

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Departamento de Pós-Graduação Em Filosofia

CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE CORAGEM NAS
EPISTULAE MORALES AD LUCILIUM DE SÊNECA

Mariana Monteiro Condé

Belo Horizonte

2014

Mariana Monteiro Condé

**Considerações sobre a noção de coragem nas *Epistulae
Morales ad Lucilium* de Sêneca**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em filosofia, no programa de pós-graduação da Universidade Federal de Minas Gerais.

Linha de Pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval
Orientador: Prof. Dr. Fernando Rey Puente

Belo Horizonte

2014

100 Condé, Mariana Monteiro
C745c Considerações sobre a noção de coragem nas Epistulae
2014 Morales ad Lucilium de Sêneca [manuscrito] / Mariana
Monteiro Condé. - 2014.
124 f.
Orientador: Fernando Eduardo de Barros Rey Puente.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Sêneca, ca. 4 a.C.-ca. 65 d.C. 2. Filosofia – Teses. 3.
Filosofia antiga – Teses. 4. Ética – Teses .5. Coragem –
Teses. 4.Estoicos -Teses. I. Rey Puente, Fernando. II .
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

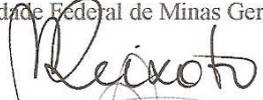
Considerações sobre a noção de coragem nas Epistulae Morales ad Lucilium de Sêneca

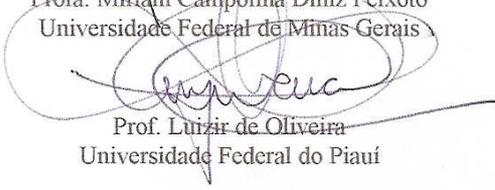
MARIANA MONTEIRO CONDÉ

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 07 de agosto de 2014, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente - Orientador
Universidade Federal de Minas Gerais


Profa. Miriam Campolina Diniz Peixoto
Universidade Federal de Minas Gerais


Prof. Luizir de Oliveira
Universidade Federal do Piauí

Belo Horizonte, 7 de agosto de 2014.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Fernando Rey Puente, pela gentileza com que me acolheu e pelo cuidado com que me orientou neste percurso. Sua dedicação à filosofia e sua postura tão aberta e sensível, enquanto professor e orientador, servem de exemplo e são, sem dúvida, comoventes. Ao grupo de Filosofia Antiga, pelo apoio e acolhida. Além das riquíssimas disciplinas relacionadas à antiguidade que pude cursar em todos esses anos e que certamente foram determinantes para que eu nutrisse tamanho interesse pelos antigos, foram de enorme valia as sugestões e observações feitas pelos professores e colegas a propósito do projeto de pesquisa que deu origem a este trabalho. Ao Prof. Carlos Lévy, pela boa vontade com que se prontificou a me enviar uma cópia de sua comunicação apresentada no Seminário Sêneca, ocorrido no Rio de Janeiro, em 2012.

A todos os colegas de UFMG, principalmente àqueles com quem pude compartilhar sentimentos e dúvidas, anseios e angústias, num período tão delicado como este que se passou. Muitos foram os que colaboraram de diferentes maneiras para a elaboração deste estudo. Gostaria de agradecer aqui, especialmente, ao David, pelas instigantes questões levantadas sobre meu projeto de pesquisa; ao Márcio, cuja revisão minuciosa de minha tradução dos trechos latinos de Sêneca foi de inestimável importância; à Ana Carolina, pelo modo solícito com que se dispôs a me ajudar com a revisão de algumas passagens traduzidas do italiano e do inglês.

À Secretaria de Pós-Graduação em Filosofia e, especialmente, à Andrea e, nos últimos tempos, ao André, por terem me atendido e informado sobre as mais diversas questões, de modo tão atencioso. À FAPEMIG, pela bolsa concedida durante o mestrado, contribuição de enorme importância para que pudesse me dedicar ao desenvolvimento desta pesquisa.

Aos meus pais, Márcia e Eduardo, que desde sempre vêm me apoiando, com tanto amor e compreensão. Aos meus queridos irmãos, Raquel e Tiago, que nunca deixaram de me incentivar, mesmo à distância. Ao Dimitri, pela tão amável companhia.

Este trabalho certamente não teria sido realizado, não fossem vocês. Trabalho este que é fruto de esforço, mas, também, de muita alegria... Pois o curioso é que, vendo-o agora, obra feita, após tamanha tensão e angústia, é que percebo que, durante todo este tempo, estive apenas fazendo aquilo que mais amava e com que mais me identifico: olhando para o mundo de forma curiosa.

*Chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus
Tempo de absoluta depuração
Tempo em que não se diz mais: meu amor
Porque o amor resultou inútil.
E os olhos não choram
E as mãos tecem apenas o rude trabalho
E o coração está seco
Em vão mulheres batem à porta, não abrirás.
Ficaste sozinho, a luz apagou-se
Mas na sombra teus olhos resplandecem enormes.
És todo certeza, já não sabes sofrer
E nada esperas de teus amigos*

*Pouco importa venha a velhice, que é a velhice?
Teus ombros suportam o mundo
E ele não pesa mais que a mão de uma criança.
As guerras, as fomes, as discussões dentro dos edifícios
Provam que a vida apenas prossegue
E nem todos se libertaram ainda
Alguns, achando bárbaro o espetáculo,
Prefeririam (os delicados) morrer.
Chegou um tempo em que não adianta morrer.
Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.
A vida apenas, sem mistificação.*

Carlos Drummond de Andrade, 'Os ombros suportam o mundo'

RESUMO

Sêneca nos apresenta, em suas *Epistulae Morales ad Lucilium*, uma filosofia moral que se sustenta e se desenvolve, muitas vezes, por meio de variadas metáforas, analogias e citações relacionadas à vida militar. Considerando tais características de sua filosofia como sintomas de que sua concepção de ideal ético seja, em verdade, muito assemelhada à virtude concebida como o enfrentamento das adversidades da vida; tivemos como objetivo, neste trabalho, analisar o conceito de coragem (*fortitudo*) em algumas epístolas e trechos escolhidos da referida obra, bem como sua possível articulação com a concepção de vida feliz (*vita beata*). Para tanto, buscamos abordar a problemática em questão através da análise e discussão de aspectos psicológicos, antropológicos e éticos da doutrina estoica, tal como expressa no período imperial. Toda essa tarefa tem por fim explicitar o quão importante é o processo de fortalecimento do eu em meio à construção do indivíduo ético para Sêneca.

