

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**INFLUÊNCIA DA ÉTICA E DA FÍSICA DE HERÁCLITO NO PENSAMENTO  
ESTOICO**

**Luan Souza de Paiva**

**Brasília**

**2022**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**Luan Souza de Paiva**

**INFLUÊNCIA DA ÉTICA E DA FÍSICA DE HERÁCLITO NO PENSAMENTO  
ESTOICO**

Monografia apresentada ao Departamento  
de Filosofia como requisito parcial  
para a obtenção do título de licenciado em Filosofia

**Orientador: Prof. Dr. Guy Hamelin**

**Brasília**

**2022**

**Luan Souza de Paiva**

**INFLUÊNCIA DA ÉTICA E DA FÍSICA DE HERÁCLITO NO PENSAMENTO  
ESTOICO**

Monografia apresentada ao Departamento  
de Filosofia como requisito parcial para a  
obtenção do título de licenciado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Guy Hamelin.

Aprovado no dia: \_\_/\_\_/\_\_\_\_

**Banca Examinadora**

---

**Prof. Dr. Guy Hamelin**

---

**Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes**

## Resumo

O objetivo deste trabalho é traçar os elementos da ética e da física de Heráclito que influenciam o estoicismo. Como a ética do efésio é dependente de suas visões sobre a natureza e os estoicos tomaram essa visão como autoridade para sua doutrina física, uma distinção entre essas teorias nos ajudaria a delimitar as semelhanças entre as escolas. Buscamos, na comparação entre as cosmologias, compreender o funcionamento do mundo e como a *physis* universal determina a *physis* de cada indivíduo. O *logos* universal que dirige todas as coisas nos auxilia a compreender a alma humana, participante desse *logos*, também chamado de deus e fogo pelos estoicos e por Heráclito. No percurso, veremos como a física estoica interpretou de maneira equivocada alguns fragmentos do efésio, mas, a despeito disso, conseguiu se aproximar de seu ideal de ético de viver de acordo com a natureza e de servir aos deuses de forma racional e não segundo os ditames do desejo e da religião tradicional.

**Palavras-chave:** Heráclito; estoicismo; *logos*; *physis*; ética.

## **Abstract**

The aim of this work is to trace the elements of Heraclitus' ethics and physics that influence Stoicism. As the Ephesian ethics is dependent on their views of nature and the Stoics took this view as the authority for their physical doctrine, a distinction between these theories would help us to delimit the similarities between the schools. In the comparison between cosmologies, we seek to understand the functioning of the world and how the universal physis determines the physis of each individual. The universal logos that directs all things helps us to understand the human soul, a participant in this logos, also called god and fire by the Stoics and Heraclitus. Along the way, we will see how stoic physics misinterpreted some fragments of the Ephesian, but, despite this, managed to approach its ethical ideal of living according to nature and serving the gods in a rational way and not according to the dictates of desire and traditional religion.

**Keywords:** Heraclitus; stoicism; logos; physis; ethic.

## **Sumário**

<b>1. Introdução.....</b>	<b>6</b>
<b>2. Do que trata a filosofia de Heráclito.....</b>	<b>12</b>
2.1. A física de Heráclito.....	13
2.2. A ética em Heráclito.....	19
<b>3. Os primeiros problemas da escola do pórtico.....</b>	<b>25</b>
3.1. A física do estoicismo.....	26
3.2. A ética da Stoa.....	32
<b>4. Semelhanças e divergências entre Heráclito e o estoicismo.....</b>	<b>40</b>
<b>5. Considerações Finais.....</b>	<b>46</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>48</b>

## 1. Introdução

Desde seu surgimento no século VI a.C a filosofia deu a si mesma uma série de problemáticas que em muito divergiam não apenas nos tópicos, mas também nos métodos empregados até então para resolvê-los. De fato, a forma como os antigos poetas da religião tradicional grega discorriam sobre a alma, a origem do cosmos, para citar alguns, encerrava dificuldades.

O primeiro deles é o problema da origem do Caos. Essa divindade, pai dos deuses mais antigos e, portanto, de todas as coisas, não tem uma origem definida, e, diferentemente dos elementos naturais na filosofia dos milésios, não é eterno e infinito<sup>1</sup>. Isso acontece precisamente pelo segundo problema. O mito, segundo Jaeger, é baseado em observações acerca do mundo sensível<sup>2</sup>. A metodologia de um antigo poeta se baseava na observação deste mundo e em analogias adquiridas com as situações do dia a dia. Se uma mulher só engravida se tiver relações com seu marido, e a terra só produz alimento se chover, então a chuva deve ser a semente de um deus e a terra só pode ser sua consorte.

A maior dificuldade desse método reside nos limites que essas analogias podem tomar, e o Caos se configura como o maior dos empecilhos. Onde temos, na vivência dos homens, um exemplo de algo que não tenha origem, de algo que seja ingênito, sozinho e que mesmo assim é capaz de ser pai de algo?

Assim, o primeiro problema que se opõe ao mito é o problema do princípio. Mas ele não é o único. Entre os gregos havia ainda a dificuldade em explicar, por exemplo, porque pessoas boas sofrem. Essa aporia preocupa não apenas os gregos, mas todos os homens, porém entre eles se desenrola num segundo problema: a necessidade de uma religião pessoal<sup>3</sup>.

A religião tradicional já não era mais capaz de responder a esses problemas nem satisfazia a necessidade gerada por eles. Como respostas surgem as religiões de Apolo e Dioniso, uma centrada na racionalidade e a outra na comoção. O contraste entre uma e a outra é o que garante a força de ambas. Aparece, ainda, uma terceira religião que consegue solucionar esses problemas de forma

---

<sup>1</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume I - Das Origens a Sócrates*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pg. 43.

<sup>2</sup> Jaeger, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pg. 197.

<sup>3</sup> *IDEM* pg. 209 e 210.

sofisticada. A religião dos mistérios, o orfismo, se difunde na Grécia e ganha força precisamente por suas respostas a essas questões<sup>4</sup>. Ao problema do sofrimento, nos diz que os homens sofrem porque em outra vida erraram. Assim devem pagar os pecados de outra vida nesta. À necessidade de uma religião pessoal, garantem à alma humana a ascendência divina. O ser humano é da estirpe dos deuses<sup>5</sup>.

Segundo Jaeger, a ideia órfica de alma é fundamental para o desenvolvimento da consciência pessoal<sup>6</sup>, o que não destoaria da necessidade de explicações racionais que a filosofia exigirá de seus adeptos posteriormente. A filosofia, ao contrário da religião tradicional, só entende como verdadeiro aquilo que se dá ao indivíduo: “Só é verdade o que ‘eu’ posso explicar por razões concludentes, aquilo que o ‘meu’ pensamento consegue justificar perante si próprio”<sup>7</sup>. Não mais uma verdade revelada exclusivamente a um poeta ou profeta, mas uma revelação do *logos* que qualquer um que a ela se dedicar será capaz de compreender.

Diante das dificuldades recém-surgidas, o mito como explicação do mundo e de sua origem começa a ruir. Mas se antes havia uma relação entre a origem do mundo e suas consequências para a vida humana, agora não seria diferente. Os pensadores que surgem nesse contexto terão uma nova forma de ver o problema da vida e o problema do ser. Devem, portanto, resolver os problemas iniciais: de onde surgiu o mundo? Como explicar a totalidade das coisas?<sup>8</sup>

O ponto para o qual os primeiros filósofos voltaram sua atenção foi o problema da origem. Esse problema traz em si a dificuldade em entender como as coisas derivam a partir dessa origem, como se mantêm e deixam de ser. O fato de essa problemática ter se desenvolvido antes que qualquer outra ocorre como um desenrolar-se da religião naturalista dos gregos. De fato, os gregos já estavam preocupados com problemas naturais em sua religião tradicional, o que facilmente

---

<sup>4</sup> *IDEM*, pg. 209 e 210.

<sup>5</sup> *IDEM*, pg. 211.

<sup>6</sup> *IDEM*, pg. 211.

<sup>7</sup> *IDEM*, pg. 196.

<sup>8</sup> *IDEM*, pg. 193 e 194 e Reale, Giovanni. História da Filosofia Antiga: Volume I - Das Origens a Sócrates. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pg. 28.



os levou a continuar discutindo esse assunto<sup>9</sup>. A principal diferença, como sabemos, é na metodologia aplicada.

Os filósofos, então, passam a tratar dos assuntos da realidade primeira, também denominada *physis*. Descobrir a origem da realidade, já que os aedos estão errados, é de primeira importância. Este princípio é chamado de *arché* por Anaximandro. Ele é o primeiro filósofo, pelo menos o primeiro do qual dispomos de um texto, a usar o termo para se referir à realidade primeira<sup>10</sup>. É nele também que se manifesta de forma clara um novo aspecto na pesquisa sobre o mundo, próprio a todos os pré-socráticos. Enquanto os antigos mestres da religião preocupavam-se com a natureza do mundo, faltava-lhes, no entanto, precisamente um método que fosse além das analogias empíricas e se baseasse puramente na razão<sup>11</sup>.

Se a religião tradicional não conseguia explicar o porquê de pessoas boas sofrerem, como a filosofia nascente, que garantia a seu *arché* os atributos de eternidade, explicaria as mudanças que ocorrem no mundo? Se o princípio é eterno e gerador de todas as coisas, por que elas não mantêm essa característica, mas estão, em aparência, sempre em um fluxo da geração e corrupção? Kirk Raven nos mostra que<sup>12</sup>: “[...] todos os pré-socráticos foram impressionados pelo predomínio da mudança no mundo da nossa experiência”. A preocupação dos primeiros naturalistas, entre eles Anaximandro, não seria uma descrição do mundo e sua contingência, mas uma justificativa e compreensão do porquê de ela acontecer.<sup>13</sup>

Desta maneira, Anaximandro tenta explicar geração e corrupção através da justiça e injustiça<sup>14</sup>, pois estas se geram quando um dos elementos ofende o outro por conta de sua avidez. Essa avidez precisa ser reparada, segundo o filósofo de

---

<sup>9</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume I - Das Origens a Sócrates*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pg. 22 e Jaeger, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pg. 193.

<sup>10</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume I - Das Origens a Sócrates*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pg. 51 e 52.

<sup>11</sup> *IDEM*, pg. 28 e 29.

<sup>12</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 192.

<sup>13</sup> Jaeger, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pg. 197.

<sup>14</sup> Anaximandro. *Fragmentos: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, fragmento um, pg. 50.

Mileto, pelo tempo. O cosmos seria governado pela *dike* eterna<sup>15</sup>. Essa justiça, garantida pelo tempo, compensa um conflito que existe e permanece, mas que é em si mesmo indiferente aos homens. Jaeger, na verdade, considera que a necessidade humana de felicidade entra em conflito com essa conclusão dos primeiros filósofos. Ele diz:

“O sóbrio relancear do espírito de investigação pela profundidade da natureza oferece ao Homem o espetáculo da geração e da corrupção incessantes, governado por uma legalidade universal indiferente ao Homem e ao seu insignificante destino(…)”  
(Jaeger, pg. 211).

É essa necessidade, não abandonada pelos gregos da época, mas herança da religiosidade, que não se satisfaz com as explicações filosóficas que surgiram naquele momento. O segundo movimento da filosofia passa a ser não apenas explicar o mundo, o ser e o devir, muito bem explicados pelos milésios e a escola de Eléia, mas entender como o homem se coloca nesse conflito. Até então a ciência filosófica só tinha dois caminhos: o da intuição sensível, principalmente os milesianos, e o do pensamento puramente racional, sobretudo Parmênides e sua escola<sup>16</sup>. É precisamente no distanciamento dessas duas perspectivas que Heráclito se situará, trazendo consigo a possibilidade de retorno do homem como objeto filosófico.

O primeiro afastamento de Heráclito dos milésios consiste no estabelecimento do conflito como gerador da harmonia no mundo. Para o efésio o domínio de um elemento sobre o outro, como na filosofia de Anaximandro, tornaria o mundo infértil e o deixaria num estado de repouso perpétuo<sup>17</sup>. Esse repouso não seria condizente com as mudanças que os homens percebem no mundo.

O segundo tópico de distinção entre os pré-socráticos e Heráclito é que aqueles atribuíram entre as qualidades do primeiro princípio a imortalidade e imperecibilidade e alguns chegaram a aparentar a alma a esse princípio. Heráclito, além da eternidade, aproxima ainda mais a alma ao princípio ao atribuir a este

---

<sup>15</sup> Jaeger, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pg. 202.

<sup>16</sup> *IDEM*, pg. 223.

<sup>17</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 201.

inteligência: “A natureza humana não possui conhecimentos, a natureza divina sim”<sup>18</sup>.

É com um contemporâneo de Heráclito, Xenófanes, que a filosofia volta sua visão para a formação do indivíduo<sup>19</sup>. Não era possível para ele que as novas verdades descobertas pela filosofia e as cosmologias racionais não pudessem ser assimiladas como fundamento da formação do homem<sup>20</sup>. Não apenas a formação, mas também aquela necessidade metafísica citada anteriormente será satisfeita no cosmos filosófico de Heráclito<sup>21</sup>. O cosmos do efésio será a fonte da ética:

“O cosmos da filosofia da natureza converte-se, por um movimento reflexo do desenvolvimento espiritual, no protótipo da *eunomia* da sociedade humana. É nele que a ética da cidade encontra a sua raiz metafísica.”<sup>22</sup>

Não se afastando da física, mas dando um realce ao lado humano da filosofia, Heráclito deixa sua marca específica em relação aos naturalistas. Seu *arché* não apenas fundamenta o aspecto antropológico de sua filosofia, mas difere dos elementos milesianos por não ser uma substância originadora. Nesse sentido, não há em Heráclito uma cosmogonia<sup>23</sup>.

