

***Heimarmene* no estoicismo antigo:**

O determinismo cósmico, a liberdade humana e o eterno retorno

Bruno Alonso¹

RESUMO

O estoicismo define a *heimarmene* como o elo que interliga tudo o que existe na natureza. A física dos antigos estoicos se baseia em um rigoroso determinismo, uma doutrina que compreende os eventos da natureza como delineados, de antemão, pelo *logos* divino. Embebidos pelos ensinamentos do “obscuro” Heráclito, os estoicos identificam o *logos* divino com o fogo, o princípio ativo da natureza, cumpridor dos desígnios da *heimarmene*. O cosmos atravessa ciclos sucessivos e intermináveis que se encerram e recomeçam. Entretanto, seria plausível assegurar a liberdade humana em um cosmos determinístico e impulsionado pelo eterno retorno? Crisipo tece argumentos audaciosos, na tentativa de desobscurecer a nebulosa relação entre destino e liberdade. Para ele, a liberdade reside na sabedoria de não importunar a afluência da natureza universal. É, aliás, o intrincado desafio de se lançar nas acanhadas jornadas da história, sem resistir aos ditames do destino.

PALAVRAS-CHAVE

Cosmologia; Estoicismo; Determinismo; Destino; Liberdade.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Lattes: [4734165438579356](https://lattes.cnpq.br/4734165438579356). ORCID: [0000-0003-0534-2950](https://orcid.org/0000-0003-0534-2950). E-mail: brunoalonso@id.uff.br.

***Heimarmene* in Ancient Stoicism:**

Cosmic determinism, human freedom and the eternal return

ABSTRACT

Stoicism defines *heimarmene* as a chain that interweaves everything that exists in nature. The physics of ancient Stoics is based in a strict determinism, a doctrine that understands the events of nature as outlined, beforehand, by the divine *logos*. Influenced by the teachings of the “obscure” Heraclitus, the Stoics identify the divine *logos* with fire, the active principle of nature, executor of the designs of *heimarmene*. The cosmos goes through successive and endless cycles that end and restart. However, would it be plausible to ensure human freedom in a deterministic cosmos and driven by eternal return? Chrysippus weaves bold arguments in an attempt to unmask the nebulous relationship between destiny and freedom. For him, freedom lies in the wisdom of not disturbing the influx of universal nature. It is, moreover, the intricate challenge of throwing yourself into the narrow journeys of history, without resisting the dictates of fate.

KEYWORDS

Cosmology; Stoicism; Determinism; Destiny; Freedom.

Recebido: 13/10/2024

Aceito: 05/01/2026

Publicado: 03/04/2026

DOI: <https://doi.org/10.59780/iryx5620>

Figura: As moiras e o destino



Fonte: A golden thread (Strudwick, 1885)

Lista de abreviaturas

Autores

Cic.	Cícero
Clean.	Cleantes
Diog. Laert.	Diógenes Laércio
DK	Diels-Kranz
Epict.	Epicteto
Hes.	Hesíodo
M. Aur.	Marco Aurélio

Obras

Fat.	<i>De fato</i> [Sobre o destino]
Ench.	<i>Encheirídon</i> [Manual]
H. Zeus	Hino a Zeus
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
Teog.	Teogonia

Introdução

Ao pensarmos no destino e no acaso desaguardamos, inevitavelmente, em um dilema sobre o que é determinante para os rumos que seguimos em nossas vidas. É a força da *psique* humana e, nesse caso, prevaleceria o acaso e os homens seriam dotados de uma liberdade substantiva? Ou, na realidade, os homens são criaturas diminutas perante a gigantesca natureza, de modo que o destino predominaria sobre as suas vidas e a liberdade seria cerceada? Diante desse dilema, restou aos estoicos uma temível perplexidade.

A tese estoica acerca da relação entre destino e liberdade não é, de maneira alguma, fácil de interpretar e compreender. Análises apressadas induziriam a caracterizá-los como deterministas vulgares ou charlatões defensores de um inepto conceito de liberdade. Por essa razão, é essencial penetrar nas profundezas da doutrina estoica e esclarecer o verdadeiro sentido da relação da liberdade humana com o destino cósmico.

Este artigo explora abordagens que versam sobre a questão da *heimarmene* consoante suas implicações físicas, éticas e teológicas. Seu propósito é elucidar a enigmática doutrina estoica que resguarda a tênue liberdade dos homens em meio ao inelutável fluxo do destino.

Em primeiro lugar, a questão do destino é introduzida com um mito de Hesíodo, em paralelo com a concepção do estoico Cleantes acerca do caráter divino do destino. Em seguida, o panteísmo dos estoicos é contraposto ao atomismo epicurista, para contextualizar o conflito entre o indeterminismo dos átomos e a predestinação do *logos* divino. A relação entre a física de Heráclito e o eterno retorno dos estoicos, por sua vez, é pensada em face da relevância da sua influência. Por fim, o conflito entre destino e liberdade é problematizado com base na tese do estoico Crisipo. De modo geral, o tema é investigado com o auxílio de três referências principais: Diógenes Laércio, Cícero e diversas fontes estoicas extraídas de Hans von Arnim. Ademais, os filósofos Epicteto, Marco Aurélio e Deleuze figuram como importantes referências para o amadurecimento da discussão.