Palavras-chave: Ética; Sêneca; coragem; estoicismo

ABSTRACT

Seneca shows us, in his *Epistulae Morales ad Lucilium*, a moral philosophy that is sustained and developed, often, through various metaphors, analogies and quotes related to military life. Considering these characteristics of his philosophy like symptoms of the conception of his ethical ideal, which is very similar to the virtue conceived as a confrontation of the adversities of life; our objective in this paper is to analyze the concept of courage (*fortitudo*) in some epistles and selected excerpts of the reported work, as well as its possible connection with the concept of happy life (*beata vita*). To this end, we seek to handle the issue in question through the analysis and discussion of psychological, anthropological and ethical aspects of Stoic doctrine, as expressed in the imperial period. All these tasks are intended to explain how important the process of strengthening of “self” is through the construction of the ethical individual to Seneca.

Keywords: Ethics; Seneca; courage; Stoicism

Sumário

Advertências.....	11
Introdução	12
Capítulo I.....	19
A psicologia moral de Sêneca	19
1.1 A descrição do estado de alma do homem temeroso.....	24
1.2 Tentativa de delimitação do conceito de temor.....	28
1.3 Definições da escola estoica sobre o conceito de temor.....	31
1.4 Definição e detalhamento de alguns aspectos das paixões; o caráter tirânico das paixões; a relação paixão – tempo;.....	36
1.5 Algumas considerações sobre a teoria estoica da ação	41
1.6 A figura do sábio.....	44
Capítulo II	50
Aspectos antropológicos e axiológicos da filosofia de Sêneca	50
2.1 A morte como principal causa de temor e angústia no homem;.....	52
2.1.1 O que constitui a <i>mors</i> ?.....	55
2.2 A questão dos valores: o bem, o mal e os indiferentes;	57
2.3 A posição da escola: a noção de representação estoica.....	63
2.4 A proposta de terapia senequeana	69
2.4.1 Uma querela sobre o método filosófico de Sêneca	75
2.5 O paradoxo das adversidades	79
Capítulo III.....	82
Considerações históricas e filológicas sobre o termo <i>fortitudo</i>	82
3.1 Definição geral dos termos <i>fortis</i> e <i>fortitudo</i>	85
3.2 A relação entre a coragem e a vida feliz	97
3.2.1 Viver de acordo com a Natureza	99
3.2.2 A virtude é suficiente para o alcance da vida feliz.....	104
Considerações finais.....	112
Bibliografia	118

Advertências

Para a leitura das *Epistulae Morales ad Lucilium* utilizamos principalmente as edições estabelecidas por Richard M. Gummere (1989) e Henri Noblot (1947-1969). No que se refere aos fragmentos dos antigos estoicos, utilizamos as edições de Hans von Arnim (2002) e Long e Sedley (2001), as quais serão abreviadas com as siglas SVF e LS, respectivamente.

As abreviaturas das obras de Sêneca acompanham aquelas estabelecidas por Glare (1968), no *Oxford Latin Dictionary*, a respeito das seguintes obras:

Ep. Epistulae Morales ad Lucilium

Med. Medea

No que se refere às obras do autor que não constam no referido dicionário, assim se darão as abreviaturas:

Ad Marc. De Consolatione ad Marciam

Brev. De Brevitate Vitae

Tranq. De Tranquillitate Animi

Ir. De Ira

Vit. De Vita Beata

As traduções dos trechos em inglês, francês, espanhol, italiano e latim, e que se encontram no corpo do texto, são de nossa autoria e inteira responsabilidade – salvo nos casos em que há indicação expressa do contrário. As notas podem vir a conter trechos preservados em sua condição original, i.é, em língua estrangeira.

Introdução

Sêneca era oficiante da razão mediadora, relativista. E disso decorre que seu pensamento esteja vivo, e mais que seu pensamento, sua imagem, sua figura em todos os tempos em que a razão, sem fé, quer mediar entre um irracional mundo e seu puro reino abandonado. Sêneca aparecerá vivo sempre que ante a inexorabilidade da morte do poder humano se encontre, entre uma fé que se extingue e outra que chega, uma Razão impotente¹.

A sabedoria é a última palavra de uma civilização que expira, o nimbo dos crepúsculos históricos, o cansaço transfigurado em visão de mundo (...). Aos parágrafos se substituem os gritos: disso resulta uma filosofia do *fundus animae*, cuja intimidade se reconhecera nas aparências da história e fora do tempo (...). Sábios versáteis, nós somos os epicuristas e os estoicos das Romas modernas²

Grandes escritores – tal qual Sêneca o fora –, a espanhola Maria Zambrano e o romeno Emil M. Cioran podem nos fazer refletir, a partir de suas impactantes palavras, sobre a condição de Sêneca, enquanto estoico que era, no interior da história do pensamento: trata-se

¹ “Sêneca era oficiante de la razón mediadora, relativista. Y de ahí que su pensamiento este vivo, y más que su pensamiento, su imagen, su figura em todos los tiempos en que la razón, sin fe, quiere mediar entre um irracional mundo y su puro reino abandonado. Séneca aparecerá vivo siempre que ante la inexorabilidad de la muerte y del poder humano se encuentre, entre una fe que se extingue y outra que llega, uma Razón desvalida”. ZAMBRANO, M. *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987, p. 48.

² “La sagesse est le dernier mot d’une civilisation qui expire, le nimbe des crépuscules historiques, la fatigue transfigurée en vision du monde. (...). Aux paragraphes se substituent des cris: il en resulte une philosophie du *fundus animae*, dont l’intimité se reconnaît dans les apparences de l’histoire et les dehors du temps (...) Sages versatiles, nous sommes les épicuriens et les stoïciens des Romes modernes...”. CIORAN, E. M. *Penseurs crépusculaires*. In: *Précis de décomposition*. Paris: Gallimard, 1949, p. 54-56.

de um autor não apenas marginal, mas que encontrava-se no limiar entre dois grandes e significativos períodos históricos e intelectuais, quais sejam, o da Antiguidade Clássica e o da Idade Média. Sobre os quais, talvez pudéssemos dizer que eram marcados por uma forte esperança no poder da Razão.

Num mesmo ponto, os dizeres de Zambrano e Cioran parecem concordar: o momento histórico e intelectual em questão – aquele ao qual Sêneca pertencera – caracterizava-se pela perda de fé nessa mesma Razão, marcado por uma descrença, talvez, sem precedentes. Ora, sabemos que a interpretação do estoicismo enquanto fenômeno que havia ganhado forças a partir da decadência do ideal da *pólis* é, há muito, um tanto difundida. Não é apenas este viés do problema, entretanto, que gostaríamos de brevemente abordar aqui.

