

SOBRE O CONCEITO ESTOICO DE NATUREZA ON THE STOIC CONCEPT OF NATURE

Rogério Lopes Santos¹

Recebido em: 08/2018
Aprovado em: 06/2019

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar de que modo a Filosofia estoica compreendia o conceito de Natureza. Tal objetivo nos leva à investigação de pontos muito específicos e fundamentais da doutrina estoica. São eles: (i) a pretendida relação de convergência entre os conceitos de Natureza (*phýsis*) e de *virtude* (*areté*); (ii) o conceito de *orthòs lógos*, o qual se contrapõe a Aristóteles; (iii) e, por fim, a relação entre o ser *virtuoso* e o ser cosmopolita.

Palavras-chave: Estoicismo; Natureza; Virtude; *Orthòs Logos*; Cosmopolitismo

abstract

The present article aims to present how Stoic Philosophy understood the concept of Nature. This objective leads us to the investigation of very specific and fundamental points of the Stoic doctrine. These are: (i) the intended relation of convergence between the concepts of Nature (*phýsis*) and *virtue* (*areté*); (ii) the concept of *orthòs logos*, which contrasts with Aristotle; (iii) and finally the relation between the *virtuous* being and the cosmopolitan being.

Keywords: Stoicism; Nature; Virtue; *Orthòs Logos*; Cosmopolitanism.

Da pretensa adequação estoica entre o ‘viver de acordo com a Natureza’ e o ser virtuoso

Na Filosofia estoica, o conceito de Natureza surge intimamente relacionado com questões de ordem ética e teológica. Acerca da relação entre o conceito de Natureza e o âmbito da Ética, cabe aqui a seguinte afirmação feita pelo doxógrafo grego Diógenes Laércio (aprox. III d.C.):

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

¹ Graduado em Filosofia (Licenciatura) pela Universidade Estadual de Maringá. Mestre pela Universidade Federal de Santa Maria. Doutorando pela Universidade Federal de Santa Maria. Áreas de interesse: Filosofia Antiga e Ética.

Seguindo, pois, o doxógrafo, temos como o fundamento da Ética estoica o pressuposto segundo qual o *fim* da ação humana é a *virtude* (*areté*), e que essa *virtude* só é alcançada mediante uma adequação da conduta com a Natureza. O ponto a ser evidenciado aqui é o do sentido atribuído pelos estoicos à ideia de ‘adequação’, pois não se trata de uma norma *racionalmente* formulada (tal como uma lei), mas sim, de uma norma que é *naturalmente* constatada.

Esse raciocínio é melhor compreendido quando consideramos o pressuposto estoico segundo o qual a alma seria um “fragmento [ἀπόσπασμα]” do Cosmos (D.L. VII. 143). Com base nesse pressuposto, os estoicos defendiam uma relação direta entre o ser humano e a Natureza.² Isso porque, é da ideia de que os seres humanos, não apenas participam da Natureza (tal como os animais), mas também compartilham de parte dela, que a convergência entre o seu *fim* e a Natureza é estabelecida. O *logos*, ou a *razão*, enquanto parte compartilhada da Natureza, apresenta-se como característica específica do ser humano quando o confrontamos com as demais criaturas vivas. Sobre esse ponto cabem as seguintes considerações de Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.):

O que é próprio do homem é a razão. Por ela o homem precede os animais e vem logo depois os deuses. Uma razão perfeita é, pois, o bem próprio do homem; todos os outros são bens comuns aos animais e às plantas. Todo ser, tendo alcançado a perfeição do que é o seu bem, é digno de louvor e toca o limite máximo da sua própria natureza. Se, portanto, o homem tem por seu bem a razão, se a leva à perfeição, alcança o fim último da sua natureza (Sen. Ep. 76. 9).

A ideia de ‘alcançar a perfeição’, ou ainda, ‘alcançar o limite máximo da própria natureza’ diz respeito ao ser *virtuoso*, tal como sugere Giovanni Reale (2015): “A virtude humana é a *perfeição do que é peculiar e característico do ser humano*; e dado que a característica do ser humano é a razão, a *virtude é a perfeição da razão*” (REALE, 2015, p. 83). Em síntese, são esses os elementos que emergem da pretensa relação de convergência estoica, anunciada por Diógenes Laércio, entre o *fim* humano, a *virtude* e a Natureza.

Quanto a relação entre o conceito de Natureza e o âmbito da Teologia, a sua evidenciação carece que tenhamos em mente (de maneira prévia) a seguinte definição estoica

² Cosmos e Natureza são termos equivalentes no Estoicismo. Nas palavras de Frédérique Ildefonse (2003): “A natureza é cosmos; a natureza é ordem natural” (ILDEFONSE, 2003, p. 33).

de Natureza:

A natureza [φύσις] é a capacidade movida por si mesma que, de conformidade com os princípios seminais, produz e conserva tudo o que germina por si em períodos definidos, fazendo as coisas como elas são e obtendo resultados condizentes com suas fontes (D.L. VII. 148).