I. As Moiras, Zeus e o destino

O destino é compreendido pelos antigos mitos gregos como uma força imperiosa que arrasta a todos. Na *Teogonia*, Hesíodo descreve que as Moiras (Cloto, Láquesis e Átropos) foram geradas por Nix (deusa da noite) de forma espontânea, tais quais os deuses primordiais

emergiram do Caos²: “ela pôs no mundo também as Moiras e as Queres, implacáveis vingadoras [Cloto, Láquesis, Átropos, que dão aos homens quando nascem felicidade ou infelicidade], que perseguem todas as faltas contra os deuses ou os homens” (Hes. *Teog.* 215-220). São as deusas fiandeiras, responsáveis por tecer os fios que traçam os caminhos dos homens e, inclusive, dos deuses. Com as Moiras, Hesíodo constrói uma imagem fatalista do destino, de um mundo regido por divindades femininas aterradoras, com poderes para decretar a prosperidade ou a desventura de deuses e homens.

Essa visão determinística do destino encontra um solo fértil no estoicismo, que não rompe, de maneira alguma, com as crenças nos deuses do panteão olímpico. Os estoicos estabelecem uma estreita relação entre a sua filosofia e as divindades hesiódicas e homéricas.

Com isso Tu governas
A Razão Universal que, combinada
Com todas as luzes maiores e menores,
Percorre o Universo.
Quão grande és Tu,
O Senhor supremo para todo o sempre!
Nenhuma obra se realiza sem Ti, ó Deus,
Ou no mundo, ou no céu acima (Clean. *H. Zeus* 17-23, trad. nossa).

A maior evidência da afinidade do estoicismo com o mito é o fato de Cleantes (330 – 250 a.C.) ser autor de uma obra dedicada a Zeus. O *Hino a Zeus* é um texto de cunho ritualístico, um louvor devotado ao Deus dos deuses, governante supremo do cosmos. Os estoicos identificam o *logos* divino com Zeus, enquanto os demais deuses do Olimpo figuram como representações de certos aspectos desse mesmo *logos* divino.

Deus é um ser imortal, racional, perfeito e inteligente, feliz, insuscetível de qualquer mal, solícito em sua providência, em relação ao cosmos e a tudo que está no mesmo, mas não tem forma humana. É o demiurgo do universo e, como se fosse o pai de todas as coisas, é aquilo que penetra em toda parte, total ou parcialmente, e recebe muitos nomes de acordo com as várias modalidades de sua potência. Chama-se Dia (*Dia*) porque tudo acontece graças a ele (*diá*); Zeus (*Zena*) porque é causa da vida (*zen*) ou porque permeia toda a vida; Atena (*Athenan*) porque sua hegemonia se estende até o éter (*aithera*); Hera (*Héran*) porque domina o ar (*aera*); Héfaistos porque é senhor do fogo criador; Poseidon porque domina o elemento líquido, e Dêmetera porque domina toda a terra. Os homens lhe deram ainda outros nomes, para salientar outras propriedades particulares suas (Diog. Laert. VII 147).

² Cloto (cujo nome significa o ato de “tecer” os fios de um tecido) é a deusa tecelã que demarca os passos percorridos no roteiro da vida. Láquesis (que significa o ato de “escolher algo mediante um sorteio”) é a deusa com a incumbência de cuidar do carretel com os emaranhados fios da providência divina, e de antepor o destino dos homens. Átropos (seu nome significa basicamente o “inevitável” e o “inexorável”) é a deusa que tem em mãos a tesoura que corta os fios do destino e põe fim à vida dos homens.

Diógenes Laércio (180 – 240 d.C.) é uma fonte preciosa e inesgotável da filosofia antiga. No trecho citado, ele indica como os estoicos relacionam os deuses à *physis*. Cada deus é associado a certas propriedades da natureza, o que evidencia uma ideia muito cara ao estoicismo, o monismo panteísta, que compreende Deus como uma unidade intrínseca à natureza.

II. Uma filosofia panteísta

O atomismo de Epicuro (341 – 271 a.C.) se baseia em uma visão da natureza antagônica ao panteísmo de Zenão (333 – 261 a.C.). O epicurismo explica o mundo físico por intermédio de meras interações mecânicas, isto é, pelo movimento dos átomos que decaem, declinam e se chocam. Para os epicuristas, não existe um princípio inteligente na natureza, porque todos os seres são meros aglomerados de átomos. O estoicismo, em compensação, recusa essa visão mecanicista da natureza.³ Para os estoicos, o cosmos é constituído por um princípio racional – o *logos spermatikós* – que ordena os eventos e confere forma aos seres. É um cosmos vivo que pulsa, sente e pensa, comparável a um ser humano.

O cosmos é um ser vivo, racional, animado e inteligente, um ser vivo no sentido de que o cosmos é uma substância animada, dotada da faculdade de percepção sensível. [...] O cosmos é animado, e isso se evidencia diante do fato de nossas próprias almas serem cada uma um fragmento dele (Diog. Laert. VII 143).

Diógenes Laércio expõe a teoria estoica que equipara o cosmos a um ser vivo. A natureza é movida pelo *pneuma* que se dispersa por todo o cosmos. O *pneuma* corresponde à razão divina que age sobre a matéria passiva. É nesse sentido que os estoicos são qualificados como panteístas, por compreenderem que Deus é imanente à natureza. As almas individuais são fragmentos da alma universal, porções do *pneuma* que permeia o cosmos. A sensibilidade e a racionalidade dos homens refletem a disposição ativa do *logos spermatikós*.

