

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O PENSAMENTO SOCIAL DO ESTOICO MUSÔNIO RUFO: DO BOM
GOVERNO

Carlos Enéas Moraes Lins da Silva

Orientador: Marcus Reis Pinheiro

Niterói

2020

Οὐκ ἔστι τὴν ἐνεστηκυῖαν ἡμέραν καλῶς βιῶναι μὴ προθέμενον αὐτὴν ὡς
ἐσχάτην.

Não se vive belamente o dia que nasce sem propô-lo como o último.

(Musônio Rufo, Frag 22)

Agradecimentos

Agradeço primeiramente aos meus pais Jesualdo e Marília que sempre me apoiaram em todas as circunstâncias da minha vida, amo muito vocês.

Agradeço a Rosangela e Flávio pelo cuidado, carinho e afeto que sempre dedicaram a mim e me possibilitaram cursar a graduação e ir para o Rio.

Agradeço a Aldo Dinucci, meu orientador na graduação e amigo, quem me mostrou o estoicismo e Musônio, e quem me ensinou a amar e tentar viver a filosofia dos estoicos. Sem sua presença minha vida teria tomado outros rumos.

Agradeço a Marcus Reis pela cuidadosa e paciente orientação, e sobretudo, pela coragem de encarar um tema e um autor tão exóticos.

Agradeço à minha família que mora no Rio, especialmente meu tio Fabiano e sua família, meu tio Joaquim, meu primo Jair e sua família; por me acolherem e me conduzirem no desafio de viver em outro estado.

Agradeço aos meus amigos que amo muito, por sempre estarem comigo nos momentos difíceis, por me ajudarem no que quer fosse possível para eles. Seria de extrema indelicadeza citar nominalmente uns e outros. A todos o meu mais sincero carinho e dedicação.

Agradeço aos amigos do grupo de estudo de grego, que mantiveram meu entusiasmo pelo estudo dessa língua em tempos de pandemia.

Agradeço à CAPES pelo auxílio financeiro que possibilitou essa pesquisa.

Resumo: Neste trabalho, pretendemos comentar a figura de Bom Governante descrita na *diatribe* VIII de Musônio Rufo, à luz da teoria das virtudes do estoicismo antigo. Para tanto, estruturamos nossa dissertação da seguinte maneira: após uma breve introdução geral, o primeiro capítulo aborda a vida e obra de Musônio, acentuando pontos gerais de sua filosofia, a sua relação com a política romana e a maneira como a sua obra chegou até nós; no segundo capítulo, apresentamos o tema do Bom Governante relacionando seus aspectos centrais à teoria estoica das virtudes. Desse modo, buscamos compreender aspectos gerais da filosofia de Musônio, além de considerar que ele parte dos desenvolvimentos da Ética estoica antiga para fundamentar a sua figura de Bom Governante. Nossa dissertação também traz ao final um resumo de todas as *diatribes* e uma linha cronológica do que sabemos da vida de Musônio.

Palavras-chave: Musônio Rufo; Estoicismo Romano; Bom Governante; Virtude.

Abstract: In this work, we intend to comment on the figure of Good Governor described in Musonius Rufus's *diatribe* VIII, in the light of the theory of the virtues of ancient stoicism. To this end, we structured our dissertation in the following way: after a brief general introduction, the first chapter deals with life and work of Musonius, emphasizing general points of his philosophy, his relationship with Roman politics and the way his work came to us; at the second chapter, we present the theme of the Good Governor relating its central aspects to the stoic theory of virtues. In this way, we seek to understand general aspects of Musonius's philosophy, in addition to considering that he starts from the developments of the Ancient Stoic Ethics to support his Good Governance figure. Our dissertation also brings a summary of all *diatribes* and a chronological line of what we know about Musonius's life.

Key-words: Musonius Rufus; Roman Stoicism; Good Governor; Virtue.

Sumário

Introdução.....	6
1. A Filosofia de Musônio.....	12
1.1 Vida e Obra de Musônio.....	12
1.1.1 O Prestígio e a Fama.....	20
1.2 Origem dos textos e Estilo diatribico.....	26
1.3 Sua Filosofia.....	36
1.3.1 A figura do filósofo e as virtudes.....	36
1.3.2 A Mulher na obra de Musônio.....	44
2. O Bom Governante.....	52
2.1 Apresentação da <i>Diatribes</i> VIII.....	52
2.1.1 O Bom Governante que surge da educação filosófica.....	53
2.2 As Virtudes Cardeais e a Tradição Estoica.....	56
2.2.1 As Virtudes Cardeais no Estoicismo: De Zenão a Crisipo.....	57
2.2.2 Desenvolvimento Crisipeano acerca das Virtudes.....	62
2.2.2.1 Introdução.....	62
2.2.2.2 Acusação de Monismo.....	63
2.2.2.3 Estabelecimento da pluralidade e da interconectividade das virtudes.....	67
2.2.2.4 As Definições de <i>episthēmē</i>	75
2.3 Musônio e o desenvolvimento da <i>arethē</i>	79
2.4 O Bom Governante Musôniano: o Rei deve ser filósofo.....	82
2.4.1 Relação entre as virtudes da tradição estoica e as excelências do Bom Rei:.....	83
Considerações Finais.....	89
<i>Apêndice I</i> - Resumo das <i>Diatribes</i> de Musônio.....	93
<i>Apêndice II</i> - BIOGRAFIA E CRONOLOGIA DE MUSÔNIO RUFO, por Illaria Ramelli.....	112
REFERÊNCIAS:.....	114

Introdução

Nossa dissertação é dividida em dois grandes capítulos precedidos de uma Introdução geral ao texto. No primeiro capítulo, nos propusemos a fazer uma apresentação da vida e da obra de Musônio, destacando sua constante atividade política tal como apresentada nos relatos antigos (especialmente Tácito e Dio Cássio¹), sua inserção nos ambientes do poder da Roma do século primeiro. Além disso, apresentamos brevemente seu pensamento salientando o que consideramos ser os pontos principais que discriminam Musônio como um filósofo singular – sublinhando os problemas relacionados à recepção dos seus textos. Assim, teremos no primeiro capítulo uma apresentação geral ao pensamento de Rufo, em especial uma análise dos temas principais das suas *diatribes*, em uma tentativa de enquadrar seu pensamento político dentro do esquema geral de sua obra e suas ideias – o que será abordado no capítulo seguinte.

No segundo capítulo, trataremos da questão do Bom Governante de acordo com Rufo, tema central da dissertação. Em sua *Diatribes* VIII, é narrado um encontro em que Musônio aconselha um Rei da Síria explicando os motivos pelos quais os reis devem estudar filosofia – declarando, assim, a sua concepção de Bom Governante. Assim, para abordar quais seriam os pressupostos teóricos que descrevem essa noção de Governante, comentaremos alguns aspectos da doutrina estoica antiga das virtudes. Primeiro, apresentaremos a figura do Bom Governante de Musônio, descrita em termos de virtudes e capacidades; em seguida voltaremos atenção para o desenvolvimento das virtudes no contexto do estoicismo antigo, especialmente nas figuras de Zenão, Cleantes e Crisipo. Por fim, argumentaremos em favor da tese de que Musônio se utiliza dos desenvolvimentos crisipeanos na teoria estoica das virtudes para construir a figura de um Bom Governante virtuoso. Assim, defendemos que Rufo deverá trabalhar com as seguintes demandas: 1) é necessário que as virtudes possam ser alcançadas a partir de uma instrução², e que elas devem ser descritas em termos de conhecimento; 2) é necessário que as virtudes sejam distintas e atuem em campos de ação distintos, sejam *idiosincráticas*, de tal modo que cada virtude se ocupe de um campo das demandas adequadas ao ofício de um rei; 3) elas devem ser interligadas de modo a implicar um caráter virtuoso completo, personificado na figura de um

¹ Publius/Gaius Cornelius Tacitus (d.C. 56 – depois de d.C. 117) foi um senador e historiador romano bastante conhecido pelos seus relatos históricos em prosa latina sobre a Roma Antiga. Lucius Claudius Cassius Dio (ca. d.C. 155 a 163/164 – depois de d.C. 229) foi um senador romano e historiador conhecido como autor da famosa História de Roma, originalmente composta em 80 volumes, dos quais apenas 22 chegaram até nós.

² As virtudes são ensináveis para os estoicos em geral DL 7.91 (SVF 3.223).

Bom Governante. Caracterizando a filiação de Rufo, no estoicismo imperial, às concepções do estoicismo antigo, especialmente na figura de Crisipo de Sólis.

Desse modo, nosso trabalho consistirá num exercício de reconstrução de parte do que consideramos ser seu pensamento político, ou pelo menos suas elucubrações acerca de temas políticos. Para tanto, consideramos conveniente retornar, sempre que possível, aos textos dos estoicos antigos (uma vez que Musônio é reconhecido como um estoico) afim de elucidar aquilo que consideramos serem os pressupostos teóricos (e estoicos) segundo os quais Musônio sustentava as suas opiniões. É ponto pacífico³ considerar que as posições de Musônio são demasiadamente objetivas e se ancoram em análises muitas vezes debruçadas sobre aspectos da vida cotidiana e que, por isso, prescindem de um longo tratamento teórico da questão, não tão explícito. O próprio Rufo, em sua *Diatribes* I, nos informa que é preferível ensinar através de argumentos o mais simples possível, para que sejam logo postos em prática. Essa característica dos textos que chegaram até nós, por um lado, propicia e, por outro, dificulta um tipo de trabalho como o que nos propomos aqui. Pois, mesmo que seja evidente que tenhamos labor a ser feito nesse sentido, tentando reconstruir quais os pressupostos teóricos dos ensinamentos de Musônio, no entanto, temos poucas pistas sobre quais seriam exatamente tais pressupostos que sustentavam suas opiniões.

Consequentemente, ainda que seja possível que Musônio tenha se referido a outros autores e fontes (aqui supomos, por exemplo, fontes platônicas ou cínicas), preferimos trabalhar com a hipótese de que ele adere com certa fidelidade às opiniões ortodoxas do estoicismo.

No entanto, devemos ter em mente que revisitar um filósofo como Musônio não é tarefa simples. É algo um tanto arriscado e um tanto tenebroso. Caio Musônio Rufo foi talvez, ~~depois de Sêneca~~, o filósofo itálico mais influente de sua época. Uma figura que permaneceu próxima dos círculos do poder e que esteve diretamente envolvido em questões públicas que modelaram a dinâmica da história romana durante o segundo século da era Imperial. Sempre lembrado pela conduta ilibada e pela extrema estabilidade moral, foi um professor que demonstrou em seus atos o poder e a força da filosofia estoica na prática da virtude. Musônio carrega uma biografia impecável na qual podemos observar uma assustadora acuidade entre suas ideias e suas ações. Orígenes, pensador cristão do séc. III-IV, considera Musônio como um paradigma da melhor vida, junto a Hércules e Sócrates.

³ Cf. DILLON (2004), HOUSER (1997) e LUTZ (1947).

Como dissemos, não é tarefa fácil falar ou escrever sobre Musônio. Basicamente o que chegou até nós foram vinte e uma *diatribes* compiladas na *Antologia* de Estobeu, além de uma série de fragmentos encontrados em Epicteto, Filóstrato, Plutarco, Aulo Gélío, Aélío Aristides e o próprio Estobeu. Assim, temos um material extremamente reduzido a partir do qual poderíamos compor algum perfil filosófico e histórico para Musônio. Nosso campo de atuação fica altamente restrito ao material que temos, o que nos dá a impressão de estarmos somente diante da ponta do iceberg: o que nos é visível talvez seja apenas o “muito pouco” de uma figura tão curiosa como foi Musônio. O próprio formato das *diatribes* nos indica o quão pouco sabemos dele. As *diatribes* preservadas em Estobeu narram apenas momentos fugazes do dia-a-dia próximo de Musônio que podem ser resumidas como: breves discussões em aulas levantadas por ele mesmo ou pelos seus discípulos sobre um assunto qualquer (*Diat.* XVI por exemplo), relatos de discussões de Musônio com outros personagens (*Diat.* VIII, *Diat.* IX), assim como discursos tratando de temas do dia-a-dia como a comida, corte de cabelo (*Diat.* XVIII AB, *Diat.* XXI). Desse modo, temos um acesso limitado às elucubrações teóricas de Musônio, momentos em que comentava aspectos da doutrina estoica, por exemplo – salvo apenas alguns fragmentos atribuídos a Epicteto, quem nos informa que ele dava aulas de Lógica e Física estoica, além de Ética.

Numa primeira vista, Musônio parece um filósofo pacato e simples, seus argumentos são pequenos e pouco complexos, suas elucubrações se dirigem a temas muito comuns da vida romana. Seus discursos estão muito distantes das longas discussões metafísicas de outros filósofos antigos como Platão e Aristóteles; assim como não discute diretamente temas da doutrina estoica. Alguns comentadores consideram Musônio como um exemplo paradigmático do que convencionou-se chamar de Estoicismo Imperial, do qual também são membros seu discípulo Epicteto, Marco Aurélio e Sêneca. Essa terceira etapa do estoicismo, é considerada herdeira das complexas discussões da *Stoa* Antiga e Média, mas que se dedicou com mais afinco à parte ética da filosofia estoica. O que indicaria a um leitor desavisado, um suposto destrato desses filósofos em relação às outras partes do estoicismo, ou mesmo – o que consideramos mais grave –, ignorância em relação às grandes teorias e debates dentro da escola estoica. Essa aparente simplicidade que acompanha o pensamento desses autores, se revela, sob um olhar mais atento, um tratamento diferente, e em parte inovador, de certos aspectos clássicos da doutrina estoica. Assim, é possível observar Musônio, Epicteto e outros estoicos também inseridos nos debates teóricos da escola, e vê-los apenas como meros propagadores de uma doutrina. Portanto, ainda que haja uma evidente ênfase na prática filosófica e na aplicação dos

seus princípios na vida; ainda assim a teoria jamais é esquecida e toma novos contornos num estoicismo *à la* Roma, com novas demandas e novos desenvolvimentos.

Em parte, é este o nosso esforço nessa dissertação. Por um lado, contar um pouco da história dessa intrigante figura quase desconhecida em nossos tempos, mas que fora bastante influente na Roma do séc. I; e, por outro, trabalhar a questão das virtudes cardeais na figura do Bom Governante musôniano e de que maneira isto dialoga com teoria das virtudes no estoicismo, em geral.

Caio Musônio Rufo (30-101 d.C.) é um dos mais célebres filósofos da tradição do estoicismo imperial que floresce durante o império romano. Assim como Sócrates, Rufo nada escreveu e sua obra nos chegou apenas em forma de algumas *Diatribes* anotadas pelo seu aluno Lúcio e alguns fragmentos presentes em obras diversas⁴. Apesar de ser um tanto desconhecido e pouco estudado em nossa época, Rufo parece ter sido um personagem bastante influente não só como filósofo, mas também como personagem histórico do contexto político da Roma Imperial. Cora Lutz, a primeira tradutora inglesa da obra de Musônio, compôs uma detalhadíssima introdução para o seu artigo intitulado “*Musonius Rufus ‘The Roman Socrates’*” (1947) em que mistura interpretações gerais sobre a obra do estoico e uma rigorosa biografia, salientando sua imagem antiga como alguém cuja vida refletia sua sabedoria. Nela, LUTZ (1947) mapeia o alcance da influência de Musônio que vai desde seus discípulos diretos a políticos e intelectuais (como Trásea Peto, Rubélio Plauto, Plínio, Marco Aurélio e Epicteto, por exemplo).

Sabemos que em Roma, o estoicismo se tornou uma doutrina bastante difundida entre a classe política, razão pela qual vemos tantos homens de estado se associarem de alguma maneira à filosofia estoica – como, por exemplo, Lúcio Anê Sêneca (4 a.C.- 65 d.C.), Helvídio Prisco⁵ (fl. 60), Trásea Peto⁶ (10 – 66 d.C.), o imperador Marco Aurélio Antonino (121 – 180 d. C), entre outros. Durante meados do Séc. I, por exemplo, a conhecida “Oposição Estoica” foi muito ativa. O grupo era formado por senadores de três gerações consecutivas, sob os reinados de Nero e dos imperadores Flavianos. Eram conhecidos por sustentar uma postura contrária ao Principado, através de ações subversivas que denotavam um sentimento de

⁴ A maior parte dessas *Diatribes* podem ser encontradas na Antologia de Estobeu, e a edição crítica que reúne todos esses elementos foi composta por HENSE em 1905.

⁵ Helvídio Prisco (Helvidius Priscus): fl. 65. Filósofo estoico e senador romano. Uma das figuras mais notáveis da chamada Oposição Estoica. Condenado à morte por Vespasiano.

⁶ Trásea Peto: ca. 10 – 66. Senador romano e estoico. Juntamente à Helvídio é uma proeminente personalidade no âmbito da Oposição Estoica. Condenado à morte por Nero.

nostalgia em relação aos ideais republicanos. Eram assim chamados tanto por associarem suas práticas políticas com princípios estoicos, tal como o martírio estoico (CARLON, 2009 e PERCIVAL, 1980), como também pela relação íntima que mantinham com filósofos estoicos como Lúcio Anêu Cornuto⁷ e o próprio Musônio Rufo⁸. Muitos foram duramente perseguidos, mas a execução de Helvídio, Senécio, Maurico, Rústico, Árria, Fânia e Gratila⁹ por ordem de Domiciano num processo em 93 d.C., foi imensamente marcante e alcançou ampla repercussão¹⁰. Por essas razões, reconhecemos que a doutrina estoica em muito se aproxima do cenário político romano, especialmente o estoicismo imperial.

Num contexto político conturbado e de diálogo constante entre políticos influentes e a filosofia estoica, especialmente protagonizadas nas figuras de professores de filosofia como Musônio e Cornuto, não é de se espantar que o nosso filósofo tenha reservado, em suas reflexões, o devido espaço para questões sociais. Percebemos que Rufo se debruça diretamente sobre a questão do Bom Governante, assim como das ações cidadãs e os caracteres da cidade em boas condições.

Nosso trabalho consistirá num exercício de reconstrução de parte do que consideramos ser seu pensamento político, ou pelo menos suas elucubrações acerca de temas políticos. Para tanto, consideramos conveniente retornar, sempre que possível, aos textos dos estoicos antigos (uma vez que Musônio é reconhecido como um estoico) afim de elucidar aquilo que consideramos serem os pressupostos teóricos (e estoicos) segundo os quais Musônio sustentava as suas opiniões. É ponto pacífico¹¹ considerar que as posições de Musônio são demasiadamente objetivas e se ancoram em análises muitas vezes debruçadas sobre aspectos da vida cotidiana e

⁷ Lúcio Aneu Cornuto (*Lucius Annaeus Cornutus*): fl. ca. 60 d.C., sob Nero. Professor e amigo de Pérsio, sua casa em Roma era uma escola de filosofia estoica. Escreveu um compêndio de filosofia grega. Foi professor de Trásea Peto.

⁸ No fragmento 43 (EPICTETO, *Diss.* 1.1.26), é narrada uma história envolvendo Trásea e Musônio.

⁹ Todos penalizados por seu ativismo político contra o Principado, especialmente por terem mantido forte relação ou enaltecido as figuras de Helvídio Prisco (I) e Trásea Peto, outras personalidades marcantes da Oposição Estoica conhecidos por publicarem seu descontentamento com o Principado de forma mais enérgica. Helvídio Prisco (II), filho de Helvídio Prisco (I), foi sentenciado à morte por compor um *exodium* interpretado por um informante de Domiciano como uma paródia de um dos seus divórcios (TÁCITO, *Agrícola* 45); Herênio Senécio foi condenado à morte por compor uma biografia de Helvídio Prisco (I) (DIO CÁSSIO, LXVII. 13; PLÍNIO, *Cartas.* i.5, iv.7, II, vii.19, 33); Arelano Rústico, amigo e pupilo de Trásea Peto, foi sentenciado à morte por compor panegírico a Trásea (TÁCITO, *Anais* 16.25, *Histórias* 3.80, *Agrícola* 2; SUETÔNIO, *Dom.* X; DIO CÁSSIO, LXVII.13; PLÍNIO, *Cartas* i. 5, 14, 3.11); Clódia Fania (segunda esposa de Helvídio Prisco (I)) foi sentenciada ao exílio por endossar a composição de Senécio, provendo-o com os diários do marido (PLÍNIO, *Cartas* i.5, vii.19; SUETÔNIO, *Vesp.* 15.); Caecina Árria (II) (esposa de Trásea Peto), Verulana Gratila e Júnio Maurico, respectivamente esposa e irmão de Arelano Rústico, são banidos de Roma – CARLON (2009) afirma não reconhecer nenhum motivo claro para tal condenação além da sua filiação direta a outros personagens da Oposição Estoica.

¹⁰ DIO CÁSSIO, LXVII,16; PLÍNIO, *Cartas* iii.11, vii.16, vii.19; SUETÔNIO, *Dom.* X.3-4.

¹¹ Cf. DILLON (2004), HOUSER (1997) e LUTZ (1947).

que, por isso, prescindem de um longo tratamento teórico da questão, não tão explícito. O próprio Rufo, em sua *diatribe* I, nos informa que é preferível ensinar através de argumentos o mais simples possível, para que sejam logo postos em prática. Essa característica dos textos que chegaram até nós, por um lado, propicia e, por outro, dificulta um tipo de trabalho como o que nos propomos aqui. Pois, mesmo que seja evidente que tenhamos faina a ser feita nesse sentido, tentando reconstruir quais os pressupostos teóricos dos ensinamentos de Musônio, no entanto, temos poucas pistas sobre quais seriam exatamente tais pressupostos que sustentavam suas opiniões.

Desse modo, ainda que seja possível que Musônio tenha se referido a outros autores e fontes (aqui supomos, por exemplo, fontes platônicas ou cínicas), preferimos trabalhar com a hipótese de que ele adere com certa fidelidade às opiniões ortodoxas do estoicismo.

1. A Filosofia de Musônio

Neste Capítulo, buscamos apresentar uma introdução geral a Musônio. Por isso, tratamos da sua biografia, do modo como sua obra que chegou até nós (e os problemas pertinentes a esse tema), assim como ressaltamos dois aspectos muito particulares da sua filosofia, a saber, a sua concepção de *filósofo* e as suas elucubrações sobre a mulher.

1.1 Vida e Obra de Musônio

Rufo foi um personagem proeminente tanto da História como na Filosofia. Seu comprometimento com os princípios filosóficos que pregava tomou conta do imaginário da antiguidade. Filóstrato, por exemplo, faz Apolônio de Tiana compará-lo a Sócrates, no exílio injusto que sofrera em 65¹². Orígenes considera Musônio e Sócrates como os paradigmas das melhores vidas¹³. Luciano de Samósata cita Musônio como um exemplo de liberdade e coragem¹⁴. Nosso filósofo sustentava uma firmeza moral que atravessou os séculos e se firmou como um exemplo de filosofia vivida – o que podemos notar a partir dos relatos de sua vida.

Caio Musônio Rufo (30-100? d.C.) era natural de Volsinii, na Etrúria, região da antiga Itália levemente ao norte de Roma, atual Bolsena (cidade próxima ao rio homônimo). Pelo que nos contam os relatos antigos, em 264 a.C. a antiga Volsinii fora assolada por uma rebelião de escravos, que levou os cidadãos a pedir ajuda dos exércitos romanos. A terrível batalha destruiu completamente o recinto, de modo que foi necessário reconstruí-la novamente, dando origem a Volsinii Nova. Muito provavelmente foi nesta bucólica região que Musônio cresceu. Sua educação fora desde cedo permeada pela filosofia, em especial pelo estoicismo¹⁵. Notamos que Musônio era de ranque equestre, uma das duas categorias aristocráticas da Roma Antiga, inferior, é claro, ao ranque senatorial. E, por isso, suspeitamos que tenha tido boa educação, possivelmente até um tutor – ainda que não haja nenhuma menção a isso em fonte alguma.

¹² FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio de Tiana*, IV 46.

¹³ ORÍGENES, *Contra Celso*, III. 66.

¹⁴ LUCIANO, *A morte de Peregrino*, 18.

¹⁵ TÁCITO, *Histórias* III 81; Suda.

Sobre a vida pregressa de Rufo sabemos muito pouco, temos apenas algumas citações em Tácito, Suda e Filóstrato¹⁶.

Em meados do séc. I d.C. Musônio já era uma personalidade notável na Roma Imperial. Seu nome e seus feitos estão estampados nos mais conhecidos relatos históricos, nomeadamente os de Tácito, Dio Cássio e Suêtonio. Assim, com aproximadamente 30 anos, muito acima da expectativa de vida na antiguidade¹⁷, tinha uma carreira consolidada como professor de filosofia estoica. O que inferimos pelo fato de que, nesta época, Musônio era tutor de Rubélio Plauto, bisneto do falecido imperador Tibério. Plauto era considerado um personagem de caráter brando e reservado, rico e afeito à filosofia estoica¹⁸. Mas sempre despertou a desconfiança injustificada de Nero por ser o mais claro sucessor do trono uma vez que, tataraneto de Augusto, descendia do grande fundador do Império. Em 60 d.C., um grande burburinho surgiu em Roma provocado pelo aparecimento de um meteoro que suspostamente indicava uma grande mudança no Império. O que levou a mente criativa dos romanos a pensar num sucessor de Nero para o trono imperial – e nenhum outro se adequava tanto a este posto quanto Rubélio Plauto. Esse foi o gatilho para que Nero, educadamente, propusesse a Plauto que se retirasse em exílio. O que, é claro, foi recebido como uma ordem. Finalmente, Rubélio segue para o exílio na Síria, acompanhado do seu professor, Musônio Rufo¹⁹. Porém, em 62 d.C., Nero, excitado pelas ideias de Tigelino, ordena a Plauto o suicídio. Diante da possibilidade de fugir e tentar uma rebelião contra o imperador, o que se mostrava tão incerto quanto perigoso demais, Plauto segue os conselhos de Musônio²⁰ e firmemente se entrega à morte, evitando o pior da guerra.

Nessa época, a escalada da perseguição de Nero a quem ele minimamente pudesse creditar suas desconfianças, alastrou o terror em Roma. Um exemplo é a chocante acusação contra o pretor Artístio, por ter supostamente escrito versos odiosos sobre Nero, chegando, inclusive, ao Senado²¹. Foi salvo pelo senador e estoico Trásea Peto²². Também Burro, antigo

¹⁶ Cf. Apêndice II.

¹⁷ Cf. ROUSELLE (2018); VEYNE (2009).

¹⁸ Como narra Tácito (*Anais*, xiv, 57): “Plauto, muito rico [...] ostentava os costumes antigos romanos, seguindo ainda a seita arrogante dos Estóicos, que torna os homens sediosos e agitadores”. Sobre a dúbia relação de amor e ódio entre o estoicismo e os romanos. Para discussão ver Ch. WIRSZUBSKI (1950, p. 124-171).

¹⁹ TÁCITO, *Anais* xiv, 57, 59.

²⁰ Tácito narra: Musônio “[...]o persuadia a esperar com firmeza a morte, de preferências a viver incertezas e temores.” (TÁCITO, *Anais* xiv, 59).

²¹ TÁCITO, *Anais* xiv, 48-49.

²² Tácito narra que Peto, defendera que a morte era já costume do passado e o desterro e a redução dos bens servia muito melhor ao caso, se comprovando uma atitude de *Clementia*. Por fim, Trásea venceu como disse Tácito: “A liberdade de Trásea venceu a subserviência dos outros[...]” (TÁCITO, *Anais* xiv, 49).

tutor de Nero, foi executado e Sêneca se retirou da vida pública, buscando fugir da relação com o Imperador²³.

Tendo naturalmente retornado da Ásia, após a morte de Rubélio, Musônio é, desta vez, banido por Nero para Giáros, em 65 d.C., seja por suposta ligação a eventos relacionados à Conspiração Pisôniana²⁴, seja por influenciar a juventude com seus preceitos filosóficos²⁵ - acusações que jamais encontraram o mínimo fundamento, segundo constam nas fontes avaliáveis. A inóspita ilha de Giáros, localizada ao norte do antigo arquipélago das Cíclades, era um terrível destino para os exilados. Se trata de uma ilha árida e improdutiva. Segundo relatos de Tácito²⁶, o local era desprovido de cultura humana e água potável. Certa feita, por exemplo, o imperador Tibério recusou enviar o procônsul Silano, condenado pelo senado romano por traição e extorsão, sob a justificativa de que se tratava de um local duro demais²⁷. Musônio, ao contrário das expectativas, prosperou. Segundo nos conta Filóstrato, no seu *Vida de Apolônio de Tiana*, os gregos iam à ilha de barco ouvir a sabedoria de Rufo²⁸, enquanto narra a suposta troca de cartas entre Apolônio²⁹ e o nosso filósofo, quando este se encontrava exilado na terrível ilha. Efetivamente, Apolônio chega a oferecer ajuda para libertar o etrusco do exílio; pelo que Musônio gentilmente agradece a oferta, recusando-a. Diante dessa postura, Apolônio compara-o a Sócrates, que recusou a ajuda dos amigos e acabou morto injustamente. Ao que Musônio responde: “Sócrates morreu porque não ofereceu uma defesa, mas eu me defenderei”³⁰.

Em sua *diatribe* IX, intitulada *Que o exílio não é um mal*, Musônio apresenta a si mesmo como um exemplo de alguém que suportou adequadamente o exílio, não apenas desconsiderando-o como um *mal*, mas efetivamente fazendo bom proveito da situação. De fato, existem relatos de que Musônio encontrou uma fonte de água potável, um acontecimento inusitado num lugar árido. E isto foi motivo para que tenha sido louvado pela população da

²³ TÁCITO, *Anais* xiv, 56.

²⁴ DIO CÁSSIO, LXII, 27, 4.

²⁵ TÁCITO, *Anais*. XV, 71.

²⁶ TÁCITO, *Anais*. III, 68-69.

²⁷ TÁCITO, *Anais*. III, 68-69; IV, 30.

²⁸ Cf. TÁCITO, *Anais* xv, 71; DIO CÁSSIO, lxii; EPICTETO, *Diss* I.25.19-20; II.6.22; III.24.1000 e 109; FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio*, vii, 16.

²⁹ Apolônio de Tiana foi um famoso e controverso personagem de origem grega que viveu no séc. I d.C. Sua biografia é contada por Filóstrato em “*Vida de Apolônio*”. Tradicionalmente o consideram um neopitagórico e asceta que realizou durante sua vida milagres e outras obras fantásticas. Conta-se que sua figura rivalizava com a de Jesus Cristo. Os encontros entre Apolônio e Musônio produziram ao menos quatro cartas (incluídas na edição de Hense (*C. Musonius Rufus Reliquae* 1905, p. 142f), consideradas espúrias Cf. LUTZ (1948, p. 3).

³⁰ Σωκράτης ἀπέθανεν, ἐπεὶ μὴ παρεσκεύασεν ἐς ἀπολογία ἐαυτόν, ἐγὼ δὲ ἀπολογήσομαι. ἔρρωσο. (FILÓSTRATO, *A Vida de Apolônio de Tiana*, IV, 46).

Ilha³¹. Mesmo exilado cumprindo pena por um crime sem fundamento, Rufo ainda assim recebia visitas de seus discípulos que vinham de longe para ouvi-lo e conviver com ele³². É possível dizer que, como Diógenes³³, a fama de Musônio aumentou desde que fora exilado³⁴. Musônio se tornou um símbolo de liberdade e resistência, suportando o duro exílio com perspicácia e austeridade, demonstrando a força da filosofia diante das adversidades. Pelo que temos notícia sua fama se alastrou pelos séculos.

Após a morte de Nero retorna a Roma, já no governo de Galba.

Durante a Guerra Civil, em meio ao governo de Vitélio, uniu-se aos embaixadores do Senado, que contavam na época com Aruleno Rústico³⁵, no intento de sofrear os soldados comandados por Marco Antônio Primo, que marchavam em direção a Roma. Na ocasião Musônio se dirigiu diretamente às tropas de Primo discursando sobre as maravilhas da paz e os perigos da guerra, mostrando sua extrema coragem e sua fé no poder da filosofia. Os soldados reagiram de maneira distinta, uns caçoaram de sua tentativa e outros demonstravam estar prestes a atacá-lo. Nenhum dos enviados obteve êxito³⁶.

Sob Vespasiano, inicia processo judicial contra Ignácio Céler por falsa acusação contra Bárea Sorano, estoico executado por Nero. Sorano era *consul suffectus* em 52 d.C., sob governo de Cláudio, e posteriormente procônsul da Ásia. Pela qualidade da sua administração na província despertou o ódio de Nero, sendo acusado por Ostório Sabino, um guerreiro romano, em 66 d.C. As acusações contra ele tratavam da sua intimidade com Rubélio Plauto e da suposta elaboração de ganhos da província da Ásia com a proposta de revolução. Tanto Sorano quanto sua filha foram condenados à morte e lhes coube escolher o modo de execução. A principal testemunha contra o pai e a filha foi P. Ignácio Céler, um filósofo estoico, antigo professor de Sorano. Um ato de vilania a que Juvenal alude em (3.116) "*Stoicus occidit Baream, delator amicum, discipulumque senex*" (O estoico que matou Bárea, delator amigo, velho discípulo). Musônio obtêm êxito e Céler acaba sendo sentenciado à morte³⁷.

³¹ FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio*, vii, 16.

³² Há de se notar que a atitude dos discípulos de Musônio é singular. Se mantivermos em mente que o estoico estava na condição de exilado e numa ilha cuja a vida é extremamente dura, se dirigir ao local significava manter relação com um condenado e colocar sua própria sobrevivência à prova.

³³ MUSÔNIO, *Diat.* IX.

³⁴ Por exemplo, FILÓSTRATO, *A Vida de Apolônio de Tiana*, V 19.

³⁵ Um proeminente estoico que foi morto por Domiciano em 94 d.C.

³⁶ TÁCITO, *Histórias*, iii, 81; DIO CÁSSIO, LXV, 18, 19.

³⁷ TÁCITO, *Histórias*, iv, 10; 40.

Em 71 d.C. é o único filósofo excetuado do exílio ordenado por Vespasiano³⁸. sendo banido, no entanto, por esse mesmo imperador em 75 d.C.

Morre supostamente em 100 d.C. sob condições desconhecidas. Esta é uma data aproximada pois a única fonte que temos de sua morte é a carta de Plínio (*Cartas* III.11), na qual ele parece se referir a Musônio como se ele já houvesse falecido. Plínio diz ter conhecido Rufo ainda jovem. A carta data do início do séc. II (início do governo de Domiciano), provavelmente de 101 d.C. – por isso inferimos o ano 100.

Assim, percebemos a vida de um homem austero e virtuoso, que viveu em meio ao extremo caos político que dominou Roma no início de sua Era Imperial. Musônio viveu e ensinou a virtude em sua completude e foi perseguido e exilado “pelo crime de ser sábio”³⁹. Foi uma personalidade marcante de sua época e influenciou diretamente grandes eventos que compõem a trama da história romana. PARKER (1896, p. 124–125) salienta o fato de que Musônio foi, antes de tudo, uma influência notória entre os jovens e poderosos da corte romana, indivíduos que desejavam “restaurar o antigo estilo de vida simples, moralidade e disciplina romanos, sob inspiração da filosofia grega”. Por isso, Musônio representava para eles um paradigma da restauração da sociedade romana como um todo:

“Musônio era presumivelmente algo semelhante a eles em estilo e comportamento, assim como em ideais; mas nós devemos notar nele uma disposição para trabalhar com homens que não eram filósofos, na medida em que a influência deles tendia completamente ao melhoramento, como Vespasiano e Tito. Ele está pronto para punir ofensores. *Sua proposta é tanto política quanto é moral.*” (PARKER, 1896)

Podemos observar que Musônio sustentava uma prática política coerente com os seus ensinamentos. DILLON (2004, p. 4-7) indica três exemplos de eventos na vida de Musônio nos quais podemos notar a aplicação prática dos princípios filosóficos que encontramos nas *Diatribes*. O primeiro deles é a missão pacifista em que uma série de “embaixadores” são enviados para tentar sofrear os exércitos que lutavam a favor de Vespasiano. Ainda que alguns considerassem ser uma ação inútil e um tanto quixotesca⁴⁰, o simples fato de Musônio ser chamado para compor essa embaixada (formados por outras proeminentes figuras do circuito político romano), já é sinal do prestígio que gozava. De qualquer modo, ele mostrou intensa coragem em aceitar esse encargo para o fim pacifista de evitar uma guerra sangrenta – algo

³⁸ DIO CÁSSIO, LXV, 13.

³⁹ TÁCITO, *Anais*. XV, 71; DIO CÁSSIO, LXVII, 27.

⁴⁰ De fato, CHARLESWORTH (1965, p. 88) considerou um ato quixotesco, enquanto Lutz, seguindo outros comentaristas, considera ser um ato de extrema Coragem.

semelhante ao que ele havia aconselhado a Plauto anos antes. Assim, ele pratica umas das virtudes cardeais que mais aparecem em suas *diatribes*, a Coragem. De fato, esta empreitada era um risco tremendo, de certo modo, até mortal: Tácito nos conta que um assistente dos embaixadores chegou a ser executado, e Musônio foi ameaçado também. O etrusco faz valer os ditos dos fragmentos 28 e 29⁴¹, que exaltam o valor da bela morte e da glória de morrer pelo benefício de muitos.

Quando processa Ignácio Céler por falsa injúria, Musônio demonstra ao grande público romano, nas palavras de Tácito, um ato de justiça e severidade pública⁴². Como os historiadores nos legaram, Sorano era um estoico e amigo pessoal de Musônio, e Céler era um réu “manifestamente culpado”, que acusara falsamente seu antigo pupilo – um ato de extrema crueldade. A virtude que Rufo demonstra nessa ocasião é a Justiça, uma das virtudes cardeais que também aparece frequentemente nas *Diatribes* e em contextos ligados à sociabilidade humana. Por exemplo, na *diatribe* XIV, Musônio descreve o caráter do filósofo como alguém que deve ser “melhor”, mais *justo* e honrável, como também, por isso, mais propenso a sociabilidade, amor à cidade e aos homens⁴³. Ao passo que o seu contrário, a Injustiça, aparece “em relação à cidade, aos amigos, e aos deuses”, no caso daqueles que entregam aos prazeres da luxúria (*Diat.* XX.46-64).

Mas, Musônio recomenda na sua *diatribe* X que não é adequado ao filósofo processar ninguém por nenhum tipo de injúria pessoal, uma vez que o filósofo não deve considerá-las como males, logo não há motivo para processar alguém. Nos vem à mente o caso do rei espartano Licurgo, contado e comentado no Fragmento 39, em que mesmo mutilado nos olhos não pune o agressor, mas o educa. No entanto, no caso de Céler, não ocorre nenhuma contradição performática com aquilo que é dito na *diatribe* supracitada, pois se trata de uma justiça *social* contra a extrema vilania de um traidor, capaz de tramar contra o próprio mestre – ao contrário de uma vingança pessoal.

Mas talvez tenha sido nos exílios que Musônio demonstrou mais claramente a utilidade do seu treinamento estoico. Motivo pelo qual sua fama aumentou e seus ditos e feitos se

⁴¹ Agarra a bela morte enquanto ela for possível: que, um pouco depois, não dependa de ti a morte, mas a bela morte não seja mais possível. (Ἀρπάζε τὸ καλῶς ἀποθνήσκειν, ὅτε ἔξῃσσι, μὴ μετὰ μικρὸν τὸ μὲν ἀποθνήσκειν σοι παρῆ, τὸ δὲ καλῶς μηκέτι ἔξῃ.) Fragmento 28.

Não é apropriado morrer ao que é útil a muitos; a não ser que, morrendo, seja útil a muitos mais. (Οὐκ ἔστιν ἐπὶ πολλῶν συμφέροντι ζῶντα καθηκόντως ἀποθανεῖν, μὴ ἐπὶ πλείονων ἀποθνήσκοντα συμφέροντι.) Fragmento 29 (Trad. Aldo Dinucci).

⁴² “*Insignis publica severitate dies ne privatim quidem laude caruit. Iustum iudicium explesse Musonius videbatur*” (TÁCITO, *Histórias*, IV.40).

⁴³ φιλόπολις καὶ φιλάνθρωπος καὶ κοινωνικός

espalharam pelo mundo antigo. Lá demonstrou robusta constituição física que o propiciou suportar os infortúnios da vida em Giáros – é necessário ter em mente que, para Musônio, a virtude depende em alguma medida de exercícios para o corpo⁴⁴. Demonstrou resistência para cumprir os labores – um tema recorrente em suas *diatribes*. Mas, acima de tudo, Musônio demonstrou a sua principal tese da *diatribe* VIII, qual seja, é possível manter a sua proposta moral mesmo em condições extremas e adversas, como também fazer bom proveito do que ocorrer. Musônio prosperou em Giáros: encontrou uma fonte de água potável, manteve as relações com seus discípulos e admiradores, preservou sua liberdade de fala, se tornou ainda mais conhecido e, finalmente, demonstrou na prática aquilo que defendia com palavras.

A perfeita unidade entre suas ações e seus ensinamentos causou grande comoção entre seus contemporâneos e na posteridade. De fato, seus feitos foram seguidos como exemplos paradigmáticos na atividade política de grandes figuras da chamada Oposição Estoica, cujos personagens se opuseram sistematicamente a imperadores e políticos tiranos. PARKER (1896) chega a chamá-los de um “partido”, podendo se referir ao modo semelhante com que agiam e as figuras a quem se opunham. Em sua grande parte, tiveram relações próximas ou mesmo reverenciavam Musônio. Efetivamente, nesse grupo podemos notar a direta influência de Rufo e é nesse momento específico em que o ‘elemento filosófico aparece na política romana’, na era dos Flavianos, cuja a marca se tornou a perseguição e expulsão de filósofos. Talvez Rufo tenha sido o grande profeta desse movimento, SHERWIN-WHITE (1966) considera que o evento de 69, no qual tenta refrear as tropas flavianas, marca a primeira aplicação da filosofia à política senatorial⁴⁵. Uma opinião muito forte se considerarmos que a política romana foi permeada pela filosofia – em especial a estoica –, tendo em conta os exemplos como Cícero, Sêneca e Marco Aurélio.