Aberto um panorama humano em sua filosofia, podemos compreender o motivo do testemunho de Diógenes Laércio afirmar que a obra de Heráclito foi dividida em Do Universo, Política e Teologia. Essa divisão, no entanto, não parece ser original, o que sugere uma edição baseada em uma análise estoica da obra<sup>24</sup>.

Como alguns dos fragmentos de Heráclito nos foram legados por fontes estoicas, como o fragmento 76 de Diels-Kranz, a interpretação estoica, usando-o como fundamento de certos aspectos de sua física, acabou por atribuir ao efésio algumas de suas doutrinas. A doutrina da conflagração universal, *ekpyrosis*, por exemplo, embora possa ser conciliada com alguns dos fragmentos do efésio, não

---

<sup>18</sup> DK 22 B 78, traduzimos: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

<sup>19</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 218.

<sup>20</sup> *IDEM*, pg. 214 e 215.

<sup>21</sup> *IDEM*, pg. 212.

<sup>22</sup> *IDEM*, pg. 215.

<sup>23</sup> *IDEM*, pg. 205.

<sup>24</sup> *IDEM*, pg. 190.

pode ser atribuída a ele por estar em desacordo com a doutrina da medida presente no processo de mudança do cosmos<sup>25</sup>.

Por outro lado, o ideal da *Stoa* de viver de acordo com a natureza e uma ética fundada na física são, de fato, muito próximos daqueles que encontraremos em Heráclito. Por conta disso, neste trabalho, buscaremos compreender a visão do filósofo de Éfeso a respeito do cosmos e suas implicações na ética. Se, com efeito, a ética do efésio só encontra seu fundamento no cosmos, a influência heraclítica no estoicismo será muito mais clara. A ética estoica, segundo Thomas Bénatouïl, é inovadora em ser uma ética naturalista, no sentido em que, assim como em Heráclito, é preciso compreender todo o cosmos para compreender como agir<sup>26</sup>.

Os estoicos ainda afirmam que o mundo começa pelo fogo <sup>27</sup> o que, num primeiro momento, nos faz lembrar o fragmento de número 30 de Heráclito: “Este mundo [...] era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas<sup>28</sup>”. Há também uma reminiscência da doutrina mais famosa de Heráclito, a saber, a da mudança perene, na Epístola 107 de Sêneca, onde ele diz: “[...] a natureza administra este reino que vês por meio de mudanças [...]” <sup>29</sup>. Se todas essas semelhanças são fidedignas ou não, será uma de nossas discussões. Ocupar-nos-emos, primeiramente, dos contornos básicos da filosofia do efésio, para depois adentrarmos nas questões propriamente estoicas, atendo-se sempre à física e à ética, que serão centrais na nossa análise de ambas as vertentes filosóficas.

---

<sup>25</sup> *IDEM*, pg. 191 e 192.

<sup>26</sup> Gourinat, J- B. e Barnes, J. *Ler os Estoicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, pg. 117.

<sup>27</sup> Stobeus Ecl. I, 17, 3 p. 152, 19 W. in Arnim. Traduzimos: Zenão assim declara explicitamente: Foi necessário haver, em um período, outra ordem do todo [feita] a partir de substâncias, cada vez que o fogo mudava para [que] surgisse água através do ar (...).

<sup>28</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg. 90, fr. 30.

<sup>29</sup> Sêneca. *Cartas Morais a Lucílio*. Petrópolis: Vozes, 2016, pg. 133.

## 2. Do que trata a filosofia de Heráclito.

Segundo relato de Diógenes Laércio, o livro de Heráclito, *Peri physeos*, é dividido em três partes: Do universo, política e teologia<sup>30</sup>. Essa divisão, conforme nos aponta Kirk Raven, não seria original, mas provavelmente *seria* uma organização que seguia a divisão estoica da filosofia<sup>31</sup>. Os comentários de Diógenes ainda evocam a figura do gramático Diódoto, o qual, segundo o doxógrafo, afirmava que a obra de Heráclito não trataria sobre a natureza, mas sobre a política, usando as partes sobre a natureza como exemplos<sup>32</sup>.

Apesar de termos apontado Heráclito como um dos primeiros autores que volta sua atenção para o mundo dos homens e que tenta dar a esse mundo uma base mais sólida, as afirmações de Diógenes e Diódoto são difíceis de sustentar. O empecilho inicial é que os estoicos tomaram parte da física de Heráclito como autoridade para a sua própria física<sup>33</sup>, o que não implica necessariamente que o efésio dividisse sua filosofia naquelas três áreas. Não apenas a divisão, mas até mesmo o nome *Peri physeos* não foi escolhido por Heráclito. Desenvolver qualquer aspecto da filosofia heraclítica a partir de termos que ele não usou não parece ser muito sensato.

O segundo problema consiste no fato de Diódoto ter invertido a importância qualitativa da ética e da física. O plano de fundo da pesquisa do efésio é a natureza, que era o ponto de partida dos filósofos que o precederam<sup>34</sup>. A preocupação fundamental de Heráclito consiste em fazer uma análise total da realidade<sup>35</sup>. O conhecimento a respeito do cosmos é primordial e anterior a qualquer discussão ética e política que possa surgir no pensamento de Heráclito.

---

<sup>30</sup> Cf. Laércio, Diógenes, IX, 1-17 apud *Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg. 82.

<sup>31</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 190.

<sup>32</sup> Laércio, Diógenes, IX, 1-17 apud *Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg. 84.

<sup>33</sup> Cf. Jaeger, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pg. 191.

<sup>34</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume I - Das Origens a Sócrates*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pg. 67 e Jaeger, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pg. 196.

<sup>35</sup> Jaeger, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pg. 223.

“[Heráclito] Está convicto de que todas as palavras e ações dos homens são um efeito daquela força superior, ainda que a maioria deles não saiba que são meros instrumentos nas mãos de um poder mais alto”. (Jaeger pg. 223).

Como vimos antes, o cosmos é a base metafísica da ética<sup>36</sup>. A filosofia de Heráclito, segundo Jaeger, pode ser compreendida com três círculos concêntricos, dos quais o mais interno é o da antropologia. Os problemas da ética, que estão nesse círculo antropológico, estão dentro do círculo teológico que está dentro do mais exterior deles, o círculo cosmológico<sup>37</sup>.

Precisamente por essa hierarquia é que fica patente que a ética em Heráclito está fundamentada em suas teorias físicas e que é necessário um conhecimento da realidade para compreender o homem, visto que ele também se inclui nessa totalidade do real<sup>38</sup>.

## 2.1 A física de Heráclito.

O fragmento número 30 nos aponta e elucida sobre algumas das principais ideias do filósofo de Éfeso. Assim ele diz:

“Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas”. (Pensadores pg. 90, DK 22 B 30).

O texto nos traz alguns elementos interessantes. O primeiro deles é o fogo. Aqui, este elemento aparece como símbolo da mudança e do fluxo da realidade, a doutrina mais famosa de Heráclito. A interpretação desse texto pode ser ampliada pelo fragmento 31 que mostra como e no quê o fogo se transforma.

“Direções do fogo: primeiro mar, e do mar metade terra, metade incandescência... Terra dilui-se em mar e se mede no mesmo

---

<sup>36</sup> *IDEM*, pg. 215.

<sup>37</sup> *IDEM*, pg. 228.

<sup>38</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 217

logos, tal qual era antes de se tornar terra”. (pensadores pg. 90-1 DK 22 B 31).

A primeira coisa que devemos pontuar é que o fogo heraclítico não é análogo a um dos elementos milesianos. O fragmento 30 bem diz que o mundo “era, é e será um fogo sempre vivo”, dando-nos a ideia de que o fogo, os elementos que dele derivam e o mundo são eternos. Assim sendo, o mundo não tem uma origem e não encontramos uma cosmogonia em Heráclito. O fogo é, na verdade, origem contínua dos processos naturais que acontecem em nosso mundo<sup>39</sup>. *Tò pyr* é o que descreve a ordem do cosmos, os processos de mudança imanentes dessa ordem, que se muda em água, terra, ar e posteriormente volta a ser fogo, mas não é, de forma alguma, a origem do mundo. Ora, se o fogo e o mundo, pelo que nos diz o fragmento 30, são a mesma coisa, para o fogo ser origem do mundo ele teria de ser anterior a si mesmo.

“O fogo é a forma arquetípica da matéria”<sup>40</sup>. Por conta disso, o fogo não transcende o mundo, mas é considerado como parte do cosmos<sup>41</sup>. O Fragmento 31 abre uma margem de interpretação que permite a distinção entre dois tipos diferentes de fogo, como Kirk Raven aponta na página 206 de *Os filósofos pré-socráticos*. O fogo descrito no fragmento 30 é chamado de fogo cósmico. Essa chama universal, possivelmente, foi identificada com o *αιθήρ (aither)*<sup>42</sup>, enquanto a chama do fragmento 31 seria somente o fogo, elemento aparentado com a terra, o mar e o ar.

Segundo Realle, em seu comentário ao fragmento de número 64, o fogo etéreo também é chamado de raio<sup>43</sup>. Kirk Raven, no comentário sobre o mesmo fragmento, afirma que este demonstra que o fogo heraclítico é de uma natureza mais pura e brilhante e o chama de raio etéreo e divino<sup>44</sup>. Ainda em Kirk Raven, o termo *πρηστήρ (prester)*, no fragmento 31, é traduzido por “o que queima”, mas é interpretado como raio ou fogo<sup>45</sup>. É este fogo/raio que o fragmento 64 diz ser o guia de todas as coisas<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> *IDEM*, pg. 205 e 206.

<sup>40</sup> *IDEM*, pg. 205.

<sup>41</sup> *IDEM*, pg. 205.

<sup>42</sup> *IDEM*, pg. 206.

<sup>43</sup> Realle, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume I - Das Origens a Sócrates*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pg. 68.

<sup>44</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 206.

<sup>45</sup> *IDEM*, pg. 205.

<sup>46</sup> DK 22 B 64: “τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός”. Traduzimos: O raio guia todas as coisas.

Já o fogo terreno não é a origem dos processos de mudança que acontecem em nosso mundo, mas parte dos elementos que sofrem essa mudança, conforme o fragmento 76: “Vive o fogo a morte de terra, ar vive a morte de fogo, água vive a morte de ar, terra a de água”<sup>47</sup>. É esse fogo que é apontado no fragmento 67 como a chama que adquire as características do incenso que queima<sup>48</sup> e que por suas alterações estabelece uma relação de analogia com o fogo cósmico e as mudanças do mundo. Porém, o fogo etéreo não deixa de ter suas características universais nem deixa de ser fogo por conta de elementos acidentais. O fogo é, portanto, tanto símbolo da mudança quanto de certa permanência. A ideia mais importante em Heráclito não é tanto a da mudança, mas sim a da permanência através dela: “[...]o que tinha importância vital [na filosofia de Heráclito] era a ideia complementar de medida inerente à mudança, a estabilidade que persiste através dela e a governa”<sup>49</sup>.

Uma possível tradução para *logos*, e até mesmo usada por Kirk Raven<sup>50</sup>, é medida, conforme também consta em sua tradução do fragmento 31. Essa tradução nos permite enxergar a permanência na filosofia heraclítica e compreender o *logos* como o elemento que manterá a coesão do mundo. Assim diz Kirk Raven: “*Logos* [...] talvez deva ser interpretado como fórmula unificadora ou método proporcionado de disposição das coisas”<sup>51</sup>. Dessa forma, o *logos* pode ser compreendido como o elemento que mantém a medida e proporção no mundo.

É este *logos* que Heráclito convida os homens a escutar e a reconhecer como único critério de verdade<sup>52</sup>. A necessidade do convite se dá pela recusa, talvez incapacidade dos homens, em reconhecer essa proporção na constante mudança a que o mundo está submetido. Essa dificuldade humana corresponde a uma desarmonia em relação ao *logos*, uma desmedida. Tal estado de ignorância é comparado com a surdez, outras vezes com a cegueira, pois nesses estados os órgãos dos sentidos estão presentes, mas a faculdade da visão e audição não

---

<sup>47</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg. 95, fr. 76.

<sup>48</sup> *IDEM*, pg. 94, fr. 67.

<sup>49</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 192.

<sup>50</sup> *IDEM*, pg. 193.

<sup>51</sup> *IDEM*, pg. 194.

<sup>52</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg. 93, fr. 50.



estão. Assim também ocorre com o *logos*, que sempre está presente na alma, mas no momento da desarmonia se ausenta<sup>53</sup>.

Os homens, segundo Heráclito, iludem-se quanto ao conhecimento do mundo sensível por não perceberem que os sentidos não podem ser o critério para se alcançar a verdade<sup>54</sup>. A especificação de que tipo de alma atrapalha o testemunho dado pelos sentidos, no fragmento 107, ajuda a entender o fragmento 55, que diz: “Das coisas que [há] visão, audição e instrução, estas eu prefiro”<sup>55</sup>. O que torna a crítica aos sentidos viável no fragmento 107, mas não gera contradição no fragmento 55, é a razão. Os homens de alma bárbara não usam o crivo da razão para avaliar as percepções dos sentidos. Eles não são capazes de perceber a harmonia que surge através da tensão que permeia o mundo da contingência<sup>56</sup>.

