

SOBRE A ORIGEM DO ‘VIVER DE ACORDO COM A NATUREZA’ EM ZENÃO DE CÍTIO

ON THE ORIGIN OF ‘LIVING ACCORDING TO NATURE’ IN ZENO OF CITIUM

ROGÉRIO LOPES SANTOS¹

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) – Brasil
rogeriolopes06@hotmail.com

RESUMO: Para Zenão de Cítio, a *virtude* do sábio estoico consiste na adequação da sua conduta com a Natureza, ou seja, com o princípio de movimento que rege o Todo. Tal pressuposto, entretanto, não é ‘original’. Cícero foi um dos filósofos que se esforçou no sentido de evidenciar esse aspecto da Filosofia estoica. Ele fez isso ao apontar para a ideia de que Zenão apenas ‘reescreveu’ aquilo que já defendiam filósofos como o acadêmico Pólemon. Diante desse cenário, o presente artigo é construído com o objetivo de, não apenas mostrar em que sentido essa pretendida relação entre Zenão e Pólemon seria plausível, mas também de apontar para outras duas possíveis fontes filosóficas, a saber: Pitágoras e Heráclito. Ao procedermos dessa forma, evidenciaremos as bases sobre as quais Zenão formulou o pressuposto que sustenta a sua Ética, bem como destacaremos (se houver) a ‘genialidade’ do filósofo do Pórtico frente às suas fontes.

PALAVRAS-CHAVE: Estoicismo. Natureza. Cícero. Pitágoras. Heráclito.

ABSTRACT: For Zeno of Citium, the virtue of the Stoic sage consists in the adequacy of his conduct with Nature, that is, with the principle of motion that governs the whole. This assumption, however, is not ‘original’. Cicero was one of the philosophers who attempted to highlight this aspect of Stoic philosophy. He did this by emphasizing the idea that Zeno only ‘rewrote’ what philosophers, such as Polemon of the Academy, had already advocated. Given such a scenario, this article is written with the aim of, not only showing in what sense this intended relation between Zeno and Polemon might be plausible, but also of pointing to two other possible philosophical sources, namely Pythagoras and Heraclitus. In doing so, we will expand upon the evidential basis upon which Zeno formulated the presupposition that underlies his Ethics, as well as distinguishing the ‘genius’ (if any) of the philosopher of the Portico from that of his sources.

KEYWORDS: Stoicism. Nature. Cicero. Pythagoras. Heraclitus.

INTRODUÇÃO

Zenão (333 a.C. – 263 a.C.) escreveu cerca de dezenove obras (D.L. VII. 4). Contudo, nenhuma delas sobreviveu a ação do tempo. Dessa forma, a nossa única via de acesso àquilo que supostamente teria sido formulado genuinamente por ele encontra-se restrita às doxografias e aos comentários de filósofos simpáticos (ou não) a sua Filosofia. Ressaltamos esse aspecto da Filosofia estoica em razão de o ponto de partida da presente tese ser justamente um dado doxográfico, e não

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria/RS (UFSM).

propriamente uma obra de Zenão. A referência aqui é à seguinte afirmação feita pelo doxógrafo grego Diógenes Laércio (aprox. III d.C.):

[...] Zenão foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim supremo [τέλος] como viver de acordo com a Natureza, ou seja, viver segundo a excelência [ἀρετή], porque a excelência é o fim para o qual a Natureza nos guia. O mesmo dizem Cleantes em sua obra *Do Prazer*, e Posidônio e Hecateu na obra *Dos Fins* (D.L. VII. 87).

Seguindo o doxógrafo, temos: (i) que o fundamento da Ética estoica consiste na defesa do pressuposto de que o *fim* (τέλος) da ação humana é a *virtude* (aretê), e que essa *virtude* só é alcançada mediante uma adequação da conduta com a Natureza; (ii) que Zenão teria sido o “primeiro” a propor como *fim* humano essa adequação da conduta com a Natureza. Por algum motivo, Diógenes Laércio desconsidera o fato de que tal pressuposto já estava presente em Pólemon – o aluno e sucessor de Xenócrates (406 a.C. – 314 a.C.) na direção da Academia–,² filósofo sobre o qual o próprio doxógrafo já havia escrito em um Livro anterior dessa mesma obra (D.L. IV. 16-20).

Pólemon foi mestre de Zenão (D.L. VII. 2) e, segundo Clemente de Alexandria (aprox. 240 d.C. – 320 d.C.), autor de uma obra cujo título era justamente *Da vida de acordo com a Natureza* (Clem. Al. *Strom.* VII. 7). Cícero (106 a.C. – 43 a.C.), em *De Finibus Bonorum et Malorum*, e Plutarco (45 d.C. – 120 d.C.), em *Contra os Estoicos*, testemunham a favor da ideia de que, na verdade, foi das considerações filosóficas de Pólemon que Zenão retirou o pressuposto segundo o qual a vida *virtuosa* consiste em uma adequação da conduta com a Natureza. Além disso, tanto Cícero quanto Plutarco salientam que embora Zenão parta do mesmo pressuposto de Pólemon, existem entre eles claras divergências quanto à ideia de ‘vida conforme a Natureza’. De acordo com Cícero, dentro do movimento estoico havia três diferentes (e equivocadas) interpretações da proposição de Pólemon (Cic. *Fin.* IV. 6. 14-15). Plutarco, por sua vez, afirma não só que existiam divergências entre Zenão e Pólemon, como também que os pontos nos quais Zenão divergiu de seu mestre seriam justamente aqueles pontos em que ele teria se equivocado (Plut. *Comm. Not.* 23. 1069E-F, *nota* 176).

É senso comum entre os estudos remanescentes que versam sobre essa questão da Filosofia estoica, a afirmação de que Zenão se serviu das bases da Filosofia de Pólemon. David Sedley (2002), por exemplo, em *The Origins of Stoic God*, reforça essa ideia de um ‘Pólemon precursor’ ao fazer a seguinte afirmação:

É verdade que praticamente nada a respeito da doutrina física nos chegou sob o nome expresso de Pólemon – na verdade, temos apenas o relato que, de acordo com Pólemon, “o mundo é (um) Deus”. No entanto, mesmo esse fragmento de informação é de extrema relevância para o nosso tópico. A identificação de Deus, não só com o princípio físico ativo, mas também com o mundo como um todo, é uma tese bem conhecida da física estoica e, portanto, até o momento esse fragmento é totalmente consistente

² A Academia é dirigida por Pólemon de aproximadamente 314 a.C. até 276 a.C.

com a hipótese de que a cosmologia estoica surgiu de Pólemon (SEDLEY, 2002, p. 47).