⁴⁴ Cf. MUSÔNIO *Diat* V e VI.

⁴⁵ Para discussão sobre a entrada do estoicismo na política romana senatorial ver BRUNT (2013, cap. *High-Ranking Roman Stoics under the Principate*).

Podemos anotar entre seus discípulos ou influenciados Aruleno Rústico⁴⁶, Ânio Pólio⁴⁷, Pacônio Agripino⁴⁸, Curtio Montano⁴⁹, Trásea Peto⁵⁰, Helvídio Prisco⁵¹, Bárea Sorano⁵², Herrênio Senêcio⁵³ e, é claro, Epicteto⁵⁴. Todos esses ou estão incluídos ou são simpatizantes do grupo dos opositores estoicos agiam, pensavam e escreviam contra a tirania em seu tempo. Profundamente ligados à defesa da *libertas* romana⁵⁵ e a um certo sentimento nostálgico em relação à República. Exemplos notórios são os de Helvídio Prisco, que assim como Rufo, tentou punir o acusador de Trásea Peto, Éprio Marcelo⁵⁶. Ou, a ocasião em que Montano tenta destruir o poder nefasto de Regulo⁵⁷. Ainda, considerando que Aruleno também se dirige às tropas raivosas na mesma embaixada de Musônio. Em todos estes casos podemos notar o quão paradigmático foi a inserção deste tipo de comportamento diante da tirania, poderíamos afirmar, na mesma linha de SHERWIN-WHITE (1966), que Musônio inaugura um

⁴⁶ Cf. nota 9.

⁴⁷ Foi o genro de Bárea Sorano, a quem os especialistas creditam a autoria de uma obra sobre Musônio que haveria circulado na Antiguidade (cf. tópico 1.2).

⁴⁸ Foi um filósofo estoico do séc. I, ao qual Epicteto (*apud* Estobeu, Serm. 7) se referem com bastante apreço. Seu pai foi condenado à morte por Tibério sob acusação de traição (Suet. *Tibério* 61). Foi procônsul de Creta e da Cirenaica sob o governo de Cláudio. Foi banido da Itália com Helvídio Prisco e Cúrcio Montano por volta de 67 d.C. sob o governo de Nero (Tácito, *Anais*, 16.27-9, 33).

⁴⁹ Foi um Senador romano, muito atuante desde o governo de Nero até Domiciano. Curtio Montano foi acusado indevidamente por difamar Nero em 67 d.C., o que foi desmentido, ainda que tenha ocasionado uma ordem de exílio. Em 71, no governo de Domiciano, era atuante no Senado, chegando a pedir a revogação de decreto contra Pisão. Na mesma época ataca o informante, Marcus Aquilio Régulo. Duas cartas de Plínio (*Cartas* 7.29, 8.6) são endereçadas a ele.

⁵⁰ Públio Clódio Trásea Peto foi um Senador romano do Séc. I que viveu durante o governo de Nero, ao qual se opunha. Era interessado em estoicismo e mantinha relações com Helvídio Prisco, seu genro. Era casado com Ária, filha da heroica Ária, esposa de Cecina. Foi condenado à morte por Nero sob acusações pouco fiáveis em 66 d.C.

⁵¹ Foi um Senador romano estoico que morreu por volta de 79 d.C. e defendeu avidamente o princípio republicano de que o imperador devia agir apenas com o consentimento do Senado. Embora filho de um centurião, ascendeu ao Senado no governo de Nero e tornou-se pretor em 70 d.C. Mais tarde, sua intransigente liberdade de expressão o levou a entrar em conflito com o imperador Vespasiano, talvez porque ele se opusesse à sucessão dinástica, e foi, por isso, morto. É referido por Tácito (*Histórias*, iv. 4, 5) como um homem honesto: “Ele seguiu os filósofos que consideram apenas as coisas boas aquelas que são virtuosas, e apenas ruins aquelas que são faltas; e ele reconhecia poder, casta e todas as coisas que são externas à mente como nem más nem boas”. Vespasiano, provavelmente movido por paixão, sendo provocado por Helvídio ordena a sua morte e acaba voltando atrás na decisão quando já era tarde demais (Suetônio, *Vespasiano*, c.5).

⁵² Foi um senador e filósofo estoico executado por Nero sob a falsa acusação de Ignácio Céler. Amigo pessoal de Musônio, quem posteriormente acusa Céler de falso testemunho.

⁵³ Cf. nota 9.

⁵⁴ Discípulo de Musônio e um dos mais célebres filósofos estoicos do séc I e II.

⁵⁵ *Libertas* é um termo latino tão complexo de se definir quanto liberdade. WIRSZBUSKI (1968, p. 1) reconhece essa dificuldade, mas chega a exprimir uma breve definição pensando-a como um direito civil em: “*Libertas* consiste, portanto, na capacidade para a posse de direitos e na ausência de sujeição”. Nesse sentido, *Libertas* é a condição do *Liber*, isto é, aquele que não está sujeito à dominação, o contrário da condição de um escravo. No contexto do Principado (isto é, do Império) a *Libertas* parece ter sido cada vez mais cerceada pelo surgimento de um “*Princeps supra leges*” (Príncipe acima das leis) e parece ter sido confinada à classe senatorial. Ainda assim, a defesa e prática da *Libertas* era uma prova de coragem.

⁵⁶ TÁCITO, *Histórias*, iv, 6-10.

⁵⁷ TÁCITO. *Anais*. xvi.28, 29, 33; *Histórias*. iv.40, 42, 43.

modelo de atuação política que foi seguido amplamente e que se adequou perfeitamente às possibilidades de uma época dominada pelo terror e pela tirania.

Posteriormente, também chamou a atenção dos primeiros cristãos como um exemplo perfeito do martírio. Com efeito, os primeiros escritores cristãos mostram grande admiração pela sua figura e pelos seus ensinamentos, demonstram ter estudado suas palavras e “olhavam para ele como um santo grego preparando o caminho para o progresso do Cristianismo como verdadeiramente fizeram os profetas hebreus”⁵⁸(PARKER, 1896, p. 131).

1.1.1 O Prestígio e a Fama:

Após sua morte, o personagem de Musônio se tornou famoso e recheou o imaginário antigo com anedotas, epístolas e comparações que visam enaltecer a vida e obra do filósofo etrusco. Assim, ainda que atualmente Musônio seja praticamente desconhecido e ignorado, na antiguidade era um personagem cuja a fama de uma vida filosófica era muitas vezes comparável à de Sócrates. Alguém como um herói filosófico (até homérico) cuja sabedoria consistia em aplicar sabiamente os princípios da filosofia diante das várias adversidades que o acometeram, sabendo fazer bom uso das coisas externas.

Abaixo seguem alguns excertos de Plínio (61-114 d.C.), Justino (100-165 d.C.), Luciano (125-181 d.C.), Clemente de Alexandria (150-215 d.C.), Filóstrato (170-250 d.C.), Orígenes (185-253 d.C.) e Juliano (331-363 d.C.) falando sobre Musônio. Teremos oportunidade de reconhecer Rufo como alguém que realmente aplicou a filosofia que sustenta com argumentos, como ele mesmo advoga em diversas passagens das *Diatribes*. Veremos Epicteto narrando o dia-a-dia da convivência com Musônio nos momentos de aprendizado, testemunhando um professor sensível e aplicado, mas também rigoroso e firme. Ou mesmo autores do cristianismo primitivo tanto enaltecendo a vida exemplar de Musônio, como reproduzindo suas ideias (caso manifesto de Clemente de Alexandria no seu livro II do *Paedagogus*).

→ Orígenes *Contra Celso* III. 66:

⁵⁸ Cf. abaixo tópico 1.1.2. Para discussão da influência de Musônio no cristianismo ver PARKER (1896), WENDLAND (1886), VALANTASIS (1999).

Orígenes (185-253 d.C.) é um filósofo cristão neoplatônico. Natural de Alexandria, possuía grande erudição e é considerado um dos Padres Gregos da Igreja. Na obra *Contra Celso*, considerada apologética, o filósofo se dedica a tecer objeções, parte a parte, contra um panfleto intitulado *Discurso verdadeiro contra os cristãos* (178 d.C.) de um autor pagão platônico-eclético chamado Celso.

Em certa ocasião, Orígenes pretende refutar a posição de Celso de que os homens – enquanto seres naturalmente inclinados ao pecado –, não são capazes de mudança completa. Para isso, cita exemplos de personagens mitológicos e reais que são considerados como modelos de vida perfeita (*bíos aristos*) e dentre eles está Musônio:

[T1] Εἰσὶ γὰρ καὶ κατὰ πᾶσαν φιλοσοφίας αἴρεσιν καὶ κατὰ τὸν θεῖον λόγον οἱ τοσοῦτον μεταβεβληκέναι (3.66.10) ἱστορούμενοι, ὥστε αὐτοὺς ἐκκεῖσθαι παράδειγμα τοῦ ἀρίστου βίου. Καὶ φέρουσὶ τινες ἡρώων μὲν τὸν Ἡρακλέα καὶ τὸν Ὀδυσσεά, τῶν δ' ὕστερον τὸν Σωκράτην, τῶν δὲ χθὲς καὶ πρώην γεγονότων τὸν Μουσώνιον.

[T1] Toda escola filosófica e a divina Escritura nos ensinam que existem pessoas de tal maneira mudadas que são propostas como paradigmas de vida perfeita. Entre os heróis costumam ser citados Hércules e Odisseu, mais tarde Sócrates, ontem ou anteontem Musônio⁵⁹.

Dado que Orígenes nasce bem depois da morte de Musônio (aprox. 100 d.C.) podemos dizer que a fama de Rufo como exemplo de vida ilibada se estendeu pelo império ainda algum tempo após a sua morte. Além disso, reconhecendo que Orígenes é um autor cristão, não poderia atribuir pecados a Cristo – talvez por isso buscou exemplos “mundanos” de indivíduos que conseguiram se afastar da sua natureza pecadora. Encontrando esses modelos na mitologia grega e na filosofia greco-romana.

→Plínio, O jovem, *Cartas* III.11:

Nesta carta, Plínio escreve ao seu amigo Júlio Genitor lhe contando sobre do seu encontro com o amigo e filósofo Artemidoro durante o banimento dos filósofos de Roma em 93. Na ocasião em que foram executados ou exilados muitos dos últimos dos Opositores estoicos. Na mesma carta conta que enquanto servia no exército, na Síria, conheceu Caio Musônio Rufo, sogro de Artemidoro:

⁵⁹ Trad. Orlando dos Reis na edição da Paulus (2004).

[T2] Non ideo tamen eximiam gloriam meruisse me, ut ille praedicat, credo, sed tantum effugisse flagitium. Nam et C. Musonium socerum eius, quantum licitum est per aetatem, cum admiratione dilexi et Artemidorum ipsum iam tum, cum in Syria tribunus militarem, arta familiaritate complexus sum, idque primum non nullius indolis dedi specimen, quod uirum aut sapientem aut proximum simillimumque sapienti intellegere sum uisus. Nam ex omnibus, qui nunc se philosophos uocant, uix unum aut alterum inuenies tanta sinceritate, tanta ueritate. Mitto, qua patientia corporis hiemes iuxta et aestates ferat, ut nullis laboribus cedat, ut nihil in cibo in potu uoluptatibus tribuat, ut oculos animumque contineat. Sunt haec magna, sed in alio; in hoc uero minima, si ceteris uirtutibus comparentur, quibus meruit, ut a C. Musonio ex omnibus omnium ordinum adsectatoribus gener adsumeretur.

[T2] No entanto, não penso que mereço a ilustre reputação como Artemidoro a proclama; meramente evitei a desgraça. Pois, tanto quanto minha juventude permitiu eu amei e admirei seu sogro Caio Musônio, e, quando estava servindo no exército como um tribuno na Síria, prontamente me juntei numa íntima amizade com Artemidoro. Essa foi a primeira ocasião em que tomei ciência, pois afigurou-se a mim perceber que ele era um sábio, ou alguém muito próximo de ser um. Com efeito, de todos os que atualmente chamamos filósofos, encontraremos raramente um ou dois que manifestem tal integridade e honestidade. Não digo nada da resistência física com a qual ele suporta invernos e verões igualmente. Ele não se dá por vencido diante de nenhuma adversidade, não faz concessões ao prazer da comida ou da bebida e exercita firme controle sobre os olhos e pensamentos. Esses são traços impressionantes em outros; mas triviais em Artemidoro se comparados com suas outras virtudes, como resultado disso mereceu ser escolhido por Caio Musônio de todos os candidatos de cada ranque para ser seu genro.⁶⁰

Ainda que Plínio esteja de certo modo se referindo a Artemidoro, cremos que todas estas qualidades serão encontradas em Musônio, aqui apresentado como alguém capaz de julgá-las em Artemidoro – ao menos Rufo teria o crivo do critério e a quem Plínio reverenciava.

→ Clemente de Alexandria *Paedagogus*:

Existem indícios muito fortes de que haja fragmentos de textos musônianos no segundo livro do *Pedagogo* do Teólogo ateniense Clemente de Alexandria. Considerado um dos Padres da Igreja, Clemente foi um erudito escritor que se dedicou a escrever textos

⁶⁰ Trad. a partir do inglês de WALSH (2006).

apologistas da fé cristã. Para cumprir seu objetivo, utilizou variadas e constantes citações dos evangelhos, como também argumentos filosóficos que frequentemente se remetiam ao estoicismo. É exatamente esse o caso do livro II do *Pedagogo*. Nele, o teólogo argumenta a favor da tese de que devemos nos exercitar na austeridade diante da comida para evitar e fugir do pecado da gula. Assim, além de diversas citações da bíblia o autor utiliza argumentos muito próximos daqueles encontrados na *diatribe* XVIII (A e B) sobre a comida. A evidente semelhança entre os textos levou alguns comentadores e filólogos a acreditar que Clemente acabou preservando fragmentos de um breve tratado de Musônio acerca da Comida. Pelo menos é essa a tese de WENDLAND (1886), que chega a propor um texto em grego de 55 linhas de possível autoria de Musônio, a partir do texto clementino. Com certas ressalvas, também PARKER (1901) acredita que realmente existem ali fragmentos de um texto estoico ou musônio. Concordam com eles os editores da tradução francesa da obra de Clemente⁶¹. O que podemos dizer é que os argumentos destes acadêmicos são bastante persuasivos, e a semelhança é inegável; ainda assim não é possível corroborar peremptoriamente essa tese, uma vez que o teólogo jamais faz qualquer menção direta ao filósofo e alguns trechos selecionados poderiam se remeter a outros estoicos que não Musônio. Por fim, tanto PARKER quanto WENDLAND apostam em certas modificações de palavras como por exemplo: trocar o constante *agápē* (ἀγάπη) por *arethé* (ἀρετή), dentre outras modificações desse gênero, tentando apurar ao máximo o texto cristianizado para realçar seu evidente tom estoico. Outros pontos que reforçam essa posição se encontram em certa descrição da embriologia estoica ou mesmo a presença de terminologia estoica como no caso de *adiaphrora* (ἀδιαφορα), dentre outras nas diversas passagens.

Desse modo, também PARKER (1901) estabelece uma restauração conjectural do tratado de Musônio a partir do Livro II do *Paedagogus* de Clemente. Propondo os seguintes critérios: 1) deixar de lado as referências às Escrituras, às doutrinas e roupagens cristãs; 2) retirar todos os traços de qualquer especulação mística; 3) omitir todas as descrições retóricas da fraqueza; 4) retirar referências às doutrinas Peripatéticas (PARKER, 1901, p. 200).

Além disso, é possível enxergar o mesmo fenômeno em outras partes do *Pedagogo*, bem como em trechos dos *Stromateis*, o que recheia as diversas notas propostas por RAMELLI (2008) na sua edição dos textos de Musônio. Clemente parece se interessar ainda mais pelas *diatribes* que se concentram em temas pontuais da vida comum.

⁶¹ MARROU & HARL & MONDÉSERT (1960, 1965).

→ Luciano, *A morte de Peregrino*, 18.

Luciano de Samósata, poeta satírico romano de ascendência síria do séc. II, em breve passagem do seu *A morte de Peregrino* cita Musônio, Epicteto e Díon⁶². Na passagem referida é narrada a história do personagem Peregrino que se passa por filósofo⁶³, tratando com insolência os poderosos (como o prefeito da cidade). Nesse interim, Luciano cita os referidos filósofos que carregaram a fama de *parrēsiastēs* nos exílios que sofreram, isto é, que mantiveram sua franqueza e liberdade do dizer:

[T3] πλὴν ἀλλὰ καὶ τοῦτο κλεινὸν αὐτοῦ (18.15) καὶ διὰ στόματος ἦν ἅπασιν, ὁ φιλόσοφος διὰ τὴν παρρησίαν καὶ τὴν ἄγαν ἐλευθερίαν ἐξελαθείς, καὶ προσήλαυνε κατὰ τοῦτο τῷ Μουσωνίῳ καὶ Δίῳνι καὶ Ἐπικτήτῳ καὶ εἴ τις ἄλλος ἐν περιστάσει τοιαύτη ἐγένετο.

[T3] No entanto, esse facto deu-lhe ainda mais celebridade, e andava na boca de toda a gente o filósofo que fora exilado devido à sua franqueza e à sua extrema liberdade, e deste modo era comparado a Musônio, a Díon, a Epicteto e a qualquer outro que tivesse estado nas mesmas circunstâncias.⁶⁴

→ Justino Mártir (*Apologia* II, 8)

Justino foi um apologista cristão do séc. II nascido em Roma. Numa única passagem do livro II da sua *Apologia*, Justino cita Musônio como alguém “do seu tempo”, um dos personagens que “[...] quiseram viver conforme o Verbo e fugir da maldade[...]”. Como foi o caso dos “estoicos”, junto com Heráclito e outros que foram castigados pelos “demônios” que trabalham por tornar odiosos aqueles. Se trata de um esforço em sustentar com exemplos vivos, palpáveis e sábios, a plausibilidade da doutrina cristã. É uma forma assentar as bases para a prática e o estudo da religião, fundamentando-a sob as fundações da cultura greco-romana.

Particularmente, essa citação em Justino mostra que Musônio sustentou ainda certa fama após sua morte – de fato, Justino nasce em 100 d.C. Como também demonstra o profundo respeito pela sua forma de vida em particular e pela sua abordagem filosófica consonante com

⁶² Provavelmente Dion de Prusa.

⁶³ Nota da tradução de MAGUEIJO (2013), “usava as vestes da filosofia”, ou “sob as vestes da Filosofia”. Nota-se o sentido pejorativo: O homem tinha, de filósofo, só a aparência.

⁶⁴ A partir da tradução de MAGUEIJO (2013).

o estoicismo. Ademais podemos perceber a notória influência que a ética estoica dispunha no pensamento cristão emergente.

→ Juliano, *Epistola a Temístio*, 343, 22.

Essa obra expressa o contato entre o filósofo helenista Temístio (séc. IV) e o imperador e neoplatônico Juliano, conhecido como um dos últimos imperadores pagãos. Sabemos que Temístio tinha grande inserção na corte romana desde Constâncio II até Teodósio, portanto entre 337 e 395 d.C. Por isso, será especialmente interessado em questões políticas. Do mesmo modo, Juliano, identificado com a filosofia neoplatônica, é um interlocutor erudito igualmente interessado em temas políticos (como por exemplo a concepção de *Realeza*). CARVALHO (2010) acentua que toda a discussão empreendida entre os dois autores “traduz a preocupação sobre a melhor conduta governamental e, igualmente, o reflexo de ideias do universo político-cultural desse arco temporal”⁶⁵.

Na passagem referida, temos uma menção a Musônio, enquanto Juliano remonta ao tema da comparação entre a vida contemplativa ou teórica e a vida prática. Nessa ocasião, se remete aos filósofos citados por Temístio em cartas anteriores: Ário⁶⁶, Nicolau⁶⁷, Trasilo⁶⁸ e Musônio. Para Juliano, Trasilo e Nicolau jamais tiveram grandes feitos atrelados às suas biografias, ao passo que Musônio:

[T4] καὶ Μουσώνιος ἐξ ὧν ἔπαθεν ἀνδρείως καὶ [11.15]νὴ Δί' ἤνεγκεν ἐγκρατῶς τὴν τῶν τυράννων ὠμότητα γέγονε γνώριμος, ἴσως οὐκ ἔλαττον εὐδαιμονῶν ἐκείνων τῶν τὰς μεγάλας ἐπιτροπυσάντων βασιλείας.

[T4] Enquanto que Musônio se tornou famoso porque ele suportou seus sofrimentos com coragem, e, por Zeus, tolerou com firmeza a crueldade dos tiranos; e talvez, ele não foi menos feliz que aqueles que administraram grandes exércitos.⁶⁹

⁶⁵ A temática desse livro era uma preocupação constante dos filósofos, prova disso é a própria *diatribe* VIII de Musônio que versa sobre a melhor conduta do rei, baseando-se nas virtudes estoicas (objeto do nosso capítulo 2).

⁶⁶ Cf. nota 161.

⁶⁷ Nicolau de Damasco foi um historiador e filósofo judeu da época de Augusto.

⁶⁸ O filósofo platônico e astrólogo da época de Tibério, Tácito (*Anais* vi.20) narra que ele se tornou amigo do imperador após revelá-lo o futuro com sinceridade.

⁶⁹ Baseado na tradução de WRIGHT (1913).

Este fragmento demonstra que a fama Musônio foi realçada depois do exílio. Ora, Rufo continua, séculos após a sua morte, transparecendo um exemplo de firmeza e liberdade, como de felicidade e altivez.

→Filóstrato, *Vida de Apolônio de Tiana*, IV 46, V 19, VII 6 e outras passagens; segundo LUTZ (1947) existem 4 cartas espúrias:

Em Filóstrato temos acesso a diversas histórias e narrativas com Musônio. Uma delas citamos na introdução desta dissertação. O que podemos dizer é que elas enaltecem a figura de Musônio e narram eventos em que ele se encontra com Apolônio, uma figura controversa cuja a fama rivalizava com a de Cristo. Para o nosso intento aqui, citaremos apenas uma outra passagem que consideramos pertinente.

Em V 19, Filóstrato narra o encontro entre Demétrio e Apolônio, no qual o primeiro conta um momento em que estando junto a Musônio em Corinto (acorrentado) ordenam o etrusco a dragar o Istmo, do famoso Canal de Corinto⁷⁰. Demétrio fita a cena espantado, pelo que Musônio retruca: “deveria estar pasmo com a cena de Nero tocando sua lira”. Ao fim do breve capítulo, Filóstrato nos diz que essa era uma das “muitas e marcantes” histórias de Musônio que supostamente todos estão já cansados de saber.

Podemos perceber por estes excertos que a figura de Musônio realmente permaneceu vivo no imaginário dos romanos pagãos e cristãos, seja como figura política ou como paradigma ascético.

1.2 Origem dos textos e Estilo diatribico.

A trajetória dos textos Musonianos é tortuosa e confusa. Pois, assim como Sócrates, Rufo nada escreveu, o assim chamado *Corpus Musonianum* que chegou até nós é composto por 21 *diatribes* recolhidas na *Antologia* de Estobeu, e um punhado de fragmentos encontrados em Epicteto, Filóstrato, Aulo Gélio, Aélio Aristides, Plutarco e no próprio Estobeu.

⁷⁰ O antigo projeto passou pelas mãos de Nero, mas fora abandonado em Galba por ser considerado caro demais. O canal através do Istmo foi finalizado em 1893 e liga a bacia de Corinto ao Mar Egeu.

Temos pistas de que contemporâneos registraram seus feitos e ditos, mas a identidade desses personagens, a maneira como foram recolhidos, bem como a posterior transmissão permanecem sob escrutínio (LUTZ, 1947, p. 6). De fato, o trabalho de coleção dos fragmentos e reunião das *diatribes* só foi realizado em 1822 por I.V. PEERLKAMP⁷¹ – labor que posteriormente foi aproveitado por HENSE em 1905 na edição crítica que utilizamos até hoje. Porém, a edição mais completa parece ser a de LUTZ (1947) por conter fragmentos recolhidos num papiro datado do séc. III (*The Rendel Haris Papyri I*).

Os textos que compõem a obra a que tivemos acesso é didaticamente dívida por Lutz (1947)⁷² em dois grupos principais.

O primeiro grupo compreende a maior parte do montante textual, composto pelos 21 ensaios de cunho moral, as *diatribes*⁷³, coletadas a partir dos manuscritos e edições críticas da Antologia de João Estobeu⁷⁴. Neste primeiro grupo é característico o estilo dialógico no qual é representado um Musônio sempre determinado a conduzir o seu interlocutor à revisão de suas concepções por meio de argumentos simples e curtos. Em quase⁷⁵ todos os títulos elaborados por Estobeu há uma referência direta ao nome de Musônio. No entanto, surge a hipótese de que esses textos, evidentemente não escritos por Rufo, foram redigidos por algum discípulo ou alguém que acompanhava Musônio de perto. De fato, a recorrente aparição de expressões como “assim dizia ele ...”, “essas eram as opiniões dele naquela época ...” ou “certa vez alguém o intimou sobre...” utilizadas para introduzir os textos corroboram essa posição. Como também a menção a um suposto Lúcio⁷⁶ no título da *diatribe* XV, levou os especialistas a considerar que talvez este desconhecido personagem tenha sido o autor dos registros que chegaram até

⁷¹ PEERLKAMP, I.V. C. *Musonii Rufi Philosophi Stoici Reliquiae et Apophthegmata*, Haarlem, 1822.

⁷² Com quem HOUSER (1997) também concorda

⁷³ Διατριβή (*Diatribes*) é o substantivo grego que deriva do verbo διατρίβω (*diatribō*), cuja a complexa tradução é algo como “passar tempo livre”, “gastar tempo”. Assim, o substantivo é comumente traduzido por *discourses*, *entretiens* ou mesmo *Diatriba* (como escolheu RAMELLI, 2008). Como nota o professor Aldo Dinucci em entrevista, não se trata de algo tão formal como um discurso, nem algo tão informal como uma conversação, mas um termo médio entre os dois. Talvez uma boa tradução seja *Lição*, como escolhe Antônio Carlos Oliveira. Aqui escolhemos “diatribe” simplesmente, mantemos o grego transliterado (exceto no caso plural em que escolhemos apenas “diatribes” ao invés de “diatribai”).

⁷⁴ Personagem do século V e VI, é o autor de uma Antologia, composta para seu filho, de 500 autores em língua grega, filósofos e matemáticos. Nasceu na Macedônia, provavelmente na Vila Stobi, de onde vem o seu nome.

⁷⁵ Exceto na Diatribe XXI cujo o título é ἐκ τοῦ περὶ κούρᾶς (*sobre as roupas*), mas noutros manuscritos é possível encontrar referência direta ao nosso filósofo. Cf. HENSE, *Musonius* p. 114, 1. 10 *app. Crit. Apud* LUTZ, 1948, nota 14.

⁷⁶ Literalmente Λυκίου ἐκ τῶν Μουσωνίου.....

Estobeu e foram transmitidos pelos séculos. Sobre Lúcio sabemos muito pouco⁷⁷, somente que não é Lúcio de Apuleio ou o comentador Lúcio das *Categorias* de Aristóteles⁷⁸.

O segundo grupo compreende os fragmentos recolhidos nos autores referidos acima, isto é, “uma série de 32 *apothegmas*, preceitos e anedotas”. Os excertos presentes em Estobeu compreendem tanto breves aforismos e ditos de Rufo, como também cinco textos curtos recolhidos sob o título “De Rufo: a partir dos ditos de Epicteto sobre a amizade”⁷⁹ – um possível ensaio de Epicteto, notoriamente seu discípulo, que contém uma espécie de coleção de citações de Musônio. Estes últimos não constam nas *Diatribes* de Epicteto reportadas por Arriano⁸⁰, e retratam o discípulo citando seu mestre ao tratar do tema da *Amizade*.

Por sua vez, os fragmentos encontrados nas *Diatribes* de Epicteto compostas por Arriano, seguem estilo semelhante, narrando a experiência pessoal do filósofo de Abdéra enquanto aluno de Musônio. Nos fragmentos 44 e 45, por exemplo, Epicteto narra reprimendas aos erros do discípulo, espelhando um professor atencioso e rigoroso.

O restante dos fragmentos são breves coleções de *dicta* e *facta* de Musônio, aos quais LUTZ (1948, p. 9) identifica com o gênero das *Apomnemeúmata* (Reminiscências). LUTZ (1948, p. 10) parece inclinada a considerar a existência de uma obra editada que contivesse uma *memorabilia* de *facta* e *dicta* de Musônio, que fosse a fonte para boa parte dos fragmentos que poderiam ser enquadrados no gênero das *Reminiscências*. De fato, Filóstrato, escrevendo cerca de um século e meio após Musônio, nos indica que havia alguma circulação dos feitos e ditos de Rufo⁸¹. Além disso, em Suidas⁸², há uma menção à uma obra intitulada *Reminiscências do Filósofo Musônio* (Ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου τοῦ φιλοσόφου) atribuída a um Anísio Pólio (Πωλίων ὁ Ἀσίνιος) – a quem LUTZ (1947) conjectura ser Ânio Pólio⁸³, genro de Bárea Sorano, que fora também exilado em Giáros na época da Conspiração Pisôniana, quem supostamente comporia de bom grado uma obra como essa a um amigo da família de sua esposa.

⁷⁷ LUTZ (1948, pp 8) considera que ele possivelmente esteve com Musônio no exílio em Giáros, mas não apresenta mais provas, além do próprio texto.

⁷⁸ LUTZ (*ibid*).

⁷⁹ Ρούφου ἐκ τοῦ Ἐπικτήτου περὶ φιλίας.

⁸⁰ Estes excertos constam como fragmentos de Epicteto, recolhidos na edição SCHENKL (1888) e traduzidos para o português por DINUCCI (2012).

⁸¹ FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio de Tiana*, V 19.

⁸² SUDA. Suidas 2165.

⁸³ Para discussão sobre a identidade do editor dessa obra. Cf. notas 27-31 de LUTZ (1947).

Desse modo, vislumbramos diferenças marcantes nos dois grupos assinalados. Se por um lado, os textos do primeiro grupo – aquele que reúne as *diatribes* –, apresenta um Musônio um tanto suavizado, sempre solícito e cuidadoso com as palavras e posturas que toma diante do seu interlocutor⁸⁴. No segundo grupo, é apresentado um Musônio vívido, pujante, por vezes técnico, mas sempre disposto a demonstrar a potência da virtude – e, frequentemente, expressando-se por si mesmo.

No entanto, observamos um aspecto saliente nos relatos provenientes de Estobeu e reportados por Epicteto. De fato, temos um Musônio muito diferente do que encontramos em nas diatribes atribuídas a Lúcio. Epicteto nos mostra um professor rigoroso e técnico, cujas as falas deviam ser prontamente anotadas. A perspectiva é mais teórica e os extratos se parecem com anotações de aula, pois apresentam sentenças sintéticas que visam condensar aspectos doutrinários do estoicismo. Ao invés de se debruçar sobre assuntos eminentemente práticos da vida cotidiana romana, nestes textos, Musônio parece ser uma fonte teórica que transita com facilidade entre diversos tópicos da doutrina estoica. No fragmento 38, por exemplo, disserta em poucas linhas sobre a relação existente entre o “uso das *phantasiai*”, condensado no teorema ontológico daquilo que *é sob nós e não é sob nós*, e as virtudes ou o estado virtuoso da alma. Também no Fragmento 40, muito sinteticamente define a terapia dos impulsos. Mas é no Fragmento 42 que temos a prova final da nossa tese. Neste Musônio trata da Física, descrevendo a natureza do cosmos e o ciclo das transformações dos elementos – chamando a atenção para a utilidade ética de conhecer essas coisas. Destarte, acreditamos que a diametral mudança de tom entre o Musônio de Lúcio e este referido por Epicteto é clara. Para nós, este Musônio mais técnico e assertivo, provem das anotações de aluno dedicado, como é o caso de Epicteto, interessado em compreender o que fala o mestre e teorizar acerca daquilo. Lúcio, porém, parece salientar em Musônio seu aspecto político e social, recordando situações e conversas edificantes, capazes de instruir a qualquer que as ouça, cujos argumentos são simples e confeccionados para convencer um interlocutor. O Musônio de Epicteto mostra o ambiente escolar e o aluno apaixonado pelo conhecimento. A mente pragmática de Lúcio colheu de Musônio o seu tom retórico capaz de modificar as opiniões dos ouvintes, cuidadosamente cativando-os para se harmonizar aos princípios filosóficos.

De certa maneira, tanto LUTZ (1947) quanto COLARDEAU (1908) parecem concordar conosco. Para LUTZ (1947), todos os fragmentos, com exceção daqueles

⁸⁴ Mas, deve-se notar, um filósofo sempre “narrado”, realmente, Lúcio parece resumir certas conversas do filósofo

encontrados em Epicteto ou atribuídos a ele, junto com o excerto mais longo encontrado em Aulo Gélíio, poderiam ser remetidos ao trabalho de Pólio. Ora, com exceção dos que mencionamos, todos os outros fragmentos são curtos e apresentam máximas e anedotas do filósofo, além de conter afirmações diretas de Rufo. Os excertos de Lúcio são “conversações sumarizadas”. Colardeau considera que os fragmentos de Estobeu, Epicteto, Plutarco e Aulo Gélíio, citam diretamente as palavras de Musônio, e “[...]talvez atestem, por si mesmos, mais vivacidade e mais gosto pelo pitoresco do que todos os trechos que aparecem ...” (p. 297).

Com alguma liberdade, poderíamos separar os relatos de Lúcio em outros dois grupos. Um que compreenda uma temática mais teórica, dirigida a explicar princípios filosóficos tais como as *diatribes* II e a VI que versam respectivamente sobre a tendência inata dos humanos para a virtude e o exercício dos princípios filosóficos. Ao passo que haveria um segundo grupo, pensado para atingir um público maior, projetado para convencer um interlocutor, notoriamente romano, sobre alguns temas comuns debatidos pela sociedade e pelos filósofos da época⁸⁵ – uma espécie de filosofia de rua⁸⁶.

Fortemente influenciado pelo estilo de Xenofonte nas *Memorabilia*⁸⁷, Lúcio apresenta o que seriam vivas discussões em que diversos temas éticos eram debatidos, tanto em aula quanto nas diversas circunstâncias em que Musônio se deparava; transformando-os em ensaios éticos inclinados ao convencimento de uma certa posição. Para Lutz e Colardeau, se comparados aos fragmentos que temos em Epicteto temos um Musônio menos coloridos e vivaz, mais gentil e bondoso. Por isso, acreditam que Epicteto e Pólio descrevem Rufo como uma personalidade forte e determinada, à qual todos estariam prestes a admirar e honrar. Talvez essa faceta de Musônio seja aquela preservada pelo modo como muitos outros autores insistiram em recordar. Uma figura proeminente e poderosa cuja a fama inquebrantável resistiu às perseguições e exílios, a quem as pessoas se arriscavam para conhecer.

A diferença entre os reportes atribuídos a Lúcio e Pólio são tão gritantes que levaram especialistas, como PARKER (1896), a considerar que havia dois Musônios, um etrusco/itálico

⁸⁵ Como por exemplo o tema da *diatribe* XVI, qual seja, se os filhos devem obedecer em tudo os pais. Cf. AULO GÉLIO, *Noites Áticas* II, 7.

⁸⁶ Consideramos possível, ainda que seja improvável que Musônio tenha sido um filósofo de rua, da praça como Sócrates. Sabemos que foi muito influente, nutrindo relações próximas com figuras importantes da História romana, chegando a ser amigo, inclusive, do imperador Tito. Mas a única situação em que podemos vislumbrar a possibilidade de que Musônio se dirige às massas é no episódio em que discursa diante das tropas de Primo (Cf. p 10). HOUSER (1997) chega a ventilar essa possibilidade.

⁸⁷ De fato, podemos identificar, inclusive, uma certa imitação do estilo da *Memorabilia*, como propõe SCHMICH. *De arte rhetorica in Musonii Diatribis conspicua*, Freiburg, 1902 *apud* LUTZ (1947).

e outro tirreno/oriental. Mas essa conjectura não vingou. Há um certo consenso de que tanto os excertos da obra de Pólio sobreviveram, quanto os de Lúcio – somente.

Portanto, como é natural, temos uma série de dificuldades em trabalhar com textos antigos como esses. De fato, são pouquíssimos os textos que chegaram diretamente da antiguidade até nós. Salvo alguns poucos achados, todos nos vieram por caminhos tortuosos que atestam as tribulações da transmissão textual através da história.

Pelo que discutimos, no caso específico de Musônio podemos dizer que não temos acesso a nenhum texto que seja diretamente atribuído a ele⁸⁸. Evidentemente, não temos notícia de que ele tenha escrito um texto sequer. Tudo o que nos chegou foi por meio de terceiros. O que parece ser estabelecido é que circularam, pelo período helenístico e tardo-antigo, obras sobre Musônio, as quais conjecturamos que sejam as *Diatribes* escritas por Lúcio, e as *Reminiscências* escritas por Pólio; além dos fragmentos encontrados em Epicteto⁸⁹, seu discípulo mais conhecido. O que temos de Lúcio, uma figura totalmente enigmática, aparece em Estobeu, que por sua vez, parece fazer alterações editoriais ao texto original⁹⁰. Por outro lado, o que temos por Pólio nos chegou por meio de fragmentos em diversos autores e fontes de diversas épocas. Cada um dos dois textos *primários*⁹¹, trazem características próprias que acabamos de abordar acima e nos conduzem para uma óbvia questão: a parcialidade que poderíamos atribuir às fontes corrompem a nossa compreensão atual de Musônio? É possível acessar, de alguma forma, um Musônio por ele mesmo? Para essas questões triviais, a resposta é negativa.

Porém, todas essas considerações nos possibilitam acessar de maneira mais lúcida o Musônio que chegou até nós.

1.2.1 Estrutura das Diatribes

O estilo literário que acompanha a maior parte do que nos chegou de Musônio é a *diatribe*. Pelo que pudemos apurar, esse é um estilo comum no Helenismo e é caracterizado pela

⁸⁸ Existe uma certa teoria que vislumbra a possibilidade de que a diatribe IX, sobre o exílio, seja na verdade uma carta do próprio Musônio. Haja vista o tom epistolar dessa diatribe, o que encontra respaldo em certas expressões características da literatura do gênero carta. Mas, como lembra HOUSER (1997), essa teoria permanece inconclusiva. Para discussão ver nota 9 em LUTZ (1947).

⁸⁹ Poderíamos talvez adicionar o tratado de Epicteto *Sobre a Amizade*.

⁹⁰ De fato, as reconstituições da Diatribe XV a partir dos fragmentos encontrado em um papiro do século III (*The Rendell Harris Papyri*), atestam certas alterações que podem ser atribuídas a Estobeu, ou aos manuscritos que originaram as edições críticas de sua *Antologia*. Cf. nota 12 LUTZ (1947).

⁹¹ Isto é, os dois textos de Pólio e Lúcio, a quem poderíamos, conjuntamente, atribuir obras sobre Musônio.

presença se um professor ensinando a seus discípulos e interlocutores os preceitos da filosofia cínica e estoica⁹². A discussão sobre a evolução e os aspectos principais sobre esse gênero entretêm diversos especialistas e é um tema longo e complexo, uma vez que o gênero sofreu diversas mutações ao longo da história. Desse modo, não nos atreveremos a avaliar pormenorizadamente os aspectos literários envolvidos nas *diatribes* de Musônio, legadas por Lúcio, mas apenas indicar certos padrões que certamente o leitor encontrará ao percorrer estes textos.

No caso das *diatribes* legadas por Lúcio, concordamos com HOUSER (1997) quando descreve brevemente a estrutura delas, mostrando a relação entre discípulo e mestre nos termos seguintes:

São todas similares em caráter. Elas parecem ao leitor mais planas estilisticamente do que os outros testemunhos. Todos são dialógicos e a maioria começa com o narrador preparando o palco, proferindo que um determinado tópico que surgiu em uma conversa ou uma pergunta específica alguém fez a Musônio. Musônio é então representado abordando a questão ou respondendo à pergunta, às vezes imaginando objeções do interlocutor ao fazê-lo; e refutando essas perguntas imaginárias no devido tempo. (HOUSER, 1997, p. 6)

Com efeito, podemos observar essa mesma estrutura em diversas *diatribes*. Um exemplo claro é a *diatribe* XVI que versa sobre o tema dos limites da obediência aos pais, cujo título nos mostra a questão que iniciará o texto “Se se deve obedecer aos pais em tudo”⁹³. Essa *diatribe* tem uma forma ainda mais próxima de um diálogo, evidenciando o caráter versátil do estilo textual diatríbico. Podemos perceber um interlocutor qualquer introduzindo a questão, e o etrusco respondendo-o. Como Sócrates, Musônio responde ao jovem propondo investigar o que é o “obedecer”, primeiro examinando quem é o desobediente e depois em que consiste desobedecer, para enfim entender o obedecer⁹⁴. E então segue a citar contra exemplos à tese de que se deve obedecer sempre aos pais. Depois, investiga o que seria obedecer, esclarecendo a vontade dos pais. Rufo, por meio de analogias, busca mostrar a inconsistência da tese de que se deve obedecer sempre aos pais, até enfim descrever positivamente o que é o obedecer, e se desobedecer aos pais é sempre algo incorreto.

⁹² HOUSER (1997, p. 6).

