

## **Algumas considerações sobre determinismo e responsabilidade moral na filosofia Estóica**

### **Some remarks on determinism and moral responsibility in Stoic philosophy**

**Victor Galdino Alves de Souza**  
**Mestrado do PPGLM/UFRJ**  
**Bolsista da CAPES**

**Resumo:** O presente trabalho focará nas relações entre o determinismo causal defendido pelos filósofos estóicos e a noção de responsabilidade moral. Em um primeiro momento, os argumentos em defesa do destino e do determinismo estóicos contra o ataque de outros pensadores do período helenístico terão privilégio na análise; na segunda parte do texto, o foco será desviado para as questões de caráter moral.

**Palavras-chave:** Determinismo; Estoicismo; Responsabilidade moral.

**Abstract:** The present work will focus on the relations between the causal determinism defended by Stoic philosophers and the notion of moral responsibility. In the first part of the text, the analysis will be centered on the arguments made for the existence of fate and determinism against attacks by other Hellenistic thinkers; part two will have its focus on questions of moral character.

**Keywords:** Determinism; Moral Responsibility; Stoicism.

### **Introdução**

Na Antigüidade, um dos pontos mais problemáticos para os filósofos estóicos foi a defesa do determinismo causal no âmbito da física. Através dos testemunhos de doxógrafos, críticos e até mesmo de alguns estóicos tardios, temos acesso a algumas das objeções feitas por diferentes pensadores a tal determinismo e, em alguns casos, às respostas dadas pelos estóicos. Dito isso, o objetivo do presente trabalho é considerar algumas dessas objeções (e as respostas correspondentes), em conjunção com outros elementos do estoicismo que sirvam para esclarecer no que consistia o determinismo defendido por esses filósofos, e, principalmente, como o mesmo era compatibilizado com a atribuição de responsabilidade moral a agentes. Para isso, o trabalho será dividido em duas partes: na primeira, a análise estará focada na física estóica, na qual serão feitas algumas

---

considerações acerca da natureza da alma/mente e do papel causal exercido pela mesma no destino; na segunda, o foco será deslocado para algumas questões de natureza moral que dizem respeito ao tema do trabalho, como a possibilidade de atribuição de responsabilidade moral a agentes cujas ações são completamente determinadas e o problema da determinação do caráter moral. Através dessas considerações, veremos no que consistia exatamente o compatibilismo estóico, e que tipo de conclusões podemos retirar das doutrinas estóicas às quais temos acesso no que diz respeito à relação entre determinismo e moralidade.

## I

As fontes indicam três tipos de argumentos a favor da existência do destino enquanto conjunto ordenado de causas<sup>1</sup>, argumentos que são classificados aqui da mesma maneira que fazem Long e Sedley<sup>2</sup>: metafísico (A), empírico (B) e lógico (C). Alexandre de Afrodísias apresenta uma justificativa de tipo B, por exemplo, atribuindo a mesma aos estóicos em geral:

Eles [os estóicos] dizem que, porque o mundo é uma unidade que inclui todas as coisas existentes em si e é governada por uma natureza viva, racional e inteligente [...] todas as coisas são mantidas em união, e nem pode ser o caso que uma coisa ocorra no mundo de tal forma que alguma outra coisa não siga incondicionalmente daquela e se torne causalmente vinculada à mesma, nem pode qualquer um dos eventos posteriores ser separado dos precedentes de forma que não se siga de um deles

---

<sup>1</sup> O doxógrafo e filósofo eclético Aécio nos dá a seguinte descrição do destino estóico: “[...] uma seqüência de causas, ou seja, uma ordenação e interligação inescapável” (LONG; SEDLEY, 1987, i, 55J, tradução do autor). O autor e gramático latino Aulo Gélcio apresenta algo semelhante: “[...] Crisipo diz que o destino é uma certa ordenação eterna e natural do todo [...] inviolável” (LONG; SEDLEY, 55K, tradução do autor); assim como Cícero: “Por ‘destino’, entendo o que os gregos chamavam de *hermáimene* – uma seqüência e ordenação de causas [...] deve ser, não o ‘destino’ da superstição, mas o da física, uma causa eterna das coisas – o motivo pelo qual as coisas passadas acontecerem, as coisas presentes estão acontecendo e as coisas futuras acontecerão” (LONG; SEDLEY, 55L, tradução do autor).

<sup>2</sup> LONG; SEDLEY, 1987, i., p. 343.

[...] Pois nada no mundo é ou vem a ser sem causa, já que nenhuma das coisas nele é independente ou isolada de todas as coisas que as precederam. Pois o mundo seria dilacerado e dividido, e não mais uma unidade eternamente governada de acordo com uma ordem e uma organização únicas, caso um movimento sem causa fosse introduzido nele (LONG; SEDLEY, 1987, i. 55N, tradução do autor).