Para além de Pólemon, acreditamos que Zenão também se serviu de outra fonte filosófica para o estabelecimento do seu ‘viver de acordo com a Natureza’, a saber, o Pitagorismo. Justificamos essa associação tendo em vista: (i) a formação filosófica de Zenão, pois, sob a tutela de Pólemon é pouco provável que Zenão não tenha tido contato com o Pitagorismo; (ii) a proximidade entre o ‘viver de acordo com a Natureza’ defendido por Zenão e a tese pitagórica segundo a qual a vida humana deveria ser regida tal como o Cosmos. Desse pressuposto temos como fonte (dentre outros) Filolau de Crotona (470 a.C. – 385 a.C) e a sua divisão do corpo humano em quatro princípios: *cabeça* ou *cérebro*, *coração*, *umbigo* e *órgão gerador* (Iambl. *Theolog. Arithm*, p. 59).³ De acordo com Miguel Spinelli (1995), o ponto de vista orientador dessa divisão é cosmológico porque ele é feito com vistas à harmonização do corpo humano com a estrutura cósmica da qual esse corpo participa:

Cérebro, coração, umbigo e órgão gerador não são propriamente partes do corpo humano, mas princípios de sua existência; princípios que expressam o corpo humano como um microcosmos, na medida em que representa nele mesmo a auto regência de sua própria destinação (SPINELLI, 1995, p. 297).

Dessa análise acerca das possíveis ‘fontes’ que serviram a Zenão para a formulação do seu ‘viver de acordo com a Natureza’, nos deparamos ainda com a Filosofia cínica e Heráclito (aprox. 535 a.C. – 475 a.C.). A relação de Zenão com os filósofos cínicos se justificaria por: (i) Zenão ter sido discípulo de Crates de Tebas (365 a.C. – 285 a.C.) (D.L. VII. 2-4); (ii) os cínicos também sustentarem que a felicidade humana consiste no ‘viver de acordo com a Natureza’. Acerca desse pressuposto, Diógenes Laércio nos oferece a seguinte indicação: “[...] nada na vida se pode obter sem exercício, e este é capaz de sobrepor-se a tudo. Eliminados então os esforços inúteis, *o homem que escolhe os esforços requeridos pela natureza vive feliz*” (D.L. VI. 71, grifo nosso). Já de Heráclito, Zenão teria se servido (dentre outros aspectos) no sentido de pensar a Natureza como regida (ou organizada) por uma *reta razão* (*orthòs lógos*) divina.

Na análise que se segue, confrontamos o ‘viver de acordo com a Natureza’ proposto por Zenão a essas Filosofias que surgem na condição de ‘inspiração’ ao filósofo do Pórtico. Ao procedermos dessa forma, acreditamos ser possível evidenciar se há, ou não, ‘originalidade’ na forma como Zenão concebeu esse ‘viver de acordo com a Natureza’ enquanto fundamento ético. Feito tais esclarecimentos, passemos à análise.

³ Citação retirada da edição de 1988, cuja tradução devemos a Robin Waterfield. Disponível em: (<https://archive.org>)

I A CRÍTICA DE CÍCERO A ZENÃO E AS POSSÍVEIS FONTES PARA O SEU 'VIVER DE ACORDO COM A NATUREZA'

Diógenes Laércio não estava de todo enganado ao afirmar que Zenão teria sido o primeiro a propor que, para se tornar *virtuoso*, os seres humanos carecem de um esforço no sentido de adequar a sua conduta com a Natureza. O que lhe faltou ao fazer tal afirmação foi apontar em que sentido Zenão se diferenciava dos demais filósofos, os quais, anteriores a ele, afirmaram a mesma sentença. Esses filósofos são sempre referenciados como pertencentes à Academia e ao Liceu, sendo eles os sucessores de Platão (428 a.C. – 348 a.C.) na direção da Academia e os antigos peripatéticos.⁴ A *De Finibus Bonorum et Malorum*, em especial o Livro IV, é a principal fonte para esse tipo de referência (Cic. *Fin.* IV. 2. 3; IV. 6. 14-15; V. 3. 7). Entretanto, Cícero não é a única fonte. O já referido *The Origins of Stoic God*, de Sedley, também evidencia essa relação entre Zenão, a Academia e o Liceu sem, no entanto, basear-se nos escritos de Cícero.

Cícero é incisivo quanto à ideia de que boa parte das formulações filosóficas de Zenão são, na verdade, formulações genuinamente acadêmicas e peripatéticas. Para Cícero, mais do que uma 'fonte de inspiração', Zenão fez dessas duas correntes filosóficas a sua própria Filosofia, limitando-se a reescrevê-las com outros termos, os quais, por vezes, seriam ainda mais complicados (Cic. *Fin.* IV. 9. 22). O 'viver de acordo com a Natureza' defendido pelo Estoicismo surge como parte dessa pretendida apropriação realizada por Zenão, uma vez que teria sido de Pólemon que Zenão teria retirado esse pressuposto (Cic. *Fin.* IV. 2. 3; 16. 45), o qual também era supostamente defendido por Xenócrates e pelos peripatéticos (Cic. *Fin.* IV. 6. 14-15).⁵ Especificamente nesse caso, a 'reescrita' de Zenão se deu no sentido de atribuir um significado diferente à proposição de Pólemon.

A proposta de Pólemon era a de que o *fin* humano consistia em 'viver de acordo com a Natureza', o que significava viver conforme os "primeiros bens da Natureza" (*prima naturae in summis bonis*) (Cic. *Fin.* III. 9. 30).⁶ Esses "primeiros bens da Natureza", também apresentados na *De Finibus Bonorum et Malorum* como "impulsos primários" e "inclinações naturais" (*principium naturalis*),⁷ dizem respeito a tudo o que se relaciona com a conservação da vida: a saúde e a ausência de dor são os exemplos fornecidos por Cícero (Cic. *Fin.* IV. 11. 27). Zenão 'reescreve' esse pressuposto de Pólemon na medida em que, mantendo a regra geral (o 'viver de acordo com a Natureza'), muda o sentido do conceito de 'Natureza' e estipula como *fin* humano a *virtude*. Trata-se da tese estoica que identifica na adequação da conduta humana com a "Natureza universal" (*koinè*

⁴ Cf.: (LÓPEZ & SÁNCHEZ, 2004, XI, p. 420-421, nota 176; Plut. *Comm. Not.* 23. 1069E-F).

⁵ De acordo com Clemente de Alexandria, antes mesmo de Xenócrates, Espeusipo já havia proposto a ideia de um 'viver de acordo com a natureza' (Clem. Al. *Strom.* II. XXII). Dessa relação entre Espeusipo, Xenócrates e Pólemon em torno do 'viver de acordo com a natureza', conferir também: (REALE, 2011, p. 100-101).

⁶ A edição espanhola (1987) sugere: *instintos primarios de la naturaleza*.