⁹³ ΕΙ ΠΑΝΤΑ ΠΕΙΣΤΕΟΝ ΤΟΙΣ ΓΟΝΕΥΣΙΝ

⁹⁴ τί μέντοι τὸ πείθεσθαι ἔστι, θεασώμεθα· μᾶλλον δὲ πρότερον τὸ ἀπειθεῖν ὁποῖόν τι, καὶ ὁ ἀπειθῆς ὅστις, καταμάθωμεν, εἴθ' οὕτως κρεῖττον ὀψόμεθα τὸ πείθεσθαι ὁποῖόν τί ἐστι.

Esses contraexemplos visam reforçar situações nas quais os pais ordenam coisas injustas e se torna claro que em algumas circunstâncias não é adequado obedecê-los. Este método se aproxima muito daquele presente nos diálogos socráticos, o conhecido *elenchus*. Especialmente, enquanto busca construir uma definição distinta daquela sustentada inadequadamente pelo “senso comum” – enquanto demonstra a inconsistência dessa opinião. Assim, Musônio prossegue apresentando exemplos nos quais não é correto obedecer o pai: 1) quando o pai não é médico e prescreve coisas danosas ao filho doente; 2) quando um pai que ama dinheiro ordena seu filho a roubar; 3) corroborando o analogia anterior, Musônio cita o caso de um pai que “vende a beleza” de seu filho (ou seja, coloca-o no caminho da prostituição). Em todos os cenários, desobedecer é o mais correto. Pelo que conclui Musônio: desobedecer será sempre uma palavra de reprovação, no entanto recusar-se a fazer o que não deve é motivo de enaltecimento (*épainos*) ao invés de reprovação (*óneidos*). Desse modo, desobedecer a alguém que ordena coisas más, injustas e maldosas⁹⁵, seja ele pai, arconte, ou tirano, não é desobedecer; ao contrário, é desobedecer não realizar a ordem que é boa, adequada e conveniente⁹⁶. Portanto, uma coisa tal é o desobediente⁹⁷. Oposta ao homem obediente, isto é, aquele que ouve quem aconselha o conveniente segue-o voluntariamente⁹⁸.

Como nos diálogos socráticos, percebemos a busca de uma definição que esclarece a questão levantada – em consonância com o esforço socrático.

No entanto, podemos notar ao menos uma diferença. O *Elenchus* musôniano não visa, como Sócrates, levar o interlocutor à contradição por meio de um questionamento sistemático das suas crenças⁹⁹. O objetivo aqui não é testar o interlocutor, mas sim as opiniões vigentes de uma certa comunidade, que conjecturamos ser a romana do séc. I (é importante não confundir com a sociedade de todo o império, o que seria uma indução injustificada). Nesse sentido, Musônio tem uma resposta pronta para as questões, o caminho a ser seguido pela sua argumentação passa por levar o seu interlocutor a reconhecer que a resposta de Musônio é a correta. Assim, seu objetivo é defender uma tese positiva e não “parir uma ideia”, Musônio não demanda uma definição, ele fundamenta a sua própria definição por meio de um método semelhante ao socrático, mas não necessariamente igual ao *elenchus*.

⁹⁵ τις κακά ἢ ἄδικα ἢ αἰσχρά.

⁹⁶ καὶ καλῶς καὶ συμφερόντως προσταπτομένων ἀφροντιστῶν καὶ παρακούων.

⁹⁷ ὁ μὲν οὖν ἀπειθῆς τοιοῦτός τις ἐστίν·

⁹⁸ ὁ τῶ τὰ προσήκοντα παραινῶντι κατήκοος ὢν καὶ ἐπόμενος ἐκουσίως.

⁹⁹ Como IRWIN (1995) descreve o *elenchus* socrático.

Poderíamos destacar também a ocorrência de expressões que encontramos nos diálogos socráticos. Isto certamente se deve ao ímpeto literário de Lúcio, que recorre a certos lugares-comuns literários como: o apelo a exemplos provenientes da cultura grega, citações de Homero e reverências a mitologia e literatura clássicas¹⁰⁰.

O discurso filosófico da helenística é primeiramente a oralidade. Aspecto que permeia necessariamente a estrutura das *Diatribes*, teoricamente elas representam momentos das discussões. Em termos gerais, percebemos as *diatribes* de Lúcio como uma tentativa por parte de um ouvinte de reportar, em termos literários, momentos das discussões que realmente ocorriam no cotidiano das “aulas” de um mestre. O objetivo parece ser transmitir, mesmo que num espaço extremamente limitado, aquela majestosa *parrēsia* que Musônio carregava e que fundamentou sua fama¹⁰¹. Traduzindo em palavras o espanto diante da habilidade discursiva de Rufo e da sua capacidade de, improvisando, se adiantar às objeções dos seus interlocutores. Como recorda Epicteto¹⁰², estar diante de Rufo era como estar diante de alguém que conhecia todas as suas faltas.

Pontuamos que a ideia de *preservação* está intimamente ligada à de *valor*. Alguém só se sente impelido a preservar alguma coisa na medida em atribui valor àquilo. É o caso de Musônio, ele é transportado para a história porquanto os seus contemporâneos enxergaram algum valor nele.

COLARDEAU (1909, p. 284), se referindo a Epicteto, recordado em palavras por Arriano, descreve qual poderia ser a força motriz capaz de levar um discípulo fixar suas anotações em textos:

Vimos que suas lições produziram nos ouvintes impressões singularmente vívidas. Agora sabemos que, para esse efeito, a forma contribuiu tanto quanto o conteúdo, e que ela era original o suficiente para Arriano experimentar a necessidade de fixá-la em suas anotações: não era apenas pela "*dianoia*" de seu mestre, mas também pela "*parrēsia*" que ele queria, coletando as conversações, preservar fielmente a sua lembrança.¹⁰³

¹⁰⁰ Esta também é a opinião de HOUSER (1997) que ainda chama atenção para a semelhança dessas *diatribes* com a tradição epistolar cínica. Para a discussão sobre a semelhança e/ou imitação do estilo de Xenofonte ver C. SCHMICH, *De arte rhetorica in Musonii Diatribis conspicua*, Freiburg, 1902 *apud* LUTZ (1947).

¹⁰¹ Cf. LUCIANO, A morte de Peregrino, 32.

¹⁰² Fragmento 48 (EPICTETO, *Diss* 3.23.29).

¹⁰³ Esta tradução modificada foi um presente do amigo Luiz, a quem devemos agradecer pela oportunidade de utilizá-la.

A postura de relegar à posteridade a experiência de ouvir e conviver com esses filósofos e sábios, que jamais escreveram, permanecerá ao longo da história, ainda que sofrendo modificações. Escritos desse gênero podem ser encontrados na tradição cristã, MOLES (2012) chega a dizer que seriam os correlatos pagãos dos sermões Cristãos¹⁰⁴. Mas acreditamos que a narração dos *Apothegma Patrum* traduz claramente a influência desse estilo na tradição cristã de transmissão da vida e obra dos seus sábios.

O momento cristalizado pelos relatos das *diatribes* pode ser sintetizado como uma situação em que:

O professor, ao encorajar questões e ao questionar o estudante, esperava leva-lo a um escrutínio crítico das suas concepções, expondo a falha do estudante em identificar o que é correto e adequado, e levar o estudante em direção à aceitação de novas diretrizes para viver uma boa vida. (HOUSER, 1997, p. 6).

Com efeito, isto pode ser observado em diversas das *diatribes* de Musônio. O espectro da instrução e da relação de um professor ou mestre diante de um discípulo¹⁰⁵ é marcada pela ideia de que este último se engana ao identificar o que é bom ou o que mal, aderindo às concepções de males e bens aparentes (como é o caso da morte, da riqueza, do prazer e da dor). A missão de Musônio é ensinar que a virtude e a filosofia são os únicos caminhos para conhecer e identificar os bens verdadeiros, salientando que esta é uma tarefa difícil e requer muito esforço, atenção e exercício.

Ainda assim, não podemos perder de vista o apelo social destas *diatribes*. Elas são feitas para um público. E isso se torna notório se atentamos para os temas debatidos e para os interlocutores visados. Os especialistas¹⁰⁶ concordam que os interlocutores aos quais Rufo se dirige em geral são homens. Isto explica o uso de certos artifícios retóricos utilizados essencialmente para persuadir seu interlocutor da veracidade da sua posição. Isto não quer dizer que estes ensinamentos não são úteis para todos os outros indivíduos da sociedade – já notamos que não é este o caso¹⁰⁷. Mas que boa parte das *diatribes* trabalhadas por Lúcio utilizam

¹⁰⁴ OXFORD CLASSICAL DICTIONARY (2005) entrada Diatribe.

¹⁰⁵ A recorrente expressão ὁ νεανίσκος ('ó juvenzinho') em Rufo expressa uma constante e pode indicar essa relação entre um sábio professor e um jovem aprendiz. Mas é necessário assinalar um adendo: em Rufo, a formação dos jovens jamais passará pela pederastia grega, se trata de um método de associação, o mestre passa a conviver com seus discípulos afim de ensinar-lhes a virtudes tanto pela palavra como pelos feitos.

¹⁰⁶ Este parece ser um ponto pacífico mas para citar alguns (DILLON, 2004; HOUSER, 1997; LUTZ, 1947; NUSSBAUM, 2002).

¹⁰⁷ Cf. tópicos 1.3.1 e 1.3.2.

argumentos que visam convencer o extrato social preenchidos pelos homens romanos¹⁰⁸. Desse modo, seguindo os especialistas, devemos partir da hipótese de que Musônio é um personagem político visado e perseguido, que se dirige a um certo público e, por isso, está pensando a partir dos temas pertinentes à vida privada romana do séc. I.

1.3 Sua Filosofia.

Nos tópicos que seguem buscamos acentuar dois aspectos particulares do que poderíamos chamar da “filosofia” de Musônio. Por isso, dentre diversos temas possíveis (como o método pedagógico de Rufo, ou os aspectos retóricos das *diatribes*) escolhemos a sua concepção de *filósofo* e as suas reflexões sobre a mulher.

1.3.1 A figura do filósofo e as virtudes

Neste tópico, buscaremos apresentar brevemente a problemática que envolve a concepção do sábio estoico no estoicismo antigo, e a mudança sentida no período imperial. Nesse sentido, talvez Musônio ofereça uma concepção de *filósofo* que abarque algumas características do sábio, mas que parece ser mais palpável. Portanto, consideramos que Musônio propõe algo semelhante ao sábio estoico, mas que apresenta outras demandas, salientando as necessidades práticas do dia-a-dia.

Uma característica particular do estoicismo romano ou imperial é a mudança de paradigma entre a figura de sábio estoico para o indivíduo que está sendo instruído e está em *progresso*.

O sábio estoico é um dos fundamentos da teoria estoica como um todo. Ele é o indivíduo que reúne todas as virtudes, é aquele capaz de conhecer realmente as coisas e capaz de ser feliz e viver tranquilamente. Nos fragmentos canônicos que chegaram até nós (especialmente aqueles reunidos por Long & Sedley¹⁰⁹) o sábio é representado por uma infalibilidade moral e cognitiva inquebrantáveis que se tornaram uma das marcas principais do estoicismo antigo. Fonte de várias críticas e ataques de outras escolas helenísticas, foi com os

¹⁰⁸ Exemplos claros desta hipótese são as Diatribes III e IV (Cf. discussão no tópico relativo às reflexões sobre a mulher).

¹⁰⁹ LONG & SEDLEY. *Hellenistic Philosophers, vol I & II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.

céticos que ocorreu o famoso debate¹¹⁰ sobre o critério do conhecimento infalível do sábio – a famosa *phantasia kataleptiké* ou representação compreensiva, aquela que cumpre os critérios estabelecidos pelos estoicos para um conhecimento verdadeiro¹¹¹.

Porém, o que mais nos interessa aqui é o estatuto ético desse sábio – evidentemente relacionado ao cognitivo como veremos no capítulo 2. De fato, em Estobeu, encontramos um resumo esclarecedor da concepção do sábio para os estoicos. Segundo este excerto, o sábio é aquele que “faz tudo bem”:

[T5] ESTOBEU, *Antologia* 2.66,14-67,4 ou *SVF* 3.560 ou *LS* 61 G (Trad. LS)

[T5] Λέγουσι δὲ καὶ <πάντ' εὖ> ποιεῖν τὸν <σοφόν,> ἃ ποιεῖ· δῆλον. Ὅν τρόπον γὰρ λέγομεν πάντ' εὖ ποιεῖν τὸν αὐλητὴν ἢ κιθαρωδόν, συνυπακουομένου τοῦ ὅτι τὰ μὲν κατὰ τὴν αὐλησιν, τὰ δὲ κατὰ τὴν κιθαρωδίαν, τὸν [2.7.5b10.5]αὐτὸν τρόπον πάντ' εὖ ποιεῖν τὸν φρόνιμον, καὶ ὅσα ποιεῖναι [οὔ] μὰ Δία, καὶ ἃ μὴ ποιεῖ. Τῷ γὰρ κατὰ λόγον ὀρθὸν ἐπιτελεῖν πάντα καὶ οἷον κατ' ἀρετὴν, περὶ ὅλον οὔσαν τὸν βίον τέχνην, ἀκόλουθον ᾗθησαν τὸ περὶ τοῦ πάντ' εὖ ποιεῖν τὸν σοφὸν δόγμα. Κατὰ τὸ ἀνάλογον [2.7.5b10.10]δὲ καὶ τὸν φαῦλον πάντα ὅσα ποιεῖ κακῶς ποιεῖν καὶ κατὰ πάσας τὰς κακίας.

[T5] Eles <os estoicos> também dizem que o sábio faz tudo bem – isto é, tudo o que ele faz: pois, como dizemos, um flautista ou o lirista faz tudo bem, com as implicações ‘tudo em relação ao tocar flauta’ e ‘tudo em relação com tocar lira’; então, o prudente faz tudo bem, tanto quanto se refira ao que ele faz, e não, é claro, ao que ele não faz. Na opinião deles a doutrina de que o sábio faz tudo bem é uma consequência do seu realizar tudo em acordo com a reta razão e de acordo com a virtude, que é a técnica concernente à completude da vida. Por analogia, o humano inferior faz tudo que ele faz de modo ruim e de acordo com todos os vícios.

Assim, encontramos a doutrina *dura* da figura do sábio. A chamamos de doutrina ‘*dura*’, porque ela descreve o sábio como alguém infalível naquilo que concerne à sua ocupação, isto é, a todas as atribuições da vida, enquanto ele segue a reta razão e as virtudes. Em contraste, temos a figura do ignorante, aquele que não conhece, que não é virtuoso, é ruim, faz tudo errado e comete todos os vícios¹¹².

¹¹⁰ Especialmente reportado por Cícero no seu *Academica Posteriora*; bem como por Diógenes Laércio no livro VII das *Vidas*.

¹¹¹ Para uma breve apresentação do problema e o tratamento epictetiano da questão ver DINUCCI&BRITO (2014).

¹¹² Outra passagem importante é DL 7.127 (LS 61 I).

As fontes antigas nos legaram uma série de imagens que visavam caracterizar a posição de que não há nada entre o vício e a virtude, isto é, se trata de uma questão de tudo ou nada. Numa delas temos a imagem de alguém se afogando, mas que consegue às vezes colocar a cabeça pra fora para respirar, porém continua se afogando. O vício é como esse afogar-se, por mais que o ignorante às vezes escape ao vício, ele não deixa de ser vicioso¹¹³. Essa posição estoica foi duramente criticada ao longo da história, nem sempre de maneira justa¹¹⁴.

Em D.L. 7.127, reporta-se que os estoicos concebiam a virtude como completamente oposta ao vício e que não há progressão entre um e outro (como abdicavam os peripatéticos). A passagem em questão se coaduna com ESTOBEU, *Antologia* 2.66,14-67,4 (SVF 3.560). Tratando de uma disputa entre Crisipo e Cleantes, em que o primeiro considera que a virtude pode ser removida, por intoxicação ou depressão, enquanto o segundo considera que não, devido a *bebaious katalepseis* (βεβαίους καταλήψεις) ou compreensão segura – o que Long & Sedley (1989) reconhecem como uma referência à *episthēmē* ou conhecimento.

Esta é uma opinião que parece sofrer modificações no estoicismo imperial, uma vez que estoicos, como Epicteto, trabalham sob a concepção de um indivíduo que progride, o *prokopton*¹¹⁵. Musônio, por sua vez, considera a virtude como o único caminho através do qual se conduz retamente a vida e que este caminho é acessível a todos, na medida em que se instruem e realizem sua tendência natural para a virtude.

É difícil dizer em que medida isto é uma mudança ou não, uma vez que podemos perceber um tom escolar (e até exegético) nesses filósofos¹¹⁶. As diversas menções aos grandes fundadores da escola estoica, nominalmente, Zenão, Cleantes e Crisipo atestam a reverência a esses grandiosos pensadores. Expressões como “como diziam os estoicos...”, colocam Epicteto e Musônio numa postura de humildade diante da tradição que escolheram estudar e ensinar.

Nas *diatribes* de Musônio, por exemplo, não há nenhuma ocorrência relevante do termo “sábio”, isto é, nenhuma que nos indique alguma referência à doutrina do estoicismo antigo. Destacamos duas das quatro ocorrências do termo para atestar nossa conclusão: em *Diat.* XI.38, há uma referência a Míson de Chen, proclamado “sábio” por Deus¹¹⁷; em *Diat.* XVIII.A,

¹¹³ Pensamos aqui especialmente em PLUTARCO, *Sobre as concepções comuns*. 1063A—B (SVF 3.539).

¹¹⁴ Por exemplo, se pensamos nas fontes de que dispomos para tratar dos estoicos antigos tomamos dimensão do problema. Um exemplo claro disso é Plutarco, é um autor frequentemente hostil ao estoicismo e, por isso, devemos tomar bastante cuidado ao trabalhar com fontes como essas. O que nos propusemos aqui foi basicamente apresentar o problema, mas reconhecemos que carece em muito de discussão.

¹¹⁵ Para citar algumas passagens *Diss* 1.4; 1.10.10; 2.21.13; 3.2.5; 3.6.2; *Ench* 48; 51.

¹¹⁶ Essa posição também é defendida por COLARDEAU (1908).

¹¹⁷ Cf. D. L. I, 9, 106.

26, há uma citação de Heráclito afirmando que a nossa alma é melhor e mais *sábua*, quando é a mais seca e pura. Nestas duas ocorrências de *sophós* (σοφός), podemos perceber pelo menos duas coisas: 1) elas ocorrem em referência ao que outros disseram e jamais se trata de um proferimento do próprio Musônio (ex. Míson é proclamado sábio por Deus, e é Heráclito quem considera a alma sábio); 2) isso poderia nos indicar que Musônio não trabalha, ou mesmo pretende evitar, a noção estoica de “sábio”.

Desse modo, Musônio parece deixar de lado a figura do sábio e passa a trabalhar a partir de uma noção particular de *filósofo*. A figura do *filósofo*, ao contrário do *sábio*, é recorrente em sua obra, ele é identificado como alguém que efetivamente possui as virtudes, que conhece os seus teoremas e é capaz de aplicá-los na sua vida cotidiana. Por um lado, o *filósofo* de Musônio se aproxima muito do sábio estoico a que estamos acostumados – existem pontos de convergência que teremos oportunidade de abordar. Mas, por outro, é constantemente retratado como uma possibilidade palpável, ainda que prescindida de uma rigorosa instrução filosófica.

As inúmeras caracterizações do *filósofo* e ocorrências do termo acompanham praticamente todas as *diatribes* encontradas em Estobeu. Suas características são vastas, mas podemos elencar as mais importantes: 1) todos podem ser *filósofos*. De fato, todos os humanos tem uma inclinação natural para a virtude, pois, “nós todos, dizia, somos naturalmente feitos assim, de maneira a viver sem erros e belamente”¹¹⁸. Prova disso é que não esperamos que apenas os filósofos vivam sem erros, mas esperamos isso de todos, ainda que alguns não tenham se dedicado a estudar a filosofia (a “ciência sobre a vida”). Além disso, é difícil nomear aquele que considera a si mesmo como injusto ou ruim; antes, todos se consideram bons e justos, ainda que jamais tenham estudado a arte relativa a isso, a filosofia (*Diat.* II). Desse modo, todos tendem igualmente à virtude e à condução da vida segundo a natureza, para cumprir essa tendência natural (de certo modo, cumprir a nossa natureza) é necessário se instruir quanto à arte sobre a vida, a filosofia.

Com efeito, para Musônio, tanto os homens quanto as mulheres (*Diat.* III e IV), os jovens (*Diat.* IV, XV e XVI), os idosos (*Diat.* XVII), os reis (*Diat.* VIII) como também, obviamente, os cidadãos; ou mesmo escravos¹¹⁹ e libertos podem e devem buscar a instrução filosófica, afim de aprenderem a boa vida e produzir em si a virtude.

¹¹⁸ “Πάντες, ἔφη, φύσει πεφύκαμεν οὕτως, ὥστε ζῆν ἀναμαρτήτως καὶ καλῶς [...]” (*Diat.* II,1).

¹¹⁹ Ora, Epicteto era escravo quando ouvia as lições de Musônio, um dos mais famosos filósofos da época.

Em suma, se caminharmos pelas *diatribes*, perceberemos que Musônio se dedica a convencer seu público da famosa tese estoica de que todos tem uma propensão natural para a virtude. E, para cumprir essa familiaridade natural (*oikeiosis physei*), devemos nos dedicar a *aprender* a ciência sobre a vida (*episthēmē peri bion*) que é a Filosofia. Assim, para produzir (*empoiēn*) as virtudes em si, todos devem se dedicar ao estudo da filosofia.

Aqui podemos perceber que Musônio leva em conta duas posições constantes no estoicismo antigo: i) que a virtude é algo que pode ser ensinado¹²⁰; e que ii) temos uma tendência natural à virtude, o que é explicada pela teoria estoica da *oikeiosis*, por exemplo.

Ora, através de Hiérocles temos acesso a uma descrição mais detalhada da doutrina da *oikeiosis* – tanto no seu *Elementos de Ética* como nos fragmentos encontrados em Estobeu. Pois bem, segundo nos legou Hiérocles, a *oikeiosis* é o processo de familiarização ou apropriação pelo qual todos os seres dotados de *psyché*, isto é, de alma¹²¹, passam a partir do momento do nascimento. Inicialmente familiarizando-se consigo mesmo e com o seu entorno e, posteriormente, com sua família (e em alguns casos com todo o cosmos). É justamente por conta deste processo que surge nosso impulso para a sociabilidade (*koinonia*). Os humanos, especificamente, acabam criando laços porquanto os desdobramentos da *oikeiosis* se dirigem aos diversos objetos (a nós mesmos, nossos familiares e etc..). Os desdobramentos ou aspectos desse processo são: (a) *próton oikeion*, relativa à percepção de si; (b) *oikeiosis eunoetike*, relativa ao florescimento de um impulso de amor próprio e sentimento de auto preservação; (c) *oikeiosis ekklektike*, relativa à seleção daquilo que possibilita a auto preservação; (d) *oikeiosis hairetike*, uma etapa exclusivamente humana, relativa à busca dos bens morais (como as virtudes); (e) *oikeiosis sterktike*, relativa à apropriação afetiva daqueles que estão em nosso entorno, o primeiro passo para a comunidade.

Desse modo, podemos dizer que Musônio reconhece os desdobramentos da *oikeiosis*, pois parece pensar na *oikeiosis hairetike* quando narra essa tendência ou familiaridade natural para com a virtude. Mas, além disso, visualiza a *oikeiosis sterktike* ao considerar os impactos

¹²⁰ D.L. 7.91 (SVF 3.223). Long & Sedley (1989) notam que essa opinião é atribuída a Crisipo, Cleantes, Posidônio e Hecato – o que nos leva a pensar ser esse um posicionamento ortodoxo.

¹²¹ Na concepção estoica, aqui protagonizada por Hiérocles há uma cadeia hierárquica na qual podemos classificar os diversos seres naturais. Primeiro, aqueles dotados apenas de *héxis*, isto é, uma disposição coesa, como é o caso da pedra; segundo, aqueles dotados de *phýsis* uma natureza fisiológica, como é o caso das plantas; terceiro, os dotados de *Psyché*, alma, o que para ele significa ter, a um só tempo, *aisthesis* (sensação) e *hormé* (impulso), como é o caso dos diversos animais irracionais; e em quarto aqueles que apuraram sua *psyché* e desenvolveram o *hegemonikon* (a parte diretriz da alma), que é o nosso caso (*Elementos de Ética*, I 1a 1-36).

sob a vida social humana, enquanto impõe como uma consequência do cultivo das virtudes o melhoramento da sociedade e a crescente preocupação com o Bem Comum.

Por fim, com o objetivo de convencer o seu interlocutor da necessidade de estudar filosofia, ele avalia analogicamente a instrução em *artes* como a medicina e a música, uma vez que só se torna músico ou médico porquanto estude os princípios dessas *artes*. Mas, além disso, Musônio acredita que essa tendência natural pode ser concretizada em todos os humanos, em todas as classes, gêneros e idades – indistintamente.

Outra característica importante é que 2) o *filósofo* é aquele que conhece as virtudes e quem, por excelência, se dedica à “condução da vida”, que é o estudo e a prática dos princípios da filosofia. Por conseguinte, o *filósofo* é necessariamente virtuoso, ele conhece os princípios da filosofia, aqueles pelos quais é possível produzir em si as virtudes, e pratica-os adequadamente nos casos particulares. Com efeito, enquanto dotado dessas características, o *filósofo* pode ser tanto um *télos* para aqueles que estudam filosofia, como um professor ou mestre capaz de ensinar aos outros. Por exemplo, na *diatribe* VII, Musônio trabalha a ideia de que o rei deve estudar filosofia para e se tornar um Bom Governante que é também *filósofo*. Desse modo, ele é a finalidade da instrução filosófica. Porém, em outros momentos, ele é tratado também como o professor dos princípios estoicos, o derradeiro guia para a virtude. Uma bela sentença encontrada na *diatribe* XIV resume o papel do filósofo como professor: “com efeito, o filósofo há de ser, sem dúvida, o mestre e guia dos homens em tudo que por natureza concerne ao ser humano”¹²². Para ele, o filósofo é o grande intérprete da natureza, capaz de dizer o que é *katá phýsin* para o ser humano e o que não é. Ele é, então, representado como o detentor do conhecimento relativo à excelência humana, treinado para agir segundo a virtude como também ensinar aos demais.

Ele é frequentemente representado como o paradigma derradeiro da ação correta, como alguém que deve demonstrar um caráter magnânimo e especialmente firme, diante de toda e qualquer adversidade. Como também deve ser um exemplo para os outros, deve demonstrar nos seus atos uma preocupação com o próximo, discriminando uma noção de comunidade.

Um bom exemplo pode ser encontrado na *diatribe* X, na qual Musônio defende que o *filósofo* não deve entrar com representação judicial contra qualquer abuso (ὑβρις), uma vez que elas não configuram um *mal*. Por isso, o *filósofo*, que supera (καταφρονεῖν) até a morte, deve

¹²² Tradução do seguinte trecho a partir do trabalho de ORTIZ (1995): καὶ μὴν ὁ γε φιλόσοφος διδάσκαλος δήπου καὶ ἡγεμὼν πάντων τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ τῶν κατὰ φύσιν ἀνθρώπων προσηκόντων.

ser também capaz de suportar golpes ou injúrias (πληγῶν ἢ λοιδορίας). O que está em jogo aqui é a oposição entre males verdadeiros e aparentes. Nesse caso, as injúrias são os males aparentes e, por isso, devem ser suportadas calma e gentilmente (πράως δὲ καὶ ἡσυχῶς οἴσει τὸ συμβάν), sendo essa a disposição de quem é filósofo, consciente e sensível (εὖ φρονῶν καὶ νοῦν ἔχων). Já o mal verdadeiro é se comportar de maneira insultante e isso é vergonhoso – assim como também é vergonhoso, para uma pessoa que deseja ser magnânima (μεγαλόφρονι), ser atingido por essas coisas. Aqui temos um exemplo de que, para Musônio, a ação virtuosa se realiza no âmbito do social e concorre para o bem de todos. Assim, ainda que alguém haja de maneira incorreta, aquele que é filósofo, não deve se abater, nem, especialmente, reagir “na mesma moeda”, pois isso é sinal de selvageria também. Noutras palavras, é uma atitude que revela a insensatez daquele que não compreendeu que muitos fazem o mal por ignorância e falta de entendimento. Desse modo, será capaz de demonstrar a *filantropia* que Musônio atribui ao caráter do *filósofo*, enquanto não reage de maneira implacável. Ao contrário, o efeito será oposto (não punitivo, mas educativo), se reagir com benevolência e civilidade. Este mesmo ensinamento reaparece no fragmento 39 no exemplo do antigo rei espartano, Licurgo, que perdoa e instrui um jovem lhe feriu o olho. Como também é esse o esforço de Sêneca no seu *De Clementia*, advogando que a clemência é uma das características mais desejadas num rei. Encontramos a *filantropia*, em Musônio, associada à instrução do *filósofo*.

Na *diatribe* XIV¹²³, o *filósofo* é novamente apresentado um indivíduo com preocupado com os outros, manifestando uma série de características importantes para a sociabilidade¹²⁴. De fato, Musônio defende que se o matrimônio (γάμος) convém (προσῆκειν) ao humano comum também há de convir ao *filósofo* – ainda mais por que ele deve ser melhor, mais justo e honrável que os demais humanos¹²⁵. Ora, os melhores são aqueles que se preocupam com a própria cidade, que levam em consideração o bem comum e não somente o seu próprio¹²⁶. Assim, enquanto adere à atitude de se casar, preocupado com o bem da cidade, o filósofo

¹²³ Nesta *diatribe* o objetivo de Musônio é justificar a tese de que o casamento não é um obstáculo para o cultivo da filosofia. Cf. discussão no tópico 1.3.2.

¹²⁴ Gostaríamos de trabalhar, nesse momento, uma ideia de virtudes sociais, que manifestam a dimensão social da filosofia. Este é um tema muito interessante e que parece ser importante para Musônio, mas deixaremos essa proposta para uma pesquisa posterior.

¹²⁵ ἀλλ' οὐ χρῆ, κρείττω δὲ καὶ δικαιότερον καὶ καλοκάγαθικώτερον.

¹²⁶ ἀνὴρ τοῦ μὲν κηδομένου τῆς ἑαυτοῦ πόλεως ὁ μὴ κηδόμενος, τοῦ δὲ τὸ κοινὸν σκοποῦντος ὁ τὸ αὐτοῦ μόνον ὀρῶν;

demonstra amor pela cidade (φιλόπολις), pelos humanos (φιλόανθρωπος) e pelo Bem Comum (κοινωνικός)¹²⁷, isto é, é amigo da cidade, dos humanos e da sociedade como um todo.

No entanto, parece que o *filósofo* de Musônio se assemelha, de certo modo, ao sábio estoico da primeira fase da *Stoa*. Como já vimos até aqui, o *filósofo* deve ser o melhor e o mais justo dos humanos, ele demonstra um caráter magnânimo e sensível, bem como é autocontrolado. Do mesmo modo que detém todas as quatro virtudes gerais (a Justiça, Coragem, Temperança e Prudência) e que conhece e ensina-as aos demais. Destarte, na *diatribe* XVI dedicada a defender a tese de que os filhos não devem deixar de filosofar mesmo diante das reprimendas dos pais, Musônio narra as características daqueles que estudam filosofia, enquanto descreve o que Zeus espera de nós, enquanto seus filhos. Nesse sentido, poderíamos dizer que o *filósofo* é esboçado na conduta do filho dedicado ao filosofar, obedecendo o chamado divino para a formação filosófica:

[T6] MUSÔNIO, *Diatribes* XVI.84 (Trad. KING, 2011 modificada)

[T6] πρόσταγμά τε γὰρ ἐκείνου καὶ νόμος ἐστὶ τὸν[16.85] ἄνθρωπον εἶναι δίκαιον, χρηστόν, εὐεργετικόν, σώφρονα, μεγαλόφρονα, κρείττω πόνων, κρείττω ἡδονῶν, φθόνου παντὸς καὶ ἐπιβουλῆς ἀπάσης καθαρόν· ἵνα δὲ συντεμῶν εἶπω, ἀγαθὸν εἶναι κελεύει τὸν ἄνθρωπον ὁ νόμος ὁ τοῦ Διός. τὸ δὲ γε εἶναι ἀγαθὸν τῷ φιλόσοφον εἶναι ταῦτόν ἐστιν. εἰ δὴ τῷ πείθεσθαι <τῷ> πατρὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἔπεσθαι μέλλεις, εἰ δὲ φιλοσοφοίης, τῷ Διί, δῆλον ὡς φιλοσοφητέον σοι μᾶλλον, ἢ οὐ.

[T6] Então, seu comando e lei é que o ser humano seja justo, correto, beneficente, controlado, magnânimo, esteja sob controle da dor e do prazer, isento de toda inveja e perfídia. Dito brevemente, a lei de Zeus ordena o ser humano a ser bom, e ser bom é o mesmo que ser filósofo. Se você obedece ao seu pai, está seguindo um ser humano, mas, se persegue a filosofia, você está seguindo a Zeus. Então, é claro que você deve escolher estudar filosofia.

Creemos que essas seriam as características que melhor descrevem a concepção de *filósofo* para Musônio. Estão expressas algumas virtudes gerais do estoicismo, como a *dikaiosynē* e a *sophrosynē*, bem como outras características elogiadas por Musônio ao longo das *diatribes*, como por exemplo o autocontrole, descrito na expressão *kreittō pōnōn e kreittō ēdonōn*, isto é, ser superior à dor e ao prazer (duas emoções básicas trabalhadas pelos

¹²⁷ ἢ ὅτι φιλόπολις[14.80] καὶ φιλόανθρωπος καὶ κοινωνικός μᾶλλον ἐστὶν ὁ μονήρη βίον αἰρούμενος τοῦ νέμοντος οἶκον καὶ ποιουμένου παιδῆς καὶ πόλιν αὐξοντος τὴν ἑαυτοῦ, ἅπερ ὑπάρχει τῷ γαμοῦντι;

estoicos¹²⁸). Nesse ponto de vista, a proximidade com o sábio estoico parece mais clara, pois, assim como o sábio estoico, o *filósofo* possui as virtudes e domina os preceitos filosóficos que sustentam essas mesmas virtudes, além de demonstrá-las com ações. Além disso, algumas características do *filósofo* nos indicam um aspecto infalível na sua conduta em relação às virtudes – muito próximo da maneira como é descrito o sábio estoico. Ora, na *diatribe* II, Musônio deixa a entender que o *filósofo*, por excelência, é quem cuida das virtudes, e de quem devemos esperar a boa condução da vida, alguém capaz de ‘viver sem erros’ (ἐν δὲ τῷ βίῳ ἀναμάρτητον). Já na *diatribe* VIII, Musônio afirma que o rei deve ser alguém invencível em debates (ἀήττητος ἐν λόγῳ) e, para isso, deve estudar filosofia; ora, ao estudar filosofia e adquirir as virtudes que Musônio aconselha, o rei se tornaria também *filósofo*, como ele mesmo defende¹²⁹. Assim como, em [T6], Rufo declara que ser bom é o mesmo que ser *filósofo*, expressando o grau máximo da instrução filosófica.

Finalmente, o que não parece tão claro é se o filósofo é um eterno estudante em progresso ou se ele já possui as virtudes por conta do seu estudo e prática. Essa dúvida se nos apresenta porque as vezes o filósofo é identificado como o homem bom (*Diat.* VIII, XI) e, portanto, já virtuoso (como se fosse um paradigma acabado da virtude); mas noutros momentos é relacionado com o estudo e com a prática (*Diat.* VI). Nossa hipótese é que Musônio entende por filósofo o estudante aplicado que já demonstra as virtudes na sua prática diária, sendo um *sophós* (σοφός) mitigado, compartilhando características definitivas, isto é, acabadas; mas, mundano e possível. O *filósofo* é o *fim* do projeto educacional de Musônio, e todos podem alcançar este *fim*, velhos, jovens, mulheres, homens, reis e escravos.

Nesse sentido, se o *filósofo* é aquele em que as virtudes floresceram, por este mesmo motivo todos não só podem como devem ser *filósofos* e *filósofas*. As virtudes são as ferramentas para a boa vida por completo, por isso ela é adequada a todo o tipo de vida. Diríamos que o *filósofo* personifica a fé de Musônio no poder da filosofia de modificar a vida para aquele que se dedica inteira ao seu cultivo.

1.3.2 A Mulher na obra de Musônio

¹²⁸ Cf. DINUCCI, 2019.

¹²⁹ Cf. discussão no tópico 2.1.1.

Como veremos Musônio é um filósofo intrinsecamente ligado ao seu tempo e às demandas que surgem dele. No que se segue, observaremos que ele aconselha a mesma educação entre homens e mulheres, tencionando convencer maridos e pais dessa tese. Também é o primeiro pensador de que temos notícia a tornar explícito que homens e mulheres devem manter um mesmo padrão de relacionamento sexual¹³⁰. Nesta sessão, nosso objetivo será introduzir um dos pontos mais debatidos pelos comentadores e historiadores na obra de Musônio, qual seja, suas elucubrações acerca da Mulher. Teremos a oportunidade de abordar as opiniões de Rufo quanto: 1) a Educação feminina; 2) o Casamento; e, 3) o Intercurso sexual.

1) Educação feminina (*Diat.* III e IV);

Podemos elencar duas *diatribes* pertinentes ao tema da educação feminina. São elas a *diatribe* III, intitulada “Que as mulheres também devem filosofar”, e a *diatribe* IV, intitulada “Se se deve educar as filhas semelhantemente aos filhos”¹³¹. Resumidamente, os dois textos visam convencer um determinado interlocutor de que é importante fornecer às mulheres uma instrução filosófica de maneira a permitir que elas cultivem as virtudes nas diversas situações da vida. Ambos os textos buscam evidenciar o conjunto de capacidades que tanto mulheres quanto homens têm em comum e que viabilizam o estudo, o cultivo e a prática das virtudes. Nesse sentido, o paralelo entre feminino e masculino pode ser entendido como um esforço retórico de convencer o seu interlocutor notoriamente, homem.

Assim, a *diatribe* III parte das seguintes premissas: 1) “As mulheres receberam <da parte> dos Deuses a mesma razão que os homens, razão que usamos uns com os outros e segundo a qual julgamos, acerca de cada coisa, [III.5] se é boa ou má, e <se> é certa ou errada”¹³²; 2) também possuem os mesmos sentidos que os homens; 3) tem o mesmo desejo e familiaridade naturais em relação à virtude¹³³, uma vez que não são menos dispostas para se satisfazer com ações corretas e justas, assim como rejeitar o oposto disso: “Assim sendo, por

¹³⁰ HOUSER (1997, p. 2).

¹³¹ Cf. Apêndice I.

¹³² As traduções que se seguem das duas *diatribes* citadas nesta sessão são de AGGIO, J.; DINUCCI, A.; FONTES, L. M. (2018).

¹³³ ἔτι δὲ ὁρεξίς καὶ οἰκείωσις φύσει πρὸς ἀρετὴν οὐ μόνον γίνεται [3.10] τοῖς ἀνδράσιν, ἀλλὰ καὶ γυναιξίν·

que, então, caberia aos homens buscar e investigar como viverão corretamente, que é o filosofar, mas às mulheres não?”¹³⁴ (*Diat.* III.14).

Em seguida, parte a listar a utilidade das virtudes para a vida. Evidenciando o papel da filosofia nessa instrução, enquanto esta é a *episthēmē peri bion* por excelência, isto é, o conhecimento/ciência sobre a vida.

Logo ao fim de sua exposição, Musônio se adianta a uma possível objeção dos seus ouvintes:

[T7] MUSÔNIO, *Diatribes* III.54 (Trad. DINUCCI, 2018).

[T7] φασί τινες, ὅτι αὐθάδεις [3.55] ὡς ἐπὶ πολὺ καὶ θρασείας εἶναι ἀνάγκη τὰς προσιούσας τοῖς φιλοσόφοις γυναικας, ὅταν ἀφέμεναι τοῦ οἰκουρεῖν ἐν μέσοις ἀναστρέφονται τοῖς ἀνδράσι καὶ μελετῶσι λόγους καὶ σοφίζονται καὶ ἀναλύωσι συλλογισμούς, δέον οἴκοι καθημένας ταλασιουργεῖν.

[T7] “[...]dizem alguns que as mulheres que se acercam dos filósofos são necessariamente arrogantes e, na maior parte das vezes, impudentes, quando, ao abandonarem os cuidados da casa, permanecem em meio aos homens, praticam argumentos, estudam sofismas, analisam silogismos, quando é preciso que permaneçam em casa e fiem a lã.”

De fato, na Roma antiga temos notícia de que essa era uma opinião bastante difundida, tanto que o pai de Sêneca, contemporâneo de Musônio, via com maus olhos a instrução da esposa por essas mesmas razões, findando por restringir seus estudos¹³⁵.

A resposta de Musônio segue uma via austera. Para ele, deveria ser tão vergonhoso para um homem (como também para uma mulher) se ocupar somente de argumentos, pois, os que manuseiam argumentos devem fazê-los em vistas dos benefícios que podem advir deles, isto é, as ações e a virtude.

Na *diatribe* IV, surge a questão de: “se os filhos e as filhas deviam ser educados com a mesma educação” (*Diat.* IV.1). Musônio, como é de sua feita, propõe uma analogia com a criação de animais, na qual não há um treinamento distinto para a fêmea ou o macho; do mesmo modo, se é necessário a ambos as mesmas virtudes então devem ser instruídos com a mesma educação:

¹³⁴ τούτων δὲ ταύτη ἔχόντων, διὰ τί ποτ' οὖν τοῖς μὲν ἀνδράσι προσήκοι ἂν ζητεῖν καὶ σκοπεῖν ὅπως βιώσονται καλῶς, ὅπερ τὸ φιλοσοφεῖν ἐστὶ, γυναιξὶ δὲ οὐ;

¹³⁵ Para discussão sobre o tema ver a Introdução de REYDAMS-SCHILS (2020).