Como vemos na apresentação de Alexandre, a unidade física do mundo (que seríamos capazes de constatar empiricamente, segundo os estóicos) garante que tudo o que ocorre no mesmo está relacionado através de uma conexão, não só com as outras coisas atualmente existentes, mas com as coisas passadas e futuras, e que essa conexão possui um caráter causal. Uma proposição como “Algo ocorre no mundo sem estar conectado causalmente com todo o resto” seria semelhante a “Algo vem a ser a partir do não-ser”, e seria, portanto, igualmente impossível (no sentido de que será invariavelmente falsa para todos os instantes no tempo que sucedem o atual, devido a sua própria natureza ou a circunstâncias externas que a impeçam de ser verdadeira, segundo a lógica estóica). Em certo sentido, a inexistência de eventos (ações<sup>3</sup>, deslocamentos espaciais, mudanças qualitativas nos corpos, eventos mentais, etc.) não-causados no mundo, o que S. Bobzien chama de “General Causal Principle”<sup>4</sup>, é refletida na lógica e na ética. No caso da lógica, os estóicos admitiam uma relação de dependência entre o princípio de bivalência (PB) e esse princípio causal geral (PCG); dependência que era negada por Epicuro, por exemplo. Assim nos mostra um testemunho de Cícero:

Assim como, com efeito, Epicuro receia, se tiver concedido isso, que se deva conceder que acontecem pelo destino quaisquer coisas que aconteçam – com

---

<sup>3</sup> Dada a obscuridade do testemunho de Sêneca (LONG; SEDLEY, 1987, 53L) sobre a discordância entre Crisipo e Cleanthes no que diz respeito ao que precisamente é uma ação (e o aparente acordo entre os dois ao identificar uma ação com um movimento da alma/mente), o termo 'ação' será usado no presente texto com um sentido um tanto vago, que deve dar conta das duas concepções sem gerar qualquer problema adicional. Basta que as ações sejam entendidas como possuindo uma dimensão intencional que as distingue de eventos como erupções vulcânicas e quedas de corpos devido à força da gravidade, por exemplo, que podem ser completamente explicados através de um vocabulário puramente não-intencional.

<sup>4</sup> BOBZIEN, 1998, p. 39.

---

efeito, caso um e outro ponto seja verdadeiro desde toda a eternidade, é isso também certo, e, se certo, também necessário: assim ele pensa que se confirma então tanto a necessidade como o destino<sup>5</sup>; deste modo Crisipo temeu que, se não tivesse obtido ou ser verdadeiro ou falso tudo o que se enuncie, não pudesse sustentar que todas as coisas acontecem pelo destino e a partir de causas eternas de acontecimentos futuros (CÍCERO, 1993, X, 21).

A relação entre o PB e o PCG parece ser justificada pela idéia de que há uma dependência mútua entre a possibilidade de que algo não esteja causalmente determinado a acontecer ou não acontecer no futuro e a impossibilidade de atribuir verdadeiramente um valor de verdade à proposição que corresponde a esse estado de coisas futuro no momento presente.

De qualquer forma, os argumentos específicos de tipo C (assim como os de tipo B) serão deixados de lado para que a relação entre determinismo causal e responsabilidade moral seja tratada de modo mais adequado, dada a maior relevância dos argumentos de tipo A no que diz respeito ao tema deste trabalho. Para que a posição estóica seja adequadamente compreendida, serão analisadas algumas objeções feitas por pensadores de outras escolas à defesa da compatibilidade entre a tese de que todas as coisas são determinadas causalmente segundo o destino enquanto ordenação e seqüência de todas as causas, e o fato de que o homem é uma condição necessária

---

<sup>5</sup> Uma das vantagens que Crisipo buscou obter com o desenvolvimento das definições das modalidades que estavam em uso em sua época foi a separação de inevitabilidade e necessidade e a preservação de uma noção própria de contingência como modalidade *de dicto*. Assim, dizer que tudo o que ocorre é inevitável por ocorrer de acordo com o destino não seria equivalente a dizer que todas as proposições que correspondem a esses acontecimentos são necessárias, por exemplo; pois existem tanto proposições que serão sempre falsas, mas não são externamente impedidas de ser verdadeiras em algum instante temporal (presente ou futuro), quanto proposições que serão sempre verdadeiras, mas não são externamente impedidas de ser falsas em algum instante temporal (presente ou futuro). O primeiro caso é o das proposições que correspondem a eventos factuais não-necessários, e o segundo é o das proposições que correspondem a eventos contrafactuais possíveis. Ambos eram considerados como inconsistentes com as modalidades de Diodorus, por exemplo, embora fossem cruciais para os propósitos estóicos no que diz respeito à preservação da contingência e dos eventos que dependem de nós. Para uma melhor compreensão das modalidades de Crisipo e de sua relação com o determinismo estóico, cf. BOBZIEN, 1998, 3.1.4-5.

causal de certos eventos no mundo (i.e., suas ações), e que, portanto, ele é causalmente responsável pelos mesmos (ou seja, tais eventos dependeriam do homem), o que parece ser a condição necessária e suficiente para que ele também seja moralmente responsável por tais eventos.

A primeira objeção a ser considerada é o chamado *argòs lógos*, o Argumento (do) Preguiçoso (AP). É interessante analisar a resposta estóica a esse argumento, pois ela introduz uma noção importante, que veremos adiante. O AP possui a seguinte estrutura (sendo: “A” = um verbo expressando uma ação humana e “p” = uma proposição expressando a ocorrência de um evento qualquer):

(P1) Se está destinado que p, então, se A ou não-A, p.

(P2) Se está destinado que não-p, então, se A ou não-A, não-p.

(P3) Ou está destinado que p, ou está destinado que não-p.

(C) Logo, se A ou não-A, p; ou, se A ou não-A, não-p.

