

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Geovane Torres Rino

A crítica de Alexandre de Afrodísias ao compatibilismo estoico no De Fato

GOIÂNIA

2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☒ Dissertação ☐ Tese ☐ Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

GEOVANE TORRES RINO

3. Título do trabalho

" A crítica de Alexandre de Afrodísias ao compatibilismo estoico no De Fato "

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Rodrigues Pereira, Professor do Magistério Superior**, em 02/09/2025, às 14:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Geovane Tôrres Rino, Discente**, em 02/09/2025, às 14:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5623329** e o código CRC **3515DB87**.

Referência: Processo nº 23070.042617/2025-31

SEI nº 5623329

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Geovane Torres Rino

A crítica de Alexandre de Afrodísias ao compatibilismo estoico no De Fato

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia
Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política
Orientador: Rafael Rodrigues Pereira

GOIÂNIA

2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Rino, Geovane Torres

A crítica de Alexandre de Afrodísias ao compatibilismo estoico no
De Fato [manuscrito] / Geovane Torres Rino. - 2025.
79 f.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Rodrigues Pereira.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiânia, 2025.

1. Estoicismo. 2. Alexandre de Afrodísia. 3. Combatibilismo. 4.
Libertarismo. 5. Determinismo. I. Pereira, Rafael Rodrigues, orient. II.
Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 16 da sessão de Defesa de Dissertação de Geovane Torres Rino, que confere o título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, na área de concentração em Filosofia.

Aos vinte e nove dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e cinco, a partir das quinze horas, online, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “A crítica de Alexandre de Afrodísias ao compatibilismo estoico no De Fato”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Rafael Rodrigues Pereira (FAFIL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Eduardo Murtinho Braga Boechat (UFRJ), membro titular externo; Professor Doutor Cristiano Novaes de Rezende (FAFIL/UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Rafael Rodrigues Pereira (FAFIL/UFG), Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos vinte e nove dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e cinco.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Rodrigues Pereira, Professor do Magistério Superior**, em 11/09/2025, às 17:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Murtinho Braga Boechat, Usuário Externo**, em 12/09/2025, às 10:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristiano Novaes De Rezende, Professor do Magistério Superior**, em 17/09/2025, às 12:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5645235** e o código CRC **428F4C42**.

RESUMO

Um dos principais debates filosóficos sobre a liberdade humana se caracteriza pela oposição entre duas posições: libertarismo, que defende uma liberdade irrestrita, e determinismo, que nega a influência da vontade individual nos acontecimentos. Entre essas duas posições se encontra o compatibilismo, que busca formas de defender a liberdade humana dentro de um universo causalmente determinado. Alexandre de Afrodísia, um renomado comentador de Aristóteles, critica o compatibilismo estoico em sua obra *De Fato*. Assumindo a posição libertaria, ele argumenta que os estoicos distorcem conceitos filosóficos, como causa, deliberação e assentimento ao tentar harmonizar responsabilidade moral com uma concepção rígida de determinismo causal, atribuindo a esses termos sentidos técnicos contraintuitivos para o senso comum. Porém, com frequência, ao descrever a posição antagônica, o próprio Alexandre parece distorcer o sentido que os estoicos atribuem aos termos, tirando-os de seus contextos específicos. O objetivo do trabalho é investigar se as distorções de Alexandre são propositais, justificadas pelo método dialético aristotélico, que prioriza as noções comuns e as opiniões bem reputadas. Essa abordagem permite que Alexandre critique os estoicos por não seguirem as noções comuns dos homens, mas também levanta a questão de até que ponto suas críticas são precisas ou simplificações da teoria estoica. A análise se concentrará em cinco categorias de argumentos (ontológicos, linguísticos, lógicos, psicológicos e normativos) para avaliar se as distorções de Alexandre são estratégicas, visando expor problemas na doutrina estoica, ou se são falhas decorrentes de uma leitura superficial.

Palavras-chave: Estoicismo; Alexandre de Afrodísia; Compatibilismo; Libertarismo; Determinismo; Filosofia Antiga

ABSTRACT

One of the central philosophical debates on human freedom contrasts three main positions: libertarianism, which defends unrestricted freedom; determinism, which denies the influence of individual will on events; and compatibilism, which seeks to reconcile human freedom with a causally determined universe. Alexander of Aphrodisias, a prominent commentator on Aristotle, criticizes the Stoic version of compatibilism in *On Fate*. From a libertarian standpoint, he argues that the Stoics distort philosophical concepts such as cause, deliberation, and assent, attributing to them technical meanings at odds with common sense in order to reconcile moral responsibility with strict causal determinism. However, in presenting the opposing view, Alexander often appears to misrepresent Stoic definitions by removing them from their specific contexts. This study investigates whether Alexander's distortions are deliberate, justified by the Aristotelian dialectical method—which prioritizes common notions and reputable opinions—or whether they stem from superficial interpretation. The analysis focuses on five categories of arguments (ontological, linguistic, logical, psychological, and normative) to determine whether Alexander's misrepresentations are strategic tools for exposing weaknesses in Stoic doctrine or unintended oversimplifications.

Keywords: Stoicism; Alexander of Aphrodisias; Compatibilism; Libertarianism; Determinism; Ancient Philosophy

SUMÁRIO

RESUMO.....	3
INTRODUÇÃO.....	6
I – COMPATIBILISMO ESTOICO.....	10
- 1.1 - ONTOLOGIA.....	10
- 1.2 - DESTINO.....	13
- 1.3 - ARGUMENTO DO PREGUIÇOSO.....	15
- 1.4 - CARATER E ASSENTIMENTO.....	17
- 1.5 - ANALOGIA DO CILINDRO.....	21
- 1.6 - CONCEPÇÃO DE NECESSIDADE.....	23
- 1.7 - LIBERDADE COMPATIBILISTA.....	26
II – O MÉTODO DIALÉTICO DE ARISTÓTELES.....	28
III – O DE FATO DE ALEXANDRE DE AFRODISIA.....	34
- 3.1 - ARGUMENTOS ONTÓLOGICOS.....	35
3.1.1 - NATUREZA DO DESTINO.....	35
3.1.2 - CONTIGENCIA, POSSIBILIDADE E NECESSIDADE.....	39
3.1.3 - CAUSALIDADE.....	45
- 3.2 - ARGUMENTOS LINGÜÍSTICOS.....	50
3.2.1 - CAUSA.....	51
3.2.2 - CONTINGÊNCIA, POSSIBILIDADE E NECESSIDADE.....	54
3.2.3 - CONCENTIMENTO, DELIBERAÇÃO E O QUE DEPENDE DE NÓS	56
- 3.2 - ARGUMENTOS NORMATIVOS.....	65
- 3.3 - ARGUMENTOS PSICOLÓGICOS.....	72
CONCLUSÃO.....	77
BIBLIOGRAFIA.....	79

Introdução

Dentro das milenares discussões que se encontram no escopo da filosofia, o tema da liberdade do homem é abordado de várias perspectivas e níveis, sendo duas as mais comuns: a primeira sobre o ponto de vista específico da política, que discute os limites da liberdade do homem dentro da sociedade, e a segunda sobre o ponto de vista ontológico, que discute se os homens são realmente livres e autores de suas próprias ações, ou se são, de uma certa forma, determinados por causas externas. Dentro desta segunda discussão parece haver um dilema entre duas posições antagônicas: o libertarismo e o determinismo. O plano de fundo de qualquer teoria compatibilista é a negação desse dilema. Qualquer pessoa que aceitar o dilema e acreditar em uma dessas últimas concepções, necessariamente excluirá a outra. Isso fica mais claro ao pegarmos o extremo dessas concepções e suas respectivas posições. Por um lado, temos o libertário, que acredita em uma liberdade irrestrita e que as suas ações no mundo dependem apenas da sua vontade, uma ontologia indeterminista. Por outro lado, temos o determinismo fatalista, que crê que tudo está determinado a ponto de nossas escolhas ou desejos não fazerem diferença nas ocorrências do mundo. Ambas as posições são excludentes em seus pressupostos, portanto o compatibilismo procurará concepções de liberdade e determinismo diferentes para a sua teoria.

Um dos maiores embates, por assim dizer, entre tais posições se deu quando Alexandre de Afrodísia, renomado comentador de Aristóteles, escreveu sua obra *De Fato* onde criticou o compatibilismo estoico.

Alexandre de Afrodísia (fl. 198–209 d.C), nasceu em Afrodísia, na região de Cária, atual Turquia. Pouco se sabe sobre sua vida pessoal, embora acredite-se que tenha estudado e ensinado filosofia em Atenas. Tornou-se um dos mais importantes comentadores de Aristóteles na antiguidade, com obras sobre temas específicos como Comentário sobre a Metafísica (*In Metaphysica*), Comentário sobre os Analíticos Posteriores (*In Analytica Posteriora*), Comentário sobre os Tópicos (*In Topica*), Comentário sobre os Segundos Analíticos (*In Analytica Priora*), e Sobre a Alma (*De Anima*).

O *De Fato* ou Sobre o Destino, obra provavelmente escrita entre o final do século II d.C e início do século III, é um dos poucos textos onde Afrodísia atua como autor, e não apenas como comentador, ainda que inspirando-se em Aristóteles. O objetivo do livro é criticar o estoicismo, em particular a maneira pela qual esta escola procura compatibilizar liberdade e responsabilidade moral com uma ontologia determinista.

Um fato curioso na obra de Alexandre é que ele não cita diretamente os estoicos em momento algum, optando por referências genéricas como “eles dizem que...”, porém a descrição da posição determinista deixa claro que são eles seus oponentes. Posições como a identificação de deus com o destino, a crença de que a natureza é predominantemente

proposita, a unidade no universo, assim como a afirmação que a virtude é a única coisa boa e a maioria dos homens são viciosos, ou da impossibilidade de um movimento sem causa. O comentador Anthony Long acredita que o motivo de Alexandre não citar diretamente seus oponentes é que está preocupado com o determinismo como uma tese filosófica em si mesma e não no contexto específico do sistema estoico. Porém esse afastamento da tese determinista de seu contexto original estoico parece causar distorções que enfraquecem as críticas feitas por Alexandre. Por exemplo, por várias vezes ele caracteriza um agente sob a perspectiva do determinismo como completamente coagido por fatores externos. Posição essa que os estoicos rejeitam, pois para eles o determinismo não impede a contribuição significativa dos agentes nos eventos do mundo.

Podemos assim considerar que no *De Fato* a posição estoica é apresentada por Alexandre de forma contestável, como distorções à primeira vista óbvias. Como diz Long,

“longe de dar consideração cuidadosa ao que seus oponentes queriam dizer, ou podem ter querido dizer, Alexandre frequentemente salta para conclusões que envolvem uma deturpação tão grosseira que Crisipo, por exemplo, dificilmente poderia ter aceitado algumas de suas alegações como relevantes para a teoria estoica.” (Long, 1970, p.247, tradução nossa).

Dentro de trabalho expositivo e crítico como o debate feito por Alexandre é necessário que se conceda ao adversário o princípio de caridade, que consiste em uma descrição e uma interpretação de seus argumentos da forma mais forte, coerente e racional possível, com a finalidade de favorecer o entendimento e boa-fé. Como descreve Anthony Weston *“Generally, people advocate a position for serious and sincere reasons. Try to figure out their view, try to understand their reasons, even if you disagree entirely.”* (Weston, p.17, 1954). Mas o que Long e Sharples parecem acusar Alexander é de fazer o oposto, de distorcer os argumentos estoicos resultando em uma manipulação do debate para um possível benefício argumentativo, a chamada falácia do espantalho. Descrita por Douglas Walton *“A falácia do espantalho ocorre quando a posição de um argumentador é deturpada por ser citada de maneira errada, exagerada ou por sofrer algum tipo de distorção”* (Walton, p.31, 2012).

O objetivo de nosso trabalho consiste em identificar, por um lado, as principais distorções da doutrina estoica no texto de Alexandre, e, por outro lado, procurar entender sua raiz. Vivendo em uma época em que o acesso aos textos estoicos originais ainda era viável, parece difícil aceitar que um comentador do nível de Alexandre pudesse cometer tais erros por desleixo. Em particular, analisaremos a hipótese de que as distorções sejam propositais,

justificando-se a partir da referência ao método dialético de Aristóteles, que, como se sabe, partia das opiniões comuns reputáveis ou *endoxa*.

Os estoicos, de fato, eram conhecidos por conferir aos termos um sentido técnico próprio, que diferia do sentido usual. Alexandre, assim, se recusaria a apresentar a teoria de seus adversários como eles próprios o fazem, seguindo a terminologia estoica, como se isso os favorecesse indevidamente, tornando mais difícil identificar os problemas de sua doutrina (Sharples, 1983, p. 20). Neste sentido, as distorções seriam propositais, e visariam revelar problemas com a doutrina estoica que não pareceriam tão óbvios se esta fosse apresentada do ponto de vista de seus autores. Como diz Sharples:

Alexander's arguments in *de fato* are characterized by appeals to the obvious and the common opinion (which sometimes means: to standard Aristotelian doctrine); such arguments are in accordance with Aristotelian practice, though the terminology in which they are expressed is often Stoic. He repeatedly complains that his opponents do not use terms in their normal sense (Sharples, 1983, p. 18).

Como diz Sharples, ao longo do texto Alexandre com frequência se queixa de como as teses estoicas se opõem às “noções comuns” (*koinai ennoiai*) ou às “concepções comuns” dos homens. Em seu comentário sobre os Tópicos de Aristóteles, Alexandre usa a mesma expressão para se referir ao método dialético (*Top.* 18.20).

Desta forma, para entender melhor o procedimento do *De Fato* de Alexandre é necessário estarmos familiarizados com algumas ideias sobre o compatibilismo estoico e com o método dialético de Aristóteles. É disso que nos ocuparemos nos primeiros capítulos. Supondo que as críticas de Alexandre são direcionadas em sua maior parte ao estoicismo de Crisipo, utilizaremos como apoio para expor as ideias deste último a obra *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* da comentadora Susanne Bobzien, obra que se debruça sobre as principais características propostas pelo estoicismo Crispiano. Inicialmente, abordaremos ideais gerais ontológicas assim como concepções estoicas mais específicas sobre o destino, aspecto da teoria psicológica, além do argumento do preguiçoso e a analogia do cilindro que servem para ilustrar pontos centrais da corrente filosófica do seu compatibilismo. Em seguida, faremos um rápido comentário sobre o método dialético.

A partir de então, analisaremos as críticas de Alexandre aos estoicos no *De Fato*, dividindo-as em quatro categorias: (A) argumentos ontológicos; (B) argumentos linguísticos; (C) argumentos normativos; (D) argumentos psicológicos.

Ao final de nosso trabalho, avaliaremos em que medida os erros que Afrodísia comete ao se referir ao compatibilismo estoico podem se justificar por esta metodologia, de inspiração aristotélica, que faz referência às noções comuns dos homens.

I – O compatibilismo estoico.

1. Ontologia

Para os estoicos o cosmos é um todo unitário contínuo, sem lacunas e que não contém partes mínimas, como átomos. Tudo que há é constituído por dois princípios, um ativo e um passivo. A matéria é considerada o princípio passivo, pois não tem nenhum poder de coesão ou de movimento, não possui forma nem qualidade. Já o princípio ativo é chamado de várias formas, como Deus, a razão do mundo, a causa do mundo, destino, entre outros nomes, e é responsável por todas as formas, qualidades, individuação, diferenciação, coesão e por todas as mudanças no mundo (Bobzien, 2002, p.16). Diferentemente da distinção feita por Platão e Aristóteles entre forma e matéria, onde apenas a matéria é corpórea, para o estoicismo os dois princípios são corpóreos. O princípio ativo é o que os antigos chamam de sopro da vida (pneuma/πνεῦμα), que é uma combinação especial de fogo e ar, já o princípio passivo é uma mistura de água e terra.

Uma distinção frequente na filosofia estoica é a ideia de uma perspectiva global, que considera o universo como uma entidade unificada, e a perspectiva interna ao mundo, que se preocupa com os objetos particulares do mundo e suas relações internas no universo. O princípio ativo está atuante em ambas, ele é o responsável por manter a coesão, a forma e as mudanças presentes no cosmos, assim como é causa da individuação, coesão, forma, mudança e a duração dos objetos do mundo. Os objetos do mundo são guardados e mantidos em suas formas através do princípio ativo, cada um dos objetos mundanos possuem uma certa tensão, tenor, conteúdo (héxis/ ἔξις), e esse tenor é a causa de termos objetos diferentes no mundo, pois objetos diferentes possuem tensões e complexidades diferentes. Esses tipos de tenor são pneumas em graus diferentes de pureza, quanto mais puro, mais se aproximam da razão do logos original. O mundo, como um todo, é um ser de alta ordem de organização, ou seja, assim como os humanos, o mundo também é uma entidade racional.

Em relação à teoria causal estoica, é importante salientar que o determinismo estoico é um determinismo causal, visto que o conceito de causalidade era central nos debates da antiguidade, e o próprio conceito de destino é sempre apresentado em termos de causas (Bobzien, 2002, p.18). A afirmação de que nenhum evento ocorre sem causa antecedente, reportado por Cícero em *Sobre o Destino* “Todas as coisas que acontecem, acontecem por causas anteriores; se isso é assim, todas as coisas acontecem pelo destino: deduz-se então que pelo destino acontecem quaisquer coisas que aconteçam” (Cícero, Sobre o Destino 21), mesmo sendo um dos princípios mais disputados do determinismo estoico, reforça a ideia de um determinismo causal. Uma implicação do determinismo causal, presente também em teorias mecanicistas modernas é de que não há movimento sem causa, e se algo previsto não acontece como esperado no resultado final, então havia uma diferença não reconhecida no estado inicial.

Em uma outra formulação, para qualquer evento, estados iniciais iguais não podem produzir resultados diferentes.

Entretanto, não devemos entender o determinismo causal estoico pela perspectiva moderna, pois a visão moderna assume que causa e efeito estão no mesmo plano ontológico, ou seja, a causa produz um efeito que pode ser causa de outro efeito e assim subsequentemente. Na perspectiva estoica causa e efeito estão em diferentes categorias ontológicas, pois a causa é um corpóreo, porém o efeito é um incorpóreo e por isso, um efeito nunca poderá ser uma causa na visão estoica. “Every causation involves at least three main factors, two corporeal, one incorporeal. One corporeal is the cause, the other the object to which it is the cause, and at which the effect obtains. The effect (...)is immaterial and obtains at the second corporeal. It is regularly determined as being a predicate.” (Bobzien, 2002, p.19). Por exemplo, a ação de usar a faca para cortar uma carne, a faca é o corpo que causa o efeito de cortar no outro corpo que é a carne, podemos perceber que para os estoicos o efeito, na maioria das vezes, é um predicado – ou seja, algo que passa a poder ser dito acerca daquele corpo -, e os predicados são um tipo de incorpóreo, os “dizíveis” (lektá).

Devemos levar em consideração que para os estoicos tudo aquilo que possui poder causal é necessariamente um corpo – ou seja, somente corpos podem interagir com outros corpos. O materialismo estoico trata como “corpo”, assim, noções como a virtude, a justiça, as paixões, a alma etc – em suma, tudo aquilo que pode interagir com outra coisa. Os incorpóreos seriam aquilo que não é corpo, e, portanto, não interage com nada e não pode ser uma causa. Segundo Bréhier, há quatro incorpóreos aceitos pelos estoicos: o tempo, o espaço, o vazio ou o que pode ser dito “dizíveis” (lektá) (Bréhier, 2012, p. 35). Desta forma, aquilo que é produzido pela interação de dois corpos, ou seja, um efeito, não é, ele próprio, uma causa. O efeito resultante da interação entre corpos é um predicado, algo “novo” que passa a poder ser dito acerca de um corpo, como “a carne está cortada”. Esse predicado ou lektá “cortada”, assim, é um incorpóreo.

Para os estoicos há duas formas básicas de interação entre corpos, a de sustentar (sustentar algo/ser sustentado por algo), e a de mudar (mudar algo, ser mudado por algo). Há, assim, duas formas de causa, uma causa de estados qualitativos e uma causa de mudanças “The most basic distinction between types of causes is that between causes of qualitative states and causes of changes” (Bobzien, 2002, p.19). Pois no entendimento estoico não se deve perguntar apenas por que algo mudou, é também importante perguntar por que algo continua o mesmo, já que tantos estados quanto movimentos pressupõem uma causa. Esta necessidade de causas, tanto para a sustentabilidade quanto para a mudança, é consequência da suposição dos princípios

ativo e passivo, já que o princípio ativo é o responsável não só pelo movimento das coisas no mundo, ideia de movimento que sempre está relacionada a mudança, mas também é responsável pela coesão interna, ou seja, de sustentar um objeto em um determinado estado qualitativo.

O par de conceitos “movimento/estado qualitativo” aparece com frequência nas discussões e indica uma distinção técnica padrão dentro da tradição estoica. Seguindo a lógica estoica, tanto o movimento quanto o estado qualitativo são incorpóreos, já que são efeitos, mas que tipo de incorpóreo? Como dito antes, a lista de coisas consideradas incorpóreas para os estoicos são o tempo, o espaço, o vazio ou aquilo que pode ser dito, os “dizíveis” (lektá). Dentre esses podemos seguramente afirmar que “movimento/estado qualitativo” são do tipo “dizíveis”. Podemos conectar esse par conceitual a uma subclasse dentro dos dizíveis, a subclasse dos predicados. Para os estoicos efeitos são predicados, e, como dito antes, movimento e estados qualitativos são efeitos, logo, também são predicados, o que, segundo Bobzien (p.23) é amplamente documentado na tradição estoica. Eles definem predicado como “aquilo que é declarado de algo ou alguma coisa, ou, que pode ser acoplado a algo ou a alguma coisa”, exemplos: andar, estar vivo, estar de pé, entrar etc. Os predicados podem ser atualizados, tornando-se assim atributos, ou seja, quando uma pessoa está andando eu posso atribuir o predicado andar a ela, mas apenas enquanto ela estiver andando, o que nos mostra que tanto mudança quanto estados qualitativos possuem duração.