[T8] MUSÔNIO, *Diatribes* VI.8 (Trad. FONTES, 2018).

[T8] ἀνθρώπους δὲ τοὺς ἄρρενας ἐξαίρετόν τι ἄρα δεήσει ἔχειν ἐν τῇ παιδείᾳ καὶ τροφῇ παρὰ τὰς θηλείας, ὥσπερ οὐχὶ τὰς αὐτὰς παραγίνεσθαι δέον ἀρετὰς ἀμφοῖν [4.10] ὁμοίως ἀνδρὶ καὶ γυναικί, ἢ ἐπὶ τὰς αὐτὰς ἀρετὰς μὴ διὰ τῶν αὐτῶν παιδευμάτων ἀλλὰ δι' ἐτέρων οἷόν τε ὄν ἐλθεῖν. ὅτι δὲ οὐκ ἄλλαι ἀρεταὶ ἀνδρός, ἄλλαι δὲ γυναικός, ῥάδιον μαθεῖν. αὐτίκα, φρονεῖν δεῖ μὲν τὸν ἄνδρα, δεῖ δὲ καὶ τὴν γυναῖκα· ἢ τί ὄφελος εἴη ἂν ἄφρονος ἀνδρὸς ἢ γυναικός;

[T8]“Mas será preciso que os homens, mais que as mulheres, tenham algo de excepcional em sua educação e formação, como se não fosse necessário que as mesmas virtudes surgissem igualmente para ambos (homens e mulheres), [4.10] ou como se fosse possível chegarem às mesmas virtudes, não pelos mesmos meios de educação, mas por meios distintos?”

E assim como na diatribe anterior, Rufo lista as ocasiões e situações cotidianas em que atuam as virtudes, tanto nos homens quanto nas mulheres. Dentre elas, chama a atenção o modo como ele se refere à Coragem. Se adiantando à uma objeção Musônio diz: “Pois a mulher também deve ser viril, e a melhor mulher deve estar livre de covardia, de modo a não se submeter à dor ou ao medo”. O verbo grego utilizado aqui para “tornar corajosa” (aqui traduzido por FONTES, 2018 como “virilidade”) é ἀνδρίζεσθαι forma médio-passiva de ἀνδρίζω que significa “tornar homem”, o que retoma a relação etimológica entre ἀνδρεία (coragem) e ο ἀνὴρ (homem)¹³⁶. Esse jogo de palavras gera uma certa cacofonia, aparentemente intencional, que coloca em xeque a virilidade como um atributo essencialmente masculino (NUSSBAUM, 2002, p. 288); reivindicando a capacidade feminina para uma coragem guerreira, personificada na figura das Amazonas: “Tanto que, se falta às outras mulheres algo nesse sentido, a falta de prática, mais do que o não serem naturalmente aptas”.

Musônio está interessado em prescrever a educação filosófica às mulheres, por isso atenta para o fato de que a filosofia é a ciência através da qual é possível produzir (*empoien*) as virtudes, seja nos meninos, seja nas meninas. Esse esforço é justificado pelo fato de que notoriamente os pais romanos teriam dificuldades em aceitar uma educação simétrica entre filhos e filhas, como nos indica Musônio, se adiantando a uma objeção: “[4.50] ‘Mas e aí?’ -

¹³⁶ O termo grego para “coragem” é etimologicamente relacionado com ao termo grego para “homem”, de modo que uma tradução mais literal poderia ser “virilidade”.

talvez alguém dissesse - ‘estimas que os homens devem aprender a fiar lã como as mulheres, e que as mulheres devem dedicar-se à ginástica como os homens?’¹³⁷

Pelo que Musônio responde:

[T9] MUSÔNIO, *Diatribes* VI.64 (Trad. FONTES, 2018)

[T9] πάντα μὲν γὰρ ἴσως ἐν κοινῷ [4.65] κεῖται τὰ ἀνθρώπεια ἔργα καὶ ἔστι κοινὰ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, καὶ οὐδὲν ἀποτακτὸν ἐξ ἀνάγκης τῷ ἑτέρῳ· ἔνια δὲ δὴ ἐπιτηδειότερα τὰ μὲν τῆδε τῆ φύσει, τὰ δὲ τῆδε· δι' ὃ τὰ μὲν ἀνδρεῖα καλεῖται, τὰ δὲ γυναικεῖα·

[T9] “(...)todas as tarefas humanas são igualmente comuns (isto é, são comuns aos homens e às mulheres) e nenhuma é necessariamente a especialidade de um deles. No entanto, algumas são mais adaptadas para esta natureza, outras, para aquela - e é por isso que umas são chamadas ‘masculinas’ e outras, ‘femininas’. (...)”

Nesse caso, a natureza a que ele se refere é a constituição física, como é explícito a partir das passagens anteriores. Noutras palavras, ele pretende convencer seus interlocutores, descrevendo as tarefas físicas como aquelas mais adequadas a homens do que a mulheres, ainda que essencialmente elas sejam todas comuns a ambos. No entanto, as que certamente são comuns são as “tarefas que conduzem à virtude”¹³⁸.

Por fim, as duas *diatribes* sustentam com tons distintos o mesmo objetivo, isto é, convencer um interlocutor do bem que é uma mesma educação para as mulheres e homens baseada nos princípios da filosofia. Na *diatribe* III, Musônio se dirige aos maridos reticentes em permitir que suas mulheres estudem filosofia, ao passo que na *diatribe* IV tem em vista os pais reticentes em enviar suas filhas ao estudo da filosofia.

2) Casamento e companheirismo

Pelo que os especialistas em história privada indicam¹³⁹, na época de Cícero a noção de casamento baseado apenas na dominação masculina começava a se modificar por uma concepção mais pautada num ideal de companheirismo, amizade e afeição. Ainda assim, a

¹³⁷ [4.50] ‘τί οὖν; καὶ ταλασίαν’ φησί τις ἴσως ‘ἀξιοῖς σὺ παραπλησίως ἐκμανθάνειν ταῖς γυναιξίν τοὺς ἄνδρας καὶ γυμναστικὴν μετέρχεσθαι τοῖς ἀνδράσιν ὁμοίως τὰς γυναῖκας;’

¹³⁸ “τὴν ἀναφορὰν ἔχει εἰς ἀρετὴν”

¹³⁹ ROUSELLE (2018); TREGGIARI *apud* NUSSBAUM (2002).

noção de Musônio é muito marcante¹⁴⁰. Para ele, o casamento deve ser acompanhado de um companheirismo e amor mútuo que devem sobrepassar inclusive o amor entre pais e filhos e a amizade entre homens (que era uma das relações mais valorizadas na antiguidade¹⁴¹). Os casados devem compartilhar os corpos, as almas e as posses. Musônio chega a ilustrar o a vida matrimonial através da figura de dois bois puxando a mesma carroça, bem como na expressão *sumpnein* (“um mesmo sopro”). Para ele, os amantes devem competir no cuidado mútuo. Segundo NUSSBAUM (2002, p. 298), “essas imagens sugerem uma simetria e equidade muito maiores do que a própria palavra *koinonia* implica”. A descrição do casamento feita por Musônio vai muito além de uma perspectiva utilitarista da procriação, algo que pode ser alcançado sem a necessidade do matrimônio, por meio de qualquer relação sexual – ainda que a procriação tenha grande importância, ela está abaixo do companheirismo e afeição. Conseqüentemente, o etrusco abre espaço ainda ao divórcio quando sustenta que se o pensamento de algum dos amantes estiver fora da casa e da união, “sem querer compartilhar propósitos e sentimentos” a união deve acabar.

No entanto, o casamento também exerce uma importante função social e moral para Musônio. Com efeito, na *diatribe* XIV, Rufo mira a sociabilidade humana, porquanto descreve a atitude de se casar como uma demonstração da preocupação com o bem do próximo e da cidade. Na mesma *diatribe*, argumenta que a nossa natureza é mais próxima daquela das abelhas que costumam trabalhar e viver comunitariamente, considerando o casamento como uma atitude que está de acordo com a condição comunitária dos humanos. Dessa maneira, não é somente a procriação que está em jogo, mas também a realização da nossa natureza.

A defesa do matrimônio é, talvez, um dos traços mais característicos das *Diatribes* de Musônio. Na sua concepção, o casamento (enquanto produz famílias) é parte integrante e geradora das sociedades humanas. E, além disso, é extremamente necessária para o cumprimento da nossa natureza comunitária. Ora, é no seio da família que se estabelece nossa apropriação afetiva do *outro*, isto é, os pais, as mães, os filhos e os irmãos¹⁴². Além do que, sem uma família estável e estruturada se torna debilitada a construção da sociabilidade humana (ou, “familiaridade”). Nesse sentido, poderíamos dizer que Musônio pensa no processo de *oikeiosis* humana para construir sua defesa de uma família estabilizada, concebida como fundamento para a prosperidade de uma sociedade.

¹⁴⁰ Desenvolvida nas *diatribes* XIII B e XIV.

¹⁴¹ REYDAMS-SCHILS (2020).

¹⁴² Aquela descrita pela *oikeiosis sterkitike* (Cf p. 40-41).

O que chamamos aqui de “prosperidade” não deve ser entendida em termos econômicos, mas em termos numéricos¹⁴³ como também (e especialmente) em termos morais. Os indivíduos que se casam, formando uma família, demonstram sua preocupação com o bem do outro (uma atitude virtuosa¹⁴⁴), com a cidade e com a humanidade como um todo. Além de prover à sua prole um ambiente ideal para que possa desenvolver sua familiarização natural.

3) Intercurso sexual.

Na *diatribe* XII, dedicada ao tema do comportamento sexual, Musônio prega uma monogamia bastante restrita na qual o sexo só deve ser perpetrado em meio a uma relação legítima (não sabemos se legal ou moralmente reta) e jamais deve visar o prazer, tendo como único objetivo a reprodução. Nesse caso, Rufo pensa no problema da *akrasia*, ou da ausência de autocontrole em relação ao prazer (questão recorrente em outras *diatribes*) – condenando fortemente o adultério. O que chama atenção, nesse ponto, é que Musônio condena-o num duplo padrão, tanto o feminino, quanto o masculino. Acontece que em Roma, especialmente sob a vigência da *Lex Julia* de autoria de Augusto, o adultério é proibido sob todas as formas; mas, especialistas concordam que o costume e a própria legislação toleravam o adultério masculino ao passo que no caso das mulheres ele previa uma punição com extremo rigor – tendendo à execução sumária. De tal modo que alguns comentadores afirmam que o endurecimento legal contra o adultério surge para coibir a liberdade sexual feminina, ligeiramente avançada com a mudança na concepção de matrimônio mais pautado no companheirismo.

Nesse sentido, Musônio ataca diretamente um comportamento usual da vida privada romana a partir de uma abordagem acerca da virtude, vislumbrando, de certa forma, um tratamento mais simétrico entre ambos os gêneros.

¹⁴³ A questão da geração é explicitamente tratada por ele em outras *diatribes*. Cabe lembrar que a Roma Antiga era assolada pelas altas taxas de mortalidade e abandono infantil, e a perspectiva de vida era muito baixa (possivelmente abaixo dos 30 anos) *cf.* ROUSELLE (2018); VEYNE (2009). Por isso, possivelmente Musônio teria isso em mente.

¹⁴⁴ Cabe lembrar que a temática do casamento é frequente no estoicismo. Por exemplo, podemos observar, em D.L. 7.121, que Zenão, assim como Crisipo, recomenda a vida matrimonial como um modo de vida político adequado ao sábio. Para discussão *Cf.* SCHOFIELD (1991).

De fato, a historiadora Aline Rousselle, num subcapítulo intitulado “O enfrentamento diante da ordem social estabelecida”¹⁴⁵, afirma o seguinte:

“Tudo se encadeia: capacidades para pensar por parte das mulheres, fidelidade masculina, renúncia do homem às relações com as manumitas e os escravos, homens ou mulheres, [...], [homens] que agora devem enfrentar dentro da relação conjugal, famílias numerosas. O homem que faz muitos filhos com sua mulher manifesta, ao mesmo tempo, sua capacidade para a fidelidade e seu desejo por ela. Mas, partia da observação de que as mulheres podiam pensar.”

4) Considerações Finais

Podemos dizer que Musônio Rufo tem contribuições originais quanto à abordagem da equidade entre gênero. De fato, defende acirradamente um tratamento igualitário em relação à educação, afirma capacidades e virtudes iguais entre os dois gêneros, além de uma concepção de casamento e sexualidade que colocam a mulher e o homem em situações equânimes. Mas, Musônio acaba reproduzindo máximas do patriarcado romano nos exemplos da utilidade da virtude para a vida diária. De certo modo, seus exemplos não atacam a ideia da servidão feminina dentro da casa, e isto jamais é sugerido aos homens. De fato, a discussão empreendida por ele se limita, em certo sentido, ao campo ético. Mas, como nota Martha Nussbaum, faz-se valer o declarado tom retórico do texto, o objetivo de Musônio é convencer os maridos e pais romanos, imbuídos do poder do *paterfamilias* e da própria lei romana, a permitir suas filhas e esposas uma instrução segundo a filosofia. Do mesmo modo, se valendo do rigor e austeridade da virtude ele enfrenta a desmedida do adultério masculino, não só difundido socialmente, mas até mesmo legalmente. Assim, Musônio ataca, por dentro, algumas convenções sociais que sustentam a assimetria entre os dois gêneros, o masculino e o feminino. Foi menos radical que os estoicos gregos (especialmente pensamos em Zenão) ou Platão; mas certamente abriu espaço a contribuições importantes para o vislumbre de uma igualdade de gênero.

¹⁴⁵ (ROUSELLE, 2018).

2. O Bom Governante

2.1 Apresentação da *Diatribē* VIII

Neste capítulo, apresentaremos os temas centrais da *Diatribē* VIII de Musônio na qual podemos perceber a figura do Bom Governante. Buscaremos esclarecer algumas possíveis questões que podem vir a surgir a partir da leitura desta *diatribē*, elegendo como nossa principal problemática o tema das virtudes cardeais¹⁴⁶. O título da *diatribē* nos indica, como é usual em Rufo, um tema objetivo que será tratado muito pontualmente, qual seja, “que os reis/governantes também devem filosofar”¹⁴⁷. O tratamento dessa matéria aparece no contexto de um suposto encontro entre Musônio e um rei da Síria¹⁴⁸, quando o estoico passa a listar motivos razoáveis para se sustentar que reis devem sim estudar filosofia¹⁴⁹. Pelo que acaba por tratar de cada uma das características de um Bom Governante, pontuando como o estudo filosófico concorre para a construção desse caráter. Deste modo, investigaremos de que maneira as características virtuosas do Bom Governante de Musônio dialogam com o tratamento das virtudes cardeais ao longo da tradição estoica antiga enfatizando aproximações e dissonâncias que marcam esse interessante filósofo.

Nossa metodologia de trabalho consistiu em buscar nesta *diatribē* elementos que nos remetessem a aspectos teóricos já presentes nas elucubrações de estoicos antigos, como é o caso de Crisipo, por exemplo. Assim, após nossa pesquisa, cremos ter razões suficientes para pensar que Musônio leva em conta o tratamento das virtudes cardeais do socratismo em geral, mas também do estoicismo antigo, pensando especialmente na tábua das virtudes de Crisipo, ao

¹⁴⁶ Esta é uma nomenclatura latinizada se remete às virtudes gregas (*arethē*) da Prudência, Justiça, Coragem e Temperança. Como nos conta PIEPER (2012) “o termo latino *cardus* significa gonzo, que abre o portal da vida”, se remetendo à noção cristã de virtude enquanto “a realização do projeto divino incorporado à criatura”, isto é, a conformação das criaturas ao estágio máximo do caminho pensado por Deus, o “portal” de uma vida plena. No entanto, não queremos sugerir anacronicamente que um estoico como Musônio trabalhe com este tipo de noção, utilizamos essa nomenclatura para facilitar a leitura, uma vez que é bastante conhecida e por isso se remete prontamente às virtudes que trabalharemos (mas num contexto filosófico).

¹⁴⁷ 'ΟΤΙ ΦΙΛΟΣΟΦΗΤΕΟΝ ΚΑΙ ΤΟΙΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣΙΝ'.

¹⁴⁸ Notamos que Musônio esteve certamente na Síria durante o período de Exílio de Rubélio Plauto em 62 d. C. enquanto acompanhava-o. Os especialistas concordam que é improvável avaliar a identidade desse Rei. Porém, sabemos que o último rei cliente de Roma que governava a região conhecida por “Síria” foi Rabbel II dos Nabateus que morreu por volta de 106 d.C. Esta data para nós porque indica que essa *diatribē* foi escrita após essa época, já que o editor do texto se refere à época em que ainda haviam reis subordinados a Roma como um tempo passado. Assim, ela deve ter sido escrita possivelmente depois da morte de Musônio, sendo, portanto, uma lembrança. Cf. Capítulo 1; nota 41 de KING (2011).

¹⁴⁹ Também em outras *diatribes* Rufo aconselha o estudo da filosofia às mulheres, às crianças, aos idosos (cf. *Diat.* III, IV, VII, XIV, XVII i.e.)

elencar virtudes para o Bom Governante¹⁵⁰. Além disso, cremos ser possível rastrear o texto de Musônio dentro de uma tradição de tratados *peri basileias* (sobre o reinado), que parece surgir em Aristóteles¹⁵¹ e certamente alcança Rufo e seu contemporâneo (e também estoico) Dio Crisóstomo, quem dedicou alguns capítulos do seu livro a tal tema¹⁵². Aqui não trataremos das peculiaridades do texto de Musônio em relação aos diversos tratados do tipo “Sobre o Reinado” da antiguidade, trabalho infundável que não contempla a nossa proposta.

Partimos da ideia de que o chamado estoicismo imperial não é somente um apanhado de conselhos práticos, bem como não é preocupado única e exclusivamente com a Ética. Mas consideramos que filósofos como Epicteto, Marco Aurélio e Musônio, também trabalham a partir de questões teóricas do estoicismo, não deixando de lado as teorias estoicas da Lógica e da Física¹⁵³. Para tanto, apoiamo-nos na opinião de comentadores¹⁵⁴, como também na *diatribe* VI de Musônio em que o próprio estoico expressa claramente a maneira com a qual dialogam o estudo teórico da Filosofia e a aplicação dos princípios estoicos (*ta theōremata* do estoicismo) nos casos particulares.

2.1.1 O Bom Governante que surge da educação filosófica

Como mostramos, Musônio é um autor bastante preocupado com questões sociais e políticas, o que transparece na sua biografia e nos textos que chegaram até nós. Podemos encontrar, por exemplo, na *diatribe* VIII, a sua concepção do Bom Governante quando o nosso filósofo, em um encontro com um dos reis da Síria, lista, numa série de conselhos, a saber, as virtudes apropriadas para aqueles que pretendam se tornar bons governantes. Para Rufo, parece notório que a formação filosófica é necessária para surgimento dessas características, chegando

¹⁵⁰ Neste ponto seria bastante oportuno tratar da “teoria dos papéis” do estoicismo, já que a formação filosófica pode ser recomendada a qualquer homem e mulher que queiram desempenhar adequadamente seu papel na sociedade. Mas os diferentes papéis definirão os distintos atos e contextos em que se deve ser virtuoso. No entanto, este é um tema que demandaria longa e detalhada pesquisa, o que não caberia na proposta desta dissertação.

¹⁵¹ HAAKE (2013).

¹⁵² Cf. o 62º discurso de Dio Crisóstomo intitulado “sobre o Reinado e a Tirania”.

¹⁵³ Aqui entendemos as três outras partes da filosofia estoica além da Ética. Mas, deixemos claro, da maneira que eles a entendiam e não como entendemos atualmente.

¹⁵⁴ Por exemplo, SELLARS (2007), DILLON (2004), HOUSER (1997), COLARDEAU (1908).

a declarar, inclusive que: “(1) um bom rei é desde o início um filósofo por necessidade, e (2) o filósofo é de partida uma pessoa real [com capacidades para ser um governante]”¹⁵⁵ (VIII).

Para ele, o bom rei deve ser (1) capaz de tratar bem as pessoas e mantê-las seguras, pelo que se torna indispensável o conhecimento do que é bom e mal (ἀγαθός e κακός), do que é útil e inútil (ὠφέλιμος e βλαβερός), do que é salutar e danoso (συμφέρω e ἀσύμφορος). Pois, se eles seguem as coisas más, são “destruídos” (ἀπόλλονται), se seguem as boas, são salvos (σώζονται), se pendem para o danoso e o inútil, agem mal (κᾶκοποιέω); ao passo que, ao seguir o salutar e o útil, agem bem. Ora, é justamente a ocupação do filósofo compreender bem essas coisas, já que a filosofia consiste em conhecer o que leva o humano à felicidade ou infelicidade, pelo que o estudo de filosofia se torna necessário para o rei, enquanto pretenda agir corretamente, seguindo o útil, o bom e o salutar e se desviando daquilo que é inútil, mal e danoso.

Ele deve ser (2) justo (δίκαιος), deve ser capaz de decidir acerca das coisas justas a cada um e da atribuição de punições ou honras na medida em que seus súditos mereçam. Para que ele seja justo e demonstre tais capacidades é patente que se dedique ao estudo da filosofia, pois “[...] caso contrário não ficaria claro que ele sabia o que é a justiça e uma decisão justa”¹⁵⁶ (*Diat.* VIII).

Um bom rei deve ser ele mesmo (3) autocontrolado (σωφρονεῖν αὐτόν) e governar com moderação para que governe apropriadamente. Somente a filosofia ensina o autocontrole, pois ela instrui que se deve estar acima do prazer e da ganância, estando por isso acima dos desejos e sendo também autocontrolado¹⁵⁷. E se essas coisas estão presentes em alguém, esta pessoa é autocontrolada e digna; se for um rei, estará mais próximo das características de Deus e será digno de reverência.

Ele deve ser (4) corajoso (ἀνδρεῖος), para que seja capaz de agir sem ser constrangido por temores e não tome, por conta disso, decisões equivocadas. Alguém se torna corajoso apenas¹⁵⁸ na medida em que sabe que a dor e a morte não são males. Desse modo, se um rei

¹⁵⁵ “ἐγὼ μὲν οἶμαι τὸν βασιλέα τὸν ἀγαθὸν εὐθὺς καὶ φιλόσοφον ἐξ ἀνάγκης εἶναι καὶ τὸν γε φιλόσοφον εὐθὺς καὶ βασιλικὸν εἶναι.” (*Diat.* VIII)

¹⁵⁶ As partes das citações em português de Musônio se baseiam nas traduções em inglês da Cynthia King, 2011 e da Cora Lutz, 1947, cotejadas com o texto original em grego.

¹⁵⁷ “Que conhecimento exceto a filosofia leva ao autocontrole? Não há quem nomeie outro. A filosofia ensina que devemos estar acima do prazer e da ganância. Ensina que devemos amar a frugalidade e evitar a extravagância. Acostuma-nos a ser modestos e a controlar nossa língua. Traz-nos disciplina, ordem, decoro e o comportamento adequado como um todo, em ação e hábito.” (*Diat.* VIII).

¹⁵⁸ “Já que não se pode tornar corajoso de outra maneira” (*Diat.* VIII).

deseja tornar-se corajoso, deve estudar filosofia, uma vez que ela ensina que a morte e a dor não são males.

Deve ser (5) invencível no discurso (τὸ ἀήττητον ἐν λόγῳ), isto é, deve ser versado em discussões para que não seja forçado a aceitar coisas falsas como verdadeiras, e mais uma vez é a filosofia que provê este tipo de conhecimento, já que habilita a distinguir o verdadeiro do falso e a refutar o falso e confirmar o verdadeiro. Portanto, se um rei não deseja fraquejar ao encontrar alguém superior a ele no discurso e deseja ter o poder de prevalecer nessa área, deve estudar filosofia.

Ao fim, Musônio pretende demonstrar que: “(1) um bom rei é desde o início um filósofo por necessidade, e (2) o filósofo é de partida uma pessoa real [com capacidades para ser um bom governante]” (*Diat.* VIII). Ora, para ser um bom rei é necessário que seja boa pessoa, e aquele que é um bom humano seria também ele um filósofo, já que a filosofia é “uma busca pela nobreza de caráter” (*Diat.* VIII) – pelo que (1) fica provado. Para (2), nota-se que é característico daqueles que são aptos a governar serem capazes e dignos de comandar povos e cidades. Pois bem, quem além do filósofo possui as características apropriadas¹⁵⁹ para ser um Bom Governante? Preponderantemente ele, o filósofo. Além do mais, ninguém é mais apto a governar que outro por ter um maior número de súditos, assim como ninguém é melhor treinador de cavalos pelo número de cavalos que treina; desse modo, mesmo que o filósofo comande apenas seus amigos ou a si mesmo, ainda assim ele tem a capacidade para tal. Destarte, o rei é sábio, justo, autocontrolado e corajoso – qualidades próprias do filósofo.

Podemos elencar das cinco características principais, quatro virtudes muito bem conhecidas daqueles que estudam o socratismo e as filosofias helenísticas: 1) a *phronēsis*, 2) a *dykaiosýnē*, 3) a *sophrosýnē* 4) a *andreia*¹⁶⁰. As quatro são textualmente explícitos, apenas a primeira inferimos ser a *phronēsis* a partir de uma comparação pela semelhança entre a virtude expressa em Musônio e a *phronēsis* tal como é descrita em ÁRIO DÍDIMO¹⁶¹ (2.7.5b1.1 - 5) – da quinta característica, trataremos adiante.

¹⁵⁹“É apropriado para ele (se é um filósofo) ser sábio, autocontrolado, magnânimo, um juiz das coisas justas e adequadas, capaz de cumprir o que se propõe a fazer e suportar a dor. Além dessas coisas, ele deve ser intrépido, sem medo, capaz de encarar coisas que parecem terríveis, mas também um benfeitor, honesto e humano.” (*Diat.* VIII)

¹⁶⁰ Também DILLON (2004, p. 10) e LAURAND (2014, p. 461-462) percebem essas mesmas virtudes.

¹⁶¹ Ário Dídimos de Alexandria (*Areios Didymos*) 27 a.C.–14 d.C. Filósofo estoico e professor de César Augusto. Fragmentos de seus manuais resumindo doutrinas estoicas e peripatéticas foram preservados por Estobeu e Eusébio. Cidadão de Alexandria, razão pela qual Augusto teria poupado a cidade após sua vitória na batalha de Actium. De acordo com Plutarco, Ário aconselhou Augusto a executar Cesário, filho de Cleópatra e Júlio César,

Reconhecendo-se, então, a referência explícita de Musônio à tradição do socratismo, decidimos deslindar quais seriam as possíveis fontes disponíveis ao romano para tratar dessas virtudes, com o objetivo de precisarmos a natureza filosófica dos caracteres que compõem a figura do Bom Governante. Assim, consideramos mais pertinente recorrer a fontes estoicas, dado que o filósofo é identificado como um estoico. Para tanto, consideramos especialmente o trabalho empreendido tanto por SCHOFIELD (2013) e JEDAN (2009) como por LS (1987) no tema – bem como outros comentadores. Desse modo, teremos oportunidade de compreender a narrativa estruturada por Schofield para tratar do desenvolvimento da noção das quatro virtudes cardeais no estoicismo, perpassando por autores como Zenão, fundador da escola estoica e primeiro escolarca; Cleantes, segundo escolarca do estoicismo; e, por fim, Crisipo, considerado o “*formalizador*” da doutrina estoica e terceiro escolarca. O desenvolvimento de Jedan sobre qual seria a opinião crisipeana acerca das virtudes, nos voltando também para as traduções e comentários presentes nos dois volumes do clássico *The Hellenistic Philosophers* de Long e Sedley. Nossa hipótese de trabalho é que Musônio tem em mente o tratamento crisipeano das virtudes (e possivelmente da ortodoxia da escola estoica antiga¹⁶²) para o desenvolvimento da sua figura de Bom Governante.

2.2 As Virtudes Cardeais e a Tradição Estoica

É necessário ter em mente que o estoicismo antigo, do qual iremos tratar agora, tinha questões muito próprias no que diz respeito ao tratamento das virtudes. Seja por conta da sua própria jovialidade, ou por conta do constante ataque de opositores intelectuais (como por exemplo, os céticos antigos e, os posteriores, Alexandre de Afrodísias e Plutarco¹⁶³, doravante, algumas das nossas fontes), os estoicos antigos se esforçaram por estruturar uma concepção de

com as palavras *ouk agathon polykaisarie* (“não é bom ter muitos Césares”), um trocadilho com um verso de Homero.

¹⁶² Creemos ser pertinente afirmar que a crença de que as elucubrações filosóficas dos estoicos imperiais se encontram ancoradas nas formulações crisipeanas é uma posição interpretativa muito antiga e que, inclusive, influenciou a organização das passagens atribuídas a Crisipo no grandioso *Stoicorum Veterum Fragmenta* (doravante SVF), do doxógrafo alemão Von Arnim. Segundo ele, as doutrinas da *Stoa* romana derivam *in toto* das formulações crisipeanas (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vol. 1, p. III *apud* GOULD, 1971). Ainda que seja uma posição um tanto forte e questionável, e que não pretende *apriori* notar a influência dos desenvolvimentos da *Stoa* média sobre a imperial, mostra, no entanto, o quanto se levava em conta a figura de Crisipo.

¹⁶³ Alexandre de Afrodísias (fl. 198–209 d.C) foi um filósofo romano peripatético; e Plutarco (46 – 119 d.C) escreve uma parte inteira da sua célebre *Moralia* para atacar a doutrina estoica no que ele considera ser teses contraditórias, a *stoic repugnatis*. Ainda que autores muito posteriores, a partir dos seus escritos podemos ter uma noção bem estruturada das críticas sofridas pelo estoicismo antigo.

virtude que sobrevivesse adequadamente às críticas constantes e dialogasse consistentemente com outros pressupostos que admitiam. Por isso, esses filósofos se ocuparam (dentre muitas outras questões), a grosso modo, com: 1) o dilema da unidade ou pluralidade das virtudes¹⁶⁴, isto é, a tentativa de elucidar se as virtudes eram múltiplas ou se não se passava de uma única virtude em diferentes situações; 2) a querela sobre o que chamamos de uma concepção “dura” ou “flexível” de virtude, noutras palavras, se existia ou não alguma gradação entre a virtude e o vício, ou se não havia nada entre elas; e 3) uma extensão da segunda, a questão da infalibilidade do sábio e da absoluta falibilidade do ignorante. Dentre todos os estoicos antigos entendemos que Crisipo tome alguma projeção especial por ser considerado o derradeiro “sistematizador” da doutrina estoica. Por conta disso, é possível entender que o que se atribui a ele seja algo como o *standard* da opinião da ortodoxia estoica¹⁶⁵. Sendo evidente, no entanto, a absoluta importância das opiniões atribuídas a Cleantes e Zenão, os dois primeiros escolarcas da escola estoica, a quem Crisipo parece frequentemente creditar seus desenvolvimentos¹⁶⁶.

2.2.1 As Virtudes Cardeais no Estoicismo: De Zenão a Crisipo

Uma primeira querela que surge a partir do tratamento de Plutarco (*Virt. Mor.* 441a; *Stoic rep.* 1034c¹⁶⁷ ou LS 61 B) é se Zenão é um pluralista (como Platão¹⁶⁸) ou um monista

¹⁶⁴ Como também a questão da consistência da crença de que as virtudes são plurais e ao mesmo tempo interconectadas.

¹⁶⁵ Com o que concordam SCHOFIELD (2013), JEDAN (2009), VON ARNIM (1903), BREHIER (1962), POHLENZ (1959), LUDWIG STEIN (1888) *apud* GOULD (1970).

¹⁶⁶ Posição comum (ver notas 162 e 165), justificada por D.L. 7.179. Este é o pressuposto geral de Schofield e Jedan. No entanto, devemos notar que, desde o fim do séc. XIX até o séc. XX, surge uma longa discussão acerca da metodologia adequada em relação ao tratamento dos fragmentos que poderiam ser atribuídos a Crisipo. Alguns doxógrafos e comentadores, como Von Arnim, Stein, Brehier e outros, a grosso modo, se posicionam a favor da hipótese de que a ortodoxia estoica é, em grande parte, obra de Crisipo e, portanto, entendem que alguns fragmentos podem ser atribuídos a Crisipo ainda que não seja textualmente citado nem o seu nome nem o título de alguma obra sua. Stein, inclusive, chega a atribuir a Crisipo todo fragmento que se refere a “os estoicos”. Von Arnim, numa posição mais moderada, dedica à figura de Crisipo um tomo em sua magnânima obra *Stoicorum Veterum Fragmenta*, mas não adota a mesma metodologia que empregada em relação aos demais filósofos, pois considera tanto passagens “relevantes por testemunho explícito” quanto passagens que transmitem as doutrinas da *Stoa* romana, ou imperial.

¹⁶⁷ Nossa maior fonte sobre a questão, ainda que provenha de um autor avesso ao estoicismo.

¹⁶⁸ PLUTARCO, *Stoic rep.* 1034c.

(como Ariston de Quíos¹⁶⁹) em relação às virtudes¹⁷⁰. Isto é, se as quatro virtudes identificadas por Zenão, a saber, *phronēsis* (prudência), *andreia* (coragem), *sophrosýnē* (temperança), *dikaiosýnē* (justiça) (PLUTARCO, *Stoic. rep.* 1034c) não passam de uma única *phronēsis* disfarçada em outras diversas áreas de atuação, tal como Plutarco sugere: <Zenão> “definiu a *phronēsis* envolta na esfera da distribuição enquanto *dikaiosýnē*, na esfera da escolha como *sophrosýnē* e na esfera na qual resistência é requerida como *andreia*”¹⁷¹ (*Virt. mor.* 441a; cf. *Stoic. rep.* 1034c)¹⁷².

O contexto, segundo LS (1989), é a exposição de Plutarco da concepção unitária de virtude defendida por esses filósofos que, para o beócio, erroneamente entendem uma concepção também unitária de alma¹⁷³, dentre eles Menedemo de Erétria, Ariston de Quíos, Cleantes de Assos, o próprio Zenão de Eleia e Crisipo de Sólis. A resposta para a querela reproduzida por Plutarco (da qual supostamente Crisipo foi autor¹⁷⁴) é que por *phronēsis* Zenão entendia *episthēmē* (conhecimento/ciência), com isto querendo dizer, por exemplo, que a Prudência era também uma forma de conhecimento, ou pelo menos, está inexoravelmente ligada ao conhecimento. O que é descrito em (PLUTARCO, *Virt. mor.* 441A-10 ou LS 61 B): “Em defesa (ἀπολογούμενος) disso, eles <os estoicos> tomam isso como sendo Conhecimento (ἐπιστήμη) o que Zenão está aqui chamando de Prudência (φρόνησις) [...]”¹⁷⁵. Segundo LS (1989, tomo II), o excerto acima nos indica que foi tarefa comum dos sucessores de Zenão atribuir à sua concepção supostamente unitária de virtude (enquanto *phronēsis*) uma relação direta com a *episthēmē*, para conferir, como uma defesa (ἀπολογούμενος), uma ‘coerência formal’ a um suposto papel deficiente da *phronēsis* tanto como “gênero” quanto “espécie” de virtude – o que é fruto da controvérsia presente em PLUTARCO (*De Stoic. Rep.* 1034C- E). Para SCHOFIELD (2013, p. 13-14), no entanto, não é claro como isto funcionaria como uma defesa ou uma resposta, mas ele interpreta que os distintos conteúdos epistêmicos seriam o ponto de discriminação entre as quatro virtudes. Ainda assim, admite que a construção de Zenão

¹⁶⁹ D.L. 7.161; *Virt. Mor.* 440e-f. Para Ariston de Quíos (fl. c. 260 a.C.), a virtude é apenas uma coisa ὑγίαιαν (traduz-se por saúde, seja do corpo ou uma boa constituição [que presumivelmente é a da alma]), mas relativamente plurais quanto a determinados contextos (como uma faca que sendo uma só coisa corta coisas diferentes e diferentes ocasiões).

¹⁷⁰ Cabe notar que a concepção monista das virtudes perpassa ainda o estoicismo imperial, na figura de Sêneca (*Cartas*, 113.24).

¹⁷¹ ἔοικε δὲ καὶ Ζήνων εἰς τοῦτό πως ὑποφέρεσθαι ὁ Κιτιεύς (fr. 201), ὀριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην ἐν δ' αἰρετέοις σωφροσύνην ἐν δ' ὑπομενετέοις ἀνδρείαν

¹⁷² Segundo Long & Sedley (1989), a posição atribuída a Zenão nesse excerto se assemelha à exposição de Aristóteles da posição de Sócrates (EN vi. 13, ii 44b 17-30).

¹⁷³ Que será também a principal crítica de Galeno em *PHP* 5.5. 38-40.

¹⁷⁴ PLUTARCO, *Stoic. rep.* 1034d.

¹⁷⁵ ἀπολογούμενοι δ' ἀξιούσιν ἐν τούτοις τὴν ἐπιστήμην φρόνησιν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὀνομάσθαι.

assume “uma proeminência, um governo e uma coordenação *não justificados* da *phronēsis* diante das outras três virtudes” (SCHOFIELD, 2013, p. 13-14). Dessa maneira, Schofield parece justificar uma ampliação da deficiência conceitual já apontada por LS, ainda que considere um pluralismo em Zenão. JEDAN (2009, p. 75-76), por outro lado, deixa em aberto se Zenão se propõe a tratar as virtudes de maneira monista, meramente chamando a *phronēsis* por nomes distintos (*andreia*, *sophrosýnē*, e *dikaiosýnē*) dados os outros três campos de atuação; ou mesmo, se ele, de fato, falha na tentativa de afirmar consistentemente tipos distintos de *phronēsis* nas distintas áreas de atuação. O que podemos certamente dizer é que estoicos posteriores, como Crisipo, operam modificações na descrição zenôniana¹⁷⁶, propondo uma sistematização mais profunda no tratamento estoico das virtudes – possivelmente reconhecendo uma certa inconsistência na opinião do primeiro escolarca.

Diante da dificuldade de se trabalhar com Plutarco (um autor avesso ao estoicismo e tão posterior a Zenão), e sustentar uma concepção de *phronēsis* tal como Zenão a concebia, Schofield recorre a Platão no *Menon* (87c-89a) e no *Fédon* (69a-c), passagens nas quais o filósofo ateniense trata da *phronēsis* enquanto algo proeminente e a matéria de que as outras virtudes são feitas, além de relacioná-la ao conhecimento. De fato, no *Menon*, Platão nos diz que as virtudes são coisas que podem ser proveitosas se são guiadas pela *phronēsis*, pois, na medida em que são bens (quando regidas pela compreensão ou *phronēsis*) também são ciência, porque a ciência engloba tudo que é bem (são também coisas que podem ser ensinadas). Já no *Fédon*, considera que as virtudes não são nada sem a *phronēsis*, e essa mesma virtude não é nada sem a verdade, uma vez que todas são purificação pela verdade.

Assim:

É difícil duvidar que esses devam ter sido os textos-chave para Zenão na medida em que ele refletiu acerca do ensinamento socrático sobre a virtude e enunciou sua própria versão da teoria das quatro virtudes cardeais, na qual, de maneira semelhante, têm a *phronēsis* exercendo a 'orientação' que nos diferentes campos de atividade resulta num ou noutro dos comportamentos característicos da coragem, moderação ou justiça. (SCHOFIELD, 2013, p. 17)

Além disso, para justificar que as outras virtudes se diferenciam de acordo com conteúdos epistêmicos distintos seria necessário recorrer ao *Protágoras* (361b e 360 c-d) se quisermos manter a importância da influência de Platão sobre Zenão.

¹⁷⁶ Cf. abaixo tópico 2.3.2.

Noutro momento, temos uma importante modificação na teoria estoica das virtudes, dessa vez operada por Cleantes, o segundo escolarca da escola estoica. A explicação de Cleantes das quatro virtudes cardiais é física e dá proeminência à *enkráteiá* diante das outras virtudes. Para ele, a *arethé* (ἀρετή) se explica a partir da descrição do *tónos* (τόνος)¹⁷⁷ (um certo sopro ígneo¹⁷⁸) que, se tornando/surgindo (*gígnomai*) adequado à alma dá origem à força (*ischýs*) e ao controle/poder (*krátos*) que, por sua vez, ressurgem quando tais e tais circunstâncias são requeridas – dando origem às virtudes (*arethé*):

[T1] PLUTARCO, *Stoic. rep.* 1034d–e (Trad. SCHOFIELD, 2013 modificada).

[T1] ὁ δὲ Κλεάνθης ἐν Ὑπομνήμασι Φυσικοῖς εἰπὼν ὅτι ‘πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστί, κἂν ἰκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος’ ἐπιφέρει κατὰ λέξιν ‘ἢ δ’ ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς φανεῖσιν [1034.D.10] ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν, ὅταν δ’ ἐπὶ τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· [1034.E.1] περὶ δὲ τὰς αἰρέσεις καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη.’

[T1] E Cleantes, em seu *Memorando Físico* (Ὑπομνημασι φυσικοις), diz que a tensão (τόνος) é um 'sopro ígneo' (πληγὴ πυρός), e quando se torna suficiente na alma para realizar o que nos cabe, ela é chamada de 'força e poder' (ἰσχὺς e κράτος). Ele continua exatamente assim: “Esta força e poder, quando surge sob manifesta persistência é controle (ἐγκράτειά); quando sob resistência, coragem; em relação ao que é merecido, justiça; sobre escolhas e evitações, temperança”.