⁷ A tradução do *principium naturalis* por 'inclinações naturais' é sugerida por Llorente (*inclinaciones naturales*), em sua edição espanhola. Na edição francesa (1948), esse conceito é traduzido como *principes naturels d'action*.

phýsis),⁸ ou seja, com a Natureza enquanto princípio de movimento cósmico, a condição *sine qua non* da vida *virtuosa*; da vida sábia (D.L. VII. 87). Após Zenão, e contrário ao estoico Crisipo (279 a.C. - 206 a.C.), Cleantes (330 a.C. - 230 a.C.) comparece na doxografia de Diógenes Laércio como o principal defensor desse pressuposto, qual seja, “que devemos seguir somente a natureza universal, e não a individual” (D.L. VII. 89).

A relação de convergência proposta por Zenão entre o conceito de *virtude* e a Natureza universal é construída da seguinte forma. Diferente de Pólemon, Zenão concebia os “impulsos primários” como o *fin* dos animais, e não dos humanos. Sobre essa caracterização estoica dos “impulsos primários” como *fin* específico dos animais, Diógenes Laércio relata: “[...] no caso dos animais foi acrescentado o impulso por meio do qual os mesmos se dirigem a seus próprios fins, daí decorre que sua disposição natural atua no sentido de seguir o impulso” (D.L. VII. 86). A oposição de Zenão ao raciocínio empregado por Pólemon tem como justificativa a ideia de que, diferente dos animais, os seres humanos possuem a *razão* como princípio diretivo das ações – sobretudo das ações relativas aos impulsos. A *razão* é assumida como um elemento que os seres humanos compartilham, tal como a Natureza universal, da “reta razão [ὀρθὸς λόγος] difundida por todo o universo” que é “idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo que existe” (D.L. VII. 88). Daí a tese estoica de que, relativo ao ser humano, a “vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a Natureza” (D.L. VII. 86).

Para Cícero, o ‘viver de acordo com a Natureza’ aliado à ideia da *virtude* como *fin* nasce, no raciocínio de Zenão, de uma tentativa de conciliação entre duas linhas de pensamento conflitantes entre si. São elas: a de Pólemon e a de Pirro de Élis (360 a.C. – 270 a.C.). De Pólemon, Zenão teria assumido o ‘viver de acordo com a Natureza’. Já de Pirro, Zenão teria se servido da ideia de que, com exceção da *virtude*, nada mais deveria ser desejado.⁹ Cícero não nos oferece maiores explicações acerca dessa suposta convergência entre Zenão e Pirro. Para Richard Arnot Home Bett (2000), essa pretensa convergência se trata, na verdade, de um equívoco do filósofo romano, baseada, muito provavelmente, em alguma fonte bibliográfica que traçava um paralelo teórico entre Pirro e os estoicos Aríston de Quios (aprox. 260 a.C.) e Hérilos de Cartago (aprox. 250 a.C.) (BETT, 2000, p. 103). Já Frédérique Ildefonse (2007) sugere que o esforço de Zenão em fazer confluir o ‘viver de acordo com a Natureza’ com a ideia da *virtude* como *fin* provém de uma tentativa de “conciliar as teses naturalistas acadêmicas e as lições

⁸ A κοινή φύσις também é traduzida por “natureza comum” e “natureza cósmica”.

⁹ Sobre o pretense pressuposto de Pirro: “C’est pourquoi il me semble que tous ceux qui font consister le souverain bien à vivre honnêtement, se sont trompés, les uns plus, les autres moins; Pyrrhon plus qu’aucun autre, lui qui, en dehors de la vertu, ne laisse absolument rien qu’on puisse désirer” (Cic. *Fin.* IV. 16. 43, grifo nosso). Sobre a ideia de que Zenão se serviu desse pressuposto de Pirro: “S’il n’est question ici que des choses, vous voyez, Caton, qu’il n’y a aucun sujet de discussion entre vous et moi; car nous avons absolument les mêmes sentiments aux termes près. C’est ce que Zénon a parfaitement vu lui-même; mais il y avait pour lui de la joie et de l’orgueil à employer ces expressions magnifiques. Que s’il pensait effectivement comme il parle, quelle différence y aurait-il entre lui et Pyrrhon ou Ariston? Et s’il n’approuvait pas leur doctrine, pourquoi tenir un autre langage que ceux dont il partageait les sentiments?” (Cic. *Fin.* IV. 22. 60).

da sabedoria cínica” (ILDEFONSE, 2007, p. 130).¹⁰ A plausibilidade dessa relação de Zenão com a Filosofia cínica também se sustenta (como já afirmado na **Introdução**) pelo fato de o filósofo estoico ter sido discípulo de Crates, o aluno de Diógenes de Sinope (404/412 a.C. – 323 a.C.), e também por encontrarmos entre os cínicos a tese de que a felicidade consistia em viver de acordo com a Natureza.¹¹

2 DA RELAÇÃO ENTRE ZENÃO E O PITAGORISMO

Na esteira das fontes filosóficas referentes ao 'viver de acordo com a Natureza' proposto por Zenão, acreditamos que, para além do que sugerem Cícero e Ildefonse, também há a possibilidade de se afirmar uma relação de convergência com a Filosofia pitagórica. Justificamos essa possibilidade começando pela presença do Pitagorismo na formação filosófica de Pólemon. Como já afirmado anteriormente (1), Pólemon foi discípulo de Xenócrates, filósofo cuja influência do Pitagorismo nos é relatada em alguns autores, tais como: (a) Clemente de Alexandria, que se referia a Xenócrates como “discípulo de Pitágoras” (Clem. Al. *Strom.* II. 5); (b) Diógenes Laércio, segundo o qual Xenócrates foi autor de uma obra intitulada *Doutrina de Pitágoras* (D.L. IV. 13); (c) e, por fim, o estudo recente de Margherita Isnardi Parente (2012), *Senocrates e Ermodoro: Testimonianze e Frammenti*, no qual ela aponta para a presença de vários elementos da Filosofia pitagórica no pensamento de Xenócrates. Essa relação de Xenócrates com o Pitagorismo nos permite conjecturar como pouco provável que Pólemon, na condição de fiel discípulo e futuro sucessor na direção da Academia, desconhecesse o pensamento de Pitágoras (570 a.C. – 495 a.C.).

O pressuposto conhecimento de Pólemon acerca da Filosofia pitagórica também faz-se sentir na base da sua fórmula moral (o 'viver de acordo com a Natureza'), visto encontrarmos, já na mentalidade pitagórica, um esforço de cunho ético em evidenciar como necessária uma equiparação da conduta humana com o modo de operar harmônico da Natureza. Isso, aliás, é o que sugere Juan Bautista Bergua (1995) ao fazer a seguinte afirmação: “A sabedoria consistia para eles [os pitagóricos] em estabelecer em nós a ordem que predomina na ordenação hierárquica do mundo” (BERGUA, 1995, p. 198). Afirmamos, com efeito, que essa relação de convergência se encontra tão somente na base do pressuposto de Pólemon por uma razão bem específica, a saber: devido a sua concepção acerca do termo 'Natureza' não ser a mesma que aquela assumida pelos pitagóricos. A diferença aqui reside no fato de que, para Pólemon, 'viver de acordo com a Natureza' significa viver de acordo com aqueles “primeiros bens da Natureza” enunciados por Cícero (Cic. *Fin.* III. 9. 30), e não de acordo com a Natureza universal, tal como proposto na Filosofia pitagórica. É, pois, justamente desse

¹⁰ Acerca da *virtude* como *fin* para a Filosofia cínica, destacamos aqui a seguinte passagem da obra de Diógenes Laércio na qual ele versa sobre os ensinamentos de Antístenes: “Seus ensinamentos eram os seguintes: [...] que a excelência [ἀρετή] era o suficiente para assegurar a felicidade, pois ela não necessita de coisa alguma além da firmeza de Sócrates” (D.L. VI. 11).