Esta discussão esbarra em outro conceito, o de ocorrência, ou ainda o de evento (γινόμενα). O termo movimento parece por várias vezes de forma indistinta da de evento e parece cobrir tanto a ideia de mudança quanto de estados qualitativos. Apesar de ocorrências constituírem uma subclasse de todas as atualizações de predicados, ou seja, a subclasse dos efeitos. Portanto, a indistinção entre eventos e mudança/estado qualitativo deixa claro que existe uma relação entre predicados e eventos na teoria estoica. Porém Bobzien (p.26) acredita que não existe uma carga técnica ao termo definido pelos estoicos, já que o termo é utilizado de modos diferentes em diferentes contextos.

“ I do not believe that the Stoics had any such worked-out theory. Rather, I have tried to make apparent several features of their concepts of motion, qualitative state, and 'event' which follow from other things we know they had a theory about: their concepts of causation, of effect, of proposition, of predicate, of actualized predicates, and of actualizations of propositions.” (Bobzien, p.27)

2. Destino

Para entendermos o conceito de destino (πεπρωμένη; είμαρμένη) é necessário apresentar algumas ideias relacionadas. Crisipo defendia duas posições centrais para sua filosofia, ideias que o caracterizam como um determinista. A primeira é a de que tudo o que acontece no mundo (todas as mudanças e estados qualitativos), em seus mínimos detalhes, está de acordo e é organizado pela razão universal do mundo, e não poderia ser diferente do que é (Bobzien, 2002, p.44). O determinismo de Crisipo é apresentado de um modo teleológico. O Destino pode ser identificado com o princípio ativo, mas também é identificado como Deus ou Zeus, como providência (πρόνοια), como a natureza de todas as coisas, a razão ou a vontade de Zeus, a razão ou a causa do mundo, a necessidade de todas as coisas, a natureza universal.

Todas essas entidades são consideradas como o mesmo Pneuma para Crisipo, mas não para todos os estoicos, alguns discutiram o tema, especialmente sobre a extensão dos conceitos de providência e de destino (Bobzien, 2002, p.45). O debate gira em função da necessidade de explicar eventos ruins ou trágicos. Segundo Cleantes, o destino não pode ser a vontade de Deus, apenas a providência seria equivalente, pois Deus só poderia desejar o que é melhor, ou seja, o bem, portanto haveria uma parte no mundo que seria de responsabilidade apenas do destino. Crisipo discordava dessa posição, para ele o que é ruim na visão individual de um ser é bom em uma perspectiva global e Deus é responsável por isso (Bobzien, 2002, p.47).

Podemos salientar dois importantes aspectos do destino. Primeiro o aspecto de necessidade do destino, que parece ser o atributo padrão do conceito de destino nos debates estoicos, mas que aparece em outros termos, como inexorável, inconquistável, imutável, inflexível, invencível, entre outros. A principal razão desta característica inevitável do destino é que nada pode interferir, pois não há nada independente ou fora dele, nem o ser humano pode mudá-lo, pois a natureza humana é parte da natureza do destino. A inexorabilidade do destino mostra que é impossível mudar o destino de alguém, já que todos os eventos futuros já foram previamente determinados, e essa ideia que, de um certo aspecto, beira o fatalismo é uma das mais questionadas pelos oponentes do estoicismo. “the ancients assumed that if something is fated, then it is immutable.” (Bobzien, 2002, p.49).

O segundo aspecto do destino tradicional nas teorias estoicas, é a de que o destino conecta as coisas no mundo de forma ordenada, mais especificamente o destino conecta causas, e, por isso, é explicado como uma corrente ou série de causas interligadas, formulação que aparece até como definição de destino (Bobzien, 2002, p.50) Bobzien, no entanto, considera a imagem da corrente insatisfatória para o estoicismo Crispiano, pois ela se aplica, sobretudo, a teorias

modernas causais, onde faz sentido falar de uma corrente onde um de seus elos é ao mesmo tempo efeito e causa, causa de um elo posterior e efeito de um elo anterior. Ora, como vimos, para os estoicos causa e efeito estão em categorias ontológicas diferentes, o que temos é uma concatenação temporal de corpos enquanto causas.

Temos então, na realidade, corpos sendo causas ao interagir com outros corpos e produzindo efeitos sucessivamente. Portanto, como relata a comentadora (2002, p. 51) a corrente ou cadeia não é a melhor analogia para explicar a conectividade das coisas no mundo, pois denota uma ideia de linearidade. É necessário algo mais complexo, uma analogia mais apropriada seria a de uma rede, onde um ponto da rede, diferentemente de um elo de uma corrente que se conecta apenas com o elo de trás e com o da frente, se conecta com vários pontos, logo uma melhor definição de destino é a concatenação de causas que formam, não uma corrente linear, mas sim uma rede que se expande para todos os lados.

O debate helenístico sobre destino e determinismo parece não ter levado em consideração a concepção de Crisipo sobre destino como um todo, retendo apenas um princípio central, o de que tudo acontece de acordo com o destino, o chamado princípio do destino (*fate principle*). O princípio do destino parece estar relacionado diretamente com a ideia de ocorrência (*happens/γίνεται*), que aparece na citação de Estobeus “*Chrysippus' accounts of fate: Fate . . . 'the Reason in accordance with which past events have happened, present events happen, and future events will happen.'*” (Estobeu, Ecl. I 79.5~8, apud Bobzien, 2002, p.57).

O termo “ocorre” (*γίνεται*) expressa a ideia de um presente atemporal, que cobriria toda a perspectiva global, já a ideia de passado, presente e futuro é como a perspectiva humana funciona, todos os eventos ocorrem em uma dessas três classes, e todas elas estão subordinadas ao destino. Como visto antes, eventos e coisas que ocorrem são considerados incorpóreos pelos estoicos, logo todas as coisas que ocorrem “de acordo com o destino”, como passado e futuro, se enquadram na categoria ontológica de efeito, incorpóreo: “*The corporeal causes each contain part of fate, but the incorporeal effects can only be 'in accordance with' fate*” (Bobzien, 2002, p.57) apenas o presente poderia ser considerado um corpóreo, já que podemos assumir que este possui poder de interação.

Com essas ideias expostas, Bobzien (2002, p. 58) chega a algumas conclusões sobre o conceito de destino para os estoicos: o destino parece possuir duas perspectivas ontológicas distintas, em relação aos corpóreos, o destino parece ser responsável pela individuação dos objetos, suas qualidades e suas conexões com outros objetos pelo espaço e tempo, já em relação aos incorpóreos, todos os estados qualitativos e todas as mudanças são resultado ou efeito do destino. Isso, no entanto, são apenas duas maneiras de enxergar o mesmo mundo, ou seja,

mesmo que causa e efeito estejam em categorias ontológicas distintas, ambas estão subordinadas ao destino, sendo que as causas parecem se identificar com o destino, e os efeitos estão de acordo com ele. Portanto o princípio do destino representa a física e a ontologia básica estoicas.

3. Argumento do Preguiçoso

Nos perguntamos então, como seria possível haver responsabilidade moral em um mundo onde parece não haver liberdade, onde todas as coisas estão determinadas de forma tão meticulosa que nada pode acontecer de forma diferente? Uma crítica comum a teorias fatalistas é a de que, se tudo está determinado a acontecer, de nada adianta o esforço tanto de não deixar acontecer, quanto o de deixar acontecer, argumento que ficou conhecido como o raciocínio do preguiçoso “*Idle Argument/ἀργὸς λόγος*”. Sua conclusão é a de que, em um mundo onde tudo está determinado, as ações humanas são irrelevantes e fúteis. O argumento está presente em “*Sobre o Destino*” (*De Fato*) de Cícero. A ideia de que um mundo onde todas as coisas acontecem apenas por necessidade levaria à destruição total da deliberação e do esforço de executar uma ação foi concebida antes dos debates estoicos. Como afirma Aristóteles em “*Da interpretação*”, “não haveria necessidade de deliberar nem de nós esforçarmos” (*De Int.* 18b30). Porém, apesar de comentar sobre o assunto, Bobzien (2002. p.180) acredita que o estagirita apenas apresenta o problema e não chega a desenvolver argumentos. Cícero descreve o argumento da seguinte forma:

“Se o aceitássemos (o argumento), nada absolutamente faríamos em vida. Assim pois arguem: ‘Se o destino para ti é convalescer desta doença, quer tu tenhas consultado o médico quer não tenhas consultado, convalescerás, paralelamente, se o destino para ti é não convalescer desta doença, quer tenha consultado um médico quer não tenhas consultado, não convalescerás – e um outro destino existe para ti: logo consultar um médico é irrelevante’” (Cícero, *Sobre o Destino*, 28 – 19).

O argumento do preguiçoso é seguido por uma refutação e Cícero credita a réplica diretamente a Crisipo. O advogado romano relata (*Sobre o Destino*, 30) que Crisipo baseia sua resposta em uma diferenciação entre fatos simples (*rebus simplicia*) e fatos associados ou conjuntos (*rebus cupulata*). Ele nos dá o exemplo do dia da morte de Sócrates como um fato simples, pois não importa o que Sócrates faça, se o dia de sua morte está fadado, ela irá

acontecer. Em seguida nos oferece um exemplo de fato associado, na proposição “Édipo nasceria de Laio”, Édipo não nascerá a menos que Laio tenha relações sexuais com uma mulher, pois estes fatos são co-determinados (co-fated). O mesmo, segundo Cicero, acontece no exemplo de Milos, que só poderá participar das lutas greco-romana e ganhar as olimpíadas, se houver oponentes para ele disputar. A ideia, assim, é mostrar que embora eventos sejam determinados, eles não o são independentemente de ações humanas. Tais ações também fazem parte do destino, e, portanto, há uma conexão entre ações e eventos dentro da rede causal.

O que está determinado não é simplesmente que Laio terá filhos, mas sim que Laio terá filhos porque teve relações sexuais. O determinismo, assim, não implica a futilidade das ações humanas. Bobzien (2002, p.200) considera estranho o exemplo de fato simples dado por Crisipo, pois diversas ações poderiam afetar o dia da morte de Sócrates, por exemplo ele poderia ter cometido suicídio antes de receber sua pena, encurtando sua vida, ou, ainda, poderia ter tentado escapar da prisão, prolongando-a. Este exemplo, assim, talvez não seja o mais adequado, pois este dia até pode ser determinado, mas é determinado em função de outros eventos que envolvem ações humanas. Já se pensarmos na situação de um meteoro cair na terra, ou de um vulcão entrar em erupção, estes talvez fossem fatos considerados simples, pois, independe de qualquer ação humana a ocorrência destes acontecimentos.

O exemplo do médico, no entanto, parece ser uma exceção, pois é possível uma pessoa se curar de uma doença sem procurar o médico. Aqui é preciso, para responder ao argumento do preguiçoso, recorrer a um critério epistêmico: de fato, alguém com enfermidades não sabe o que está determinado pelo destino, ou seja, não sabe se poderá se curar ou não sem ir ao médico. Portanto, é racional procurar o médico quando se está doente, por isso aumentar as possibilidades de cura. Mesmo para a pessoa que irá se curar sem a consulta, e, também, para aquele que está destinado a perecer, é racional procurar o médico, pois, por motivos epistêmicos, mesmo que as coisas estejam fadadas a ocorrer de um certo modo, não é possível saber que modo elas ocorrerão, ou quais relações causais estarão envolvidas. “*in the case of the doctor example, the action of calling in the doctor would trigger or activate a necessary causal factor of the recovery and nothing else would*” (Bobzien, 2002, p.222)

Portanto, para o estoicismo ou as ações no mundo são condições necessárias para a preservação de um estado qualitativo, ou as ações são condições necessárias para obtenção de mudanças, na medida em que elas são parte necessária ou gatilho de um instância de causação pela qual essa mudança é provocada. Mas indiferentemente de ser para manter um estado ou para mudar algo, ambas compartilham a ideia de que as ações humanas interferem e interagem com os eventos, na medida em que também estão inseridas no nexos causal do mundo. Logo,

para mostrar a falácia no argumento do preguiçoso – ou seja, que as ações humanas não são fúteis -, é suficiente provar que a mínima chance de uma ação importar, de ser condição necessária, é o bastante. “*With his reply (a réplica de Crisipo ao argumento do preguiçoso) he shows that his fate-determinism does not entail that action is pointless and that his fate-determinism is not a fatalist theory*” (Bobzien, 2002, p.228).

4. Caráter e assentimento

O argumento do preguiçoso, além de expor alguns pontos da ontologia estoica, também nos dá uma dica que de certo modo somos responsáveis por nossas ações, e, portanto, que somos responsáveis moralmente por elas. Podemos considerar, no entanto, que o argumento mais famoso atribuído a Crisipo acerca do compatibilismo é a analogia do cilindro, que encontramos, mais uma vez, no *De Fato* de Cícero (39-45), mas também em Gelio, *Noctes Atticae* 7.2, e em Plutarco, *Das Contradições Dos Estoicos* 1055f-1056d.

Tanto em Cícero quanto em Plutarco esta analogia é usada para tratar do tema dos assentimentos e daquilo que depende de nós, a partir de uma distinção entre tipos de causas. Em geral há uma concordância entre os comentadores de que essas três passagens contém o núcleo das ideias compatibilistas de Crisipo. Bobzien salienta que, quando um compatibilista afirma que determinismo e liberdade são compatíveis, deve se ter em mente que outro significado é dado para o conceito de liberdade. Não devemos entendê-la pela perspectiva do libertário, que acredita que para toda ação o agente que a executa, poderia tê-la executado de outra forma (*doing otherwise*), o que remeteria ao conceito de livre-arbítrio, concepção esta que seria incompatível com qualquer tipo de determinismo.

A liberdade entendida por Crisipo, por outro lado, está relacionada à autonomia do agente. “*The conception of moral responsibility of Cryssipus and his contemporaries is not grounded on any conception of freedom to do otherwise, but on the autonomy of the agent*” (Bobzien, 2002, p.235). A analogia do cilindro é construída por Crisipo, assim, para expressar este conceito de liberdade como autonomia, o que, como veremos, se liga à ideia de que nossas ações dependem de nós, e não de causas externas. Para compreendermos essa analogia, é preciso antes analisarmos os conceitos estoico de impressão, impulso e assentimento.

Impressões são afetos que ocorrem na alma, alterações da mente promovidas externamente pelo mundo e seus objetos e quando guardadas se transformam em memórias. Elas são diferentes em mentes racionais e não racionais, pois para os seres racionais, possuidores de

linguagem, as impressões podem ser traduzidas e apresentadas por meio de proposições (dizíveis/lektá) correspondentes a elas, e assim como as proposições, as impressões podem ser verdadeiras ou falsas. Há uma diferença interna entre as impressões, que podem ser teóricas ou práticas (“impulsivas”). A teórica apresenta as propriedades dos objetos existentes no mundo, já as impressões impulsivas apresentam os objetos do mundo como coisas a serem desejadas ou evitadas.

Diferentes pessoas podem ter diferentes impressões sobre o mesmo objeto, por exemplo: um sábio e uma pessoa ordinária, ou uma pessoa especialista em algo e outra ignorante a esse tema. Para o estoicismo não temos um controle direto e consciente sobre elas, portanto uma causalidade linear inquebrável liga as coisas externas e as suas impressões em nossa alma. No caso dos animais irracionais a impressão leva a uma resposta imediata, por exemplo: se um animal é atraído por um objeto que lhe agrada, ele simplesmente vai até ele, já em relação aos animais racionais, uma impressão não gera uma reação instantânea, pois sempre entre uma impressão e uma ação há a faculdade do assentimento.

O assentimento é a faculdade da mente de confirmar ou negar uma impressão. No caso das impressões teóricas, a impressão sugere qual assentimento deve ser dado, já no caso dos impulsos a impressão sugere que o assentimento de algo é desejável deve ser dado. Em ambos os casos, o assentimento pode ser retido, recusado. E, por fim, o intelecto, a faculdade da razão, deve decidir se o assentimento deve ser dado ou não, porém o processo racional não é necessário para se dar o assentimento. No caso da impressão teórica, quando o assentimento é concedido, a impressão leva a uma crença, já, se o assentimento é dado a uma impressão prática, uma ação para obter um objeto desejado ou realizar um estado de coisas se segue, e por fim, se o assentimento é retido nenhuma ação se segue.

Um impulso é o movimento da alma em direção a alguma coisa, e todos os impulsos humanos são respostas a impressões racionais e, portanto, são chamados de impulsos racionais. Um impulso racional é sempre acompanhado de um assentimento e, a menos que algo externo impeça, um impulso racional sempre leva a uma ação. A ação parece pressupor um impulso racional e, por isso, se diferencia de uma mera atividade animal. *“So we seem to have two types of causal sequences, a theoretical one: object of impression, rational (theoretical) impression, assent, belief; and a practical one: object of impression, rational impulsive impression, assent and rational impulse, action”* (Bobzien, 2002, p.242). Desse modo, tanto na impressão teórica quanto na prática, o assentimento é a única coisa que está sob controle humano, e, portanto, a faculdade do assentimento é a única coisa que pode servir de base para a responsabilidade moral.

Podemos nos perguntar o que determina o consentimento ser dado ou retido; e a resposta é a natureza da mente. A natureza da mente pode ser identificada com o pneuma em um certo estado de tensão, logo, é a atividade do pneuma, a tensão que ela se encontra no momento da ação, responsável pela forma que o movimento da alma tomará.

Mas se lembrarmos de algumas ideias sobre a ontologia estoica, o pneuma é também considerado a causa coesa, ou seja, aquilo que sustenta um objeto a ser o que ele é, é o que mantém um objeto em seu estado qualitativo. Portanto o pneuma assume dois papéis causais em relação a mente, por um lado ele é responsável pelo movimento da mente e do assentimento em atos de consentimento, por outro ele é a causa coesa da mente, a força que define o estado qualitativo da mente e a sustenta pelo tempo enquanto ela permanecer mente. A diferença entre a natureza individual da mente de cada pessoa é devido à diferença de tensão do pneuma da mente. E em todos os casos de assentimento, quando uma impressão resulta em um ato de consentimento, o efeito será dependente do estado de tensão em que esse pneuma se encontra.

O processo de desenvolvimento da mente de um homem, assim como suas concepções morais, dependerá das experiências que a alma passou, desde o início até o ponto em que se encontra, algo que chamaremos de influências externas. As influências externas podem ser divididas em dois tipos, hereditárias e ambientais. Para os estoicos existem características que herdamos dos nosso país.

Segundo Bobzien, Cleantes afirma que existem semelhanças entre pais e filhos, mas não só em relação a fisionomia ou outros atributos físicos, mas também em traços de caráter, emoções e disposições. Porém, não há motivo para assumir que hereditariedade é o único fator a definir a natureza da mente. Não há evidências, nos primeiros estoicos, de que traços herdados podem ser modificados, porém nos estoicos tardios, como Seneca, algumas passagens sugerem que a natureza inata de uma pessoa pode ser mudada de forma limitada, embora isso demande grande esforço (Sêneca, De Ira 20.2).

No entendimento de Bobzien (2002, p.293), influências ambientais são qualquer coisa que influencia a natureza da pessoa e que não seja de herança hereditária, elas são diferenciadas em dois tipos, as que passam pelo assentimento e as que não passam. Uma criança, por não ter a faculdade do assentimento, é influenciada por diversos estímulos externos que ela não tem controle. Porém, quando adultos, através da racionalidade e da faculdade do assentimento, passamos a ter um filtro dessas influências externas, que é o assentimento.

Em relação ao desenvolvimento moral, os estoicos parecem dar maior ênfase às influências ambientais, eles acreditavam que ninguém nascia bom ou mau, pois quando nascemos não

somos seres racionais, e, portanto, não somos seres com qualidades morais. “*When we are born, we are all equally morally 'unperverted'. Nature gives us predispositions or starting-points that are untinted by vice*” (Diogénes Laércio 7.89, apud Bobzien 2002, p.293).

Para os estoicos, há duas maneiras de perverter a moral humana, “persuasão dos assuntos externos” e “influência de associados”. Mudanças na natureza da mente por influência de pessoas e de objetos externos sedutores em pessoas adultas, onde se presume algum envolvimento da faculdade do assentimento, são de responsabilidade moral do agente. Essas mudanças, em geral, não costumam ser intencionais, no sentido de que o agente não quis conscientemente mudar.

Por exemplo, “associados” podem convencer certa pessoa que ideias fascistas são boas, e, a partir daí, depois de se familiarizar com os conceitos do ponto de vista dessa ideologia, desenvolver atos e comportamentos agressivos contra mulheres, negros, homossexuais, pobres e outros setores da sociedade, e conseqüentemente, uma disposição para tais tipos de comportamentos. Porém nunca foi visado pelo agente, quando foi convencido por essa ideologia, o desenvolvimento dessas disposições.

Por outro lado, temos a possibilidade de mudança intencional da natureza da mente. Os estoicos consideravam tanto o desenvolvimento de certas habilidades, quanto o esforço para o aperfeiçoamento moral como casos em que o ensinamento é fator de influência externa, pois é através do ensinamento que um indivíduo aprende a conceder o assentimento mais adequado para uma impulsão impressiva. Por exemplo, a habilidade de tocar algum instrumento é uma qualidade da mente que através do ensino e prática é aperfeiçoada, e assim também é para um adulto que quer intencionalmente influenciar uma mudança no seu caráter. Porém, Sêneca nota que vícios desenvolvidos na juventude são difíceis de serem mudados (Seneca, De Ira 19.1). Com essas informações percebemos que os estoicos tinham uma visão engenhosa e complexa sobre a formação, o desenvolvimento, a mudança e a determinação do caráter, que evoluem vários fatores. Temos influências externas hereditárias e ambientais, entre as ambientais temos as sem assentimento (quando somos crianças) e temos as com assentimento, dentro das com assentimento temos fatores intencionais e não intencionais.