A conclusão do argumento deve mostrar que, se algum evento está destinado a ocorrer ou não ocorrer, qualquer ação humana é irrelevante no que diz respeito à ocorrência ou não ocorrência desse evento. Encontramos uma instância desse tipo de argumento em Cícero:

Se o destino para ti é convalescer desta doença, quer tu tenhas consultado um médico quer não tenhas consultado um médico convalescerás; paralelamente, se o destino para ti é não convalescer desta doença, quer tenhas consultado um médico quer não tenhas consultado um médico não convalescerás – e um outro destino existe para ti: logo, consultar um médico é indiferente (CÍCERO, 1993, XII, 28-29).

O problema do AP se encontra justamente no segundo passo das premissas P1 e P2. Pressupõe-se que todos os eventos no mundo são independentes das ações ou escolhas humanas devido à existência de um destino inviolável, o que já parece incorreto de início, pois é uma caracterização do mesmo que atribui relevância causal apenas a causas externas ao homem (o que não significa necessariamente dizer que o homem está desligado causalmente do mundo). Além disso, as ações humanas são tratadas como se não

---

pudessem contribuir em nada para o resto dos eventos do mundo, o que parece outro problema dessa tentativa de refutar o determinismo. A defesa estóica ao ataque feito através do AP consistiu justamente em mostrar que o homem participa do destino enquanto um fator causal relevante, já que nele também encontramos o princípio ativo (*pneûma*) dos movimentos que ocorrem no *kosmos*, e que, portanto, não se trata de admitir a existência de uma força sobrenatural que age independentemente do homem ou que este seja meramente passivo diante do mundo. Segundo Cícero, é nesse sentido, por exemplo, que o estóico Crisipo teria defendido a idéia de que existem eventos que estão conectados através de uma relação de “codestinação”<sup>6</sup>.

Eventos são “codestinados” (*confatalis*) com todos os outros eventos que podem ser considerados condições necessárias para sua ocorrência. Dessa forma, “codestinação” não é uma relação simétrica, ou seja, o fato de que um evento *e* seja “codestinado” com um outro evento *e'* não significa que o contrário seja o caso. Para que o argumento estóico funcione, no entanto, é preciso que esses eventos considerados como condições necessárias sejam ações. Assim, acontecimentos futuros aos quais nos referimos através de uma sentença como “Anakin será pai biológico de Luke”, não são independentes das ações humanas em um sentido absoluto, pois dependem de atividades humanas como Anakin ter relações sexuais com uma mulher, entre outras. Ou seja, a afirmação feita através do AP de que, se um evento é destinado a ocorrer, ele ocorrerá independentemente de quaisquer ações que possamos realizar, é simplesmente falsa, dada a existência de eventos que são destinados em conjunto com as ações que realizamos.

Do ponto de vista da física estóica, a refutação do AP através da inclusão do homem na rede interativa de causas que constitui o destino coloca o mesmo como um elemento causalmente relevante do mundo, pois tanto a razão humana quanto o caráter moral desempenham um papel ativo nessa rede, o que garante a dependência de diversos eventos de fatores propriamente humanos (desde que esses fatores sejam relevantes na produção de tais eventos). Assim, dado o fato de que existem pelo menos alguns eventos que só podem ocorrer caso os homens realizem determinadas ações, os processos

---

<sup>6</sup> CÍCERO, 1993, XII, 28-30.

psicológicos que resultam na realização destas se tornam igualmente relevantes para uma análise do papel causal do homem no mundo que, em última instância, justifique a atribuição de responsabilidade causal ao mesmo, o que veremos de maneira mais precisa ao considerarmos as próximas objeções ao determinismo estóico. Retornando ao exemplo dado por Cícero, o fato de que um indivíduo se recuperará de uma doença grave e de que isso foi determinado desde a eternidade não é independente, por exemplo, de que ele tome a decisão de procurar um médico e se esforce para cumprir essa decisão. Muito pelo contrário; a recuperação só ocorre caso o médico seja procurado.

As duas próximas objeções a serem consideradas dizem respeito ao que depende de nós, ou seja, às coisas das quais podemos dizer que tivemos participação enquanto fator causal principal. Segundo alguns pensadores, a existência de um destino do tipo defendido pelos estóicos teria como conseqüência o fato de que todas as ações humanas seriam necessitadas por causas externas, não podendo ser consideradas como algo que depende de nós, pois não estaria em nosso poder dar ou não assentimento às nossas impressões de caráter prático (ou “impulsivas” – *phantasai hormetikai*<sup>7</sup>), pois o assentimento teria sido causado e necessitado por elementos externos à mente humana. Ou seja, o processo de determinação dos conteúdos mentais que serviriam de motor para nossas ações seria “contaminado” pela necessidade segundo a qual o destino funciona no âmbito do que não depende de nós, o que resultaria na ausência de controle no que diz respeito a nossas próprias ações, pois estas seriam sempre forçadas a acontecer de determinada maneira por elementos externos à mente. Agora, o que está em questão não é mais a