“Heráclito, é claro, não constituiu uma exceção: de fato, talvez tenha expresso a universalidade da mudança com mais clareza e mais dramatismo do que os seus predecessores; mas, para ele, o que tinha importância vital era a ideia complementar de medida inerente à mudança, a estabilidade que persiste através dela e a governa”.(Kirk Raven pg. 192)

Kirk Raven é ainda mais preciso ao explicitar no que consiste a sabedoria para Heráclito:

“[...] O viver de um modo satisfatório [...] consiste em compreender o Logos, a estrutura análoga ou elemento comum da disposição das coisas, que incorpora o μέτρον ou medida, sendo esta a garantia de que a mudança não produz uma pluralidade desconexa e caótica.” (Kirk Raven pg. 210).

Desta maneira, o *logos* é o elemento que garante no perpétuo devir a permanência de algo. É por conta do *logos* que o rio que não se pode tocar duas vezes por sua rápida e constante mudança<sup>57</sup> não deixa, de todo modo, de ser um rio. O mesmo é dito no sexto fragmento: “o sol não apenas [...] é novo cada dia, mas sempre novo, continuamente”<sup>58</sup>. Esse mesmo sol não ultrapassa certos limites estabelecidos pelas servas da justiça<sup>59</sup>. *Δίκη* (*díke*) havia sido utilizada por Anaximandro para se referir a um governo universal, onde a Justiça seria a

---

<sup>53</sup> *IDEM*, pg. 91, fr. 34.

<sup>54</sup> *IDEM*, pg. 99, fr.56 e 107.

<sup>55</sup> *IDEM*, pg. 93, fr. 55.

<sup>56</sup> *IDEM*, pg. 93, fr. 51.

<sup>57</sup> *IDEM*, pg. 97, fr. 91.

<sup>58</sup> *IDEM*, pg. 88, fr. 6.

<sup>59</sup> *IDEM*, pg. 97, fr. 94.

responsável por compensar injustiças que cada um dos elementos cometiam entre si. O estender-se dessa compensação pelos séculos é o que explicaria geração e corrupção, ou seja, as mudanças do mundo.

Mas em Heráclito *δίκη* tem sentido diferente, talvez até oposto. É que para o filósofo de Éfeso a justiça é discórdia e apenas por meio da discórdia e necessidade é que todas as coisas vêm a ser<sup>60</sup>. A discórdia gerará um conflito que é chamado de pai de todas as coisas<sup>61</sup> e é apenas através dele que a justiça pode se manifestar. Sem discórdia e injustiça a noção de justiça jamais nos surgiria<sup>62</sup>. No mundo, os contrários se convergem e é a partir dos conflitos e discórdia desses contrários que surge uma harmonia<sup>63</sup>.

É, portanto, na permanência que subsiste através dos divergentes que o *logos* se manifesta como garantia de que a mudança será equilibrada<sup>64</sup>: “[...] O divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira”<sup>65</sup>. O arco e a lira são usados como analogia de uma tensão que não ergue um elemento ou princípio como soberano do mundo, mas deixa o cosmos em perfeito equilíbrio. Assim como é preciso que uma lira seja tensionada para que seja produzida música, a tensão é necessária à vida.

Essa tensão, porém, deve produzir uma bela harmonia e preservar o equilíbrio do universo, que se for afetado pode destruir a congruência e unidade do cosmos<sup>66</sup>. É nesse sentido que podemos traduzir *ὑβρις* (*hybris*), no fragmento 43, por excesso ou desmesura: “o excesso é preciso extinguir, mais que o incêndio”<sup>67</sup>. É nessa linha que a *δίκη* de Heráclito se distingue da de Anaximandro, pois a Justiça do milésio acabaria levando ao predomínio, mesmo que temporário, de um elemento sobre outro, o que deixaria o universo momentaneamente em repouso, o que seria tornar o cosmos infértil.

---

<sup>60</sup> *IDEM*, pg. 96, fr. 80.

<sup>61</sup> *IDEM*, pg. 93, fr. 53.

<sup>62</sup> Jaeger, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pg. 227.

<sup>63</sup> *IDEM*, pg. 88.

<sup>64</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 198.

<sup>65</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg. 93, fr. 51.

<sup>66</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 220.

<sup>67</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg. 92, fr. 43.

“[...] Todo o ‘processo’ do mundo é uma troca. A morte de uma vida é sempre a vida de outra. É um eterno caminho, ascendente e descendente. É mudando que repousa”. (Jaeger pg.227).

O conhecimento dessa harmonia, apesar de ser comum aos homens, não é por eles suportado: “O modo humano não comporta sentenças, mas o divino comporta”<sup>68</sup>. Deus, portanto, é o único capaz de compreender todas as coisas, e surge como o aspecto racional do ser<sup>69</sup>. O *logos* é o elemento que constitui a tensão das coisas e que garante uma mudança razoável e proporcional, dentro dos limites da justiça<sup>70</sup>. Já o fogo é a forma arquetípica da matéria que a regula. Ele não apenas garante a oposição de contrários, mas também a sua unidade pela discórdia. Deus, por outro lado, não pode ser diferente do *logos* e por ser elemento de ligação de todos os extremos, não pode ser diferente do fogo etéreo<sup>71</sup>. Estes elementos não são, em última instância, diferentes um do outro. Como Kirk Raven afirma, são diferentes aspectos de deus<sup>72</sup>. Somos tentados a pensar que são princípios diferentes, ou mesmo hipóstases da divindade, mas essas ideias são por demais anacrônicas.

“A mudança de um em outro ocasiona uma total mudança de nome, o que é enganador, porquanto só um componente superficial se alterou e o constituinte mais importante se mantém”. (Kirk Raven pg. 198).

Sobre a proximidade desses conceitos Kirk Raven é ainda mais preciso quando diz:

“[Heráclito] teve tendência para descrever a mesma coisa (ou aproximadamente a mesma coisa) ora como um deus, ora como uma forma de matéria, ora como uma regra de conduta ou princípio que era, não obstante, um constituinte físico das coisas.” (pg. 192).

É por conta do *logos* ser esse elemento mediador e coibidor do excesso que Heráclito não invoca sua própria autoridade para justificar suas ideias, mas afirma que é preciso ouvir o *logos* e por meio dele concluir que todas as coisas são uma

---

<sup>68</sup> *IDEM*, pg. 96, fr. 78.

<sup>69</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 211.

<sup>70</sup> *IDEM*, pg. 198.

<sup>71</sup> *IDEM*, pg. 198.

<sup>72</sup> *IDEM*, pg. 198.

só<sup>73</sup>. O *logos*, porém, encontra-se em todo o mundo, não apenas na natureza, mas também no efésio e nos outros homens. E assim como não é possível ao caráter humano possuir entendimento sobre o mundo, ele não é capaz de encontrar os limites da própria alma tão profundo *logos* ela tem<sup>74</sup>. O *logos* não apenas transpassa a alma por ela fazer parte do mundo, mas tem com ela estreita ligação<sup>75</sup>. A alma tem parentesco com o fogo/*logos*/Deus, por ser feita da mesma chama que a divindade<sup>76</sup>.

Deste modo, a harmonia que deve existir no mundo, também se deve refletir na alma humana, visto que é uma porção do fogo e da medida universal<sup>77</sup>. Os seres humanos poderiam, desta maneira, ser avaliados pela composição de suas almas e de seu distanciamento ou não da natureza do mundo. “A alma seca é a mais sábia e melhor”<sup>78</sup> e há alguns homens, como Bias de Priene, que possuem um *logos* maior que o de outros homens<sup>79</sup>. Isso tudo nos permite concluir que o comportamento humano deve ser governado pelo mesmo *logos* que dirige o cosmos<sup>80</sup>.

## 2.2 A ética em Heráclito.

Vimos, pois, que a alma é aparentada ao *logos* e que é feita do material sutil que coincide com o mundo, o fogo etéreo<sup>81</sup>. Precisamente por sua semelhança com o fogo etéreo é que a alma está apta ao conhecimento filosófico<sup>82</sup>. Sua relação com o fogo surge de forma evidente no fragmento fr. 118: “a alma seca é a mais sábia e melhor”<sup>83</sup>. O contrário dessa relação é exposto nos fragmentos 36 e 77 respectivamente: “Para as almas é morte tornar-se água”<sup>84</sup>; “para as almas é prazer

---

<sup>73</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg. 93, fr. 50.

<sup>74</sup> *IDEM*, pg. 92, fr. 45.

<sup>75</sup> DK 22 B 115: “Ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων”. Traduzimos: É próprio da alma um *logos* que a si mesmo se aumenta

<sup>76</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 211.

<sup>77</sup> *IDEM*, pg.211.

<sup>78</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg.100, fr. 118.

<sup>79</sup> *IDEM*, pg. 91, fr. 39.

<sup>80</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 221.

<sup>81</sup> *IDEM*, pg. 211, 214 e 221.

<sup>82</sup> Jaeger, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pg. 229.

<sup>83</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg. 100, fr. 118.

<sup>84</sup> *IDEM*, pg. 91, fr. 36.

ou morte tornarem-se úmidas”<sup>85</sup>. O vínculo da alma com o logos, como já pontuamos, é claro nos fragmentos 45 e 115. Sua unidade com a divindade é apresentada no fragmento 62:

“Os imortais [deuses] [são] mortais, os mortais [homens] são imortais; vivendo [os mortais] [são] a morte daqueles [dos deuses], morrendo [são] a vida daqueles”<sup>86</sup>.

O parentesco divino da alma é ponto central da fé órfica e, por isso mesmo, uma influência da religião dos mistérios na filosofia de Heráclito. Em algumas inscrições encontradas em túmulos lê-se sobre a alma: “eu sou filha da terra e do céu cintilante”<sup>87</sup>. Porém ainda mais intrigante e claro quanto à influência nas concepções heraclíticas é o fragmento de Eurípedes: “Quem sabe se o viver não é morrer e o morrer, viver?”<sup>88</sup>.

Assim é estabelecida a relação da alma com a totalidade do mundo em seus três aspectos: logos, fogo e Deus. O resultado dessa relação com o cosmos é que os homens fazem parte de um conjunto cuja compreensão é necessária para que guiem suas vidas de forma adequada<sup>89</sup>. Para viver de forma satisfatória os homens precisam estar de acordo com o *logos*. Mas para viver segundo o *logos* é preciso ter conhecimento sobre aquilo que dirige todas as coisas<sup>90</sup>.

Mas esse conhecimento, conforme consta no fragmento 115, por ser próprio da alma, pode ser alcançado quando os homens se dirigem a si mesmos? Como todos os homens compartilham o pensamento sensato, o conhecimento de si e certo parentesco com o fogo divino, talvez um processo de introspecção possa ajudá-los na compreensão do mundo.

Existem alguns problemas nesse método. O primeiro deles reside no comportamento da maioria dos homens, que embora possuam o conhecimento comum, o *logos*, vivem como se sua inteligência particular fosse suficiente. De fato,

---

<sup>85</sup> IDEM, pg. 95, fr. 77.

<sup>86</sup> Traduzimos: “ἀθάνατοι θνητοὶ, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθεῶντες”. (DK 22 B 62).

<sup>87</sup> Kern, fr. 32 b I-II apud. Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume I - Das Origens a Sócrates*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pg. 377.

<sup>88</sup> Eurípedes, *Polyidos*, fr. 638 Nauck apud. Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume I - Das Origens a Sócrates*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pg. 377.

<sup>89</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 194.

<sup>90</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg. 92, fr. 41.

aqueles que usam o *logos* como critério de verdade são comparados a indivíduos acordados, enquanto os outros homens são comparados aos que dormem ou mesmo a animais empanturrados<sup>91</sup>.

O segundo problema está na natureza dos objetos que superam a experiência sensível. Esses objetos se esquivam da mente humana por sua excelência e pela incapacidade da própria mente em lidar com eles. O *logos* desses entes, como da alma por exemplo, é profundo demais<sup>92</sup>.

A sabedoria, para o efésio, consistia em unicamente uma coisa: “[...] possuir o conhecimento que tudo dirige através de tudo”<sup>93</sup>. Dentro desse tudo se incluem a alma humana, a divindade e os elementos que constituem o mundo da aparência. Heráclito, no entanto, não direciona sua pesquisa diretamente aos mais nobres entes dessa lista, mas evita conjecturar à toa sobre as coisas supremas<sup>94</sup>. Na verdade, é exatamente nas coisas que são possíveis alguma experiência que o efésio foca sua atenção<sup>95</sup>. Parte da dificuldade que os homens têm em adquirir conhecimento reside em sua ilusão quanto ao conhecimento que é possível se obter das coisas sensíveis<sup>96</sup>. O único conhecimento que se pode deduzir do mundo contingente é que há uma harmonia por trás dele<sup>97</sup>.

Por ser constituída do mesmo material que o cosmos, a alma humana está submetida a leis similares e, portanto, à mesma harmonia que deve reger todo o mundo.<sup>98</sup> Essa lei que rege a natureza mutável do mundo é a mesma lei pela qual os homens devem falar e agir, e permite inferir em Heráclito uma ética baseada na *physis*. Entender o mundo é fundamental para entender o que é a virtude<sup>99</sup>.

A ética de Heráclito, porém, não se limita a somente dizer que o indivíduo deve seguir a natureza, mas também tem suas prescrições mais claras e aponta no que consiste o erro dos indivíduos ao não agirem de acordo com a natureza. Suas críticas mais duras se dirigem aos poetas da tradição religiosa, sobretudo Homero e Hesíodo, sendo o último censurado por sua distinção entre os dias, o que vai na

---

<sup>91</sup> *IDEM*, fr. 2, 29, 56 e 89.