Podemos perceber grande semelhança com a lista de Zenão, assim como a maneira quase exata pela qual ele delinea a interrelação entre as virtudes, mas é absolutamente necessário notar a ausência da *phronēsis*, que perde lugar para a *enkráteiá*. SCHOFIELD (2013, p. 18) sugere, ao modo de Plutarco, que por essa descrição também Cleantes poderia ser considerado monista, uma vez que as diversas virtudes não passariam de uma única ‘força e poder’ (*ischýs* e *krátos*) em diferentes circunstâncias.

Apesar da semelhança apontada entre as duas listas, a maior particularidade de Cleantes é a inclusão da *enkráteiá*. Schofield considera que essa virtude não tenha sido colocada em primeiro lugar por acaso, ele entende que ela tenha algum destaque entre as outras virtudes. Ora, a relação etimológica direta entre força (*krátos*) e a *enkráteiá* nos indica “uma

¹⁷⁷ *tónos* é um conceito estoico que descreve certas concentrações de ar e fogo numa dada mistura, é frequentemente traduzido por *tensão*. Ver também discussão acerca dos conceitos de *atonía* e *eutonía*, como notam LS (1989 b), e estão presentes em SVF 3.270, 473.

¹⁷⁸ *plēgē pyrós* (πληγὴ πυρός).

manifestação de poder particularmente saliente no controle que uma pessoa exerce ao ser adequadamente persistente” (SCHOFIELD, 2013, p. 18). Isto é, parece haver em Cleantes uma valorização da persistência do indivíduo em realizar uma determinada ação como fruto especial do controle que ele é capaz de exercer sobre si mesmo, da “força psicológica” que pode empreender para realizar uma ação (que, no caso, é uma ação virtuosa) – algo que é característico da *enkráteiá*. A hipótese do comentador inglês é que a atitude de Cleantes de destacar a *enkráteiá* se deve a uma influência do socratismo de Antístenes e Xenofonte, e, por isso, talvez um tanto cínica.

Para Schofield, Cleantes não contradiz Zenão ao não abordar a *phronēsis* como uma das virtudes cardeais (e, conseqüentemente, de uma representação das virtudes enquanto sabedoria), já que seu tratamento das virtudes segue uma descrição física. A força e poder são duas maneiras pelas quais podemos descrever a virtude, que, para Cleantes e os estoicos¹⁷⁹, pode ser ensinada – o que implica conhecimento.

Por fim, a formulação de Cleantes das virtudes cardeais *assegura* a suposição de uma coordenação entre as diversas virtudes (algo com que pecava a descrição zenônica), uma vez que aquilo que sustenta a interrelação entre as virtudes é uma outra categoria de coisas que, de fato, compõem de certa maneira as virtudes. Além disso, Cleantes confere primazia à *força* e *sabedoria*, enquanto “materiais” de que são feitas as virtudes, e à *enkráteiá*, na medida em que ela confere “sustentabilidade no exercício de qualquer uma das outras virtudes cardeais em suas próprias esferas” (SCHOFIELD, 2013, p. 21). No entanto, a descrição de Cleantes peca por não apresentar uma virtude responsável por compreender aquilo que ‘*manifestamente*’ devemos fazer ou não, apesar de dar lugar de destaque a uma virtude capaz de nos dispor a persistir nessas verdades que manifestamente deveremos *conhecer*¹⁸⁰.

Para Leite (*não publicado*), ainda que Cleantes utilize uma linguagem do socratismo cínico e xenofontiano, sua descrição fisicalista das virtudes cardeais consegue pintar com um verniz cognitivista a *enkráteiá*, que não implicaria somente em “*bodily endurance*”. Já Gourinat (2007, p.233-235 *apud* LEITE) pensa que não há nenhuma menção ao traço cognitivo na descrição, que segundo ele, é apenas física. Leite, de maneira muito pertinente, supõe que a descrição fisicalista das virtudes de Cleantes não é contrária e *outsider* em relação à ortodoxia estoica, mas sim concomitante e até implicada nela (como mostra sua argumentação a partir da

¹⁷⁹ Cf. DL 7.91 ou LS 61K.

¹⁸⁰ SCHOFIELD (2013, p. 22).

noção estoica de *synemphaseis* [p. 6] – “implicação de teses”). Desse modo, ainda que a sugestão inicial de deixar a *phronēsis* de lado e substituí-la pela *enkráteiá* não tenha sido incorporada pela ortodoxia, a sua contribuição de que “a boa tensão e o bom balanceamento da alma surge a partir da prática” (LEITE, p. 9) certamente não entra em conflito com o desenvolvimento posterior da teoria estoica das virtudes. Como veremos, não há contradição entre essa descrição da alma e as definições crisipeanas de virtude. Além disso, o tema da prática das virtudes será um ponto trabalhado exaustivamente no estoicismo imperial.

2.2.2 Desenvolvimento Crisipeano acerca das Virtudes

2.2.2.1 Introdução

Crisipo de Sólis (ca. 280 a.C. — ca. 208 a.C.) é considerado o ‘segundo fundador’ do Pórtico e terceiro escolarca. Em Atenas foi discípulo de Cleantes na escola estoica. Quando este morreu, por volta de 230 a.C., Crisipo assumiu o posto de escolarca. Foi autor de extensa obra e tido como o verdadeiro “formalizador” da doutrina estoica¹⁸¹. Apesar da incomensurável importância de Crisipo para os estudos em estoicismo, não é tarefa fácil escrever sobre ele, nenhuma de suas obras chegou até nós, temos acesso apenas a fragmentos doxográficos. Mas, dado ao fato de Crisipo ser considerado o derradeiro autor da ortodoxia estoica¹⁸², houve muitas discussões acerca do que é possível ser chamado de crisipeano dentre as passagens doxográficas que se referem ao estoicismo. Alguns autores consideram que muito do que foi produzido durante o período imperial pode ser crisipeano, mas outros consideram que somente as passagens em que há referência explícita à sua figura (ou pelo menos passagens que ajudem a compreender essas primeiras) é que poderiam contar para uma reconstrução mais legítima do seu pensamento¹⁸³. Como dissemos acima, aqui trabalhamos com a hipótese de que algumas passagens que se referem à ortodoxia estoica são, de certa forma, também crisipeanas, dados os desenvolvimentos operados por ele na teoria estoica das virtudes, tal como veremos. Nisso, seguimos, a posição de vários outros comentadores¹⁸⁴.

¹⁸¹ SILVA, C. E.M.L. & DINUCCI, (2019).

¹⁸² Cf. DL. 7.183. Como também parece ser um ponto pacífico.

¹⁸³ Cf. notas 162 e 166. Ver discussões nas introduções de GOULD (1971) e JEDAN (2009).

¹⁸⁴ Cf. notas 162, 165 e 166.

Para tratar de Crisipo, Schofield reconhece que existem pouquíssimas passagens que relacionem o filósofo, por nome, ao padrão estoico das quatro virtudes, mas faz uma ressalva, sustentando ser difícil duvidar que tenha sido Crisipo o escolarca estoico que tenha estabelecido a “doutrina clássica estoica”¹⁸⁵, e por isso também o que se refere à opinião ortodoxa em relação às virtudes. Assim, Schofield considera que Crisipo concorda com Cleantes quanto a uma estrutura coordenada das quatro virtudes, mas admite outras duas primazias. A primeira, a primazia da *episthēmē*, enquanto essência das virtudes mesmas. A segunda, a primazia da *phronēsis* como a primeira das virtudes coordenadas. Para Jedan, Crisipo reconhece a insuficiência da descrição de Ariston de Quós em realizar aquilo que ele considerava ser o objetivo de Zenão, isto é, apresentar uma explicação das virtudes que as considere plurais e distintas, mas simultaneamente interrelacionadas.

Vejamos, a seguir, algumas considerações sobre os problemas e as posições que dizem respeito a Crisipo, o que nos possibilitará compreender quais foram os possíveis pressupostos de Musônio para tratar da figura de Bom Governante, ao partir de uma concepção de virtude amplamente influenciada pelo estoico de Sólis.

2.2.2.2 Acusação de Monismo

Também Crisipo será acusado de manter ilegitimamente uma posição pluralista em relação às virtudes. Dessa vez será Galeno¹⁸⁶ o acusador, ao lançar mão de um argumento fortemente influenciado por uma concepção platônica de alma que a reconhece como algo partido entre partes racionais e não racionais. Assim, Galeno critica Crisipo por considerar apenas um poder na alma e, simultaneamente, afirmar a existência de diversas virtudes e conhecimentos:

[T2] GALENO (*PHP* 5.5.38–40, trad. De Lacy modificada)¹⁸⁷.

[T2] Χρύσιππος δὲ μεγάλη σφάλλεται οὐχ ὅτι μηδεμίαν ἀρετὴν ἐποίησε δύναμιν, οὐ γὰρ μέγα τὸ τοιοῦτον σφάλμα ἐστὶν οὐδὲ διαφερόμεθα πρὸς αὐτό, ἀλλ' ὅτι πολλὰς

¹⁸⁵ Essa escolha metodológica de Schofield não é um ponto pacífico. Outro grande comentador da obra do antigo filósofo grego, o professor Josiah Gould, no seu *The Philosophy of Chrysippus* de 1971, escolhe tratar apenas dos fragmentos doxográficos textualmente atribuídos a Crisipo, ainda que não descarte outros fragmentos estoicos que ajudem a elucidar os primeiros. Ver discussão na importantíssima introdução de GOULD (1971).

¹⁸⁶ *Claudius Galenus* (Pérgamo, c. 129 - Roma, ca. 217) foi um médico e filósofo romano, através de suas obras tivemos acesso a algumas doutrinas filosóficas em circulação no seu tempo.

¹⁸⁷ *Apud* JEDAN, (2009).

ἐπιστήμας τε καὶ ἀρετὰς [5.5.39.1] εἶναι φήσας μίαν ἔφησεν εἶναι δύναμιν τῆς ψυχῆς. οὐ γὰρ ἐνδέχεται μιᾶς δυνάμεως ἀρετὰς εἶναι πολλάς, εἴ γε μηδὲ τελειότητος πολλάς ἐνὸς πράγματος. μία γὰρ ἐκάστου τῶν [5.5.39.5] ὄντων ἢ τελειότης, ἢ δ' ἀρετὴ τελειότης ἐστὶ τῆς ἐκάστου [5.5.40.1] φύσεως, ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖ. κάλλιον οὖν Ἀρίστων ὁ Χῖος οὔτε πολλάς εἶναι τὰς ἀρετὰς τῆς ψυχῆς ἀποφηνάμενος, ἀλλὰ μίαν ἢν ἐπιστήμην ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν εἶναι φησιν, οὔτε περὶ τῶν παθῶν ἐναντία ταῖς ἰδίαις ὑποθέσει γράψας, ὥσπερ [5.5.40.5] ὁ Χρύσιππος.

[T2] Crisipo, no entanto, cometeu um grande erro, não falhando em transformar qualquer virtude em poder (*dynamis*) - esse tipo de erro tem pouca importância e não o estamos atacando - mas em dizer que existem muitos tipos de conhecimento e muitas virtudes, ainda que o poder da alma seja singular. Pois é impossível que um único poder tenha muitas virtudes, pois é impossível que uma única coisa tenha muitos estados perfeitos. O estado perfeito de cada coisa que existe é singular, e a virtude é o estado perfeito da natureza de cada um, como ele próprio concorda. Ariston de Quíos se saiu melhor: ele disse que a alma não tem uma pluralidade de virtudes, mas apenas uma que ele chamou de conhecimento das coisas boas e más; e, em seu relato das afecções, ele não contradiz seus próprios pressupostos, como fez Crisipo.

Entendendo o argumento de Galeno:

- (1) [Conclusão] Crisipo está equivocado ao afirmar que “existem muitos tipos de conhecimento e muitas virtudes, ainda que o poder da alma seja singular”. Mesmo que concorde que a virtude é um poder.
- (2) Pois, é impossível que *um* poder singular tenha várias virtudes. Uma vez que é impossível que uma coisa singular tenha vários estados perfeitos.
- (3) O estado perfeito de qualquer coisa que existe é um só, e, se a virtude é um estado perfeito (como Crisipo mesmo concorda), deve ser singular.
- (4) Quem estava correto era Ariston de Quíos que afirmava a existência de apenas uma virtude que seria o conhecimento do que é bom e mal.

O que podemos tirar dessa polêmica de Galeno é: 1) Crisipo têm uma definição de virtude apoiada em um sentido mais genérico¹⁸⁸ da palavra *arethé*, isto é, virtude como um estado perfeito; 2) que cada coisa tem apenas um estado perfeito: ‘virtude é o estado perfeito

¹⁸⁸ É genérico porque se refere ao estado excelente de qualquer coisa, assim como podemos falar (e, de fato, os gregos se referiam assim) da *arethé* de uma mesa, ou de um animal. Mas com o uso filosófico do termo, o sentido de *arethé* se volta a uma excelência humana.

da natureza de cada um'. Jedan argumenta a favor da tese de que a racionalidade é a propriedade superior específica dos humanos, que define o seu lugar dentre os outros animais. Na medida em que é a racionalidade a propriedade que define a natureza dos humanos e também a sua excelência. Portanto, a excelência humana deve ser descrita pelo prisma da racionalidade – como também deve ser tratada em termos de conhecimento:

(...)Mais especificamente, Crisipo pensou que cada coisa pode ter apenas uma excelência característica: “virtude é o estado perfeito da natureza de cada um”. No caso dos seres humanos, a racionalidade é a propriedade que supera e transforma as características dos animais e que define o lugar dos seres humanos na *scala naturae*. A racionalidade é, portanto, a única característica que define a natureza e, conseqüentemente, a excelência dos seres humanos. A excelência característica da racionalidade deve ser pensada em termos de ‘conhecimento’ (...) (JEDAN, 2009, p. 53)

Noutra passagem de Galeno podemos se ver corroborar a ideia de que esse poder do qual Crisipo está falando é a racionalidade, e que seu estado perfeito deve ser descrito em termos de *episthēmē*, mais que isso, é a *episthēmē* a virtude humana por excelência:

[T3] GALENO *Hipp. Hum.* 303.11–17 = SVF 3.260 (Trad. JEDAN, 2009 modificada).

[T3] No entanto, alguns dizem que a substância da alma é singular, mas afirmam que a virtude é o estado perfeito da natureza de cada um. Desse modo, se a virtude é algo assim, será singular, se também o estado perfeito for singular. E, assim, é necessário que a virtude que se aplica à parte racional da alma seja o conhecimento. E se esta é a única parte nas almas, o raciocínio, então não se deve buscar por várias virtudes.

[T3] ἀλλ' ὁμως ἔνιοί φασι μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς οὐσίαν· τὴν δ' ἀρετὴν εἶναι βούλονται τελειότητα τῆς ἐχάστου φύσεως. εἰ μὲν οὖν τι τοιοῦτον πρᾶγμα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, μία ἔσται, εἴπερ καὶ τελειότης ἐστὶ μία· καὶ οὕτω κατὰ τὸ λογιστικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἀναγκαῖον ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀρετὴν. καὶ εἴπερ ἐν μόνον ἔστι τοῦτο ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, τὸ λογιζόμενον, οὐ χρὴ ζητεῖν ἀρετὰς πολλὰς·

Desse modo, Ariston e Crisipo concordam que a virtude deve ser tratada em termos de conhecimento, mas discordam quanto ao número. Se, por um lado, Ariston afirma que a virtude é o ‘conhecimento das coisas boas e das más’ que, por relatividade¹⁸⁹, pode receber outros

¹⁸⁹ Aqui Ariston se refere à teoria estoica dos quatro *genus*. Ver LS 28 e 29. Para a teoria de Ariston ver PLUTARCO (Sobre a virtude moral 440E-441D ou LS 61B).

nomes, como coragem, justiça e temperança, confirmando a unidade da virtude. Crisipo, por outro lado, considerava que a unidade do estado perfeito da alma humana não impede a possibilidade da existência de várias virtudes enquanto formas distintas de conhecimento, ainda que interrelacionadas¹⁹⁰.

Posteriormente, podemos perceber uma suavização da concepção crisipeana de virtudes enquanto conhecimento. Hécato de Rodas¹⁹¹, no contexto do estoicismo médio, propõe uma concepção de virtudes intelectuais e não intelectuais:

[T4] D.L. 7.90-1 (Trad. JEDAN, 2009 modificada)¹⁹²

[T4] Ἀρετὴ δ' ἢ μὲν τις κοινῶς παντὶ τελείωσις <ἢ δὲ ἰδίως οἶον τεχνήματος [ου σκευαστοῦ] τελείωσις >, ὥσπερ ἀνδριάντος· καὶ ἢ ἀθεώρητος, ὥσπερ ὑγίεια· καὶ ἢ θεωρηματικὴ, ὡς φρόνησις. φησὶ γὰρ ὁ Ἐκάτων ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν (Gomoll 6) ἐπιστημονικὰς μὲν εἶναι καὶ θεωρηματικὰς τὰς ἐχούσας τὴν [7.90.5] σύστασιν ἐκ θεωρημάτων, ὡς φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην· ἀθεωρήτους δὲ τὰς κατὰ παρέκτασιν θεωρουμένας ταῖς ἐκ τῶν θεωρημάτων συνεστηκυίας, καθάπερ ὑγίειαν καὶ ἰσχύον. τῇ γὰρ σωφροσύνη τεθεωρημένη ὑπαρχούσῃ συμβαίνει ἀκολουθεῖν καὶ παρεκτείνεσθαι τὴν ὑγίειαν, καθάπερ τῇ ψαλίδος οἰκοδομίᾳ τὴν ἰσχύον ἐπιγίνεσθαι. [7.91.1] καλοῦνται δ' ἀθεώρητοι ὅτι μὴ ἔχουσι συγκαταθέσεις, ἀλλ' ἐπιγίνονται καὶ περὶ φαύλους [γίνονται], ὡς ὑγίεια, ἀνδρεία.

[T4] Virtude, em um sentido geral, é uma espécie de perfeição de cada coisa, [mais especificamente, é, por exemplo, a perfeição de um artefato], digamos, de uma estátua e, assim, existe uma virtude não intelectual, como a saúde (*hýgieia*), e existe uma virtude intelectual, como a sabedoria prática (*phronēsis*). Pois Hécato diz em seu primeiro livro, *Sobre as Virtudes*, que algumas virtudes são formas de conhecimento e são intelectuais, a saber, aquelas que possuem uma estrutura sistemática de princípios teóricos (*tēn sústasin ek theōrēmatōn*) como a sabedoria prática e a justiça; outras são não intelectuais (*atheōrēmatous*), a saber, aquelas que são entendidos por extensão daquelas que possuem uma estrutura sistemática de princípios teóricos, como saúde e força (*hýgieian kai ischýn*). Sabe-se que a saúde segue e é uma extensão da temperança, uma virtude intelectual, assim como a força surge (*epigínesthai*) da construção de um arco. Eles são chamados de não

¹⁹⁰ JEDAN, 2009, p. 53.

¹⁹¹ Hecato de Rodas: fl. ca. 100 a.C. Aluno de Panécio. Escreveu sobre ética. Cf. Cícero, *De Officiis*, 3.15.

¹⁹² Muitos acadêmicos consideraram haver uma lacuna na primeira linha dessa passagem, adotamos a mesma reconstrução que JEDAN (2009) tal como ele descreve nas p. 54-55.

intelectuais, porque não envolvem assentimento (*synkatáthesis*), mas surgem e ocorrem mesmo em homens maus, como saúde e coragem.

Assim, como Ário Dídimos (2.7.5b.5), podemos ver que Hécato considera virtudes não intelectuais (ἀθεώρητος) que “são entendidas por extensão daquelas que possuem” ‘uma estrutura sistemática de princípios teóricos’ (τὴν σύστασιν ἐκ θεωρημάτων). Enquanto as intelectuais são científicas (ἐπιστημονικός) e possuem ‘uma estrutura sistemática de princípios teóricos’ (τὴν σύστασιν ἐκ θεωρημάτων), isto é, de *theōremata*.

No entanto, Jedan argumentará que essa concepção era estranha a Crisipo¹⁹³. Pois, a partir dos excertos de Galeno, podemos entender que todas as virtudes individuais estão ‘subordinadas’ a uma noção geral de virtude enquanto “o estado perfeito da natureza de cada”, que nos humanos corresponde com a racionalidade ao ser dotada de conhecimento (“[...] a virtude humana como o único estado de perfeição da natureza humana racional unitária”). Assim, todo o conjunto de virtudes (principais ou subordinadas) seriam excelências racionais.

Existe a possibilidade de que Crisipo tenha considerado que essas supostas virtudes não intelectuais enquanto descrições de um estado de virtude, mas que não são concomitantes com as virtudes (JEDAN, 2009, p 56). Ora, as virtudes não intelectivas são virtudes num sentido mais brando e são tratadas como extensão das virtudes intelectivas; uma grande diferença é que esse ramo de virtudes pode aparecer em humanos não virtuosos e assemelham-se a “traços animais” que não necessitam das intelectivas:

A classe de virtudes não intelectuais parece conter dois tipos muito diferentes de características: (1) contém qualidades como força (psicológica) que não são virtudes intelectuais, mas são concomitantes de (ou "sobrevêm") virtudes intelectuais. (2) Algo completamente diferente (e algo que Crisipo nunca poderia ter concedido) é a ocorrência de saúde e coragem em pessoas inferiores.” (JEDAN, 2009, p. 55-56).

Do mesmo modo, Crisipo não poderia concordar com ideia de que a virtude possa ocorrer num inferior, uma vez que as virtudes são uma questão de tudo ou nada, isto é, não admite gradação. O ignorante não pode possuir virtudes.

2.2.2.3 Estabelecimento da pluralidade e da interconectividade das virtudes

¹⁹³ Este não é um ponto pacífico, LONG (2001) considera algumas virtudes como Crisipeanas, ao passo que JEDAN (2009) não, por exemplo.

Um resumo da teoria de Crisipo pode ser encontrada na passagem abaixo:

[T5] ESTOBEU, *Antologia*¹⁹⁴ 2.59.4–11 ou LS 61 H (Trad. BRITO & DINUCCI, 2016).

[T5]<Φρόνησιν> δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων, ἢ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ <λογικοῦ> ζώου (καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν δὲ ἀρετῶν οὕτως ἀκούειν παραγγέλλουσι). [2.7.5b1.5] <σωφροσύνην> δ' εἶναι ἐπιστήμην αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων. <δικαιοσύνην> δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἐκάστω. <ἀνδρείαν> δὲ ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων.

[T5]<Prudência> é conhecimento (*episthémē*) do que é preciso fazer, do que é preciso não fazer e dos neutros, ou o conhecimento dos bens e dos males e dos neutros do animal por natureza <racional> e político. E, quanto ao restante das excelências, desse mesmo modo transmitem [o que é preciso] ouvir. [2.7.5b1.5] <Temperança> é conhecimento do que é preciso escolher e evitar e dos neutros; <justiça>, conhecimento da distribuição do que é merecido a cada um; <coragem>, conhecimento das coisas que amedrontam, das que não amedrontam e das neutras.

Podemos traçar, segundo Schofield, duas relações com Cleantes: 1) a *phronēsis* volta a ser tratada como uma das quatro virtudes cardeais, mas agora como a base para as espécies de virtudes coordenadas; 2) pode-se notar uma referência direta ao conhecimento, o que dissipa a dificuldade da descrição de Cleantes.

Se seguirmos o excerto de Ário Dídimos e atribuído à ortodoxia estoica (LS 61D) podemos perceber com mais clareza a coordenação e interrelação das virtudes, bem como uma certa preponderância da *phronēsis*:

[T6] ÁRIO DÍDIMOS, *Epítome da Ética Estoica* 2.7.5b5.1-15 ou LS 61D (Trad. BRITO & DINUCCI, 2016).

[T6] Πάσας δὲ τὰς ἀρετάς, ὅσαι ἐπιστῆμαί εἰσι καὶ τέχναι, κοινὰ τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἴρηται (p. 62, 7), τὸ αὐτό, διὸ καὶ <ἀχωρίστους> εἶναι τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, καὶ τὸν κατὰ μίαν [2.7.5b5.5] πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν. <Διαφέρειν> δ' ἀλλήλων <τοῖς κεφαλαίοις. Φρονήσεως> μὲν γὰρ εἶναι κεφάλαια τὸ μὲν θεωρεῖν καὶ

¹⁹⁴ Estobeu reúne na sua *Antologia* uma série de obras/testemunhos/relatos de textos antigos. Nele, por exemplo, temos as próprias *Diatribes* de Musônio, mas também duas *epitomes* sobre Ética atribuídas a Ário Dídimos, uma sobre a Ética estoica e outra sobre a Ética peripatética. Ário foi um importante estoico romano da virada das duas Eras (ver nota 161). Muito do que citaremos aqui como Estobeu, faz parte da *Epítome da Ética Estoica* de Ário Dídimos.

πράττειν, ὁ ποιητέον, προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὸ θεωρεῖν καὶ ἃ δεῖ ἀπονέμειν <καὶ ἃ δεῖ αἰρεῖσθαι καὶ ἃ δεῖ ὑπομένειν>, [2.7.5b5.10] χάριν τοῦ ἀδιαπτώτως πράττειν ὁ ποιητέον. τῆς δὲ <σωφροσύνης> ἴδιον κεφάλαιόν ἐστι τὸ παρέχεσθαι τὰς ὀρμὰς εὐσταθεῖς καὶ θεωρεῖν αὐτὰς προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὰ ὑπὸ τὰς ἄλλας ἀρετὰς, ἔνεκα τοῦ ἀδιαπτώτως ἐν ταῖς ὀρμαῖς ἀναστρέφεσθαι [2.7.5b5.15] καὶ ὁμοίως τὴν <ἀνδρείαν> προηγουμένως μὲν πᾶν ὁ δεῖ ὑπομένειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὰ ὑπὸ τὰς ἄλλας; καὶ τὴν <δικαιοσύνην> προηγουμένως μὲν τὸ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ σκοπεῖν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον καὶ τὰ λοιπά. <Πάσας> γὰρ τὰς ἀρετὰς <τὰ πασῶν> [2.7.5b5.20] βλέπειν καὶ τὰ ὑποτεταγμένα ἀλλήλαις.

[T6][2.7.5b5.1] Mas todas as excelências, na medida em que são conhecimentos e técnicas, possuem teoremas e finalidade em comum, como foi dito, pelo que são <inseparáveis> (*akhōristous*); pois quem possui uma, possui todas, e quem pratica uma, pratica todas. [2.7.5b5.5] Mas <diferem> uma da outra, <nas principais [funções]> (. Pois, primeiramente, as principais [funções] da <prudência> são considerar e fazer o que é preciso ser feito, mas, num segundo argumento, considerar o que é preciso repartir, <o que é preciso escolher e o que é preciso tolerar>, [2.7.5b5.10] para, graças <a ela>, fazer infalivelmente o que é preciso ser feito. A <função> principal peculiar da <temperança>, primeiramente, é fornecer impulsos estáveis e considerá-los, mas, num segundo argumento, [considerar o que concerne] às outras excelências, de modo que infalivelmente se conduza em seus impulsos. [2.7.5b5.15] De igual modo, a coragem, primeiramente, é suportar tudo que for preciso, mas, num segundo argumento, <suportar o que concerne> às outras <excelências>; e a <justiça>, primeiramente, é examinar o mérito de cada um, mas, num segundo argumento, é <examinar> o restante. Pois <todas> as excelências veem o que <as concerne> e o que se subordina a todas as outras.

Segundo esse excerto, os estoicos¹⁹⁵ concebiam as virtudes como compostas de *epistēmai* e *tékhnai* (conhecimentos e técnicas), bem como compartilhando *theōremata* e um mesmo *télos* (isto é, princípios e finalidade) – motivos pelos quais seriam inseparáveis e interrelacionadas mutuamente. No entanto, as virtudes divergiam quanto ao que é primordial¹⁹⁶. Cada uma das virtudes principais tem primordialidades primeiras e segundas que se inter-relacionam. Vejamos: para i) a *phronēsis*, (1^o) considerar e praticar “o que deve ser feito”

¹⁹⁵ Cf. discussão notas 162, 165 e 166 sobre a ortodoxia estoica e a figura de Crisipo nesse intercuro.

¹⁹⁶ Aqui o termo é *kephalaioi* que significa, dentre outras coisas, o principal, o primordial, o que é sumariado. No trecho, o emprego desse termo se trata de uma reconstrução do editor, e foi escolha dos tradutores adicionar o a palavra “função”. No entanto, decidimos manter o sentido de primordial apenas. Seguimos essa mesma posição ao tratar dos dois modos ou perspectivas pelos quais Ário descreve as virtudes, um primário e outro secundário. Outras traduções do termo nessa passagem: ‘*primary considerations*’ (JEDAN, 2009) ‘*perspectives*’ (LS), ‘*topics*’ (IG2), ‘*main points*’ (ANNAS, 2002), ‘*main concerns*’ (COOPER, 1998a) e ‘*main functions*’ (PARKER, 1999).

(θεωρεῖν καὶ πράττειν τὸ ὀ ποιητέον), e (2º) “considerar o que deve ser distribuído (ἀπονέμειν), <o que deve ser escolhido (αἰρεῖσθαι), o que deve ser suportado (ὑπομένειν)>”, para infalivelmente (ἀδιαπτώτως) fazer o que deve ser feito¹⁹⁷. Para ii) a *sophrosýnē*, (1º) “manter os impulsos estáveis (εὐσταθεῖς) e considerar a teoria deles”, e (2º) considerar o que subjaz (τὰ ὑπὸ) as outras virtudes¹⁹⁸, visando conduzir infalivelmente os impulsos (τοῦ ἀδιαπτώτως ἐν ταῖς ὁρμαῖς ἀναστρέφεσθαι). Para iii) a *andreia*, (1º) considerar o que deve ser suportado (ὑπομένειν)” e (2º) o que subjaz as outras virtudes. Para iv) a *dikaiosýnē* (1º) o exame¹⁹⁹ do mérito de cada coisa, e (2º) o mérito de todo o resto (τὰ λοιπά). Por fim, o fragmento finaliza com a seguinte conclusão: o foco de todas as virtudes reluz sobre os objetos que pertencem a todas elas. Firmando, assim, a coordenação e a interrelação intrínseca entre todas as virtudes.

Notamos que a *phronēsis* possui uma primordialidade segunda que não se remete *de maneira explícita* às outras virtudes, ao passo que todas as outras, em suas perspectivas secundárias, levam em conta o que subjaz (τὰ ὑπὸ) todas as outras. A *phronēsis* trata essencialmente do que deve ser feito, isto é, da ação adequada²⁰⁰, levando em conta o que deve ser feito, primariamente, e, secundariamente, o que deve ser “distribuído”, no sentido do que deve ser escolhido e o que deve ser suportado – o que nos remete imediatamente às atribuições da *coragem*. Não parece ser implausível uma tese que afirme que o fim principal de todo sistema ou teoria ética é descobrir e descrever a ação adequada, especialmente se tratando do estoicismo. E, ainda que a caracterização precisa da *phronēsis* seja algo problemático em toda a tradição estoica, é necessário reconhecer, segundo Schofield, a sua primazia dentro da ética como algo básico, geral e fundamental, sendo “pressuposta no exercício de cada virtude cardeal em suas próprias esferas” (SCHOFIELD, 2013, p. 26). Voltaremos a discutir esse ponto ao tratar das outras virtudes.

A atribuição especial da *sophrosýnē* é cuidar dos impulsos considerando-os (isto é, realizando algum tipo de contemplação teórica sobre eles, tendo-os em mente), como também aquilo que subjaz as outras virtudes, para a proposta (ou finalidade) de conduzir infalivelmente os impulsos individuais. Nesse sentido, o que está sob a responsabilidade da *sophrosýnē* é a

¹⁹⁷ Talvez seja possível interpretar que seja esse o objetivo ou fim da *phronēsis*, como também da ação ética como um todo.

¹⁹⁸ O que concerne às outras virtudes.

¹⁹⁹ Aqui o verbo é *skopeîn* (σκοπεῖν) infinitivo de *skopéō* (σκοπέω), e significa examinar, contemplar, inspecionar. Consideramos que o sentido seja o resultado da ação de examinar o mérito de cada coisa, como está descrito literalmente no excerto seja o conhecimento dos méritos de cada coisa também.

²⁰⁰ Entendemos “adequada”, segundo nos aponta o próprio fragmento, como um *kathekon* que é infalível, isto é, que é próprio do sábio que não comete erros. Ver discussão in BRENNAN, 1996.

“estabilidade dos impulsos (*hormai*)”. Este é um tópico também caro a estoicos posteriores, como Epicteto (exemplos paradigmáticos em *Ench* 2 e 48.b): para o ex-escravo romano, umas das atribuições individuais (daquelas coisas *eph hēmin*, isto é, sob nosso encargo) é o controle dos impulsos, portanto, uma maneira de tornar os impulsos bem-dispostos seria o controle dos mesmos.

A perspectiva primária da *andreia* é a consideração de todas as coisas que devem ser suportadas. Tendo em mente que a *andreia* e a *sophrosynē* têm a mesma perspectiva secundária. A *dikaiosynē*, por sua vez, trata (na medida que examina [*skopeîn*]) dos méritos de cada coisa individualmente, e de todas, secundariamente.

É preciso notar que este excerto descreve as *ações* primordiais secundárias e primárias das quatro virtudes – o que podemos inferir instantaneamente a partir do uso de verbos no infinitivo. Desse modo, podemos ver que a presença constante de verbos como *theōreîn* e *skopeîn*, respectivamente traduzidos por “considerar” e “examinar”, descrevem atividades exclusivas da parte diretriz da alma, o *hegemônico*. Por outro lado, a presença de verbos como *práttein*, *parékhesthai* e *anastréphesthai* (respectivamente traduzidos por agir, fornecer e conduzir) nos indicam atividades ligadas à prática não só interna como também externa das virtudes²⁰¹. Estes tipos de atividades se relacionam com os conhecimentos e técnicas descritos em [T5]. Assim, com alguma liberdade, podemos considerar uma certa separação ao menos *metodológica* entre teoria e prática já em escritos que se remetem ao estoicismo antigo, mas ainda como um tópico que acompanhará a cultura e o ambiente educacional do estoicismo imperial (em especial nas figuras de Musônio e Epicteto, professores de profissão²⁰²).

JEDAN (2009, p.75-80), por sua vez, interpreta essa passagem em dois momentos distintos: num primeiro ele enxerga uma defesa da interrelação das virtudes na consideração da inseparabilidade (*akhōristous*) delas, e, num segundo, o estabelecimento das suas diferenças e distinções. Desse modo, as virtudes, todas elas, compartilham *theōremata* (isto é, princípios) e um mesmo *télos* (fim). Uma passagem em Diógenes Laércio (7. 125) segue o mesmo fio condutor, mostrando que a interrelação das virtudes se explica pelo fato de que elas possuem *theōremata* comuns. Para Jedan, nesse sentido, as virtudes podem ser consideradas como

²⁰¹ Devemos aqui ter em mente que uma possível interpretação que considere uma separação entre alma e corpo nos estoicos deve fazê-la de maneira apenas didática, uma vez que em HIÉROCLES (VI 25-50) temos uma descrição física da estrutura da alma e do corpo que os interpreta como uma “liga incandescente de metais”, uma junção intrínseca e inseparável.

²⁰² Cf. tópico 2.3.

“corpos de conhecimento que contém exatamente os mesmos *theōremata*”²⁰³. Isso explica porque as virtudes formam conjuntamente um estado *unitário* de excelência, expresso na constante ideia dos estoicos antigos de que aquele que possui uma virtude possui todas, e aquele que age de acordo com uma age de acordo com todas; ou mesmo que viver de acordo com a virtude é viver de acordo com a natureza, enquanto a virtude concerne à totalidade da vida²⁰⁴.

Mas, qual seria a necessidade de existir distintas virtudes para uma ação virtuosa singular (que implique também todas as virtudes conjuntamente), se o conhecimento que as descreve é constituído pelos mesmos *theōremata*? Para responder essa questão “é exigida uma explicação sobre até que ponto as virtudes diferem uma da outra, de modo que as diferentes virtudes forneçam perspectivas diferentes necessárias para qualquer ação virtuosa” (JEDAN, 2009, p. 79). Assim, a questão de Crisipo pode ser colocada da seguinte maneira: como afirmar consistentemente que as virtudes são distintas e, ainda, que elas compartilham os mesmos *theōremata* e se implicam mutuamente?

Como fomos capazes de notar, cada virtude possui dois tipos de “primordialidades” (*kephálaios*), uns primários e outros secundários, e ambos são descritos em termos de ações ou atividades. Apesar da *phronēsis*, todas as outras virtudes se referem explicitamente às outras em suas primordialidades secundárias, mas é precisamente nas suas primordialidades primárias que notamos a idiosincrasia de cada uma, isto é, as ações específicas de cada uma das virtudes. Desse modo, a solução proposta por Crisipo para a dificuldade que indicamos acima perpassa precisamente, segundo Jedan, a ideia de uma primordialidade primeira, própria e singular, acompanhada de uma primordialidade secundária capaz de novamente coordenar e mutuamente implicar as outras virtudes:

Sua solução foi que, embora o conjunto de teoremas seja o mesmo para todas as virtudes, elas diferem por terem seus próprios *kephálaia*, suas próprias 'considerações primárias', como proponho traduzir. Embora o conjunto de teoremas seja o mesmo, cada virtude consiste em um arranjo diferente do conjunto de teoremas: cada um ordena os teoremas de maneira diferente. Cada virtude coloca, por assim dizer, 'algumas coisas em primeiro lugar' e considera outras como secundárias. A consideração principal para cada virtude é a "esfera de ação" específica para a qual é direcionada (JEDAN, 2009, p. 79)

²⁰³ O que parece ser consistente com as definições de *episthēmē* tratadas abaixo no tópico 2.2.2.4.

²⁰⁴ Cf. JEDAN (2009, p. 62-65).

No cerne dessa interpretação, se faz necessária a premissa de que por conhecimento, os estoicos estejam entendendo também um conjunto de *theōremata*, compartilhados por todas as virtudes – mesmo que selecionem²⁰⁵ alguns *theōremata* específicos capazes de realizar a sua primordialidade primeira²⁰⁶. Desse modo, poderíamos elencar as definições de virtude do tipo *what* que compõem parte das definições estoicas para *episthēmē*²⁰⁷, uma vez que elas descrevem o conhecimento como um sistema de conhecimentos que deve ser firme e coeso. Ora, no registro em que estamos trabalhando agora, junto com a caracterização de *episthēmē* enquanto conjunto de *theōremata*, podemos supor que esses mesmos componentes do conjunto *conhecimento* são também firmes e coesos entre si e por si, devem surgir igualmente de demonstrações²⁰⁸ – de tal modo que sua coesão, supomos, poderia ser explicada em termos lógicos –, e prontamente aplicados através das *techné*.

Pensando dessa maneira, cada virtude seleciona no universo de teoremas que compartilham, aqueles que seriam adequados a um ‘campo de ação’ próprio, que confere a cada virtude a sua singularidade – pelo menos em relação à sua primordialidade primeira. Assim, compartilhando os mesmos teoremas e reivindicando funções comuns em suas primordialidades segundas, as virtudes estão consistentemente sendo tratadas de maneira plural e intrinsecamente interconectadas²⁰⁹.

Essa interrelação entre as virtudes é o que confere substância à ação dos virtuosos. Ora, é por conta disso que temos garantia que alguém que performe uma ação prudente, por exemplo, não estará agindo de maneira covarde ou injusta (numa palavra, não estará incorrendo em nenhum vício). Como também, podemos supor que, somente desse modo, as virtudes seriam

²⁰⁵ JEDAN (2009) fala em arranjo de *theōremata*, mas acreditamos que por essa interpretação, não seria possível que as virtudes individuais pudessem ser descritas por distintos conhecimentos. Assim, a ideia de seleção de *theōremata* em um universo comum, parece ser mais adequada.

²⁰⁶ Essa posição é consistente com a descrição de Hecato de Rodes acerca das virtudes intelectivas (que vimos acima), na medida em que estas são formadas por *episthēmē*, e são, por isso, um “sistema de *theōremata*” (σύστημα ἐκ θεωρημάτων). Assim, podemos indicar que *episthēmē* pode ser entendido, num certo sentido, como ‘conjunto sistemático de *theōremata*’.

²⁰⁷ Cf. abaixo tópico 2.2.2.4.

²⁰⁸ Nossa suposição surge a partir do Capítulo 52 do *Encheiridion* de Epicteto, no qual o filósofo romano explica a relação existente entre a demonstração (ἀπόδειξις) e os *theōremata* a serem aplicados nos casos particulares. Segundo ele, prescindimos das demonstrações para alcançar os princípios que devemos aplicar, clamando por um cuidado maior com esta última etapa: “[52.1] O primeiro e mais necessário tópico da filosofia é o da aplicação dos princípios, por exemplo: “Não sustentar falsidades”. O segundo é o das demonstrações, por exemplo: “Por que é preciso não sustentar falsidades?” O terceiro é o que é próprio para confirmar e articular os anteriores, por exemplo: “Por que isso é uma demonstração? O que é uma demonstração? O que é uma consequência? O que é uma contradição? O que é o verdadeiro? O que é o falso?” [52.2] Portanto, o terceiro tópico é necessário em razão do segundo, e o segundo, em razão do primeiro – mas o primeiro é o mais necessário e onde é preciso se demorar. (...)”

²⁰⁹ Essa interpretação é semelhante à de INWOOD & DONINNI (2002, p. 718-719).

capazes de prover um “estado virtuoso unitário”, completo e capaz de gerar ações virtuosas marcadas pela infalibilidade²¹⁰.