---

<sup>7</sup> Na filosofia estóica, impressões são modificações da alma/mente que revelam de alguma maneira seu “impressor”, ou seja, sua causa externa, e que não implicam nenhum compromisso com o que é expresso por elas. Somente com o assentimento à proposição associada à impressão é que se origina a crença de que as coisas são da maneira como são apresentadas pelas impressões em nossa mente. As impressões de caráter teórico nos apresentam algo como existindo e possuindo determinada propriedade; as impressões de caráter prático apresentam as coisas como sendo desejáveis (ou proveitosas) ou indesejáveis dependendo das disposições mentais de cada um, e o assentimento às proposições correspondentes a tais impressões é o que impele o homem a alguma ação (a não ser que haja um fator externo que impeça a mesma). Sendo o assentimento dado a uma impressão impulsiva o próprio impulso em direção a uma ação, este nunca está em desacordo com aquele. Cf. LONG; SEDLEY, 1987, i. 39A/B/G, 53A/J e EPICETUS, 1980, I, XVIII.

irrelevância de nossas ações e decisões diante de um destino inexorável, mas o papel deste na determinação daquelas. Vejamos os argumentos reportados por Cícero e, depois, por Gélío:

Eles argumentaram da seguinte forma: 'Se todas as coisas vêm a ser através do destino, todas as coisas vêm a ser através de uma causa antecedente. Se [impressões impulsivas]<sup>8</sup> vêm a ser assim, o mesmo ocorre com as coisas que são efeitos das impressões impulsivas; portanto, o mesmo ocorre com os atos de assentimento. Mas se a causa da [impressão impulsiva] não está localizada em nós, então a [impressão impulsiva] não está em nosso poder. Se isso é o caso, nem mesmo os efeitos da [impressão impulsiva] estão em nosso poder. Portanto, nem os atos de assentimento, nem as ações estão em nosso poder (LONG; SEDLEY, 1987, i. 62C, tradução do autor).

... também os pecados e maus atos dos seres humanos não devem causar ira ou ser atribuídos a eles e suas vontades, mas a uma certa necessidade e urgência que vêm do destino, que é o senhor e juiz de todas as coisas, [e] através do qual é necessário que o que quer que vá acontecer, aconteça; e, por causa disso, o estabelecimento de penalidades para os criminosos através de leis é injusto, se seres humanos não fazem o mal voluntariamente, mas são carregados pelo destino (BOBZIEN, 1988, p. 243, tradução do autor a partir da tradução feita pela autora do original em: GELLIUS, 1968, 7.2.5).

Nesses dois textos, encontramos uma objeção em comum direcionada aos estóicos: a de que a existência do destino gera problemas para a atribuição de ações aos homens, pois estas não estariam no poder deles (o que decorreria do processo causal que tem seu início na geração de impressões em nossas mentes através de fatores externos). A consequência disso no campo da ética é bem clara: o fato de que condenar ou louvar um homem pelas suas ações

---

<sup>8</sup> Correção proposta por S. Bobzien com o intuito de manter a ordem correta das etapas que levam da impressão à ação (BOBZIEN, 2006, p. 247). Sem essa correção, o argumento simplesmente não faz sentido.

seria algo injusto, pois não estaríamos localizando adequadamente o autor de tais ações, que, na verdade, seria o destino. No entanto, negar essa objeção e afirmar que nós somos os autores de nossas ações, e que o destino não tem papel nenhum na ocorrência das mesmas, geraria o problema de excluir o homem da rede causal que constitui o mundo. A solução de Crisipo foi manter algo das duas posições; o homem deve ser considerado autor de suas próprias ações, mas somente enquanto o destino opera através dele. Mas, para isso, Crisipo precisou mostrar que a disposição da mente do agente pode e deve ser considerada como o fator causal principal na determinação dos atos de assentimento, e que, por esse motivo, os fatores causais externos não determinam completamente (ou seja, não necessitam) os atos de assentimento (e, conseqüentemente, as ações).

Para isso, Crisipo recorreu à famosa analogia do cilindro<sup>9</sup>: Assim como um cilindro é empurrado por um homem em uma superfície inclinada e continua rolando mesmo depois que o homem já deixou de exercer qualquer tipo de força sobre ele, a mente humana é posta em movimento pela impressão que recebe do mundo externo, mas o que decorre dessa impressão já não depende mais de uma força que o mundo externo continue exercendo sobre a mesma. Obviamente, mentes são muito mais complexas que cilindros de pedra (no caso do cilindro, a única coisa que depende do cilindro é manter o movimento na mesma direção, por exemplo), mas o que importa é que existe algo no próprio cilindro (e na mente humana) ao qual podemos atribuir responsabilidade pela manutenção do movimento, e dessa forma percebemos que há pelo menos dois tipos de causa<sup>10</sup> em jogo na solução dada pelos estóicos para os problemas apresentados nos textos de Cícero e Gélcio: um que é responsável pelo início do movimento (causa auxiliar) e outro que continua esse movimento (causa principal). Através dessa distinção, fica mais claro que, no caso da mente, apenas a impressão causada pelo mundo externo não é suficiente para a determinação completa do ato de assentimento. E, se todos os eventos do mundo são completamente determinados por um conjunto qualquer de causas (o que seria o mesmo que dizer que todos

---

<sup>9</sup> Descrita por Cícero e Gélcio em: LONG; SEDLEY, 1987, i. 62C-D.