5. A Analogia do Cilindro

Os opositores do Estoicismo na antiguidade criticavam o princípio do destino. Como visto antes, o princípio do destino consiste na tese de que tudo acontece em função de uma rede de

causas organizada pela razão universal do mundo. Este princípio, segundo os opositores, seria incompatível com a avaliação moral, ou seja, se tudo é determinado, então não existe justificativa para se culpar ou punir o ser humano por suas ações ‘neither reproaches nor punishments nor exhortation nor honour nor any other of such things will preserve its proper nature according to [the determinists]’ (Afrodísia, De Fato 187.1 10). Este argumento está presente em Cícero:

‘E eles assim dissertavam: ‘Se todas as coisas acontecem pelo destino, todas as coisas acontecem por uma causa antecedente; e então se a tendência é assim, aquelas coisas que seguem a tendenciam também o são; logo, os assentimentos também, mas se a causa da tendência não está situada em nós, nem se quer a própria tendência está sobre nosso poder; se isso é assim, nem sequer aquelas coisas que são produzidas pela tendência estão situadas em nós; não há então nem assentimento nem ações em nosso poder. Deduz-se daí que nem as louvações sejam justas, nem as vituperações, nem as honras, nem os suplicios’. Como isso seja errôneo, eles pensam que com probabilidade deve ser concluído que todas as coisas que acontecem não acontecem pelo destino’. (Cícero, Sobre o Destino 40 – 9)

Na passagem de Cícero o elemento de causalidade é introduzido: os opositores criticam enfaticamente o princípio do destino através do corolário ‘Tudo acontece por uma causa antecedente’, e Crisipo defende este corolário fazendo uma distinção entre tipos de causas, o que resultará, como veremos, na analogia do cilindro. O argumento segue assim:

‘Das causas – diz ele (Crisipo) – umas são perfeitas e principais; outras, auxiliares e próximas. Eis porque dizemos que que todas as coisas acontecem pelo destino a partir de causas antecedentes, não queremos que se entenda isso: a partir de causas perfeitas e principais, mas: a partir de causas auxiliares / antecedentes / e próximas.’ (Cícero, Sobre o Destino, 41 – 5).

Causas principais são aquelas de que se segue necessariamente um efeito, enquanto causas próximas ou auxiliares, ainda que possam ser necessárias, não bastam para produzir o efeito (Bobzien, 2002, p. 257). Para ilustrar essa diferença, Crisipo teria usado a imagem de um cilindro empurrado ladeira abaixo. Ainda que o movimento dependa do empurrão inicial, o fator determinante para como este movimento ocorre será a natureza do cilindro (ou seja, seu

formato). A natureza do cilindro, assim, é a causa principal do movimento, e o empurrão inicial apenas uma causa secundária e auxiliar.

Mas ele (Crisipo) volta a seu cilindro e a sua turbina, que não podem, a não ser com um impulso, começar a se mover; porém quando isso chega a acontecer, ele considera, quanto o mais, que tanto o cilindro é rolado quanto a turbina é girada pela natureza deles próprios. (Sobre o Destino, 42 – 18)

Crisipo usa esta analogia para ilustrar como o assentimento está em poder do agente, ainda que dependa de impressões externas.

“Portanto – diz ele – como aquele que empurrou o cilindro lhe deu princípio de movimento porém não lhe deu rotação, assim aquela representação apresentada imprimirá certamente e gravará na nossa alma, mas nosso assentimento estará em nosso poder, e, do mesmo modo que se disse do cilindro, impulsionado de fora, ele se moverá quanto ao resto por sua própria força e natureza.” (Cícero, Sobre o Destino, 43).

A analogia mostra como muitas críticas feitas aos estoicos se assentam em uma confusão. As causas antecedentes parecem ser entendidas como causas perfeitas e principais pelos opositores, porém no contexto de impulsos e assentimentos, os estoicos entendiam causas antecedentes apenas as próximas e auxiliares. Ou seja, se as causas antecedentes forem perfeitas e principais, um efeito se segue necessariamente, porém, se as causas antecedentes forem auxiliares e próximas não é necessário que se siga um efeito. Como Crisipo assume que, dentro do contexto de impressão e assentimento, as causas antecedentes são tomadas como causas auxiliares, as críticas ao determinismo de Crisipo são inválidas.

6. A concepção de necessidade de Crisipo

A partir dessa diferenciação entre causas surge uma nova incógnita, o que Crisipo entendia por necessidade? Crisipo parecia possuir duas concepções de necessidade. Uma delas, o Necessário (ἀνάγκη), se confunde com o destino, conforme caracterizado anteriormente, como algo inexorável, inflexível, invencível, entre outros. Trata-se, assim, de um poder físico que determina todas as coisas, necessário na medida que não há nada fora ou independente dele.

A outra concepção, é um conceito modal de necessidade, que Crisipo caracteriza como “aquilo que é necessário” (τὸ ἀναγκαῖον). Para o compreendermos, é preciso relembrar um debate sobre lógica modal envolvendo Crisipo e outros dois filósofos da antiguidade, Diodoro Cronos (315-284 AC) e Filo de Mégara (fl. 300 AC). Os três propuseram diferentes definições para as modalidades de possível, impossível, necessário e não-necessário. Como veremos, o debate incorreu, sobretudo, acerca do necessário

Segundo Bobzien, a posição de Diodoro tinha uma particularidade sobre sua relação temporal, as formulações são feitas tendo referência apenas presente e futuro, assim, por motivos de comparação, Bobzien explicita as posições dos três autores com essa temporalização (2002, p.103). Segundo Diodoro, uma proposição é possível (agora) apenas se ela for verdadeira ao menos uma vez a partir de agora; é não-necessária se for falsa alguma vez a partir de agora; a verdade contínua a partir de agora torna a proposição necessária; a falsidade contínua a partir de agora torna a proposição impossível.

Consequentemente, todas as proposições falsas sobre o que acontece no futuro são impossíveis, o que reduz a extensão da contingência. Como diz Bobzien, no sistema de Diodoro não existem possibilidades contrafactuais (eu poderia ter morado na China, embora nunca tenha feito isso), e tampouco não-necessidades factuais (eu sempre morei no Brasil, mas isso não era necessário) (2002, p. 106). Tal posição, para Crisipo, por não dar espaço para certos tipos de contingência, parece ser uma ameaça para a liberdade humana e para as coisas que dependem de nós.

A posição de Filo pode ser entendida como uma tentativa de refutar o necessitarismo de Diodoro. Se caracteriza da seguinte maneira: uma proposição é possível (agora) se ela é internamente capaz de ser verdadeira em algum momento; uma proposição é impossível (agora) se ela não é internamente capaz de ser verdadeira; uma proposição é necessária (agora) se ela não é internamente capaz de ser falsa; é uma proposição não-necessária (agora) se internamente ela é capaz de ser falsa em algum momento. O requisito da possibilidade, para Filo, é, portanto, um tipo de consistência interna à proposição. Por exemplo, “a madeira queima”, é totalmente possível para Filo, ainda que se trate de um pedaço de madeira no fundo do oceano. “Pedro anda” é possível, ainda que Pedro seja tetraplégico.

As posições de Diodoro e de Filo parecem concordar que uma proposição necessária é sempre verdadeira, e que uma proposição impossível é sempre falsa, mas Filo parece também sustentar que uma proposição pode ser possível e mesmo assim ser sempre falsa. Com isso Filo

garante que na proposição “a madeira queima” é possível mesmo que a madeira nunca seja queimada, o que não é o caso de Diodoro.

A posição de Filo não permite nenhum tipo de compatibilismo, pois não faz referência a impedimentos externos, apenas à coesão interna da proposição. Este ponto foi percebido por Crisipo, o que fica claro no exemplo da madeira, pois mesmo que eu esteja me referindo a uma madeira que se encontra no fundo do mar a proposição “a madeira queima” continua sendo possível para Filo. Portanto, para Crisipo, o sistema modal de Diodoro não cria contingências o suficiente para garantir que algumas coisas dependam de nós, e, por outro lado, o sistema de Filo abre espaço demais para contingências, a ponto de inviabilizar qualquer teoria determinista.

Bobzien (2002, p.115) formula a posição de Crisipo nos seguintes termos:

A- Uma proposição é possível (agora) se ela é internamente capaz de ser verdadeira em algum momento, e nada externo impede que isso seja verdadeiro em algum momento a partir de agora.

B- Uma proposição é impossível (agora) se ela não é internamente capaz de ser verdadeira em algum ponto, ou se ela for internamente capaz de ser verdadeira em algum ponto, mas é sempre impedida externamente de ser verdadeira a partir de agora.

C- Uma proposição é necessária (agora) se ela não é internamente capaz de ser falsa, ou se é internamente capaz de ser falsa, mas é sempre impedida externamente de ser falsa a partir de agora.

D- Uma proposição é não-necessária (agora) se ela for internamente capaz de ser falsa em algum momento, e nada externo impeça de ser falsa a partir de agora e em diante

As semelhanças e diferenças em relação a Filon parecem claras, mas quanto a Diodoro algo precisa ser explicitado. No exemplo ‘Tiago vai a Roma’, no caso de ele nunca ir, para Diodoro essa proposição é impossível, mas para Crisipo ela é contingente, pois mesmo que ele nunca vá para Roma, se nada externamente o impedir de ir, essa proposição é possível. Desse modo, embora Diodoro não exclua a contingência como um todo, exclui casos que são essenciais para um determinismo sofisticado com o de Crisipo, aqueles que Bobzien (2002, p.117) chama de possibilidades contrafactuais (*counterfactual possibilities*) e não-necessidades factuais (*factual non-necessities*). O primeiro é descrito como nunca verdadeiros, portanto,

sempre falsos, porém possíveis porque nunca impedidos de serem verdadeiros; já o segundo como sempre verdadeiros, porém não necessários, pois não impedidos de serem falsos. Há, portanto, algum tempo (presente ou futuro) em que a proposição não é impedida de ser falsa nem de ser verdadeira. São esses os casos em que as coisas dependem de nós e, portanto, casos em que responsabilidade moral pode ser atribuída.

7. Liberdade compatibilista

Acerca do compatibilismo de Crisipo entre liberdade e determinismo a discussão não é apresentada como ocorre na modernidade, ou seja, não se trata de um debate sobre a forma correta de compreender a liberdade - o termo ‘liberdade’, de fato, não é mencionado em nenhum dos textos de fonte da posição estoica. Portanto, para que possamos compreender com clareza as ideias de Crisipo, algumas distinções sobre liberdade são necessárias. Bobzien nos dá seis tipos de liberdade, mas aqui apenas duas nos interessam: Liberdade de se fazer de outro modo (to do otherwise) e Liberdade não-predeterminada.

Liberdade de se fazer de outro modo (to do otherwise): a liberdade de se fazer o contrário, ou liberdade de se fazer de outro modo, ocorre quando, existe a possibilidade para um e o mesmo agente, possuindo os mesmos desejos e crenças, e diante das mesmas circunstâncias, de fazer ou não uma ação, ou seja, não está casualmente determinado que o agente executará uma ação ou não. Liberdade não-predeterminada: caracterizada quando não há causas antecedentes que determinam plenamente a ação ou escolha do agente. Ainda assim, diante das mesmas circunstâncias, se o agente tiver as mesmas crenças e os mesmos desejos, sempre fará ou escolherá a mesma coisa. Esse tipo de liberdade garante a autonomia do agente, pois nada além do agente é responsável causalmente pelas suas ações e decisões. Bobzien considera esse o tipo de liberdade compatível com o determinismo causal dos estoicos.

A perspectiva compatibilista assume que o agente é moralmente responsável quando ele, e nenhuma outra coisa, é causa da ação ocorrida, condição necessária para que haja elogio ou censura moral. Nesta posição o agente se autodetermina a executar tal ação, o que é compatível com o determinismo causal, pois uma determinação interna ainda é um tipo de determinação. Já segundo a perspectiva libertaria (posição defendida por Alexandre), a responsabilidade moral não depende da autonomia do agente, mas sim de que ele poderia ter realizado uma ação de forma diferente. Aqui a indeterminação causal é uma condição necessária para a liberdade e a responsabilidade moral

Segundo Bobzien, as duas posições refletem problemas filosóficos distintos. Nem Crisipo, nem seus opositores, discutiram sobre a compatibilidade entre a liberdade de se fazer de outra forma e o determinismo causal, ou que a capacidade de fazer de outro modo fosse a base para a avaliação moral. No caso da autonomia do agente como base para a responsabilidade moral, o problema será compatibilizar autonomia e determinismo: *‘‘how can I, the agent, be held responsible for my actions/choices, if everything, including my actions/choices is determined, predetermined, or necessitated by god, fate, providence, necessity, or various other external and/or internal causal factors?’’* (Bobzien, 2002, p.279).

Por outro lado, o problema do libertário seria o de compatibilizar o determinismo com a possibilidade de se fazer de outra forma *‘‘How can I meaningfully say that I can do/could have done otherwise than I do/did, if what I do is fully causally determined or predetermined?’’* (Bobzien, 2002, p. 279). Em outras palavras, a divergência entre compatibilistas e libertários se baseia em formas diferentes de compreender a liberdade, ao passo que o debate entre Crisipo e seus opositores, durante o período helenístico, não se baseava neste tipo de divergência, pois a liberdade de “fazer de outro modo” não era um conceito filosófico sedimentado. As posições divergentes no debate helenístico compreendiam a liberdade de forma similar, assumindo que a responsabilidade moral depende da autonomia do agente, ou seja, de suas ações realmente lhe pertencerem, por assim dizer. O que os críticos do estoicismo afirmavam é que o determinismo ontológico não permitia isso.

II – O método dialético de Aristóteles.

Como vimos, a hipótese de nosso trabalho é que as distorções da doutrina estoica no *De Fato* de Afrodísia podem ter uma justificativa metodológica, inspirada no método dialético de Aristóteles. Precisamos, assim, fazer um breve comentário sobre o tema.

Por trás de todo método de investigação, o que se como objetivo de encontrar é um certo tipo de prova, de justificação. Porém, como sugere Richard Kraut (p.77) em seu artigo ‘*Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles*’, o método busca não só uma justificação de verdades práticas¹ mas algo para além disso. Por exemplo, Aristóteles em seus tratados éticos não quer saber apenas o que é bom, mas também como podemos identificar o que é bom e revisar nossas crenças e atitudes falhas do cotidiano. Não com o objetivo de convencer um oponente real ou imaginário, mas sim para tornar aquele que investiga mais sábio sobre questões éticas. Portanto o método busca assegurar aquele que investiga de que as mudanças em suas crenças praticas são para melhor.

A discussão em torno da Akrásia no primeiro capítulo do livro VII da *Ética a Nicômaco* é precedida por um breve comentário sobre o método:

“Devemos, assim como nos demais casos, apresentar o que parece ser o caso [ta phainomena] e, primeiramente, passando pelas dificuldades [diaporesantes], dessa maneira provar, antes de mais nada, todas as opiniões reputáveis [endoxa] sobre essas maneiras de ser afetado; e, se não for possível provar a todas, provar pelo menos a maioria delas e as mais reputadas, pois, se as dificuldades se resolvem e as opiniões reputáveis [endoxa] permanecem, uma prova adequada foi dada”

(VII.1.1145b2-7)

O comentador Jonathan Barnes (p.183) no artigo “Aristóteles e os métodos da ética” identifica três verbos na passagem que podemos entender como três passos a seguir no método: estabelecer (*τιθέντας*), percorrer as aporias (*διαπορήσαντας*) e provar (*δεικνύναι*).

O primeiro passo, portanto, é estabelecer “*τὰ φαινόμενα*”. A filósofa Martha Nussbaum (2001, p.241) em seu livro ‘*The Fragility of Goodness*’ relata que as *phainomena* são muitas vezes traduzidas por ‘fatos observáveis’, ‘fatos’, ‘observações’, ‘fatos admitidos’, ‘dados de percepção’ denotando um ponto de vista neutro e uma interpretação científica moderna.

¹ O método é comumente utilizado em questões éticas, porém alguns comentadores extrapolam esse limite e acreditam que ele também é utilizado de alguma forma em

investigações de caráter científico (Kraut, 2009, p. 80).

Porém, Nussbaum defende que devemos traduzir as *phainomena* diretamente por “aparências”; como as coisas se mostram para nós, como nós acreditamos que as coisas são (*endoxas*), como nós dizemos as coisas (*ta legomena*). É o ponto de vista de alguém sobre o mundo, pois como descreve Aristóteles, as *phainomena* são as testemunhas e os paradigmas de uma investigação filosófica (EE, I216b 6). Aristóteles se baseia em uma visão antropocentrista, diferente de Platão e sua tese de que os paradigmas da realidade a transcendem, segundo a qual as aparências não nos oferecem boas evidências sobre a verdade, pois são as crenças percepções de um ser imperfeito. Já Aristóteles considera as aparecias, não só como o melhor paradigma para a verdade, mas também o único que temos, já que somos humanos e seria impossível sair dessa perspectiva. Logo, é dentro e através das aparências que, após uma rigorosa investigação, podemos chegar a uma verdade sobre o mundo “*He insists that he will find his truth inside what we say, see, and believe, rather than 'far from the beaten path of human beings' (in Plato's words) 'out there'.*” (Nussbaum, 2001 p.243).

Kraut, no entanto, se pergunta, “*estabelecer o que parece ser o caso para quem?*” (p.78). De um lado seria no mínimo estranho levar em conta o que parece ser o caso para apenas uma pessoa, pois em uma discussão ninguém pode ter a verdade absoluta como premissa. Por outro, seria “impossível” ou mesmo absurdo estabelecer o que é o caso para todo mundo. Na passagem da Ética a Nicômaco podemos encontrar uma resposta a partir de um termo que é repetido, a *endoxa*. *Doxa* é a opinião de alguém e, por conseguinte, *endoxa* são opiniões de certo tipo, mas normalmente é traduzida diretamente por opiniões reputáveis. Porém traduzir *endoxa* por ‘opiniões reputáveis’ implica que se trate de opiniões de pessoas reputáveis, mas quem são elas e o que lhes confere reputabilidade? No primeiro livro de *Tópicos* Aristóteles afirma: “*Endoxa é aquilo que aparece a todos, à maioria ou aos sábios e, nesses casos, a todos, à maioria ou àqueles que são mais notáveis e reputáveis [endoxois]*” (I.1.100b21-3). Há um consenso entre os autores apresentados que Aristóteles usa os termos *phainomena* e *endoxa* para se referir às mesmas coisas.

Segundo Kraut (p.79), Aristóteles não diz o porquê de devermos começar uma investigação a partir dessas opiniões, mas baseado em algumas passagens sobre epistemologia nas obras do estagirita podemos ter uma ideia. No início da *Metafísica*, Aristóteles se compromete com a ideia de que “*Todos os homens por natureza propendem ao saber*” (980a 21), e, de forma mais específica, também nós dá outra pista na *Retórica*: “*Os seres humanos possuem uma natureza que é suficiente para a verdade e, na maior parte dos casos, alcançam-na. É por isso que alguém que é bom em descobrir as endoxa é igualmente bom em descobrir*

a verdade”. (I.1.1355a15-18,). Aristóteles parece acreditar que a mente humana, quando orientada adequadamente, é capaz de encontrar a verdade ou algo muito perto disso.

Mas nem toda opinião pode ser considerada reputada. Aristóteles na *Ética a Eudemo* (EE I.3.1214b28-9) exclui a opinião de alguns sobre algum tema, como o de crianças e dos loucos. Opiniões reputáveis, portanto, são aquelas aceitas por boa parte de pessoas adultas que tem alguma experiência sobre o assunto, porém essas opiniões são baseadas em impressões intuitivas. Diferente do caso de pessoas que estudaram o assunto de forma especializada. No entanto, mesmo sendo baseadas apenas por uma certa intuição ou em estudos específicos, devemos esperar que cada um deles tenha apreendido, mesmo que de modo parcial, algo de verdadeiro.

“Isso confirma a nossa conjectura de que o que está por trás da sua insistência em que as investigações intelectuais começam com as endoxa é a sua confiança na eficiência das faculdades humanas comuns e dos processos de apreensão – razão, percepção, experiência, ciência – para apreender a verdade ou o que não está assim tão longe dela.”
(Kraut, p.79)

Aquele que reunir *endoxa* sobre um tema, seja a opinião de pessoas comuns ou de estudiosos, tem, para Aristóteles, material suficiente para iniciar uma investigação sobre o assunto. Mas o método não para aqui, pois na maioria das vezes essas opiniões são mal formuladas, controversas entre elas e até mesmo lhe faltam consistência interna, tornando-as uma mistura de verdades, quase-verdades e falsidades. O trabalho do investigador é tomar essa mistura e analisá-la procurando o “fundo de verdade” que cada uma dessas opiniões podem possuir, transformando-as em padrões intelectuais mais elevados.

O primeiro passo é, portanto; estabelecer, fazer um inventário, de quais aparências, das principais crenças, percepções e discursos compartilhadas tanto do senso comum quanto dos sábios sobre certo assunto e uma revisão científica ou filosófica sobre os problemas concernentes a essas aparências. Nussbaum (2001, p.245) argumenta que para essas opiniões e crenças sejam consideradas relevantes não basta sermos indivíduos de uma mesma espécie, mas sim por compartilharmos, de certa maneira, o mesmo modo de vida, como concepções e valores, mas principalmente a linguagem.

O segundo passo do método dialético é identificar os dilemas, aporias e problemas que são levantados por essas opiniões, porque, como vimos antes, existem inconsistências internas em uma única opinião e inconsistências entre opiniões diferentes. Já que normalmente as

aparências irão apresentar confusões e contradições diretas, demonstrando discordâncias e ambivalências entre essas opiniões, nos deixando em um certo estado de aporia “*Quando atentamos às passagens em que Aristóteles expõe as aporias aos seus ouvintes (por exemplo: EN I.10-11, II.4, III.4, V.9-11, VI.12-13, VII.2, VIII.1, IX.8-9 e X.2-3), fica claro que ele pensa que um exame das endoxas resulta em muitas contradições aparentes.*” (Kraut, p.81). Os céticos parecem parar nesse ponto da investigação, ao perceberem que existem boas razões tanto para se crer em a quanto em b, ou ainda, em b e em $\sim b$ suspendem o juízo e não assumem a verdade de nenhuma crença. Posição esta duramente criticada pelo estagirita, baseado no princípio de não-contradição no livro gamma da Metafísica: “*se ele nada concebe, mas, indiferentemente, julga e não julga, no que se comportará diferentemente de uma planta? (...) Tampouco se atira diretamente num precipício, mas se mostra com precauções, como que não julgando que cair seja indiferentemente*” (Met, 1008b 7).