No excerto em questão, temos o conceito *phýsis* relacionado à ideia de princípio de movimento por meio do qual as coisas realizam aquilo que elas possuem em si mesmas enquanto limite e possibilidade. Esse é o caso, por exemplo, do feijão, que nasce, cresce e morre sempre sendo feijão e nunca arroz. Na mentalidade estoica, devido a Natureza proceder dessa maneira, atribui-se a ela, enquanto *modus operandi*, o princípio de justiça (*diké*), no sentido de que em seu movimento ela ‘garante’ pura e simplesmente a realização do processo natural referente à efetivação daquilo que as coisas possuem em si mesmas; em sua própria natureza.³ Dessa forma, para seguir o exemplo acima, a Natureza age de forma *justa* com a natureza do feijão na medida em que, no seu processo de desenvolvimento, não o torna arroz, milho ou mesmo um animal qualquer. Por suposto, contrariar a natureza desse feijão seria o mesmo que cometer um ato de *injustiça* contra ele, além de evidenciar um sintoma de desequilíbrio na Natureza.

É desse pressuposto ‘equilíbrio gerenciador da vida’ no modo de operar da Natureza que emerge a relação entre esse conceito (o de Natureza) e a Teologia estoica. Isso porque, tal equilíbrio no gerenciamento da vida é atribuído a uma *reta razão* (*orthòs lógos*) divina que estaria “difundida por todo o universo” e seria “idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo o que existe” (D.L. VII. 88).⁴ Dessa pretensa coincidência entre a ideia de Deus e o ordenamento existente na Natureza, encontramos ainda como pressuposto as teses de que: (a) Deus seria um “demiurgo do universo” presente em toda parte (D.L. VII. 147); (b) que a “substância [οὐσία]” do Deus era o Cosmos inteiro (D.L. VII. 148); (c) e que o Cosmos teria uma *racionalidade* e *inteligência* (D.L. VII. 143). No *De Natura Deorum* de Cícero (106 a.C. – 43 a.C.), consta que Cleantes (aprox. 230 a.C.), o sucessor de Zenão (333 a.C. – 263 a.C.)

³ Tese sustentada por Miguel Spinelli (2015) em *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. Cf.: (SPINELLI, 2015, p. 216).

⁴ Essa *reta razão* divina recebe nomes distintos na Filosofia estoica, de modo que podemos encontrá-la ora como ‘Deus’, ora como ‘Zeus’, ‘Providência’, entre outros termos. Nesse sentido, cabem as seguintes considerações de Maria Ángels Durán López e Raúl Caballero Sánchez (2004): “Esta ‘recta razón’ (*orthòs lógos*), que guía nuestra conducta moral, es la misma Razón o Naturaleza Universal que gobierna el mundo y que los estoicos designaban con heterónimos como ‘Dios/Zeus’, ‘Providencia’ o ‘Destino [...]’ (Plut. *Comm. Not.* p. 376, *nota* 27).

na direção da *escola* estoica, no intuito de apresentar ‘provas’ (ou ‘causas’) da existência de Deus, propôs essa mesma identificação entre o divino e o Cosmos. Essa ‘prova’ estaria baseada:

[...] no equilíbrio dos movimentos e no giro sumamente regular do céu, do sol, e da lua, assim como na individualidade, na utilidade, na formosura e na ordem de cada um dos astros, fenômenos cuja simples visão indicava suficientemente que não se produziam de uma maneira fortuita (Cic. *Nat. D.* II. 15).⁵

Na qualidade de ‘ordenadora’, à *reta razão* divina é atribuída a função de ‘princípio causal do universo’. É de Sêneca, mais precisamente da sua *Epístolas*, que nos servimos para o esclarecimento desse ponto da doutrina estoica:

Como sabes, os nossos estoicos afirmam que na realidade dois são os princípios essenciais dos quais nascem todas as coisas, *a causa e a matéria*. A matéria jaz como substância inerte, pronta para todas as mutações, mas firme se nada a move; a causa, ao invés, isto é, a razão, informa a matéria, reelabora-a como quer, extraindo-lhe a variedade das suas obras. É, portanto, necessário que exista um princípio do qual uma coisa é extraída e um princípio do qual a coisa é feita: esse primeiro princípio é a causa, o outro primeiro princípio é a matéria (Sen. *Ep.* 65. 2, grifo nosso).⁶

Ao abordar essa mesma questão, Diógenes Laércio se refere à *causa* e à *matéria* na forma de princípio *ativo* e princípio *passivo*, respectivamente: “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, ou seja, Deus” (D.L. VII. 134).⁷