<sup>10</sup> Não serão analisados de maneira detalhada os vários tipos de causa que aparecem nos testemunhos sobre o pensamento estóico. Basta que consideremos a distinção feita aqui para os propósitos do presente trabalho.

os eventos são destinados), e os fatores externos determinam as ações de maneira incompleta, então há algo na mente humana que, enquanto fator causal, também constitui o destino e contribui para a determinação completa dos atos de assentimento que levam às ações. Portanto, o destino está presente enquanto causa externa da impressão e enquanto causa interna do assentimento e da ação, sendo esta última a causa principal (que vai exercer a função mais relevante na relação causal) e o elemento responsável por garantir que certas coisas dependam de nós (que estejam em nosso poder).

Essa causa interna, como vemos no relato de Gélio<sup>11</sup> é a constituição (ou natureza) da mente de cada agente. Localizar o fator causal principal do assentimento e da ação dessa maneira tem algumas conseqüências importantes para o estoicismo: (i) o caráter moral, enquanto parte constituinte da mente humana, explica a origem da qualidade moral das ações humanas através de uma relação de determinação causal, não sendo possível um desacordo entre o caráter e as ações no que diz respeito ao aspecto moral; (ii) de acordo com o princípio causal que estabelece que, das mesmas causas seguem os mesmos efeitos, a diferença entre os atos de assentimento (e as ações dos homens) diante das mesmas circunstâncias (externas) é explicada por uma diferença na causa interna da ação, ou seja, na constituição da mente de cada um, não havendo recurso algum a uma faculdade espontânea que poderia dar início a um processo causal sem ser ela mesma determinada por alguma causa (o que entraria em evidente contradição com a própria física estóica, arruinando todo o sistema); (iii) a determinação causal completa dos eventos não resulta na necessidade das proposições que correspondem à ocorrência dos mesmos, pois, pelo menos no caso dos atos de assentimento, tais eventos dependem de nós para ocorrer. Para uma compreensão adequada de (iii), é preciso considerar as modalidades lógicas de Crisipo. Segundo este, uma proposição é necessária se: é verdadeira e não pode (devido a sua própria natureza) se tornar falsa, ou: se pode se tornar falsa, mas é impedida disso por circunstâncias externas<sup>12</sup>. É a segunda parte dessa definição que nos interessa aqui. Se um evento (como um ato de assentimento a uma determinada impressão, por exemplo) ocorre e não é forçado a ocorrer por fatores causais

---

<sup>11</sup> LONG; SEDLEY, 1987, i. 62D.

<sup>12</sup> LAÉRTIOS, 2008, XVII, 75.

externos, então as proposições que correspondem à ocorrência desse evento não são forçadas pelas circunstâncias externas a permanecerem verdadeiras neste momento e em todos os instantes temporais que o sucedem. Assim, é a ausência de coerção externa que vai garantir que os atos de assentimento (e ações decorrentes deles) dependam de nós e que os fatores causais externos que constituem o destino não sejam capazes de necessitar essas operações de nossa mente.

Uma objeção adicional que poderia ser feita ao determinismo estóico é a de que a determinação do caráter moral por causas externas significaria que o mesmo não depende de nós (e, conseqüentemente, não poderíamos dizer que nossas ações dependem de nós). De uma certa forma, tal objeção pode ser respondida da mesma maneira que as anteriores, pois é através dos nossos atos de assentimento que adquirimos crenças (inclusive as que possuem um aspecto moral) e realizamos ou deixamos de realizar certas ações, e dessa forma adquirimos nossos hábitos e disposições morais. Assim, a formação do caráter moral dependeria de nós da mesma maneira que as ações motivadas por assentimento a determinadas impressões “impulsivas” dependem de nós. Mas, infelizmente, não encontramos muitas informações acerca de discussões relacionadas à determinação de nosso caráter moral (nas quais os estóicos tenham se envolvido) nos relatos de doxógrafos, críticos, etc. Mesmo assim, devido à relevância que esse tema possui nas discussões acerca da moralidade, alguns pontos serão discutidos na segunda parte deste trabalho, que tem início a seguir.

## II

Como foi mencionado anteriormente, nesta segunda parte, o foco será deslocado para as questões morais (ou éticas) relacionadas ao que foi tratado na primeira. A consideração das respostas às objeções ao determinismo estóico teve como objetivos principais esclarecer qual o tipo de determinismo estava sendo defendido e qual a natureza da participação causal que o homem teria em um mundo visto dessa maneira. Agora, examinaremos de modo mais detalhado o compatibilismo entre determinismo e responsabilidade moral defendido pelos estóicos no que diz respeito aos problemas de natureza moral relacionados com o mesmo.

Determinar de que maneira certas coisas dependem de nós, no sentido de que somos causalmente responsáveis pela ocorrência (ou não-ocorrência) das mesmas, é o passo essencial para estabelecer de que modo podemos atribuir responsabilidade moral a agentes pelas suas ações. Através da refutação feita por Crisipo do AP, vimos como a existência de eventos dependentes do homem é garantida pela noção de “codestinação”. Não sendo as ações humanas completamente irrelevantes no que diz respeito aos outros eventos no mundo, o determinismo defendido pelos estóicos não tem como consequência a inatividade no âmbito prático, como argumentaram os que utilizaram o AP. Nem mesmo é o caso que a existência do destino resulta na impossibilidade de atribuir aos homens a real autoria do que nós identificamos como suas ações. Apesar de “Eu agi assim por causa do destino” ser uma afirmação correta, o mesmo não pode ser dito de uma afirmação do tipo “Não tive culpa por isso; agi assim por causa do destino”, justamente pelo fato de que o destino também opera através de causas internas, que, nesse caso, são as constituições mentais de cada agente. Não poderíamos fazer como o escravo da anedota relatada por D. Laércio, que, ao ser punido por roubar, tenta deslocar a responsabilidade do roubo para o destino para se livrar dela<sup>13</sup>. Se algo que ocorre depende de um indivíduo para que possa ocorrer, somente ele pode ser responsabilizado moralmente pelo ocorrido e nada mais. Portanto, no caso do estoicismo, é importante entender de que forma certas coisas podem estar em nosso poder (ou dependem de nós) para que possamos compreender adequadamente como o próprio aspecto moral das ações também depende de nós e como o determinismo não é incompatível com as atitudes morais que exibimos diante das ações humanas.