¹¹ Em concordância com Ildefonse, temos ainda Alfred Chilton Pearson (1891), para quem: “The Stoic doctrine of life in accordance with nature finds its historical origin in the teaching as well as in the life of Diogenes” (PEARSON, 1891, p. 18-19).

ponto de divergência entre Pólemon e Pitágoras que emerge a nossa pretendida relação de convergência entre Zenão e o Pitagorismo. Isso porque, de maneira semelhante a Pitágoras, o ‘viver de acordo com a Natureza’ defendido por Zenão também tem como intuito conciliar a Natureza humana à Natureza universal. Acreditamos que essa semelhança se deve em razão de Zenão ter aprendido com Pólemon as bases do Pitagorismo – o que teria até mesmo lhe rendido uma obra cujo título (muito sugestivo) era *Questões Pitagóricas* (D.L. VII. 4).

A conciliação pitagórica entre a Natureza humana e a Natureza universal é explicada por Antelme Édouard Chaignet (1874) da seguinte forma:

Essa filosofia, todos sabem, se resume a um princípio que se aplica a todos: o homem e o Estado devem ser o que o mundo é: uma harmonia, isto é, um reflexo visível da suprema harmonia que se manifesta apenas na perfeita unidade, em Deus (CHAIGNET, 1874, p. 98).

A ideia de um ‘princípio de unidade’ proveniente da afirmação feita por Chaignet deriva do pressuposto pitagórico segundo o qual ‘tudo é número’. Daí a afirmação de Ward Rutherford (1991) segundo a qual: “Ele [Pitágoras] declarava que tudo tinha relação com os números. Este foi o ponto de partida para as suas teorias nos domínios da moralidade, assim como nos da astronomia e da música [...]” (RUTHERFORD, 1991, p. 56). Já em Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), mais especificamente na *Metafísica*, encontramos a seguinte explicação para esse pressuposto:

[...] os chamados pitagóricos, que foram os primeiros a cultivar as Matemáticas, não só as fizeram progredir, como também, nutridos por elas, acreditaram que seus princípios eram os mesmos de todos os entes [...] [Nos números] lhes parecia contemplar muitas semelhanças com o que existe e o que se gera, mais do que no Fogo, na Terra e na Água [...] e vendo, além disso, nos Números as afecções e as proporções das harmonias... pensaram que os elementos dos Números eram os elementos de todos os entes, e que todo o céu era harmonia e número (Arist. *Metaph.* I. 5. 985b 23-26; 986a 1-3).

Desse apontamento feito por Aristóteles, Miguel Spinelli (1996) atenta para a ideia de que a construção e o desenvolvimento da Filosofia da Natureza de Pitágoras ocorrem do seguinte modo:

[...] por um lado, conferindo na Natureza a mesma estrutura que encontrava na cadeia numérica, fazendo concordar princípios matemático-geométricos e musicais com princípios da Natureza ou Cosmos; por outro, investigando no Universo, a partir dos números matemáticos, a produção de uma harmonia advinda de um movimento de reciprocidade proporcional nas relações entre tudo o que existe” (SPINELLI, 1996, p. 901).

À luz do que encontramos em Aristóteles e em Spinelli, temos que a relação de convergência traçada por Pitágoras entre a Natureza universal (ou Natureza

cósmica) e a Natureza humana se deve em razão da descoberta de certos princípios de proporção, derivados da investigação matemática, que evidenciariam uma harmonia “nas relações entre tudo o que existe”. Contudo, fica por explicar de modo mais específico, de que maneira as figuras do Estado e de Deus convergem para essa relação com a Natureza universal. Para a evidenciação dessa relação, tomamos aqui como ponto de partida a formação educacional grega nos tempos de Pitágoras, a qual, de acordo com Spinelli, tratava-se de uma formação cuja principal meta era a vida na *pólis*. Nesse sentido, ela contemplava tanto ideais de obediência à autoridade e à lei, quanto ideais de austeridade religiosa e moral, de ordem, de coragem e até mesmo de amizade, ou seja: “[...] ideais próprios do conceito grego, e principalmente dórico, que diz respeito ao homem *virtuoso*, valente, forte, justo, bom e sábio (SPINELLI, 1996, p. 909). Alinhado ao modo como a educação grega estava disposta, Pitágoras propôs como ponto obrigatório da sua Filosofia o ensino dos temas relativos à autoridade, à justiça e à lei – temas indispensáveis para a administração de uma *pólis*. Segundo consta em Jâmblico (245 d.C. – 325 d.C.), Pitágoras procedeu dessa forma na medida em que, voltando-se para a autoridade dos deuses, percebeu nela a eficácia para o estabelecimento da justiça e, conseqüentemente, para a constituição das leis e da política (Iambl. VP. p. 149).¹²

E tudo indica que, a par da autoridade dos deuses, Pitágoras tomou como modelo o governo da Natureza, expresso nos conceitos de ordem e harmonia, e estendeu estes mesmos conceitos para o governo do mundo humano, e assim o fez na medida em que descobriu que só é possível uma ordem ou uma harmonia social estável mediante um *acordo das vontades*. Por este acordo instaura-se um Estado, o que equivale a dizer uma *justiça* (SPINELLI, 1996, p. 911-912).