Há um detalhe na formulação do problema, da parte de Cioran, que nos parece extremamente interessante. Parece-nos que há um quê de perspicácia, quando o filósofo comenta que de tais períodos históricos – de absoluta descrença – resulta uma filosofia do fundo da alma (*fundus animae*). Num período em que a perspectiva geral é a do absurdo diante da falência das tentativas de construção coletiva a partir dos meandros da razão, o indivíduo, e apenas ele, resiste, permanecendo como único ponto de apoio para toda e qualquer possibilidade de mudança da posição do homem no mundo que o circunda. O que pode reconfigurar o estatuto da própria filosofia.

A sugestiva expressão utilizada pelo autor romeno poderia muito bem ser interpretada de duas maneiras: num sentido mais óbvio, ele poderia estar querendo dizer que a atividade filosófica, nestas circunstâncias, apontaria para outros temas, talvez de caráter mais existencial. Entretanto, pensamos que há uma outra interpretação possível para tais dizeres: a

filosofia de cada autor, nestes casos, tenderia a reverberar o estado de alma daquele que se dedica ao ato de colocar questões, nelas refletir e sobre tais considerações se pôr a escrever.

Em ambos os sentidos mencionados, vale aqui um paralelo com o caso de Sêneca, o qual, pensamos, é emblemático: nosso autor está, em suas *Epistulae Morales ad Lucilium*, tratando de questões que relacionam intimamente o estado psíquico à condição de felicidade – e isto, enquanto ele, o autor, experimenta-se a si próprio; ao mesmo tempo em que forja o próprio caráter. A referida obra parece ser, portanto, não apenas o testemunho de uma filosofia marcada, sobretudo, por questões de caráter existencial; mas também o reflexo vivo do exercício do homem sobre si mesmo, exemplificado pela figura de Sêneca.

O que implica dizer que, numa perspectiva exegética, estudá-la é tarefa importantíssima não apenas do ponto de vista da reconstrução da teoria ética estoica, em suas várias fases; mas o é também, sobretudo, do ponto de vista da problematização de uma filosofia moral que, ao argumentar em favor da implicação entre os estados psíquicos do homem e sua condição de distância ou proximidade da vida feliz, aponta-nos para a importância do fortalecimento do eu, i.é, do exercício intenso do homem frente a si mesmo, em meio ao processo de construção do indivíduo ético. O que também pode sugerir que uma tal empresa seja tarefa de envergadura, sobretudo se considerarmos o quanto vários tópicos relacionados a temas tais como o da pessoa e o do sujeito têm tido apelo em tempos mais recentes³.

³Long nos oferece uma série de motivos pelos quais faria sentido revisitar a obra de Sêneca, sobretudo as *Epistulae*, em nossa época. Segundo o autor, Sêneca teria várias contribuições, inclusive criativas, a propósito de tópicos de bastante apelo hoje em dia, principalmente no tocante a questões como a identidade pessoal, a construção do eu, a temporalidade, entre outros. LONG, A. Seneca on the self : why now ? In : *From Epicurus to Epictetus – Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. New York : Oxford University Press, 2006, p. 360-376.

Ora, pensamos que estas considerações estão bastante ligadas ao tema que é objeto deste estudo, a saber, o da relação entre força de alma e vida feliz nas *Epistulae*. Vale aqui lembrar, rapidamente, nossas principais motivações para empreendê-lo: em princípio, orientamo-nos a partir de uma constatação de que há, no texto de Sêneca, uma recorrência de noções como a força de alma e a coragem – o que pode ser facilmente atestado por meio do uso que faz o autor de metáforas, analogias e citações relativas à vida militar. Pareceu-nos, muitas vezes, que tais elementos poderiam vir a representar, em verdade, uma espécie de sintoma do tipo de virtude que Sêneca está professando em suas *Epistulae* – virtude esta que se identifica ao mais alto fim, do ponto de vista moral, e que poderia ser entendida como uma capacidade de enfrentamento das adversidades inerentes à condição do homem no mundo. Ora, se de fato o valor representado pela força de alma exerce função de grande importância na filosofia moral de Sêneca, então a íntima relação entre *fortitudo* e *vita beata* – cuja demonstração, esperamos, seja clara, ao fim de nosso percurso – vem apenas atestar a importância do processo de fortalecimento do eu, no âmbito ético.

Trata-se, então, de uma virtude cujos meio e fim são o exercício do homem sobre si mesmo. E é nesta medida que toda esta trajetória que pretendemos trilhar – e da qual agora explicitaremos os passos – poderá nos ser útil: ela há de tornar claro que o trabalho e o esforço do homem sobre si mesmo são tarefas necessárias para que possa se dar, efetivamente, a construção do eu, ou, em outras palavras, do indivíduo ético. É o homem que, frente a si mesmo, há de se automodelar, uma vez engajado na iniciativa moral. Explicitaremos agora, sucintamente, o modo como procuramos dispor nosso estudo.

O primeiro capítulo tem por principal objetivo tratar do fenômeno psicológico do temor, tendo como fim determinar a constituição das almas fortes e fracas, bem como sua relação com a vida feliz. Para tanto, o referido capítulo busca, a partir de trechos escolhidos,

descrever o estado de alma do homem temeroso, caracterizando-o como o desgraçado por excelência. A partir de então, esboçamos uma definição para a noção de temor – nos remetendo à definição senequeana e a dos antigos estoicos –; as quais nos servem de base para problematizar alguns importantes aspectos das paixões, tais como o exagero e a sua relação com a temporalidade. Por fim, algumas breves considerações são tecidas a propósito de alguns elementos da teoria estoica da ação, no intuito de detectar o que substancialmente difere o temeroso e o sábio para, só então, esboçar algumas reflexões a respeito da figura deste último, explicitando em que medida ele pode ser entendido como forte e corajoso, vindo a constituir, assim, o modelo a ser seguido, em oposição ao desgraçado temeroso. Esperamos que este percurso – no qual nos amparamos em pressupostos de âmbito psicológico da doutrina estoica – seja suficiente para que se torne claro, aos olhos do leitor, o modo como se vinculam as noções éticas de força de alma e de vida feliz, nas *Epistulae* senequeanas.