<sup>92</sup> *IDEM*, fr. 45, 54, 78, 79 e 86.

<sup>93</sup> *IDEM*, fr. 41.

<sup>94</sup> *IDEM*, fr. 47

<sup>95</sup> *IDEM*, fr. 55

<sup>96</sup> *IDEM*, fr. 56

<sup>97</sup> *IDEM*, fr. 51

<sup>98</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 164

<sup>99</sup> *IDEM*, pg. 192 e Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, fr. 112.

contramão da afirmação do fragmento 102: “Para o Deus são belas todas as coisas e boas e justas, mas [os] homens umas tomam [como] injustas, outras [como] justas”<sup>100</sup>. Os erros desses poetas escandalizavam o efésio ao ponto de afirmar que deveriam ser açoitados<sup>101</sup>.

São dois os motivos para essa dura medida. O primeiro é que os poetas representaram os deuses, ou deus, de forma imprecisa. “Uma só coisa o sábio quer e não quer ser chamado pelo nome de Zeus”<sup>102</sup>. Não quer no sentido de que deus não é como a representação da religião o mostra. Quer porque é necessário aos homens dirigirem-se a ele para que compreendam como devem viver. Dessa maneira a religião tradicional ainda mantém sua importância, desde que seja entendida como símbolo que leva ao verdadeiro deus. Se assim não fosse, como entender a atitude de Heráclito ao depositar seu livro no Artemísio?<sup>103</sup>. Ao afirmar que os mistérios são impiamente celebrados<sup>104</sup>, o efesino abre margem para entender que há uma forma correta de celebrá-los e que certas festividades, se não fossem em honra dos deuses, seriam vergonhosas<sup>105</sup>. A imprecisão na representação dos deuses torna-se empecilho no desenvolvimento intelectual da maioria dos homens que tomam parte na religião tradicional<sup>106</sup>.

O segundo diz respeito à pretensão de explicar algo que escapa do escopo de observação humano, que não é apto a explicar o divino<sup>107</sup>, pois não importa quão sábio seja um homem, diante da divindade ele será como uma criança ou um macaco<sup>108</sup>. A tentativa humana de explicar as naturezas superiores pode ser comparada com aquela insolência, aquela *hybris*, que pode abalar a harmonia do mundo e que, por isso mesmo, é mais perigosa do que um incêndio<sup>109</sup>. Essa insolência que perturba o equilíbrio do cosmos também prejudicará a alma, feita do mesmo material que o mundo e, por conta disso, também está submetida a processos similares<sup>110</sup>. Assim, o excesso sem medida que prejudica o mundo

<sup>100</sup> IDEM, pg. 98, fr. 102.

<sup>101</sup> IDEM, pg. 92, fr. 52.

<sup>102</sup> IDEM, pg. 91, fr. 32.

<sup>103</sup> Laércio, Diógenes, IX, 1-17, apud *Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg. 83.

<sup>104</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg. 88 e 89, fr. 14.

<sup>105</sup> IDEM, pg. 89, fr. 15.

<sup>106</sup> IDEM, pg. 98, fr. 104.

<sup>107</sup> IDEM, pg. 96, fr. 78.

<sup>108</sup> IDEM, pg. 96, fr. 83.

<sup>109</sup> IDEM, pg. 92, fr. 43.

<sup>110</sup> Cf. Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 211 e 212.

colocando um elemento sobre o outro, coloca-se como empecilho para o desenvolvimento humano. Da mesma maneira que as doenças eram compreendidas como desequilíbrio dos elementos no corpo, a falta de equilíbrio ou o predomínio de um elemento que não seja o éter na alma a tornam impúbere<sup>111</sup>.

As críticas de Heráclito parecem se dirigir a pessoas que têm certa obstinação ou se recusam a mudar suas próprias opiniões. Talvez seja esse o motivo pelo qual, ao invés de discutir política com seus concidadãos, o filósofo preferisse brincar com crianças, ou ainda tenha se recusado a elaborar leis para a cidade, já que a considerava regida por um mau regime político<sup>112</sup>. Sua pátria parecia composta de homens cegos e surdos para a verdade, metáfora utilizada amplamente pelo efésio.

“Merecia que os efésios adultos se enforcassem e os não adultos abandonassem a cidade, eles que a Hermodoro, o melhor homem deles e o de mais valor, expulsaram dizendo: que entre nós ninguém seja o mais valoroso, senão que se vá alhures com outros” (Os Pensadores, pg. 100, fr. 121).

O efesino, porém, não gastava seu tempo somente em críticas aos maus, mas reconhecia o valor de Hermodoro e a vida segundo o logos que o filho de Teutamias, Bias, levou. Heráclito deixa-nos alguns conselhos e modelos, além dos já citados, para que saibamos como viver segundo o logos. A primeira coisa que devemos compreender é que pensar de maneira correta é a virtude máxima que um homem pode ter. A virtude, porém, não consiste apenas em pensar, mas também em agir e falar o que é verdadeiro<sup>113</sup> e isso não é inalcançável, pois o pensamento é comum a todos<sup>114</sup>. Essa racionalidade comum é aquilo que deve fortalecer todo aquele que busca falar com inteligência<sup>115</sup>.

O pensar sensatamente ajudará os homens a perceber como os contrários nos ajudam a perceber a unidade e bondade do mundo. Sem a doença não teríamos a noção de saúde, sem o cansaço não entenderíamos o repouso<sup>116</sup>. Com o conhecimento do logos estarão os homens aptos a compreender como as divergências do mundo aparente convergem e concordam consigo mesmas<sup>117</sup>. E

<sup>111</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, fr. 117 e 118.

<sup>112</sup> Laércio, Diógenes, IX, 1-17, apud *Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pg. 82.

<sup>113</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, fr. 112.

<sup>114</sup> *IDEM*, pg. 99, fr. 113.

<sup>115</sup> *IDEM*, pg. 99, fr. 114.

<sup>116</sup> *IDEM*, pg. 99, fr. 111.

<sup>117</sup> *IDEM*, pg. 93, fr. 51.



embora possa parecer que esses contrários ruins venham prejudicar o ser humano, este, se possui o *logos*, compreenderá que não é bom que aconteça aos homens somente as coisas que eles desejam<sup>118</sup>. A tensão desses contrários, indo de algo ruim a algo bom, torna claro que a felicidade não pode ser pensada nos eixos da experiência. “Se [a] felicidade estivesse nos prazeres do corpo, diríamos felizes os bois, quando encontram ervilha para comer”<sup>119</sup>.

### **3. Os primeiros problemas da escola do pórtico.**

Tendo sido fundada próxima ao início do período helenístico, a escola estoica, e com ela quase toda a Grécia, foi herdeira de diversos aspectos do socratismo. Zenão, seu fundador, foi aluno de Crátes, discípulo de Diógenes, o cínico, que por sua vez foi aluno de Antístenes que estudou com Sócrates. Não satisfeito com o

---

<sup>118</sup> *IDEM*, pg. 99, fr. 110.

<sup>119</sup> *IDEM*, pg. 87, fr. 4.

desenvolvimento que os cínicos deram à filosofia socrática, Zenão passa a estudar com os megáricos, com os quais seu objetivo encontrou outros empecilhos<sup>120</sup>.

Segundo Giovane Reale, a filosofia de Sócrates conta com cinco ensinamentos gerais, completamente aceitos por Platão, mas que nas escolas socráticas menores não encontraram total acolhida. Os ensinamentos são:

“[...] (a) que o verdadeiro é o homem interior (é a psyché); b) que, portanto, bens não são os exteriores, mas unicamente os interiores; c) que a felicidade consiste exclusivamente na atuação desses bens; d) que os fatos, as circunstâncias e, em geral, tudo o que é externo, não podem impedir a atuação desses valores e, portanto, de alcançar a felicidade: os homens podem matar o nosso corpo, mas não podem fazer-nos mal, porque não podem tocar a nossa alma, se nós não queremos; e) que, para alcançar tal meta, são necessários a ciência, o verdadeiro saber.” (Giovane Reale, III, pg. 262).

O cinismo teria se tornado uma filosofia prática despreocupada com o quinto aspecto<sup>121</sup>. A escola megárica, por outro lado, teria estreitado tanto sua visão nesse último aspecto que teria negligenciado os outros<sup>122</sup>. Zenão, então, munido de oposições às escolas que o formaram, tendo em vista resolver os problemas que elas não estavam aptas a resolver, consulta o oráculo em busca de orientação, o qual lhe aconselha a tomar a “aparência dos mortos”<sup>123</sup>. Por conta do conselho, o fundador da *stoa* volta sua atenção para os escritos dos antigos filósofos.

Um aspecto que era comum às escolas filosóficas da época era a divisão da filosofia em certas áreas. Os estoicos não são diferentes nesse ponto, mas o que diferencia as escolas da época é que eles buscam demonstrar que cada uma das partes está ligada com a outra, formando uma filosofia que em si é unitária. Da mesma maneira que um ovo não é apenas a clara ou a gema, mas a unidade de casca, clara e gema<sup>124</sup>, também a filosofia será composta por física, ética e lógica. São muito claros e elucidativos os exemplos e analogias que os estoicos

---

<sup>120</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 2 e 36. Cf. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964, fr. 1.

<sup>121</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume III - Os Sistemas da Era Helenística*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, pg. 263.

<sup>122</sup> *IDEM*, pg. 263.

<sup>123</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 2.

<sup>124</sup> *IDEM*, 40.

trazem para demonstrar esta tripartição. A filosofia é como um campo fértil, onde o cercado é a lógica, as árvores são a física e os frutos são a ética.

“E nenhuma parte é independente das outras, como dizem alguns estoicos, mas ao contrário, todas estão estreitamente unidas entre si”<sup>125</sup>. O que faz com que essas partes estejam intimamente ligadas é o *logos*, que atuará como princípio de verdade na lógica, como princípio criador do cosmos na física e como princípio que propõe os fins na ética<sup>126</sup>.

Importante também nos é, na analogia dos estoicos, o fato dos frutos representarem a ética, pois assim como os frutos são o fim do cuidado dispensado ao pomar, o estudo da lógica e da física constituía para os estoicos a base do estudo da ética. Esses exemplos nos dão a entender que a ética era privilegiada e possuía a primazia entre as três áreas, enquanto as outras duas seriam imprescindíveis para o entendimento da completa da primeira<sup>127</sup>. Podemos ainda citar como notório o fato de a ética estoica entender a moralidade como um fenômeno natural e, por conta disso, podemos considerá-la como uma ética naturalista<sup>128</sup>. Há, dentro do estudo da *physis*, um estudo da natureza específica do homem, visto que ela faz parte da *physis* universal<sup>129</sup>.

### 3.1. A física do estoicismo.

“A doutrina física dos estoicos divide-se em seções acerca dos corpos, dos princípios, dos elementos, dos deuses, dos limites, do espaço e do vazio”<sup>130</sup>. O primeiro aspecto da física estoica, acerca dos corpos, tem como pano de fundo uma discussão que remonta a Platão. No *Sofista*, 247 d SS<sup>131</sup>, o filósofo atribui ao ser a capacidade de agir e padecer. Os estoicos, e com eles os epicuristas, que negavam a existência de realidades que não as corpóreas, utilizavam essa definição para atacar a ideia platônica.

---

<sup>125</sup> IDEM, 40.

<sup>126</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume III - Os Sistemas da Era Helenística*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, pg. 273 e 274.

<sup>127</sup> IDEM, pg. 273.

<sup>128</sup> Gourinat, J- B. e Barnes, J. *Ler os Estoicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, pg. 117.

<sup>129</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume III - Os Sistemas da Era Helenística*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, pg. 328.

<sup>130</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 132.

<sup>131</sup> Platão. *Sofista: Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1972, pg. 176.

Assim diziam os primeiros membros da *Stoa*: “Verdadeiramente nem o que causou qualquer coisa ou o que sofre [qualquer coisa], pode ser incorpóreo”<sup>132</sup>. O ser, para o estoicismo, antes de qualquer coisa é corpo, não havendo uma ordem transcendental.

O estudo sobre a física será uma busca da totalidade da realidade, de forma semelhante às pesquisas pré-socráticas. O que distinguirá a física de Zenão de Cítio e seus seguidores da anterior é que os pensadores do pórtico defendem o materialismo e monismo de forma clara e explícita, coisa que não ocorria nos pensadores anteriores:

“Se alguns dos sistemas pré-socráticos, sob certos aspectos, podem parecer monistas e panteístas, é só porque nós os interpretamos usando esclarecimentos e descobertas posteriores, e os julgamos em função de categorias das quais não sabemos e não podemos prescindir, mas que os pré-socráticos certamente não possuíam” (Reale, III, pg. 299).

Obviamente isto não invalida que muito provavelmente o pensamento de parte considerável dos pré-socráticos se aproximasse das noções de monismo e materialismo, mas o que entra em pauta aqui é a escolha, por parte dos estoicos, em defender essas ideias quando elas já eram minimamente conhecidas, assim como as suas consequências. Que possa haver possibilidade de dúvida quanto à defesa dessas ideias por parte dos pré-socráticos é uma questão que não nos cabe, mas essa dúvida não surge na filosofia estoica precisamente pela disposição de seus primeiros membros em defender tais ideias.