Reale chama a atenção para dois pontos dessa argumentação estoica acerca dos princípios *ativo* (Deus, ou *reta razão* divina) e *passivo* (a matéria). O primeiro diz respeito à ideia de que esses dois princípios não são “*duas entidades separadas*”. Isso significa que, embora lógica e conceitualmente distinguíveis, eles são ontologicamente inseparáveis, de

⁵ Uma análise pormenorizada nesse sentido pode ser encontrada em: ALGRA, Keimpe. *Teologia Estoica*. In: INWOOD, Brad. *Os Estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

⁶ Cf.: (ARNIM, *S.V.F.* II, fr. 303)

⁷ O filósofo aristotélico Temístio (317 d.C. – 387 d.C) também nos auxilia nesse sentido quando consideramos o seguinte excerto: “Os discípulos de Zenão sustentam concordemente que Deus penetra toda a realidade, e que ora é inteligência, ora alma, ora natureza” (Arist. *De Anime*, p. 35, 32ss. Heinze); (ARNIM, *S.V.F.* I, fr. 158).

modo que, na mentalidade estoica, eles se constituem em uma única realidade.⁸ O segundo ponto, em consequência do primeiro, é que: “[...] todas as coisas múltiplas e singulares referem-se aos dois princípios que coexistem ontologicamente, assim como os múltiplos membros referem-se ao organismo uno” (REALE, 2015, p. 47). Desse raciocínio segundo o qual a matéria é una, bem como o princípio ativo que a anima, o Estoicismo formula a sua defesa, não só de um Cosmos uno, mas também de um Cosmos que se identifica com Deus (com a *reta razão* divina). Daí a afirmação do estoico Ário Dídimo (séc. I a.C.): “[os estoicos] Chamam Deus a todo o cosmos e suas partes” (Euseb. *Praep. evang.* XV. 15); (ARNIM, *S.V.F.* II, fr. 528).

Enquanto causa do ordenamento observado na Natureza, essa *racionalidade* ou *inteligência* (esse logos divino) também é concebida pelos estoicos sob os termos da *prónoia*. Dessa caracterização em específico, Diógenes Laércio faz referência baseando-se em dois livros: um de Crisipo (279 a.C. – 206 a.C.), cujo título era *Da Providência*, e o outro de Posidônio (135 a.C. – 51 a.C.), intitulado como *Dos Deuses*. De acordo com o doxógrafo, nas obras em questão esses dois filósofos teriam afirmado que: “O mundo [κόσμος] é governado com inteligência [νόος] e providência [πρόνοια]” (D.L. VII. 138).⁹ A ideia de uma ‘providência divina’ confundida com a Natureza é construída no sentido de fazer emergir uma concepção de ordem reguladora responsável, tanto pelo planejamento, quanto pelo cumprimento do desenvolvimento do mundo.¹⁰ Trata-se de uma *providência* que diz respeito ao movimento ao qual tudo o que existe na Natureza está submetido; a um governo ou previsibilidade assumido como divino e que ‘garante’ o princípio de *justiça* na Natureza. E, sendo assim:

[...] a ideia de Deus dos estoicos faz dele um *ser* (mais propriamente um *acontecer*) que coincide com o vigor (com a *dýnamis*) inerente ao fazer-se da Natureza, a ponto de *Deus* corresponder à previsibilidade ou providência pela qual tudo no Kósmos exerce o seu fim, e, ciclicamente, retoma um novo começo (SPINELLI, 2015, p. 217).

⁸ “Princípio passivo e princípio ativo, matéria e Deus, *não são*, pois, *duas entidades separadas*; são lógica e conceitualmente distinguíveis, mas ontologicamente inseparáveis: constituem, portanto, uma única realidade” (REALE, 2015, p. 47).

⁹ “Τὸν δὲ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν”.

¹⁰ Nas palavras de David Sedley (2002): “The Stoic god is the single cause of everything, himself a body and immanent throughout all the world’s matter. He is, further, a supremely intelligent, good and provident being who plans and necessitates the world’s entire development from beginning to end” (SEDLEY, 2002, p. 41, grifo nosso).

Sobre a *orthòs lógos* estoica e a *orthòs lógos* de Aristóteles

É curiosa a forma como o Estoicismo fez coincidir o conceito *orthòs lógos* com a sua Teologia. Isso porque, quando consideramos filósofos como Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), o conceito de *orthòs lógos* não se encontra relacionado a essa esfera do conhecimento (à Teologia) (Arist. *Eth. Nic.* II. 1103b 31; VI. 1138b 1). Diferente do que se passa entre os estoicos, a *orthòs lógos* de Aristóteles é pensada em referência ao humano, mais precisamente ao esforço humano em direção ao agir *prudente* (relativo à *phrónesis* aristotélica). O conceito *orthòs lógos* em Aristóteles diz, pois, respeito a um ‘modo’ formal do humano conduzir a sua ação com vistas ao ideal filosófico grego do *bom*, do *belo* e do *justo*.¹¹ Assim, para Aristóteles, agir com *retidão* significa agir em conformidade com o que de melhor o ser humano pode tomar para si como modelo. No entanto, é preciso salientar que a sua *orthòs lógos* não se identifica com a ideia de princípio moral, no sentido de que uma ação só pode ser caracterizada como boa (ou má) em dependência de um preceituário. A *orthòs lógos* aqui diz respeito a um esforço na busca de adequar a teoria (o que de melhor podemos racionalmente conceber) com a prática (a ação em prol desse melhor racionalmente concebido) independente de preceituários morais oriundos, quer da lei cívica, quer da religião.