Pois bem, o segundo capítulo consiste numa investigação da relação entre (i) os aspectos da antropologia senequeana – i.é, morte e sofrimento entendidos como condicionantes da vida humana e (ii) a escala de valores estoica – constituída pelas categorias de bem, mal e indiferentes. O referido capítulo constitui o cerne de nossa argumentação, uma vez que é a explicitação dos conceitos aí envolvidos que nos possibilita argumentar em que medida fenômenos como sofrimento e morte podem não apenas não constituir males, mas, ainda, oportunidades para fortalecimento e, conseqüentemente, para o alcance da vida feliz. Inicialmente, buscamos discutir sobre o sentido daquela que pode ser considerada a principal causa de temor do homem, a saber, a morte. Em seguida, procedemos a uma conceituação de noções como o bem, o mal e os indiferentes, no intuito de explicitar, a partir da definição dos mesmos, porque a morte, segundo a teoria estoica, não constitui um mal. A este respeito, retomamos as discussões da escola estoica a propósito da noção de representação/ impressão e

apresentamos a terapêutica senequeana, entendida como proposta de re-valorização de noções como a morte e o sofrimento – mas também as polêmicas a ela inerentes. O capítulo é levado a termo por meio da explicitação da controversa tese de Sêneca de que as adversidades não constituem, em verdade, males, mas sim oportunidades para o fortalecimento da alma – circunstância em que também procuramos explicar de que maneira isto pode se dar.

O terceiro e último capítulo consiste numa tentativa de delimitar o conceito de coragem/ força de alma, levando em consideração, para tanto, aspectos históricos e filológicos relacionados ao termo *fortitudo*, no período intelectual de Sêneca. Esta tarefa é seguida, em última instância, pela retomada dos principais resultados obtidos a partir da argumentação desenvolvida nos capítulos precedentes, e isto para que possamos, então, apontar com mais segurança para a relação existente entre coragem e vida feliz. Para tanto, discutimos algumas teses de importância capital para a ética estoica, enquanto formulada por Sêneca, quais sejam, a felicidade entendida como o ato de seguir o que é conforme à natureza e a suficiência da virtude para o alcance da vida feliz.

A conclusão tem por fim expor, brevemente, todo o caminho trilhado e problematizar, em alguma medida, os resultados obtidos neste percurso.

Esperamos que este estudo possa, de algum modo, contribuir para que se revise Sêneca, embora com outros olhos. Não esperamos que o leitor de nossa época possa se despir de todos os conceitos historicamente herdados a propósito do filósofo romano e/ ou de seu contexto histórico-cultural – pois isso talvez não seja possível. Mas que possamos, para além disso, buscar compreendê-lo por meio de suas próprias palavras. Não para que isso lhe renda uma estima exagerada, mas, ao contrário, para que lhe seja reservado o lugar que lhe é de direito

na História da Filosofia, como um filósofo moral, preocupado com questões de caráter existencial e, também, testemunho de uma época.

Capítulo I

A psicologia moral de Sêneca

O processo de investigação a que nos propomos ao buscar elucidar a relação entre os conceitos de força de alma e vida feliz contempla o imbricamento entre dois campos da atividade de pesquisa filosófica, a saber, a ética e a psicologia⁴, entendidas, neste sentido, como âmbitos prescritivos e descritivos, respectivamente. De fato, a compreensão do modo como um dado estado de alma – a partir da análise de sua descrição – pode conduzir a ações éticas que configurem o processo de alcance da vida feliz nos parece constituir uma espécie de investigação que relaciona, a um só tempo, os domínios da psicologia e da ética, tal como entendidas pelos antigos⁵. Neste sentido, investigações desta ordem parecem pertencer a um domínio que tem sido chamado nos estudos recentes sobre o estoicismo de ‘psicologia moral’.

A fim de definir com mais propriedade o problema do qual nos ocuparemos no decorrer do presente capítulo – bem como a área de investigação ao qual o mesmo pertence -, lembremos o esclarecimento de Sêneca no passo 14 da epístola LXXXIX, a propósito da constituição da ética:

⁴Vale lembrar aqui, inicialmente, que a filosofia, para os estoicos, era constituída de três partes, a saber, a física, a ética e a lógica. E o estudo da noção de *psyché* ou *anima*, a qual certamente estava carregada de uma grande variedade de sentidos, estava incluído no domínio da física, já que poderia se referir, por exemplo, às funções vitais dos seres humanos, dos animais ou de Deus, enquanto princípio ativo do mundo. Como a natureza humana individual é parte da natureza universal, física e ética mostram-se irreversivelmente amalgamadas e, para uma vida ética, o estudo da física tornar-se-ia tarefa fundamental. Cf. Diógenes Laércio VII, 132, LS 43B; LS 45; LS 53.

⁵Segundo Brennan, no que se refere à concepção antiga da relação entre psicologia e ética, “a psique humana que representa de modo perfeito pertence ao agente humano perfeitamente ético. Violações de padrões éticos refletem sempre lapsos na higiene psicológica”. BRENNAN, T. Psicologia moral estoica. In: INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 287.

Logo, sendo a filosofia tripartida, a primeira parte dela, a moral, começamos a dispor. Aproveite que fosse dividida em três, de modo que a primeira parte, que consiste no exame de cada coisa, distribuindo e estimando o quanto cada coisa seja digna de valor, é a de maior utilidade. O que seria então tão necessário quanto atribuir às coisas valor? A segunda trata dos impulsos, e a terceira, das ações. De fato, primeiro julgues o quanto cada coisa vale, em seguida, debes tomar em relação a estas um impulso ordenado e moderado; terceiro, que convenham o teu impulso e tua ação, a fim de que em todos estes casos contigo mesmo estejas de acordo⁶

A este respeito, seguiremos de perto Sêneca no tocante às suas definições acerca das três partes da ética, muito embora as abordando em ordem distinta daquela supracitada. Assim, procuraremos explicitar, num primeiro momento, de que modo as tendências (*hormai, impetus*) de cada um de nós – as quais são determinadas a partir do modo como atribuímos valores às coisas que nos são externas – podem revelar as constituições de nosso caráter e, conseqüentemente, nosso posicionamento diante da vida feliz (*vita beata*). Trata-se, portanto, de explicitar a disposição do homem temeroso frente ao estado ideal ético estoico, valendo-se, para tanto, das descrições apresentadas por nosso autor acerca dos fenômenos psíquicos relativos à paixão do temor. Num âmbito geral, cabe dizer que nos ocuparemos, neste capítulo, de questões relativas à psicologia estoica, segundo Sêneca.

Delimitado nosso objetivo, importa-nos ainda salientar que não procuraremos definir o conceito de alma, nem tampouco discutir a célebre questão relativa à ortodoxia ou ao ecletismo de Sêneca com relação ao monismo psicológico estoico – sobretudo, o de Crisipo.