Seu materialismo, na tentativa de evitar aporias com o dito de Platão, afirmará que a alma e as emoções são todas corpóreas<sup>133</sup>. “A morte é separação da alma do corpo; o incorpóreo não é separado do corpo, pois o incorpóreo nem está ligado ao corpo”<sup>134</sup>. A negação estoica diante do espiritualismo e doutrinas transcendentais se dá em consequência da incapacidade dos que defendem essas ideias em explicar como a parte imaterial do ser vivo é capaz de alterar a parte física. A alma, para os

---

<sup>132</sup> Traduzimos: Vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse no corpus. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964 fr. 90.

<sup>133</sup> Cf. Sêneca. *Epíst.* 106, 5 e 6.

<sup>134</sup> Traduzimos: ὁ θάνατός ἐστι χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται. Οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964, fr. 137

filósofos estoicos é “exalação do corpo sólido”<sup>135</sup> e, por isso mesmo, um corpo, um “sopro duradouro”<sup>136</sup>.

A definição de corpo, porém, não se limita ao corpo e alma humana. Se tudo que sofre também é corpo, também o mundo e os elementos dos quais ele se constitui serão corpos. Assim diz o fundador da *stoa*: “Os princípios de todas as coisas são deus e a matéria, [sendo] deus o ativo, e a matéria o passivo, a partir destes nasceram os quatro elementos”<sup>137</sup>. “De acordo com os estoicos, os princípios são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a essência sem qualidade – a matéria -; o princípio ativo é a razão na matéria, deus”<sup>138</sup>.

O testemunho de Sêneca também nos diz:

“Como sabes, dizem nossos colegas estoicos que há na natureza duas coisas das quais tudo vem a ser: a causa e a matéria. A matéria repousa inerte, coisa apta a tudo, tendendo à estagnação se ninguém a colocar em movimento. Ora, a causa, isto é, a razão, dá forma à matéria e a transforma da maneira que quiser, dela produz obras variadas”. (Sêneca epístola 65, 2).

Que a matéria seja corpórea não nos é difícil de imaginar. No entanto a corporeidade da matéria reside no fato dela sofrer a ação do princípio ativo, o qual, também, só pode ser corpóreo, pois do contrário não estaria apto a modificar o mundo a sua volta. A matéria é princípio sem qualidade, mas não existe, de forma alguma, separada do princípio ativo. Sem este, a matéria permaneceria inerte, isto é, em repouso, sem distinção entre os elementos: “os quatro elementos juntos constituem a substância não qualificada, ou seja, a matéria” e “o próprio deus criou em primeiro lugar os quatro elementos: fogo, água, ar e terra”<sup>139</sup>.

O que faz com que a matéria não tenha qualidade seria a impossibilidade de separar um elemento do outro, os quais estariam juntos na gênese do mundo. Deus é a razão atuando na matéria<sup>140</sup>. “Deus gerencia isso que o envolve [a matéria] e

---

<sup>135</sup> Traduzimos: Pois ambos, Zenão e Cleantes, [dizem que] a alma é uma exalação do corpo do sólido. *IDEM*, fr. 139: ἄμφω γὰρ (Ζήνων καὶ Κλεάνθης) τοῦ στερεοῦ σώματος εἶναι τὴν ψυχὴν ἀναθυμίαν.

<sup>136</sup> Traduzimos: [...] E dizia [que] a alma é um sopro duradouro (...). *IDEM*, fr. 146: Καὶ ἐκαλεῖ τὴν ψυχὴν πολυχρόνιον πνεῦμα.

<sup>137</sup> Traduzimos: ἀρχὰς εἶναι λέγει τῶν ὅλων θεόν καὶ ὕλην, θεόν μὲν τὸ ποιοῦν, ὕλην δὲ τὸ ποιούμενον, ἀφ’ ὧν τὰ τέσσαρα στοιχεῖα γεγονέναι. *IDEM*, fr. 85.

<sup>138</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 134.

<sup>139</sup> *IDEM*, 136 e 137.

<sup>140</sup> Traduzimos: “o [princípio] ativo [é] razão na matéria, isto é, deus”. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964, fr. 85: [...] τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν.

essas coisas o seguem como guia e líder”<sup>141</sup>. Deste modo, dois são os princípios no estoicismo, deus e a matéria, e após a ação daquele esta se torna qualificada nos quatro elementos.

Ambos os princípios, como vimos, são corpóreos, pois do contrário não seria possível explicar as mudanças que um opera e as que o outro sofre<sup>142</sup>. Apto, portanto, a alterar a matéria, a razão universal imprime nela qualidades, gerando assim os quatro elementos. Como a matéria sem qualidade só existe em potência<sup>143</sup>, visto que desde o princípio deus transformava toda substância que havia ao seu redor<sup>144</sup>, segue-se que toda a matéria está “impregnada” de deus. Ele permanece no mundo da mesma forma que o germe está na semente<sup>145</sup>.

“Zenão também separa a matéria mundial de deus e diz [que] ele passa por esta assim como o mel [passa] pelos favos”<sup>146</sup>.

Essa separação entre deus e matéria, proposta por Zenão, permanece, porém, apenas no nível dos conceitos:

“Matéria e deus não são duas entidades separadas; são lógica e conceitualmente distinguíveis, mas ontologicamente inseparáveis: constituem, portanto, uma única realidade”. (Reale, III, pg. 303).

Deus, diferente do demiurgo platônico, não se encontra fora da natureza e da matéria, mas é a ela imanente<sup>147</sup>:

“[...] e como no sêmen está o germe, da mesma forma aquilo que é a razão seminal do cosmos permanece como criador, de tal maneira que a matéria passa a ter por sua obra a faculdade de continuar a gerar” (Diógenes VII 136).

---

<sup>141</sup> Sêneca. *Cartas Morais a Lucílio*. Petrópolis: Vozes, 2016, Epístola 65, 2, pg. 87.

<sup>142</sup> Traduzimos: “ [Zenão] disse [que] ambos são corpos, tanto o [princípio] ativo, quanto o passivo” Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964, fr. 98: ἀλλ’ οὗτος ἄμφω σώματά φησιν εἶναι, καὶ τὸ ποιοῦν καὶ πάσχον [...]. Traduzimos: “Platão [disse que] deus [é] incorpóreo, mas Zenão [que é] corpóreo” *IDEM*, fr. 153: [...] Πλάτων θεὸν ἀσώματον, Ζήνων δὲ σῶμα [...].

<sup>143</sup> Cf. Gourinat, J- B. e Barnes, J. *Ler os Estoicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, pg. 80.

<sup>144</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 136.

<sup>145</sup> *IDEM*, 136.

<sup>146</sup> Traduzimos: Zeno quoque materiam mundialem a deo sapat et eum per illam tamquam mel per favos transisse dicit. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964, fr. 155.

<sup>147</sup> Gourinat, J- B. e Barnes, J. *Ler os Estoicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, pg. 95.

Por conseguinte, deus só pode ser aquilo que a matéria é<sup>148</sup>: “Zenão diz [que] a substância de deus [é] todo o cosmos e o céu”<sup>149</sup>. Deus também é chamado de razão seminal, o que, nas leituras de David Sedley e Jean-Baptiste Gourinat, o faria se comportar como um “princípio biológico”, ao mesmo tempo racional e ao mesmo tempo espermático<sup>150</sup>.

A racionalidade de deus e as características deste enquanto princípio ativo nos levam à conclusão de que o mundo em sua totalidade é, além de substância de deus, racional como a própria divindade: “Assim, então, o cosmos inteiro, enquanto é vivo, animado e racional, tem seu princípio dominante no éter”<sup>151</sup> e ainda: “Zenão diz [que] o sol, a lua e cada um dos astros são racionais”<sup>152</sup>.

Se o cosmos é vivo e tem uma origem<sup>153</sup>, conseqüentemente ele também terá de morrer<sup>154</sup>. E como o princípio é aquilo pelo qual as coisas surgem, mas também pelo qual elas se mantêm e no qual elas se findarão<sup>155</sup>, é necessário que o que deu origem ao mundo seja também aquilo que o destruirá<sup>156</sup>:

“O cosmos formou-se quando sua substância primeira se converteu de fogo que era (por meio do ar) em umidade, e então a parte mais densa da umidade se converteu em terra, enquanto as partículas mais sutis se transformaram em ar e, tornando-se sempre mais rarefeitas, geraram o fogo” (Diógenes, VII, 142).

A substância primeira, conforme os fragmentos lidos anteriormente é deus e a matéria sem qualidade. Como deus perpassa a matéria, esta nunca existe de forma indeterminada. Zenão vai além e considera deus um fogo<sup>157</sup>. Mas se o fogo, assim

<sup>148</sup> *Calcídio*, c. 294 apud. Gourinat, J- B. e Barnes, J. *Ler os Estoicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, pg. 80.

<sup>149</sup> Traduzimos: οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964, fr. 163.

<sup>150</sup> Sedley, David. *Os Deuses e os Homens in. Ler os Estoicos* São Paulo: Edições Loyola, 2013, pg. 96 e Gourinat, Jean – Baptiste. *O Mundo in. Ler os Estoicos* São Paulo: Edições Loyola, 2013, pg. 79.

<sup>151</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 139.

<sup>152</sup> Traduzimos: : Ζήνων τὸν ἥλιον φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἕκαστον εἶναι νοερόν καὶ φρόνιμον [...] Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964, fr. 120.

<sup>153</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 142.

<sup>154</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume III - Os Sistemas da Era Helenística*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, pg. 323.

<sup>155</sup> *IDEM*. *História da Filosofia Antiga: Volume I - Das Origens a Sócrates*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pg. 53.

<sup>156</sup> Sêneca. *Cartas Morais a Lucílio*. Petrópolis: Vozes, 2016, Epístola 30, 11: “mas agora é supérfluo defender a causa da natureza, que quis que a nossa lei não fosse outra que a sua própria: tudo o que criou, desfaz, e tudo o que desfaz, volta a criar”.

<sup>157</sup> Traduzimos: Zenão, o estoico, declarou [que] deus é o espírito ígneo do cosmos. Ζήνων ὁ Στωϊκὸς νοῦν κόσμου πύρινον (scil. θεὸν ἀπεφήνατο). Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964 fr. 157.

como a água, o ar e a terra, é criado por deus, e este se identifica com o fogo, deus deverá ser anterior e posterior a si mesmo. O fundador da *Stoa* evita essa aporia ao dizer que existem duas espécies de fogo, um que sofre alterações e se transforma em alimento, e um outro que age e está presente em tudo que é vivo, incluindo a alma<sup>158</sup>. A natureza, por sua vez, é chamada de um fogo artífice que se direciona para a geração<sup>159</sup>.

“O fogo primeiro é como uma semente, trazendo as razões e causas de todas as coisas que foram, são e serão”<sup>160</sup>. O segundo, por outro lado, é um dos elementos que sofre a conflagração do mundo no fim dos tempos<sup>161</sup>. Esse fenômeno, também chamado de *ekpyrosis*, onde todo o cosmos é incendiado, é o que permite o ressurgimento do universo após seu fim<sup>162</sup>. Zenão afirmava que “a luz terrestre se move segundo direções, [enquanto] a etérea se move em círculos”<sup>163</sup>, permitindo-nos ser claros em afirmar que o fogo etéreo é o responsável pela conflagração e reordenamento cíclico do mundo.

A alma humana compartilha dessa natureza, pois é um sopro quente<sup>164</sup>. O parentesco da alma com o universo não é apenas uma interpretação que implica uma ética naturalista, mas antes é a analogia utilizada para explicar porque o universo morre e é racional. Antes de ser uma justificativa para a ética, é uma explicação para certas dificuldades da física estoica:

“O cosmos é animado, e isso se evidencia diante do fato de nossas próprias almas serem cada uma um fragmento dele” (Diógenes, VII, 143).

---

<sup>158</sup> traduzimos: “[...] [existem] duas espécies de fogo, o inábil, [que] transforma a si mesmo [em] alimento, e o artífice [...], o qual está nas plantas e animais e que é natureza e alma”. [...] δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἕαθτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ πηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζωίοις, ὃ δὲ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχὴ [...] IDEM, fr. 120.

<sup>159</sup> Traduzimos: “ a natureza [é] um fogo artífice sistematicamente caminhando para a geração” IDEM, fr. 171: τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῶν βαδίζον εἰς γένεσιν. IDEM, fr. 98.

<sup>160</sup> Traduzimos: τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερεὶ τι σπέρμα, τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἐσομένων.

<sup>161</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 134.

<sup>162</sup> Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964 fr. 98: “Ἐπειτα δὲ καὶ κατὰ τινας εἰμαρμένους χρόνους ἐκπυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἰτ’ αὐθις πάλιν διακοσμεῖσθαι. Traduzimos: “segundo algumas porções de tempo e todo o cosmo é incendiado, [e] depois novamente se ordena”

<sup>163</sup> Traduzimos: [...] e a luz terrestre move-se segundo direções, mas a etérea circula. [...] καὶ τὸ μὲν περιγίγιον φῶς κατ’ εὐθείαν, τὸ δ’ αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται. IDEM, fr. 101.

<sup>164</sup> Traduzimos: A alma é um sopro quente. πνεῦμα ἐνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν. IDEM, fr. 136.



### 3.2. A ética da Stoa.

A ética estoica, à semelhança dos sistemas éticos de seu tempo, tem por finalidade a vida feliz. O que diferencia a ética da escola é precisamente o ser radicalmente naturalista <sup>165</sup> a ponto de podermos dizer que ela compreende a moralidade como um fenômeno natural.

“Para os estoicos, assim como para os epicuristas, o fim do viver é a aquisição da felicidade. E a ética deve, justamente, determinar em que consiste exatamente a felicidade e quais os meios apropriados para alcançá-la”. (Reale, III, pg. 328).