A tese de Spinelli acerca da autoridade dos deuses ter sido retirada da forma como Pitágoras concebia o governo da Natureza, ou seja, segundo os princípios de ordem e harmonia, nos é cara também por outro motivo. Ao evidenciar a ideia de que, para Pitágoras, a harmonia presente na Natureza não se dava em razão da presença dos deuses, mas sim por relações de reciprocidade proporcionais (elucidadas pela Matemática), a tese proposta por Spinelli nos leva para um ponto de divergência fundamental entre Pitágoras e Zenão. Tal divergência consiste na defesa estoica de uma *reta razão* divina responsável pela organização da Natureza. Ao contrário de Pitágoras – que viu nos números a chave para explicar a causa da *harmonia* do universo e, conseqüentemente, a relação de convergência entre a Natureza humana e a Natureza universal –, Zenão propôs que a ordenação do universo se devia a um *lógos ordenador*, e que ao ser humano, por ser aquele que compartilha desse *lógos*, caberia agir sempre em conformidade com essa Natureza universal.¹³

¹² Citação retirada da edição inglesa de 1818, cuja tradução devemos a Thomas Taylor. Disponível em: (<https://archive.org>)

¹³ Essa *reta razão* divina recebe nomes distintos na Filosofia estoica, de modo que podemos encontrá-la ora como ‘Deus’, ora como ‘Zeus’, ‘Providência’, entre outros termos. Nesse sentido, cabem as seguintes considerações de Maria Ángels Durán López e Raúl Caballero Sánchez (2004):

3 A PRESENÇA DO PENSAMENTO DE HERÁCLITO NA FILOSOFIA ESTOICA

Embora constatemos essa divergência com a Filosofia pitagórica, não podemos afirmar que a pretendida ‘harmonização’ estoica entre a Natureza humana e a Natureza universal, a partir da ideia de um *lógos ordenador*, consiste em uma tese ‘original’. Isso porque, tal como sugere a tradição de estudos realizados nesse sentido, esse pressuposto da Filosofia estoica seria oriundo, na verdade, das considerações de Heráclito. Sobre esse ponto, cabe aqui a seguinte afirmação de Ildefonse:

A esse *lógos*, os estoicos chamam “deus”, considerado demiurgo, de ação motriz e formadora. Seu nome físico é “fogo”, herdeiro do *lógos* heraclitiano: assim, para Zenão, o deus “é um fogo artesão que procede metodicamente da gênese do mundo”. Além disso, cada ser vivo, cada corpo, cada indivíduo do mundo físico, contém os *logoi spermatikoi*, razões seminais, segundo as quais ele se desenvolve [...] (ILDEFONSE, 2007, p. 26).¹⁴

Marcus Reis Pinheiro (2010) também aponta para essa relação entre os estoicos e Heráclito ao afirmar que em ambos existe: “[...] uma realidade única identificada ora como *logos*, ora como *fogo*, e que tal realidade é responsável pela organização intrínseca do real” (PINHEIRO, 2010, p. 6).

Esse *fogo* (*pyr*) ou *éter* (*aithér*)¹⁵ que é identificado com o divino carece aqui de um breve, porém importante, esclarecimento: tanto para os estoicos, quanto para Heráclito, não se trata do puro e simples fogo consumidor de combustível, mas sim de um *fogo artífice*, que causa crescimento e preservação; trata-se de um sinônimo para a *psyché* e para a *phýsis* de cada realidade (PINHEIRO, 2010, p. 7).¹⁶ Enquanto *fogo artífice*, o suposto teórico de um Deus não é pensado como o criador das coisas, no sentido de que fez tudo vir a existir do nada, mas tão somente como um ‘organizador’ do que já é pré-existente. Daí a ideia (já evidenciada acima por Ildefonse) de um Deus concebido sob os termos platônicos de um “demiurgo” (D.L. VII. 147), ou seja, de um ‘artesão’ que organiza (e então produz) algo a partir daquilo que ele já dispõe de antemão. Acerca desse ‘Deus artesão’, cabem as seguintes considerações de Jean-Baptiste Gourinat (2013):

“Esta ‘recta razón’ (*orthòs lógos*), que guía nuestra conducta moral, es la misma Razón o Naturaleza Universal que gobierna el mundo y que los estoicos designaban con heterónimos como ‘Dios/Zeus’, ‘Providencia’ o ‘Destino [...]’ (LÓPEZ & SÁNCHEZ, 2004, XI, p. 376, *nota 27*; Plut. *Comm. not.* 4. 1060B-C).

¹⁴ A identificação estoica do *fogo* com a figura de Deus nos é apresentada por Cícero, em sua *De Natura Deorum*, sob os seguintes termos: “Cléanthe, autre élève de Zénon, avance d’abord que c’est le monde même qui est Dieu: ensuite, que c’est l’intelligence et l’âme de toute la nature: *et ailleurs, que le Dieu le plus certain que nous ayons, c’est le feu céleste*, l’éther, qui est le dernier et le plus élevé de tous les êtres, qui s’étend de tous côtés, qui fait l’extrémité de tout, qui ceint et qui embrasse tout” (Cic. *Nat. D.* I. XIV, grifo nosso); “Vos Stoïciens donc prétendent que le principe universel, c’est le feu” (Cic. *Nat. D.* III. XIV). Conferir também Aécio: (ARNIM, *S.V.F.* I, fr. 102).

¹⁵ Segundo Diógenes Laércio, *fogo* e *éter* são termos equivalentes: “No lugar mais alto está o fogo [$\pi\acute{\upsilon}\rho$], que se chama éter [$\alpha\acute{\iota}\theta\acute{\eta}\rho$], onde se forma primeiro a esfera das estrelas fixas e depois a dos planetas, ao qual se seguem o ar e depois a água [...]” (D.L. VII. 137).

¹⁶ Desse *pyr tekhnikos* no Estoicismo, tanto Diógenes Laércio (D.L. VII. 156), quanto Cícero (Cic. *Nat. D.* II. LVII), nos dão testemunho.

Deus é o artesão da transformação da matéria no interior da totalidade desta, quer dizer, ele age sobre a matéria como faz o divino artesão do *Timeu* de Platão. Mas, enquanto em Platão é preciso distinguir: i) o demiurgo, que, transforma o receptáculo, ii) o receptáculo, quer dizer, a matéria, e iii) o modelo inteligível, que serve de modelo para essa transformação, para os estoicos o demiurgo é imanente e não há modelo inteligível (GOURINAT, 2013, p. 78-79).¹⁷

O raciocínio estoico também converge com o pensamento heraclítico ao propor a figura de Deus inserida no mundo, e nunca fora dele. É preciso salientar esse ponto, visto que, tanto para o Estoicismo, quanto para Heráclito, a relação entre Deus e a *phýsis* não é de distinção, mas de confluência, na medida em que, juntos, eles expressam o movimento ordenado (*racional*, inteligente, divino) do mundo:

[...] há um *logos* que a tudo preside e que se encontra dentro do mundo assim como um sêmen se encontra dentro do fluido seminal [...] *Logos spermatikos* é ao mesmo tempo a vida de deus e também o padrão racional desenvolvido em todas as coisas. Tal *logos pyr*, fogo racional, como uma inteligência (*nous*), transforma a matéria em algo adaptável a si, e assim configura as combinações de fatos de cada instante sucessivo (PINHEIRO, 2010, p. 7, grifo nosso).

Nas *Refutações* de Hipólito (III d.C.), referindo-se exclusivamente a Heráclito, também encontramos as seguintes afirmações acerca desse pressuposto segundo o qual 'tudo é um', ou seja, Deus, *phýsis* e homem:

Heráclito afirma de fato ser o todo dividido-individido, gerado-ingerado, mortal, imortal, *lógos* eterno, pai-filho, deus justo: "ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um", afirma Heráclito (Diels 50 a 67; Hippol. *Refut.* IX. 9 e 10).