³ Reale faz uma comparação precisa entre os pontos de atrito que distanciam o estoicismo do epicurismo: “Epicuro propôs o pluralismo atomista, os estoicos propõem, ao invés, o monismo; Epicuro sustentou a absoluta falta de finalismo, os estoicos sustentam calorosamente a teleologia; Epicuro afirmou o mecanicismo, os estoicos reafirmam o hilozoísmo e o vitalismo; Epicuro defendeu a infinidade de mundos, os estoicos defendem a existência de um único mundo e, ademais, finito; Epicuro sustentou a existência do átomo e, portanto, a impossibilidade de divisão ao infinito da matéria, os estoicos sustentam, ao contrário, a doutrina do contínuo dinâmico e a possibilidade de divisão ao infinito; Epicuro fez do vazio um princípio, os estoicos negam categoricamente que no mundo exista o vazio e o confinam fora do mundo; Epicuro negou a penetrabilidade dos corpos; Epicuro pôs os deuses totalmente fora do mundo e sem qualquer relação com ele, os estoicos identificam Deus com o princípio constitutivo do mundo e com o próprio mundo; Epicuro negou categoricamente qualquer Providência, os estoicos fazem da Providência dogma fundamental; Epicuro negou o destino com o seu *clínamen*, os estoicos fazem do Destino a outra face da Providência, tão essencial quanto a Providência” (2015, p. 41-2).

III. O devir heraclítico e o eterno retorno

O cosmos formou-se quando sua substância primeiro se converteu de fogo que era (por meio do ar) em umidade, e então a parte mais densa da umidade se converteu em terra, enquanto as partículas mais sutis se transformaram em ar e, tornando-se sempre mais rarefeitas, geraram o fogo. Sendo assim, do processo de mescla desses elementos derivam as plantas e os animais e os outros gêneros de coisas (Diog. Laert. VII 142).

A concepção da *arché* como o fogo foi absorvida pelos antigos estoicos por influência de Heráclito (540 – 470 a.C.). Não apenas o enfoque no fogo como a substância primordial, mas o pressuposto de que a natureza persegue um movimento constante e perene de transformação, bem como o caráter cíclico e dualístico do cosmos. Conforme a cosmologia estoica, o *logos* divino se transverte inicialmente em fogo, e tudo o que vem a existir provém desse fogo primevo que se converte nos demais elementos. Trata-se do fogo artífice que coincide com o *logos* divino, diferente do fogo inerte observado pelos homens na natureza.⁴ O fogo inerte, o ar, a água e a terra descendem do fogo primordial e nele se revolvem após serem corrompidos na *ekpyrosis*, ou seja, na conflagração final do cosmos.

No entanto, a física estoica se embasa em um princípio cuja convergência com a filosofia de Heráclito é bastante controversa. Os aforismos de Heráclito não explicitam a ideia de que o cosmos é destruído e renovado em ciclos repetidos e perpétuos. Tese essa que é adotada pelos estoicos como uma premissa fundamental. Quanto a isso, prevalece a incerteza. Os estoicos apenas reproduziram uma tese de Heráclito? Seria uma teoria concebida pelos próprios estoicos? Ou seria um meio-termo entre essas duas possibilidades, e se trata, na verdade, de uma interpretação singular dos antigos estoicos de uma ideia heraclítica latente?⁵

⁴ Pinheiro salienta a distinção estoica entre o fogo prolífero, idêntico à razão cósmica, e o fogo habitual, que se manifesta de maneira passiva na natureza. O Sol, as estrelas, os planetas e a lua são constituídos pelo fogo divino, por isso são os seres inteligentes que regem o cosmos: “tal *logos-pyr*, fogo racional, como uma inteligência (*nous*), transforma a matéria em algo adaptável a si, e assim configura as combinações de fatos de cada instante sucessivo. Trata-se de salientar que este *pyr* não é o fogo que conhecemos, que consome combustível em si mesmo, que é *atekhnos*, sem arte, sem propósito. Trata-se do fogo *tekhnikos*, artífice, que causa crescimento e preservação, trata-se de um sinônimo para a *psykhe* e a *physis* de cada realidade. Vale indicar que os astros, por exemplo, são compostos desta única substância, deste fogo pensante, e por isso eles são divinos e considerados como realidades especiais dentro do sistema como um todo” (2010, p. 6-7).

⁵ O fragmento de Heráclito que concede maior ensejo para se pensar a questão do eterno retorno, talvez seja o obtido em Clemente de Alexandria (*Stromata* V 104): “o cosmos, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se” (DK B30). O cosmos não é obra dos deuses e tampouco dos homens. Heráclito o vê como um grande ciclo movido pelo fogo primordial que se incendeia e se extingue. Logo, parece razoável interpretar o movimento do fogo que ora se acende e ora se apaga, como o movimento cíclico e eterno do cosmos. Contudo, não há qualquer menção à conflagração final, ou seja, a um fim derradeiro para o cosmos. O fragmento é lacônico e não abre brecha para uma relação conclusiva com o eterno retorno dos estoicos.