É nesse sentido, pois, que cabe efetivamente a esse respeito a seguinte consideração:

Ora, visto que não há uma retidão codificada mediante princípios positivos de ação, é nessa busca, ou seja, num empenho constante no sentido de exercitar-se racionalmente, que Aristóteles concebe a *orthòs lógos*. É, pois, o próprio ato de exercitar-se racionalmente na busca pelo *bem* ou por *plenitude* que formalmente define a *orthòs lógos* (SPINELLI, 2015, p. 347, nota 798).

Em Aristóteles, esse ‘exercício *racional* na busca pelo *bem*’ diz respeito à atividade humana em prol da ação *prudente*, à qual corresponde a um modo de agir que está para além de qualquer modelo culturalmente estabelecido. Assim, pode-se afirmar que a ação *prudente* está para a ação *virtuosa* (ao *bem*) na medida em que se refere a um exercício *reto* da *razão*, ou seja, a um exercício da *razão* empregado sempre com vistas ao ideal de *beleza*, *bondade* e *justiça*.

Ao absorverem a *orthòs lógos* para dentro da doutrina, os estoicos procederam de tal

¹¹ Esse ideal é expresso no mundo grego antigo, especialmente na cultura da nobreza, através do conceito do *kalós kai agathós*.

forma que esse conceito foi assumido justamente como expressão de um exercício da *razão* em direção ao *bem* e, conseqüentemente, enquanto fundamento da ação *virtuosa* – evidenciando, desse modo, a relação entre a Física e a Teologia com a Ética. Entretanto, ao contrário de Aristóteles – para quem a *reta razão* estava estritamente relacionada ao agir humano –, Zenão concebeu a *orthòs lógos* para dentro do homem partindo do pressuposto de que se tratava da mesma *reta razão* que, segundo ele, ordenava a Natureza. Na medida, então, em que concebeu para dentro do humano o mesmo princípio (o *logos ordenador*) que rege a Natureza, Zenão retirou dela o modelo por meio do qual o agir *virtuoso* deveria ser assumido pelo sábio estoico. Daí o porquê do ‘agir conforme a Natureza’ ser o equivalente ao agir *virtuoso*, bem como o porquê da ação *virtuosa* também ser condizente a ação *prudente*. Dito de outra forma: (a) dado que a Natureza é regida por um logos divino que é causa da ordenação, da inteligência, do controle, ou ainda, do equilíbrio que há nessa Natureza; (b) e dado que por princípio o próprio conceito de *phýsis* remete à ideia de um movimento em direção à realização daquilo que as coisas possuem em si mesmas enquanto limite e possibilidade; (c) Zenão propõe como *fim* humano justamente o agir conforme essa Natureza, pois o humano participa dela, de tal modo que a sua realização enquanto humano é justamente assemelhar-se a essa Natureza, a qual é tomada como expressão de um logos divino e, por esse motivo, expressão de um agir *virtuoso*.

Guy Hamelin (2010) atenta ainda para a ideia de que, acerca da diferença entre a *prudência* aristotélica e a *prudência* estoica, cabe apontar também o fato de os estoicos terem concebido a *prudência* como uma *habilidade* (*tékhne*), ou ainda, como a melhor das *habilidades*, uma vez que ela permite a conquista da vida feliz. Isso diverge de Aristóteles justamente por ele ter distinguido a *habilidade* da *prudência*, “isto é, a produção (*ποίησις*) da ação (*πρᾶξις*)” (HAMELIN, 2010, p. 94). O fundamento dessa distinção seria que o raciocínio prático usado na *habilidade* difere, em pelo menos dois aspectos importantes, do raciocínio prático usado na *ação moral*. Esses dois aspectos são:

Primeiro, as possibilidades de escolha resultando da habilidade são muito mais restritas do que as oferecidas pela *razão* prática ligada à ação [...] A segunda distinção entre a habilidade e a *prudência* em Aristóteles diz respeito à aquisição do saber necessária para agir em cada uma dessas duas esferas. (HAMELIN, 2010, p. 94).