Além disso, sabemos por meio de fontes como Estobeu e Plutarco que Crisipo não apenas considera as quatro virtudes cardeais como as únicas excelências humanas, mas também muitas outras subordinadas a essas (dando lugar a uma longa tábua de virtudes). Assim, chama a atenção que no momento de abordar do caráter plural das virtudes (mas ainda assim interrelacionado), ele trate apenas das quatro cardeais. Isso nos indica, como também pontua Jedan²¹¹, que a concepção de virtudes de Crisipo é designada como uma defesa de Zenão, com o objetivo de dar consistência a uma ortodoxia estoica.

Entendemos também que Crisipo tenha justificado de maneira consistente uma pluralidade de virtudes, mantendo a necessidade da interrelação, coordenação e inseparabilidade entre elas, é possível notar uma certa proeminência da *phronēsis* diante das outras virtudes – mantendo uma continuidade com a opinião de Zenão e Aríston de Quíros²¹². Ora, como vimos acima, a atribuição própria e particular da *phronēsis* é o que deve ser feito, o que não deve ser feito, abrangendo o conhecimento do que é bom e mal e dos indiferentes – noções mais basilares de toda a ética estoica. A *phronēsis* contempla, assim, os aspectos teóricos e práticos da ação virtuosa como um todo, e estará presente em qualquer ação/não ação virtuosa que venha a ser realizada, nela estão explicitamente presentes os materiais necessários para agir segundo a excelência, a saber, o conhecimento do que é bom, do que é mal e dos indiferentes – o fundamento ético/ontológico mais precípuo do estoicismo.

Schofield interpreta que a resposta crisipeana a Cleantes se trata de um exercício de *replatonização* do estoicismo, devolvendo a primazia do conhecimento dentro da ética – algo muito próprio, segundo ele, do Sócrates platônico – em conjunto com a retomada da proeminência da *phronēsis*. Portanto, o itinerário do programa de “*replatonização* crisipeano” dá conta de duas reformas básicas: 1) a *phronēsis* volta ao seu lugar de proeminência entre as quatro virtudes cardeais; 2) interpreta que Zenão entendia cada uma das diversas virtudes primárias como formas de conhecimento.

²¹⁰ Ver discussão em JEDAN, 2009, p. 79-80, acerca da ocorrência do advérbio *adiaptōtōs* nessa passagem.

²¹¹ JEDAN, 2009, p. 190.

²¹² *i.e* PLUTARCO, *da virtude moral*, 440E-441D (LS 61 B); GALENO *PHP* 5.5.38–40.

2.2.2.4 As Definições de *episthēmē*

Segundo Schofield, devemos tomar como definição de conhecimento para os estoicos a que encontramos em SEXTO EMPÍRICO (*Adversus Mathematicos* 7. 151): “Conhecimento é uma compreensão cognitiva (*katalēpsis*) que é segura, firme e inalterável pela razão”²¹³. O inglês indica a retomada dos tópicos próprios do socratismo platônico em cada parte desta formulação, mas sem entrar em muitos detalhes. Parece, na verdade, que o maior argumento de Schofield para afirmar uma ‘rePlatonização’ da teoria estoica das virtudes por parte de Crisipo é que, em oposição a Cleantes, que defende a *enkráteiá* como uma das virtudes cardeais²¹⁴, Crisipo não só nem considera a *enkráteiá* como uma virtude, como também erige a *episthēmē* como material pelo qual as virtudes são compostas e definidas.

Como vimos, foi um dos itinerários das reformas crisipeanas reivindicar e construir uma relação intrínseca entre *arethē* e as *episthēmai*. As diversas definições encontradas nas fontes antigas revelam que virtudes, num certo sentido, são conhecimentos. E é isso que lhes confere materialidade e individualidade. Mas o que os estoicos entendiam por *episthēmē*? Quais definições utilizavam e quais eram as funções que elas exerciam dentro do sistema ético?

Um breve excerto encontrado em Estobeu nos indica pelo menos quatro distintas definições para *episthēmē*:

[T7] ESTOBEU, *Antologia* 2.73.19-74.3 (Trad. LS 41H modificada).

[T7] Εἶναι δὲ <τὴν [2.7.51.5] ἐπιστήμην> κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ [2.7.51.6] λόγου· ἐτέρως δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐκ καταλήψεων τοιούτων, οἷον ἢ τῶν κατὰ μέρος, λογικῆ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλως δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλως [2.7.51.10] δὲ ἔξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἣν τινὰ φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι.

[T7] (Segundo os estoicos) (a) *episthēmē* é uma cognição (*katalēpsis*) que é certa e irrefutável por argumento. (b) Em segundo lugar, *episthēmē* é um sistema de *episthēmai*, por exemplo, o argumento específico [*episthēmē*] que está presente no bom agente. (c) Em terceiro lugar, *episthēmē* é um sistema de *episthēmai* especializados, que possui firmeza por si só, como as virtudes. (d) Quarto, é uma disposição (*héxis*) para a recepção de

²¹³ <->“ὄν ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον [7.151.5] ὑπὸ λόγου κατάληψιν”.

²¹⁴ Para Schofield Cleantes está sendo influenciado por um socratismo mais próximo de Xenofonte e Antístenes Cf. SCHOFIELD, 2013, p. 17-22, 26-27.

impressões (*phantasia*), que é irrefutável por argumento, consistindo, como algumas pessoas dizem, em tensão e poder.

Essas quatro definições de *episthēmē* podem ser metodologicamente divididas em dois grandes grupos básicos: 1) de um lado, podemos entender as definições que descrevem o modo como os indivíduos conhecem ou a estrutura cognitiva daquele que conhece; 2) e de outro, temos a descrição do que é conhecimento, ‘o corpo sistemático do que é considerado conhecimento’²¹⁵. Assim, as definições (b) e (c) estão descrevendo o estado cognitivo daquele que conhece, enquanto as definições (a) e (d) descrevem o ‘conteúdo material’ do que é o conhecimento.

No segundo grupo de definições (também chamado de aspecto *what* das definições), a *episthēmē* é descrita em termos de um sistema (σύστημα) de *episthēmai* que estão presentes no bom agente (isto é, naquele que conhece de maneira adequada, que conhece como as coisas são de fato), e que tem firmeza por si só (ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον) – o que podemos relacionar com a clausula ‘irrefutável por argumento’ (ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου) presente no outro grupo de definições.

No primeiro grupo de definições, no chamado aspecto *how* das definições, podemos notar a caracterização da estrutura cognitiva daquele que conhece, a partir de uma *héxis*²¹⁶ para recepção das *phantasiai* que consiste em tensão e poder (τόνος e δυναμς)²¹⁷, e que é capaz de gerar, como produto, um certo tipo de *katalēpsis* que deve ser irrefutável por argumento (ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου) – assim como a própria *héxis* também deve ser irrefutável por argumento. Noutras palavras, a *episthēmē*, nesse sentido, pode ser entendida como uma certa disposição/estrutura da alma (possivelmente na sua parte diretriz²¹⁸) apta a receber as *phantasiai*, de modo a ser capaz de dar lugar a uma *katalēpsis*, isto é, um assentimento a uma *phantasia kataleptiké*²¹⁹, de uma maneira tal que seja irrefutável/inalterável/imutável por argumento. Ou seja, a *episthēmē* contempla tanto o produto do processo epistemológico de recepção de *phantasiai* (um tipo de *katalēpsis* certa e inalterável), bem como todo o processo

²¹⁵ Esses são os chamados lados *how* e *what* das definições estoicas de *epistheme*. Chave de leitura cf. JEDAN, 2009; *apud.* KIDD, 1978; KERFERD, 1978.

²¹⁶ Esse termo traduzido por LS como *Tenor*, pode ser entendido como um tipo de disposição, configuração, estrutura coesa. Ver discussão entre a *héxis* aristotélica e a *diathesis* estoica em JEDAN, 2009, p. 59-60. Para uma descrição física da *héxis* cf. HIÉROCLES (VI, 10; VI, 20); SVF 3.370:90; SVF 2.716; DUARTE, 2013.

²¹⁷ Esses dois termos nos remetem a uma explicação física da alma, podemos ver seus ecos na descrição de Cleantes das virtudes cardeais, bem como na caracterização de Crisipo (a partir do fragmento encontrado em Galeno) de um poder (δυναμς) unitário da alma. Para maior discussão Cf. DINUCCI, 2017a, 2017b.

²¹⁸ Cf. DINUCCI, 2017a.

²¹⁹ Cf. AM 7.151, cuja definição é <a *phantasia*> “que é verdadeira de um tal tipo que não pode tornar-se falsa”.

como um todo (haja vista a definição [d]). Em Sexto Empírico, no *Adversus Mathematicos* 7.151, é salientada a definição (a) encontrada em Estobeu, reforçando a ideia de uma *katalēpsis* segura (ἀσφαλής), firme (βέβαιος) e imutável (ἀμετάθετος) pela razão²²⁰.

A clausula “irrefutável/imutável/firme/segura pela razão/argumento” nos indica um procedimento capaz de legitimar as *phantasiai* e o conseqüente assentimento (*synkatáthesis*) que pode ser dado a elas. Jedan nos diz que essa clausula significa “(...) que o agente refletiu e alcançou uma certeza que é final no sentido que um argumento não pode pegá-lo de surpresa e minar sua certeza” (2009, p. 68). No entanto, indicamos como possíveis meios de se compreender o que Jedan chama “reflexão do agente”, tanto a conformidade aos critérios exigidos pela *phantasia katalēptiké* que interferem no procedimento do assentimento (como podemos ver descritas na disputa entre céticos e estoicos preservada em Cícero²²¹ e apresentados em Diógenes Laércio²²²), como também o procedimento de demonstrações (ἀπόδειξις) tal como podemos ver descrito em Epicteto²²³. Portanto, a *episthēmē* não só é um assentimento forte e inalterável à *phantasia katalēptiké*²²⁴, como também uma estrutura capaz de assentir firmemente a esse tipo de *phantasia*.

Toda essa caracterização prescinde da compreensão de um conjunto complexo de conceitos referentes à epistemologia estoica – especialmente no que tange à descrição física da alma enquanto receptáculo de *phantasiai*²²⁵. O que não teremos tempo e espaço para tratar do jeito mais adequado. O que nos importa aqui dizer é que o aspecto *how* das definições de *episthēmē* não só está intimamente ligado ao segundo²²⁶ como também cumpre um papel extremamente importante no campo da ética. Já que podemos ser enganados pelas *phantasiai*, nos levando imediatamente ao erro. Ao contrário, agir segundo as impressões cognitivas nos abre espaço para a ação desimpedida²²⁷ e virtuosa.

²²⁰ No grego temos *hýpo lógou* podendo ser igualmente traduzido por “por argumento”, no entanto foi escolha de LS a tradução pela razão, igualmente possível.

²²¹ CÍCERO, *Academica Posteriora*. Sobre o tema cf. BRITO & DINUCCI (2014).

²²² “(...) há três critérios básicos que indicam quando uma representação é compreensiva, quais sejam: (i) ser derivada de um objeto existente; (ii) ser conforme ao objeto existente; (iii) ser impressa e estampada na alma (DL 7.46)” (BRITO & DINUCCI, 2014)

²²³ *Ench.* 52.

²²⁴ Frequentemente traduzida como “impressão compreensiva, é definida por Sexto Empírico como uma impressão que é verdadeira e que não pode tornar-se falsa.

²²⁵ Apesar de ser um tema extremamente interessante e complexo, não trataremos deste ponto nessa dissertação por fugir um pouco do nosso registro. Mas para uma discussão detalhada da questão ver BRENNAN (1996); DINUCCI (2017a, b); LESSES (1988).

²²⁶ Cf. discussão em JEDAN, 2009, p. 67-68.

²²⁷ Para usar uma terminologia epictetiana *akolutos*.

Um exemplo claro é a ação corajosa. Ora, a coragem (*Andreia*) é definida em ESTOBEU (2.7.5b5.15.) como “conhecimento das coisas que amedrontam, das que não amedrontam e das neutras”. Aquele que pretende agir corajosamente não só deve conhecer essas coisas, mas deve estar preparado para identifica-las adequadamente no momento em que for requerido. Portanto, aquele que age corajosamente deve discernir corretamente entre as *phantasiai* (compreensivas) terríveis, não terríveis e as neutras – para que não seja levado a assentir erroneamente às *phantasiai* não terríveis, como terríveis, por exemplo. Uma situação recorrente em Musônio é o exemplo da morte e da dor, coisas consideradas comumente como terríveis, mas que na verdade não são. Segundo ele, é corajoso aquele que compreende que a morte e a dor não são terríveis, mas indiferentes, e que é capaz de considerá-las corretamente quando vier a *phantasia*.

Por exemplo, na *Diatrise* IX, em que o Musônio argumenta em favor da tese de que o exílio não é um mal, podemos ver a atuação da *andreia* dando lugar e espaço, inclusive, à *parrēsia*, isto é, a liberdade ou franqueza do dizer. Efetivamente, nem mesmo o exílio é capaz de calar alguém nem restringir a liberdade de falar o que pensa (a sua *parrēsia*). Musônio concorda que não poder falar o que pensa é próprio da escravidão, mas discorda que a condição de exilado seja empecilho para a liberdade do dizer, pois: “se por liberdade de fala você quer dizer não permanecer quieto sobre o que quer que pense” (*Diat.* IX). Ora, não é por estarem exiladas que as pessoas se calam, mas por temerem a dor, o sofrimento, a morte etc. Mesmo aqueles que nunca foram exilados temem coisas que parecem perigosas. Um humano corajoso, esteja em exílio ou não, jamais hesitará em falar o que pensa, enquanto não teme aquilo que pode acarretar o seu discurso. Por fim, o próprio Musônio se coloca como exemplo de alguém que fora exilado, mas que encarou a situação como mais um indiferente, sem tomar dano e resistindo nobremente; de fato, “mesmo se alguém houver nos privado do nosso país, ele não nos retirou nossa habilidade de suportar o exílio” (*Diat.* IX).

Portanto, cremos ter mostrado uma leitura possível acerca do desenvolvimento teoria das virtudes no estoicismo antigo, especialmente nas figuras de Zenão, Cleantes e Crisipo. Pelo que pudemos levantar, tanto das fontes antigas quanto da interpretação de comentadores, Zenão foi o primeiro a destacar uma concepção de virtudes que afirma sua pluralidade junto com uma coordenação (ou inseparabilidade) entre elas – necessária para compor um comportamento ou estado virtuoso como um todo. Como também conferiu à *phronēsis* uma certa proeminência diante das outras virtudes. Ao que parece, Zenão falha tanto em sustentar uma pluralidade e distinção das virtudes, como também não justifica adequadamente a sua coordenação. Crisipo,

por sua vez, possivelmente se remetendo às mesmas demandas de Zenão, buscou uma teoria das virtudes que justifique de modo consistente: 1) a proeminência da *phronēsis*, 2) a inseparabilidade das virtudes e 3) a sua pluralidade e distinção.

Essa discussão será importante para a nossa caracterização das virtudes do Bom Governante a partir da teoria estoica das virtudes do estoicismo antigo. Veremos se é possível encontrar nos conselhos de Musônio ao Rei Sírio a influência dos primeiros escolarcas da *Stoa*.

2.3 Musônio e o desenvolvimento da *arethē*

Em uma *Diatribē* inteiramente dedicada ao exercício (a *áskēsis*), Musônio descreve como é possível alcançar a virtude. O procedimento descrito abaixo pode nos indicar como também o rei pode se tornar virtuoso, ainda que as demandas do seu papel social sejam distintas daquelas da vida comum. Como poderemos ver, o processo perpassa dois momentos: 1) num primeiro, é preciso aprender os princípios teóricos, os conhecimentos; 2) num segundo, é necessário aplicar os princípios aprendidos aos casos particulares, e isto se desenvolve por meio do exercício.

Prestando atenção às linhas iniciais da *Diatribē* VI, intitulada “Sobre o exercício”, somos persuadidos de que a *áskēsis* em Musônio é um sinônimo de *gymnáskhō* (que vem a originar “ginástica”) e deve ter a efetividade da *práttēin* (do agir). Antes de tudo ela deve ser uma parte do processo do aprendizado filosófico para o alcance da virtude – que é tanto conhecimento (*episthēmē*) teórico (*theōretiké*) quanto prático (*pratiké*) (*Diat* VI.2-3). Como veremos, a *áskēsis* (bem como a *arethē*) são especialmente acompanhadas da *máthēsis* que podemos dizer ser o conhecimento que pressupõe um aprendizado, sendo *máthēma* aquilo que é aprendido e *manthanō* o ato de aprender/ensinar, examinar, conhecer... Esse tripé, *arethē*, *áskēsis* e *máthēsis*, formam o cerne da proposta educacional filosófica de Musônio para a boa vida (e que, com alguma liberdade, poderíamos propor ser o cerne de sua filosofia). É essa a formação chave para a *eudaimonía*. Assim, cremos que essa passagem do início da *Diatribē* VI nos permite afirmar que *máthēsis* e *episthēmē* podem funcionar em Musônio como sinônimos, na medida em que são ambos produtos da instrução. Mas, para que sejam efetivos, objetos de um *práttēin* (agir), devem ser exercitados (*áskēō*) e treinados (*gymnáskhō*):

[T8] MUSÔNIO, *Diatribes* VI.7 (Trad. DINUCCI, 2013).

[T8] [...] ἀλλὰ καὶ γεγυμνάσθαι πράττειν κατὰ τὰ θεωρήματα, οὕτω καὶ τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν ἄνδρα μὴ μόνον ἐκμανθάνειν ὅσα μαθήματα φέρει πρὸς ἀρετήν, ἀλλὰ καὶ γυμνάζεσθαι κατὰ ταῦτα φιλοτίμως καὶ φιλοπόνως.

[T8] [...], mas também treinem agir segundo os princípios, <é preciso> que também o homem bom não somente aprenda por completo os quantos conhecimentos conduzem para a excelência, mas também treinem de acordo com esses <conhecimentos> com distinção e empenho.

Como podemos ver, essa série de termos se confundem num momento e se distinguem noutras partes. O que podemos certamente dizer é que Musônio pensa aqui num contexto de uma formação e de um aprendizado que valoriza essencialmente tanto o conhecimento preciso e completo quanto a prática veemente.

A virtude não é só conhecimento teórico, mas é também prático. E se assemelha à arte do músico e do médico²²⁸, pois devem aprender (*ekmanthánein*) os princípios que conduzem à excelência e também devem treinar (*gegymnásthai*) agir (*práttein*) de acordo com esses conhecimentos (*mathémata*):

[T9] MUSÔNIO, *Diatribes* VI.5 (Trad. DINUCCI, 2013).

[T9] δεῖ οὖν ὡσπερ τὸν ἱατρὸν καὶ τὸν μουσικὸν μὴ μόνον [6.5] ἀνειληφέναι τὰ θεωρήματα τῆς αὐτοῦ τέχνης ἐκάτερον, ἀλλὰ καὶ γεγυμνάσθαι πράττειν κατὰ τὰ θεωρήματα, οὕτω καὶ τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν ἄνδρα μὴ μόνον ἐκμανθάνειν ὅσα μαθήματα φέρει πρὸς ἀρετήν, ἀλλὰ καὶ γυμνάζεσθαι κατὰ ταῦτα φιλοτίμως καὶ φιλοπόνως.

[T9] Então, do mesmo modo que é preciso que o médico e o músico não somente [6.5] aceitem os princípios da arte de cada um, mas também treinem agir segundo os princípios, <é preciso> que também o homem bom não somente aprenda por completo os quantos conhecimentos conduzem para a excelência, mas também treinem de acordo com esses <conhecimentos> com distinção e empenho.

Seguem-se exemplos de que somente o conhecimento que conduz às excelências não é suficiente para torna-las excelentes, mas é necessário exercício e treinamento. Uma vez que não é possível ser temperante apenas conhecendo o que é necessário para vencer os prazeres, mas sem, de fato, opor-se a eles (*Diat.* VI.9-10). A prática deve seguir-se de um aprendizado (*Diat.* VI 5-10):

²²⁸ Semelhança com D.L 6.70.

[T10] MUSÔNIO, *Diatribes* VI.18 (Trad. DINUCCI, 2013).

[T10] διὸ χρή τῇ μαθήσει τῶν προσηκόντων ἀρετῇ ἐκάστη μαθημάτων καὶ τὴν ἄσκησιν ἐπακολουθεῖν πάντως, εἴ γε μέλλει καὶ αὐτῆς τῆς μαθήσεως ὄφελός τι γενήσεσθαι ἡμῖν.

[T10] Por isso, é absolutamente necessário também que a prática siga o aprendizado dos conhecimentos que concernem a cada excelência, se importa advir-nos algo útil do conhecimento dela.

Os que almejam a virtude devem se dedicar com mais afinco ainda ao exercício, se comparado com aqueles que se dedicam a artes como a do músico e do médico, pois eles devem agir contra um estado anterior de muita corrupção diante dos princípios que agora pretendem seguir.

Desse modo, Musônio parte à consideração sobre o que, e, de que modo, devem se exercitar os que buscam a excelência. Assim, considerando que o homem é um composto (τι σύνθετον) de alma (ψυχή) e corpo (σῶμα), é necessário cuidar (ἐπιμελεῖσθαι) de ambos no exercício (ἄσκησις), mas sobretudo da melhor parte, a alma – enquanto o corpo deve ser cuidado na medida em que “as excelências fazem uso dele como órgão necessário para as atividades da vida” (*Diat.*VI.35). Desse modo, Rufo nos diz que deve existir dois tipos de exercício, um próprio da alma, e outro comum à alma e ao corpo:

[T11] MUSÔNIO, *Diatribes* VI.40 (Trad. DINUCCI, 2013).

[T11] κοινὴ μὲν οὖν ἄσκησις ἀμφοῖν γενήσεται, συνεθιζομένων ἡμῶν ῥίγει, θάλλει, δίψει, λιμῶ, τροφῆς λιτότητι, κοίτης σκληρότητι, ἀποχῆ [6.40] τῶν ἡδέων, ὑπομονῇ τῶν ἐπιπόνων. διὰ γὰρ τούτων καὶ τῶν τοιούτων ῥώννυται μὲν τὸ σῶμα καὶ γίνεται δυσπαθές τε καὶ στερεὸν καὶ χρήσιμον πρὸς ἅπαν ἔργον, ῥώννυται δὲ ἡ ψυχή γυμναζομένη διὰ μὲν τῆς ὑπομονῆς τῶν ἐπιπόνων πρὸς ἀνδρείαν, διὰ δὲ τῆς ἀποχῆς τῶν ἡδέων πρὸς σωφροσύνην. ἰδία δὲ τῆς ψυχῆς ἄσκησις [6.45] ἐστὶ πρῶτον μὲν τὰς ἀποδείξεις προχείρους ποιεῖσθαι τὰς τε περὶ τῶν ἀγαθῶν τῶν δοκούντων ὡς οὐκ ἀγαθὰ, καὶ τὰς περὶ τῶν κακῶν τῶν δοκούντων ὡς οὐ κακά, καὶ τὰ ἀληθῶς ἀγαθὰ γνωρίζειν τε καὶ διακρίνειν ἀπὸ τῶν μὴ ἀληθῶς ἐθίζεσθαι· εἶτα δὲ μελετᾶν μῆτε φεύγειν μηδὲν τῶν δοκούντων κακῶν μῆτε διώκειν μηδὲν τῶν [6.50] δοκούντων ἀγαθῶν, καὶ τὰ μὲν ἀληθῶς κακὰ πάσῃ μηχανῇ

[T11] Seria certamente um exercício comum a ambos acostumar-nos ao frio, ao calor, à sede, à fome, aos alimentos simples, à dureza do leite, à abstinência dos prazeres, [6.40] à resistência aos sofrimentos. Pois, em razão desses e <outros> tais, o corpo se fortalece e se torna impassível, firme e útil para toda obra (δυσπαθές τε καὶ στερεὸν καὶ χρήσιμον πρὸς ἅπαν ἔργον). A alma se fortalece treinando a coragem através da resistência aos sofrimentos

e a temperança através da abstinência aos prazeres. O exercício próprio da alma [6.45] é, primeiro, ter à mão as demonstrações (*apodeixeis*) acerca das coisas que parecem bens e não o são e das coisas que parecem males e não o são, conhecer os bens verdadeiros e habituar-se a distingui-los dos que não são bens verdadeiros. Em seguida, cuidar de não evitar os males aparentes, nem perseguir os [6.50] bens aparentes, desviar-se por todos os meios dos males verdadeiros e por todos os modos seguir os bens verdadeiros.

Então, defendemos que a *áskēsis* orientada pelo estoico visa a prática dos princípios filosóficos e, ainda que perpassa um exercício também de ordem física, ele está sempre subordinado aos exercícios de ordem psicológica, orientados pelos princípios filosóficos.

Nesse sentido, podemos entender que, para Musônio, alguém que deseja ser um bom rei deve se dedicar à instrução filosófica da seguinte maneira: 1) deve se empenhar a aprender e estudar os conhecimentos necessários e próprios de cada virtude (tal como estão listadas na *diatribe* VIII); 2) deve se exercitar nesses princípios, isto é, treinar aplicá-los aos casos particulares, afim de alcançar a virtude e gozar das capacidades proporcionadas por elas. No seu caso, é claro, essas capacidades servem ao bom governo.

2.4 O Bom Governante Musôniano: o Rei deve ser filósofo.

Musônio nos diz que: “(1) um bom rei é desde o início um filósofo por necessidade, e (2) o filósofo é de partida uma pessoa real [com capacidades para ser um governante]” (*Diat.* VIII). Com isso, ele quer dizer que o Bom Governante é necessariamente um filósofo, e que um filósofo pode ser um governante, se for preciso. Mas também que um governante não é necessariamente filósofo, assim como não é necessariamente bom. Pode ser, inclusive, um tirano, um péssimo governante. O que nos indica que um governante não filósofo está muito mais tentado ao mau governo. Parece interessante ver nessa *diatribe*, um esforço filosófico para afastar a tirania de qualquer governo que seja (ainda que Rufo esteja se dirigindo a um rei da Síria), na medida em que aconselhar ou propor a instrução filosófica ao governante é uma garantia de um bom governo ou Estado. Mais ainda, é uma garantia de que não haverá de se sofrer com a tirania, o oposto completo da boa governança. Algo com que Musônio sofreu intensamente na tumultuada Roma do séc. I e especialmente durante o governo de Nero, sob o qual fora exilado. Poderíamos pensar que Musônio estaria nos alertando: um governo sem filosofia (ou avesso à filosofia) é um governo que está à mercê do Vício e, portanto, da sedição

e da tirania. Para tanto, Rufo parece se remeter a uma concepção de virtudes provenientes da tradição estoica que podem ser alcançadas por meio de uma instrução que privilegie a filosofia e o filosofar.

Nos importa entender de que maneira Rufo parece ter herdado essa tradição na sua formulação do Bom Governante. Podemos notar uma relação direta entre o conhecimento filosófico, que inferimos ser pertinentes a uma virtude, e uma característica ou capacidade tal, a ela associada. Cabe notar que essas capacidades estão relacionadas, por sua vez, a atividades adequadas à boa governança, nos permitindo dizer que o seu rei-filósofo se utiliza do conhecimento filosófico para forjar um caráter virtuoso capaz de agir nas situações que lhe ocorrem na situação de rei.

Musônio se preocupa com a relação entre o conhecimento (ou o conteúdo epistêmico das virtudes) e as excelências relativas, através da explicitação operada por Crisipo da relação entre as virtudes e o conhecimento. Tendo em vista que os estoicos antigos consideravam que as virtudes são coisas que podem ser ensinadas²²⁹, sendo, conseqüentemente, objeto de estudo filosófico – endossando a posição musôniana de que o estudo filosófico pode nos colocar no caminho para a virtude.

2.4.1 Relação entre as virtudes da tradição estoica e as excelências do Bom Rei:

Em Musônio podemos ver muito claramente se delinear a seguinte estrutura: 1) alguém que queria se tornar um Bom Governante deve se instruir em filosofia, já que a filosofia é a área do conhecimento que contempla precisamente essa demanda; 2) uma vez que a filosofia proporciona os conhecimentos necessários para se adquirir virtudes adequadas ao bom governo (uma vida feliz como um todo); 3) as virtudes proporcionam as capacidades adequadas às demandas do ofício do governante.

Por conta disso, Musônio parece se utilizar da descrição Crisipeana das virtudes na medida em que necessita de uma teoria das virtudes que justifique adequadamente 1) virtudes distintas capazes de providenciar ao Bom Governante as características necessárias para o bom governo e que se adequem a cada campo de atuação próprio do governante; 2) Virtudes que

²²⁹ Cf. D.L. 7.91.

sejam definidas ou descritas em termos de conhecimento (*mathēmata/episthēmē*) e que possam ser ensinadas, 3) Virtudes que proporcionem a infalibilidade própria do Sábio.

Não estamos afirmando peremptoriamente que Musônio leu Crisipo e com isso construiu o seu governante ideal. Mas apenas que, ao ponto que nós chegamos, é possível perceber um claro diálogo entre a noção de virtudes crisipeana e a instrução filosófica aconselhada por Musônio a esse rei Sírio. Noutras palavras, é possível encontrar um certo eco de Crisipo em Musônio quanto ao tratamento das virtudes.

Desse modo, nos propusemos a traçar paralelos entre a tábua de virtudes do estoicismo antigo que podemos ter acesso a partir do que foi preservado em Ário Dídimo (doravante Estobeu) e Diógenes Laércio, e as virtudes do Bom Governante/filósofo de Musônio.

Como dissemos acima, primeiro é próprio do rei beneficiar as pessoas e mantê-las salvas, pelo que deve conhecer o que é bom e mal, o que é útil e inútil, o que é salutar e danoso²³⁰ e saber distinguir essas coisas. Assim, está descrito qual é a função própria de um rei e quais são os conhecimentos necessários para se tornar capaz de fazer essas coisas. Como vimos, o esquema das virtudes presente em Ário Dídimo nos indica que elas são caracterizadas tanto por técnicas quanto por conhecimentos específicos (ainda que intrinsecamente relacionados), mas também por certas atividades ou ações relativas a essa parte teórica. Desse modo, se tivermos em mente o conteúdo epistêmico dessa primeira característica do rei e relacionarmos à descrição da *phronēsis* em ÁRIO DÍDIMO (2.7.5b1.1 - 5), podemos perceber uma proximidade. Também em Ário a *phronēsis* é definida como conhecimento “dos bens e dos males e dos neutros do animal por natureza <racional> e político”²³¹. Tanto em Ário quanto em Musônio é necessário o conhecimento do que é bom e do que é mal, o que é imprescindível para se conhecer o que deve e não deve ser feito. Podemos dizer, com alguma liberdade, que o útil e o salutar fazem parte do que é bom (estão incluídos nesse conjunto) e que o inútil e o danoso fazem parte do que é mal (estão igualmente incluídos nesse conjunto). Para Musônio, aquele que segue o que é bom e o que participa do que é bom, desfrutará de benefícios e de proteção, enquanto aquele que segue o que é mal ou participa do que é mal, sofrerá destruição e punição.

²³⁰ “δεῖ μὲν γὰρ δήπου δύνασθαι τὸν βασιλέα σφάζειν ἀνθρώπους καὶ εὐεργετεῖν τὸν δὲ γε σώσοντα καὶ εὐεργετήσοντα χρῆ ἐπίστασθαι τί μὲν ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ τί δὲ κακόν, καὶ τί μὲν ὠφέλιμον τί δὲ βλαβερόν, καὶ συμφέρον γε καὶ ἀσύμφορον.” (*Diat.* VIII.5-9)

²³¹ “[2.7.5b1.1] <Φρόνησιν> δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων, ἢ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ <λογικοῦ> ζῆου”

A *phronēsis* assume, como vimos, um certo papel de primazia entre as virtudes – ainda que todas estejam intrinsecamente ligadas (seja pelos seus teoremas ou pelas suas funções) –, na medida em que ela é responsável pelo que há de mais básico da ética, isto é, o que deve ser feito e perpassa necessariamente a função de todas as outras virtudes. Nesse sentido, a primeira característica do bom rei musôniano descreve o que há de mais básico da função geral do governante, isto é, beneficiar seus súditos com o seu governo e mantê-los seguros – o que perpassa toda a regência real.

O mesmo, cremos, pode ser dito da *dikaiosýnē*, da Justiça. Para Rufo, o rei deve arbitrar a justiça dentre os súditos (τὰ δίκαια βραβεύειν τοῖς ὑπηκόοις), de modo que cada um receba o que deve, o que pode ser punição ou honra (ἀλλὰ καὶ τιμῆς καὶ τιμωρίας τυγχάνειν τοὺς ἀξίους). Assim, a *dikaiosýnē*, proporciona a capacidade de arbitrar (βραβεύειν) acerca das coisas devidas, ou que tem valor (ἄξιος), algo como uma capacidade valorativa²³². Musônio não é preciso²³³ quanto ao que se deve aprender para conhecer a Justiça (e tornar-se justo²³⁴), se limita a dizer: “conhecer a Justiça e o justo”. Elegendo o estudo da filosofia como aquele adequado a tal conhecimento. O nosso filósofo afirma que estudo da filosofia é capaz de gerar um conhecimento tão acurado acerca do justo que não se poderia mais discordar ou ter opinião distinta sobre o que ele é, do mesmo modo que não se discorda sobre o que é preto ou branco, quente ou frio – essa falta de concordância é sinal de *áгноia*, isto é, ignorância, enquanto a concordância (Ομόνοια) é sinal de conhecimento. Nesse ponto, podemos dizer que Musônio pretende um tipo de conhecimento que seja extremamente acurado (de maneira que não possa gerar discordância), sendo o conhecimento da Justiça²³⁵. Mas, apresenta os campos de atuação dessa virtude, isto é, arbitrar sobre o que tem valor para cada um, ou que é devido.

Em [T6] (ÁRIO 2.7.5b1.5) temos que a Justiça é o conhecimento das coisas que tem o valor devido/distribuído para cada²³⁶ (<δικαιοσύνην> δὲ [εἶναι] ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς

²³² Como sugeriu o professor Aldo Dinucci.

²³³ A terminologia aqui é variada, Musônio chega usar *episthēmē* para conhecimento, como também *gnóús* (aoristo de γινώσκω), como *eidēsis*, e para aprender ou conhecer *manthanō* e *gignōskō*.

²³⁴ Aqui Musônio declara um argumento interessante: para possuir ou carregar a capacidade de tomar decisões justas, isto é, a pragmática da justiça, é necessário ele mesmo ser justo, e para ser justo é patente que saiba o conteúdo teórico do que é a justiça e o prático de quais são as coisas justas (ou pelo menos saber identificá-las – de tal forma que o conhecimento leva à virtude, que por si permite e depende da prática).

²³⁵ É possível interpretar que o estoico romano esteja lançando mão de um argumento retórico para convencer o rei a estudar filosofia (o objetivo do texto). Ora, se levarmos o argumento a sério, se torna difícil acreditar que a concordância (entre *os muitos*, por exemplo) possa ser considerada sinal de conhecimento acurado, ainda mais se pensarmos nos dados da sensibilidade, como é caso do quente e do frio. Por isso, se avaliarmos o contexto em que Rufo está inserido nessa diatribe, podemos imaginar que ele se utilize de um mal argumento, simplesmente para convencer um rei que, ao que parece, é leigo em filosofia, a estudar e se instruir. Essa hipótese nos parece ainda mais forte se pensarmos que a quinta capacidade útil ao governante é ser invencível em debates.

²³⁶ Tradução nossa.

ἀξίας ἐκάστω). Noutro momento, em ÁRIO DÍDIMO (2.7.5b5.15), quando este se refere ao *kephálios* primeiro²³⁷, nos diz ‘examinar o que é de valor para cada um’ (τὸ κατ’ ἀξίαν ἐκάστω σκοπεῖν). É interessante notar a ocorrência da mesma palavra para se referir ao que é objeto do conhecimento da Justiça, o *áxios*. O que nos inclina mais uma vez a pensar que o conhecimento ao qual Musônio está se referindo é aquele descrito na tábua crisipeana de virtudes, assim como o campo de atuação sobre o qual a Justiça deve agir.

De maneira semelhante, podemos entender a *sophrosýnē*. Para Musônio, o rei deve se auto controlar e controlar os seus súditos, tanto para que governe com autocontrole como para que os seus súditos sejam governados de maneira bem ordenada, não aparecendo em nenhum dos dois a sedição²³⁸. Ser auto controlado também significa controlar os desejos (μελετήσας κρατεῖν τῶν ἐπιθυμιῶν). E, novamente, a maneira pela qual é possível alcançar essa virtude é o estudo da filosofia, uma vez que ensina (διδάσκει) a estar acima do prazer (ἡδονή), da cobiça (πλεονεξία), a amar a frugalidade (εὐτέλεια) e fugir da extravagância (πολυτέλεια); e acostuma (ἐθίζει) a possuir sobriedade (αἰδώς²³⁹), controlar a língua; além de “[trazer] disciplina, ordem, decoro e, no conjunto, comportamento em ação e hábito”²⁴⁰ (Trad. KING, modificado). Finaliza com uma interessante proposição: se em qualquer humano a *sophrosýnē* o torna dignificado e autocontrolado (σεμνὸν καὶ σώφρονα αὐτόν), qualquer rei que tenha essas qualidades será mais próximo de Deus e digno de coisas valiosas (μάλιστα ἂν εἴη θεοπρεπής τε καὶ αἰδοῦς ἄξιος).

Musônio, mais uma vez, não é claro quanto aos precisos conhecimentos que descrevem a *sophrosýnē*. No entanto, afirma que o conhecimento filosófico conduz pode ensinar ao Bom Governante e produzir nele esta virtude. Vejamos a primordialidade primeira e segunda da *sophrosýnē* tal como descrita em ÁRIO DÍDIMO (2.7.5b.10): “fornecer impulsos estáveis e considerá-los²⁴¹ (...) de modo que infalivelmente se conduza em seus impulsos”, e que para tanto é necessário o “conhecimento do que é preciso escolher e evitar e dos neutros” (2.7.5b1.5); assim, podemos concluir que o campo de atuação da *sophrosýnē* são os impulsos, ela se dedica

²³⁷ Que analisamos acima no tópico 2.2.2.3.

²³⁸ O verbo aqui é *tryphaō*, que significa algo como luxuriar, viver uma vida silenciosa. Indicando uma vida de vícios. Talvez aqui poderíamos indicar de maneira material o que seria para Musônio uma tirania, uma espécie de governo onde a vida licenciada imperasse – algo que poderíamos esperar de um pensador que viver sob o governo de Nero.

²³⁹ Esse termo tem um sentido duplo: por um lado, se referido a um sentimento moral interno pode ser pensado como auto respeito, dignidade, por outro, se direcionado para o modo como os outros o veem pode ser entendido como respeito, reverência, senso de honra.

²⁴⁰ αὕτη γὰρ διδάσκει μὲν ἐπάνω ἡδονῆς εἶναι, διδάσκει δ' ἐπάνω πλεονεξίας, διδάσκει δὲ ἀγαπᾶν εὐτέλειαν, διδάσκει δὲ φεύγειν πολυτέλειαν, ἐθίζει δ' αἰδῶ ἔχειν, ἐθίζει δὲ γλώττης κρατεῖν, τάξιν δὲ καὶ κόσμον καὶ ἐσχημοσύνην περιποιεῖ καὶ ὅλως τὸ ἐν κινήσει καὶ σχέσει πρέπον.

²⁴¹ τὸ παρέχεσθαι τὰς ὀρμὰς εὐσταθεῖς καὶ θεωρεῖν αὐτάς

a refreá-los e torná-los estáveis em toda e qualquer ocasião (pelo que entendemos a clausula da ‘infalibilidade’). Nesse sentido, o que Musônio parece fazer é selecionar os aspectos mais objetivos do que entende por ‘fornecer impulsos estáveis’ quando aplicado no contexto e demandas de um governante, isto é, estar acima do prazer, da cobiça, da frugalidade, ter sobriedade, controlar a língua, ser disciplinado. Consideramos que essas sejam características imprescindíveis para a figura do governante que reluz integridade moral e, além disso, marcam a extrema diferença entre o reinado e a tirania. O oposto completo dessas características descreve fielmente a tirania, aspectos da vida política com a qual Musônio e seus contemporâneos acabaram por se acostumar sob os governos de vários imperadores romanos, especialmente Nero.

A *andreia* está ligada ao conhecimento (à forte convicção) de que a morte e os trabalhos duros não são males – uma vez que são essas as coisas que aterrorizam os homens e os forçam a agir imoderadamente. Os feitos da coragem são, para Rufo, o destemor (ἄφοβος), intrepidez (ἀνέκκληκτος) e a audácia (θαρσᾶλέος). Então, novamente, podemos ver repercutir as definições encontradas em Ário. De certa maneira, Musônio faz ressoar “conhecimento das coisas que amedrontam, das que não amedrontam e das neutras” (2.7.5b1.5) selecionando dois elementos que se deve ter forte certeza que não amedrontam, uma vez que não são males²⁴². E, por isso, é necessário suportá-los²⁴³. Assim também é definida a primordialidade primeira da coragem em ÁRIO DÍDIMO (2.7.5b5.15): a coragem, primeiramente, é suportar tudo que for preciso.

A quinta e última virtude do governante de Musônio não está descrita entre as quatro virtudes cardeais clássicas do socratismo, mas podemos encontrar um paralelo em D. L. 7.46–7. Para Musônio, é próprio do rei ser invencível em debates (ἀήττητος ἐν λόγῳ), pois não devem ser “enganados e forçados a aceitar o falso como verdadeiro”²⁴⁴, o que demonstra ignorância (ἀμαθία) e estupidez (ἀφροσύνη). A Filosofia proporciona o conhecimento necessário para adquirir essa virtude na medida em que 1) confere aos que a estudam a habilidade de prevalecer em debates por ‘distinguir o falso do verdadeiro e refutar o um e confirmar o outro’²⁴⁵; 2) mas

²⁴² O que nos indica também uma atribuição da *phronēsis*, na medida em que identifica o que são males e o que não são.