O terceiro passo é “provar”, tentar resolver argumentado logicamente as inconsistências e contradições identificados no segundo passo. Aparentemente a maioria dos oponentes de Aristóteles param no terceiro passo, como os estoicos, os eleatas, megáricos, heraclitianos e até mesmo Platão. Após aplicarem os argumentos lógicos para resolver as inconsistências das *endoxas*, aceitam a conclusão que resultará do argumento, mesmo que essa conclusão seja contraintuitiva. Logo, se o argumento levou a uma conclusão que difere das aparências, é porque as aparências estão erradas, priorizando a conclusão lógica. “*as Aristotle describes them, are philosophers determined to establish a thesis, even at the cost of denying some prevalent and obvious appearances.*” (Nussbaum, 2001, p.319). Isso explica a motivação de Aristóteles de considerar como opiniões reputadas não só as dos sábios e estudiosos do assunto, mas também das pessoas comuns.

Isso fica evidente na discussão sobre a felicidade (*εὐδαιμονία/eudaimonía*) ser vulnerável ao acaso (*τύχη/tyche*). Alguns de seus oponentes parecem defender que a virtude é suficiente e necessária para se alcançar a felicidade, porém ao citar o exemplo de Príamo, rei de Troia, que mesmo podendo ser considerado virtuoso como governante, e feliz em vida, o acaso o colocou em uma situação em que foi destituído do poder, teve filhos mortos e sua vida destruída. Como poderia ser considerado feliz um homem que passou por uma tragédia? “*Ninguém consideraria feliz uma pessoa que vive dessa maneira – a não ser que se queira defender a tese a todo custo*” (EN I.5.1096a2).

Após estabelecer, percorrer as aporias e provar uma teoria que pretende guiar o nosso modo de vida, Aristóteles acredita que a teoria deve passar por um teste ulterior, o teste da experiência. Nussbaum interpreta esse movimento de Aristóteles como um quarto passo no seu

método, posição essa endossada por Kraut, voltar às aparências após chegar a conclusões lógicas, e confrontar essas conclusões com o modo que interpretamos o mundo. “*uma teoria ética deve adequar-se ao modo como experimentamos nossa vida, já que a ética tem a ver não apenas com a maneira como devemos pensar, mas também com a maneira como devemos sentir*” (Kraut, p.90). Aristóteles observará se essas conclusões e argumentos preservam as aparências como verdadeiras, ou ainda, o maior número delas ou as mais básicas (Nussbaum, 2001, p.247). Mas se um argumento leva a uma conclusão que nega as aparências, há algo de errado no argumento, e não na nossa experiência.

Embora essas coisas também inspirem confiança, a verdade nas questões práticas é julgada com base nos fatos e na vida, pois é isso o que tem autoridade nessas questões. Deve-se examinar o que foi dito anteriormente contrapondo tais coisas aos fatos [erga] e à vida e, se elas se harmonizam com os fatos, deve-se aceitá-las; porém, se elas não estão em harmonia, então se deve rejeitar tais afirmações. (EN X.8.1179a17-22, apud Kraut, p.90)

De forma especulativa, esse quarto passo é que obrigaria, por exemplo, Aristóteles a assumir que a essência (ousia) dos objetos no mundo é a forma e não a matéria, como propunha Heráclito. O filósofo pré-socrático afirmava que um homem não pode entrar no mesmo rio duas vezes. O rio Araguaia é o mesmo durante todo o ano, é assim como nos entendemos, conversamos, acreditamos e interpretamos o mundo. A matéria do rio pode estar em constante fluxo, e de fato em relação a matéria ele nunca será o mesmo. Porém seria no mínimo estranho termos de renomear um rio que corre só porque a cada instante sua matéria não é a mesma. Podemos perceber, portanto, o impacto profundo que as aparências, a antropologia, a visão, as opiniões e experiência humana são de extrema importância para o método dialético.

Concluindo, quando Afrodísia critica o sentido próprio que os estoicos conferem aos termos, e com frequência se refere às ‘noções comuns dos homens’, parece estar seguindo a linha de Aristóteles em seu método dialético. O objetivo de nosso trabalho é o de analisar em que medida sua crítica distorce pura e simplesmente a posição dos estoicos, ou se pode ser justificada a partir de tais pressupostos metodológicos.

Conforme anunciando na introdução, a partir de agora, analisaremos suas críticas dividindo-as em quatro categorias: (A) argumentos ontológicos; (B) argumentos linguísticos; (C) argumentos normativos; (D) argumentos psicológicos;

III – O De Fato de Alexandre de Afrodísia.

Na obra *De Fato* (*Περὶ Εἰμαρμένης*), Alexandre de Afrodísias — o mais destacado comentador aristotélico da Antiguidade — empreende uma crítica sistemática às doutrinas deterministas, em especial ao estoicismo, confrontando seus fundamentos lógicos e ontológicos com a tradição peripatética. O ponto central da disputa gira em torno da possibilidade da liberdade humana em um cosmos causalmente ordenado. Para defender essa possibilidade, Alexandre mobiliza um conjunto sofisticado de argumentos que podem ser classificados em quatro categorias principais: (A) ontológicos, (B) linguísticos, (C) normativos e (D) psicológicos. Cada um desses eixos revela aspectos fundamentais da sua estratégia filosófica.

Ontológicos: A base do embate entre Alexandre e os estoicos repousa sobre concepções concorrentes de realidade. Alexandre defende que a existência da deliberação e da escolha humanas exige contingência ontológica real no mundo, isto é, a possibilidade genuína de que os eventos possam ocorrer de maneira diferente. Ele sustenta que, se tudo o que ocorre é previamente determinado por causas necessárias, então a deliberação humana é vã e incompatível com a natureza racional do homem — que, para ele, é um produto primário da teleologia natural. Ao mesmo tempo, critica a tentativa estoica de harmonizar a liberdade com o determinismo por meio da teoria das *causas co-fatais* ou da *confatalia*, alegando que tal compatibilismo esvazia o conceito de escolha. Para Alexandre, o que verdadeiramente "depende de nós" deve estar ontologicamente fora da cadeia causal necessária, permitindo alternativa real.

Linguísticos: Alexandre dirige uma crítica semântica ao estoicismo, acusando seus representantes de promover uma redefinição técnica dos termos morais e psicológicos que contraria as intuições do senso comum. Termos como “sorte” (*τύχη*), “escolha” (*προαίρεσις*) e, sobretudo, “o que depende de nós” (*τὸ ἐφ’ ἡμῶν*) são, segundo ele, reinterpretados para se ajustarem ao determinismo universal, sem manter seu conteúdo tradicional. Ele argumenta que essa operação mina a inteligibilidade e a utilidade moral desses conceitos. Ao identificar esse esvaziamento semântico, Alexandre busca preservar a autoridade das noções comuns (*κοινὰ ἔννοια*), alinhando-se a uma concepção aristotélica que valoriza a linguagem ordinária como ponto de partida legítimo para a análise filosófica.

Normativos: A preocupação normativa emerge na reflexão de Alexandre sobre responsabilidade moral e justiça. Ele argumenta que não faria sentido censurar uma ação ou sentir arrependimento se os agentes não tivessem tido o poder de agir de outra maneira. Assim, atribuir louvor ou culpa exige que a ação seja fruto de uma deliberação livre e de uma escolha real entre alternativas possíveis. Contra o compatibilismo estoico, Alexandre defende uma concepção robusta de liberdade, próxima do que hoje chamamos de libertarianismo metafísico,

na qual a liberdade exige a possibilidade de fazer ou não fazer algo. O conceito aristotélico de “o que depende de nós” (*τὸ ἐφ’ ἡμῶν*) é, assim, fundamental para sustentar a legitimidade de atribuições morais e jurídicas.

Psicológicos: A análise psicológica da alma racional ocupa lugar central na argumentação de Alexandre. Ele descreve minuciosamente o processo pelo qual o ser humano formula juízos a partir das impressões sensíveis, destacando o papel da razão deliberativa e a distinção entre impulso (*ὁρμή*) e assentimento (*συγκατάθεσις*). Introduz, contra os estoicos, um momento adicional entre a impressão e o assentimento: a deliberação racional, pela qual o

agente pondera se deve ou não consentir à impressão. A realidade de experiências como remorso, arrependimento e censura é interpretada como evidência de que, ao menos em nossa autocompreensão, cremos que poderíamos ter agido de forma diferente. Essas emoções revelam não apenas nossa estrutura psicológica, mas também sustentam uma imagem da ação que pressupõe liberdade.

3.1 Argumentos ontológicos.

- 3.1.1 Natureza do destino

Após uma breve introdução no primeiro capítulo se dirigindo aos imperadores romanos de sua época, Septímio Severo e Marco Aurelio Antônio, onde explana sua intenção de discutir o tema do destino e da responsabilidade moral com base em Aristóteles para contrapor a posição “daqueles que acreditam que tudo ocorre pela necessidade e de acordo com o destino”, Alexandre inicia o capítulo II começando com um movimento bastante utilizado por Aristóteles, que é um certo comprometimento com a opinião do senso comum como ponto de partida da investigação filosófica, como vimos anteriormente, característico de seu “método dialético” de levar em conta as doxas sobre um determinado tópico. No início da metafísica Aristóteles se compromete com a ideia de que “*Todos os homens por natureza propendem ao saber*” (980a 21) que se conecta diretamente com a ideia de Alexandre “*For the common nature of men is not in vain and does not aim wide of the truth*” (165. 16).

Segundo o comentador de Aristóteles, a opinião dos homens os leva a crer na existência de um destino como causa de alguns acontecimentos no mundo, porém a opinião do senso comum se limita até esse ponto, pois para uma análise mais precisa da natureza do destino é necessária uma reflexão filosófica, já que, segundo Alexandre (165.25), os mesmos homens que concordam que existe um destino muitas das vezes discordam sobre a sua natureza, e o mesmo homem por muitas vezes possui opiniões contraditórias.

Continuando a apresentação da posição peripatética, Alexandre passa para o capítulo III mais uma vez com um movimento investigativo de Aristóteles, o de definir alguns conceitos centrais que estão em disputa dentro do debate. Alexandre diz que causas são ditas de vários modos, e podem significar coisas diferentes e apresenta os quatro tipos de causa conceituado por Aristóteles. [a saber, causa: formal, material, eficiente e final] E dentre esses quatro tipos de causa, Alexandre identifica o destino como causa eficiente. “*we would be right to count*

fate among efficient causes, for it preserves a parallel, in relation to the things that come to be in accordance with it, too the craftsman who fashions the statue'' (166.14).

Em seguida, no capítulo IV Alexandre investiga entre as causas eficientes que tipo de causa o destino se identificaria. Segundo o comentador, Aristóteles diferenciava as coisas que acontecem no mundo (tudo o que venha a ser) entre coisas que tem um propósito, um objetivo, uma finalidade definida (sake of something/τέλος) e entre coisas que acontecem sem ter esse propósito, Alexandre exemplifica com agarrar, girar palitos de dentes, tocar e puxar o cabelo de alguém.

Após essa distinção entre causas que tem uma finalidade e outras não, Alexandre faz outra diferenciação dentro do primeiro caso, segundo ele as causas que possuem uma finalidade podem ser de acordo com a natureza ou de acordo com a razão. Das coisas que tem a natureza como causa de seu surgimento, progridem de acordo com uma certa ordem definida e numerada, para algum fim, e deixam de existir quando o alcançam, elas têm seu início e causa em si mesmas. Já para as coisas que vem a ser pela razão, segundo Alexandre, são todas aquelas coisas provocadas por um agente que pensa e delibera como elas devem acontecer, são causas através da habilidade de produção e de escolhas do agente e possuem o seu início causal fora de si mesmas, pois seu início é justamente a deliberação do agente relativas a elas.

Por fim Alexandre cita as coisas que vem a ser por sorte e fortúnio, e esses casos se diferenciam das outras acima pois tudo o que venha a ser antes do fim, tanto pela natureza quanto pela razão, acontecem com direção e propósito a este fim específico. Já no caso da sorte, as coisas que vem a acontecer antes do fim acontecem por uma outra finalidade, mas enquanto acontecem por outra finalidade elas compatibilizam com o fim definido pelo agente. No início do texto este último caso não parece claro, mas Alexandre volta a falar sobre sorte e fortuna nos próximos capítulos.

No capítulo V, Alexandre procura identificar qual tipo de causa eficiente o destino se encaixa através de um argumento por exclusão. De início o comentador de Aristóteles já descarta a possibilidade de que o destino não tenha uma finalidade, apelando para o senso comum, já que *''for we always use the term 'fate' of some end''* (169.1). Seguido o argumento, sendo o destino uma causa eficiente que possui finalidade ela ou é uma causa racional ou natural. As causas racionais, segundo Alexandre, são exclusivas há agentes racionais, mais especificamente em razão de estar no poder de um agente trazê-los à tona ou não. Afrodísia dá o exemplo de um artesão, pois as coisas que são produzidas pela sua arte e técnica não vêm a ser pela necessidade, e seria absurda a ideia de que uma casa ou uma cama vieram a estar de

acordo com o destino, Alexandre complementa, assim como também são as coisas que a escolha esta sob controle, que seriam todas as ações que poderiam ser classificadas como virtuosas ou viciosas, pois essas ações são as coisas que dependem de nós.

No início do capítulo VI, Alexandre conclui que não sendo o destino uma causa racional, Alexandre o identifica como uma causa natural, e mais do que isso, ele identifica o destino como a própria natureza, portanto teríamos uma mesma causa com nomes diferentes. Em seguida Alexandre faz uma diferenciação importante para a posição peripatética, segundo o comentador, as coisas que acontecem por natureza não acontecem por necessidade, apenas seguem seu fluxo determinado, 'que acontece na maioria das vezes'. Para Aristóteles, a natureza opera regularmente, mas não de modo absolutamente necessário, como nas ciências exatas. Por isso, ele afirma que "*na natureza, as coisas se dão como na maioria das vezes*" (*Física*, II, 8, 199b), porém, por algum impedimento externo elas podem não seguir o seu fluxo natural "*the things that come to be in this way (by nature) is sometimes hindered; for this reason the things that come to be in accordance with nature comes to be for the most part, but not for necessity*" (169.30). Por exemplo, uma semente que segue seu fluxo natural germinará, crescerá, se tornará uma árvore, dará frutos e seguirá até o fim de seu ciclo, mas por um acaso externo a própria semente, como ser enterrada em um solo não fértil, impedirá de seguir o seu fluxo natural.

Portanto, para a tradição aristotélica, o destino não é uma força rígida ou absoluta, mas sim a própria ordem da natureza, que opera segundo tendências regulares, porém não necessárias. Essa concepção permite preservar um espaço para a contingência, o acaso e, sobretudo, para a liberdade das ações humanas, que, segundo Alexandre, estão fora do domínio do destino, pois dependem da deliberação racional dos indivíduos. Após essas considerações Alexandre termina a sua apresentação da posição peripatética e começa de fato a criticar a posição adversária.

A partir do que já vimos sobre o estoicismo, é evidente que o estoicismo e o peripatetismo possuem visões filosóficas profundamente distintas sobre o destino, com consequências marcantes para a compreensão da liberdade, da causalidade e da responsabilidade moral.

No estoicismo, como representado por Crisipo e analisado por Bobzien, o destino é um princípio causal universal, identificado com a razão cósmica que governa todos os eventos — inclusive os humanos — de maneira necessária e inalterável. A liberdade humana, nessa perspectiva, reside não na possibilidade de agir de outro modo, mas na adesão racional ao que está determinado: uma liberdade compatibilista.

Já na tradição aristotélica, segundo a interpretação de Alexandre de Afrodísias, o destino é entendido como a ordem natural das coisas, que embora tenda à regularidade, não opera por necessidade absoluta, abrindo espaço para o acaso e, mais crucialmente, para a deliberação racional humana. Como veremos com mais profundidade no texto, as ações morais, as escolhas e os juízos práticos são, para Alexandre, excluídos do domínio do destino, pois são livres e dependem de nós (*τὸ ἐφ' ἡμῖν*).

A principal divergência entre as duas concepções está no estatuto da necessidade e na posição que conferem à razão prática humana: para os estoicos, a razão humana apenas reconhece e consente com a ordem já dada; para os peripatéticos, a razão é capaz de iniciar causalmente ações independentes do curso do destino natural.

- 3.1.2 Contingência, Possibilidade e Necessidade

Iniciando suas críticas, Alexandre volta ao caso da sorte e da fortuna contrapondo-o a ideia de um mundo determinista. Alexandre começa o argumento do capítulo VII afirmando que é absurdo filósofos acreditarem que todas as coisas acontecem por necessidade (171.20), aproximando a posição dos seus adversários ao que o senso comum acredita sobre o destino, mais especificamente, aproxima o determinismo estoico ao um certo tipo de fatalismo, pois, segundo o comentador, as pessoas que acreditam no destino o fazem para transferir a sua responsabilidade de seu fracasso para as circunstâncias ruins impostas pelo destino. Essa visão simplista do destino do senso comum, segundo Alexandre, é contraditória com outras crenças do próprio senso comum a respeito da sorte e da fortuna, pois sendo esses dois casos exemplos de contingência, eles não poderiam vir a existir em um mundo onde tudo ocorre por necessidade.

O comentador Anthony Long no artigo “*Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De Fato*” comenta sobre essa “má interpretação” das ideias estoicas por parte de Alexandre, já que para o estoicismo de fato o destino é responsável pelas circunstâncias vividas por uma pessoa, porém eles não caracterizam essas circunstâncias como boas ou ruins, para eles as circunstâncias do destino são consideradas indiferentes e devem ser apenas aceitas, a maldade se encontra na mente corrompida do agente.

“the environment of a man is certainly attributed to (εἰμαρμένη), but Stoics never termed external circumstances (κακαὶ) (...). From one perspective the environment is (ἀδιάφορον), (...) from the teleological

viewpoint, all that happens may be regarded as serving some higher purpose.” (Long, p.250, 1970).

No capítulo VIII Alexandre nos apresenta uma certa definição de sorte, muito próxima da qual ele já havia apresentado no final do capítulo IV “*Well, all man who adhere to common and natural conceptions describe as coming to be from luck and fortuitos those things that supervene on causes which are productive of something else primarily.*”(172.17) Ou seja, sempre que algo acontece pela finalidade de uma outra coisa e que não estava sendo esperada, é o que Alexandre acredita que seja sorte.

A sorte, portanto, não seria uma causa em si, mas uma causa por concomitância que veio a existir para o surgimento de uma outra coisa. Alexandre (172.25) nos dá alguns exemplos como o de um homem que cava por algum motivo qualquer, e por sorte acha um tesouro, não estava nos planos do agente procurar o tesouro, porém, o ato de cavar, o que Alexandre chama de causa primaria e que possui um propósito específico e defino, leva a ação de achar um tesouro por concomitância (por acidente/ *συμβεβηκός*), resultado não intencionado da causa primaria. Caso diferente fosse um homem que cava para encontrar esse tesouro e o acha, nesse caso não dizemos que isso foi por sorte já que este era o propósito da ação deliberada do agente.

Alexandre (173.15) critica a posição estoica dizendo que a sorte e o acaso seriam incompatíveis com a de que tudo acontece por causas primeiras e necessárias, já que, segundo a sua definição, a sorte existe nos casos em que um resultado concomitante/acidental de uma ação acontece imprevisivelmente, ou seja, não haveria espaço para esse tipo de causa em um mundo determinista.

Alexandre também nos dá uma outra possível definição de sorte, uma que supostamente estaria alinhada com as teorias estoicas. A definição dada pelo comentador é que sorte seria uma causa obscura para a razão humana (174.1). Para enfrentar essa definição Alexandre utiliza novamente do senso comum. Segundo Alexandre (174.5), quando um homem doente afirma que sua doença é devida ao acaso, ele não se refere a doença ter sido causado por algo obscuro, mas sim por acreditar que sua doença não tem uma causa.

Para o estoicismo a sorte e o acaso de fato não existem, o que temos é uma ignorância das causas, e por isso chamadas de causas obscuras. Como vimos, no exemplo do médico dado por Cicero para explicar a falácia do argumento do preguiçoso. De fato, alguém com enfermidades não sabe que o que está determinado pelo destino, ou seja, não sabe se poderá se curar ou não sem ir ao médico. Agir racionalmente diante da incerteza é justificável, mesmo que o mundo seja determinista. Como não sabemos o futuro, nem o encadeamento exato de causas e efeitos, devemos agir da melhor forma possível com as informações que temos. Assim,

procurar um médico ao adoecer é racional, mesmo se o destino já estiver selado, já que não sabemos qual é esse destino.

O senso comum pode até chamar de acaso ou de sorte o caso em que um homem se cura de uma doença sem precisar ir ao médico, mas para o estoicismo as coisas apenas estavam determinadas a acontecerem desse jeito. Para um ser ou algo com inteligência e capacidade de conhecer todas as causas do mundo nada seria vindo do acaso, e para o estoicismo este algo existe e é a natureza, o pneuma que organiza todo o universo.

Para enfrentar o exemplo dado por Alexandre do homem que cava e acha um tesouro, temos que ter em mente algumas coisas já vistas anteriormente da teoria estoica, as redes causais que levaram ao tesouro estar onde está e o motivo pelo qual o homem cava, este segundo diretamente ligado aos assentimentos que o levaram a cavar tal buraco.

Sob a perspectiva global é evidente que nada foi por acaso, pois a perspectiva global é a própria inteligência natural que organiza e harmoniza todas as coisas do universo, porém pela individual que é de onde o senso comum tira as suas conclusões, a falta de conhecimento sobre as causas, deixando-as obscuras, nos induz a acreditar que a sorte existi. Porém como a visão global é a qual realmente enxerga a verdade do mundo por conhecer todas as causas, e a visão individual é apenas uma parte desse todo universal, de fato a sorte e o acaso não existem “ *The Stoic view is that all events whether intended or not, are the necessary result of antecedent causes, though the connexion of cause to effect is sometimes obscure to human, but not divine reason*” (Long, p.252, 1970).

Long também argumenta que Alexandre erra ao não tentar provar que possam existir eventos que ocorrem fora de um nexos causal determinado e focando sua atenção em um argumento de que alguns acontecimentos estão fora dos resultados pretendidos pelos seus agentes, argumento este que é caracterizado como irrelevante por Long.