⁶Ergo cum tripartita sit philosophia, moralem eius partem primum incipiamus disponere. Quam in tria rursus dividi placuit, ut prima esset inspectio suum cuique distribuens et aestimans quanto quidque dignum sit, maxime utilis — quid enim est tam necessarium quam pretia rebus inponere? — secunda de impetu, de actionibus tertia. Primum enim est ut quanti quidque sit iudices, secundum ut impetum ad illa capias ordinatum temperatumque, tertium ut inter impetum tuum actionemque conveniat, ut in omnibus istis tibi ipse consentias. *Ep.* LXXXIX, 14.

Mesmo porque, nossos objetivos são mais modestos e vale lembrar que determinar qual a constituição da alma para nosso autor⁷, não é tarefa de pouca monta. Vale considerar que há importantes comentadores que já se dedicaram a investigar esta questão – mencionamos aqui, a título de exemplo, Brad Inwood e Janine Fillion Lahille⁸ –, embora a mesma nos pareça, ainda assim, aberta a novas contribuições. Entretanto, não obstante sua importância para a pesquisa sobre a filosofia de Sêneca, esta é uma problemática que não pretendemos tratar profundamente em nossa dissertação e isto, pelos motivos que serão brevemente expostos a seguir.

Inicialmente, é necessário considerar que, a questão de determinar se Sêneca é monista e segue de modo ortodoxo a tradição antiga do estoicismo – para a qual a paixão é apenas uma espécie de razão mal formada, não sendo estes elementos desconectados, mas, antes, um mesmo elemento em estados distintos (SVF III 459) – ou dualista, embora revestida de enorme relevância, não parece exercer influência direta sobre uma das premissas de nosso principal argumento nessa dissertação, qual seja, aquela segundo a qual o temor é tido como uma paixão capaz de perturbar o estado de alma, tornando-o diametralmente oposto àquele estipulado como ideal por Sêneca, o da *tranquillitas animi*. Em outras palavras, não nos parece que a determinação da constituição da alma em Sêneca possa invalidar nosso argumento de que o temor é uma paixão que está em conflito com o elemento *dominador* da alma, a razão ou, em outras palavras, o *hegemonikon*⁹. E, como procuraremos explicitar, é nessa medida que o homem temeroso se mostra infeliz, uma vez que ele estará em conflito

⁷As melhores fontes para investigação do referido problema parecem ser o *De Ira* e a epístola XCII.

⁸Cf. INWOOD, B. *Seneca and Psychological Dualism*. In: *Reading Seneca: stoic philosophy at Rome*. New York: Oxford University Press, 2005, p. 23-64; FILLION-LAHILLE, J. *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris: Klincksieck, 1984.

⁹«Gli Stoici sostengono che l'egemonico è la parte superiore dell'anima, e che esso produce le rappresentazioni, l'assenso, le sensazioni e gli impulsi: lo chiamamo anche pensiero». Cf. Aëtius Plac. IV 21, SVF II 836.

com o elemento que o especifica em sua própria natureza, a saber, o elemento racional. Um homem agitado e atormentado, que teme a tudo, estará longe do ideal da imperturbabilidade ou, como diria Sêneca, da tranquilidade da alma.

Por outro lado, parece-nos importante considerar que em muitas das vezes em que Sêneca busca descrever estados de alma – como o faz em relação ao temeroso –, ele parece não o fazer a fim de apenas fornecer definições, i.é, com fins meramente investigativos. Aqui, é importante também lembrar a veia retórica de nosso autor, tão acostumado a se valer de recursos estilísticos os mais variados para construir sua argumentação – assim, descrições, metáforas ou exemplos podem fazer às vezes de premissas numa estrutura afirmativa cujo fim seria antes ou, ao menos, também, edificar, ao invés de apenas empreender buscas pelo sentido de dados conceitos. Como se Sêneca preferisse, muitas vezes, valer-se da razão não tanto em seu uso especulativo, pelo valor intrínseco de compreender, mas, antes fazer penetrar, no homem, esta razão, i.é, vê-la encarnada, fazendo com o que homem reflita, a partir de dadas circunstâncias de sua existência, qual poderia ser para si mesmo a melhor forma de vida.

Assim, embora relativo ao vasto domínio da psicologia estoica, parece melhor delimitado o nosso problema, bem como o método do qual nos valeremos para abordá-lo: procuraremos nos ater às definições presentes no texto de Sêneca, embora sem a elas nos restringir. E, isto, para que nos seja possível então discutir a questão da relação existente entre os fenômenos de ordem psíquica e interior ao homem; e aqueles de âmbito externo, que o circundam e o afetam de variadas maneiras. Neste sentido, consideramos que uma das questões filosóficas que mais mobiliza Sêneca é aquela que pergunta pelo modo como devemos reagir às nossas representações/ impressões (*phantasiai, visa*). Isto porque entendemos que a proposta

senequeana contempla uma argumentação em favor do fortalecimento da interioridade, visando um modo de agir, a partir de como somos afetados por dadas impressões externas.

Dito isto, explicitemos o modo como procuraremos proceder doravante, tendo em vista as considerações acima mencionadas. Num primeiro momento, e tendo como base a análise específica da epístola XIII, buscaremos descrever o estado de alma do homem temeroso e angustiado para, a seguir, tentar definir o conceito de temor, segundo a perspectiva de Sêneca. Feito isso, esperamos ter delineado uma imagem – aquela formulada por Sêneca para introduzir o problema da fraqueza de alma – e compreendido aquela que pode ser tomada como sua posição conceitual sobre os fenômenos relativos ao temor. Ora, retomar nessa ocasião as principais posições da escola sobre esta paixão poderá nos ser muito útil, a fim de enriquecer nossa problematização e de verificar em que medida o conceito ganha novos contornos a partir da apropriação de Sêneca. Após essa contextualização será, então, o momento de fazer nossas definições ganharem corpo, para fomentar a discussão e o debate, inclusive, com os comentadores, acerca da polêmica das paixões através do detalhamento de seus aspectos. Para concluir o capítulo, nova imagem – agora, a de um jogo de opostos: a vida atormentada do temeroso contrastada à tranquilidade de vida do sábio. Considerações deverão ser tecidas sobre a maneira como ambos reagem, cada um a seu modo, aos fenômenos externos. Esperamos assim ser capazes de partir, como Sêneca, da imagem bem cunhada, familiar à nossa vida comum, em direção ao conceito. Para, então, retomar nossas reflexões, dando seguimento a nossa argumentação mais geral, a saber, aquela que relacionará os conceitos de força de alma e vida feliz.