Segundo Hipólito, seria também de Heráclito a afirmação: "[...] deus: dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, mas se altera como o fogo quando se confunde à fumaça, recebendo um nome conforme o gosto de cada um" (Diels 50 a 67; Hippol. *Refut.* IX. 9 e 10).

Visto não haver nada fora do mundo e, conseqüentemente, tudo estar interligado, emerge desse pressuposto uma intrínseca relação entre o *lógos* divino e o *lógos* humano como conseqüência teórica. Daí a afirmação de Jean Brun (1972):

¹⁷ Para insistir um pouco mais nesse ponto, temos também o seguinte raciocínio elaborado por David Sedley (2013): "Embora a cosmologia estoica se deixe compreender melhor quando considerada uma releitura do *Timeu* de Platão, o processo pelo qual o *cosmos* se forma, no início de tudo, difere dos processos platônicos num ponto importante. Os estoicos são, antes de tudo, panteístas, e seu deus, em lugar de ser um deus externo, criador, concebido como agente sobre a matéria, assim como um carpinteiro sobre a madeira, é de início imanente. Em conseqüência, o processo de geração do mundo é menos percebido com base no modelo artesanal platônico do que com base no modelo biológico, regido do interior, do desenvolvimento embrionário" (SEADLEY, 2013, p. 95-96).

Podemos dizer, portanto, que para os estoicos, Natureza, Deus e fogo são termos sinônimos; divinizar a Natureza, ou melhor, naturalizar Deus, é dar ao homem a possibilidade de entrar em contato com ele e de descobrir, na realidade que o rodeia, a consistência provável para dar à sua vida um sentido ordenado” (BRUN, 1972, p. 50).

Contudo, e aqui parece residir o ponto de divergência entre Estoicismo e Heráclito, essa relação entre o *lógos* divino e o *lógos* humano não ocorre da mesma forma nas duas linhas de raciocínio em questão. No Estoicismo, mais especificamente, a relação entre esses dois *logoi* é assumida como consequência da tese de que a *razão* humana é parte desse *lógos ordenador* da Natureza, motivo pelo qual cabe ao sábio estoico agir em conformidade com esse *lógos*. Isso significa que a *sabedoria* humana, do ponto de vista estoico, em referência ao seu querer e agir, se dá em dependência de um ‘ouvir a Natureza’; ‘ouvir o *lógos ordenador* da Natureza’, ou ainda, ‘ouvir Deus’.

Heráclito também se referia à necessidade de ‘ouvirmos’ o *lógos* divino: “Ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um” (Diels 50 (1); Hippol. *Refut.* IX. 9). Com isso, seu intuito era o de evidenciar que é nesse ‘ouvir’ que se encontra a possibilidade de compreendermos ser ‘tudo um’, ou seja, que tudo está submetido a uma relação de convergência. A participação do humano no *logos* divino é por Heráclito assumido justamente pela sua concepção de que ‘tudo é um’. No que diz respeito a esse pressuposto (segundo o qual o ser humano participa do *lógos* divino), Sexto Empírico (160 d.C. – 210 d.C.) faz a seguinte afirmação: “Esse *lógos* universal e divino, do qual participamos e pelo qual nos tornamos seres dotados de *lógos*, é o critério da verdade, segundo Heráclito” (Diels 16; Sext. Emp. *Math.* VII. 131). Todavia, Heráclito também não deixou de pontuar que, em referência a esse *lógos* divino (expressão máxima de *sabedoria*), ao ser humano não cabe qualquer comparação. Por esse motivo, consta no *Hípias Maior* de Platão a seguinte afirmação atribuída a Heráclito: “O mais sábio dos homens, diante de deus, um macaco revelar-se-á, na sabedoria, na beleza e em tudo o mais” (Diels 83; Pl. *Hp. mai.* 289a).

Transparece, pois, no pensamento de Heráclito a seguinte questão: por um lado, admite-se que o ser humano participa do *lógos* divino, por outro, admite-se também que agir em conformidade com esse *lógos* não se configura em tarefa fácil ou mesmo possível. O problema acentua-se ainda mais quando lemos o seguinte fragmento: “Desse *lógos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem [...]” (Diels 16; Sext. Emp. *Math.* VII. 132). Quer dizer: Heráclito parece não conceber a natureza humana tal como os estoicos, visto que, para o filósofo de Éfeso, nem mesmo após ‘ouvir’ esse *logos* seria possível aos homens compreendê-lo e, conseqüentemente, agir conforme ele.

Na esteira dos elementos que nos levam a crer em uma relação de oposição entre Heráclito e o pensamento estoico, mesmo que apenas em certo sentido, encontra-se também o fragmento segundo o qual Heráclito afirmava que o ser humano seria por Natureza *desprovido de razão* (*álogos*) (Diels; Apoll. Tyan. *Ep.* 18). Esse fragmento não só aponta para uma relação de oposição ao pressuposto

estoico, como também nos remete a uma dificuldade para compreender o próprio emprego feito por Heráclito do conceito *lógos*. Essa dificuldade nos leva às seguintes conjecturas: que Heráclito concebia o ser humano como participante do *lógos* divino, disso não nos resta dúvidas, pois, para além dos testemunhos coletados em forma de fragmentos, é preciso considerar que esse pressuposto está em total acordo com a ideia (canonicamente atribuída a ele) de que 'tudo é um'. Assim sendo, ao que nos parece, cabe compreender a ideia do ser humano como *álogos*, não no sentido de o humano carecer (literalmente) do *lógos*, mas enquanto constatação de que, referente ao seu *saber*, é preciso empenho, ou seja, um esforço com vistas à edificação humana que independe da sua relação com o *lógos* divino do qual participamos, mas não em nível de perfectibilidade. Nas palavras de Miguel Spinelli (2012):

[...] [Em Heráclito] o viver ou agir humano não tem o seu modo de operar posto, desde a origem, por um saber natural (nos termos da *psyché* e da *phýsis*), ao contrário, tratando-se de uma habilidade, é construída no tempo, pela via da experiência e do empenho racional (SPINELLI, 2012, p. 186).

O emprego do conceito *lógos* por Heráclito seria, portanto, duplo: o primeiro, referindo-se ao *lógos* divino do qual tudo o que existe participa de uma forma ou de outra; o segundo, ao *lógos* humano, concebido como carente de um grande empenho para a sua edificação e como incapaz (no que diz respeito à edificação do *saber*) de assimilar-se ao *lógos* divino.

A relação de convergência entre Heráclito e os estoicos parece estar restrita tão somente à ideia da *razão* humana como oriunda e participante de uma *razão* divina. Isso porque, no que diz respeito a uma possível ascensão da *razão* humana a essa *razão* divina, há uma clara divergência entre Heráclito e a mentalidade estoica. Para o Estoicismo, tal ascensão seria cabível visto o ser humano ter por natureza a sua *razão* oriunda e participante da *razão* divina. Já Heráclito, ao menos segundo os fragmentos remanescentes, não demonstra certa confiança na possibilidade de uma adequação da natureza humana (da *razão* humana) àquilo que se conjectura na forma do divino – conceito que em si retém ideais de excelência, de perfeição e de *virtude*.