No capítulo X Alexandre (176.14) busca formular e criticar um argumento estoico que tenta compatibilizar destino com possibilidade. Alexandre divide o argumento em três partes, a primeira e principal relata que é possível que algo venha a acontecer se este algo não for impedido de acontecer, mesmo que ele não aconteça. A segunda diz que os opostos das coisas que vieram ser de acordo com o destino, não foram impedidos de ocorrer, e por esta razão permanecem possíveis, mesmo que não venham a ser. E por fim a terceira parte do argumento sugere que as coisas que vieram a ser não foram impedidas pelo fato de que as coisas que impedem são desconhecidas, embora algumas realmente existam. Alexandre inclusive comenta que apenas um comediante poderia crer em tais teorias.

O argumento pela tradução de Sharples parece confuso, muito possível pela própria forma como Alexandre o descreve, e o que poderia ser uma tentativa de Alexandre de oferecer um princípio de caridade para seus opositores se torna questionável pela confusão de como o argumento é formulado. Long tenta reformular o argumento proposto por Alexandre, porém para o comentador moderno um complemento na primeira parte é necessário para o argumento ser mais bem interpretado, ele entende e complementa o argumento da seguinte forma:

“(1) A ocorrência de todas as coisas de acordo com o destino não exclui o possível e contingente, pois é possível que ocorra aquilo que não é impedido por nada de ocorrer, mesmo que não ocorra. Pois, (complemento) as contradições de eventos que ocorrem são totalmente excluídas por certas coisas de ocorrerem. (2) Portanto, os eventos contraditórios que não ocorrem são, no entanto, possíveis; pois eles não foram impedidos de ocorrer, por nossa total ignorância de certas coisas, a saber, as causas que produzem suas contradições de acordo com o destino; (3) pois essas são também as causas de sua não ocorrência, pois é impossível, dadas as mesmas circunstâncias externas, que eventos contraditórios ocorram. Porque, então, somos ignorantes sobre quais são essas causas, a ocorrência de eventos contraditórios àqueles que ocorrem não é excluída.” (Long, p. 254,255 e 256, 1970/ tradução nossa).

Sobre a primeira parte do argumento algumas considerações sobre o que o estoicismo entende por possibilidade é necessária. Como visto anteriormente, Bobzien (2002, p.115) formula a posição de Crisipo sobre possibilidade nos seguintes termos: uma proposição é possível se ela é internamente capaz de ser verdadeira em algum momento, e nada externo impede que isso seja verdadeiro. O que parece estar de acordo com as fontes de Long *“In another Stoic definition of 'the possible', recorded by Diogenes Laertius and Boethius, (...): 'the possible is that which is capable of being true, if external things do not prevent it from being true.’”* (Long, 254, 1970).

Long chama a atenção que na passagem de Diogenes possibilidade é tratada como uma proposição que não é incompatível com coisas externas (assim como na formulação oferecida por Bobzien), já na descrição de Alexandre possibilidade são eventos que não são impedidos de ocorrerem. O ponto de interesse para o estoicismo é que essa noção de possível cria casos que são essenciais para um determinismo sofisticado como de Crisipo, aqueles que Bobzien (2002, p.117) chama de possibilidades contrafactuais (counterfactual possibilities) e não necessidades factuais (factual non-necessities). O primeiro é descrito como nunca verdadeiros, portanto, sempre falsos, porém possíveis porque nunca impedidos de serem verdadeiros (eu poderia ter morado na China, embora nunca tenha feito); já o segundo como sempre

verdadeiros, porém não necessários, pois não impedidos de serem falsos (eu sempre morei no Brasil, mas isso não era necessário).

Alexandre usa possibilidade apenas como eventos que não possuem nenhum impedimento para a sua ocorrência, o que demonstra uma falta de entendimento por parte do peripatético já que, embora proposições sejam representações de evento, o argumento estoico trata sobre proposições possíveis que se referem a algo que pode ser verdadeiro, ainda que não seja. Proposições possíveis ligam-se a eventos possíveis, e não necessariamente reais como a formulação de possível por Alexandre parece denotar

A segunda e terceira parte do argumento se debruçam sobre o como as coisas são impedidas de ocorrerem. Segundo Long os estóicos usavam o termo "*ἀντικείμενον*" (antikeimenon) para denotar duas proposições ou classes de eventos que estão relacionadas de forma que a verdade ou ocorrência de uma exclui e é excluída pela verdade ou ocorrência da outra: por exemplo, "é dia" exclui e é excluído por "não é dia". Como "*ἀντικείμενον*" (antikeimenon) tem essa dupla função. Na tradução de Sharples '*ἀντικείμενον*' é traduzido como 'o oposto' (the opposites of the things) Long acredita que a melhor tradução é 'contraditórios mesmo quando se refere a eventos: um evento 'contraditório' significará qualquer evento "não-a" descrito por uma proposição que afirma o contraditório de "a". (Isso nos parece apenas uma consequência do princípio de não contradição já elucidado por Aristóteles na metafísica.). Portanto, o que impede um evento de ocorrer é justamente a ocorrência de seu contraditório.

Todo evento contraditório que se sabe não ocorrer é excluído por algo: isto é, ele falha em atender à condição colocada no início do argumento 'o que é impedido por nada'. Mas a menos que saibamos a causa de 'a', não temos fundamentos para excluir a ocorrência de 'não-a'. E onde não temos fundamentos para excluir tanto 'a' quanto 'não-a', então qualquer uma das proposições são possíveis, mesmo que uma ocorra e a outra não. Pois, de quaisquer dois eventos contraditórios, um necessariamente não pode ocorrer; mas na ausência de quaisquer fundamentos para excluir qualquer um deles agora, podemos dizer que, embora 'a' esteja destinado a acontecer, uma vez que isso deva ser verdade para um dos pares, 'não-a' não é excluído por esse fato. O que excluiria 'não-a' é nosso conhecimento das causas que produzirão 'a'.

Na ausência desse conhecimento, devemos dizer que um evento está destinado e que o outro é possível, já que não temos motivos para identificar qual dos dois é aquele que será causado a acontecer. Assim, a afirmação 'A terceira guerra mundial começará em 2025' se

refere a um evento que é possível, mesmo que não ocorra. Pois é necessariamente verdade que a guerra começará ou não começará, porém antes do evento não temos motivos para excluir um membro da disjunção. Na visão estoica, isso significa que ambos os eventos são possíveis.

Alexandre ataca essa teoria estoica que relaciona conhecimento e possibilidade afirmando que o nosso conhecimento em nada altera as coisas existentes. Long acredita que isso é um erro pois “*Instead of grasping the implications of a causal nexus and attacking them systematically, he advances his own views, and then picks out similar-looking statements by his opponents without considering the context from which they spring*” (Long, p. 257, 1970)

Portanto, Alexandre ignora completamente o fato de o ‘possível’ para o estoicismo ser apresentado apenas de forma retórica, visando descrever a falta de conhecimento do homem sobre certas causas. O tratamento estoico da possibilidade não é uma afirmação de que ela existe sob certas condições, já que possibilidade e contingência não existem objetivamente em um mundo cujos eventos são determinados.

Na sequência da objeção de Alexandre contra a teoria de que destino e possibilidade sejam compatíveis, o comentador de Aristóteles utiliza como referência a famosa passagem da batalha naval de Aristóteles no ‘*Da Interpretação*’, porém, segundo Long, o argumento parece obscuro devido às condições de como o texto chegou para nós “*Unfortunately the state of our text does not permit a clear grasp of Alexander's counter-argument*” (Long, p. 258, 1970). Alexandre parece concluir que se é verdade que ocorrerá uma batalha naval amanhã, então a proposição “uma batalha naval ocorreu” é necessariamente verdadeira.

Long acredita que Afrodisia ataca tanto a limitação do necessário como algo “sempre verdadeiro”, assim como os critérios para considerar uma proposição possível. Porém, Long descreve como obscuro os passos de Alexandre para mostrar que a verdade de proposições singulares referentes ao futuro é inconsistente com sua não necessidade. Parece que o peripatético tenta mostrar que os estoicos omitem a necessidade da formulação de verdadeiras afirmações singulares futuras, mas admitem se sua adição não alterar o valor da verdade de tais afirmações. “*although they omit necessity from the formulation of true future singular assertions, the Stoics are in effect admitting it if its addition does not alter the truth value of such statements. But the text here is too defective to offer the basis for an adequate assessment of Alexander's procedure.*” (Long, p.258, 1970).

Ao longo de sua crítica ao determinismo estoico, Alexandre busca defender a realidade da contingência e da liberdade humana, argumentando que um mundo rigidamente determinado tornaria inúteis noções como sorte, acaso e responsabilidade moral. Sua análise

parte de uma interpretação do estoicismo como uma forma de fatalismo, aproximando-o do senso comum que atribui ao destino a culpa pelos fracassos individuais.

No entanto, como Anthony Long destaca, Alexandre pode ter simplificado a posição estoica, que, na verdade, não nega a agência humana, mas a reinterpreta dentro de uma rede causal universal onde até mesmo a "sorte" é apenas uma causa obscura à razão humana, não uma verdadeira exceção ao determinismo.

A discussão sobre possibilidade contrafactual revela um desencontro fundamental entre as duas perspectivas: enquanto os estoicos afirmam que eventos não realizados ainda são "possíveis" no sentido lógico (por não serem internamente contraditórios), Alexandre insiste que, em um mundo determinista, a contingência real desaparece, reduzindo tudo à necessidade. Sua crítica, porém, falha em engajar plenamente com a sofisticação do compatibilismo estoico, que distingue entre necessidade causal e inevitabilidade prática, preservando espaço para a deliberação humana mesmo em um universo regido pelo destino.

- 3.1.3 Causalidade

Na seção entre os capítulos XXII a XXV Alexandre critica concepções ontológicas do estoicismo que envolvem o destino, mais especificamente causalidade e unidade do universo. Temos um breve resumo da posição estoica sobre essas concepções por Alexandre no capítulo XXII. Primeiro sobre a unidade do universo, Alexandre (192.1) relata de forma fiel a corrente estoica, que o universo é uno e contém toda a existência em si é organizada pela natureza que é, por sua vez, uma coisa viva, racional e inteligente e possui um poder organizacional sobre tudo que existe; O universo é eterno e progride de acordo com uma certa sequência e ordem.

A consequência de um universo como esse é um certo tipo de determinismo causal onde as primeiras coisas que vem a ser são causas para as coisas que vem a ser posteriormente, criando um certo tipo de vínculo entre todas as coisas que existem. No universo, portanto, tudo está interconectado e regido pelo princípio da causalidade: cada efeito tem uma causa anterior, e cada causa gera um efeito subsequente. Isso implica que nada acontece por acaso ou sem motivo, mas sim como parte de uma cadeia contínua de eventos “*Everything which has come to be is followed by something else which of necessity depends on it as a cause, and everything elses which comes to be has something preceding it to which it is connected as a cause.*” (192.6). Para os estoicos, como relata Alexandre, se algum movimento sem causa fosse

introduzido o universo seria destruído e dividido e não seria mais uma unidade organizada de acordo com uma única ordem.

Alexandre parece estar familiarizado com algumas distinções entre causas feitas pelos estoicos, no final do capítulo XXII ele expõe algumas dessas formas de causa, como causas iniciais, contributivas, constitutivas e de sustentação (ambos devido ao princípio ativo com visto anteriormente). Porém o ponto em que Alexandre se debruça para criticar é uma consequência que está presente em todas as formas de causa, a tese Crisipiana de que para qualquer evento, estados iniciais iguais não podem produzir resultados diferentes.

“There are, then, several sorts of cause, and they say that it is equally true of all of them that it is impossible that, when all the circumstances surrounding both the cause and that for which it is a cause are the same, the matter should sometimes not turn out in a particular way and sometimes should. For if this happens there will be some motion without a cause” (192.20)

Após esse breve relato sobre algumas concepções ontológicas estoicas, Alexandre parte para criticá-las no capítulo XXIII. Para o comentador de Aristóteles, a tese de que o destino é como uma corrente - que possui causas que se conectam de forma específica, um elo da corrente sendo necessariamente causa do próximo elo e efeito do elo anterior - não necessita de um contra-argumento, já que a tese em si é claramente conflitante com os fatos. *“The falsity of what they say needs no arguments or refutations from elsewhere, but is evident from the statements themselves. For what clearer refutation of a statement could there be than that if does not fit the things about which is made?”* (193.5). Apesar do comentário que contém um certo desprezo à tese de seus oponentes, Alexandre utiliza da exemplificação de geração e do conceito de potência aristotélico para demonstrar a falsidade da tese estoica.

“Not all that has potential exercises it, so not everything that might become a cause either is already a cause or has become one or will become one; (...) it's not the case that everything that has come to be is, in virtue of its being, already the cause of something that will be in the future” (193. 25).

A partir do conceito de potência Alexandre acredita que muitas das coisas que vêm a ser não conseguem se tornar as causas de qualquer coisa de acordo com o potencial que possuem. Alexandre dá como exemplos filhos que morrem prematuramente, que teriam o potencial para ser pais, mas não o foram; monstruosidades ou coisas que nasceram contra a

natureza, que não conseguem sobreviver e logo parecem, ser ter se quer o potencial para causar algo; assim como coisas supérfluas, como as que aparecem na superfície do corpo, nenhum dos casos apresentados nos exemplos parecem poder ser a causa de algo no futuro (193.15).

Na conclusão do capítulo XXIII, Alexandre acusa seu oponente de apelar para saídas fáceis das dificuldades envolvidas, ao sustentar que, *“in engaging with their opponents, that these things too are causes, but retreat to the claim that it is not clear of what they are the causes”* (193.25). Pois, segundo o peripatético, seus oponentes podem afirmar que todas as coisas possuem uma causa e que são causas de alguma coisa, e que todas essas causas estão de acordo com a razão do universo, mesmo que, do que elas são causas não fique claro para nós.

Alexandre inicia o capítulo XXIV se perguntando se ao negar o destino como uma corrente de causas necessárias em relação a estados futuros, isso também afetaria a causalidade direcionada ao passado, por exemplo introduzindo a ideia de algo surgir sem uma causa, o que seria absurdo. Ele acredita que é possível preservar as duas teses, se ‘causa’ tiver apenas o sentido de algo que vem a ser: *“[if we] look for the causes in the proper sense of the things that are coming to be, we will find both that nothing that comes to be comes to be without a cause, and that it is not on account of this, the case that everything that comes to be will be of necessity”* (194.5).

Para explicar o que ele entende por “procurarmos as causas no sentido próprio das coisas que estão surgindo” Alexandre nos dá dois exemplos (194.10 –15). O primeiro, novamente utilizado o exemplo da geração, mas desta vez de forma particular, Afrodisia afirma que não é pelo fato de Sofronisco existir que ele por necessidade deva ser o pai de alguém. No entanto, se Sócrates existe, por necessidade Sofronisco é a causa dele vir a ser.

O segundo exemplo, seguindo o raciocínio do primeiro, não é porque uma fundação existe que uma casa por necessidade deva existir. Mas se uma casa existe, então por necessidade deve haver uma fundação para ela. E assim também seria em relação as coisas da natureza, não é por necessidade que algo que existe será causa de uma coisa que virá a ser, mas para todas as coisas que já existem, uma coisa que a precede deve ser sua causa, necessariamente. Assim Alexandre salvaguarda a ideia uma corrente causal, concepção fundamental para a metafísica de Aristóteles. Porém, como descrito, é uma concepção causal que leva em conta apenas eventos passados, e não parece haver preocupação por parte de Alexandre de explicar por que a existência de uma corrente causal para o passado não implicaria, como acreditam os deterministas, em uma corrente causal para o futuro.

Alexandre também critica os estoicos a partir de uma distinção entre causas primárias e acidentais – por exemplo, quando cavamos um buraco para plantar algo e encontramos um tesouro, trata-se de uma causalidade acidental, já que não era esse o propósito que se tinha em vista ao cavar o buraco (194.15).

O ponto de Alexandre seria o de que as causas acidentais não possuem a necessidade estrita que todas as causas teriam para os estoicos. Alexandre, no entanto, parece ignorar o fato de que os estoicos admitem diferentes tipos de causalidade. Um bom exemplo é a distinção entre causas perfeitas (*teleia aitia*), que inclui todos os elementos necessários para que um evento ocorra, causa principal (*prokatartikê aitia*), que impulsiona um evento ou mudança, causas auxiliares (*synkatartikê*), que, ainda que possam ser necessárias, não bastam para produzir o efeito; ou, ainda, as causas próximas (*proêgoumenê*), que são aquelas imediatamente anteriores no encadeamento causal (Cícero, *Sobre o Destino*, 41 – 5).

De forma relacionada, Crisipo tem duas concepções de necessidade, um sentido forte e cosmológica, o Necessário (*ἀνάγκη*), que se confunde com o destino, conforme caracterizado anteriormente, como algo inexorável. A outra concepção, é um conceito lógico-modal de necessidade, que Crisipo caracteriza como “aquilo que é necessário” (*τὸ ἀναγκαῖον*). Segundo Suzane Bobzien, os oponentes de Crisipo com frequência confundiam o sentido e aplicação destes conceitos (Bobzien, 2002, 136). No exemplo oferecido por Alexandre, podemos dizer que achar um tesouro quando estava-se plantando algo é necessário no sentido forte (*ἀνάγκη*), pois estava de acordo com o destino. Porém, não era necessário no sentido fraco, (*τὸ ἀναγκαῖον*), na medida em que achar um tesouro não se segue necessariamente de cavar um buraco. A distinção entre esses dois sentidos se tornará mais clara mais adiante, quando forem aplicados à ação humana.

No capítulo XXV Afrodísia parece oferecer outra visão caricata da causalidade estoica, ao afirmar que para “eles” tudo o que vem antes cronologicamente é causa do que vem depois – o que obviamente não é verdade, já que a noite não é causada pelo dia, nem andar causado por se levantar (195.10). A crítica, aqui, se refere à imagem da corrente como algo linear, mas ignora, mais uma vez, a distinção entre tipo de causas, já que a causa principal de um evento não é necessariamente algo próximo, que ocorreu logo antes. Outro ponto relevante é que o conceito estoico de *sympatheia*, segundo o qual tudo no universo está interligado (*ἐπιπλοκή*) é mais bem compreendido pela metáfora da rede, e não da corrente (Bobzien, 2002, p. 51).

No final da seção, Afrodísia menciona um ponto que, de fato, corresponde a uma divergência entre estoicos e peripatéticos: a ideia de que exista uma causa primeira ‘*how is it*

not absurd to say that the causes and the sequence and successive connection of them extend to infinity, so that there is nothing that is first or last? For say that there is no first cause is to do away with cause” (196.1).

A tradição estoica acredita que os acontecimentos do mundo ocorrem de forma cíclica. O universo cíclico estoico é um conceito central na cosmologia estoica, que descreve o cosmos como eterno e governado por ciclos infinitos de criação, desenvolvimento, destruição e renascimento. Essa visão está profundamente conectada com o determinismo e a racionalidade divina, o universo não possui um começo nem um fim definitivo, mas segue um padrão eterno de ciclos *“for the Stoics the course of the world is cyclical, the conception of Fate's eternity leads to indefinite repetitions of all states and events.”* (Bobzien, 2002, p.49)

Para Aristóteles o universo é finito em extensão (De Caelo, 276a15) e esférico em forma (De Caelo, 286b10), porém eterno em medida de tempo. Ele acreditava que o universo era dividido em duas principais regiões: o mundo sublunar, a região abaixo da Lua, composta pelos quatro elementos: terra, água, ar e fogo. Caracteriza-se pela mudança e pela imperfeição, com movimentos retilíneos e processos de geração e corrupção; E o mundo supralunar, a região acima da lua composta por uma substância eterna e imutável chamada éter (De Caelo, 270b20). Os corpos celestes (estrelas e planetas) se movem de forma circular (De Caelo, 269a25). Todo movimento no universo está relacionado a uma causa final, ou seja, um propósito ou finalidade intrínseca (*telos*). O movimento dos corpos celestes é eterno e regular, enquanto os movimentos no mundo sublunar são finitos e sujeitos à mudança. No centro da cosmologia aristotélica está o conceito do Primeiro Motor Imóvel. É uma entidade eterna, perfeita e imutável que causa o movimento do universo (De Caelo, 300b15) sem ser movida por outro (GC, 323a15).

Portanto, a divergência entre peripatéticos e estoicos em relação ao primeiro movimento é devido ao pressuposto; por um lado, dos estoicos, que não há em si um primeiro movimento como há na cosmologia aristotélica. Por outro a visão Aristotélica que postula como necessária a existência de um primeiro motor para explicar causas e mudanças no universo

Em conclusão, a análise de Alexandre de Afrodisia sobre as concepções ontológicas do estoicismo, particularmente no que diz respeito ao destino, causalidade e unidade do universo, revela uma crítica fundamentada na filosofia aristotélica. Alexandre contesta a visão estoica de um universo rigidamente determinado, onde todas as coisas estão interconectadas por uma cadeia causal necessária, argumentando que essa perspectiva não só é incompatível com a realidade observável. Ele defende uma visão mais flexível da causalidade, que preserva a ideia de uma corrente causal para eventos passados, mas rejeita a noção de que todos os eventos

futuros são igualmente determinados. Além disso, Alexandre critica a falta de uma causa primeira na cosmologia estoica, contrastando-a com a visão aristotélica de um universo finito e eterno, governado por um Primeiro Motor Imóvel. A divergência entre as duas escolas filosóficas, portanto, não se limita a detalhes específicos, mas reflete diferenças profundas em suas concepções de causalidade, tempo e a própria estrutura do universo.

3.2 Argumentos linguísticos.

Um dos tipos de crítica feita por Alexandre no *De Fato* dirigidas aos estoicos é o de redefinir conceitos e significados de suas concepções comuns “*The argument from ordinary usage of terms, as we shall see, is one of Alexander's chief weapons*” (Long, 1970, p.250). Alexandre crê que seus oponentes manipulam conceitos para sustentar suas teses absurdas.