O mesmo fogo que origina todas as coisas é responsável pelo fatídico fim do ciclo cósmico. A conflagração final é um evento de purificação, em que o cosmos é incendiado por inteiro, para renascer em um “novo” ciclo. O mais intrigante é que o renascimento do cosmos demarca o início de uma repetição exata e paulatina do ciclo que o antecede. Nada há de novo no percurso do cosmos. É uma reincidência exata dos eventos ocorridos e que estão fadados a se repetirem nos ciclos posteriores.

E depois da conflagração final os homens retornarão igualmente para viver as mesmas vidas; reaparecerão Ânito e Meleto no papel de acusadores e Héracles como guerreiro [...] bem como Sócrates e Platão e cada homem em particular: terão os mesmos amigos, as mesmas crenças, os mesmos trabalhos e as mesmas histórias de vida. Cada cidade, vilarejo e campo será disposto exatamente como antes (SVF I 109, trad. nossa).

O comentário do filósofo gnóstico Taciano (120 – 180 d.C.) revela a profundidade da referida tese. Tudo se repete em cada ciclo cósmico: as mesmas cidades serão refeitas e os mesmos indivíduos viverão as mesmas vidas. Todos os acontecimentos são uma repetição de uma longa história há tempos traçada. Cada homem está destinado a viver a mesma vida, do mesmo jeito que Sócrates está fadado a enfrentar eternamente a injustiça da sua condenação.⁶ O ciclo percorrido pelo cosmos segue um curso pregresso, idêntico desde sempre.

IV. O destino e a liberdade

Sexto Empírico (séc. II d.C.) pondera que os estoicos situam o tempo em um domínio muito específico. Em *Contra os matemáticos*, a concepção estoica acerca do tempo é elucidada mediante os exemplos da faca que corta a carne e do fogo que queima a madeira.

Segundo os estoicos, qualquer corpo causa algo incorpóreo em relação a outro corpo: assim como a faca, um corpo, é causa na carne, também corpo, do predicado incorpóreo ser cortado. O fogo, um corpo, é causa de algo na madeira, também corpo, do predicado incorpóreo ser queimado (SVF II 341, trad. nossa).

⁶ “Como seria se um dia ou uma noite um demônio se intrometesse na sua mais solitária solidão, e dissesse: ‘você terá de viver mais uma vez, e inúmeras vezes mais, esta mesma vida, como a que vive agora e viveu, e não haverá nada de novo nela; porém, cada dor e cada prazer, cada pensamento e cada suspiro, e tudo indizivelmente pequeno e grande de sua vida voltará para você, na mesma sequência e ordem’” (Nietzsche, 2016, p. 335-6). Em *A gaia ciência*, Nietzsche enaltece o *amor fati*, uma atitude de resignação diante do inexorável destino. O demônio denuncia uma verdade indigesta aos homens, de que são seres diminutos, fadados a serem devorados pelo poder tirânico do destino. Nietzsche se baseou nos estoicos para problematizar a sibilina relação entre eterno retorno e livre-arbítrio.

As duas relações se dão entre corpos, mas os predicados cortar e queimar são, em si mesmos, incorpóreos.⁷ Os efeitos de superfície da faca com a carne e do fogo com a madeira estão em um limite que ultrapassa os corpos envolvidos. O tempo se situa nesta dimensão metafísica, como o efeito último da interação entre os corpos. Reside no âmbito dos predicados, como um efeito extrínseco e superficial. Apesar de o cosmos ser inteiramente corpóreo, e o vazio pairar além das extremidades da grande esfera que é o cosmos, a ação do *pneuma* produz um efeito limite que, no encontro das camadas dos corpos, não poderia não ser incorpóreo.⁸ É nesse campo que os homens são relativamente livres, onde a causa do *logos* divino encontra o seu desfecho.

Uma das maiores audácias do pensamento estoico é a ruptura da relação causal: as causas são remetidas em profundidade a uma unidade que lhes é própria, e os efeitos mantêm na superfície relações específicas de um outro tipo. O destino é primeiramente a unidade ou o laço das causas físicas entre si; os efeitos incorporais são evidentemente submetidos ao destino, na medida em que são o efeito destas causas. Mas na medida em que diferem por natureza destas causas, entram uns com os outros em relações de quase-causalidade e em conjunto entram em relação com uma quase-causa ela própria incorpórea, que lhes assegura uma independência muito especial, não exatamente com relação ao destino, mas com relação à necessidade que deveria normalmente decorrer do destino. O paradoxo estoico é afirmar o destino, mas negar a necessidade. É que o sábio é livre de duas maneiras, de conformidade com os dois polos da moral: uma vez porque sua alma pode atingir a interioridade das causas físicas perfeitas, uma outra porque seu espírito pode jogar com relações muito especiais que se estabelecem entre os efeitos em um elemento de pura exterioridade (Deleuze, 2003, p. 175).