A natureza, não apenas humana, mas também das plantas e animais, procura e encontra tudo que é necessário para sua manutenção<sup>166</sup> e repele tudo quanto for prejudicial<sup>167</sup>. Nas plantas esse instinto de preservação se dá pelo florescimento, e nos animais pelo impulso. Nos homens, entretanto, esse impulso é acrescido e aperfeiçoado pela razão, que o direciona a uma conduta mais perfeita<sup>168</sup>. A razão é a responsável por esse aperfeiçoamento por ser ela o bem peculiar do ser humano <sup>169</sup>. Zenão define o fim supremo dos homens o viver de acordo com a natureza<sup>170</sup>. Por natureza, Zenão e Crisipo entendem tanto a universal quanto a individual<sup>171</sup>.

Seguir a natureza de forma harmoniosa e equilibrada, evitando impulsos externos, é o que Crisipo entende por excelência. Além disso, como a excelência é digna de ser escolhida em si e por si, a felicidade humana será a excelência da razão.

“E nisso consiste a excelência do homem feliz, e consiste o curso suave da vida, quando todas as ações praticadas promovem a harmonia entre o espírito existente em cada um de nós e a vontade do ordenador do universo. Diógenes [de Cítio] define expressamente como fim supremo agir racionalmente na escolha do que está de acordo com a natureza”. (Laércio, Diógenes VII, 88).

---

<sup>165</sup> Gourinat, J- B. e Barnes, J. *Ler os Estoicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, pg. 117.

<sup>166</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 86.

<sup>167</sup> *IDEM*, 85.

<sup>168</sup> *IDEM*, 86.

<sup>169</sup> Sêneca. *Cartas de Um Estoico: Volume II*. São Paulo: Montecristo Editora, 2017, Epístola 76, 8.

<sup>170</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 87.

<sup>171</sup> *IDEM*, 88 e 89 e Aurélio, Marco. *Meditações: Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985, Livro III, 3: “É um bem para toda parcela da natureza o que a natureza do universo acarreta e o que importa à preservação desta”.

Contrariando os epicuristas, os estoicos identificam a felicidade com a virtude, e esta com a excelência da razão: “a virtude é suficiente para a felicidade”<sup>172</sup>. Essa oposição vai de encontro à identificação da felicidade com o prazer por parte dos epicuristas, porque o primeiro impulso do animal, antes de ser o prazer, é a própria sobrevivência, para a qual o animal estará disposto aos maiores sacrifícios e esforços para preservá-la<sup>173</sup>:

“Mas, já que 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. E já que os seres racionais receberam a razão com vistas a uma conduta mais perfeita, sua vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a natureza, enquanto a razão funciona como aperfeiçoadora do impulso” (Diógenes, VII, 86)

A ética, para Zenão, é compreensão a partir de conceitos<sup>174</sup>, o que por si só já exclui seres irracionais da equação. E como a razão é própria da natureza humana, viver segundo essa natureza é viver segundo a razão:

“Zenão, em *Sobre a Natureza do Homem*, diz [que] o fim [é] viver segundo a natureza, assim como viver segundo a virtude” (Arnim, fr.179)<sup>175</sup>.

Mais que isso, a ética é fonte da vida<sup>176</sup> e sem ela a felicidade é inalcançável. “Zenão definiu a felicidade desta maneira: felicidade é um bom fluxo da vida”<sup>177</sup> e, sendo a virtude autossuficiente para a felicidade, o fim da ação humana deve ser viver segundo a virtude<sup>178</sup>.

A ética estoica tendo este objetivo se dividirá em:

“[...] Tópicos a respeito do impulso, do lugar dos bens e dos males, a respeito das paixões, das virtudes e dos fins, a respeito do valor primeiro e das ações, e também sobre as [coisas] que convém exortar e dissuadir” (Traduzimos, Arnim, S. V. F., I, 178).

<sup>172</sup> Traduzimos: A virtude [em si mesma], segundo disse Zenão, é suficiente para a felicidade. αὐτάρκη τε εἶναι αὐτήν (scil. τὴν ἀρετὴν) πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964 fr. 187.

<sup>173</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 85 e Bénatouil, Thomas. *A Virtude, A felicidade e a Natureza in. Gourinat, J- B. e Barnes, J. Ler os Estoicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, pg. 119.

<sup>174</sup> Traduzimos: Segundo Zenão, a ética é compreendida a partir de conceitos. Κατὰ Ζήνωνα καταληπτὸν εἶναι τὸ ἦθος ἐξ εἶδους. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964 fr. 204.

<sup>175</sup> Traduzimos: Zenão diz que o fim da natureza do homem [é] viver segundo a natureza assim como é viver segundo a virtude. [...] ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ'ἀρετὴν ζῆν. *IDEM*, fr. 179.

<sup>176</sup> Traduzimos: o caráter é fonte da vida. ἦθος ἐστὶ πηγὴ βίου. . *IDEM*, fr. 203.

<sup>177</sup> Traduzimos: Zenão definiu a felicidade desta maneira: a felicidade é um bom fluxo da vida. Τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὠρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον. Εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὐροια βίου. *IDEM*, fr. 184.

<sup>178</sup> Traduzimos: De novo e de novo, Zenão, o estoico, julga que o fim é viver segundo a virtude. πάλιν δ' αὖ Ζήνων μὲν ὁ Στωϊκὸς τέλος ἡγεῖται τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν. *IDEM*, fr. 180.

O primeiro desses tópicos, o impulso, já era estudado por Zenão em seu tratado *Sobre a Natureza do Homem*, que também era chamado *Do Impulso*. Foi esse o conceito utilizado para se opor ao epicurismo, pois o impulso de preservação é dado pela natureza aos animais como um princípio de afinidade [ou] aversão<sup>179</sup>. Como muitas das vezes os animais se impõem duros esforços para sua preservação e esses esforços geralmente ignoram o prazer, os estoicos encontraram no impulso um contraexemplo a ética epicurista. Uma vez que o impulso é característico do animal, os homens, na medida em que são animais, também agirão de acordo com os impulsos de afinidade e aversão, buscando aquelas coisas que sejam segundo a natureza (*katà phýsin*) e evitando as que são contrárias. Porém a composição do homem inclui, além do impulso que advém de sua parte animal, a racionalidade. O prazer que provém de um impulso satisfeito não pode, portanto, ser critério de felicidade para o homem, que por ser adaptado não somente como um ser vivo, mas também como um ser pensante<sup>180</sup>, possui a racionalidade como critério para sua felicidade.

Deste modo, para o estoicismo só serão considerados bens as coisas que dizem respeito à razão: “As coisas boas [são] estas: a prudência, temperança, justiça, coragem e tudo o que é virtude ou que participa da virtude”<sup>181</sup>.

“[Os] estoicos insistem em diferenciar o homem de todas as outras coisas, mostrando que ele é determinado não só por sua natureza puramente animal, mas, sobretudo por sua natureza racional, isto é, pela privilegiada manifestação nele do logos, assim o princípio das avaliações acima estabelecido, assumirá duas diferentes valências, segundo se refira à physis puramente animal ou à physis racional. Com efeito, não é o mesmo o que favorece à conservação e incremento da vida animal e o que favorece à conservação e incremento da vida da razão e do logos.” (Reale, III, pg. 333).

Já os males que prejudicarão o homem são: “a insensatez, o desregramento, a injustiça, a covardia e tudo o que é mal ou participa da maldade”<sup>182</sup>. Só serão verdadeiros males aqueles que se opõem às virtudes do intelecto. No entanto, essa

---

<sup>179</sup> Cf. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964, fr. 197.

<sup>180</sup> Sêneca. *Cartas de Um Estoico: Volume III*. São Paulo: Montecristo Editora, 2017, 121, 14.

<sup>181</sup> Traduzimos: [...] ἀγαθὰ μὲν τὰ τοιαῦτα. Φρόνησιν, σωφροσύνην, διακαιοσύνην, ἀνδρείαν καὶ πᾶν ὃ ἐστὶν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964 fr. 190.

<sup>182</sup> Traduzimos: Os males são estes: a insensatez, o desregramento, a injustiça, a covardia e tudo o que é mal ou participa da maldade. κακὰ δὲ τὰ τοιαῦτα. ἀφροσύνην, ἀκολασίαν, ἀδικίαν, δειλίαν, καὶ πᾶν ὃ ἐστὶ κακία ἢ μετέχον κακίας. *IDEM*, fr. 190.

classificação não abarca diversos elementos da vida dos homens que por eles são considerados bens. Tais “bens” ou “males”, como a vida e a morte, a riqueza e a pobreza, são tidos pelos estoicos por indiferentes: “[são] indiferentes as coisas como: vida e morte, fama e infâmia, sofrimento e prazer, riqueza e pobreza, saúde e doença”<sup>183</sup>. O indiferente aparece mais claramente quando se tem por alvo principal a virtude. Aquilo que não atrapalha nem ajuda na obtenção dela é o que consideramos indiferente. Os bens se constituem como coisas que são escolhidos por seu valor intrínseco, enquanto os males são rejeitados por seu desvalor e os indiferentes aquilo que é essencialmente vazio de valor moral.

Os indiferentes não são apenas irrelevantes para a felicidade dos homens, mas também para sua infelicidade: “a propriedade do bem é beneficiar, e não prejudicar”<sup>184</sup>. Podemos raciocinar, analogamente, que a propriedade do mal é prejudicar, e não beneficiar. Os indiferentes, no entanto, nem prejudicam nem beneficiam. Com explicar, porém, que a doença seja um indiferente, ou mesmo a morte, se o exemplo pragmático as mostra prejudicando os homens? A solução do estoicismo antigo consiste em persistir na unidade das virtudes, sustentando que não há um intermediário entre a virtude e o vício, da mesma forma que não há um intermediário entre um bastão reto e um bastão torto<sup>185</sup>. A resposta mais direta só surgirá no estoicismo médio: “Panécio e Posidônio afirmam que a excelência não é suficiente, sendo necessárias ainda a boa saúde, a abundância de meios de vida e força”<sup>186</sup>. O critério para que uma seja escolhida e outra rejeitada é o valor que nós mesmos atribuímos a ela.

“Das coisas que têm valor, umas têm muito valor, mas outras pouco. Da mesma forma as coisas que têm desvalor, umas têm muito, outras têm pouco. Diz-se, então, [que] tem muito valor as que são preferidas e as que são rejeitadas tem muito desvalor”<sup>187</sup>. (Ioannes, S. V. F. I, fr. 192).

---

<sup>183</sup> Traduzimos: ἀδιάφορα δὲ τὰ τοιαῦτα. Ζωὴν θάνατον, δόξαν ἀδόξαν, πόνον ἡδονήν, πλοῦτον πενίαν, νόσον ὑγίειαν, καὶ τὰ τούτοις ὅμοια. *IDEM*, fr. 190.

<sup>184</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 103.

<sup>185</sup> *IDEM*, 127

<sup>186</sup> *IDEM*, 128.

<sup>187</sup> Traduzimos: τῶν δ'ἀξίαν ἔχόντων τὰ μὲν ἔχειν πολλὴν ἀξίαν, τὰ δὲ βραχεῖαν. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀπαξίαν ἔχόντων ἃ μὲν ἔχειν πολλὴν ἀπαξίαν, ἃ δὲ βραχεῖαν. Τὰ μὲν οὖν πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν προηγημένα λέγεσθαι, τὰ δὲ πολλὴν ἀπαξίαν ἀποπροηγημένα. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964 fr. 192.

Só terá valor uma coisa adequada a certo meio. Por exemplo, no campo intelectual, só terão valor as virtudes que vimos anteriormente. Mas no campo da saúde e mesmo da vida cotidiana, saúde e riqueza são preferíveis à doença e a pobreza, não tendo elas injunção sobre o caráter do indivíduo:

“As coisas preferíveis são escolhidas não para a felicidade, mas algumas se organizam para cooperar entre si. É necessário, porém, que se façam razoáveis, ao contrário das coisas não preferíveis”<sup>188</sup> (Ioannes, S. V. F. I, fr. 192).

O valor das coisas preferíveis, portanto, não é um valor absoluto ou autossuficiente como o da virtude, mas um valor relativo. A saúde só é preferível em relação à doença, mas não em relação às virtudes cardeais, pois enquanto aquela é escolhida por motivos diversos, estas são escolhidas por elas mesmas: “Das ações inspiradas pelo impulso algumas são conforme ao dever, outras são contrárias ao dever, e outras nem são conformes nem contrárias ao dever”<sup>189</sup>. Serão consideradas conforme o dever aquelas que são guiadas pela razão. Desta maneira, o indiferente, quando contribui para o aprimoramento da razão humana, será chamado de conveniente, ou preferível<sup>190</sup>.

Embora o critério estoico para um indiferente ser preferível ou não seja a razão, a maior parte dos indivíduos considera algo como preferível pelo próprio desejo ou pelo prazer que o indiferente proporciona. Tais homens trocam o critério racional, próprio do ser humano, por um critério irracional, o que dá origem às paixões: “Segundo Zenão a paixão é um movimento irracional contra a natureza da alma”<sup>191</sup>. Enquanto um indiferente, racionalmente guiado, é preferível e pode ser considerado um bem relativo, a paixão é um impulso exagerado que desobedece a razão<sup>192</sup>.