A distinção proposta por Aristóteles estaria fundamentada na ideia de que, ao contrário

do que ocorre no âmbito das *artes*, o agir *prudente* (o qual sempre tem em vista a vida feliz) carece de um modelo e, conseqüentemente, de preceitos passíveis de serem ensinados por outrem. Isso porque ela exige uma *justa medida* que não pode ser quantificada e estabelecida como padrão universal, ao menos não sem a massificação e, conseqüente, destruição do humano particularmente considerado. É isso o que faz, por exemplo, a lei cívica: ela estabelece como padrão um certo modo de agir em detrimento do qual tudo o que está fora desse modelo passa a ser assumido como injusto (ilegal, imoral, etc.). Ao tomar a *prudência* como um contraposto da *tékhne*, Aristóteles estava justamente colocando sob o crivo da análise filosófica (ou apontando para a necessidade de tal análise) a distinção necessária da ação praticada pelo *bom homem* em relação à ação do *bom cidadão*, ou seja, a necessidade de se distinguir aquele que age *bem* (relativo à *areté*) daquele que age estritamente segundo as leis que regem a sua *pólis* ou a sua religião.

À medida que os estoicos assumiram a *prudência* como uma *habilidade*, teoricamente eles também teriam sido levados a assumir os dois aspectos que conduziram Aristóteles a negá-los como tal, o que, por conseqüência, os afastariam em muito da Filosofia aristotélica. Contudo, para Hamelin, não é isso o que ocorre – ao menos não em parte. Mesmo concebendo a *prudência* como uma *habilidade*, a mentalidade estoica não estaria tão afastada da proposta aristotélica, visto haver entre os estoicos uma dupla distinção do conceito de *habilidade*: uma que se refere ao aprendiz e a outra que se refere ao sábio. A *habilidade* do aprendiz é expressa no Estoicismo sob os termos do *hábito* (*éxis*), o qual se refere à condição mental (ou psíquica) desse aprendiz no que diz respeito ao seu esforço em seguir as instruções com vistas ao *agir da maneira apropriada* (*kathékōn*). Já a *habilidade* do sábio é pensada enquanto uma *disposição mental* (*diáthesis*) em direção ao agir *prudente*. Assim, à primeira vista, o uso desses vocábulos por parte dos estoicos se trata apenas de uma inversão de termos quando comparados ao raciocínio empregado por Aristóteles nas *Categorias*. Isso porque, esses dois termos (*éxis* e *diáthesis*) são encontrados em Aristóteles enquanto subdivisões do gênero *qualidade* (*poiótes*).

Efetivamente, na obra em questão, Aristóteles diferencia o *hábito* da *disposição* com base no seguinte raciocínio: o *hábito* diz respeito a modos de ser adquiridos, de cunho permanente e estável. Aristóteles apresenta como exemplos o *conhecimento* e a *virtude*:

Difere, porém, o hábito da disposição por ser mais estável e mais duradouro. Tais quais os conhecimentos e as virtudes, pois o conhecimento parece ser

das coisas permanentes e das mais difíceis de mover: se alguém toma conhecimento como se deve, e se é verdade que uma grande modificação não venha a ser por causa de doença ou outra coisa semelhante; e igualmente a virtude: por exemplo, a justiça e a *prudência* e cada uma dessas coisas não parece ser movível facilmente nem facilmente mudável (Arist. *Cat.* 8b 27–33).

Por conseguinte, no que diz respeito à *disposição*, ela é o oposto do *hábito* visto se referir às qualidades instáveis e não permanentes. Aqui, Aristóteles dá como exemplos o calor e o frio, a doença e a saúde (Arist. *Cat.* 8b 35). Desse modo, temos que a *habilidade* do sábio estoico (sob os termos da *disposição*) está para o *hábito* aristotélico, ao passo que a *habilidade* do aprendiz estoico (sob os termos do *hábito*) está para a *disposição* aristotélica:

Enquanto corresponde a uma disposição (διάθεσις) natural não adquirida e dificilmente transformável para Aristóteles, o estado (ἔξις) dos estoicos parece mais próximo de um estado mental em transformação, que, a partir do cumprimento das ações apropriadas (καθήκοντα), pode ansiar chegar à perfeição (HAMELIN, 2010, p. 95).

Ao dominar a *habilidade* do bem viver, ou seja, ao adquirir a *disposição mental* em prol da ação *prudente*, esse aprendiz passa a ser considerado um sábio (estoico). Assim, tal como se dá em relação ao *prudente* aristotélico (Arist. *Eth. Nic.* II. 1106b–1107b; VI. 1138b), para o estoico, ser sábio depende de um *agir* (de um cumprimento de ações morais) segundo a *reta razão* e segundo a *virtude*. Nesse sentido, a *prudência* estoica enquanto *habilidade* do sábio reduz-se basicamente à *prudência* aristotélica, “na medida em que o *prudente* e o sábio seguem a sua própria *razão* para agir corretamente” (HAMELIN, 2010, p. 98).