⁷ Bobzien indica que o destino é visto pelos estoicos sob duas perspectivas ontológicas distintas: em relação aos seres corpóreos e aos predicados incorporais. Ela argumenta que, ainda que os incorporais sejam efeitos da ação do destino e promovam mudanças no mundo, também estão substancialmente subordinados ao irreduzível destino: “a categoria ontológica à qual pertencem os eventos que ocorrem conforme o destino são os eventos incorpóreos, ou seja, mudanças e estados qualitativos, passados, presentes e futuros. Esse estatuto ontológico deve ser a razão para a formulação padrão ‘de acordo com [...] o destino’. As causas corpóreas contêm uma parte do destino, mas os efeitos, sendo incorpóreos, só podem estar de acordo com o destino. Assim, podemos reconhecer que o destino foi concebido e descrito pelos estoicos em duas abordagens ontológicas diferentes: no que concerne às entidades materiais, o destino é responsável pela individuação das coisas, suas qualidades e sua conexão causal no contínuo através do espaço e do tempo. No que se refere aos incorpóreos, todos os estados qualitativos e todas as alterações são resultado ou efeito do destino. Mas essas são apenas duas maneiras de observar o mesmo mundo. O Princípio do Destino é uma consequência da antiga teoria estoica do destino como um *pneuma* onipresente e da teoria da causalidade e da mudança de Crisipo. Para os primeiros estoicos, abandonar o Princípio do Destino seria abandonar a própria base da sua física e cosmologia” (2005, p. 515-6, trad. nossa).

⁸ *Tonos* é, para os estoicos, o estado de tensão que mantêm a integridade dos corpos. Baïão comenta que o *tonos* cósmico é gerado por um movimento dúplice de expansão e contração, à semelhança de um ser vivo que inspira e expira. O cosmos se expande com a propagação do fogo na ocasião da conflagração final, e se contrai no seu renascimento quando o fogo se transforma nos demais elementos: “o movimento tensional não se define unicamente como contraposição de forças. Assume, mais frequentemente, a forma de um movimento duplo de expansão e contração, análogo ao movimento da respiração. Fílon de Alexandria chama-lhe sopro de vida eterno. Para Cleantes é o ‘pulsar do fogo’ (πλήγη πυρὸς), identificado com o poder do Universo” (2010, p. 216).

De acordo com Deleuze, ao atestarem o destino universal e suplantarem a necessidade nos eventos particulares, os estoicos conservariam, em última análise, a liberdade. Os homens são livres por possuírem a capacidade de dominar as causas físicas inerentes ao pensamento e por lidarem com os efeitos exteriores aos corpos. Porém, Deleuze parece ignorar a profundidade do alcance conferido pelos estoicos à providência divina, ao concluir que não consideram a necessidade como uma consequência real do destino sobre a vida dos homens. O estoicismo presume que a liberdade decorre da sintonia das ações individuais com o destino. Por essa razão, os pressupostos estoicos concernentes à liberdade aniquilam o livre-arbítrio e desfiguram a autodeterminação humana.

Se a *heimarmene* persegue um fluxo indeclinável de eventos, o tempo é o efeito desse movimento e, portanto, cumpre o arranjo desenhado pelo *logos* divino. “Que todas as coisas acontecem de acordo com o destino [...]. O destino é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmos” (Diog. Laert. VII 149). Todos os eventos físicos são engendrados pelo *logos* e a *heimarmene* é o liame que une tudo o que existe. Diógenes Laércio observa que os estoicos compreendem o destino com base em dois conceitos correlatos: a gigantesca cadeia de causas que abrange todos os seres e o *logos* divino que rege os eventos cósmicos.

Pense constantemente no mundo como um animal vivo, possuindo uma essência e uma alma; e como todas as coisas são absorvidas na percepção única desse animal e como ele faz todas as coisas com um único objetivo e como todas as coisas são responsáveis por tudo o que acontece e como as coisas formam uma espécie de teia e conexão (M. Aur. IV 40).

Marco Aurélio reflete, nas *Meditações*, sobre a ideia estoica de que a natureza é congênere aos animais. A natureza é dotada de uma ampla percepção que engloba todos os seres e a realidade como um todo. Essa percepção única da natureza dirige os acontecimentos em face de uma única finalidade. Se tudo na natureza está interligado, há um encadeamento entre os acontecimentos, ao qual os homens estão necessariamente subordinados.

Crisipo, expoente máximo do estoicismo, compreende o destino – em grego εἰμαρμένη – nos seguintes termos: “o destino é um fluxo eterno, uma sucessão de eventos encadeados em um arranjo infundável de efeitos, ao qual está submetido e atrelado” (SVF II 1000, trad. nossa).

Aulo Gélcio (125 – 180 d.C.) resume a definição de Crisipo do destino como uma grandiosa rede de causas concatenadas. No cosmos tudo está correlacionado e os eventos

seguem um curso preeminente, de sorte que todas as coisas estão atadas a uma rede única de causas entrelaçadas.

“A ordem racional e necessária do destino constitui as causas, porém, em seguida, é a vontade individual [...] que assume o controle dos impulsos que procedem dos nossos juízos, da nossa mente e das nossas ações” (SVF II 1000, trad. nossa). Neste outro trecho das *Noites áticas*, Aulo Gélcio se refere ao domínio da individualidade. Cada indivíduo é arrastado pelo destino e traz consigo a incumbência de julgar os fatos e agir em decorrência deles. Não se trata, evidentemente, de livre-arbítrio em um sentido estrito, mas uma liberdade de atuar sobre si mesmo e exercitar a alma para lidar com os fatos inevitáveis.