1.1 A descrição do estado de alma do homem temeroso

Importa antes de tudo lembrar a importância das *Epistulae Morales ad Lucilium* (doravante, *Epistulae*) – obra de maturidade de Sêneca, elaborada nos últimos anos de sua vida – no contexto de seu legado filosófico. Oriunda de um diálogo travado por meio de correspondências entre nosso autor e Lucílio Júnior, as *Epistulae* constituem uma obra filosófica de gênero epistolar e caráter assistemático. Se por um lado, a obra contempla a discussão de uma enorme diversidade de temas relativos à ética – o que, em última instância, dá margem a variadas problematizações –; por outro, apresenta considerável descontinuidade no trato com estes temas, o que certamente dificulta a tarefa do leitor e/ou pesquisador que procura conferir unidade ao pensamento senequeano. Entretanto, vale considerar que é de enorme importância para aqueles que se dedicam a estudar a referida obra o fato de nela Sêneca procurar convencer Lucílio – simpatizante do epicurismo – sobre a razoabilidade da doutrina estoica como um modo de vida. Ora, neste sentido, nosso autor apresenta, por meio de seu texto, um esmero pedagógico peculiar, orientando o movimento argumentativo da obra, bem como seu desenvolvimento, de modo atento e cuidadoso. Em outras palavras, embora não apresente uma continuidade temática e argumentativa no decorrer das epístolas, a obra explicita a consciência pedagógica do autor, o qual busca introduzir e aprofundar temas gradativamente, sempre de acordo com o progresso filosófico de seu discípulo.

Assim, parece-nos que, num contexto geral da obra, Sêneca inicia suas *Epistulae* assim como o faz um bom mestre diante de um novo discípulo, de quem ainda se possui apenas poucas informações – cunhando epístolas com linguagem simples e clara, valendo-se abundantemente de imagens, comparações e estratégias tais que pudessem enveredá-lo de

modo cuidadoso para o modo de vida estoico. Nosso autor, então, trata logo de buscar meios para tornar a escola estoica interessante e atraente aos olhos de alguém que ainda não conhecia suficientemente suas teses e costumava nutrir simpatia pela escola rival, a saber, a escola de Epicuro – aquela para a qual, em linguagem corrente, o bem era o prazer. Ora, como mostrar o estoicismo insinuante a ponto de pô-lo a fazer frente à doutrina do prazer? Como torná-lo atraente? Sêneca se valerá, então de sua enorme habilidade na lide com a língua latina para tentar converter Lucílio ao estoicismo.

Não obstante constar entre as primeiras das 124 *Epistulae*, a epístola XIII – para além da correspondência entre a temática ali abordada e o momento de tensão vivido por Sêneca nos últimos anos de sua vida, conforme já destacado por Pierre Grimal¹⁰ – nos oferece elementos capazes de suscitar relevantes questões acerca da polêmica relação entre a paixão do temor e a vida feliz: ora, é aí que Sêneca procura defender a ideia de que não se deve fugir nem temer o combate, porque temores e angústias são, muitas vezes, fruto de nossa opinião (*opinio*) e não da realidade (*Ep.* XIII.4).

Embora, numa primeira leitura, a linguagem da qual Sêneca se vale possa nos parecer das mais simples e claras, muitos problemas se nos apresentam já num primeiro momento: que combate está aqui em questão? O que constituem então temores e angústias? De que modo os mesmos podem ser tomados como representações equivocadas?

Uma análise mais detida da referida epístola pode servir a evidenciar que, num primeiro momento, Sêneca se ocupa em cunhar imagens para introduzir o problema de seu interesse:

¹⁰“C’est dans cette volonté de refuser toute crainte, en même temps que dans l’acceptation de l’inévitable que réside en bonne partie le secret de la sérénité conquise par Sénèque. La lettre 13 est le commentaire de cette attitude, que Sénèque voulait exemplaire pour son ami. Il est bien probable que cette lettre n’est pas éloignée, dans le temps, des accusations portées par Romanus contre le philosophe. S’il en est bien ainsi, telles expressions prennent, sous la plume de Sénèque, une valeur singulièrement précise et émouvante. In : GRIMAL, P. *Sénèque ou la conscience de l’empire*. Paris: Les Belles Lettres, 1979, p. 232.

símiles sobre atletas e guerreiros, sugerem que ambos necessitam de força e esforço para terem sucesso em seus combates. Trata-se, ao que parece, de combates travados contra a fortuna. A imagem ainda sugere que apenas o constante exercício da luta pode nos deixar prontos para combatermos bem.

Não pode o atleta levar para a disputa o ânimo elevado, se nunca foi batido; aquele que viu seu sangue, cujos dentes quebraram sob golpes, aquele que, derrubado suportou com o corpo todo o peso do adversário e, abatido, não deixou abater o ânimo e frequentemente, a cada golpe se reanimou, e se reergueu com mais obstinação, com maior esperança se dirige à luta¹¹.

Ditas tais palavras, Sêneca passa então à introdução do problema, em seu âmbito conceitual: mais numerosos são os nossos temores que nossas aflições. O problema em questão, então, se desvela: é ético-psicológico. E o combate ao qual Sêneca faz alusão é, ao que nos parece, interior. A este respeito, há dois passos presentes na referida epístola, e que gostaríamos de analisar em conjunto (*Ep.* XIII,4 e 5):

Mais numerosas são, Lucílio, as (coisas) que nos aterrorizam, do que as que nos alcançam; e muitas vezes tombamos mais por conta da opinião do que pela realidade¹²

¹¹ Non potest athleta magnos spiritus ad certamen afferre qui numquam suggillatus est: ille qui sanguinem suum vidit, cuius dentes crepuere sub pugno, ille qui subplantatus ad versarium toto tulit corpore nec proiecit animum proiectus, qui quotiens cecidit contumacior resurrexit, cum magna spe descendit ad pugnam. *Ep.* XIII, 2.

¹² Plura sunt, Lucili, quae nos terrent quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus. *Ep.* XIII, 4.