But none of these points is preserved according to those who say that all things come to be of necessity, if at least they are preserved by not altering the meanings to which these terms are accepted as applying; for to substitute other things for the terms to signify and to think that, because the latter remain, the things mentioned above do so as well, is not the action of those who preserve what is accepted (172.10).

Trataremos de alguns conceitos principais que Alexandre acusa seus oponentes de distorcerem: causa, contingência, necessidade, consentimento e o que depende de nós.

- Causa

Como visto no início dos argumentos ontológicos, no final do Capítulo II Alexandre afirma que, embora o senso comum acredite na existência do destino como explicação de certos acontecimentos, essa crença é superficial e carece de uma análise filosófica mais precisa. Ele associa o conceito de destino ao de causa, seguindo a tipologia aristotélica das quatro causas (material, formal, eficiente e final), e identifica o destino como uma causa eficiente, isto é, uma força que produz efeitos, comparável à ação de um artesão sobre sua obra.

Apesar disso, ele ressalta que o destino não é a única causa eficiente no mundo e que há diferentes tipos dentro desse gênero: causas que têm ou não finalidade (*telos*) e causas que

atuam segundo a natureza (*phýsis*) ou segundo a razão (*lógos*). Exemplos de causas sem finalidade são ações triviais, como puxar o cabelo de alguém. Já os eventos naturais seguem uma ordem interna e um fim intrínseco, enquanto os eventos racionais decorrem da deliberação e escolha de agentes conscientes.

No Capítulo V, Alexandre (196.1) descarta que o destino possa ser uma causa sem finalidade, pois, segundo o uso comum da palavra, sempre associamos o destino à ideia de um fim. Alexander (196.6) também elimina a hipótese de que o destino seja uma causa racional, visto que isso só se aplica a agentes que escolhem livremente, como os humanos, e as escolhas voluntárias não podem ser atribuídas ao destino.

Por fim, no início do Capítulo VI, Alexandre (169.18) conclui que o destino é uma causa eficiente natural, ou mais precisamente, o próprio curso da natureza. Portanto, destino e natureza são, na verdade, o mesmo princípio: aquilo que ocorre de acordo com a ordem natural também ocorre de acordo com o destino.

Podemos assim considerar que Alexandre defende uma concepção aristotélica de causalidade que, segundo o peripatético, estaria de acordo com o sentido usual de “destino”. Isso contrastaria com a concepção estoica, que se afastaria do senso comum ao introduzir uma pluralidade de tipos de causa para caracterizar o destino.

Para o estoicismo a diferenciação entre uma perspectiva global que representa a unidade do universo, e a perspectiva interna do mundo que representa a pluralidade dos objetos e seres mundanos, necessita em uma diferenciação de causas para sustentar um universo determinista compatível com uma certa liberdade humana.

O próprio Alexandre cita essa diferenciação, criticando-a por introduzir um “enxame” (*swarm/smēnos*) de causas “*There is a certain difference among the causes, in expounding which they speak of a swarm of causes, some initiating, some contributory, some sustaining, some constitutive, and so on*” (192.20).

A descrição feita por Alexandre se assemelha com a de Clemente de Alexandria: “*Some of the causes are antecedent (prokatartika), some are containing (sunhektika), some are contributing (sunerga), some are necessary conditions (hon ouk aneu)*” (Strom. VIII 9.25.1 ff, apud, Frede, 2010, p.188). Ambas as passagens não parecem ter maiores explicações, para Dorothea Frege isso pode expressar um certo tipo de incerteza e falta de consenso no conceito de causa engendrado pelos estoicos entre seus críticos e até mesmo entre os próprios estoicos, como veremos adiante.

O primeiro a relatar uma diferenciação de causas e atribui-la diretamente a Crisipo é Cicero em ‘*Sobre o Destino*’.

Das causas – diz ele (Crisipo) – umas são perfeitas e principais; outras, auxiliares e próximas. Eis porque dizemos que que todas as coisas acontecem pelo destino a partir de causas antecedentes, não queremos que se entenda isso: a partir de causas perfeitas e principais, mas: a partir de causas auxiliares / e próximas. (Cicero, Sobre o Destino, 41 – 5).

A diferenciação feita por Cicero parece ser mais geral daquela descrita por Alexandre e Clemente, mas ainda parece deixar dúvidas sobre o seu significado. Frede (2010, p.188) se questiona se os pares ‘perfeitas e principais’ e ‘próximas e auxiliares’ servem apenas para reforçar e explicar mutuamente os conceitos (ou seja, se "completo" ajuda a esclarecer "principal" e vice-versa, assim como "auxiliar" esclarece "próximo"), ou se, em vez disso, a junção dessas diferenciações sugere novas subdivisões dentro da classificação em questão.

Apesar dessas divergências, Frege busca alguma explicação desses termos, se não todos pelos menos de alguns, e para isso ela nos lembra que causas são interações entre corpos e meros fatores contribuintes ou condições necessárias não são tratados como causas se não forem corpos contribuintes ativos.

Frede (2010, p.190) interpreta causa cofatais/conjuntas (**συνάϊτια**/*sunaitia*) como uma subclasse especial de ‘causas principais’: em alguns casos, um corpo não é suficiente para produzir a mudança em questão, como no exemplo de Laio que para poder ser pai de alguém necessita de se relacionar com uma mulher, ou no de Milos que só poderá disputar as lutas greco-romanas se tiver oponentes.

Por causa coesa/sustentadora (**συνεκτική αἰτία**/*synektikē aitia*) Frege (2010, p.190) se refere à estrutura pneumática interna do corpo atuante: ele age da maneira que age por conta da tensão interna de seu pneuma. Causas perfeitas (**αὐτάρκης αἰτία**/*autárkēs aitia*) são aquelas que não requerem fatores para suas atividades, como o fato de o fogo emitir calor, enquanto as causas principais (**αἰτία κυρία**/*aitia kyria*) apesar de serem a causa determinante de um evento pressupõem certos fatores contribuintes.

Frege (p.191) também arrisca uma diferenciação entre causas próximas e auxiliares, a condição de proximidade excluiria a causalidade remota ou ancestral, e causa auxiliar pode ser entendida como uma causa que intensifica uma causa ou evento, como jogar gasolina em algo

em chamas ou um diabético ingerir açúcar. Podemos interpretar a própria causa iniciadora como destino, pois é ele quem inicia todo o processo causal do universo.

Por último, podemos fazer um adendo a causas principais em contraste com causas antecedentes. Algo que parece ficar claro na passagem de Cícero é que causas principais são internas, por exemplo a natureza do cilindro que o faz rolar ladeira abaixo, e causas antecedentes são externas, no caso do cilindro a força externa que inicia o movimento de rolar.

Como dito anteriormente, é interessante observar que a ideia de um enxame de causas não parece ser um consenso entre as fontes que chegaram até nós. Segundo Frede, se compararmos a categorização de diferentes causas para os estoicos segundo Afrodísia, Clemente e Cícero com a maneira de Sêneca descrever o que é uma causa, a divergência conceitual é evidente “*When we look for the cause, we mean the reason that produces it, and that is god.*” (Seneca, carta 65, apud Frede, 2010, p.187). Seneca parece sustentar um certo tipo de simplicidade em relação ao conceito de causa, e de fato, através da perspectiva global só existe uma única causa divina que organiza o mundo, porém como dissemos, a perspectiva humana interna do mundo necessita de distinções para que exista uma compatibilidade entre responsabilidade humana e destino.

Concluindo, podemos dizer que Alexandre de Afrodísia critica a multiplicação de causas proposta pelos estoicos, defendendo uma concepção mais simples, por assim dizer, do destino, que estaria mais de acordo com o sentido usual do termo em sua época.

- Contingência, possibilidade e necessidade

Nos Capítulos IX e X Alexandre discute o significado dos termos contingência, possibilidade e necessidade. Poderíamos definir contingência como aquilo que ocorre no mundo, mas não é necessário, ou como o próprio Alexandre define: “*For those things are said to come to be contingently, in the proper sense, in the case of which there is also room for their being able not to come to be*” (175.5). Por necessidade Alexandre entende não o que vem pelo resultado da força, mas sim daquelas coisas que, por natureza, venham a ocorrer de certa maneira que é impossível que seu oposto venha a ser (175.5).

Os conceitos de possibilidade, contingência e necessidade apresentados por Alexandre não são compatíveis com o conceito de destino proposto pelos estoicos. Long (1970, p.252) acredita que Alexandre esteja usando contingência e possibilidade para significar “*não causalmente determinado*”, negando assim que todas as coisas necessitem de uma causa

antecedente. Isso fica claro no seu exemplo de alguns movimentos corporais que são considerados comumente como contingentes e não determinados, portanto, não necessitam de uma causa antecedente: como virar a cabeça, mexer o dedo, levantar a sobrancelha, já que essas coisas poderiam ter sido de outra forma.

Para provar que o mundo é contingente, o peripatético utiliza a ideia de receber opostos. Alexandre admite que existem coisas que, devido a sua natureza, não são capazes de admitir o seu oposto, como a neve e o fogo. Pois obviamente o fogo não se sustenta ao ser ‘esfriado’ e nem a neve permanece neve na presença de calor (175.20). No entanto, para Alexandre, assim como a água que admite opostos de temperatura, podendo uma hora estar quente e outra fria, assim também o homem tem a possibilidade de estar em pé ou sentado, de falar ou de se silenciar, de se mover ou manter-se parado. A natureza do homem é tal que possibilita a capacidade de receber opostos. O comentador de Aristóteles então conclui que (176.1) se as coisas que venham a ser por necessidade não admitem opostos, as coisas que admitem opostos só podem vir a ser por contingência, e sendo contingentes elas poderiam vir a ser de outra forma.

O Argumento de Alexandre é demonstrar que existem coisas no mundo que têm uma capacidade interna de admitir opostos, e estando a necessidade por trás das coisas incapazes de mudar e receber opostos, a contingência seria a explicação por algumas coisas possuírem a capacidade de receberem contrários. Long acredita que se Alexandre estivesse utilizando uma concepção fraca de contingência, mais próximo de uma ignorância epistemológica sobre ‘p ou não p’ ser verdadeiro, seu argumento poderia ser válido. Porém, como dito, ele acredita que (1970, p. 252), Alexandre está usando contingência como ‘não causalmente determinado’. Logo, a menos que estar sentado ou em pé seja incompatível com as circunstâncias em que uma pessoa se encontra, não é pela capacidade do homem de estar sentado ou em pé que esses eventos não podem ser determinados.

Os estoicos até podem concordar que possibilidade está ligada à capacidade interna de receber contrários, como Long (1970, p. 253) exemplifica: uma criança tem a capacidade de se tornar uma boa pessoa ou não. Porém não se segue que a capacidade de receber opostos condiciona a capacidade de não manifestar esses opostos independentes de causas antecedentes. O que Alexandre deveria provar é que a capacidade de um homem se sentar ou estar de pé implica que estar realmente sentado ou de pé seja um acontecimento que poderia não ter acontecido.

Como vimos, os conceitos de possibilidade, contingência e necessidade são definidos de forma diferente pelos estoicos, para que possam se harmonizar com o determinismo causal assumido pelo estoicismo. O que é necessário modalmente só se manifesta nas percepções humanas, e não pode ser confundido com o que é necessário no sentido de coerção, ou de destino. Para Crisipo uma proposição é necessária se ela não é internamente capaz de ser falsa; ou se é internamente capaz de ser falsa, mas é sempre impedida externamente de ser falsa.

O conceito de possibilidade pensado por Crisipo, assim como o de necessidade, está ligado diretamente com uma certa inexistência de impedimentos externos e de uma coerência interna. Uma proposição é possível se ela é internamente capaz de ser verdadeira em algum momento, e nada externo impede que isso seja verdadeiro em algum momento. Os impedimentos externos, que podem ser entendidos como a necessidade causal do destino podem coagir que algumas coisas passem do estado ontológico de possível para necessário. Porém até o momento em que esteja claro para nós humanos de qual é o caso efetivo de um evento no mundo, as coisas estão no campo da possibilidade. Ou seja, a ignorância epistemológica do homem de não saber quais causas estão envolvidas (tornando-as causas obscuras), implica na suposição de que eventos no mundo são possíveis.

O contingente é algo fundamental para o estoicismo não ser classificado como um mero fatalismo. O conceito de contingência estoica é balizado por possibilidades contrafactuais e por não-necessidades factuais. O primeiro é descrito como nunca verdadeiros, portanto, sempre falsos, porém possíveis porque nunca impedidos de serem verdadeiros; já o segundo como sempre verdadeiros, porém não necessários, pois não impedidos de serem falsos. Na proposição 'Tiago vai a Roma', mesmo que ele nunca vá para Roma, se nada externamente o impedir de ir, essa proposição é possível. Há, portanto, algum tempo (presente ou futuro) em que a proposição não é impedida de ser falsa nem de ser verdadeira. São esses os casos de contingência para o estoicismo, em que as coisas dependem de nós, ainda que necessárias do ponto de vista do universo, e, portanto, são casos em que responsabilidade moral pode ser atribuída.

Concluindo, Alexandre afirma que não existe contingência para os estoicos, a partir de uma compreensão da contingência diferente daquela adotada pelos filósofos do pórtico. Aqui, mais uma vez, o peripatético se recusa a conduzir sua crítica a partir do significado que os próprios estoicos conferem aos termos, de acordo com seu posicionamento geral de que se trata de significados demasiadamente afastados do sentido usual, o que daria a falsa impressão, neste caso, de que seria possível compatibilizar determinismo causal e contingência. No trecho abordado, Afrodísia com frequência se serve de expressões como *'isso é imediatamente*

óbvio” (175.1), “como isso não é absurdo, e contrário ao que é óbvio” (175.10) para caracterizar sua posição.

- Consentimento, Deliberação e O que depende de nós

A quarta sessão do *De Fato*, que engloba os capítulos XI a XV, se debruça sobre conceitos como deliberação, assentimento e impulso — conceitos centrais tanto para o aristotelismo quanto para o estoicismo, porém os argumentos linguísticos são discutidos até o capítulo XIV. Alexandre inicia o capítulo XI afirmando que, se todas as coisas estão de fato determinadas previamente por causas pré-estabelecidas, então a deliberação humana é vã: “*The consequence, if all the things that come to be follow on some causes that have been laid down beforehand (...), is that man deliberate in vain the things that they have to do*” (178.8). Isso iria contra a ideia de uma teleologia da natureza, que não produz nada em vão. Alexandre considera que a razão humana é um produto primário da teleologia da natureza, e não algo que surge depois, como consequência de outros produtos primários. Portanto, a razão e a deliberação humanas não podem ser em vão.

“If nature does nothing of what is primary in vain, and man's being a creature with the power of deliberation is a primary product of nature (and not something that accompanies and happens along with the primary products), (...) then men do not have the power of deliberation in vain” (178.12).

É interessante observar que a crítica de Alexandre ao sentido técnico dos termos estoicos não o impede de utilizar conceitos centrais do estoicismo em seus comentários, frequentemente de forma bastante semelhante àquela empregada pela própria doutrina estoica. Ele afirma (178.20) que, diferentemente dos outros animais, o ser humano não simplesmente segue as aparências do mundo, mas utiliza a razão para julgar aquilo que deve ser desejado ou escolhido. Assim, após examinar essas aparências, o ser humano concede o assentimento e passa a persegui-las se forem apazíveis, ou a evitá-las se forem consideradas más e lhe causarem aversão.

Ao final de sua descrição sobre como se dá o processo de assentimento, Alexandre adiciona uma camada referente à deliberação e à escolha, situando-a entre a impressão e o assentimento — passo esse que parece não estar claramente presente na tradição estoica. Segundo Alexandre, o processo de assentimento se inicia com uma impressão sensível, que, ao

ser percebida, é julgada pela razão quanto à sua veracidade; só então o agente delibera se deve ou não conceder o assentimento àquela impressão.

Após introduzir essa camada, Alexandre nos oferece algumas características da deliberação segundo a doutrina peripatética, mais especificamente sobre em que casos deliberamos e por que deliberamos (178.30). Seguindo Aristóteles, ele nos apresenta uma lista de casos nos quais não temos poder de deliberação: não deliberamos sobre coisas eternas, sobre eventos que dependem de outros, nem sobre o passado. Deliberamos, portanto, apenas sobre aquilo que podemos realizar e que se refere ao futuro (179.1). O motivo da deliberação, segundo Alexandre (179.5), é adquirir uma espécie de vantagem, de modo a agir de forma diferente do que simplesmente seguir os impulsos e conceder assentimento a impressões falsas — mais especificamente, para sermos capazes de fazer o contrário.

Long (1970, p. 259) chama a atenção para a aproximação que Alexandre faz entre a posição estoica e a aristotélica por meio dos termos “assentimento” (*συγκατάθεσις*) e “deliberação” (*βούλευσις*), que, embora não sejam sinônimos, podem ser considerados análogos. Para o estoicismo, a deliberação não parece ser algo independente do assentimento. A razão permite ao homem julgar as aparências, mas é ela, mediante o assentimento, que determina como o agente responderá. Mais especificamente, o que determina a resposta a uma impressão é a natureza da mente do indivíduo. Isso garante aos estoicos uma liberdade relativa em relação aos fatores externos — as chamadas causas antecedentes, descritas por Cícero (*Sobre o Destino*, 42-44) —, mas não aos fatores internos, que são determinados por herança e ambiente. Embora Alexandre não explore se a deliberação é livre de causas internas, o assentimento parece cumprir a função que ele exige da deliberação. Long (1970, p. 260) acusa Alexandre de cair no chamado argumento do preguiçoso (*ἀργὸς λόγος*), já que o filósofo peripatético afirma que a deliberação seria vã e inútil em um mundo regido por um nexo causal absoluto.

A estratégia de Crisipo contra o argumento do preguiçoso, como vimos, consiste em distinguir entre causas simples e co-determinadas. No exemplo fornecido por Cícero, buscar um médico é uma causa conjunta que pode levar alguém à cura. Long conclui que, no determinismo estoico, tanto a deliberação quanto a ação física são efeitos de uma mesma cadeia causal. Portanto, nossas ações seriam diferentes se não deliberássemos, embora a própria deliberação esteja determinada. Desse modo, ao sustentar que, em um mundo determinado, não haveria espaço para a deliberação, Alexandre parece ignorar a argumentação estoica baseada

no conceito de co-determinação. Como afirma Long: *“If Alexander knew this theory of confatalia he has not recorded it in the De Fato”* (Long, 1970, p. 260).

Outro conceito que surge em disputa quanto ao seu significado e uso é o de “o que depende de nós” (*τὸ ἐφ’ ἡμῶν*). No capítulo XII, Alexandre conecta diretamente a deliberação e a escolha com essa expressão — comumente utilizada pelos estoicos — e propõe uma definição tanto para o termo quanto para o que seria a escolha. Segundo o comentador de Aristóteles, o que depende de nós consiste em possuir o controle tanto para fazer quanto para não fazer algo: *“For this is what all those who are not defending some position accept as depending on us – that over which we have control both to do it and not to do it”* (180.4). O que depende de nós, afirma Alexandre, não são as forças externas que nos cercam e nos obrigam a segui-las. Em relação à escolha, Alexandre define (180.8) como um impulso de desejo direcionado àquilo que foi preferido como resultado da deliberação. Assim como na deliberação, por uma espécie de transitividade, a escolha também não pode recair sobre coisas que ocorrem por necessidade nem sobre aquilo que não depende de nós. Mesmo entre as coisas que dependem de nós, a escolha só é possível quando há a capacidade de fazer o contrário (180.10).

Fiel às concepções aristotélicas, Alexandre reafirma (180.15) que quem delibera, delibera (i) sobre se deve ou não realizar uma ação, ou (ii) sobre quais são os meios mais adequados para atingir um determinado fim. Caso se depare com uma deliberação acerca de algo impossível, esta se interrompe automaticamente — o mesmo ocorre quando aquilo que se delibera, embora possível, não depende de quem delibera. A deliberação só ocorre de forma legítima quando a investigação sobre o fim proposto — tese aristotélica de que deliberamos apenas sobre os meios, e não sobre os fins — resulta em uma ação possível, que esteja sob o poder do agente. Esse questionamento, segundo Alexandre, pressupõe não apenas a possibilidade de fazer algo, mas também a de fazer o contrário. Portanto, quem delibera se questiona: “se isso ou o oposto deve ser feito por mim”.

Apelando novamente às noções comuns, Alexandre afirma (180.25) que seria absurdo supor que as pessoas estão equivocadas ao acreditar que possuem o poder de fazer o oposto. Isso, segundo ele, é demonstrado pelo arrependimento que, por vezes, sentimos em relação às nossas decisões. O arrependimento e o ressentimento, para Alexandre, são sentimentos que só fazem sentido se pressupomos que poderíamos não ter executado uma determinada ação ou tê-la executado de forma diferente. Ademais, também censuramos os outros por ações que julgamos erradas, e isso só se justifica se acreditamos que eles poderiam ter agido de outra maneira.

Existem dois motivos pelos quais a deliberação não é vã dentro de um determinismo sofisticado, como é o caso do estoicismo — argumentos que já foram utilizados anteriormente. O primeiro, mais fraco, reside no simples fato de não sabermos o que está determinado. A ignorância quanto ao que está predeterminado nos obriga, na prática, a deliberar sobre nossas ações cotidianas. Por exemplo, alguém que aceita que tudo esteja determinado ainda assim tem motivos, em termos práticos, para olhar para os dois lados antes de atravessar a rua. A ignorância sobre o que está determinado nos obriga a agir *como se* nada estivesse, de fato, determinado. O segundo motivo, mais forte, é o argumento dos eventos co-fatais. O que está determinado não ocorre independentemente do agente: escolhas, ações e deliberações fazem parte e influenciam o nexos causal.

Ao discutir o remorso sob a perspectiva estoica, é importante lembrar que, na prática, o estoicismo funciona como uma terapia da alma, visando o controle das paixões e a conquista da *eudaimonia*. É recorrente na filosofia grega a ideia de que as paixões (*πάθη*) são prejudiciais ao ser humano; os estoicos, em particular, associam-nas diretamente aos vícios, uma vez que podem subjugar a razão, prejudicando o julgamento correto da realidade e conduzindo a atos viciosos.