Crisipo, entretanto, como não só desaprovasse a necessidade como também quisesse que nada ocorresse sem causas prepostas, distingue gêneros de causas, para tanto evitar a necessidade como conservar o destino. “Das causas” – diz ele – “umas são perfeitas e principais; outras, auxiliares e próximas. Eis porque quando dizemos que todas as coisas acontecem pelo destino a partir de causas antecedentes, não queremos que se entenda isto: a partir de causas perfeitas e principais, mas: a partir de causas auxiliares / antecedentes / e próximas”. E deste modo, àquele raciocínio que pouco antes concluí, ele se opõe assim: se todas as coisas acontecem pelo destino, certamente tal se segue: que todas as coisas acontecem a partir de causas antepostas; mas em verdade não de causas principais e perfeitas, mas de auxiliares e próximas (Cic. *Fat.* XVIII 41).

Cícero (106 – 43 a.C.) detalha, no tratado *Sobre o destino*, o esforço de Crisipo (282 – 206 a.C.) para conciliar a liberdade com o determinismo cósmico.⁹ Crisipo distingue dois gêneros de causas: [1] as principais e [2] as auxiliares. As causas auxiliares provêm do mundo exterior e são as imposições do destino. As causas principais, diferentemente, constituem os juízos interiores da consciência. A mente não pode se mover sem que haja uma interferência

⁹ No tratado *De fato*, Cícero discorre exaustivamente sobre o estoicismo. Ele contrasta o determinismo de Crisipo com o causalismo de Epicuro. Se refere ao ceticismo de Carnéades (214 – 129 a.C.) e menciona outros filósofos e doutrinas. Nesse tratado, ele tenta refutar a concepção estoica acerca do destino. Seu principal argumento é que as causas interiores que motivam as ações dos homens são de outra ordem e, portanto, não são necessariamente determinadas por uma causa exterior: “de maneira mais perspicaz procedeu Carnéades, que ensinava poderem os epicuristas defender a própria causa sem essa imaginada declinação. Pois como ensinassem poder existir algum movimento voluntário da alma, ser isso defendido era melhor que introduzir uma declinação cuja causa sobretudo não pudessem descobrir: defendido isso, facilmente poderiam resistir a Crisipo. [...] Portanto abusamos de um comum costume de linguagem, quando assim dizemos que alguém quer algo ou não quer, sem causa; porque assim dizemos ‘sem causa’ conforme queremos dizer: sem causa externa e antecedente, não sem alguma causa; do mesmo modo, quando dizemos que um vaso está vazio, não falamos assim como os físicos, aos quais apraz que o vazio nada seja, mas da mesma forma que, por força de expressão, queremos dizer estar o vaso sem água, sem vinho, sem óleo; assim também, quando dizemos que a alma se move sem causa, queremos dizer que se move sem causa antecedente e externa, não absolutamente sem causa. Do próprio átomo, já que se move pela gravidade e peso através do vazio, pode-se dizer que se move sem causa, porque nenhuma causa se lhe acrescenta de fora” (Cic. *Fat.* XI 23-24).

externa, à medida que há sempre um estímulo inicial vindo do mundo exterior. A causa principal surge, então, de uma resposta racional do assentimento, cujo estopim é a causa auxiliar.

“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 mais ou menos gravará sua imagem em 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” (Cic. *Fat.* XIX 43).

Para esclarecer a distinção entre os dois gêneros de causa, coube a Crisipo apelar à metáfora do cilindro. Um cilindro necessita de um impulso exterior para dar início ao movimento. Depende de um corpo estranho para impulsionar sua atividade. Todavia, ao ser incitado por uma influência extrínseca, se movimenta com autonomia. Com esse exemplo, Crisipo entrevê uma afinidade entre o assentimento dos homens e o movimento do cilindro. Os homens se veem subjugados pelos influxos do mundo circundante que jazem nas raízes de seus pensamentos. Mas ao serem compelidos por um estímulo anterior, desfrutam da liberdade para interpretar suas representações mentais e julgar os eventos ao seu redor.

Nem nos embaçará aquele raciocínio que é considerado preguiçoso: com efeito, pelos filósofos é chamado *raciocínio preguiçoso* um certo raciocínio com o qual, se o aceitássemos, nada absolutamente fariamos em vida. Assim pois arguem: “se o destino para ti é convalescer desta doença, quer tu tenhas consultado um médico quer não tenhas consultado, convalescerás; paralelamente, se o destino para ti é não convalescer desta doença, quer tenhas consultado um médico quer não tenhas consultado, não convalescerás – e um outro destino existe para ti: logo, consultar um médico é indiferente (Cic. *Fat.* XII 28-29).

O argumento do “preguiçoso”, conforme exposto por Cícero, pretende reduzir o determinismo a uma circularidade estéril e entorpecedora. Se tudo está predeterminado, que diferença há entre tomar uma decisão ou outra? Em agir ou se omitir em face de um evento?¹⁰ Em suma, os mínimos acontecimentos estão previamente definidos, de forma que as ações dos homens são insignificantes. O sentido da vida desapareceria para quem é persuadido pelo

¹⁰ O’Keefe comenta que a genialidade dos estoicos está em conciliar a liberdade dos homens com o inflexível destino: “mas o determinismo causal dos estoicos, por sua vez, está enraizado em sua teologia panteísta. Deus é o mundo, com sua mente permeando o cosmos, e ele ordena o mundo de acordo com seu plano providencial. Esse plano providencial é executado por meio de uma série perpétua de causas que garante que as coisas ocorram conforme a vontade de Deus. Portanto, os estoicos geralmente apresentam argumentos para demonstrar que liberdade e destino são compatíveis. Uma objeção proeminente à noção estoica de destino é o ‘argumento do preguiçoso’. Se o que vai acontecer já está predestinado, por que eu deveria me preocupar em deliberar e agir para alcançar um resultado em vez de outro? Os estoicos respondem que alguns eventos são ‘codestinados’, com Deus determinando tanto o resultado futuro quanto minha ação causalmente eficaz que produzirá esse resultado, e que isso basta para demonstrar que ação e deliberação não são fúteis” (2016, p. 237, trad. nossa).

determinismo? O argumento do “preguiçoso” caminha nessa direção, para salientar a perplexidade e a paralisia provocadas por uma visão determinística do destino.