²⁴³ Esse tópico da coragem enquanto conhecimento de que a morte, a dor e os trabalhos duros não são males e não devem ser evitados, mas suportados, retorna muitas vezes ao longo das Diatribes (cf. Diat. I, III, IV, VI, VIII, XVI, XVII, XX). Um caso emblemático é que Musônio dedica toda a Diatribe VII para argumentar que os trabalhos duros e a dor devem ser suportados.

²⁴⁴ βιάζεσθαι τὰ ψευδῆ ὡς [8.65] ἀληθῆ προσίεσθαι(...).

²⁴⁵ τὰ ψευδῆ διακρίνειν ἀπὸ τῶν ἀληθῶν καὶ τὰ μὲν ἐλέγχειν τὰ δὲ (...).

também porque os filósofos são sempre superiores em debates, inclusive sobre os retores profissionais (οἱ ῥήτορες). Assim, o rei deve estudar filosofia para que nunca tema perder debates.

Também Quintiliano no seu texto sobre a formação do orador, se remete à decadência da arte da eloquência para justificar a decadência dos costumes (um tópico muito comum entre os autores romanos²⁴⁶). Se pensarmos que seu texto era dirigido a alguém que se tornou também imperador, podemos perceber que a escolha de Musônio por um rei-filósofo que seja capaz de vencer debates não é algo heterodoxo se pensamos na tradição romana como um todo.

Desse modo, para se tornar invencível em debates é necessário ser capaz de distinguir o verdadeiro do falso e confirmar o primeiro e refutar o falso. Em D. L. 7.46–7 temos que:

[T12] D. L. 7.46–7 (Trad. Gama Cury, modificada).

[T12] Αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσιν ἀρετάς· τὴν τ' ἀπροπτωσίαν ἐπιστήμην τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μὴ τὴν δ' ἀνεικαιότητα ἰσχυρὸν λόγον [7.47.1] πρὸς τὸ εἰκός, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ· τὴν δ' ἀνελεγκίαν ἰσχύον ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον· τὴν δ' ἀματαιότητα ἔξιν ἀναφέρουσιν τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον. αὐτὴν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ [7.47.5] ἔξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσσεσθαι ἐν λόγῳ· τὸ τε γὰρ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος διαγιγνώσκεσθαι ὑπ' αὐτῆς καὶ τὸ πιθανὸν τὸ τ' ἀμφιβόλως λεγόμενον διευκρινεῖσθαι· χωρὶς τ' αὐτῆς οὐκ εἶναι ὁδῶ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι.

[T12] Os estoicos dizem que a dialética é necessária e é uma virtude que compreende outras virtudes particulares. Ausência de precipitação²⁴⁷ (*apropōsia*) é o conhecimento (*episthēmē*) de quando devemos assentir e não devemos; a cautela (*aneikaiótēs*) é a força da razão (*iskhyron lōgon*) contra o que parece verdade, de modo a não ceder a este; (47) a irrefutabilidade (*anelenxia*) é a força no argumento (*iskhyn en lōgōi*) de modo a não sermos levados ao seu oposto (*tó antikeímenon*); a ausência de frivolidade (*amataiótēs*) é a disposição (*héxis*) de submeter a *phantasia* à reta razão. (...) Sem a teoria da dialética o sábio não poderá ser infalível em argumento (*aptōton en lōgōi*). De fato, por meio da dialética distingue-se (*diagnōskesthai hýp' autēs*) o verdadeiro do falso e se elucida o que é persuasivo e o que é enunciado ambigualmente. Além disso, sem a dialética não é possível perguntar ou responder metodicamente.

²⁴⁶ (CARDOSO, 2011, p. 168).

²⁴⁷ Sugestão de tradução do Prof. Aldo Dinucci.

Neste excerto, é descrito o cerne da virtude da Dialética, junto com as virtudes subordinadas a ela²⁴⁸. A semelhança com a quinta virtude do Bom Rei descrita por Musônio salta aos olhos, junto à proximidade com as definições de *episthēmē* tratadas nos tópicos acima. Ora, a Dialética é aqui tratada como a virtude que capacita a distinguir (διαγινώσκεσθαι) o verdadeiro do falso. Se pensarmos em termos de argumentos, discursos e debates (como parece ser o caso de Musônio), o verdadeiro e o falso são os enunciados²⁴⁹ e argumentos; desse modo, a maneira pela qual é possível distinguir o verdadeiro do falso é a partir de demonstrações e argumentos lógicos. Além disso, também a teoria da dialética é capaz de tornar o sábio infalível em argumento (ἄπτωτον ἐν λόγῳ), assim como o estudo da filosofia, segundo Musônio, poderá proporcionar ao rei a capacidade de ser invencível em argumento (ἀήττητος ἐν λόγῳ). Relacionaríamos também as virtudes subordinadas: a cautela (ἀνεικαιότης) e a irrefutabilidade (ἀνελεγχία) aos fins que deseja Musônio, já que ambas dispõem a ‘força em *lógos*’ (que aqui podemos entender tanto como argumento, razão, discurso, debate e etc.) para os esforços de perscrutar o verdadeiro e não sermos surpreendidos pelo falso²⁵⁰.

Considerações Finais

Pelo que essa *diatribe* nos reserva, pensamos poder afirmar que Musônio possui uma visão bem definida do Bom Governante e, conseqüentemente, do bom governo. Enquanto enumera as capacidades necessárias ao Governante Ideal, ele salienta o caráter prático da sua atuação, associando a necessidade do estudo da filosofia para a formação de um caráter que se realiza e depende da prática. Cabe notar que o formato de texto no qual encontramos a *diatribe* é um conselho a um rei Sírio (assinalando, inclusive, que nessa época havia reis sírios submetidos a Roma). O que nos indica tanto uma intenção de convencer o seu ouvinte, como uma posição política.

A escolha por esse tipo de veículo de formação (isto é, aconselhamento) para tratar de assuntos filosóficos, junto à tentativa de convencer um rei da importância do estudo da filosofia

²⁴⁸ Cabe notar que todas elas estão listadas no tomo dedicado a Crisipo do *SVF*. Cf. 2.32; 2.40; 2.39.

²⁴⁹ Poderíamos, nesse ponto, adentrar no imenso emaranhado de concepções da lógica estoica, profícuo campo de pesquisa. Mas cremos que não seja este o objetivo desta dissertação, portanto, nos limitaremos a tratar de concepções lógicas de maneira mais geral e pouco técnica. Para discussão Cf. DINUCCI (2011); DINUCCI & DUARTE (2016); BOBZIEN (2003); LONG (2001).

²⁵⁰ Ao contrário de JEDAN (2009), LONG (2001) concorda que todas as virtudes secundárias descritas nesse fragmento podem ser consideradas a crisipeanas.

para a boa governança, pode nos revelar algo sobre a própria noção de filosofia para o estoico. Tal escolha nos leva a crer que, mais uma vez, Musônio ratifica a sua opinião de que a filosofia é algo eminentemente prático. Não se trata apenas de conceber e discutir quais seriam as características do Bom Governante ou quais seriam as melhores constituições, mas sim de que maneira é possível trazer à tona a boa governança, contando unicamente com o que está a mão. Ao contrário de uma longa tradição de filosofias protagonizadas pelos platônicos e aristotélicos que se dedicavam a tratar das vantagens e desvantagens das diversas constituições²⁵¹, Musônio não pretende discutir quais seriam as bases da monarquia ou do império, antes, podemos notar que intente direcionar seus princípios filosóficos ao aperfeiçoamento das capacidades dos reis para que confluam em direção a um governo bem estruturado.

Enfim, cremos ter razões suficientes para entender que Musônio poderia ter em mente os desenvolvimentos da teoria estoica das virtudes dos antigos para tratar (ou selecionar) o que caberia ou respeitaria as demandas da função de governante.

No entanto, é necessário pontuar que a concepção de virtudes nos estoicos pode ter sofrido mutações ao longo do tempo. Podemos perceber uma particularidade já em Hecato de Rodes, enquanto este considera a coexistência de virtudes intelectivas e não intelectivas, por exemplo. Para verificar se esta noção se tornou predominante ou não, seria necessária uma incursão sobre os autores do chamado Estoicismo Médio, além de uma avaliação mais detalhada do diálogo com outras correntes filosóficas (o que não foi nosso propósito aqui). Do mesmo modo, não devemos, *a priori*, afirmar peremptoriamente que a descrição de Crisipo foi sempre a predominante entre os estoicos, nem mesmo que a tábua de virtudes crisipeana pode ser entendida de maneira rígida e acabada. Com efeito, Jedan ventila a possibilidade de que a tábua das virtudes de Crisipo seja *aberta*, isto é, admita uma gama possivelmente infinita de virtudes. A evidência usada para justificar a essa posição é uma passagem de Plutarco²⁵² em que ele se refere às mudanças efetuadas por Crisipo na teoria estoica das virtudes como uma espécie de “verborragia”, que acabou enchendo a filosofia de “nomes absurdos”. Porque, segundo Plutarco, o escolarca estoico suscitou um ‘exame de virtudes’ (‘σμηνος ἀρετῶν’), considerando a justiça no homem justo e a graciosidade no humano gracioso e etc²⁵³.

²⁵¹ E mesmo estoicas, já que temos notícia que Zenão havia escrito uma *Politeia* também (D.L. 7.4).

²⁵² (*De virtute morali* 441B).

²⁵³ No entanto, sabemos que Plutarco é um autor bastante hostil ao estoicismo, de modo que devemos ser muito cuidado ao trata-lo como uma fonte. Por isso, para nós, não poderia figurar como prova final para uma conclusão tão forte.

Além disso, Jedan considera crisipeanas somente as virtudes que sejam descritas em termos de conhecimento. No entanto, essa posição não nos parece inteiramente persuasiva, pois restam ainda dúvidas quanto a algumas virtudes rejeitadas por Jedan²⁵⁴. Porém, se consideramos que ele está correto quanto à sua abordagem sobre a teoria estoica das virtudes Crisipeana, então, carece de uma justificção mais robusta se Musônio adere completamente (isto é, em todas as ocorrências das virtudes em sua obra) ou não a Crisipo – o que não foi objeto desta dissertação.

Nesse sentido, não estamos certos se uma concepção de virtude baseada unicamente e exclusivamente no conhecimento, contempla absolutamente a noção de virtudes apresentada ao longo de todas as *diatribes*. É certo que a ligação entre conhecimento e virtudes é explícita em sua obra, mas existem outros aspectos a serem investigados. Uma vez que, nas *diatribes* V e VI, Rufo reconhece a necessidade e a força do hábito (*éthos*) e do exercício (*áskēsis*) para a construção das virtudes e da ação virtuosa (que é o grande objetivo da sua concepção de instrução filosófica, trabalhada à exaustão nas *diatribes*). Musônio insiste na ideia de que os atos, os exercícios e as aplicações práticas dos princípios filosóficos são de suma importância para o surgimento das virtudes; afirmando, na *diatribe* V, que o hábito é mais forte que a teoria para a ação virtuosa, ainda que ele seja precedido pela última. Em acordo com essa posição, na *diatribe* I, Musônio afirma que é muito mais fácil ensinar a filosofia e as virtudes para as resistentes crianças espartanas, já acostumadas a suportar a dor e os labores pesados; uma vez que não concebem a dor como um mal (o que é importante para a Coragem e Temperança). Temos ainda outro indício na *diatribe* XIVB sobre a comida, em que Musônio indica que a *enkráteiá* é fundamento e origem da *sophrosýnē* (no caso da alimentação) – a conexão com a descrição de virtudes de Cleantes é imediata. Por isso, tanto *episthēmē* quanto a *áskēsis* (e seus correlatos) são forças que caminham em direção à excelência humana. Desse modo, é possível supor que Musônio não considere que as virtudes possam ser todas definidas apenas em termos de conhecimento, mas que haja virtudes que surjam do exercício e do hábito (concomitantemente com o conhecimento). No entanto, para confirmar a hipótese de que a concepção de Musônio de virtudes, como um todo, se desvia de uma noção descrita em termos de conhecimento, seria necessária uma outra pesquisa, que deixamos para uma ocasião posterior. Para o nosso propósito, nesta dissertação, cremos que a posição crisipeana que

²⁵⁴ Em p. 84-90, Jedan afirma claramente que virtudes como a *irrefutabilidade*, a *ausência de frivolidade* e *cautela* apresentadas em D. L. 7.46-8 não podem ser crisipeanas porque não estão descritas diretamente como *episthēmē*, mas como *força* e *disposição*. Mas, este ponto é controverso, pois LONG (2001) considera a possibilidade que estas sejam sim virtudes para Crisipo, porquanto elas se relacionam com o conceito de virtude descrito na mesma passagem bem como figuram no Papiro Herculano 1020 (atribuído a ele).

apresentamos descreve suficientemente as características do Bom Governante, estabelecendo uma relação direta entre Musônio e Crisipo, neste ponto. Mostramos que o aspirante a Governante deve se instruir segundo a filosofia, identificada como o conhecimento necessário para produzir as virtudes desejadas a um Bom Governante. Constatamos que cada uma das virtudes descritas por Musônio no caso do Bom Governante, se remetem de alguma forma à tábua de virtudes atribuída a Crisipo, elegendo nas fontes primárias as evidências da nossa hipótese.

Apêndice I - Resumo das Diatribes de Musônio

Nesse apêndice, acreditamos ser de grande proveito apresentar um breve resumo das *diatribes* de Musônio segundo a organização pensada pela Cora Lutz (1947). A razão da nossa escolha por essa edição se encontra na atualização proposta por Lutz do texto grego, uma vez que a excelente edição crítica produzida por Hense (1905) carece de algumas fontes materiais que ainda não haviam sido descobertas – como é o caso do Papiro *Rendel Harris I*, datado do séc. III e que contem parte da *diatribe XV*.

É necessário esclarecer que não nos aventuramos a traduzir os textos. Nosso objetivo é apenas indicar apontamentos gerais sobre cada *diatribe* e providenciar algo como um catálogo. Desse modo, não buscamos extrema conformidade com o texto grego e, por vezes, utilizamos paráfrases e citações, como também retivemos algumas passagens. Por fim, procuramos manter a estrutura argumentativa características das *diatribes*, sem ferir, é claro, o sentido geral do texto.

Diat. I - Que não é preciso sempre dar muitas demonstrações sob um problema (ΟΤΙ ΟΥ ΔΕΙ ΠΟΛΛΑΙΣ ΑΠΟΔΕΙΞΕΣΙ ΠΡΟΣ ΕΝ ΠΡΑΓΜΑ ΧΡΗΣΑΣΘΑΙ)

Para Musônio, não há razões para buscar muitas demonstrações/provas ao abordar ou esclarecer um ponto. Pois, 1) um bom professor/filósofo é mais efetivo quando necessita de poucas provas; e 2) o aluno mais capaz requer menos provas para assentir à conclusão de um argumento – ao contrário, aquele que necessita de muitas provas quando diante de um raciocínio claro é “tolo e obtuso”²⁵⁵.

Os deuses não precisam de demonstrações, já que para eles tudo é claro. Os humanos, por outro lado, usam as provas para compreender o que é obscuro a partir do que é claro. E esse é o propósito dos argumentos: chegar a proposições não evidentes ou não persuasivas através de proposições evidentes ou persuasivas (*Diat I.33*).

O modo como uma criança é instruída determina sua capacidade de compreender os ensinamentos e ser moldado por eles. Assim, um menino desacostumado com a luxúria e praticante do autocontrole terá mais facilidade para ouvir argumentos e seguir os ensinamentos

²⁵⁵ ἄτοπος καὶ δυσμαθής.

do que aquele acostumado à luxúria. Como é exemplo a educação dos garotos espartanos, acostumados com o trabalho duro e a dor.

Por fim, os filósofos devem 1) falar apropriadamente sobre cada assunto, 2) alcançar o intelecto dos ouvintes com argumentos persuasivos e não facilmente refutáveis. Mas, o mais importante: mostrar-se como alguém que fala coisas uteis e age de acordo com elas – assim, deve proceder com os ouvintes (*Diat* I.76). Já os pupilos (*mathētēs*) deve escutar com afinco e estar atentos para não aceitar inadvertidamente algo falso; devem aceitar como verdade não aquilo que tem muitas provas mas apenas as que são lúcidas (*enargeîs*), e seguir na sua vida diária o que o persuadir como verdadeiro – pois essa é a utilidade da filosofia (*Diat* I.83).

Diat. II – Que o Humano nasceu para a Virtude (ΟΤΙ ΠΡΟΣ ΑΡΕΤΗΝ ΓΕΓΟΝΕ Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ)

Nesta *diatribe*, Musônio argumenta em favor da tese de que todos os humanos “podem viver segundo a virtude, isto é, viver nobremente (*kalōs*) e sem erros (*anarmatētos*)”. Prova disso é que os legisladores prescrevem o que deve ou não deve ser feito, assim como punem os que desobedecem e que erram. No entanto, não podemos esperar que alguém que não aprendeu uma arte (*téchnē*) seja “sem erro” em relação a esta arte (como, por exemplo, a arte da música ou a da medicina). Do mesmo modo, não podemos esperar que alguém seja “sem erro” na condução da vida, se não aprendeu a arte concernente a isso, a saber, a virtude²⁵⁶. Contudo, as pessoas esperam que todos conduzam adequadamente suas vidas e não apenas os filósofos, aqueles preocupados com o estudo da virtude. E isto é prova de que nascemos com uma inclinação natural para a virtude.

Além disso, nossa propensão para o Bem pode ser atestada pelo fato de que as pessoas tendem a se considerar boas, temperantes, justas e corajosas; ainda que não sejam capazes de nomear um professor, ou tenham estudado e praticado a virtude. Decidimos pensar e dizer que somos bons e nos envergonhamos de dizer que não somos porque reconhecemos que o Bem é vantajoso para nós. O mesmo não ocorre com as outras artes, por que não temos uma inclinação natural para elas, como é o caso da virtude.

²⁵⁶ Aqui Musônio se utiliza da analogia da virtude com outras a arte da medicina, da música e da navegação. Esse tipo de comparação é uma constante nestas diatribes, reaparecendo nos diversos contextos em que se faz necessário provar a utilidade de estudar filosofia para viver bem ou virtuosamente.

Diat III – Que as Mulheres também devem filosofar (ΟΤΙ ΚΑΙ ΓΥΝΑΙΞΙ ΦΙΛΟΣΟΦΗΤΕΟΝ)

Musônio defende, nesta *diatribe*, que as mulheres devem filosofar também. Pois 1) elas receberam dos deuses a mesma razão, que utilizamos para nos comunicar e julgar o que é bom e mau; 2) elas têm as mesmas partes do corpo e os mesmos sentidos; 3) tem o mesmo desejo e familiaridade naturais em relação à virtude, uma vez que não são menos dispostas para se satisfazer com ações corretas e justas, assim como rejeitar o oposto disso. “Assim sendo, por que, então, caberia aos homens buscar e investigar como viverão corretamente, que é o filosofar, mas às mulheres não?” (*Diat* III.14)²⁵⁷.

Assim, para serem boas nas coisas pertinentes à vida, é adequado às mulheres o estudo da filosofia. Uma vez que a filosofia é a *episthēmē peri bion*, e o filósofo quem a cultiva e investiga.

Musônio lista as diversas situações em que as virtudes (as quatro cardeais) auxiliam na vida das mulheres, buscando enaltecer a oposição entre a instrução e a ignorância. No entanto, em *Diat* III.54, Musônio se adianta a uma possível objeção contra a sua posição, qual seja, de que as mulheres que convivem com filósofos se tornam arrogantes, impudentes; e se se dedicarem a argumentos e silogismos, deixarão de lado os afazeres da casa. A resposta de Musônio é inusitada: para ele, deveria ser tão vergonhoso para um homem (como também para uma mulher) se ocupar somente de argumentos, pois, os que manuseiam argumentos devem fazê-los em vistas dos benefícios que podem advir deles, isto é, as ações e a virtude. Nesse sentido, avalia que a utilidade da filosofia para a vida independe do gênero, citando momentos em que é evidente a vantagem da virtude contra a desvantagem do vício.

Diat. IV - Se se deve educar as filhas semelhantemente aos filhos (ΕΙ ΠΑΡΑΠΛΕΣΙΩΣ ΠΑΙΔΕΥΤΕΟΝ ΤΑΣ ΘΥΓΑΤΕΡΑΣ ΤΟΙΣ ΥΙΟΙΣ)

Essa *diatribe* segue a mesma via da anterior. Respondendo à questão sobre se é adequado educar as meninas e os meninos da mesma maneira, Musônio encontra argumentos convincentes para defender uma mesma educação para ambos. Para ele, quando se adentra um animal como o cachorro ou o cavalo, não se considera uma instrução distinta para as fêmeas e

²⁵⁷ τούτων δὲ ταύτη ἔχόντων, διὰ τί ποτ' οὖν τοῖς μὲν ἀνδράσι προσήκοι ἄν ζητεῖν καὶ σκοπεῖν ὅπως βιώσονται καλῶς, ὅπερ τὸ φιλοσοφεῖν ἐστὶ, γυναιξὶ δὲ οὐ;

para os machos, mas a mesma. Do mesmo modo, se se busca a construção das mesmas virtudes nas meninas e nos meninos então por que pensar em uma educação distinta?

Ora, as virtudes também são úteis para as meninas como são para os meninos. Musônio então seguirá a listar, virtude por virtude, a utilidade de cada uma em diversos exemplos. Assim sendo, se as virtudes são importantes para os dois gêneros, é necessário considerar uma mesma instrução. Mas, se adiantando a possíveis objeções dos seus interlocutores, afirma que isso não quer dizer que se deve ensinar ginástica para as meninas e tecelagem aos meninos²⁵⁸. No entanto, em realidade, as tarefas humanas são todas comuns aos dois gêneros, mas, devido à constituição física de cada um, são chamadas “femininas” ou “masculinas”. O mais importante, porém, é que quanto às tarefas que conduzem à virtude, são igualmente adequadas a todos. Logo, se deve educar igualmente a ambos, se se tem em mente uma educação para as virtudes. Além disso, para se criar as mesmas virtudes em ambos é necessária uma instrução filosófica, já que a filosofia é a ciência que se encarrega dessas coisas.

Diat. V- Das [notas] de Lúcio²⁵⁹ a partir das *Diatribes* de Musônio: Se o hábito é mais importante que a teoria (ΛΥΚΙΟΥ ΕΚ ΤΩΝ ΜΟΥΣΩΝΙΟΥ ΠΟΤΕΡΟΝ ΙΣΧΥΡΟΤΕΡΟΝ ΕΘΟΣ Η ΛΟΓΟΣ)

Nesta *diatribe*, Musônio parece estar discutindo aspectos doutrinários do estoicismo com seus discípulos quando surge uma dúvida entre eles: o que é mais eficaz para a aquisição da virtude, o hábito (*éthos*) ou a teoria (*lógos*)? Uma vez que “a teoria ensinaria retamente o que deve ser feito, o hábito seria o agir dos que praticam as ações de acordo com tal teoria.”²⁶⁰ Musônio parece se inclinar à opinião de que o hábito é mais eficaz, pois indaga seus circundantes com exemplos em que compara indivíduos com experiência em atividades em conformidade com certas artes (como a medicina, por exemplo) e outros que apenas conhecem a teoria (os exemplos clássicos dos estoicos: médicos, músicos, capitães de barco e etc.). Em todos esses exemplos, se verifica que os que têm experiência são os que devem ser elegidos. Ora, segundo ele, é melhor viajar com alguém que tem experiência em navegação do que navegar com quem apenas estudou a navegação. O mesmo acontece virtudes como a Temperança (*sophrosýnē*) e o Autocontrole (*enkráteiá*), isto é, é mais útil obter a temperança e o autocontrole do que saber falar sobre eles.

²⁵⁸ Na *diatribe* essa objeção é apresentada como uma preocupação dos pais romanos. Musônio busca responde-la de modo a convencer seus interlocutores, por isso utiliza esses termos e esses exemplos.

²⁵⁹ Essa é a única referência a Lúcio nos títulos das *Diatribes*.

²⁶⁰ εἰ ὁ μὲν λόγος διδάσκει ὀρθῶς τί εἴη ποιητέον, τὸ δὲ ἔθος γίνοιτο κατὰ τοιοῦτον λόγον πράττειν ἐθιζομένων

Assim, a teoria capacita a falar sobre a virtude enquanto o hábito capacita a agir segundo a teoria. Nesse sentido, o hábito é mais efetivo no caminho que conduz para a ação correta, enquanto a teoria é anterior ao hábito pois ensina qual é a ação que deve ser perpetrada. Há somente uma diferença de *força* entre os dois.

Diat. VI - Sobre o Exercício (ΠΕΡΙ ΑΣΚΗΣΕΩΣ)

Para Musônio, a virtude tanto é conhecimento prático como teórico (*episthēmē theōrētikē kai praktikē*), do mesmo modo que a música ou medicina. Assim, para as outras artes tanto quanto para a virtude é necessário não somente aceitar os princípios de cada uma como *treinar agir* segundo esses princípios. Portanto, aquele que almeja a virtude, deve compreender os conhecimentos que conduzem a ela, como também devem treinar segundo esses conhecimentos.

Musônio recomenda dois tipos de exercícios: um adequado somente para a alma e outro adequado para a alma e para o corpo conjuntamente. Como somos um composto de alma e corpo, devemos cuidar da alma (o que é mais importante) como também do corpo, pois este é “órgão necessário para as atividades da vida”. Quanto aos exercícios relativos à alma: primeiramente, devemos ter à mão as demonstrações (*apódeixis*) do que parece e não parece ser realmente bens ou males; secundamente, devemos cuidar de nem evitar males aparentes nem buscar os bens aparentes, mas reconhecendo os verdadeiros agir de acordo com eles. Quanto aos exercícios da alma e do corpo temos o “acostumar-nos ao frio, ao calor, à sede, à fome, aos alimentos simples, à dureza do leito, à abstinência dos prazeres, [VI.40] à resistência aos sofrimentos”²⁶¹; pois fortalece o corpo e acostuma a alma às virtudes, como por exemplo o autocontrole.

Os que se dedicam à filosofia devem se exercitar com mais afinco do que aqueles que se dedicam às outras artes, pois os primeiros aprendem princípios distintos daqueles que aprenderam por toda a vida, na sociedade. Por isso, devemos reconhecer que os costumes em que fomos criados estão corrompidos e precisamos modifica-los por outros hábitos.

Diat. VII – Que não se deve desprezar trabalhos duros (ΟΤΙ ΠΟΝΟΥ ΚΑΤΑΦΡΟΝΗΤΕΟΝ)

Nesta *diatribe*, Musônio busca convencer que vale a pena suportar trabalhos duros (*ponós*) para alcançar a virtude. Para tanto, basta considerarmos as dificuldades pelas quais

²⁶¹ Trad. Aldo Dinucci.

passam aqueles que perseguem os vícios. De fato, aqueles que buscam a fama e adutores se esforçam bastante, passando por várias dificuldades – o que seria mais proveitoso se buscassem conseguir amigos verdadeiros.

Outros exemplos mostram que: tanto para alcançar o vício quanto para alcançar a virtude é necessário passar por dificuldades. Assim, se sempre suportarmos complicações, então, é muito mais valioso passar por dificuldades se temos por objetivo a virtude e as coisas boas, do que o vício e coisas ruins. Se observarmos os animais isto se torna ainda mais claro. Se considerarmos o comportamento dos pássaros, perceberemos que apesar de não saberem nada sobre a virtude, suportam dores e o frio para cuidar da sua família.

Do mesmo modo, quão superior seríamos se julgássemos aceitável realizar trabalhos duros por coisas úteis e benéficas. Como por exemplo: ajudar os amigos, a cidade, lutar pela família, e o melhor, ser justo, ser bom e ser autocontrolado. Tudo isso não se conquista sem a dor.

Diat. VIII²⁶² - Que os reis/governantes também devem filosofar (ΟΤΙ ΦΙΛΟΣΟΦΗΤΕΟΝ ΚΑΙ ΤΟΙΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣΙΝ).

Aqui Musônio dirige um conselho a um suposto rei da Síria, com o objetivo de exortá-lo ao estudo da Filosofia. Para Musônio, o rei deve ser virtuoso e por isso deve estudar filosofia. Ora, ele deve ser justo, corajoso, autocontrolado e sensato, como também deve saber discutir adequadamente para não ser vencido em debates. Mas, para que tenha todas essas características é essencial que ele estude filosofia, uma vez que este é conhecimento capaz de produzir no indivíduo essa série de virtudes. Por fim, Musônio nos diz que o bom rei é necessariamente e diretamente um filósofo e o filósofo é, de partida, alguém capacitado para a realeza. De fato, o filósofo tem todas as características necessárias para se tornar um bom rei, só lhe falta a circunstância de reinar.

Ademais, o rei deve ser a “lei viva” (*nómos empsykhos*), isto é, ele deve ser a prova vida daquilo que ele diz, deve haver uma simetria entre sua conduta e suas palavras. Por isso, ele deve estudar e treinar segundo a Filosofia

²⁶² Trabalhamos essa diatribe no capítulo 2 desta dissertação.

Diat. IX – Que o exílio não é um mal (ΟΤΙ ΟΥ ΚΑΚΟΝ Η ΦΥΓΗ)

Esta curiosa *diatribe* tem um tom epistolar e se dedica a argumentar que o exílio não só não é um mal, como pode trazer oportunidades para o progresso moral. Efetivamente, Musônio foi exilado de Roma ao menos duas vezes durante sua vida e, segundo consta nas fontes antigas, passou por essa circunstância com serenidade e firmeza – motivo pelo qual se tornou ainda mais famoso²⁶³.

Musônio lista uma série de argumentos que pretendem desmitificar o que o senso comum pensa sobre o exílio, isto é, de que é um mal que gera privações essenciais²⁶⁴, má reputação, supressão de recursos e restrição à liberdade de fala (*parrēsia*). Como argumento contra a hipótese de privação, Musônio discute que o exílio “não nos priva de água, terra, ar ou do sol e outras estrelas”, nem mesmo de convívio humano, pois onde estiver, haverá outras pessoas. Não somos privados nem dos amigos, pois os verdadeiros jamais nos abandonam, e dos falsos é melhor a distância. O exílio efetivamente priva alguém de uma cidade específica, mas aquele que é racional não é afetado por isso, nem o considera um infortúnio, uma vez que se percebe como “cidadão da cidade de Zeus” e considera a “toda a terra sua pátria-mãe”. O exílio oferece, inclusive, tempo livre e ocioso, além de nos obrigar a uma vida menos luxuriosa – possibilitando uma imersão maior na filosofia e numa vivência menos mole e mais saudável. O exílio não gera má reputação. Ora, os exemplos oferecidos por Musônio sugerem o contrário, como foi o caso de Diógenes e seu próprio caso, quando sua fama, inclusive, aumentou. Quanto à liberdade de fala (*parrēsia*), Musônio nos diz que quem reconhece que a dor e a morte não são males, não teme nenhum castigo que possa surgir por sustentar a sua franqueza no dizer. Por fim, Musônio apresenta a si mesmo como alguém que conseguiu passar pelo exílio da melhor forma possível, se agarrando aos seus princípios filosóficos, demonstrando na prática a tese que defende na *diatribe*.

Cabe notar que os relatos e anedotas antigos confirmam que Musônio realmente atravessou o exílio com altivez e sustentou a fama do filósofo que realizou aquilo que pregava.

²⁶³ Discussão no capítulo 1 desta dissertação.

²⁶⁴ É evidente que o exílio gera alguma privação objetiva (de fato, o exilado está privado de uma certa cidade, por exemplo), e Musônio concorda com isso (*Diat. IX*), mas, de fato, não gera nenhuma privação ao humano racional e nobre, na medida em que não o priva das coisas verdadeiramente boas e essenciais, que se distinguem daquelas que se considera boas e que no fundo são indiferentes.

Diat. X – Se o filósofo deve entrar com uma representação processual por abuso (ΕΙ ΓΡΑΦΗΝ ΥΒΡΕΩΣ ΓΡΑΨΕΤΑΙ ΤΙΝΑ Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ)

Nesta *diatribe*, Musônio discute se o filósofo deve ou não se defender por meio de ações judiciais e acusações contra alguma injúria ou malefício que lhe tenham acometido. A resposta do estoico é definitiva: o filósofo não deve recorrer a ações judiciais como defesa, pois zombarias, golpes, tapas ou qualquer forma de injúria física ou psicológica não é *nada* para ele – efetivamente, ele deve ser capaz de suportar até mesmo a morte! Assim, levando em conta que não sofre um mal, não haveria motivo para sentir-se injuriado; logo, não há motivo também para defesa. A ele está reservado suportar calmamente o que lhe acontece, sem ser afetado. Além disso, para o filósofo, ser insultado não é algo vergonhoso, mas sim se comportar de maneira insultante – noutras palavras, somente fazer o mal é vergonhoso. A vingança é algo próprio do comportamento bestial (próprio de animais selvagens), noutras palavras, é uma atitude que revela a insensatez daquele que não compreendeu que muitos fazem o mal por ignorância e falta de entendimento. Musônio identifica o procedimento apropriado nesses casos quando diz:

É característico de um temperamento humano e civilizado não responder aos maus como uma besta o faria e não ser implacável diante daqueles que ofendem, mas provê-los com o modelo de um comportamento decente²⁶⁵.

Finaliza o argumento com o seguinte raciocínio: ao humano nobre é dado seguir o que lhe parece ser adequado, o que deve incluir não se deixar afetar nem retribuir a injúria – como mostra o exemplo²⁶⁶ de Licurgo²⁶⁷ no fragmento 39 de Musônio.

Diat XI – Que meios de subsistência são apropriados para um filósofo (ΕΚ ΤΟΥ ΤΙΣ Ο ΦΙΛΟΣΟΦΩΙ ΠΡΟΣΗΚΩΝ ΠΟΡΟΣ)

A argumentação da *diatribe* se inicia na defesa de que a agricultura e a vida no campo são um meio de sustento em nada pior que outros. Não só isto, mas também um meio de vida melhor para o “humano corporalmente vigoroso”²⁶⁸. Viver da terra possibilita alimentar a si e sua família, na medida em que a terra retorna o trabalho laborioso de maneira justa e decente.

²⁶⁵ A partir da tradução de KING (2011).

²⁶⁶ Anedota na qual observamos Licurgo educando e devolvendo à sociedade um homem que havia mutilado o seu olho. Segundo consta, Licurgo transforma-o em um indivíduo “moderado e humanizado”, demonstrando ter agido piedosamente, à revelia do que se poderia pensar de um humano comum, que optaria pela vingança.

²⁶⁷ Lendário legislador da pólis espartana. Muitos autores helenísticos se interessavam pelo tema da Constituição espartana estabilizada pelas suas leis, mas também pelo caráter louvável atribuído à sua figura (como é o caso de Musônio e Epicteto).

²⁶⁸ ἀνδρὶ γ' εὐρώστῳ τὸ σῶμα

Assim, a ocupação do agricultor é totalmente digna, nada vergonhosa, são tarefas de homens bons e livres. Ora, Hesíodo nos conta que o pastoreio jamais lhe foi algo vergonhoso, nem jamais preveniu alguém de ser bom e “amigo dos deuses”. Ao contrário, os trabalhos rurais proporcionam tempo livre, útil para refletir e pesquisar. Além disso, das atividades no campo, as que não tencionam tanto o corpo não impedem a alma de se ocupar com “o mais importante <isto é>, fazer a si mesma mais sábia”²⁶⁹ – o que é mais desejado pelos filósofos. Sendo o pastoreio a atividade destacada por Musônio.

A melhor ocupação pode ser a que une a vida no campo e o cultivo da filosofia. Ora, se alimentar daquilo que a terra dá está mais de acordo com a natureza (*kata phýsin*), do que depender de outros. É mais viril (*andrikōteron*) viver no campo do que sentar-se nas praças da cidade. É também mais saudável viver ao ar livre, do que em meio ao caos urbano. Assim como é mais próprio do homem livre retirar aquilo de que necessita do próprio trabalho, do que depender dos outros.

Musônio se adianta a objeções que poderiam surgir: seria o caso de ser algo terrível (*deinós*) que um homem instruído em Filosofia e capaz de influenciar os jovens, se dedicar a trabalhos manuais como os aldeões? Para Musônio, obviamente não é esse o caso. Seria ruim se trabalhar no campo impedisse de filosofar e ajudar os outros no caminho da filosofia. No entanto, ocorre o oposto. Ao invés de simplesmente ouvir discursos e palestrar na cidade, os pupilos poderiam também ouvir e ver o professor demonstrar os princípios filosóficos ao agir (*ergazómenon*). Nada no trabalho agrícola impede os alunos de ouvir sobre Sensatez, Justiça e Persistência (*peri sophrosýnēs ē dikaiosýnēs ē karterías*). Além disso, conclui que a educação, no âmbito do campo, não só não é um obstáculo como também representa uma “benção” pois “o que aprende convive com o que ensina, e o que ensina têm a mão o que aprende”.

Diat. XII – Sobre os prazeres sexuais (EK TOY ΠΕΡΙ ΑΦΡΟΔΙΣΙΩΝ)

Nesta *Diatribē*, temos um bom exemplo que Musônio é um homem de seu tempo e, por isso, se dedica a pensar problemas relacionados ao seu contexto. Neste caso, ele ataca diretamente o problema do adultério, certamente uma questão relevante no contexto da Roma Imperial²⁷⁰.

Para Musônio, uma parte grande da vida licenciosa reside nos prazeres sexuais. Ora, os que vivem assim, se tornam escravos dos prazeres, buscando, muitas vezes, relações ilícitas.

²⁶⁹ τῶν τοιούτων λογισμῶν αὐτὴν αὐτῆς γίνεσθαι σοφωτέραν

²⁷⁰ Para discussão ver nosso tópico 1.3.2.

Os que não levam vida licenciosa e não são viciosos devem considerar justas somente as relações dentro do matrimônio que se dirijam somente ao fim da reprodução, e injustas e ilícitas as relações amorosas que visam apenas prazer. O adultério é a mais ilícita delas.

Musônio se adianta a uma possível objeção: haveria algum mal em manter relações com mulheres sem maridos? Sua resposta é: 1) ainda que não ofenda a ninguém, o adúltero ofende a si mesmo, mostrando-se pior e menos respeitável, pelo único motivo de errar; 2) a libertinagem só pode surgir naqueles que são vencidos pelo prazer vergonhoso. Não é necessário dizer que seja então um caso de falta de autocontrole. O que pode ser “curado” através do cultivo da virtude.

Musônio responde ainda a outra objeção: “e os donos de escravas, como detentores delas, não poderiam também usá-las para o prazer sexual?” Diante disso, Rufo tem uma resposta inusitada para um indivíduo do séc. I: para ele, é simples, como os homens se sentiriam se suas mulheres pretendessem se relacionar com seus escravos? Considerariam certamente algo muito injusto. Ainda que a mulher não tivesse um marido, manteriam a mesma opinião. Os homens não são menos capazes de controlar seus desejos do que as mulheres, e se querem parecer superiores a elas que o façam controlando-se ainda mais. Finaliza assim: “é ação licenciosa o dono ter intercurso sexual com a escrava e nada além. O que mais devo dizer? Pois é bem conhecido”²⁷¹.

Diat. XIII A- O principal do casamento (EK TOY KEΦAΛAIION ΓAMOY).

Para Musônio, é preciso que os que se encontram em matrimônio tenham uma vida com tudo em comum, até mesmo o corpo. Pois, ainda que a geração de uma prole seja necessária, ela não é o primordial no casamento (com efeito, até os animais e outras relações humanas podem gerar crias). Assim, é importante que no casamento surja “a convivência e a mútua solicitude entre homem e mulher”, e é a partir do desejo dessa solicitude que deve surgir a vontade de criar filhos.

Ademais, se o cuidado é deve ser algo completo, então os amantes devem proporcioná-lo completamente entre si, como se fosse uma competição entre quem cuida mais um do outro. Um casamento como esse está em boa situação e é digno de emulações. Mas, se cada um busca apenas o que é seu e descuida do outro, pode-se entender que o pensamento esteja fora da casa

²⁷¹ ὅτι δ' ἀκρασίας ἔργων καὶ οὐδενὸς ἄλλου ἐστὶ τὸ δεσπότην δούλη πλησιάζειν, τί δεῖ καὶ λέγειν; γνώριμον γάρ

e da união, e assim, “sem querer compartilhar propósitos e sentimentos”, a união deve acabar (neste caso, para não viver uma vida comum que é pior que a solidão, é melhor que se separem).

Diat. XIII B – O que é mais importante no casamento (ΤΙ ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΓΑΜΟΥ)

Os que buscam o casamento não devem procurar belos corpos, boa linhagem ou riquezas. Pois, nenhuma dessas coisas acrescentam em nada para a comunidade, concórdia e boa criação da prole. Mas, se fosse o caso de escolher, deveríamos fazê-lo, “conformando-se com corpos sãos, de aspecto médio e capazes de realizar trabalhos manuais”, adequados aos trabalhos e melhores para engendrar uma prole. Mas, principalmente, considerar as almas mais dispostas às virtudes.

O matrimônio deve se dar por meio da união de duas pessoas boas, caso o contrário, seria o mesmo que juntar uma madeira torcida a uma reta, ou mesmo duas madeiras torcidas entre si.

Musônio concebe uma união que seja antes firme e estável, para então possibilitar a criação de uma prole. Ora, são requisitos essenciais a união, o senso de comunidade exacerbado (expresso na *diatribe* anterior), além de uma concórdia (*homonoia*), um mesmo pensamento, uma mesma direção. Para então considerar a possibilidade de se criar os filhos. Desse modo, a relação do casal é a primeira necessidade de um casamento. Musônio está interessado em revitalizar a noção de família através de uma concepção de casamento estável e firme, colocando a relação entre o casal como a chave principal desse empreendimento.