Mesmo com a diferença de tratamento dado por Epicteto e pelos estóicos antigos à questão acerca do que depende de nós, o motivo pelo qual podemos dizer que é possível atribuir responsabilidade moral aos homens recorrendo unicamente a suas disposições mentais é o mesmo: o uso moralmente correto ou incorreto da faculdade de assentir é determinado pelas crenças moralmente corretas ou incorretas que eles possuem, o que significa que as ações humanas podem ser condenadas ou louvadas mesmo

---

<sup>13</sup> LAÉRTIOS, 2008, XVII, 23.

tendo sido determinadas causalmente (destinadas). Como vemos nos discursos atribuídos a Epicteto, os homens devem ser julgados pelas suas opiniões, pois são elas que fazem com que suas ações sejam boas ou más<sup>14</sup>. Diferentemente dos que defendem a necessidade de uma vontade livre e indeterminada para garantir a possibilidade de julgar moralmente um indivíduo, os estóicos se preocuparam em estabelecer um critério de atribuição de responsabilidade moral que não fosse dependente da introdução de movimentos indeterminados no mundo, o que, não só entraria em conflito inadmissível com suas teses no campo da física, como também não permitiria explicar de modo adequado a própria origem da qualidade moral das ações.

Em um artigo de S. Wolf sobre responsabilidade moral e liberdade, encontramos um exemplo de raciocínio perfeitamente compatível com a filosofia estóica no que diz respeito à questão da incompatibilidade que existiria entre indeterminismo causal (restrito ou não ao âmbito mental) e atribuição de responsabilidade de moral a agentes:

[...] se nós requeremos que um agente seja psicologicamente indeterminado, não podemos esperar que o mesmo seja um agente moral. Pois, se exigimos que suas ações não sejam determinadas por seus interesses, então *a fortiori* elas não podem ser determinadas por seus interesses morais. E, se exigimos que seus interesses não sejam determinados por qualquer outra coisa, então *a fortiori* eles não podem ser determinados por suas razões morais [...]. O problema parece ser o de que o agente psicologicamente indeterminado é tão livre que é livre de suas razões morais (WOLF, 1986, p. 227, tradução do autor).

Assim, o que era simplesmente impossível no campo da psicologia estóica (dar assentimento em desacordo com o caráter moral, sendo este um dos elementos constituintes da natureza mental do agente), também pode ser considerado como algo indesejável no que diz respeito à preservação da própria noção de responsabilidade moral. Quando exigimos que o agente possa agir independentemente de seu próprio caráter moral, isso significa dizer que ele pode não ser determinado em suas ações pelas suas próprias crenças morais, o que

---

<sup>14</sup> EPICETUS, 1980, IV, IV.

---

permitiria a uma mesma pessoa nas mesmas circunstâncias realizar ações diferentes de acordo com uma capacidade de escolher livremente um curso de ação. Mas isso é um problema para a atribuição de responsabilidade moral, pois esta requer que o aspecto moral das ações tenha origem no próprio agente e seja determinante para a avaliação das mesmas. Um indivíduo nunca poderia ser moralmente responsável (e, conseqüentemente, alvo de uma condenação moral da parte de outras pessoas) por um homicídio se não houvesse uma participação determinante de suas crenças morais no processo psicológico que resultou na ação. O que distinguiria uma situação como essa e a de uma aranha que mata um inseto qualquer é justamente o fato de que aranhas não poderiam ser alvos de descrições ou julgamentos que levam em consideração o aspecto moral de seus atos, já que não há crenças ou disposições de caráter moral por trás dos mesmos. Os estóicos explicam essa diferença entre os homens e os animais através da faculdade de assentir que aqueles possuem, sendo o assentimento sempre dado de acordo com a constituição mental do homem, enquanto os animais não-humanos se movem sempre de acordo com o que é apresentado pelas suas impressões impulsivas, não sendo possível rejeitá-las<sup>15</sup>.

Como bem observou S. Bobzien, para os filósofos que defendem que o homem é livre para agir e tomar decisões de maneira independente de seu próprio caráter moral (e que essa mesma liberdade é condição necessária para que seja possível atribuir responsabilidade moral a agentes), a questão acerca da determinação causal deste não é tão problemática, apesar dos outros problemas envolvidos em tal concepção (como os que foram mencionados acima)<sup>16</sup>. Mas, no caso de Crisipo e dos estóicos em geral, ainda é possível conceber o seguinte dilema (que, de certa forma, já foi apresentado no fim da primeira parte deste texto): se nossa natureza individual (ou seja, nossa constituição mental) não depende de nós por ser determinada a ser da maneira que é apenas por fatores externos, então ela não pode servir de base para dizermos que somos responsáveis por nossas ações e atos de assentimento. Como já foi dito, o problema pode ser resolvido, em parte, da mesma maneira que

---

<sup>15</sup> LONG; SEDLEY, 1987, i. 53A.