“Do falso resulta a perversão do pensamento, e dessa perversão resultam muitas paixões causadoras de instabilidade”<sup>193</sup>. As paixões catalogadas pelos

<sup>188</sup> Traduzimos: προηγμένα δὲ λέγεσθαι οὐ τῷ πρὸς εὐδαιμονίαν τινὰ συμβάλλεσθαι συνεργεῖν τε πρὸς αὐτήν, ἀλλὰ τῷ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦτς τὴν ἐκλογὴν ποιῆσθαι παρὰ τὰ ἀποπροηγμένα. *IDEM*, fr. 192.

<sup>189</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 108.

<sup>190</sup> Gourinat, J.-B. e Barnes, J. *Ler os Estoicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, pg. 138 e 139.

<sup>191</sup> Traduzimos: Segundo Zenão a paixão é um movimento irracional contra a natureza da alma”, ou um impulso excessivo. ἔστι δὲ αὐτὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὀρμὴ πλεουάζουσα. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964 fr. 205.

<sup>192</sup> Traduzimos: A paixão é um impulso abundante que desobedece a razão compreensível, ou [ainda] um movimento irracional da alma contra a natureza. πάθος δ’εἶναι φασιν ὀρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἰρουῦντι λόγῳ ἢ κίνησις ψυχῆς <ἄλογον> παρὰ φύσιν. *IDEM*, fr. 205.

<sup>193</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 110.

estoicos são estas: desejo, medo, dor e prazer. E da mesma forma que há um bem em si mesmo, aquele que é próprio da alma e é racional, esses males, por afetarem a alma racional, são males em si mesmos e completamente reprováveis<sup>194</sup>. A dor, por exemplo, é uma contração irracional da alma, enquanto o medo é um desvio irracional dela. Desta maneira, cada um dos vícios é um comportamento da alma movida pela irracionalidade.

As paixões, portanto, vão contra a natureza própria do homem e alteram o fluxo natural da alma. O objetivo central da filosofia estoica é encontrar uma forma de superar as paixões, e qualquer discussão, que não essa, é de menor importância. Isso é evidenciado na pergunta retórica que Sêneca dirige a si:

“Por que é do teu agrado gastar tempo com isso que não te livra de nenhuma paixão, não te aparta de nenhum desejo?”. (Sêneca, Epístola 65, 15).

Sêneca prossegue ao aconselhar um amigo de Lucílio:

“Que ele disponha do seu [caráter] para que, com total tranquilidade, seu espírito alcance o estágio de perfeição, ou seja, quando não se sente privado de coisa alguma nem atravancado, antes mantém seu feitio diante de qualquer situação” (Sêneca, Epístola 36, 6).

O caráter perfeito é, pois, tranquilo e não submetido aos movimentos irracionais da alma, já que as paixões, por sua volatilidade, são a fonte de toda infelicidade<sup>195</sup>. E da mesma forma que existem doenças do corpo, também existem doenças da alma, que consistem numa debilidade, geralmente em imaginar que uma coisa é desejável, quando não é<sup>196</sup>. Não basta, porém, o estudo da ética para evitar os vícios, mas também é preciso aplicar o que se aprendeu: “O homem excelente não tem apenas uma formação teórica, mas também pode pôr em prática o que deve ser feito”<sup>197</sup>.

Para os estoicos o desenvolvimento de um homem consiste em viver de maneira que o mal desapareça progressivamente. À medida que o mal some, todos os bens possíveis começam a ser revelados em uma certa unidade:

“Sua ação [do homem excelente] se desenvolve mediante uma escolha correta [...] de tal maneira que se um homem faz algumas coisas demonstrando escolha inteligente, outras coisas com coragem, outras coisas por meio de uma

---

<sup>194</sup> IDEM, 96.

<sup>195</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume III - Os Sistemas da Era Helenística*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, 357.

<sup>196</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 115.

<sup>197</sup> IDEM, 126.

distribuição justa, e outras prontamente, ele é ao mesmo tempo sábio, corajoso, justo e moderado” (Diógenes, VII, 126).

E como a sabedoria se opõe a todo tipo de vício, o sábio será imune às paixões<sup>198</sup>, já que as paixões são perversão do pensamento<sup>199</sup>. O bem que o homem sábio põe em prática é a perfeição natural que lhe é própria por ser um ser racional. A esse bem correspondem atos excelentes e outros fenômenos considerados acessórios, como a alegria e o júbilo<sup>200</sup>.

A excelência, por sua vez, consiste em um alma que torna toda a vida harmoniosa<sup>201</sup>, uma vida com um bom fluir e conforme a natureza<sup>202</sup>. O sábio, deste modo, não sofrerá com os impulsos excessivos desobedientes à razão<sup>203</sup>, mas estará inclinado às boas disposições passionais: a alegria, cautela e a vontade<sup>204</sup>. Enquanto o prazer é uma dilatação irracional, o medo um desvio irracional e o desejo uma aspiração irracional<sup>205</sup>, a alegria se opõe ao primeiro por ser uma exaltação racional, a cautela se opõe ao seguinte por evitar racionalmente o perigo e a vontade se opõe ao desejo por ser um apetite racional<sup>206</sup>.

Por ser guiado pela razão, o sábio será bem-sucedido em tudo o que faz,<sup>207</sup> até mesmo a ação de cozinhar será exercida com prudência<sup>208</sup>. Serão os únicos livres, pois a liberdade é agir sem depender de nada, e o escravo é aquele privado dessa faculdade. Além de inofensivos não demonstraram misericórdia nem perdoarão quem quer que lhes tenha ofendido, pois a misericórdia também figura entre os vícios<sup>209</sup>.

---

<sup>198</sup> IDEM, 117.

<sup>199</sup> IDEM, 110.

<sup>200</sup> IDEM, 94.

<sup>201</sup> IDEM, 89.

<sup>202</sup> Traduzimos: a ética é fonte da vida,[e] a partir [dela] as ações fluem segundo porções. [...] ἡθός ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ’ ἧς αἱ κατὰ μέρους πράξεις ρέουσι. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta: V. I.* Stuttgart: 1964 fr. 203.

<sup>203</sup> IDEM fr. 205 e Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos.* São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 117.

<sup>204</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos.* São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 116.

<sup>205</sup> A. A. Long, D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques.* Paris: 2001 apud. Gourinat, J- B. e Barnes, J. *Ler os Estoicos.* São Paulo: Edições Loyola, 2013, pg. 142.

<sup>206</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos.* São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 116.

<sup>207</sup> IDEM, 125.

<sup>208</sup> Traduzimos: A doutrina estoica é [a seguinte]: Todas ascoisas o sábio fará bem, [inclusive] cozinhará lentilhas prudentemente [...]. Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta: V. I.* Stuttgart: 1964 fr. 217: Στωικὸν δὲ δόγμα ἐστίν. ὅτι πάντα τε εὖ ποιήσει ὁ σόφος καὶ φακῆν φρονίμος ἀρτύσει [...]

<sup>209</sup> Traduzimos: Zenão põe a misericórdia entre os vícios e faltas. Inter vitia et morbos misericordiam ponit Zeno. IDEM fr. 213.

Essa falta de misericórdia, associada ao sentimento de *apatia*, incentivado e elogiado pelos estoicos, pode ser entendida como uma maneira do sábio ter guarida contra as paixões, pois ele, guiado pelo *logos* e o usando para tornar sua alma o mais reta possível, nem mesmo deixará que as paixões nasçam em sua alma<sup>210</sup>. Mas a apatia se aplica não apenas ao bom homem, mas também ao mau, na medida em que é insensível e não se comove com o sofrimento alheio<sup>211</sup>. Enquanto o sábio é apático no sentido que é indiferente tanto ao medo quanto à temeridade, o tolo será indiferente somente em relação ao medo. O covarde é aquele que teme um mal que não é presente, o sábio, porém, evita racionalmente o perigo<sup>212</sup> que é presente, e o temerário, por analogia, não considerará como mal um perigo iminente. Um sábio não terá misericórdia por um filho que comete um crime não porque não tenha afeição por seu descendente, mas porque a punição é necessária para seu desenvolvimento moral. Já o homem mau só será indiferente e apático quando a punição se dirige a alguém que não lhe é caro ou que ele gostaria que a sofresse.

---

<sup>210</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume III - Os Sistemas da Era Helenística*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, pg. 360.

<sup>211</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 117.

<sup>212</sup> *IDEM*, 116.



#### 4. Semelhanças e divergências entre Heráclito e o estoicismo.

A primeira semelhança se dá no campo da física, onde ocorre uma identificação de deus, natureza, logos e fogo etéreo. Essa semelhança, na verdade, é a influência mais genuína e marcante de Heráclito na filosofia estoica, pois os membros dessa escola adotaram Heráclito autoridade nas questões de ordem física<sup>213</sup>.

Heráclito descrevia o princípio primeiro umas vezes como deus, outras como uma forma de matéria<sup>214</sup> e que por fazer parte da matéria era imanente às coisas<sup>215</sup>. Os estoicos também concordavam com essa ideia e considerava deus corpóreo e coincidente com o princípio ativo do mundo<sup>216</sup>.

Não apenas a corporeidade, mas também a vida é uma característica do ser. Os estoicos sustentavam que o cosmos é um ser vivo<sup>217</sup>, assim argumentando: “o ser vivo é superior ao ser sem vida; nada é superior ao cosmos; logo, o cosmos é um ser vivo”<sup>218</sup>. Segundo Jaeger essa ideia, em Heráclito, é uma consequência da unidade dos contrários:

“ [A unidade dos contrários é] uma intuição imediata do processo da vida humana, concebido como uma biologia que abarca, numa unidade complexa e peculiar, o físico e o espiritual, como hemisférios de um Ser único. Não é, porém, só o Ser humano que é vida; também o é o Ser cósmico.” (Jaeger, pg. 227).

Deus, além de ser vivo, seria a única coisa verdadeiramente sábia, visto que é o único ser com visão completa da realidade, como atesta o fragmento 78 de Heráclito: “o caráter humano não tem conhecimentos, mas o divino tem”<sup>219</sup>. Os estoicos derivavam essa racionalidade da própria concepção de deus, identificado com o mundo, como atestado no argumento de Zenão de Cítio: “O racional é superior ao não racional. Mas nada é superior ao mundo. Logo, o mundo é racional”<sup>220</sup>.

<sup>213</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 191.

<sup>214</sup> *IDEM*, 192.

<sup>215</sup> *IDEM*, 197.

<sup>216</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume III - Os Sistemas da Era Helenística*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, pg. 265 e Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta: V. I*. Stuttgart: 1964, fr. 163.

<sup>217</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 142.

<sup>218</sup> *IDEM*, 142.

<sup>219</sup> Traduzimos: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει. Diels Kranz 22 B 78.

<sup>220</sup> Traduzimos: “The rational is superior to the non-rational. But nothing is superior to the world. Therefore the world is rational”. Long, A. A. e Sedley, D. N. *The Hellenistic philosophers: Volume 1*. Cambridge, Londres: 1987, 54 F, pg. 325.

Os estoicos também tomam a identificação de deus com o fogo: “Zenão, o estoico, declarou [que] o espírito do cosmo [é] ígneo, isto é, deus” <sup>221</sup>. E prosseguem: “A natureza é um fogo artífice sistematicamente caminhando para a geração” <sup>222</sup>. E Reale nos confirma:

“Com efeito, a ideia heraclitiana do fogo, que é *physis, logos*, Deus, repensada e oportunamente reelaborada [...] tornou-se a ideia central da ontologia de Zenão e do Pórtico.” (Reale, III, pg.267).

A paridade de deus também se estende ao conceito de logos:

“Para Zenão, como para Heráclito, o *logos* reina tanto no cosmo como no homem e fornece-nos a chave para captar não só o significado do mundo, mas também o da nossa existência espiritual, e para conhecer o nosso destino efetivo” (Pohlenz, *La Stoa*, 1, p. 54s, apud Reale, III, pg. 274).

Essa extensão também encontra seu respaldo e influência em Heráclito:

“Por vezes, Logos foi, provavelmente, concebido por Heráclito como um verdadeiro constituinte das coisas, e, em muitos aspectos, é coextensivo com o constituinte cósmico primário, o fogo”. (Kirk Raven, pg. 194).

Em Heráclito vimos que há uma distinção entre dois tipos de fogo: um terreno, que sofre as mudanças constantes a que o mundo está submetido, e um cósmico, que opera aquelas mudanças. Kirk Raven torna clara essa distinção:

“O fogo de Heráclito — a espécie mais pura e mais brilhante, isto é, a do raio etéreo e divino — tem capacidade diretiva”. (Kirk Raven, pg. 206).

Giovanni Reale também afirma: “E o raio é, justamente, o fogo divino” <sup>223</sup>.

Segundo o comentário de Diógenes Laércio, Zenão, em *Do Universo*, afirmava: “O raio é o fogo ardente violentamente projetado com grande força para o solo quando as nuvens se chocam ou são interrompidas pelo vento” <sup>224</sup>. O filósofo de Cítio ainda nos afirma:

“ [Existem] duas espécies de fogo, o inábil, [que] transforma a si mesmo [em] alimento, e o artífice [...], o qual está nas plantas e animais e que é natureza e alma” <sup>225</sup> (Ioannes, fr. 120).

<sup>221</sup> Traduzimos: Ζήνων ὁ Στωικός νοῦν κόσμου πύρινον (scil. θεὸν ἀπεφήνατο). Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964 fr.157.

<sup>222</sup> Traduzimos: A natureza é um fogo artífice sistematicamente caminhando para a geração. τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῶι βαδίζον εἰς γένεσιν. *IDEM*, fr. 171.