Diat. XIV – O casamento é um empecilho para filosofar? (ΕΚ ΤΟΥ ΤΙ ΕΜΠΟΔΙΟΝ ΤΩΙ ΦΙΛΟΣΟΦΕΙΝ ΓΑΜΟΣ).

Musônio se posiciona em favor da tese de que o matrimônio não é um obstáculo para o filosofar. Ao contrário, é uma atitude que está (1) em concórdia com a natureza e (2) concorre para o bem comum da vida civil, colaborando para a prosperidade da cidade. Para justificar (1) ele argumenta que é da vontade divina que o homem e a mulher se unam, vivam diariamente juntos, tenham filhos e os criem para que a espécie se perpetue. Noutras palavras, os deuses desejam que constituam juntos uma família. Prova disso está no fato de que Deus dividiu a humanidade em dois gêneros, homens e mulheres, com genitais femininas e masculinas, e atribuiu a ambos um forte desejo de companhia e união recíproca. Ao justificar (2) Musônio tece dois argumentos. O primeiro é que a formação de famílias através do casamento é útil à perpetuação da espécie humana como um todo (e conseqüentemente também da cidade) por

favorecer a procriação. De fato, não há sociedade que possa existir sem a procriação, nem é possível que o homem ou a mulher isoladamente deem origem à cidade, à família, mas sempre parte da união entre ambos. Cabe notar que essa não é, para Musônio, uma união comum ou banal, ela se perfaz mais próxima e profunda do que aquela entre pais e filhos, amigos ou irmãos, já que a companhia recíproca do casal é capaz de “diminuir o sofrimento, aumentar a alegria e aliviar o infortúnio”. Nosso estoico pretende estabelecer uma relação entre a virtude e a natureza comunitária dos humanos, com a preocupação em formar famílias através do casamento em vistas do bem-estar da cidade.

Partindo de uma metáfora, Musônio afirma que a nossa natureza é muito mais próxima daquela das abelhas do que dos lobos. Os lobos vivem apenas para o proveito próprio, sob selvageria e avaria, “isentos da vida em comunidade, isentos do trabalho/cooperação mútua, e isentos de tudo o que é justo”²⁷²; ao contrário, as abelhas são cooperativas, não conseguem viver sozinhas, assentem à tarefa comum e colaboram entre si. Nossa natureza estaria mais próxima daquelas das abelhas, de modo que a maldade no homem consiste na injustiça, selvageria e falta de cuidado com o próximo; enquanto a virtude é a filantropia, a bondade e a preocupação e benefício do próximo. Com tal intensidade que preocupar-se com a cidade leva em conta preocupar-se com a família: “O casamento é o princípio do cuidado com a família”²⁷³. Casar-se leva em conta o pensamento no próximo: vivemos como as abelhas e não como os lobos

Assim, se é uma atitude que se mostrou boa para os homens, tutelada pelos deuses e em conformidade com a natureza, por que não haveria de convir também ao filósofo, quem *deve ser* melhor, mais justo e honrável que os demais homens? Ora, não são melhores aqueles que se preocupam com a própria cidade? Que leva em consideração o bem comum e não somente o seu próprio?

*Diat. XV (A e B)*²⁷⁴ – Se deve criar todas as crianças que nascem (ΕΙ ΠΑΝΤΑ ΤΑ ΓΙΝΟΜΕΝΑ ΤΕΚΝΑ ΘΡΕΪΤΕΟΝ).

Nessa *diatribe* (junto a outras que tratam da criação de filhos), Musônio aborda um tema muito sensível para a época, qual seja, a contracepção, controle de natalidade e o costume romano do infanticídio. É impossível compreender a posição de Musônio sem se inteirar

²⁷² ἄμοιρα μὲν κοινωνίας ὄντα, ἄμοιρα δὲ συνεργίας τῆς ἀπ' ἀλλήλων, ἄμοιρα δὲ δικαίου παντός.

²⁷³ ἀρχὴ δὲ οἴκου περιβολῆς γάμος.

²⁷⁴ Nesta *Diatrise(s)* temos uma interpolação de manuscritos (especialmente em XV.38-47), pois em 1936 foi encontrado num papiro pertencente à coleção de Rendel Harris (*The Rendel Harris Papyri I*) que contém uma parte desta *diatribe* (por vezes separada em duas partes). Este papiro data do séc. II *aprox.* Sendo assim o texto grego mais antigo do *Corpus Musonianum*.

minimamente no contexto sócio-político em que estava inserido, nem a quais os legisladores ele se refere e a que público ele se dirige. Assim, para discussões sobre o tema favor verificar as REFERÊNCIAS desta dissertação especialmente o livro *Historia de las Mujeres I, la antigüedad*.

Para Musônio, é vantajoso ter muitos filhos. Prova disso é a posição dos legisladores acerca desse tema. Ora, coube a eles buscar e investigar o que é bom e mal para a cidade o que beneficia e o que prejudica o bem comum. Todos concordam que é bom e benéfico para as cidades aumentar as famílias dos cidadãos (tendo filhos e, se possível, muitos) e é prejudicial o seu contrário. Por isso, os legisladores proibiram o aborto e impuseram penas aos desobedientes; proibiram buscar não ter filhos, honraram os casais que empenharam para ter filhos e puniram os que não quiseram. Consequentemente, se agimos contra a vontade dos legisladores, cometemos injustiças e ilegalidades, na medida em que são “homens divinos e amigos dos deuses, os quais considera-se bom e útil seguir”²⁷⁵. Ademais, ter filhos se afigura vantajoso e honroso, pois o homem com muitos filhos é: honrado em sua cidade; infunde respeito ao próximo; é mais poderoso que os que não tem filho, ou tem poucos (assim como os que tem muitos amigos é mais poderoso do que aquele que tem poucos, levando em conta que filhos são mais próximos que os amigos).

Se adiantando a objeções, Musônio nos diz que a pobreza não deve ser um obstáculo para a criação de filhos. Como podemos observar, a partir do exemplo dos passarinhos, que apesar da sua condição paupérrima, sem recursos, não deixam de alimentar suas crias. Outrossim, “essas criaturas não são mais inteligentes que nós? Mais fortes ou capazes de resistir?” Logo, a pobreza não é uma desculpa para não ter filhos.

Porém, pior é a atitude dos ricos que se recusam a criar muitos filhos para que os primogênitos tenham acesso a todas as posses dos pais (através de meios como, por exemplo, por aborto, ou abandono). Pensam incorretamente, não percebendo o quanto é melhor ter irmãos a ter posses. Ao contrário, os irmãos ajudam a resguardá-las, enquanto os outros a cobiçam. Elas necessitam de proteção e os irmãos são os melhores protetores, mais ainda que amigos. Será alguém mais “digno de emulação” e mais amado pelos deuses que o homem que vive com irmãos leais?

²⁷⁵ θείων καὶ θεοφιλῶν ἀνδρῶν, οἷς ἔπεσθαι νομίζεται καλὸν καὶ συμφέρον.

*Diat. XVI*²⁷⁶ - Se se deve obedecer aos pais em tudo (ΕΙ ΠΑΝΤΑ ΠΕΙΣΤΕΟΝ ΤΟΙΣ ΓΟΝΕΥΣΙΝ).

Essa *diatribe* tem uma forma ainda mais próxima de um diálogo socrático. Nela, vemos Musônio investigar junto com um jovem se é adequado obedecer aos pais em todas as circunstâncias. Para isso, primeiro averigua quem é o desobediente e depois em que consiste desobedecer, para enfim entender o que é obedecer. Essa revisão dos conceitos lembra muito os empreendimentos socráticos e o modo como Rufo encaminhará os argumentos se aproxima do costume de Sócrates.

Assim, Musônio prossegue apresentando contraexemplos que visam demonstrar a inconsistência da opinião de que é sempre correto obedecer aos pais (como, por exemplo, quando o pai não é médico e prescreve coisas danosas ao filho doente). Pelo que conclui Musônio: desobedecer será sempre uma palavra de reprovação, no entanto recusar-se a fazer o que não deve é motivo de enaltecimento ao invés de reprovação. Assim, desobedecer a alguém que ordena coisas más, injustas e maldosas, seja ele pai, arconte, ou tirano, não é desobedecer; ao contrário, desobedecer é não realizar a ordem que é boa, adequada e conveniente. Por outro lado, o homem obediente é o oposto. É o que ouve aquele que aconselha o conveniente, seguindo-o voluntariamente.

No caso da obediência dos filhos em relação aos pais. Obediente é o filho que ouve e segue voluntariamente aquilo que os pais ordenam/aconselham *que seja bom*. Além disso, o próprio Musônio considera que fazer o bem e o adequado significa ser obediente aos pais ainda que eles não tenham ordenado. Pois, tanto obedece aos pais aqueles que fazem aquilo que eles aconselham como também aqueles que fazem “aquilo que deve ser feito e persegue o melhor curso a ser seguido”²⁷⁷. Isso porque todos os pais têm “o interesse dos filhos no coração” e por isso desejam o melhor e o vantajoso para eles. Logo, aqueles que agem corretamente são sempre obedientes aos pais – mesmo que eles ordenem ou não essas ações.

Ora, filosofar e estudar a filosofia é certamente uma coisa boa, pois ensina a virtude e o correto a se fazer. Conseqüentemente, aquele que busca a filosofia estará obedecendo aos pais ainda que eles prescrevam o contrário. As atitudes que o estudante de filosofia demonstra possivelmente persuadirão os seus pais de que está fazendo o que é correto. Mas, ainda que isso

²⁷⁶ Aulo Gélío nos indica que esse era uma questão recorrente entre os filósofos (*Noites Áticas*, II, 7).

²⁷⁷ ὁ δὲ πράττων ἃ δεῖ καὶ ἃ κρεῖττόν ἐστι

não aconteça, o jovem estará obedecendo o *Pai* de todos (deuses e humanos), Zeus, que nos ordena a sermos bons e virtuosos; e, “ser bom é o mesmo que ser filósofo”.

Por fim, alguém poderia ainda dizer que os pais tentarão preveni-lo de estudar filosofia, trancando-o. Porém, nem isso é capaz de proibi-lo de filosofar, pois não se faz filosofia com as mãos ou pés, mas com a alma. Os deuses a fizeram livre e inacessível para os outros²⁷⁸, conseqüentemente ninguém pode preveni-lo de usá-la.

Diat. XVII – Qual o melhor viático para a velhice (ΤΙ ΑΡΙΣΤΟΝ ΓΗΡΩΣ ΕΦΟΔΙΟΝ)

Conversando com um idoso, Musônio responde à questão do título da *diatribe* dizendo que o melhor tanto para a velhice quanto para a juventude é “viver com método e segundo a natureza”²⁷⁹. Nenhum animal vive para o prazer, cada um completa a sua função por outros meios, a nossa é a virtude (ora, dos animais somos os mais próximos dos deuses, por isso, nossas excelências são as mesmas, as virtudes). Assim, instruindo-se para a virtude estaríamos realizando a própria natureza humana, caracterizada pela semelhança com a divindade e pela inclinação natural para a virtude.

Nas próximas linhas, Musônio trabalhará com a possibilidade de que alguém tenha tido uma instrução adequada ou que venha a buscar instrução já na idade adulta, e os ganhos que se tem enquanto aplica os princípios filosóficos durante a velhice. No primeiro caso, quem se instruiu e exercitou adequadamente o que aprendeu poderá utilizar esses conhecimentos para viver segundo a natureza, como um antídoto (*alexiphármakon*) para os problemas da velhice. No segundo caso, cabe buscar os conselhos daqueles que fizeram o seu trabalho conhecer os princípios que levam à virtude, isto é, os filósofos. E segui-los fielmente.

Os idosos devem ter um zelo especial para tratar o medo da morte, que parece ser o que mais os assola. Os que escutaram os conselhos dos filósofos, terão sempre em mente que a morte é o fim necessário da vida, e que mesmo a vida do melhor humano terminará com a morte. Por isso, o idoso que encarar a morte corajosamente, reconhecendo que ela não é um mal, terá uma vida mais feliz e em conformidade com a natureza.

No entanto, jamais será a riqueza aquilo que providencia aos velhos “alegria de coração nem ausência de tristeza”, como aconselham alguns. Pois a riqueza proporciona apenas os prazeres que procedem da comida, do sexo, da bebida e outros. Não faltam testemunhas de

²⁷⁸ ταύτην γε μὴν ἐν ὀχυρωτάτῳ ἴδρυσεν ὁ θεὸς ὥστε ἀόρατον εἶναι καὶ ἄληπτον, καὶ ἀνάγκης πάσης ἐκτὸς ἐλευθέραν καὶ αὐτεξούσιον.

²⁷⁹ τὸ ζῆν ὀδῶ καὶ κατὰ φύσιν.

velhos que eram ricos, mas tristes, desanimados e malditos. Logo, a riqueza não um socorro para a velhice.

Diat. XVIII A – Sobre a Comida (ΠΕΡΙ ΤΡΟΦΗΣ).

Talvez esta *diatribe* tenha se tornado umas das mais famosas. Pois, se trata de uma abordagem muito bem vista pelo cristianismo emergente que valorizava sobretudo o controle diante alimentação como um “remédio” para o vício da Gula. No entanto, ainda que seja tratado por Musônio como um tema de suma importância para o treinamento filosófico, Lúcio nos indica que esse não era um tema frequente em suas aulas²⁸⁰.

De fato, Musônio falava enfaticamente quanto ao assunto da comida como um tema relevante pois “acreditava que a origem e o fundamento da Temperança é autocontrolar-se quanto a comida e a bebida”²⁸¹. Musônio descreve quais alimentos são adequados a nós, e quais devem ser preferidos – caracterizando-os através de uma dieta vegetariana, de preferência que não precise de fogo e abominando o consumo de carne (cujas exalações ensombrecem a alma e dificultam o pensamento e o discernimento).

Além disso, cometemos vícios em relação à comida quando a identificamos com o prazer. Ora, a alimentação deve ser pensada pela nutrição e não por extravagância e luxo. Então, Musônio passa a atacar os maus hábitos alimentares. Para ele, quanto à alimentação somos piores que as feras irracionais, pois os humanos tramam artifícios que melhoram o gosto para “afagar a goela com delicadezas”²⁸². Tal é a gluttonia (*likhneía*) e a delicadeza para comer (*opsophagía*), que os humanos chegam a compor tratados sobre culinária, aumentando o prazer com a comida e corrompendo a saúde. Esses luxuriosos (*tryphōntas*) quanto ao paladar tem a saúde menos vigorosa e recusam as comidas comuns. Necessitam sempre ter seus desejos realizados, demandando comidas extravagantes.

Diat. XVIII B - Sobre a Comida (ΠΕΡΙ ΤΡΟΦΗΣ).

Seguindo a mesma linha da *diatribe* anterior, Musônio ataca mais uma vez o vício da Gluttonia e a vida mole. Para ele, a Gluttonia representa a falta de controle diante da comida, o que leva os humanos a buscar o prazer e não a nutrição. Tanto quanto é uma desmedida, mostra o indivíduo sendo inteiramente levado pelo desejo e se comportando de um modo próximo à

²⁸⁰ *Diat* (XVIII A.60).

²⁸¹ ὄρετο γὰρ ἀρχὴν καὶ ὑποβολὴν τοῦ σωφρονεῖν εἶναι τὴν ἐν σίτοις καὶ ποτοῖς ἐγκράτειαν.

²⁸² τὴν κατάποσιν κολακεῦειν μειζόνως

selvageria. Assim sendo, o oposto disso deve ser completamente bom, isto é, o exercício da moderação ao comer (o que implica no próprio autocontrole). Musônio insiste que esta é uma tarefa muito difícil, porque encontramos com mais frequência o prazer da comida e, assim, somos sempre tentados por ele. Para fugir dos diversos vícios que decorrem do descontrole em relação à comida é necessário se acostumar a “escolher a comida não pelo prazer, mas pela nutrição, não para agradar o paladar, mas para fortalecer o corpo”. De fato, a garganta foi feita para a passagem da comida e não para o prazer. Assim, do mesmo modo que as plantas retiram os nutrientes do solo para sobreviver, nós devemos nos alimentarmos para viver e não pelo prazer. Como dizia Sócrates, a maioria vive para comer e alguns comem para viver, distinguindo os que são levados pela ânsia ao prazer e os que comem pela nutrição.

Que os deuses nos providenciaram a comida não pelo prazer, mas pela nutrição apenas, é óbvio pelo fato de que quando a comida está cumprindo a sua real função nós não sentimos nenhum prazer, isto é, quando digerimos e assimilamos os nutrientes. O momento em que nossas forças são renovadas e nossos corpos ganham força. Por esse motivo também, aqueles que buscam o prazer na comida são mais fracos que os que se alimentam pelos nutrição, como os fazendeiros, os escravos e os pobres. São mais capazes de trabalhar, se tornando menos fatigados e menos doentes.

Ainda que a comida cara e adornada (aquela feita para o prazer) nutra da mesma forma que a comida simples, a última conduz mais facilmente à temperança e é mais adequada ao homem bom. Ora, racionalmente, o que é mais fácil de se conseguir é melhor do que o que é mais difícil, o que está a mão é melhor do que o que requer trabalho. Além disso, a comida deve ser considerada apenas pela capacidade de produzir saúde e força, e nada mais.

Diat XIX – Sobre a proteção contra os elementos (ΠΕΡΙ ΣΚΕΠΗΣ)

Esta *diatribe* lida com questão das roupas mais adequadas, um tema bastante pontual da vida comum. Aqui podemos observar como Musônio percebe a utilidade da virtude na vida prática comum.

Musônio “[...] julgava valoroso o <homem> temperante buscar proteção que não fosse dispendiosa e refinada para o corpo.” Isto é, para ele, as roupas melhores são as que protegem o corpo e não o exibem, devem funcionar como a armadura do Hoplita, quer dizer, devem proteger e fortalecer o corpo, nada mais. Ora, o cuidado sobre o corpo através das vestes pretende torna-lo mais capacitado aos diversos ambientes. Também a escolha das vestes

influencia a qualidade do seu corpo: se endurecido e exercitado ou efeminado e enlanguescido – o que é muito pior. Assim, deve-se escolher as roupas fortes o suficiente para “fortalecerem a proteção e beneficiar as partes protegidas”, mas não muitas para não suavizar o corpo e torná-lo fraco. Deve-se, “com medida”, tomar um pouco de sol e às vezes “estremecer no inverno”. É melhor fazer uso de uma túnica ao invés de duas e ficar descalço que calçado (o que traz agilidade e leveza, como mostra o exemplo dos mensageiros e corretores).

Por fim, as roupas devem ser vistas apenas pela sua utilidade. Não devem ser usadas para serem vistas, mas para proteger e para tornar o corpo mais forte. Além disso, deve-se, com medida, buscar aquelas que não suavizam o corpo, por isso, às vezes, deve-se abdicar de algumas. Não há necessidade de extravagâncias.

Diat XX - Sobre os utensílios domésticos (ΠΕΡΙ ΣΚΕΥΩΝ)

Como muitas outras, esta *diatribe* aborda o engano sobre os bens aparentes e os verdadeiros. Nesse sentido, Musônio indica um diagnóstico preciso em relação aos utensílios domésticos: não há motivos claros que levem a buscar e cultivar coisas dispendiosas a não ser a luxúria. Desse modo, não é necessário ostentar copos de prata se os de barro nos servem adequadamente, por exemplo. Assim, para todas as coisas Musônio nos indica uma regra simples:

καθόλου δ' ἀρετὴ καὶ κακία σκευῶν κριθεῖν ἂν ὀρθῶς ἐκ τριῶν τούτων, τῆς τε κτήσεως καὶ τῆς χρήσεως καὶ τῆς τηρήσεως. ὅσα μὲν γὰρ ἢ κτήσασθαι [20.20] δύσκολά ἐστιν ἢ χηρῆσθαι μὴ ἐπιτήδεια ἢ φυλάξαι μὴ ῥάδια, ταῦτα χεῖρω· ἃ δὲ καὶ κτώμεθα μὴ χαλεπῶς καὶ χρώμενοι <εὐκόλως> ἐπαινοῦμεν καὶ φυλάττομεν ῥαδίως, ταῦτα ἀμείνω.

Em geral, julgam-se corretamente a excelência e o vício dos implementos domésticos a partir destes três <critérios>: o custo, a utilidade e o cuidado. Pois são piores as quantas coisas que ou são difíceis de adquirir [XX.20] ou não são adequadas para serem usadas ou não são fáceis de serem mantidas. Mas são as melhores as que adquirimos sem dificuldade; que aprovamos, usando-as; e que cuidamos com facilidade²⁸³.

O que implica em escolher utensílios mais baratos cuja aquisição é mais fácil, igualmente úteis e que exigem menos cuidados. As pessoas buscam o dispendioso e o raro porque ignoram as coisas boas e belas, e seguem o que *acham* ser bom e adequado. Por isso, se enganam. Porém, para ele, é melhor estar doente que viver na luxúria, pois ela ataca não só o corpo como também a alma. Gerando, no corpo, a “fraqueza e incapacidade; <e, na> alma,

²⁸³ Tradução de Aldo Dinucci.

produzindo licenciosidade e covardia.”²⁸⁴. Além disso, a luxúria produz cobiça o que implica na injustiça²⁸⁵. Pois, quem vive em luxúria busca o que é extravagante e deseja muitas coisas, o que não se consegue sem ganância e por meios injustos.

Além disso, quem persegue o luxo será injusto em relação à cidade, aos amigos e aos deuses. Uma vez que vivendo na luxúria, viverá de maneira mole e hesitará em cumprir os labores para com a cidade, com os amigos e com os deuses. Não passará por dificuldades para ajudar os amigos e parentes, não fará o que deve em relação aos deuses. “Então, como é causa da injustiça, é preciso evitar a luxúria por todos os modos.”²⁸⁶

Além disso, para Rufo, “é mais glorioso ao invés de gastar tanto dinheiro com coisas desnecessárias utilizar esses recursos para beneficiar muitos homens, sendo benfeitor e cheio de amigos”. Alguém poderia obter de uma bela e grande casa lucro maior que gratificar a cidade e os cidadãos com seus recursos?

Diat. XXI- Sobre o corte de cabelo (EK TOY ΠΙΠΙ ΚΟΥΡΑΣ)

Essa *diatribe* em especial se encontra em estado fragmentário, podemos observar até algumas lacunas ao longo do texto. Nela, Musônio diz que se deve cortar o cabelo como se apara as videiras, eliminando apenas o excesso. O que não se faz necessário no caso da barba, pois ela não gera incômodos e funciona como proteção natural.

Para ele, Zenão falou acertadamente quando disse que está de acordo com a natureza tanto cortar quanto deixar crescer os cabelos. No entanto, “a Natureza parece ter se debruçado mais sob o que carece do que sob o que excede, tanto para as plantas quanto para os animais”²⁸⁷, motivo pelo qual é mais fácil cortar o que excede que suprir alguma falta. Por isso, a razão humana deve atuar nos dois campos, ajudando a natureza, completando quando necessário o que falta e eliminando o supérfluo. Assim, o cabelo deve ser cortado para remover o excesso e não para se tornar elegante. As pessoas que cortam o cabelo pela beleza, buscando atrair olhares de possíveis parceiros, vivem de maneira luxuriosa e se tornam emasculados. Assim, se distanciam da vida segundo a natureza.

O cabelo não deveria incomodar os humanos, assim como as penas não incomodam os pássaros <neste ponto texto sofre uma quebra abrupta>.

²⁸⁴ σώματι μὲν ἀσθένειαν καὶ ἀδυναμίαν, ψυχῇ δὲ ἀκολασίαν καὶ ἀνανδρίαν ἐμποιοῦν.

²⁸⁵ καὶ μὴν καὶ ἀδικίαν τίκτει τρυφή, ὅτι καὶ πλεονεξίαν

²⁸⁶ ὡς οὖν καὶ ἀδικίας αἰτίαν οὖσαν τὴν τρυφήν φευκτέον τρόπῳ παντί.

²⁸⁷ ἢ γὰρ δὴ φύσις τὸ μὲν ἐνδεὲς μᾶλλον φαίνεται φυλαξαμένη, τὸ δὲ περιττὸν ἤττον, ἐπὶ τε φυτῶν καὶ ἐπὶ ζώων,

Apêndice II - BIOGRAFIA E CRONOLOGIA DE MUSÔNIO RUFO, por Illaria Ramelli

30 d.C.

Provavelmente em torno desta data, nasce na Etrúria (TÁCITO, *Anais*, XV 59; FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio de Tiana*, VII 16), em Volsinii (SUDA, CIL VI 537) hoje Bolsena, próxima ao lago homônimo, *Gaius Musonius Rufus* (PLÍNIO, *Cartas*, III 11 no *praenomem*), filho de Capitão (Suda). É de ranque equestre (TÁCITO, *Histórias*, III 81).

40-60 ca.

A educação de Musônio é marcada pela Filosofia, em particular a estoica (TÁCITO, *Histórias* III 81; SUDA). Seu *floruit* (florido) deve certamente ser colocado no período Neroniano (54 – 68 d.C.; por exemplo, TÁCITO, *Anais* XIV 59; Suda *ad.l.*; EUSÉBIO, *Crônica*, I 156 Sch.). Discute com Trásea Peto (MUSÔNIO *Fragmento* XLIII), o senador que, por *inertia*, *tristitia* e recusa ao culto imperial (TÁCITO, *Anais*, XVI 22), será condenado por Nero (TÁCITO, *ibid*, 35). É amigo de Bárea Sorano e de Rubélio Plauto, ao qual permanece ao lado, pouco antes que fosse assassinado por um sicário de Nero, para exortá-lo a enfrentar a morte (TÁCITO, *Anais*, XIV 59).

65

O mesmo Musônio incorre na Vingança de Nero e é exilado pela primeira vez, aparentemente com a acusação de ter participado da conspiração de Pisão²⁸⁸ (TÁCITO, *Anais*, XV 71; DIO CÁSSIO, *História Romana*, XLII 27 Boiss., epit.; MUSÔNIO, *Diatribes* X; LUCIANO, *A morte de Peregrino*, 18; JULIANO, *Epistola a Temístio*, 343, 22 sgg. Hertl.). É relegado à Ilha de Giáros (FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio de Tiana*, VII 6).

69

Depois da morte de Nero, em plena guerra civil (em Galba: MUSÔNIO *Fragmento* XLVII), Musônio vai pregar, em meio a uma tropa armada, sobre o bem da Paz e o mal da guerra: é ridicularizado (TÁCITO, *Histórias*, III 81). Perto do fim do ano, ele acusa no Senado Públio

²⁸⁸ Nota nossa: Em Tácito, encontramos a acusação de influenciar a juventude (TÁCITO, *Anais*, XV, 71).

Ignácio Céler de haver falsamente testemunhado contra o seu mestre Bárea Sorano, quem agora está morto (TÁCITO, *Histórias*, IV 10): pouco tempo depois, na reabertura do processo, Céler é condenado e Musônio recebe a aprovação geral (TÁCITO, *Ibid.*, 40).

71

Vespasiano, por influência de Muciano, caça todos os filósofos, exceto somente Musônio (DIO CÁSSIO, *História Romana*, LXVI 13 Boiss., epit.; ZONARAS, *Epitome*, XI 17).

71-81 *ca.*

Muito provavelmente Musônio sofre uma segunda condenação ao exílio, mesmo que não saibamos as circunstâncias: é certo que de um exílio ele foi chamado de volta por Tito (JERÔNIMO, *Crônica*, a Abraão. 2095), que frequentemente encontrava Musônio (TEMÍSTIO, *Orações*, XIII 173c).

93

Domiciano perseguia os estoicos, mas permanece incerto se Musônio também sofreu assédio: depois do retorno por parte de Tito, todas as fontes ficaram em silêncio.

95-100?

De PLÍNIO, *Cartas*, III 11, se supõe que Musônio não era mais vivo: como a carta data do início do século II, pode-se deduzir que Musônio provavelmente morreu no final do século I.

REFERÊNCIAS:

AGGIO, JULIANA; DINUCCI, ALDO; FONTES, L. M. O “ FEMINISMO ” DE MUSÔNIO RUFO. Santa Catarina: ethic@, 2018.

ALGRA, K.; BARNES, J.; MANSFIELD, J.; SCHOFIELD, M. (ed. by). The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ÁRIO DÍDIMO. Epitome of stoic ethics. Tradução de Arthur J. Pomeroy. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.

AULO GÉLIO. Attic Nights. Volumes I, II, III. Trad. J. C. Rolfe. Harvard: LoebClassical Library, 1927.

BOBZIEN, S. Stoic Logic. In: The Cambridge Companion to the Stoics, org. Brad Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 85-123.

BRENNAN, T. ‘Reasonable impressions in stoicism’. IN: Phronesis, vol. XLI/3, 1996, p. 318-334.

BRITO, R, & DINUCCI, A. Ário Dídimo, Epítome de Ética Estoica, 2.7.5A- 2.7.5B. Marília: Trans/Form/Ação (v. 39, n. 2, p. 255-274, Abr./Jun.), 2016.

BRITO, R, & DINUCCI, A. Tradução e Apresentação da Diatribe de Epicteto 1.5. São Paulo: J. anc. philos. (Engl. ed.) (v.8, n.2. p. 116-132), 2014.

BRUNT, P. Studies in Stoicism. Oxford: Oxford University Press, 2013.

CARDOSO, Z. A. A Literatura Latina. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CARLON, J. M. Pliny’s Women. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

CARVALHO, M. M. Temístio, O Imperador Juliano E a Discussão Em Torno Do Conceito De Realeza No Século Iv D.C. História Revista, v. 11, n. 1, 2010.

CHARLESWORTH. Five Men (II The Philosopher) Musonius Rufus. Thought, v. 40, n. 3, p. 369–370, 1965.

CÍCERO. On the Nature of the Gods. Academics. Trad. H. Rackham. Harvard: Loeb Classical Library, 1933.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. Clément d'Alexandrie Le Pédagogue, Livre I. Sources Chrétiennes ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1960.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. DE. Le pédagogue, livre II, traduction de Claude Mondésert, notes de Henri-Irénée Marrou. Sources Chrétiennes ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965.

COLARDEAU, T. *Étude sur Épictète*. Paris, 1908.

DILLON, J. T. *Musonius Rufus and Education in the Good Life*. Lanham: University Press of America, 2004.

DINDORF, W. (ed.). *Clementis Alexandrini opera* 4 vols. Oxford: Oxford University Press, 1869.

DINUCCI, A. & SILVA, C. E.M.L. Index Nominum das Diatribes de Epicteto. Aracaju: Prometeus Filosofia em revista, 2019. Nº 29.

DINUCCI, A. 'O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo'. Brasília: Archai, 2017a. n. 21, p. 13-36.

DINUCCI, A. 'Phantasia, phainomenon and dogma in Epictetus'. IN: Athens Journal of Humanities and Arts, vol. 4, n. 2, 2017b.

DINUCCI, A. A lógica estoica segundo Suzanne Bobzien. 2 de Julho de 2011 In: <https://criticanarede.com/logicaestoica.html> <acessado em 20 de novembro de 2019>.

DINUCCI, A. A RELAÇÃO ENTRE VIRTUDES E VÍCIOS E PAIXÕES BOAS E MÁIS NO ESTOICISMO. Aracaju: Προμηθεύς journal of philosophy, 2019.

DINUCCI, A. Apresentação e Tradução dos Fragmentos Menores de Caio Musônio Rufo. Marília: Trans/Form/Ação, 2012. v. 35, n. 3, p. 267-284, Set./Dez.

DINUCCI, A. DIATRIBES 12 E 13 DE MUSÔNIO RUFO: SOBRE COISAS RELATIVAS A AFRODITE E CASAMENTO. Revista Crítica Histórica: 2013. ano IV, nº 7.

DINUCCI, A. L.; DE BRITO, R. P. DIATRIBES 19 E 20 DE MUSÔNIO RUFO: SOBRE VESTUÁRIO, HABITAÇÃO E UTENSÍLIOS DOMÉSTICOS. Brasília: Archai, n. 16, p. 201-209, 2016.

DINUCCI, A. L.; DE BRITO, R. P. Tradução e Apresentação da Diatribe de Epicteto 1.5. Journal of Ancient Philosophy, v. 8, n. 2, p. 116, 2014.

DINUCCI, A. L.; DUARTE, V. Introdução à lógica proposicional estoica. São Cristóvão: Editora UFS, 2016.

DINUCCI, A. MUSÔNIO RUFO DIATRIBES 5 E 6: SOBRE A RELAÇÃO ENTRE TEORIA, HÁBITO E EXERCÍCIO. Rio de Janeiro: ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 7 nº14, 2013.

DIO CÁSSIO. Roman History. Trad. Cary; Foster. Harvard: Loeb Classical Library, 1914-1927.

DIO CRISÓSTOMO. Discourses in five volumes. Trad. H. Lamar Crosby. Harvard: Loeb Classical Library, 1951.

DIÓGENES LAERTIOS. Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres. Trad. Introd. e Notas Mário da Gama Cury. Brasília: Editora universidade de Brasília, 2008. 2ª ed.

DONINI, P.; INWOOD, B. Stoic ethics. In: ALGRA, K.; BARNES, J.; MANSFIELD, J.; SCHOFIELD, M. (ed. by). The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DUARTE, V. [Resenha] HIEROCLES THE STOIC. ELEMENTS OF ETHICS, FRAGMENTS, AND EXCERPTS, EDIÇÃO 28 BILÍNGUE DA SÉRIE: WRITINGS FROM THE GRECO-ROMAN WORLD, SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE: ATLANTA, 2009. DE ILARIA RAMELLI, TRADUZIDO POR DAVID KONSTAN. Aracaju: PROMETEUS, 2013. (Ano 6, Número 12, Julho-Dezembro).

EIDINOW, S. H. A. S. E. (ED.). The Oxford Classical Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 2005.

EPICTETO. O Encheirídion de Epicteto. Trad. Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.

ESTOBEU. *Florilegium*, vol I e II. Augustus Meineke (ed.). Lipsiae: Taubner, 1855.

FESTUGIÈRE, A. J. Télès et Musonius: predications. Paris: Vrin, 1978.

FILÓSTRATO. Apollonius of Tiana, Volumes I, II, III. Trad. C. P. Jones. Harvard: Loeb Classical Library, 2005-2006.

GALENO. *De placitis Hippocratis et Platonis*. Iwannus Mueller (ed.). Lipsiae: Teubner, 1874.

GALENO. On the Doctrines of Hippocrates and Plato. Trad. P. De Lacy. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2005.

GOULD, J. The Philosophy of Chrysippus. Leiden: Brill, 1971.

GOURINAT, J.-B. Akrasia and Enkrateia in Ancient Stoicism: Minor Vice and Minor Virtue? In: BOBONICH, C.; DESTRÉE, P. (eds.) Akrasia in Greek Philosophy from Socrates to Plotinus. Leiden: Brill, 2007, p.215-248.

HAAKE, M. WRITING DOWN THE KING: THE COMMUNICATIVE FUNCTION OF TREATISES ON KINGSHIP IN THE HELLENISTIC PERIOD. In The Splendors and Miseries of Ruling Alone: Encounters with Monarchy from Archaic Greece to the Hellenistic Mediterranean (Ed. Nino Luraghi). Franz Steiner Verlag, 2013.

HENSE. *Musonii Rufi Reliquiae*. Leipzig, 1905.

HIÉROCLES; RAMMELLI, I. *Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Trad. David Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

HOUSER, J. S. The Philosophy of Musonius Rufus: A Study of Applied Ethics in the Late Stoa. [thesis] Brown University, 1997.

IRWIN, T. Plato's Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1995.

JEDAN, C. Stoic Virtues: *Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*. Continuum Studies in Ancient Philosophy, 2009.

JULIANO. The Works of the Emperor Julian. Trad. Wright, W. C. London: Loeb Classical Library, 1923.

JUSTINO. I e II Apologias/Diálogo com Trifão. São Paulo: Paulus, 2014.

KING, C. Musonius Rufus: Lectures and Sayings. William B. Irvine (ed.). Seattle: CreateSpace, 2011.

KORVER, J. NERON ET MUSONIUS: à propôs du dialogue de pseudo-lucien "Neron, ou sur le Percement de l'Isthme de Corinthe". *Mnemosyne* vol. 3, 1950.

KÜHN, C. G. (ed.). Galeni Opera Omnia. 20 vols. in 22. Leipzig: reprint Hildesheim, 1965.

LAURAND, V. Stoïcisme et lien social: *Enquête autour de Musonius Rufus*. Paris: Classiques Garnier, 2014.

- LEITE, D. C. N. A. Outlines for the problem of moral intellectualism in Cleanthes de Assos. Unpublished Paper.
- LESSES, G. Content, Cause and Stoic Impressions. *Φρόνησις* vol. XLIII/1, 1988. p.2- 24.
- LIDDELL, H; SCOTT, R; Jones, H. Greek English Lexicon. Oxford: Clarendon,1940.
- LONG & SEDLEY. Hellenistic Philosophers, vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.
- LONG & SEDLEY. Hellenistic Philosophers, vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 1987b.
- LONG, A. A. Stoic Studies. Los Angeles: University of California Press, 2001.
- LUCIANO. Luciano de Samósata vol V. Trad. Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- LUTZ, C. Musonius Rufus: The Roman Socrates. IN: Yale Classical Studies, Volume X. A. R. Bellinger (ed.). Yale: Yale University Press, 1947.
- MUSONIO RUFO. Disertaciones Fragmentos Menores. Trad: Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- NUSSBAUM, M. C. The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic, and Roman. In: SIHVOLA, JUHA; C. NUSSBAUM, M. (Ed.). . The Sleep of Reason. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- ORÍGENES. Patrística - Contra Celso. São Paulo: PAULUS Editora, 2004.
- PARKER, C. P. Musonius in Clement. Harvard Studies in Classical Philology, v. 12 Goodwin, p. 191–200, 1901.
- PARKER, C. P. Musonius the Etruscan. Harvard Studies in Classical Philology, v. 7, p. 123–137, 1896.
- PEERLKAMP, I.V. C. *Musonii Rufi Philosophi Stoici Reliquiae et Apophthegmata*, Haarlem, 1822.
- PERCIVAL, J. Tacitus and the Principate. Greece & Rome, 27, 1980. p 119-133.
- PIEPER, J. As virtudes cardeais revisitadas. Trad. Jean Laurand. Porto: International Studies on Law and Education, 2012.

- PLÍNIO, O JOVEM. Complete Letters. Trad. P. G. Walsh. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- PLUTARCO. On the Control of Anger. Trad. W. C. Helmbold. Harvard: Loeb Classical Library, 1939.
- RAMELLI, I. “Diatribes, Fragments, Testimonies” / Musonius Rufus. In: *Stoici Romani Minori: testi greci e latini a fronte*. Milão: Bompiani, 2008.
- REYDAMS-SCHILS, G. Introduction. IN: *MUSONIUS RUFUS THAT ONE SHOULD DISDAIN HARDSHIPS: The Teachings of a Roman Stoic*. New Heaven: YALE CLASSICAL STUDIES, 2020.
- ROBERTS, J. OXFORD CLASSICAL DICTIONARY. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- ROUSELLE, A. “La política de los cuerpos: entre procreación y continencia en Roma”. In: *Historia de las Mujeres I, la antigüedad*. [s.l.] Penguin Random House Grupo Editorial, 2018.
- SCHENKL H. Die Epiktetischen Fragmente. In: *Sitzungsberichte der philos. – hist. Classe der K. Akad. der Wiss. Viena*, 115 (1888), 443-546.
- SCHMICH. *De arte rhetorica in Musonii Diatribis conspicua*, Freiburg, 1902
- SCHOFIELD, M. Cardinal virtues: a contested Socratic inheritance. In: *Plato and the Stoics*. (ed. by A. G. Long) Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- SCHOFIELD, M. The Stoic Idea of City. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- SELLARS, J. Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 2007. p. 115-40.
- SÊNECA. Tratado sobre a Clemência. Trad. Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SHERWIN-WHITE, A. N. THE LETTERS OF PLINY A *Historical and Social Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- SUETÔNIO. Lives of the Caesars. Trad. C. Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SUIDAS. *Suidae lexicon*. Ada Adler (ed.). Leipzig: 1928-1938.
- TÁCITO. Anais. Trad. Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, s/ ano.
- TÁCITO. Histories, Volumes I, II. Trad. M. Clifford; J. Jackson. Harvard: Loeb Classical Library, 1925-1931.

- TÁCITO. *The Annals of Imperial Rome*. L 60 Trad. M. Grant. Bristol: Penguin Books, 1956
- Trans/Form/Ação (UNESP. Marília. Impresso), 2012, v. 35, p. 267- 284
- VALANTASIS, R. Musonius Rufus and Roman Ascetical Theory. *Greek roman and byzantine studies*, v. 40, n. 3, p. 207–232, 1999.
- VEYNE, P. O Império Romano. In: *História da Vida Privada Vol. 1 do Imperio Romano ao Ano Mil*. 6a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 17–212.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta* Volume 1: Zeno or Zenonis Discipuli. Berlin: De Gruyter, 2005.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta* Volume 2: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica. Berlin: De Gruyter, 2005.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta* Volume 3: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi. Berlin: De Gruyter, 2005.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta* Volume 4: Indeces. Berlin: De Gruyter, 2005.
- WENDLAND, P. *QUAESTIONES MUSONIANAE De Musonio Stoico Clementis Alexandrini Aliorumque Auctore*. Berlin: [s.n.].
- WIRSZBUSKI, Ch. *LIBERTAS* as a Political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- WRIGHT(TRANSLATED), J. W. C. W. *The Works of the Emperor Julian Vol. II*. Harvard: The Loeb Classical Library, 1913.