Segundo os estoicos, apenas o sábio é livre e indiferente aos infortúnios da vida.¹¹ Essa doutrina ética ganha contornos anedóticos na metáfora de Crisipo, do cão amarrado a uma carruagem, aludida pelo filósofo cristão Hipólito de Roma (170 – 236 d.C.) em *Refutação de todas as heresias*:

quando um cão se encontra amarrado a uma carruagem, se ele se predispor a acompanhá-la, será conduzido, de maneira que o seu ato espontâneo coincidirá com a necessidade, mas se recusar a segui-la, será coagido de qualquer maneira. O mesmo acontece com os homens: caso resistam, serão, de um jeito ou de outro, compelidos a seguir o que está destinado (SVF II 975, trad. nossa).

Os eventos externos arrastam o cão e a sua liberdade reside na sabedoria de não lutar contra uma circunstância incontornável.¹² Caso resista e tente não caminhar ao lado da

¹¹ Reesor destrincha a compreensão dos estoicos acerca das mazelas que afligem os filósofos. O cosmos é ordenado da melhor forma possível, mesmo que isso envolva a desventura de certos indivíduos. O estoicismo reconhece os males do mundo como prescritos pelo destino. Entretanto, as intempéries e as desventuras pregadas pelo destino são vistas com indiferença pelos estoicos. O único bem realmente palpável é a virtude. Tudo aquilo que foge ao controle – a doença, a pobreza e a infâmia – é indiferente e não deve abalar a conduta do filósofo: “qual é, então, o significado da Possibilidade e da Necessidade na filosofia estoica? A possibilidade é inerente ao *Logos* estoico, um poder e uma causa, imanente a toda a natureza, animada e inanimada, que não pode ser destruída, a não ser pela destruição do substrato em que reside. O *Logos* era o Deus estoico e a inteligência do sábio. O homem tinha o poder de escolha e, através do exercício da decisão, permanecia livre. Um verdadeiro oráculo, que jamais poderia ter a força da necessidade, apenas previa o que o homem, por sua própria vontade, ajudaria a realizar. A necessidade era o ambiente em que o homem estava inserido; as circunstâncias sobre as quais ele não tinha controle. Visto que os estoicos insistiam que tudo o que acontece se enquadra em um padrão total que é bom, embora a doença, a pobreza e a desgraça façam parte da vida, o estoico enquanto indivíduo era levado à conclusão de que o padrão poderia incluir seu próprio sofrimento e morte. Os estoicos resolveram parcialmente esse problema argumentando que coisas como doença ou má reputação eram indiferentes, pois não podiam afetar a virtude de um homem, e que este era autossuficiente apenas em sua própria virtude. Ao longo da literatura estoica, contudo, existe uma corrente subterrânea de tristeza, pois os estoicos reconheciam, talvez mais claramente do que qualquer outra escola filosófica, que o plano para o nosso mundo muitas vezes inclui a agonia e a destruição de homens bons” (Reesor, 1965, p. 296-97, trad. nossa).

¹² Sharples levanta suspeitas sobre a pertinência de interpretar a alegoria do cão puxado por uma carruagem e a analogia com o cilindro, como argumentos que, de alguma maneira, abrem espaço para um “determinismo suave”. Ele destaca que a metáfora do cilindro tem o objetivo de outorgar aos homens a responsabilidade por suas ações. A imagem do cão arrastado pela carruagem, por outro lado, retrata a condição limítrofe da liberdade, bem como as duas reações possíveis dos homens perante o destino: “admitidamente, ao discutir casos como o representado pela analogia do cão e da carroça, é quase inevitável que se chegue à conclusão de que o agente e o restante do nexos causal – aquela parte que não opera através dele – são distintos não apenas no momento da ação, mas de forma mais fundamental. Mas essa é simplesmente a dificuldade que os não-compatibilistas sempre encontraram ao supor que alguém possa simultaneamente passar por um processo de decisão sobre como agir e estar ciente de que o resultado já está predeterminado. Eu não gostaria de argumentar que a tendência de tratar a ação humana como separada do nexos causal [...] nunca influenciou o pensamento dos estoicos em contextos particulares. Meu argumento é que não devemos abandonar tão facilmente a tentativa de interpretar discussões formais sobre o tema, como o argumento do cilindro e o exemplo do cão e da carroça, em termos de visões deterministas moderadas que, por mais implausíveis que pareçam, foram defendidas por muitos, em vez de basearmos toda a nossa interpretação na atribuição aos estoicos de pontos de vista não explicitados até então e que, na verdade, não poderiam sê-lo de forma consistente. A suposição não é que o objetivo da analogia do cão e da carroça seja enfatizar nossa

carruagem, será conduzido contra a própria vontade. Assim como o cão permanece preso à carruagem, o homem se encontra atado às causas que movem o destino. Ambos desfrutarão da liberdade, se não se desarvorarem contra os caminhos que lhes foram prescritos.