<sup>223</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume I - Das Origens a Sócrates*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pg. 68.

<sup>224</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 154.

<sup>225</sup> Traduzimos: [...] δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ πηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστί καὶ ζώοις, ὃ δὲ φύσις ἐστί καὶ ψυχὴ [...] Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964, fr.120.

O fogo que sofre essas mudanças é chamado de luz terrestre<sup>226</sup> enquanto o fogo cósmico é chamado de etéreo, ou celestial, e se moveria em círculos<sup>227</sup>. Esse éter era identificado pelos estoicos como divino<sup>228</sup>.

O fogo etéreo não apenas se identifica com o mundo, mas uma parcela dele se aparenta à alma:

“O fogo cósmico puro foi, provavelmente, identificado por Heráclito com o *αιθήρ* (*aither*), substância ígnea e brilhante que enche o céu resplandecente e circunda o mundo: este *aither* foi amplamente considerado não só como divino, senão também como lugar das almas” (Kirk Raven pg. 206).

Conforme relato de Diógenes, os estoicos seguem a mesma linha de raciocínio: “O cosmos é animado, e isso se evidencia diante do fato de nossas próprias almas serem cada uma um fragmento dele”<sup>229</sup>. Ou ainda: “Zenão de Cítio [diz] que a alma é um sopro ígneo”<sup>230</sup>.

A natureza ígnea de deus e da alma é a origem do processo de nascimento do mundo, que surge a partir do fogo<sup>231</sup>. Como vimos, a luz etérea se move em círculos, que podem ser compreendidos como ciclos do movimento do fogo celeste: “Todo o cosmo se incendeia segundo porções de tempo, e depois novamente se ordena”<sup>232</sup>.

A despeito dos estoicos tentarem derivar a *ekpyrosis* da física heraclítica, tal tentativa não encontra respaldo nos fragmentos do efésio<sup>233</sup>. O fogo de Heráclito, conforme o fragmento número 30, era, é e será sempre vivo, não havendo na filosofia do obscuro uma cosmogonia nem conflagração, pois em Heráclito o cosmos não nasce nem morre. Assim afirma Kirk Raven:

“[O] fogo sempre esteve, e estará em tal estado (fr. 30). A cosmogonia, no sentido milésio, não é, pois, algo que se possa encontrar em Heráclito. O fogo não

---

<sup>226</sup> Traduzimos: [...] e a luz terrestre se move segundo direções, [enquanto] a etérea circula. [...] καὶ τὸ μὲν περίγειον φῶς κατ' εὐθείαν, τὸ δ' αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται. *IDEM*, fr. 101.

<sup>227</sup> Cf. *Supra*.

<sup>228</sup> Traduzimos: Para Zenão e o restante dos estoicos o éter é visto como deus altíssimo, dotado de mente, a qual todas as coisas conduz. Zenoni et reliquis fere stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia regantur. *IDEM*, fr. 154.

<sup>229</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, pg. 142.

<sup>230</sup> Traduzimos: Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεύς... πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν [...] Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*: V. I. Stuttgart: 1964, pg.135.

<sup>231</sup> *IDEM*, fr. 102.

<sup>232</sup> Traduzimos: κατὰ τινὰς εἰμαρμένους χρόνους ἐκπυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἴτ' αὔθις πάλιν διακοσμεῖσθαι. *IDEM*, fr. 98.

<sup>233</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 191 e 192.

pode ser uma substância originadora à maneira da água ou do ar para Tales ou Anaxímenes” (Kirk Raven, pg. 205).

Como consequência do parentesco entre a alma e o cosmo, em Heráclito, pela primeira vez, ética e física estão entrelaçadas <sup>234</sup>. Os estoicos desenvolveram alguns lados da ética do efésio, como no seu ideal de viver de acordo com a natureza <sup>235</sup>, posto que a física estoica era organizada em função da ética, o que os <sup>236</sup>.

Semelhante é, ainda, o aspecto do viver segundo a natureza, compartilhado por Heráclito e os estoicos e sua proximidade quanto ao lugar da ética. A ética é compreendida por ambos como o fim último da filosofia e a física a ela se submete. A ética é um aspecto da física, que a engloba, sendo o estudo da totalidade da natureza mais importante que a ética. A filosofia de Heráclito, em linhas gerais, não era movida por uma curiosidade simples sobre a natureza, mas entendia que a vida do homem estava ligada a todo o ambiente ao seu redor<sup>237</sup>. Os estoicos, sobretudo Zenão de Cítio, aproximavam-se dessa leitura, o que pode ser inferido pelos exemplos usados na tripartição da filosofia, onde lógica, física e ética era estreitamente unidas entre si<sup>238</sup>.

“O resultado da disposição segundo um plano ou medida [*logos*] comuns consiste no fato de todas as coisas, apesar de aparentemente múltiplas e totalmente distintas, estarem realmente unidas num complexo coerente, de que os próprios homens são uma parte, e cuja compreensão é por isso logicamente necessária para a atuação adequada de suas próprias vidas” (Kirk Raven pg. 194).

Para o filósofo de Éfeso, da mesma forma que as cidades estão submetidas a uma lei, assim também o universo tem uma lei própria <sup>239</sup>. “Só o *logos* contém a lei a que Heráclito chama divina, aquela onde ‘todas as leis humanas podem ir beber’” <sup>240</sup>. Por compartilhar esse *logos* divino com todo o mundo é que o homem participa da mesma lei que o rege.

---

<sup>234</sup> IDEM, pg. 219.

<sup>235</sup> IDEM, pg. 191.

<sup>236</sup> Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Volume III - Os Sistemas da Era Helenística*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, pg. 297.

<sup>237</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 210.

<sup>238</sup> Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 40.

<sup>239</sup> Jaeger, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pg. 226.

<sup>240</sup> IDEM, pg. 226.

“Pela sua origem divina, [o homem] encontra-se apto a penetrar na intimidade da divina natureza, de onde procede. Assim, na nova ordem do mundo formulada por Heráclito, o Homem conquista uma posição como ser cósmico, dentro do cosmos descoberto pela filosofia anterior” (Jaeger, pg. 226).

Por conta do *logos*, o homem acaba por se descobrir como pertencente a uma comunidade de natureza maior que a da *polis*, uma comunidade semelhante àquela exposta por Marco Aurélio:

“Se a inteligência nos é comum, também é comum a razão, em virtude da qual somos racionais; posto isso, a razão determinadora do que devemos ou não devemos fazer é comum; posto isso, a lei também é comum; posto isso, somos cidadãos; posto isso, o mundo é como uma cidade. Com efeito, de que outro organismo político se dirá que todo o gênero humano participa? Daí, dessa cidade comum, deriva nossa mesma inteligência, nossa razão, nossa lei. Senão, de onde? Assim como de alguma terra foi tirado o que há de terreno em mim, de outro elemento o líquido, de alguma fonte o alento e de alguma fonte especial o quente e o ígneo — pois nada procede do nada e tampouco para o nada se vai —, assim também de algum lugar veio a inteligência” (IV, 4).

Semelhante também será a visão que possuem a respeito dos deuses da religião tradicional. A objeção de Heráclito a estes não é total, pois admite que possa haver uma forma correta de se celebrar os mistérios<sup>241</sup> e afirma que se não fosse feita a Dioniso, a procissão seria a coisa mais vergonhosa<sup>242</sup>. O fragmento 32 do efesino, “uma só coisa o sábio não quer e quer ser recolhido no nome de Zeus”<sup>243</sup>, é assim interpretado:

“Quer ser chamado assim [com o nome de Zeus], porque na verdade é o que se venera sob aquele nome; mas também não quer ser chamado assim, porque a este nome ligam-se representações antropomórficas que não convêm àquele ser primordial, isto é, porque é uma designação inadequada” (Zeller-Mondolfo, 1, 4, p. 161, nota 82, apud. Reale, I, pg. 68).

Em sua interpretação da religião tradicional os estoicos se distanciaram da tradição religiosa grega e se aproximaram de Heráclito:

“[...] Os estoicos haviam tentado mostrar que ao menos um certo número de deuses da tradição encarnava partes ou aspectos dessa deidade cósmica única. Isso explica o emprego intercambiável dos termos “deus” e ‘deuses’, assim como uma tendência entre os

---

<sup>241</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, fr. 14, pg. 89: “pois os considerados mistérios entre os homens impiamente se celebram”.

<sup>242</sup> Kirk, G. S. e Raven, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pg. 217.

<sup>243</sup> Heráclito. *Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, fr. 14, pg. 91.

estoicos a interpretar, reinterpretar e se apropriar dos elementos da religião tradicional, muitas vezes por meio daquilo que agora nos parecem etimologias dos nomes dos deuses e alegorias fantasistas dos mitos”<sup>244</sup> (Barnes, pg. 189). (D.L. 147 e svf. 140).

---

<sup>244</sup> Gourinat, J- B. e Barnes, J. *Ler os Estoicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, pg. 189. Cf. Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos*. São Paulo: Montecristo Editora, 2020, 147 e Arnim, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta: V. I*. Stuttgart: 1964, fr. 140.

## 5. Considerações Finais

Buscamos apresentar acima os aspectos semelhantes entre Heráclito e os estoicos, sobretudo Zenão de Cítio. Como, em ambas as escolas a física desempenha papel fundamental, iniciamos nossa reflexão com o estudo da totalidade da realidade. O contexto histórico dessa discussão é diferente para ambas as fontes.

Por um lado, Heráclito encontra-se no contexto pré-socrático, com o estudo da *physis* dirigindo-se invariavelmente para os problemas de origem do universo, um problema que ele não se propõe. De fato, o efésio prescinde das categorias e formas usuais de argumentação até então usada. Mesmo para as categorias que posteriormente surgiriam, como matéria e espírito, corpóreo e incorpóreo, imanência e transcendência, não havia no efésio algo que se aproximasse conceitualmente destes termos.

Já com os estoicos é o contrário, pois eles estão incluídos no ambiente em que esses termos são utilizados e estão aptos a escolher quais dessas categorias utilizarão para descrever deus, o cosmos, e o ser humano. Na verdade, as definições que eles utilizam são usadas com mais precisão do que as que atribuímos aos pré-socráticos.

Como vimos, Heráclito foi tomado como autoridade sobre a física pelos estoicos, que, tomando o fogo como elemento primordial, acabaram por associar ao filósofo a ideia estoica de *ekpyrosis*. Além dessa ideia, a divisão de *Peri physeos* em três partes, Do Universo, Política e Teologia, certamente é uma interpretação estoica. Podemos considerar como consequência dessa leitura a interpretação do gramático Diódoto de que o livro do obscuro seria apenas sobre política, e que as partes referentes à natureza serviriam apenas a título de exemplo. Tal, porém, não se verifica, precisamente porque o contexto de Heráclito está mais próximo das discussões a respeito da natureza do que das discussões políticas.

A despeito da importância que Heráclito dá à ética, tendo-a por subordinada à física, o filósofo de Éfeso não a ignora totalmente. Embora sempre em tom ácido, por vezes jocoso, o efésio demonstra que os homens devem ter por princípio unicamente o que é racional, quer seja para com as leis da cidade, quer para com a religião. O princípio racional deve guiar até mesmo o prazer, como consta no seu quarto fragmento, pois se os homens fossem felizes quando satisfizessem os

prazeres do corpo, consideraríamos os bois felizes quando encontrassem grama para comer.

Igualmente, para o estoicismo, prazer ou dor, riqueza ou pobreza, saúde ou doença, são irrelevantes para a verdadeira felicidade, em si mesma suficiente, completamente fundamentada na razão e que dá ao seu possuidor tranquilidade e imperturbabilidade. E embora os homens possam confundir essas coisas com o verdadeiro bem, precisam se lembrar do conselho de Heráclito no fragmento 110: “não é o melhor acontecer aos homens tudo o que querem”.

Quanto aos deuses, é preciso que os homens os honrem de forma adequada, não segundo os ditames da religião popular, mas da reta razão, como Zenão diz no fragmento 140: “não é necessário construir templos aos deuses, mas trazer a divindade no espírito”. Ao trazermos a divindade na mente, tal qual Sócrates, estaremos mais do que aptos a sermos bons, e por consequência felizes, sabendo, como Heráclito, que o que há em nós de ético é um *dáimon*, uma divindade tutelar.

## **Referências Bibliográficas**

A. A. Long e D. N. Sedley. **The Hellenistic philosophers: Volume 1 translations of the principal sources, with philosophical commentary.** Cambridge, London: Cambridge University Press, 1987.

Arnim, Ioannes. **Stoicorum Veterum Fragmenta: V. I.** Stuttgart: 1964.

Aurélio, Marco. **Meditações: Coleção Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1985.

Gourinat, J- B. e Barnes, J. **Ler os Estoicos.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

Heráclito. **Sobre a Natureza: Coleção Os Pensadores - Pré-Socráticos.** São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

Jaeger, Werner. **Paidéia: A Formação do Homem Grego.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Kirk, G. S. e Raven, J. E. **Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos.** Av. Berna, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.



Laércio, Diógenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres: Livro VII - Estoicos**. São Paulo: Montecristo Editora, 2020.

Reale, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Volume I - Das Origens a Sócrates**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

Reale, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Volume III - Os Sistemas da Era Helenística**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

Sêneca. **Cartas de Um Estoico: Volume II**. São Paulo: Montecristo Editora, 2017.

Sêneca. **Cartas de Um Estoico: Volume III**. São Paulo: Montecristo Editora, 2017.

Sêneca. **Cartas Morais a Lucílio**. Petrópolis: Vozes, 2016