Certas coisas nos atormentam mais do que devem, outras nos torturam antes do que devem, e outras nos atormentam, embora sem que de forma alguma o devessem. Ou aumentamos a dor, ou a antecipamos, ou a inventamos¹³

Para além dos problemas relativos às múltiplas traduções possíveis para a rica linguagem senequeana – os quais não pretendemos tratar a fundo aqui – o que nos salta aos olhos numa primeira leitura é que os passos em questão se dirigem, ambos, ao fenómeno psíquico do temor. Se o primeiro passo se refere ao modo como nós, seres humanos adultos e racionais, interpretamos as causas de nossos temores; o segundo trata das características do estado de alma daqueles que se encontram presas de temores. Uma leitura mais minuciosa poderia nos sugerir que os referidos passos parecem tratar de dois momentos psíquicos contínuos, embora distintos. Se nossa interpretação está correta, e a imagem de combate levantada por Sêneca no início da epístola pretende remeter à ideia de um combate interior, parece-nos, então, que o que está em jogo no primeiro passo é uma luta travada contra nossas tendências interiores de deixarmo-nos afetar de modo particular por coisas e eventos externos – vale salientar, a ênfase aqui recai antes sobre o *modo*, e não meramente sobre o fato de deixarmo-nos afetar. O segundo passo, ao que nos parece, contempla um segundo momento psicológico: trata-se, então, daquele que, já afetado, tendo o ânimo já dominado pelo temor, revela, em seu modo de agir, os traços da paixão-temor: o exagero, a antecipação, e a criação de novas causas de temores.

O homem temeroso, portanto, parece ser aquele que, além de tomar as coisas e eventos externos de modo exagerado, hipervalorizando-os; revela-se incapaz de situá-los no tempo,

¹³Quaedam ergo nos magis torquent quam debent; quaedam ante torquent quam debent; quaedam torquent, cum omnino nom debeant, Aut augemus dolorem aut praecipimus aut fingimus. *Ep.* XIII, 5.

trazendo-os, vez ou outra, ao presente, antecipando, sentindo e ressentindo o sofrimento da angústia relativa a possíveis males futuros. Sêneca ainda nos fala de um outro aspecto: a forja ou criação de causas de temor – causas estas, inexistentes. Como, esperamos, ficará mais claro adiante, a forja de causas de temor por parte da alma parece ser um aspecto convergente àquele que se refere ao exagero, uma vez que é a falta de medida que os caracteriza: os males inventados, por não encontrarem correspondência alguma com a realidade, podem facilmente ser aumentados e exagerados. A recíproca, entretanto, não parece ser verdadeira, já que nem sempre os temores exagerados serão oriundos de nossa imaginação. Por ora, parece-nos suficiente informar que Sêneca se ocupará do detalhamento destes aspectos no decorrer da epístola XIII, buscando argumentar, pela descrição, de que modo a vida do temeroso parece ser das mais infelizes: o homem angustiado e oprimido pelo temor de males futuros vive no mais completo estado de perturbação – “não há nenhum sentido para a vida e nenhum limite para nossa desgraça, se tememos tudo o que pode acontecer”¹⁴.

1.2 Tentativa de delimitação do conceito de temor

A epístola XIII encontra-se carregada de termos relativos à paixão do temor; seja de modo implícito ou explícito à letra do texto. E se por um lado Sêneca não parece tão preocupado em oferecer a definição precisa do que seja o temor, a análise atenta de suas descrições da vida infeliz do temeroso aí presente pode nos permitir uma tentativa de esboçar limites para o referido conceito.

¹⁴ Nulla autem causa vitae est, nullus miseriarum modus, si timetur quantum potest. *Ep.* XIII, 12.

Já no início da referida epístola, encontramos um passo em que nosso autor relaciona, a um só tempo, coisas que nos angustiam (*torquere*) – ou, em outras palavras, coisas que nos oprimem –, a noções como exagero, antecipação e opinião. A referida passagem supracitada, enfatiza, em seguida, a relação entre o temor e a angústia e a intuição da temporalidade – ênfase esta traduzida pelo conselho de Sêneca: “não sejas infeliz antes do tempo!”¹⁵.

Outra noção que se faz recorrente na epístola XIII é aquela referente à opinião (*opinio*), à infâmia (*infamis*) e à boataria (*fama*): tais termos encontrar-se-ão relacionados ao temor no sentido de que, muitas vezes, tombamos mais pelo que ouvimos, do que pelo que realmente nos acomete; não analisamos criticamente as causas de nossos temores e deitamos a correr, batendo em retirada, tal como soldados que fogem por conta da poeira levantada (*Ep. XIII, 6-8*).

Num outro momento, o temor, em sua perspectiva mais extrema, a do pânico (*lymphatici metus*), relacionar-se-á à loucura. Incapacitados de analisar as situações cuidadosamente, valendo-nos para tanto de nossa razão, beiramos à irracionalidade e, conseqüentemente, à loucura (*Ep. XIII, 9*). A epístola sugere ainda que o estado de alma ideal seria, ao contrário, o daquele que é capaz de sopesar as causas de seus temores, de submetê-las à razão e à medida (*Ep. XIII, 13*). Mesmo porque, do contrário, a vida seria uma desgraça infundável e sem sentido – viveríamos atormentados temendo tudo o que pudesse acontecer. Ora, o sentido da vida encontra-se exatamente no momento presente, o único capaz de nos oferecer possibilidades de agir e de reformar o nosso caráter. E é por isso que a capacidade de intuir a temporalidade é convergente ao ideal ético estoico – é só assim que reivindicamos a nós mesmos. E talvez seja por isso que Sêneca finaliza esta importante epístola, com um sinete

¹⁵ Ne sis miser ante tempus! *Ep. XIII, 4*

relativo ao tempo, da autoria de Epicuro, no qual são censurados aqueles que estão sempre a iniciar a vida¹⁶.

Aqui, vale lembrar ainda a definição de Sêneca apresentada no passo 11 da epístola LXXXV, na qual o temor consta entre um dos maus impulsos, estando entre aqueles que, uma vez aceites na alma, tenderão à tirania, ganhando corpo e forças de acordo com causas externas.

Então se tu concedes algum direito à melancolia, ao temor, ao desejo, aos demais maus impulsos, (os mesmos) não estarão sob nosso poder. Por quê? Porque nos são exteriores (...) e assim crescerão mais ou menos de acordo com as causas que os excitam¹⁷

Por ora, é possível esboçar, então, três aspectos característicos da paixão do temor, quais sejam, o da antecipação de males – haja vista que o temor atua tornando o homem desesperado antes do tempo –; o do exagero – na medida em que os temerosos revelam-se incapazes de analisar cuidadosamente a verdadeira extensão das causas de males vindouras –; e o da loucura – tendo em vista que, uma vez dominada pela paixão, a alma beira à irracionalidade, em absoluto conflito com sua própria natureza.