<sup>16</sup> BOBZIEN, 2006, p. 290-291.

---

os outros problemas relacionados ao que depende ou não de nós. No entanto, existe uma outra complicação: os estóicos defendiam que a racionalidade humana só surge na fase adulta; e, com ela, tanto a faculdade de assentimento quanto as qualidades morais. Só poderíamos dizer que o desenvolvimento do caráter moral está em nosso poder na medida em que ele depende de nossos atos de assentimento, e isso não pode ocorrer antes que o homem entre na fase adulta, sendo todo o desenvolvimento mental anterior a essa fase necessitado por fatores externos. Ou seja, em última instância, a responsabilidade moral seria baseada na constituição mental do agente no início da fase adulta, que, nesse momento, seria completamente determinada por fatores hereditários e por outros elementos que possam ter influenciado a mesma.

De acordo com os estóicos, os homens nascem sem quaisquer qualidades morais, partindo todos de pontos de partida idênticos no que diz respeito à moralidade<sup>17</sup>. No entanto, não se pode dizer o mesmo quando consideramos os outros aspectos da mente. Pode parecer injusto que diferentes pessoas comecem o seu desenvolvimento moral possuindo diferentes disposições mentais (que podem dificultar de maneira considerável ou até mesmo facilitar o progresso em direção a uma vida virtuosa), mas isso não parece ter sido um problema para os estóicos. O processo de educação moral que os estóicos defendiam não dependia de uma equivalência nas disposições mentais de cada um no início da fase adulta, mas simplesmente do fato de que o homem adulto, por possuir uma faculdade de assentimento, pode se tornar causalmente responsável por mudanças na sua constituição mental através do uso de tal faculdade. Pouco importaria que certas características mentais do agente tenham sido determinadas hereditariamente e durante a sua infância através de fatores puramente externos. Que isso seja o caso não impede, nem a possibilidade de progresso no campo da ética, nem a possibilidade de atribuição de responsabilidade moral aos homens devido a ações que tenham realizado de acordo com atos de assentimento (não havendo, é claro, sentido em atribuir responsabilidade moral a um homem enquanto ele não possuir um caráter moral). A diferença existente entre as várias constituições

---

<sup>17</sup> LAÉRTIOS, 2006, XVII, 89.

---

mentais no limite entre a fase adulta e a infância, tendo alguma influência na posterior aquisição das qualidades morais por cada indivíduo através do uso da razão (ou, mais especificamente, da faculdade de assentimento), justificaria a própria variedade moral que percebemos nos diferentes indivíduos. Como nos reporta Cícero acerca da resposta que Crisipo teria dado a uma objeção à noção estóica de destino, por exemplo, o fato de que os homens diferem em suas inclinações e gostos, e até mesmo em suas reações a determinados vícios (quando exibidos por outros homens), mostra que existe uma diferença nas naturezas dos vários homens que só pode ser explicada por uma diferença nas causas que contribuíram para a formação e determinação dessas naturezas<sup>18</sup>.

Assim, para que um homem deixe de agir de determinada maneira, é preciso que algo seja alterado no conjunto de fatores causais determinantes, e esses são puramente internos (mentais). A educação moral correta, cujo objetivo é produzir um desenvolvimento positivo na constituição mental do indivíduo, deve ter como objetivo a condução correta da faculdade de assentir, pois só dessa maneira um homem poderia mudar o caráter de suas ações. Se nossas paixões, por exemplo, provocam constantemente em nós uma instabilidade emocional que prejudica nossos raciocínios acerca dos acontecimentos ao nosso redor, e levam-nos freqüentemente a reagir a estes de maneira moralmente condenável, só podemos culpar a nós mesmos por esses males, pois são produtos do uso inadequado de nossa razão. E, se a origem dos males que prejudicam a felicidade do homem são decorrentes desse uso inadequado, a solução para o problema é a correção do mesmo. Sendo isso feito, segue-se naturalmente certo progresso moral. Sabemos que, para os estóicos, a virtude poderia ser ensinada a qualquer homem. Como vemos em um relato de D. Laércio:

Para provar que a excelência existe realmente, Poseidônios no primeiro livro de sua obra *Da Ética* menciona o fato de Sócrates, Diôgenes e Antistenes terem feito progressos concretos na mesma. Por outro lado, a deficiência também existe, em oposição à excelência. Crisipos, [...] Cleantes, Poseidônios [...] e Hécaton afirmam que a excelência pode ser ensinada; outra prova de que a excelência pode ser

---

<sup>18</sup> LONG; SEDLEY, 1987, i. 55Q.

---

ensinada é o fato evidente de que os maus se tornam bons (LAËRTIOS, 2008, XVII, 91).