A 'cisão' proposta por Heráclito entre o *lógos* divino e o *lógos* humano encontra-se também na *Contra Celso* de Orígenes (185 d.C. – 254 d.C.) sob os seguintes termos: "O *êthos* humano não tem conhecimento, mas o divino tem" (Diels 78; Orig. *C. Cels.* VI. 12). Orígenes aponta para esse pressuposto heraclitiano como um dos fundamentos do argumento de Celso (o 'epicurista'), para quem também era necessário evidenciar justamente essa diferença entre a *sabedoria* humana e a *sabedoria* divina.

Embora Celso represente uma aproximação entre a Filosofia epicurea e o pensamento de Heráclito no que diz respeito à necessária diferenciação entre o *lógos* humano e o *lógos* divino, há duas coisas a se considerar: primeiro, que o Celso a quem Orígenes 'dedica' sua obra não é aceito por todos os estudiosos

como, de fato, um epicurista.¹⁸ Na verdade, o próprio Orígenes demonstra certa dúvida em relação à filiação de Celso aos pressupostos de Epicuro (340 a.C. – 270 a.C.) (Origen. *C. Cels.* I. 8); segundo, que o Epicurismo, a rigor, não pensava o divino tal como Heráclito (e muito menos tal como o Estoicismo). Em sua *De Rerum Natura*, o epicureu romano Tito Lucrecio Caro (99 a.C. – 55 a.C.) chega a fazer uma referência direta a Heráclito ao versar sobre o que ele chama de “matéria criadora do Universo” (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. 635), embora, é claro, a crítica servisse também aos estoicos. Para Lucrecio, Heráclito seria o “chefe” daqueles que propõem o fogo como essa “matéria criadora do Universo”. Para além da sua crítica ao conhecido ‘obscurantismo’ de Heráclito, Lucrecio toma como causa do equívoco o fato de que:

De nada serviria que o ardente lume pudesse adensar-se ou rarefazer-se, se as partes do fogo tivessem a mesma Natureza que todo o fogo tem no seu conjunto; seria apenas mais vivo o ser ardor quando as partículas estivessem juntas, mais brando quando estivessem separadas e cada uma para seu lado (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. vv. 645-650).

De certo modo, a crítica de Lucrecio é realmente injusta, pois se além à ideia de *fogo* que simplesmente consome combustível, e não como expressão de certa *inteligência organizadora* capaz de modificar e arranjar aquilo que existe na *phýsis*.

Outra coisa a se ter em mente ainda é que, contrários a Heráclito (e ao Estoicismo), os epicureus não atribuíram a um *lógos* divino a ordenação da *phýsis* (Lucr. *Fragmenta nat.* 2. vv. 170), assim como também negaram qualquer dependência a esse *lógos* divino no que diz respeito à edificação do *saber* humano. Desse modo, se há uma relação entre os epicureus e Heráclito, ela está restrita à ideia de que a edificação do *saber* humano carece de um empenho próprio, sendo diversa, porém, a razão para tal afirmação: para Heráclito, porque o *lógos* humano não é capaz de compreender o *lógos* divino; para os epicureus, porque o humano é concebido como capaz de progredir em seu caminho rumo à ataraxia sem o auxílio dos deuses, os quais, não se preocupando com a vida humana, encontram-se: “Irmanados em suas próprias virtudes” (Epicur. *Ep. Men.* 124).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das considerações feitas no presente estudo, constatamos que Cícero de fato tinha bons motivos para acusar Zenão de ‘reescrever’ a Filosofia alheia com os seus próprios termos. Todavia, isso não significa que não haja algo de genuíno no filosofar zenoniano e, conseqüentemente, que a crítica de Cícero esteja de todo certa. Nessa espécie de *sincretismo* das Filosofias com as quais, de um modo ou de outro, Zenão teve acesso durante o seu período de formação na

¹⁸ Sobre esse ponto, o leitor pode conferir no trabalho de Carolline da Silva Soares (2015) um precioso levantamento bibliográfico. Cf.: SOARES, 2015, p. 85-86.

Grécia, há um inegável esforço no sentido de apresentar novas respostas aos novos problemas sociais e políticos de seu tempo.

A relação de Zenão com a proposição 'viver de acordo com a Natureza' de certo modo se assemelha à relação de Epicuro com o atomismo de Demócrito (460 a.C. – 370 a.C.). É fato que Epicuro se serviu das considerações filosóficas de Demócrito no que diz respeito ao seu atomismo. Entretanto, também é fato que existem divergências fundamentais na *physiologia* desses dois filósofos.¹⁹ Algo semelhante acontece com Zenão e as suas 'fontes', tendo em vista que ele não elege nenhuma delas ao *status* de 'a' verdadeira – como faria um discípulo. No esforço para encontrar o melhor caminho para a conquista da vida sábia, Zenão colhe dessas Filosofias aquilo que ele pensa ser o mais pertinente para o 'seu' modelo de *virtude*. Ao proceder dessa forma, acreditamos que Zenão resguarda a singularidade do seu filosofar.

Um ponto curioso a ser ressaltado ainda é que, da mesma forma que procedeu Zenão, os estoicos não se mantiveram condicionados à interpretação do mestre em relação ao sentido do 'viver de acordo com a natureza'. De acordo com Cícero, entre os estoicos havia três tipos de interpretação do pressuposto em questão. Seriam eles: (i) "viver regulando a sua conduta pelo conhecimento das coisas que acontecem naturalmente";²⁰ (ii) "viver observando todos ou a maioria dos deveres intermediários [*officium medio*]"; (iii) "viver desfrutando de todos os benefícios [*rebus*], ou pelo menos do maior deles, que estão de acordo com a Natureza" (Cic. *Fin.* IV. 6. 14-15).²¹ Ao associar Zenão apenas à primeira interpretação (Cic. *Fin.* IV. 6. 14), Cícero sugere que a segunda e a terceira interpretação pertencem apenas aos seus discípulos.

Segundo David Sedley (2006), a divergência entre os próprios estoicos a respeito de aspectos fundamentais da doutrina era comum no tempo de Zenão:

Foi, caracteristicamente, apenas após a morte de seu fundador que seu pensamento e seus escritos foram canonizados, de modo que o pertencimento à escola viesse a acarretar algum tipo de comprometimento implícito com a defesa destes (SEDLEY, 2006, p. 14).

Um bom exemplo nesse sentido foi Hérilos de Cartago, o discípulo de Zenão que defendia como *fim*, não o 'viver de acordo com a Natureza', mas o "conhecimento". Sobre Hérilos, Diógenes Laércio faz as seguintes considerações:

¹⁹ O *clinamen* é o exemplo mais célebre. Nesse sentido, sugerimos o seguinte estudo brasileiro: MORAES, João Quartim de. *A linha reta e o infinito na refundação epicureana do atomismo*. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 14 (2004).