Daí, pois, que, mesmo assumindo a *prudência* como uma *habilidade*, o raciocínio estoico não comporta os dois aspectos que levaram Aristóteles a negá-lo como tal, visto que o ser *prudente* estoico ainda corresponde ‘de certa maneira’ a um agir segundo a própria *razão* para além de quaisquer preceituários morais. ‘De certa maneira’ porque, para o estoico, ‘agir segundo a própria *razão*’ é agir em conformidade com a Natureza, dado que a Natureza está no (constitui o) próprio humano. Nesse sentido, a *instrução* que o aprendiz estoico recebe para se tornar sábio não corresponde ao mesmo caminho trilhado pelo, digamos, *bom cidadão* aristotélico, justamente porque esse processo diz respeito ao agir para além do culturalmente estabelecido – o que só é possível na medida em que se dá esse confronto do agir cívico (ou religioso) com o agir filosófico, ou seja, com o agir conforme a *reta razão*. Essa autonomia do

sábio estoico garantida pela sua forma de agir (o agir *prudente*), evidencia também o porquê da *prudência* ser assumida como raiz para as outras *virtudes*. Ademais, o ideal ético estoico *está no ser prudente devido ao fato de a prudência ser aquilo que garante a virtude da ação*.

Constata-se que, de um ponto de vista estoico, a *prudência* é o que torna a ação *virtuosa* porque o agir segundo a justiça de uma *pólis*, por exemplo, não é necessariamente equivalente ao agir *virtuoso*, ao menos não em sentido filosófico. Um agir *virtuoso* em sentido ‘não filosófico’ pode ser expresso nos seguintes termos: agir segundo as leis da *pólis* corresponde a um agir *virtuoso* em conformidade com a *virtude* cidadã, visto que o conceito *areté*, nesse caso, diz respeito justamente à ideia do ‘melhor’ em conformidade com o ser cívico requerido. Nesse sentido, seguir as leis cívicas seria de fato a expressão de um agir *virtuoso*, porém, apenas do ponto de vista de um *bom cidadão*, ou seja, de um agir cívico. Já o *homem bom* (para seguir a mentalidade aristotélica cabível aqui) não rege sua ação segundo o ideal de justiça expresso nas leis cívicas, mas sim segundo o ideal ético do *bom*, do *belo* e do *justo* do qual a *prudência* é a expressão. Assim é o sábio estoico, que assume a *prudência* como o guia norteador da ação no intuito de com ela agir da melhor forma possível frente às ações justas e moderadas. Porém, e aqui reside a diferença em relação a Aristóteles, o agir *prudente* estoico ainda se dá em dependência do *modus operandi* da Natureza, mais precisamente, em dependência do *logos ordenador* por eles assumido como soberano na Natureza.

Do cosmopolitismo estoico

Do pressuposto segundo o qual a ação *prudente* resulta de uma adequação da conduta humana com o *logos ordenador* divino, cabe ainda destacar uma última implicação teórica, a saber, o conceito estoico de ‘cosmopolitismo’. Acerca dessa questão, as seguintes considerações de Jean Brun (1972) nos são pertinentes:

[...] a vida do sábio será uma vida capaz de colocar harmonia dentro de si e de manter simpatia com o universo em que participa. É por isso que o sábio não se proclamará tão somente um cidadão de Atenas, mas um cidadão do mundo: o cosmopolitismo da Estoa é a tradução, no plano moral e social, da simpatia universal (BRUN, 1972, p. 60-61).

O cosmopolitismo estoico, enquanto expressão desse esforço no sentido de conciliar a

vida humana com a harmonia da Natureza, também pode ser concebido como uma resposta, tanto à perda da autonomia política de suas Cidades-estados, quanto à ascensão do Império Romano. Relativo a esse aspecto da Filosofia de Zenão, é pontual a seguinte afirmação feita por Diego Carlos Zanella (2014):

Em um momento histórico em que as leis humanas não são mais capazes de compensar as contradições da vida real, a natureza é quem deve fornecer o exemplo de legalidade e ordem dos fenômenos. Desse modo, o mundo se transforma em uma cidade universal (*cosmopolis*) para os filósofos estoicos, porque a estrutura equilibrada e a harmonia que o permeia são o resultado de uma racionalidade supranatural, de acordo com o que as ações dos homens devem ser reguladas (ZANELLA, 2014, p. 172).

Sob a ótica de um ‘movimento de reação’, o cosmopolitismo estoico revela uma íntima relação de convergência com a Filosofia cínica.¹² Na verdade, tal relação pode ser observada já pelo fato de o Estoicismo se servir de um conceito (*cosmopolitismo*) de origem cínica. Isso porque, na História da Filosofia, é a Diógenes de Sinope (404/412 a.C. – 323 a.C.) que se atribui o epíteto de ‘cidadão do mundo’. De acordo com o doxógrafo Diógenes Laércio, Diógenes (o cínico) teria se autointitulado dessa forma quando: “Interrogado sobre a sua pátria, respondeu: “Sou um cidadão do mundo”.” (D.L. VI. 63). A relação de convergência entre Estoicismo e Cinismo também se revela na própria formação filosófica de Zenão. Conta-se que, após ler o segundo Livro da *Memorabilia* de Xenofonte (430 a.C. 355 a.C.), Zenão teria se encantado com a figura de Sócrates (469 a.C. – 399 a.C.), mostrando-se disposto a encontrar homens como ele. Indicado a seguir o filósofo cínico Crates de Tebas (365 a.C. – 285 a.C.), o discípulo de Diógenes (D.L. VI. 85) que coincidentemente passava por ali, Zenão tornou-se seu aluno, escrevendo durante esse período a sua *República* (D.L. VII. 2-4).