Em outras palavras, as paixões ofuscam a razão, levando-nos a conceder assentimento a impressões falsas e a desejar aquilo que não podemos obter — o que, conseqüentemente, gera frustração e sofrimento. Exemplos de paixões incluem o prazer, a dor, o medo, o ciúme, o desejo e a ira, assim como o remorso, que é entendido como uma paixão irracional. Sob a perspectiva cósmica, o universo está em perfeita ordem e harmonia. Porém, na perspectiva humana, se um agente está determinado a cometer um erro em função das circunstâncias que o cercam, seria irracional que ele sentisse remorso. Cabe-lhe, no entanto, aprender com o erro e, conseqüentemente, modificar sua natureza interna — isto é, aprender a conceder ou não o assentimento correto nas circunstâncias futuras —, a fim de não repeti-lo.

No capítulo XIII, Alexandre acusa “aqueles que afirmam que tudo acontece de acordo com o destino” de nem sequer tentarem demonstrar que o conceito de *τὸ ἐφ’ ἡμῶν* (“o que depende de nós”) pode ser preservado em um mundo determinista, pois, segundo ele, estariam tentando o impossível. Seus opositores, segundo Alexandre, utilizam a mesma estratégia empregada no caso da sorte, redefinindo o termo: “*as in the case of luck they substitute another meaning for the term*” (181.10). Para ele, esses opositores definem “o que depende de nós” como aquilo que acontece “através de nós” (*δι’ ἡμῶν*).

Alexandre (181.15 - 182.10) reconstrói a posição estoica da seguinte maneira: as coisas que vêm a ser são diversas e diferenciadas — por exemplo, há vários tipos de seres, tanto animados quanto inanimados. Os eventos que ocorrem através desses seres estão de acordo com a natureza de cada um deles: uma pedra cai, o fogo queima, a água molha, e os seres animados agem de acordo com sua própria natureza. Tudo aquilo que ocorre segundo a natureza de algo não poderia ocorrer de outra maneira. Portanto, o que acontece através de um ente ocorre, compulsoriamente, não por forças externas, mas por decorrência de sua própria natureza. Assim, a pedra que se desprende de um lugar elevado, se nada a impede, necessariamente cairá. Ela não poderia deixar de ser movida, desde que presentes as causas adequadas.

O mesmo se aplica aos demais seres, animados ou inanimados. No caso dos seres animados, o movimento que ocorre segundo sua natureza se dá por meio do impulso; esse impulso, por sua vez, é determinado pelo destino por meio de estímulos externos. Dessa forma, o destino introduz movimento e atividade no mundo, tanto nos seres inanimados quanto nos animados; aquilo que ocorre através dos seres animados, portanto, “depende deles”. Esse movimento, fundamentado na natureza do ser, é desencadeado por eventos externos. Nos seres animados, ele se expressa pelo impulso (*ὁρμή*) e, no caso dos seres racionais, soma-se a isso o assentimento. Já nos seres inanimados, podemos pensar no peso (no caso da pedra) ou no calor (no caso do fogo). Esse seria, segundo os estoicos, o motivo pelo qual algo “depende de nós”: o movimento decorre da natureza do ente que produz o evento.

Alexandre demonstra, de fato, uma boa compreensão dos argumentos estoicos sobre o conceito de *τὸ ἐφ’ ἡμῖν*. E, embora inicie o capítulo afirmando que seus opositores nem sequer tentam preservar a definição que ele considera correta para “o que depende de nós”, o restante do capítulo revela justamente como o conceito pode ser compatível com um mundo determinista — demonstrando que as premissas assumidas por Alexandre e pelos estoicos são distintas e, portanto, inconciliáveis.

O mesmo ocorre no debate sobre a liberdade. Para um libertário, como Alexandre, a condição necessária para ser livre é poder fazer o oposto. Para um compatibilista, como é o caso do estoicismo, a liberdade consiste em não estar sujeito à coerção externa. Como sabemos, Alexandre não cita diretamente os estoicos em seu texto, mas Long (1970, p. 261) afirma que não há razões para duvidar de que esse seja, de fato, um argumento dirigido ao estoicismo.

No contexto estoico, a distinção feita por Cícero entre causa próxima/auxiliar/antecedente e causa principal/interna parece corresponder às expressões *ὑπὸ εἰμαρμένης* (“sob influência do destino”) e *διὰ τοῦ λίθου* (“através da pedra”). Esta última pode ser usada para descrever uma ação, processo ou fenômeno que ocorre por meio de uma pedra ou, simbolicamente, para indicar algo mediado ou influenciado por uma “pedra”. Esse exemplo se ajusta tanto ao caso mencionado por Alexandre quanto ao argumento do cilindro de Crisipo, apresentado no *Sobre o Destino* de Cícero, que ilustra a influência da natureza interna de um objeto sobre seu movimento.

Para o estoicismo, é o destino — e não a necessidade absoluta — que se manifesta nas causas antecedentes. O movimento é determinado e necessário na medida em que depende da natureza interna do objeto. Tanto no exemplo da pedra de Alexandre quanto no cilindro de Crisipo, o início do movimento resulta de uma força externa; no entanto, a maneira como o movimento se desenvolve depende das características internas do objeto. Para Long, a referência à teoria causal subjacente ao exemplo do cilindro é evidente, mesmo que Alexandre não a mencione explicitamente.

Na teoria causal estoica, quando uma força externa atua sobre um objeto, este responde de acordo com sua própria natureza. Contudo, diferentemente de um objeto inanimado — cuja resposta pode ser considerada, em certo sentido, coercitiva —, nos seres animados essa força externa funciona como um estímulo que desencadeia um impulso (*ὁρμή*). Nos animais racionais, o processo é mais complexo: o movimento decorrente do impulso ocorre apenas se houver assentimento por parte do agente. A impressão, portanto, é condição necessária para o assentimento, mas não é condição suficiente: ela não produz, por si só, o assentimento de maneira automática ou necessária.

Assim como ocorre no exemplo do cilindro, a causa principal do assentimento reside na própria natureza do agente. No caso dos seres humanos, essa natureza corresponde à natureza da mente de cada indivíduo, que é composta por um determinado estado de tensão do *pneuma*. É precisamente essa tensão — a configuração interna do *pneuma* no momento da ação — que determina a maneira pela qual o movimento da alma se manifestará. As diferenças individuais na natureza da mente derivam das variações nos estados de tensão do *pneuma*. Portanto, em todos os casos de assentimento, quando uma impressão leva a um consentimento, o efeito produzido dependerá do estado específico de tensão desse *pneuma*. A natureza da mente de um indivíduo é a responsável pelo assentimento, assim como a forma de um objeto

define se ele irá rolar ou não quando empurrado. Assim, o que um ser humano faz depende, fundamentalmente, do que ele é — e, dado que ele é como é, não poderia agir de outra maneira.

O capítulo XIV retoma o argumento já apresentado no início do capítulo anterior, para Alexandre (182.20), ao se referirem ao conceito de $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\phi'\ \acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu$, os estoicos alteram seu significado, distanciando-o daquilo que o senso comum entende como verdadeiro — isto é, da noção de “estar sob nosso controle”. Desse modo, criam uma ambiguidade conceitual que permite preservar a ideia de que algo depende de nós, mesmo sustentando que tudo ocorre segundo o destino. Alexandre acusa os estoicos de manterem apenas o nome, esvaziado de seu conteúdo original, pois ele deixa de representar aquilo que a maioria das pessoas reconhece intuitivamente como real.

Ele continua sua crítica questionando por que os estoicos atribuem o conceito de $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\phi'\ \acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu$ apenas às criaturas vivas ($\delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\tilde{\nu}\ \zeta\acute{\omega}\sigma\upsilon$). Afinal, excetuando-se as causas externas, tudo aquilo que ocorre está determinado unicamente pela natureza interna daquilo que é afetado — seja um homem, seja uma pedra. Segundo Alexandre, seus opositores argumentam que se aplica responsabilidade apenas nos casos das criaturas vivas, uma vez que, diferentemente dos objetos inanimados, estas possuem impulso e assentimento: *“they come (the things that come about through the living creature) about through the living creature's assenting and exercising impulse and do not come about if it does not assent – for this reason they say that these things depend on the living creature”* (183.5).

No entanto, apesar dessa diferenciação, Alexandre (183.10 - 183.20) argumenta que aquilo que vem a ser ocorre, de todo modo, por necessidade. Pois, mesmo quando seus opositores afirmam que essas ações “dependem das criaturas vivas”, elas não poderiam ocorrer de outra maneira, nem poderiam ser produzidas por outra coisa. O mesmo raciocínio se aplica ao fogo: o que ocorre por meio do fogo não poderia ocorrer de outra forma, nem por intermédio de outro agente. Logo, aquilo que ocorre por meio do fogo “depende” dele. E o mesmo vale para qualquer outro objeto. Portanto, se os opositores restringem o uso do termo $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\phi'\ \acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu$ apenas às criaturas vivas, então trata-se de um uso meramente nominal, que não se estende a todos os casos em que algo que vem a ser depende de algo. Como Alexandre demonstra por meio do exemplo do fogo, os eventos que acontecem dependem, em algum grau, não apenas das criaturas vivas, mas também de objetos inanimados.

A análise dos capítulos XI a XIV do *De Fato* revela que o embate entre Alexandre e os estoicos é, no fundo, uma disputa sobre os critérios para definir liberdade, agência e

responsabilidade. Alexandre defende uma concepção de liberdade fortemente ligada à possibilidade real de agir de outra forma, ou seja, de que a deliberação só faz sentido se o agente puder efetivamente escolher entre alternativas possíveis. Dessa forma, ele entende que conceitos como deliberação, escolha e “o que depende de nós” implicam, necessariamente, na existência de contingência real no mundo.

Por outro lado, os estoicos operam dentro de um compatibilismo rigoroso, em que deliberação, assentimento e escolha não são negados, mas reinterpretados como eventos que, embora dependam da natureza interna do agente — especialmente sua disposição racional, seu *pneuma* —, estão causalmente determinados. A liberdade, nesse modelo, não se define pela possibilidade de agir de outro modo, mas pela ausência de coerção externa e pela atuação conforme a própria natureza racional do agente.

O conflito central, portanto, não é apenas sobre a validade dos conceitos, mas sobre o que esses conceitos realmente significam dentro de diferentes ontologias. Alexandre acusa os estoicos de esvaziarem termos como “o que depende de nós” e de redefini-los de forma que, embora preservem seu uso nominal, perdem o conteúdo que o senso comum — e ele próprio — associam a esses termos. Para Alexandre, essa operação semântica é uma tentativa de salvar a aparência de responsabilidade em um mundo rigidamente determinado.

Por sua vez, os estoicos argumentam que a causalidade universal não destrói a agência, porque a ação racional é uma expressão direta da natureza interna do agente, inserida no encadeamento causal do cosmos. Nesse sentido, o assentimento, o impulso e a deliberação não são eventos externos ao determinismo, mas elementos constitutivos dele.

Em última análise, o que se observa é que a discordância entre Alexandre e os estoicos repousa menos sobre um desacordo técnico e mais sobre pressupostos metafísicos inconciliáveis. Para Alexandre, a liberdade exige a possibilidade real de agir de outra forma. Para os estoicos, liberdade é a expressão necessária da natureza racional do agente dentro de uma ordem causal absoluta. A crítica de Alexandre, embora perspicaz, não atinge o núcleo do determinismo estoico porque assume premissas que os próprios estoicos rejeitam desde o princípio. Por isso, o debate permanece irresolúvel, não por falha argumentativa de um ou de outro, mas porque parte de visões de mundo radicalmente distintas e mutuamente exclusivas.

Podemos assim nos perguntar em que medida o procedimento de Alexandre consiste em uma estratégia falha, e até desonesta, de ignorar ou distorcer a posição de seu adversário, ou se pode de alguma forma ser justificada a partir de pressupostos metodológicos que remontariam, como vimos, ao método dialético de Aristóteles. Alexandre consideraria

justificado ignorar o sentido técnico dos termos estoicos a partir de uma crítica de fundo à maneira pela qual o estoicismo se afastaria do sentido usual das noções comuns.

3.3 Argumentos Normativos

A próxima seção do *On Fate* de Alexandre, que cobre os capítulos XVI a XXI, se concentram em criticar as consequências práticas de um mundo causalmente determinado.

Alexandre (186.15) inicia o capítulo XVI reafirmando que seus opositores não conseguem preservar o que depende de nós, e isso confunde e arruína a vida humana a ponto de nem ao menos conseguir persuadi-los de fazer outra coisa, afirmando que não têm tal poder já que eles não acreditariam que outro resultado poderia se seguir, pois tudo já foi determinado de antemão. Tornando assim, para Alexandre, uma obrigação do agente a executar tal ação de única e determinada maneira já que não poderíamos ir contra as circunstâncias.

Portanto, se as pessoas em geral começarem a acreditar em tais teorias, Alexandre (186.30) afirma que elas se despediriam de todas as coisas que vêm através do trabalho e do esforço, e cairiam em uma vida de hedonismo frívolo. As pessoas que caírem em tais falácias, pois o mundo continuaria o mesmo indiferente das suas crenças, deixariam de se importar com as coisas nobres e boas, já que a aquisição de coisas nobres e boa é resultado de esforço e labor, e se contentariam com uma vida de coisas ruins providas de escolhas que visam facilidade e prazer.

Uma outra consequência levantada por Alexandre (187.13) que se seguiria se nada depender de nós, e tudo está determinado e não temos controle de nossas ações, seria que coisas como culpa, censura, exortação, louvação ou honra não seriam preservadas. Mas ao contrário, cada uma dessas coisas, Alexandre afirma, seriam compulsórias. O comentador peripatético dá alguns exemplos (187.18) das epopeias de Homero, como o caso de Páris onde não poderia ser ele culpado pelo rapto de Helena, ou Agamemnon de ter sacrificado a própria filha para chegar em Tróia, ou Menelau as coisas que o levaram a ira, pois nenhum deles tinha o poder de ignorar as circunstâncias que os cercavam.

Alexandre (187.25) acusa seus opositores de criarem uma doutrina que defende os maus, pois ninguém culpa o destino como causa de feitos bons e grandiosos, mas é de praxe a desculpa dos maus que essa é a sua natureza. E assim como a censura e o louvor não dependem de nós, nem as virtudes os vícios dependeriam.

Aqui é evidente que Alexandre novamente utiliza do argumento do preguiçoso, ao afirmar que nada poderia mudar o resultado providas de certas circunstâncias e que seríamos

obrigados a seguir uma ação predeterminada e que, portanto, não há sentido em se esforçar para nada demonstra a falta de comprometimento em reportar com precisão as teorias estoicas.

Alexandre, como dito anteriormente, utiliza uma noção de circunstância que exclui o agente, levando-o a interpretar o determinismo como algo imposto externamente, mais especificamente a um tipo de determinismo transcendental, o fatalismo. Dentro do fatalismo, de fato não há por que tentar seguir outra via de ação, tentar se esforçar ou julgar a ação do próximo como louvável ou censurável, pois aqui não há possibilidade para existir liberdade em nenhum grau.

Contudo, existe uma noção de liberdade no estoicismo que parte justamente da premissa de não sermos coagidos pelas circunstâncias externas, mas, como agentes que fazem parte das circunstâncias, através da razão — e, portanto, seguindo a nossa natureza, já que a razão é parte da natureza do homem —, poder co-determinar e interferir no nexo causal, implicando que o que vem a ser, venha através de nós e, portanto, dependa de nós. E se algo depende nós então somos responsáveis moralmente por elas, e, portanto, sermos responsáveis pelos nossos vícios e virtudes, salvaguardando a possibilidade de julgar as ações tanto nossas como de outro e classificá-la como boa ou ruim

Alexandre (188.1) continua no capítulo XVII sua crítica as implicações praticas do determinismo utilizando-se da providência divina. Pois como poderiam os deuses efetuar sua preocupação providencial sobre os mortais? - Alexandre se pergunta. Se esta preocupação vem a ser a partir de causas pré-determinadas antes mesmo do nascimento deste homem, e não pelo seu merecimento em consequência das suas virtudes ou de seus vícios? Uma outra consequência apontada por Alexandre (188.12) seria que a profecia seria inútil, já que ninguém poderia ganhar nenhuma vantagem em aprender ou guardar de uma predição se o que está determinado a acontecer acontecerá necessariamente.

Apesar de Epicuro afirmar que os Deuses existem, mas não se importam com os mortais, Crisipo não partilhava dessa posição, muito pelo contrário. Segundo Josiah Gould em seu livro “*The Philosophy of Crisipus*” Crisipo acreditava que a providência dos Deuses era benéfica e amigável em relação ao homem, ao ponto de criarem o homem para o bem deles mesmo e uns dos outros e criarem os animais para servirem o homem (p. 156, 1970).

Crisipo acreditava tanto na providência dos Deuses que, para ele, este é o melhor dos mundos possíveis; as coisas não poderiam ter sido organizadas de uma maneira mais vantajosa pelos Deuses. Se houvesse uma maneira melhor, as coisas teriam sido organizadas de acordo com ela.

Segundo Cleantes, o destino não pode ser a vontade de Deus, apenas a providência seria equivalente, pois Deus só poderia desejar o que é melhor, ou seja, o bem. Portanto haveria uma

parte no mundo que seria de responsabilidade apenas do destino. Crisipo discordava dessa posição, para ele o que é ruim na visão individual de um ser é bom em uma perspectiva global e Deus é responsável por isso (Bobzien, 2002, p.47). Mas como os deuses podem ser exonerados da culpa por doenças e ferimentos?

Segundo Gould (p.157, 158, 1970) temos quatro respostas para tal pergunta. A primeira, que também pode ser encontrada em Platão seria: nenhum contrário pode existir sem seu contrário; portanto, nenhum bem pode existir sem o mal. A segunda, o mal, e especificamente as enfermidades e doenças do corpo, não foram deliberadamente criadas pela natureza; as enfermidades e doenças eram consequências concomitantes necessárias das coisas úteis e apropriadas que a natureza criou. Por exemplo, o joelho foi concebido e estruturado de tal forma para fazer tal movimento que tinha que ser acompanhado pela desvantagem de ser mal protegido e poder ser facilmente danificado. A terceira, o mal na forma de fome e peste é usado por Deus como um meio de punir os maus para que outros possam ser dissuadidos da tolice. E por último, a quarta, ocorrências locais do mal são proveitosas para o universo como um todo.

Sobre a adivinhação, Crisipo aceitava a existência da adivinhação como uma ciência que previa o futuro. Relembrando o debate sobre possibilidade, onde Bobzien introduz as noções de possibilidades contrafactuais e não-necessidades factuais - que por sua vez, são os casos em que, o que vem a ser depende de nós - Crisipo poderia afirmar que as previsões feitas por profetas só dizem respeito a eventos necessários e impossíveis, salvaguardando tanto o que depende de nós quanto a adivinhação profética.

No capítulo XVIII Alexandre acusa os estoicos de certas contradições. Segundo o peripatético (188.20) seus opositores agem como se nunca tivessem ouvido falar da doutrina determinista e seguem suas vidas como se tivessem o poder de fazer coisas opostas. Isso seria evidente por tentarem persuadir outras pessoas a crerem no determinismo, e ao tentarem persuadir demonstram que no fundo existe escolha de fazer uma coisa ou não, ou ainda fazer o seu oposto, coisa tal que seria impossível se de fato as coisas seriam determinadas. Além disso, Alexandre (189.1) acusa os deterministas de repreenderem outras pessoas por não fazerem o que elas deveriam fazer, novamente agindo como se tivéssemos o poder de fazer o oposto. Por fim Alexandre (189.5) também critica a postura de seus adversários de escreverem textos para educarem os jovens, porém, não como se fossem compelidos pelas circunstâncias, mas por escolherem escrever.

Novamente Alexandre parece assumir um determinismo radical, pois dentro da perspectiva estoica é completamente compatível persuadir outras pessoas, repreende-las e educá-las. Como já relatamos, por não sabermos o que está determinado a acontecer no futuro,

seguimos nossas vidas “escolhendo” o que nos parece mais razoável e racional. É compatível também com tais ideias que esteja previamente determinado, mesmo que não saibamos, alguém persuadir outra de outra crença. Assim também no caso de censurar ou deixar livros escritos, pois através dessas ferramentas podemos ensinar outros, refinado seu tenor mental e tornando-as mais sabias e livres de causas externas, ajudando-as a seguirem melhor sua natureza racional.

Alexandre (189.10) abre o capítulo XIX apelando, mais uma vez, para as opiniões comuns. Ele relata que seus opositores desistiriam do debate argumentativo e aceitariam o que ele entende por “o que depende de nós” como algo livre, que está em nosso poder, em nosso controle de escolha e de fazer coisas opostas em circunstâncias idênticas se percebessem que todos concordam com tal concepção (com exceção de podermos fazer coisas opostas nas mesmas circunstâncias os estoicos concordariam com tal descrição do que seria “o que depende de nós”).

Pois, segundo o peripatético (189.15 - 189.25), existem leis de comum acordo entre os homens, como de que seria injusto condenar alguém por ter feito algo ruim de forma involuntária e, portanto, estes seriam merecedores de perdão. E isso contrasta com aqueles que agem de forma errada mesmo sabendo que tais ações são más e usam como desculpa a soma das circunstâncias necessárias que os cercam e sua natureza que é de tal forma que os obrigam a seguir tais circunstâncias retirando-lhes o poder de fazer outra coisa. Estes, segundo as opiniões comuns, não parecem merecer perdão como os anteriores. Pois, se isso seguisse, seria razoável punir um cavalo simplesmente por ser um cavalo. Mas não é assim que agimos, a punição só nos parece justa quando as ações maléficas partem de escolhas, e por trás disso está a suposição de que temos poder de escolha. Logo, aqueles que erram agindo de forma a negligenciar as leis e o que é nobre, visando alguma espécie de vantagem ou prazer, merecem punição e aqueles que erram por ignorância ou de escolha forçada merecem o perdão.

Neste capítulo Alexandre parece utilizar da discussão feita no livro III da Ética a Nicômaco que relaciona ações involuntárias e voluntárias a louvor e censura. Segundo o estagirita, ações voluntárias são aquelas em que o princípio motor se encontra em nós, e em nós está igualmente o fazê-las e o não as fazer, essas definitivamente passíveis de classificar como louváveis ou censuráveis. Aqui podemos encontrar no que Alexandre baseia sua concepção de “o que depende de nós”.