É preciso em toda ocasião ter à mão o seguinte:
Conduze-me, Zeus, e tu também, Destino,
Para o posto ao qual um dia fui designado,
Que, diligente, eu vos seguirei – e se, mau me tornando,
Não o quiser, ainda assim vos seguirei (Epict. Ench. 53. 1).

Epicteto (50 – 135 d.C.) cita o *Hino a Zeus* de Cleantes, uma passagem em que o termo *pepromene* é empregado para designar o destino. Trata-se de uma ideia do destino como algo fixado por Zeus e reservado a cada indivíduo em sua singularidade. Diante do destino, os homens não exercem o livre-arbítrio, visto que não conseguem interferir nos rumos dos acontecimentos. A liberdade estoica consiste na capacidade de aprimorar a alma e torná-la ciente da força imperiosa do destino. A servidão, ou seja, o oposto da liberdade, é consequência da obstinação de se sobrelevar ao inevitável. Nesse contexto, o infortúnio do servo decorre da sua insistência em percorrer caminhos intransponíveis e sucumbir perante a força arrebatadora da natureza. Quem é livre, por sua vez, tem a sabedoria para trilhar os rumos que lhe foram vaticinados, afinal, não existe liberdade em uma luta autodestrutiva contra o destino.

Considerações finais

É compreensível que críticas espontâneas sejam lançadas contra o estoicismo e testemunhem o monstruoso desafio enfrentado por Crisipo. Ele procurou na dimensão metafísica do tempo, no efeito último da ação do *logos* sobre os corpos, um espaço onde os homens fruem de alguma liberdade. Trata-se de uma manobra audaciosa, um “contorcionismo” filosófico, para se esquivar de questionamentos que remontam ao argumento do “preguiçoso”. A alegoria do cão rebocado à força por uma carruagem ensina o caráter negativo da liberdade. Independentemente de seu consentimento, o homem será arrastado pelo destino, da mesma forma que o cão será arrastado pela carruagem.

Nesse cenário, é inequívoco deduzir que o estoicismo não deixa margem para atenuar as consequências do seu inflexível determinismo. E não há exagero em reconhecer que o eterno

responsabilidade por nosso comportamento, como no exemplo do cilindro; o objetivo da analogia é, ao contrastar dois tipos de reação, fazer uma reflexão sobre a natureza da liberdade” (1986, p. 276, trad. nossa).

retorno estoico desperta uma insopitável perplexidade, uma teoria incômoda para o senso comum, aparentemente estranha e absurda.

Apesar de tudo o que foi dito, é natural que um questionamento ainda persista: os homens podem escolher entre caminhos possíveis dentro de um destino predeterminado? O panorama das fontes apreciadas não indica essa hipótese como verossímil. O destino individual se insere em um arranjo deveras superior, no ordenamento cósmico, signatário do eterno retorno. Admitir a possibilidade do livre-arbítrio aos homens resultaria em uma renúncia às premissas fundamentais da física estoica. Por esse motivo, os estoicos estabelecem um conceito negativo de liberdade. Uma liberdade semelhante à de um navegante que se deixa levar pela correnteza de um grande rio, sem mudar a sua rota. Portanto, a liberdade de que falam Crisipo e os demais estoicos é fruto de uma sabedoria diligente, uma atitude de resignação e aceitação incondicional do irremediável destino.

REFERÊNCIAS

- AURÉLIO, Marco. *Meditações*. Trad. Vinícius Chichurra. Petrópolis: Vozes, 2023.
- ARNIM, Hans von. *Stoicorum veterum fragmenta*. Eugene: Wipf & Stock, 1903.
- BAIÃO, Gabriela. Teorias cosmológicas no estoicismo antigo. *Dissertatio*, v. 31, p. 207-20, 2010. <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v31i0.8788>.
- BOBZIEN, Susanne. Early Stoic determinism. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4, p. 489-516, 2005.
- CÍCERO. *Sobre o destino*. Trad. José Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.
- CLEANTHES. *The Hymn of Cleanthes*. Trad. Edward Blakeney. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1921.
- COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. São Paulo: Odysseus, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1960.
- DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 2008.
- EPICTETO. *Encheiridion*. Trad. Aldo Dinucci. Campinas: Auster, 2020.

- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Ana Cerqueira e Maria Lyra. Niterói: EdUFF, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2016.
- O'KEEFE, Tim. The Stoics on fate and freedom. In: GRIFFITH, Meghan; LEVY, Neil; TIMPE, Kevin (ed.). *Routledge companion to free will*. Nova Iorque: Routledge, 2016, p. 236-46.
- PINHEIRO, Marcus. Determinismo, liberdade e astrologia nos estoicos. *História, imagem e narrativas*, n. 10, 2010, p. 1-13.
- REALE, Giovanni. *Estoicismo, ceticismo e ecletismo*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015.
- REESOR, Margaret. Fate and possibility in early Stoic philosophy. *Phoenix*, v. 19, n. 4, p. 285-97, 1965. <https://doi.org/10.2307/1085828>.
- SHARPLES, Robert. Soft determinism and freedom in early Stoicism. *Phronesis*, v. 31, n. 3, p. 266-79, 1986. <https://doi.org/10.1163/156852886x00164>.