Se, por um lado, podemos apontar para uma relação de convergência entre o Estoicismo e o Cinismo, tendo em vista o fato de essas duas Filosofias terem se servido do conceito de cosmopolitismo para dar uma resposta à situação política de seu tempo; por outro, é inegável que Estoicismo e Cinismo divergem de certo modo quanto ao sentido atribuído a esse conceito. Isso pode ser observado quando consideramos os seguintes pontos. O cosmopolitismo, tal como disposto na Filosofia cínica, tem como seu fundamento a ideia de

¹² Corrente filosófica liderada por Antístenes (445 a.C. – 365 a.C.), cujo nome (Cinismo) se deve em razão dos seus seguidores se reunirem no Cinosargo.

que todos os tipos de convenções sociais devem ser rejeitados.¹³ Nesse sentido, no lugar das leis que regulam a *pólis*, por exemplo, os cínicos propunham as leis do Cosmos; o ordenamento existente na Natureza: “A única organização política correta, dizia ele [Diógenes], é a *universal* [κόσμος]” (D.L. VI. 72, grifo nosso). Daí a defesa cínica em prol do argumento segundo o qual a felicidade humana consiste no ‘viver de acordo com a natureza’. Acerca desse pressuposto, Diógenes Laércio nos oferece a seguinte indicação: “[Afirmava Diógenes que] [...] nada na vida se pode obter sem exercício, e este é capaz de sobrepor-se a tudo. Eliminados então os esforços inúteis, o homem que escolhe os esforços requeridos pela natureza vive feliz” (D.L. VI. 71).

A divergência estoica em relação ao cosmopolitismo cínico repousa, sobretudo, no fato de o Estoicismo fazer convergir o ser sábio com o ser político. Tal associação tem como seu fundamento o seguinte raciocínio: por viver de acordo com a *reta razão* divina (ou com Deus, ou com a Natureza, ou com o Cosmos, etc.), o sábio é aquele que age sempre com justiça, pois, como afirma Diógenes Laércio, “o justo existe por natureza” (D.L. VII. 128). Tendo em vista que o sábio é por excelência justo, não haveria melhor opção de governante do que ele. Aliado a isso, temos ainda a ideia de que, para os estoicos, “[...] a natureza, mediante a *lei*, dirige os seres racionais a atuar perseguindo o bem comum (isto é, a levar a cabo as ações que supõem o respeito pelo outro; seja este um amigo, um vizinho, um estrangeiro)” (BUSTOS, 2012, p. 56). Acerca desse pressuposto estoico, Cícero afirma:

[Os estoicos] pensam que o mundo é governado pela potestade divina, e que é como a urbe e a cidade comum de homens e deuses, e que cada um de nós é parte do mundo. Disso naturalmente se segue que coloquemos o benefício do bem comum à frente do nosso. Com efeito, assim como as leis antepõem o bem-estar de todos os cidadãos ao dos particulares, assim também o homem bom e sábio, que obedece às leis e não ignora o dever civil, serve ao interesse de todos mais do que os de alguém em particular ou ao seu próprio (Cic. *De finibus*. III. 64).

Temos, portanto, como ponto fundamental da divergência estoica em relação à Filosofia cínica, o fato de o cosmopolitismo estoico expressar um ideal de cidadania, visto que, “[...] o sábio, como “cidadão do mundo”, é quem está legitimamente habilitado para julgar o que é o bom e o que é o mal para a comunidade, garantindo (mediante o seu juízo) o

¹³ Luis E. Navia (2009) define o cosmopolitismo cínico de Diógenes da seguinte forma: “Seu cosmopolitismo é, no limite, uma *reação negativa* ao espetáculo tétrico que via à sua roda: nações em guerra umas com as outras, cidades destruindo cidades, monarquias e oligarquias satisfazendo seus caprichos às expensas das massas [...]” (NAVIA, 2009, p. 187).

respeito à dignidade da razão de qualquer ser humano enquanto tal” (BUSTOS, 2016, p. 61).