Ora, se é um fato que os homens podem ser tornar moralmente melhores ao longo de sua existência, então a correção do uso da faculdade de assentir tem de ser possível, pois não haveria outra maneira de modificar a constituição mental de um homem de forma que o mesmo pudesse eliminar paixões e vícios, dentro da filosofia estóica. Nossas paixões, por exemplo, sendo geradas através do assentimento a impressões que resultam em impulsos inconsistentes com uma compreensão correta do valor das próprias coisas, podem ser eliminadas com a obtenção desta. Quando compreendemos que certas coisas não são boas em si mesmas, e que só podem ser desejadas por trazerem uma vantagem relativa a nossa situação atual, diminuimos o valor que antes atribuíamos a tais coisas, pois estes eram derivados de falsas crenças, e isso nos leva a uma moderação em nossas próprias ações. Um homem que soubesse que a riqueza não é um bem em si não reagiria de forma tão negativa diante da perda da mesma, por exemplo. Como disse Epicteto: “Não são as coisas elas mesmas que perturbam o homem, mas o seu julgamento sobre essas coisas”<sup>19</sup>. Assim, toda mudança necessária para o progresso moral depende do uso correto de nossa faculdade de assentimento, que tem como consequência a formação de crenças corretas acerca do valor das coisas e dos acontecimentos e acerca do que realmente depende de nós e do que nos é possível realizar enquanto seres racionais situados dentro de uma rede de causas que não admite nenhuma possibilidade de indeterminação no mundo.

### **Conclusão**

Ao longo do texto, vimos como a consideração das críticas ao estoicismo no que diz respeito ao determinismo causal e à existência de certo tipo de destino e das respostas a essas objeções pode nos fornecer uma imagem adequada do que realmente era o compatibilismo estóico, não havendo, neste, indícios de que os estóicos defendiam a existência de uma vontade livre que tivesse a função de garantir a possibilidade de agir diferentemente dadas as

---

<sup>19</sup> LONG; SEDLEY, 1987, i. 65U, tradução do autor.

---

mesmas circunstâncias, ou de eliminar as paixões através de sua livre condução pelo homem. Baruch de Spinoza, por exemplo, confundiu a doutrina estóica de que os afetos dependem inteiramente de nós por estarem em nosso poder com a idéia de que podemos controlar esses afetos através do exercício livre de nossa vontade<sup>20</sup>. Ora, que afetos estejam em nosso poder significa, como vimos nas tentativas dos estóicos de defender sua noção de destino, que, enquanto seres dotados de razão, nós somos o fator causal principal na ocorrência dos atos de assentimento, e é desses atos que dependem os afetos para existir ou não (ou seja, nós somos causalmente responsáveis por nossos próprios afetos, desde que estes tenham sido gerados a partir de um ato de assentimento a alguma impressão). A introdução de uma vontade livre na natureza seria a quebra do princípio de que não há eventos não-causados no mundo, pois significaria a admissão de algo que pode atuar livremente e gerar novas séries de eventos causalmente conectados, o que não é possível na física estóica. Os estóicos certamente defendiam, como I. Kant, que

[...] a par dessa faculdade da liberdade, independente de leis, mal se pode pensar a natureza, porque as leis desta última seriam incessantemente alteradas pelas influências da primeira e o jogo dos fenômenos, que, pela simples natureza devia ser regular e uniforme, ficaria desse modo perturbado e desconexo. (KANT, 2008, p. 411)<sup>21</sup>.

E não somente isso, como vimos a atribuição de responsabilidade moral aos agentes por suas ações somente é possível devido ao fato de que a constituição mental particular desses agentes é a causa principal dos atos de assentimento que produzem, o que garante que o próprio aspecto moral das ações resultantes desses atos possa ser explicado inteiramente pela responsabilidade causal que pode ser atribuída aos homens por tais eventos. Longe de ser uma condição necessária para a atribuição de responsabilidade moral (e para o progresso moral, como vimos no final da segunda parte), a liberdade entendida como uma capacidade de agir diferentemente

---

<sup>20</sup> SPINOZA, 2007, V, Prefácio.

<sup>21</sup>É interessante notar a semelhança entre esse trecho da *Crítica da Razão Pura* e o relato de Alexandre de Afrodísias citado no início do texto.

(dadas as mesmas circunstâncias causais) seria até mesmo incompatível com a mesma no estoicismo. A responsabilidade moral dependeria unicamente da dependência causal entre nossas ações e a constituição de nossas mentes. Se uma ação particular nos é sugerida por impressões geradas por fatores externos, a realização ou não dessa ação depende de nossas crenças (morais ou não-morais) e de nosso caráter, e não dos fatores externos, que são apenas as causas que dão início a um determinado processo mental. Assim, podemos dizer que nossas ações e atos de assentimento estão em nosso poder, o que garante que somos livres no sentido de que não somos externamente forçados a fazer as escolhas que fazemos, e somente assim podemos ser responsáveis causal e moralmente por eventos no mundo, e dizer que as proposições correspondentes a tais eventos não podem ser necessárias, pois a ausência de coerção externa, nesses casos, garante o caráter contingente das mesmas.

**Referências bibliográficas:**

BOBZIEN, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

CICERO. *Sobre o Destino*. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

EPICETUS. *Discourses of Epictetus; with the Encheiridion and Fragments*. Translated by George Long. London: George Bell & Sons, 1980.

GELLIUS. A. *Gellii Noctes Atticae*. Edited by P. K. Marshall, 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1968.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. M. P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

LAËRTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília: Editora UnB, 2008.

LONG, A.A.; SEDLEY, D. N. (eds.) *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

WOLF, S. "Asymmetrical freedom". In: FISCHER, J. M. (ed.). *Moral Responsibility*. Ithaca: Cornell University Press, 1986, pp. 225-40.