. E. DES PLACES, *Syngeneia*, Paris, Klincksieck, 1964, p. 141; a mesma afirmação da «filiação divina» do homem surge nos «*Phainomena*» de Aratos de Soles - subsistindo, contudo (tal como o autor não se esquece de sublinhar) a questão de determinar a qual dos dois poemas deverá ser atribuída a prioridade cronológica.

¹⁶² Cfr. E. DES PLACES, *Syngeneia*, cit., p. 141.

¹⁶³ Cfr. A.J. FESTUGIÈRE. *La Révélation*. ..., t.II, pp. 330-32 e 340.

¹⁶⁴ Cfr. L. ROBIN, *La pensée grecque*, cit., p. 398.

Ora, tal como tivemos já ocasião de referir, Cleantes havia caracterizado a força moral, e a própria virtude, em termos de tensão (*tonos*)¹⁶⁵ - por seu turno definido como «vibração do fogo (*plêgê pyros*) »¹⁶⁶.

Assim sendo, a «acção recta (*katorthôma*)» - longe de constituir uma acção contra-natura, uma denegação daquilo que o indivíduo teria de mais essencial - constituirá, pelo contrário, o testemunho da mais elevada fidelidade para consigo mesmo, para com aquilo que nele existe de mais natural¹⁶⁷ - de tal modo que o *telos* da acção, o «viver em conformidade com a natureza (*homologoumenôs tê physei*)», o «viver em conformidade com a razão» equivalha, em última análise, a «viver consequentemente e de acordo consigo mesmo (*homologoumenôs*)»¹⁶⁸.

Tal como afirma G. Rodier, «o sage é determinado pela sua razão a acompanhar de bom grado a corrente que o arrasta: *eurhoia biou*»¹⁶⁹: é justamente nesse «*curso harmonioso da vida*» que, na doutrina do Pórtico primitivo consiste a *eudaimonia*¹⁷⁰. Em todo o caso, poucos estóicos terão exprimido esta concepção, de uma forma tão incisiva como um poemeto de Cleantes (endereçado a Zeus e a

¹⁶⁵ Em complemento a S.V.F., I, 563 (já anteriormente citado), cfr., ainda, J. Estobeu, *Éclogas*, II, 7, 5 b4, p. 62, 24 W (*apud* S.V.F., I, 563: «do mesmo modo que a força física é uma tensão suficiente nos nervos, assim também a força moral é uma tensão suficiente no julgar, e no agir ou não agir (*kai homoiôs hôsper ischys tou sômatos tonos estin hikanos en neurois, houtô kai hê tês psychês ischys tonos estin hikanos en tô krinein kai prattein ê mê*)»).

¹⁶⁶ Cfr. S.V.F., I, 563. Note-se que, no *Hino a Zeus*, vv. 11-13, é em termos de *plêgê* que é referida a acção do «Raio ígneo e sempre vivo» - mediante o qual se cumprem todas as coisas na Natureza, e o *Logos* universal circula através de tudo. Cfr., ainda, a este respeito, H. VON ARNIM, «Kleanthes», in *Real-Encyclopaedie*, cit., col. 570: «Eine Andeutung der physischen Beschaffenheit Gottes ais Feuer findet sich nur in symbolischer Form, insofern der «feufrige, ewiglebende Blitz» ais das Hauptwerkzeug der goettlichen Weltherrschaft geschildert wird. Es soll dabei (...) nicht nur an den Blitz im eigentlichen und engeren Sinne gedacht werden, sondern an alie Kraftwirkungen des feurigen Lebenspneuma in der Natur».

¹⁶⁷ Cfr. L. ROBIN, *La pensée grecque*, cit., p. 399: «Le Sage est l'homme qui porte en lui la raison même de la nature, et, s'il semble être hors de la nature, c'est précisément parce que, seul, il en est, parmi l'universelle folie, une fidèle image».

¹⁶⁸ A esta luz, ganha (quanto a nós) um novo sentido o desacordo entre Cleantes e Crísipo, quando - a respeito da formulação do *telos* («viver de acordo com a natureza») - o segundo escolarca do Pórtico, ao invés do seu sucessor, se referia unicamente à natureza universal, excluindo pois «a nossa natureza particular»; cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, p. 89 (já anteriormente citado - nota 85).

¹⁶⁹ Cfr. G. RODIER, «La cohérence de la morale stoïcienne», cit., p. 280.

Peprômenê, o Destino) - mais conhecido na tradução latina de Sêneca, em que este acrescentaria o famoso verso: «ducunt volentem fata, nolentem trahunt»¹⁷¹.

Numa palavra: «partes que somos de um todo organizado, penetrados pelo *pneuma* divino, situados num ciclo determinado, ele próprio, por um eterno retorno, acabamos por ser inteiramente determinados, e a nossa única liberdade é a da vontade de nos conformarmos com a ordem na qual estamos inseridos, e (mediante a captação do sentido desta última) a liberdade de fruição de instantes de acordo perfeito, em que consistem a ságeza e a felicidade supremas»¹⁷².

Cumprirá pois, ao sujeito humano, uma constante apreensão dessas relações de causalidade - «e, ao Sage, estar à altura de as apreender na sua totalidade mediante o pleno conhecimento da natureza»¹⁷³; numa palavra: participar da «*gnomê* divina», «na qual Zeus se apoia para governar com justiça todo o universo»¹⁷⁴.

Pois, também para o Sage estoíco, ganha sentido o belíssimo preceito de Virgílio¹⁷⁵:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

¹⁷⁰ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 88.

¹⁷¹ Cfr. S.V.F., I, 527: «*agou de m', ô Zeu, kai sy g' hê peprômenê./ hopoi poth'hymin eimi diatetagmenos./ hôs hepsomai g' aoknos. ên de ge mê thelô/ kakos gegomenos, ouden hêton hepsomai* (Conduisez-moi, Zeus, et toi aussi, Destin./ A l'endroit que vous m'avez assigné. / Je vous suivrai sans retard. 'Car si je refusait./ Je serais un méchant et je n'en devrais pas moins vous suivre)», in *Les Stoïciens*, trad. de P.M. SCHUHL, cit., p. 5. Note-se, entretanto, como na celebrada tradução de Sêneca (*Epistola* 107), conformemente à sua identificação entre *Providentia* e *Fatum* - resulta escamoteado o facto de Cleantes se dirigir, não apenas a Zeus, mas também ao Destino: *Duc, o parens celsique dominator poli/ quocumque placuit: nulla parendi mora est./ adsum impiger. fac nolle: comitabor gemens/ malusque patiar facere quod licuit bono. / ducunt volentem fata, nolentem trahunt*

¹⁷² Cfr. Cl. PREAUX, *Le monde hellénistique*, cit., p. 612.

¹⁷³ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 636.

¹⁷⁴ Cfr. *Hino a Zeus*, vv. 34-35.

¹⁷⁵ Cfr. Virgílio, *Geórgicas*, II, 940.