Ao contrário do que fizeram os cínicos, os estoicos procederam de tal modo que o seu ‘viver de acordo com a natureza’ não resultava em um afastamento da vida pública. No entanto, de forma semelhante aos cínicos, ‘viver de acordo com a natureza’, para os estoicos, significava uma vida dedicada à *razão*. Sobre esse aspecto da Filosofia cínica, é preciso ressaltar o equívoco cometido em estudos como *Men and Morals: The History of Ethics*, de Woodbridge Riley (1970), e *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, de Arthur O. Lovejoy e George Boas (1965),¹⁴ visto que, para Diógenes, ‘viver de acordo com a natureza’ não significava ‘viver de forma primitiva’:

[...] o chamado de Diógenes para um retorno à natureza não é, de jeito nenhum, um chamado para um retorno ao bestialismo ou a um primitivismo nu. Bestas, quando vivem conforme a natureza, não têm a *capacidade* de raciocinar e compreender, uma capacidade potencialmente presente nos seres humanos [...] (NAVIA, 2009, p. 168).

O ‘viver de acordo com a natureza’ estoico guarda ainda muitas semelhanças (e também divergências) com outras importantes correntes filosóficas. A associação mais comum nesse sentido é àquela que deriva dos ensinamentos de Pólemon (IV a.C.), o aluno e sucessor de Xenócrates (406 a.C. – 314 a.C.) na direção da Academia.¹⁵ Contudo, esse seria assunto para outra análise. O que buscamos realizar aqui foi uma investigação no sentido de evidenciar o que julgamos ser os três pontos fundamentais da Filosofia estoica que emergem do conceito de Natureza: (i) a relação de convergência entre a Natureza e a *virtude*; (ii) a forma singular como os estoicos absorveram o conceito de *orthòs lógos* para dentro da doutrina; (iii) e a relação entre o ser estoicamente *virtuoso* e o ser estoicamente cosmopolita. Ao que nos parece, a inter-relação entre esses temas constitui-se no fundamento da Filosofia estoica pelo seguinte motivo: é a partir dos elementos que emergem dessa discussão que o ideal de sábio estoico é construído. Nesse sentido, pode-se afirmar que o presente estudo tem também como objetivo apresentar o caminho proposto pelo Estoicismo para a conquista da vida sábia.

¹⁴ Cf.: (NAVIA, 2009, p. 167, nota 231).

¹⁵ A Academia é dirigida por Pólemon de aproximadamente 314 a.C. até 276 a.C.

Referências:

ALGRA, Keimpe. Teologia Estoica. In: INWOOD, Brad. **Os Estoicos**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992.

_____. **As Categorias**. Trad. e Org. Fernando Coelho. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2014.

ARNIM, Ioannes AB. **Stoicorum Veterum Fragmenta**. Vol. 1. Stutgardiae: Teubner, 1964 (<https://archive.org>)

BRUN, Jean. **Le Stoïcisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

BUSTOS, Natacha. **Cosmopolitismo estoico: una interpretación política a partir de las nociones de justicia y ley común**. Anacronismo e irrupción: Revista de teoría y filosofía política clásica y moderno, v. 1, n. 1, p.44-65.

CÍCERO. **Oeuvres Complètes de Cicéron**. Traduction par M. Nisard. Paris: J. J. Dubochet, Le Chevalier et Comp., Éditeurs, 1948 (<https://remacle.org>)

_____. **De Finibus Bonorum et Malorum**. Introducción, Traducción Y Notas de Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987.

_____. **Do Sumo bem e do Sumo Mal**. Tradução. Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

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

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

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

_____. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

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

EUSÉBIO DE CESAREIA. **Praeparatio Evangelica**. Libri X-XV. Trans. E. H. Gifford.

London: Oxford University Press, 1903 (<https://archive.org>)

HAMELIN, Guy. **O sábio estoico que possui o discernimento aristotélico?** *Revista Archai*, Brasília, n.º. 4, p. 93-100, jan./2010.

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

NAVIA, Luis E. **Diógenes, O Cínico**. Tradução João Miguel Moreira Auto; tradução do grego Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus, 2009.

PLUTARCO. **Obras Morales Y De Costumbres. *Tratados Antiestoicos***. Introducciones, Traducción Y Notas de Maria Ángeles Durán López y Raúl Caballero Sánchez. Madrid: Gredos, 2004.

REALE, Giovanni. **Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015.

SEDLEY, David. The Origins of Stoic God. In: FREDE, Dorothea & LAKS, André. **Traditions of Theology** – Studies in Hellenistic Theology, it's Background and Aftermath. Leiden, 2002.

SÊNECA. **Oeuvres complètes de Sénèque le Philosophe**: avec la traduction en français. Paris: Dubochet et Cie, 1869 (<https://archive.org>)

SPINELLI, Miguel. **Helenização e recriação de sentidos**: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV. Caxias do Sul: Educs, 2015.

ZANELLA, Diego Carlos. **A Origem do Conceito de Cosmopolitismo**. *Revista Hypnos*, São Paulo, volume 32, n.º 1, p. 166-176, 2014.