Mas algo interessante é como Aristóteles descreve as ações involuntárias; segundo o discípulo de Platão, ações involuntárias são aquelas que ocorrem por ignorância do agente, e isso é sustentado por Alexandre, como nós vimos, porém também quando somos coagidos e nossa ação se torna compulsória, essas passíveis de perdão ou piedade.

Aristóteles nos dá o exemplo de uma pessoa sendo levada pelo vento ou por outros homens que dela se houvessem apoderados. Até que ponto, poderíamos nos perguntar, as causas externas e circunstâncias impostas pelo destino configurariam uma compulsão a um agente. Porém o ponto que Alexandre parece falhar no entendimento sobre o estoicismo é acreditar que ao seguimos nossa natureza e sermos coagidos por circunstâncias externas nós estaríamos livres de culpa, assim como uma pedra segue sua natureza ao deslizar de penhasco.

Para o estoicismo, seguir nossa natureza humana é justamente não ser coagido por tais circunstâncias. Na maior parte das vezes quando agimos não agimos de forma racional, mas sim somos reativos ao mundo. Porém quando agimos de forma racional, seguindo a verdadeira natureza humana, somos ativos no mundo. O problema que pode ser constatado no estoicismo é que apenas o sábio é aquele que segue a natureza humana em estrito senso, porém, virtualmente nenhum homem é de fato considerado sábio.

Ainda assim, o compatibilismo estoico acredita que punição e louvor sejam ferramentas para enobrecer o homem. E havendo esta crença uma explicação deve ser dada, senão de fato Alexandre estaria certo, e não existiria como culpar ou louvar as ações humanas já que nenhum é considerado sábio e, portanto, todos seriam simplesmente coagidos por causas externas.

Rafael Pereira em seu artigo “*As origens do uso do termo prohairesis em Epicteto*” sugere uma diferenciação entre dois sentidos de liberdade, uma para Epicteto e outra para Crisipo. Como vimos, para que algo dependa de mim, segundo Crisipo, basta que não haja nenhum impedimento externo e eu seja a principal causa da ação. Porém para Epicteto o simples fato de que eu poderia ter sido impedido de caminhar já é o suficiente para a ação não depender de mim. A ação só depende de mim quando não há, em nenhuma circunstância, a possibilidade de impedimento externo.

Epicteto utiliza do termo *prohairesis* justamente para caracterizar este sentido forte de liberdade. Segundo o filósofo estoico, a *prohairesis* é justamente a racionalidade humana, as capacidades e disposições que dependem inteiramente de nós, livres de constrangimentos externos, este sentido forte de *prohairesis* se encontraria no sábio. Porém a maioria dos homens tem a *prohairesis* internamente pervertida resultando em um mau uso dessa faculdade, que por sua vez, resulta em darmos assentimentos equivocados as impressões o que caracterizaria uma versão fraca de liberdade, mas ainda assim podendo ser passível de responsabilidade moral. Pois, mesmo que poucos sejam sábios, todos têm a *prohairesis* e são passíveis de educação. O erro não nos exime de responsabilidade moral, desde que sejamos capazes de aprender e melhorar. Para um estoico louvar e censurar são formas de cultivar a virtude no jardim da alma.

No capítulo XX Alexandre (190.29 - 191.1) afirma que é possível chamar algo de 'o que depende de nós' e que nada surge sem uma causa por causa desse poder. Pois o homem é

a causa das coisas que vem dessa forma, sendo ele o princípio das coisas que vem a ele. Porém se seus opositores insistem em acreditar que aquilo vem a ser através de alguém não vem a ser de tal forma que seria possível fazer de outro modo, ou que ela não teria o poder de fazer o oposto; então, consequentemente, seria impossível para ele censurar ou elogiar alguém, dar conselhos ou persuadir e muito menos rezar para os Deuses ou agradecer-lhes. Porém, tais coisas, destruiria o modo de vida dos homens, e ainda mais grave, isso nem poderia ser considerado a vida dos homens.

Neste capítulo Alexandre compatibiliza o que depende de nós com um certo tipo de determinismo causal que parece vir do próprio Aristóteles, já que, para o estagirita, não existe movimento sem causa. Pois movimento presume causa eficiente; e causa eficiente, por sua vez, presume um certo tipo de agente. O que inclusive é um dos motivos para o estagirita postular a ideia do primeiro motor. E isso é algo compatível com a doutrina estoica. O problema do argumento do comentador de Aristóteles é acreditar que a concepção de ‘o que depende de nós’ como ‘poder fazer o contrário’ é necessária para poder salvaguardar o elogio e a punição. Ao tirar de seu contexto, Alexandre distorce as posições estoicas e a assume tal doutrina como um mero fatalismo levando-o por várias vezes a acusar a doutrina estoica de cair no argumento do preguiçoso

Por fim, no capítulo XXI, e último desta sessão, Alexandre levanta a seguinte questão: se por um acaso as duas teorias apresentadas fossem igualmente críveis ou ambas igualmente obscuras, qual das duas seria melhor para o homem sob uma perspectiva prática? *“If someone supposed that (...) each of theses [beliefs] was equally either credible or unclear, which belief would be safer and less dangerous for men”* (191.5). A partir disso ele imagina duas hipóteses (i) uma em que o mundo é determinado e tudo acontece de acordo com o destino, porém os homens acreditam que eles possuem o poder de fazer coisas opostas, a outra (ii) onde as coisas são contingentes, porém os homens acreditam que suas ações são compulsórias devido a causa externa.

Segundo Alexandre, as consequências de (i) seriam mínimas, pois a crença destes homens em nada interferiria as coisas que vem a ser por não terem o poder de controlá-las, sendo assim seus erros se estenderia apenas ao que diz respeito à linguagem e ao que é falado. Já na hipótese (ii) se tudo for contingente e ainda assim os homens acreditarem que tudo vem a ser de acordo com o destino, então muito do que consideramos como essencial para uma vida humana seria abandonado, principalmente as coisas que vem através da deliberação e do esforço do homem *“we will have become lazy with regard to doing anything of our own accord, on account of the belief that what ought to come about would come about, even if we did not exert ourselves about what needed to be done”* (191.20).

Novamente Alexandre descreve o sofisticado compatibilismo de Crisipo como um mero fatalismo, e, novamente, imputa o argumento do preguiçoso ao estoicismo. Crer em um certo tipo de liberdade mesmo que não exista, é uma forma de pragmatismo moral, mas não uma refutação teórica. Um estoico não busca o mais conveniente, mas o mais verdadeiro — e o verdadeiro, para o estoicismo, é que somos livres na medida em que somos racionais. Liberdade não é fazer o que se quer, mas querer o que é racional.

A argumentação de Alexandre, como dito antes, não coloca a teoria estoica em seu devido contexto e, portanto, não critica diretamente o estoicismo. Se o que ele descreve sobre seus opositores fosse verdadeiro, então seus argumentos se sustentariam, mas não é o caso. Alexandre parece estar tão preso ao contexto dos escritos de Aristóteles, e em repetir seus argumentos, que as referências ao estoicismo parecem ser apenas nominais.

E mesmo quando parece descrever uma concepção correta do estoicismo, como “o que depende de nós”, ignora completamente a explicação dessa concepção — que, no caso, diz respeito aos eventos co-determinados —, os quais, por sua vez, não são sequer mencionados pelo peripatético, tornando o debate um jogo de cartas marcadas, em que as pressuposições já foram definidas, mas não discutidas

3.4 Argumentos Psicológicos.

Iniciemos os argumentos psicológicos no final do capítulo XIV onde Alexandre (183.22) questiona a concepção de seus opositores de acreditarem que ‘o que depende de nós’ está diretamente relacionado com impulso e assentimento. Para o filósofo peripatético, impulso e assentimento caracterizam uma ação voluntária. Porém voluntariedade não é o mesmo que depender de nós, já que o que depende de nós, além de ser uma ação voluntária, também exige um certo julgamento por parte da razão. Alexandre (183.30) acredita que animais não racionais podem executar ações voluntárias, mas elas não dependem deles. Somente o homem, possuidor de racionalidade, pode ser responsabilizado por suas ações por dependerem dele. Diferente dos animais não racionais, que induzidos pelas aparências, agem de forma coagida conforme seus assentimentos e impulsos, o homem, possuidor de razão, julga suas percepções não com base no que elas aparentam ser, mas de como elas de fato são. Portanto, quando deparado com uma

aparência que é diferente da realidade ele pode escolher não agir, por exemplo não seguir o impulso e assentir na busca de algo que aparenta ser agradável.

Contra a possibilidade de uma possível objeção baseada em uma distinção feita de impulso e assentimento e impulso e assentimento racional, Alexandre afirma que essa caracterização ‘racional’ é apenas para referir que um homem é o causador da ação, apesar de ser um animal, e o que caracteriza a ação de um animal é impulsão e assentimento, é a razão que caracteriza a ação do homem em específico “*For as the being of different things is (to be found) in different things*” (184.17). No caso de um animal, é um animal com impulso. No caso do fogo, é algo que tem o poder de aquecer. No caso da água, é algo que tem o poder de molhar. E assim, no caso do homem é o impulso racional.

Como conclusão, Alexandre (184.22) acusa seus opositores de se afastarem da razão ao situarem o que depende de nós apenas no impulso. Isso porque, se tentassem associar o que depende de nós à deliberação, seus argumentos não se sustentariam. A estratégia dos opositores consiste em afirmar que aquilo que ocorre por meio do impulso depende da própria criatura, já que seria impossível agir sem ele. Em outras palavras, eles defendem que toda ação que decorre do impulso é, por isso, atribuível ao agente. Porém, no caso da deliberação, essa linha de argumentação não se mantém. Isso porque — como Alexandre observa (184.30) — nem tudo que se realiza por meio do homem resulta da deliberação. Embora o homem tenha a capacidade de deliberar, nem sempre faz uso dela: pode agir sem deliberar, seja por preguiça, falta de tempo ou qualquer outro motivo. Portanto, como nem tudo que advém da ação humana passa pela deliberação, os opositores de Alexandre não poderiam fundamentar o que depende de nós nesse conceito. Por isso, restringem-se a localizá-lo no impulso.

Long (p.263) acredita que o exemplo do cilindro de Crisipo, que demonstra princípios gerais do estoicismo, pode não ser muito sagaz, mesmo que possamos considerar como uma analogia a psicologia da ação humana, ter como exemplo de algo tão complexo o comportamento de um objeto pode não ter sido das melhores escolhas. Porém Alexandre parece distorcer alguns aspectos da concepção estoica, já que eles não afirmam que tudo o que é produzido por meio de algo se qualifica como dependente dessa coisa. A crença do estoicismo é de que tudo que é produzido por meio de qualquer coisa é determinado tanto por causas externas quanto pela natureza da coisa em questão. E apenas quando a natureza de alguma coisa é envolvida como fator causal, natureza esta que se manifesta como impulso e assentimento nos homens, é que podemos afirmar que algo depende dessa coisa.

A crítica feita por Alexandre em 183.22 novamente apresenta uma certa omissão da teoria estoica. Alexandre acusa os estoicos de falharem em distinguir o comportamento humano com o de um animal, já que, segundo o peripatético, ambos possuem impulso e assentimento. Porém, como neste próprio texto apresenta, o estoicismo se dedica a fazer essa diferenciação dando ênfase que as partes da mente, que incluem impulso, assentimento e razão, são partes inter-relacionadas e mais especificamente que ao atingir a maturidade mental, a razão do ser humano, além de ser o que capacita o assentimento, molda os impulsos. Logo, apenas os homens, possuidores de racionalidade também possuem assentimento. Por tanto o argumento estoico se sustenta e o que vem através do animal “*διὰ τοῦ ζῶου*” se torna uma questão sobre a ação ter sido feita por um impulso racionou ou não.

Long acredita que Alexandre parece deixar seus leitores acreditarem que seus opositores falham em considerar a natureza racional humana, o que para qualquer um que tenha um conhecimento básico das teorias estoicas sabe que é uma falácia, já que em diversos momentos a razão humana é exaltada como a principal ferramenta para o homem atingir a eudaimonia.

O comentador Brad Inwood também debate sobre a tentativa de Alexandre em negar a diferença entre impulso animal e humano para contrastar a concepção estoica de ação racional com o que o filósofo romano crê ser de fato uma ação racional, que como vimos anteriormente, consiste em uma liberdade de escolha entre dois opostos de uma ação após uma deliberação. Inwood caracteriza a discussão feita por Alexandre como profundamente familiar das teorias estoicas. Mas apesar dessa familiaridade, Inwood acusa Alexandre de empregar premissas básicas que são radicalmente opostas a essas teorias. Por exemplo a própria concepção de o que depende de nós, que para Alexandre é aquilo que permite ao homem realizar qualquer uma de duas ações opostas em uma dada circunstância e na firme crença de que tal controle racional da ação só é possível por meio da deliberação. Inwood afirma que é de conhecimento de Afrodisia que esta não é a concepção estoica do que depende de nós e mesmo assim essa concepção é utilizada como crítica padrão as teorias estoicas.

Inwood resume o argumento e enfatiza que repetidamente Alexandre afirma que os animais também concedem assentimento “*He says that the Stoics claim that the power of free action is the activity of fate manifested in animals in their impulses. A little later he says that the Stoics mean by this that animals move by fate because of their powers of assent and impulse*” (Inwood, p. 88,89, 2018). A partir deste argumento Alexandre pode afirmar que um animal é tão livre quanto uma planta ou uma pedra, já que todo o estímulo externo que um

animal sofre é seguido por um consentimento automático à apresentação que determina o impulso para a ação.

Inwood acusa a formulação de Alexandre como não confiável justamente por ignorar a diferenciação feita pela doutrina estoica entre homem e animal, e ainda mais grave, Inwood acusa Alexandre de fazer tal distorção de maneira deliberada ‘*In Alexander's case at least, the distortion seems to have been deliberate. Not only does he know that the Stoics reject his conception of to eph'hêmin, but he later quotes a Stoic source which stresses the distinction between human and animal action*’ (Inwood, p.89, 2018). Inwood, portanto, acredita que a falta ou omissão da deliberação é o que faz Alexandre crer que a concepção estoica falha em salvaguardar o que depende de nós, pois reduziria a condição humana ao nível de animais não racionais, já que ele insiste que um assentimento racional só ocorre quando é resultado de uma deliberação.

No capítulo XV Alexandre (185.7) critica uma crença estoica de que, estando em circunstâncias idênticas, se uma pessoa executa ações diferentes, então um movimento sem causa foi introduzido. E assim - Alexandre completa - demonstrar que ninguém pode fazer o oposto do que está determinado a fazer. O peripatético argumenta que as coisas vêm a ser de acordo com uma causa nem sempre possuem a causa fora de si mesmas. O que é justamente o que qualifica algo depender de nós, e não de uma causa qualquer externa. Portanto as coisas que vêm a ser nesse exemplo não vieram a partir de um movimento sem causa, mas sim tiveram uma causa que partiu de nós.

Alexandre (185.15) acredita que ser um ‘ser’ para o homem é ser o princípio e causa das ações vem através dele, assim como ser para uma esfera é ser transportado rolando ladeira abaixo. Esta seria a razão para Alexandre crer que os objetos do mundo seguirem as causas externas que as rodeiam, porém o homem sendo princípio e causa da sua ação, não segue causas externas de forma coagia e sem alternativa.

O peripatético (185.22) cogita a possibilidade de nosso julgamento ser baseado em um único objetivo, e acredita que se assim o fosse, então seria possível que, perante as mesmas circunstâncias, agiríamos de forma similar. Porém não é assim que agimos, Alexandre argumenta, pois escolhemos as coisas que escolhemos as vezes baseado na nobreza, as vezes por interesse, por prazer, por vantagem e entre outros motivos.

Para entendermos a posição estoica sobre este assunto precisamos fazer uma diferenciação entre circunstâncias em um sentido forte e circunstâncias em um sentido fraco. Como já foi dito anteriormente, o estoicismo crê que o impulso e assentimento racional do homem faz parte do nexos causal, isso seria chamado de causas internas. Quando falamos em circunstâncias sem levar em consideração essas causas internas, então estamos falando apenas

das causas exteriores que podem ser referenciadas como circunstâncias em um sentido fraco. Já quando levamos em conta as causas internas dentro do nexos causal, nos referenciamos como circunstâncias em um sentido forte.

No argumento de Alexandre nos fica evidente que ele tem em mente o que referenciamos como circunstâncias em um sentido fraco, isso fica claro quando ele diz coisas como “*For the things that come to be in accordance with a cause do not always and in every case have the cause of their coming to be outside [themselves]*” (185.12) ou “*And for this reason each of the other things follows the causes that surround it from outside*” (185.18).

Se assim o fosse, então de fato, para o estoicismo, não poderia se seguir um resultado diferente de circunstâncias idênticas. Crisipo defendia uma determinação causal que enfatiza que não há movimento sem causa, se algo previsto não acontece como esperado no resultado, então havia uma diferença não reconhecida no estado inicial. Em uma outra formulação, para qualquer evento, estados iniciais iguais não podem produzir resultados diferentes.

Porém, se considerarmos a versão forte de circunstância, então podemos explicar por que em eventos idênticos podemos ter resultados diferentes. Quando temos as causas internas de uma pessoa na equação, então resultados diferentes podem vir a ocorrer, pois mesmo que as circunstâncias que a cercam um agente possam ser as mesmas, o próprio agente não é o mesmo, seja por amadurecimento, aprendendo com erros que cometeu. Ou seja, se o tenor da mente do agente, que é o que determina qual ação ele executará, não for o mesmo, então as circunstâncias não são as mesmas. Porém se a pessoa não mudar e manter o tenor da sua mente e se deparar com circunstâncias idênticas, então ela executará a mesma ação. E dependendo do exemplo, executar a mesma ação não é algo ruim, já que um sábio perante as mesmas circunstâncias sempre executará a mesma ação. Com essa diferenciação podemos salvaguardar a tese de Crisipo sobre a determinação causal.

Conclusão

Ao longo deste trabalho buscamos investigar em que medida as críticas de Alexandre de Afrodísia ao compatibilismo estoico, apresentadas em sua obra *De Fato*, distorcem ou não a posição original de seus adversários. Nosso ponto de partida foi a hipótese de que tais distorções poderiam ser compreendidas, ao menos em parte, como parte de uma estratégia filosófica inspirada no método dialético de Aristóteles — um método que privilegia as noções comuns (*koinai ennoiai*) e as opiniões reputáveis (*endoxa*) como ponto de partida para a investigação filosófica.

A análise dos argumentos de Alexandre, classificados nas categorias ontológica, linguística, psicológica e normativa, mostrou que suas críticas muitas vezes reformulam os conceitos estoicos segundo seu sentido ordinário, desconsiderando o uso técnico e rigoroso que esses termos recebem dentro da doutrina estoica. Esse procedimento, longe de ser um descuido, parece fazer parte de uma escolha metodológica deliberada. Alexandre opta por avaliar a plausibilidade da doutrina estoica a partir das concepções comuns dos homens, colocando em evidência seus aspectos contraintuitivos e revelando como ela se afasta da experiência e da linguagem ordinária.

No entanto, essa escolha também apresenta limites. Como observamos, ao reconfigurar os conceitos estoicos em termos comuns, Alexandre por vezes reduz a complexidade da teoria que pretende criticar. Comentadores como Anthony Long e Robert Sharples mostram que, ao negligenciar o contexto técnico dos termos e a sofisticação da posição estoica — sobretudo em relação à causalidade, ao assentimento e à possibilidade lógica —, Alexandre por vezes constrói espantalhos que comprometem a força argumentativa de sua crítica.

Apesar disso, a crítica de Alexandre não deixa de ser relevante, especialmente quando entendida como um esforço dialético de confrontar uma teoria filosófica com as intuições compartilhadas pela maioria dos homens. Seu objetivo não é apenas refutar tecnicamente os estoicos, mas revelar o quanto sua teoria se distancia do modo humano ordinário de compreender a liberdade, a responsabilidade e o agir racional.

Assim, concluímos que as distorções presentes na *De Fato* não devem ser vistas simplesmente como falácias ou equívocos. Antes, elas podem ser interpretadas como parte de uma metodologia que privilegia o sensível, o intuitivo e o comum como parâmetros de julgamento filosófico. Ainda que isso limite o diálogo com a teoria estoica em seus próprios termos, permite a Alexandre reafirmar os fundamentos do aristotelismo e de uma concepção de liberdade que preserva a autonomia prática do agente.

Bibliografia

ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *On Fate*. Tradução e comentários de R. W. Sharples. London: Duckworth, 1983.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

ARISTÓTELES. *Física*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução e notas de Carlos Arthur do Prado. São Paulo: Loyola, 2018.

ARISTÓTELES. *Sobre a Interpretação*. In: ARISTÓTELES. *Organon*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

BARNES, Jonathan. Aristóteles e os métodos da ética. In: MARCONDES, Danilo (org.). *Textos Básicos de Ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BOBZIEN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

CÍCERO. *Sobre o Destino*. In: CÍCERO. *Sobre os Deveres; Sobre o Destino; Tópicos*. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Edipro, 2013.

FREDE, Dorothea. Stoic Determinism. In: INWOOD, Brad (org.). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 179–205.

INWOOD, Brad. *Ethics After Aristotle*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.

KRAUT, Richard. Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles. In: MARCONDES, Danilo (org.). *Textos Básicos de Ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LONG, A. A. Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De Fato. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 71, p. 85–104, 1970.

NUSSBAUM, Martha. *A Fragilidade da Bondade: Fortuna e Ética na Tragédia e Filosofia Grega*. Tradução de Pedro Elói Duarte. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Tradução de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: L&PM, 2008.

SHARPLES, R. W. Introduction to *Alexander of Aphrodisias De Fato*. In: ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Fate*. Tradução e comentários de R. W. Sharples. London: Duckworth, 1983.

WALTON, Douglas. *Straw Man Argument: The Interpretation of Controversial Discourse*. Dordrecht: Springer, 2012.

WESTON, Anthony. *A Rulebook for Arguments*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1954.