²⁰ Dada a dificuldade na tradução e a relevância dessa primeira definição, reproduzimos aqui quatro opções de tradução. Na edição francesa, temos: "vivre en réglant sa conduite par la connaissance des choses qui arrivent naturellement". Na espanhola: "vivir aplicando el conocimiento de lo que sucede por ley natural". Na inglesa: "to live in the light of a knowledge of the natural sequence of causation". E, por fim, na edição brasileira: "viver ordenadamente e com ciência as coisas que naturalmente sucedem."

²¹ Traduzimos o termo latino *rebus* por "benefício" pois seguimos a tradução francesa, a qual nos oferece como opção o termo *avantage*.

Sustentava que o fim supremo [τέλος] é o conhecimento, isto é, viver sempre de maneira a fazer da vida conforme ao conhecimento o padrão em tudo e não se deixar enganar pela ignorância. [...] Distinguiu ainda o fim principal do fim secundário; este último pode ser atingido pelos não-sábios e o outro somente pelo sábio. [...] Suas obras são breves, porém cheias de vigor, contendo controvérsias em resposta a Zenão (D.L. VII. 165).

Contudo, ao contrário do que poderíamos supor a partir da afirmação de Sedley acima referida, mesmo após a morte de Zenão as divergências entre os seus discípulos não cessaram. Se antes havia discussões no sentido de colocar em crise certos elementos do discurso do mestre, após a sua morte as discussões ganhavam outro norte. As disputas agora estavam concentradas em garantir a melhor interpretação das palavras de Zenão. Cleantes e Crisipo parecem protagonizar esse embate, visto serem inúmeros os pontos de divergências existentes entre eles, os quais são relatados por Diógenes Laércio ao longo do Livro VII da sua obra (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*). Dentre esses pontos de divergências está o próprio ‘viver de acordo com a Natureza’ defendido por Zenão. Porém, trata-se de uma investigação à parte. E o assunto que tratamos aqui antecede essa discussão, o que o torna um ponto de partida para futuras análises sobre o tema.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción Valentín García Yebra (trilingüe). Madrid: Gredos, 1982.
- ARNIM, Ioannes AB. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Vol. 1. Stutgardiae: Teubner, 1964 (<https://archive.org>).
- BETT, Richard Arnot Home. *Pyrrho, his antecedents, and his legacy*. New York: Oxford University Press, 2000.
- BERGUA, Juan Bautista. *Pitágoras*. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1995 (<https://archive.org>).
- BRUN, Jean. *Le Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- CHAIGNET, Anthelme Édouard. *Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne*. Paris: Didier et cie, 1874 (<https://remacle.org>).
- CÍCERO. *Oeuvres complètes de Cicéron*. Traduction par M. Nisard. Paris: J. J. Dubochet, Le Chevalier et Comp., Éditeurs, 1948 (<https://remacle.org>).
- _____. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Introducción, Traducción Y Notas de Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987.
- _____. *Do Sumo bem e do Sumo Mal*. Tradução. Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Translation by Harris Rackham, M.A. London: William Heinemann, 1914 (<https://archive.org>).

CÍCERO. *De Natura Deorum*. Trad. H. Rackham, M.A. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.

_____. *Sobre la naturaleza de los Dioses*. Introducción Y Notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromates*. Traduction par M. De Genoude. Paris: Sapia, 1839 (<https://remacle.org>).

DIELS, Herman. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906 (<https://remacle.org>).

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, Tome Premier. Traduction par Charles Maric Zevort. Paris: Charpentier, 1847 (<https://remacle.org>).

_____. *Lives of eminent philosophers*, vol. II: Books 6-10. Transl. by Robert Drew Hicks. Loeb Classical Library 185. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925 (<https://archive.org>).

_____. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. *Vitae Philosophorum*. Edidit. Miroslav Marcovich. Vol. 1. Germany: Berolini; Walter de Gruyter, 2008.

EPICURO. *Lettres, maximes, sentences*. Traduction, introduction et commentaires par Jean-Francois BALAUDÉ. Paris: Librairie générale française, 1994.

_____. *Carta a Meneceu*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

GOURINAT, Jean-Baptiste. *O mundo*. In: Ler os estoicos. Tradução Paula S. A. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

HERÁCLITO. *Fragments contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odisseus, 2012.

ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos I*. Tradução Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

JÂMBLICO. *Life of Pythagoras or Pythagoric Life*. Translated by Thomas Taylor. London: J.M. WATKINS, 1818 (<https://archive.org>).

_____. *The Theology of Arithmetic: on the mystical, mathematical and cosmological symbolism of the first ten numbers*. Translated by Robin Waterfield. Michigan: Phanes Press, 1988 (<https://archive.org>).

ORÍGENES. *Contra Celsum*. Transl. by Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

_____. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

PARENTE, Margherita Isnardi. *Senocrates e Ermodoro: testimonianze e frammenti*. Pisa: Edizioni della Normale, 2012 (<https://archive.org>).

- PEARSON, Alfred Chilton. *The Fragments of Zeno and Cleanthes*. Introduction and explanatory notes. London: Cambridge University Press, 1891.
- PINHEIRO, Marcus Reis. *Determinismo, liberdade e astrologia nos estoicos. História, imagem e narrativas* [online], v. 10, n. 10, p. 1-14, 2010.
- PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres. Tratados antiestoicos*. Introducciones, traducción y notas de Maria Ángeles Durán López y Raúl Caballero Sánchez. Madrid: Gredos, 2004.
- MORAES, João Quartim de. A linha reta e o infinito na refundação epicureana do atomismo. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 14, 2004.
- REALE, Giovanni. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015.
- RUTHERFORD, Ward. *Pitágoras*. Trad. José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1991.
- SEDLEY, David. *The origins of Stoic God*. In: FREDE, Dorothea & LAKS, André. *Traditions of Theology – Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*. Leiden, 2002.
- _____. *A Escola, de Zenão a Ário Dídimo*. In: *Os estoicos*. Tradução Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.
- _____. *Os deuses e os homens*. In: *Ler os estoicos*. Tradução Paula S. A. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.
- SOARES, Carolline da Silva. *O conflito entre o Paganismo, o Judaísmo e o Cristianismo no Principado: um estudo a partir do Contra Celso, de Orígenes*. Vitória: EDUFES, 2015.
- SPINELLI, Miguel. Sobre o conceito de ψυχή/psyché. No contexto da Filosofia Pitagórica. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 8, n. 2, p. 289-299, 1995.
- _____. Sobre a ciência e o magistério filosófico de Pitágoras. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 52, n. 1-4, p. 889-917, 1996.
- _____. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 3ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.
- TITO LUCRÉCIO CARO. *Da natureza*. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Recebido em: 26-08-2018

Aceito para publicação em: 07-10-19