¹⁶“Entre outros defeitos, a insensatez tem ainda mais este: está sempre no início da vida”. Sêneca cita tal frase de Epicuro no passo 16 da epístola XIII – cujo trecho constitui o fr. 494, que integra a seção da ética, na compilação que nos foi legada por Usener, acerca dos fragmentos e doxografia de Epicuro. Cf. USENER, H. *Epicurea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. A referida tradução do texto é de autoria de Segurado e Campos para a supracitada edição das *Epistulae*.

¹⁷Deinde, si das aliquid iuris tristitiae, timori, cupiditati, ceteris motibus pravis, non erunt in nostra potestate. Quare? quia extra nos sunt quibus iritantur; itaque crescent prout magnas habuerint minoresve causas quibus concitentur. *Ep.* LXXXV, 11.

Neste sentido, vale dizer: do ponto de vista mais geral de sua definição, o temor, na perspectiva senequeana, enquanto mau impulso, é paixão – e, como tal, caracteriza-se por tomar exageradamente as causas de males, causando perturbações na alma e tornando mais um estado que deveria estar em conformidade com sua natureza racional; também por isso, se levado a extremo, tenderá à loucura. Em seu aspecto mais específico, o temor nos revela um distúrbio de análise de causas de males futuras – e aquele que se encontra presa desta paixão tende a pré-sentir e ressentir males ainda não ocorridos.

1.3 Definições da escola estoica sobre o conceito de temor

Os antigos estoicos pareciam estar de acordo acerca do estatuto das paixões: enquanto impulsos, as mesmas se definiam como movimentos da alma; só que, apresentavam, como sua característica mais específica, o exagero. Neste sentido, paixões seriam impulsos que se excediam para além da natureza da alma, a qual, por ser racional, estando em equilíbrio, contemplaria sempre a constância e a medida. Este tipo de definição pode ser encontrado já nos fragmentos atribuídos a Zenão (SVFI 205).

Entretanto, é com Crisipo que a problemática das paixões ganha em complexidade, uma vez que este, além de retomar a tradicional definição da escola acerca deste conceito, ainda oferecerá uma minuciosa classificação dos diferentes tipos de paixão. As quatro paixões tidas como principais terão suas definições marcadas, sobretudo, pela sua relação com o aspecto da temporalidade:

Quanto ao gênero, estas são as quatro paixões originárias: desejo, temor, dor e prazer. Desejo e temor são formas de antecipação: um em relação a alguma coisa que parece um bem, e o outro em relação a alguma coisa que parece um mal. Há então o prazer e a dor: um se tem quando realizamos um nosso desejo ou fugimos de alguma coisa que temíamos; o outro quando não conseguimos realizar um desejo ou nos deparamos com alguma coisa que temíamos¹⁸

Neste sentido, o temor parece ser um impulso da alma – ou, vale também dizer, um distúrbio do raciocínio – marcado pela antecipação de possíveis males futuros. A este respeito, o extrato de um texto de Estobeu pode nos auxiliar a complementar nossa definição: “o temor é um retirar-se injustificado: a sua causa está no acreditar que um mal paira sobre nós e uma tal opinião tem a capacidade de ampliar e reavivar de modo impróprio aquilo que verdadeiramente deveria estar ausente”¹⁹.

Crisipo teria também se ocupado em apresentar uma classificação para as variadas espécies de cada um dos gêneros de paixões, incluindo aí, obviamente, diferentes tipos de temor (SVF III 407). Para além destes pormenores, vale lembrar que teria sido ainda este filósofo quem mais vigorosamente argumentou em favor da tese de que as paixões da alma se reduzem, em verdade, a opiniões. Seriam aquelas espécies de distúrbios ou, ainda, juízos inconsistentes. E é acerca desta polêmica tese que se insurgirão tantos adversários da escola

¹⁸Quanto al genere, queste sono le quattro passione originarie: desiderio, paura, dolore e piacere. Desiderio e paura sono forme di anticipazioni: l'uno in relazione a qualcosa che sembra un bene, e l'altra in relazione a qualcosa che sembra un male. Ci sono poi piacere e dolore: l'uno si ha quando realizziamo un nostro desiderio o sfuggiamo a qualcosa che temavamo, l'altro quando non riusciamo ad attuare un desiderio o incappiamo in qualcosa che temavamo. Cf. Stobaeus ecl. II, 88, 6 [SVF III 378], extrato parcial. Trad. do italiano para o português de nossa autoria.

¹⁹La paura è un ritirarsi ingiustificato; la sua causa sta nel credere che un male incombe su di noi, e una tale opinione ha la capacità di amplificare e di ravvivare in modo indebito ciò che davvero andrebbe fuggito. Cf. Stobaeus ecl. II, 92, 18 [SVF III 394], extrato parcial. Trad. do italiano para o português de nossa autoria.

estoica (SVF III 378) – tese esta sobre a qual discorreremos brevemente nos parágrafos seguintes.

A célebre teoria estoica do monismo psicológico tem causado enorme tensão entre aqueles que se interessam pela problemática das paixões, desde a antiguidade. Ora, sustentar a tese de que as paixões sejam, na verdade, razões ou juízos mal formados requer, da parte de seus proponentes, considerável esforço de argumentação e, sobretudo, de elasticidade mental. Habitados a empreender juízos de valor positivos a respeito das paixões, ao estudarmos a teoria estoica, deparamo-nos, volta e meia, com o incômodo causado por uma tese que se mostra a primeira vista radical e rígida, a respeito de uma temática, por assim dizer, tão humana. A este respeito, basta recordar o sentido do adjetivo ‘estoico’ em nossos dias – seus usos remetem sempre a ideias como rigidez, rigor, dureza, severidade, austeridade.

Se, em certa medida, a proposta monista atribuída a Crisipo se revelou tão polêmica já na antiguidade, isto se deve, ao que parece, ao seu posicionamento – diga-se, posicionamento diametralmente oposto – em relação às teorias de Platão e Aristóteles²⁰. Enquanto estes grandes filósofos haviam se posicionado de modo mais parcimonioso com relação à constituição da alma e, conseqüentemente, à função das paixões em nossas vidas, Crisipo apresenta-nos uma proposta que, a primeira vista, se nos mostra fundamentalmente extremista – em sua teoria, a alma seria integralmente constituída de razão e toda paixão representaria um desvio de seu curso natural; a única via possível para a felicidade numa teoria desta espécie seria, conseqüentemente, a extirpação das paixões²¹. Mas muitas questões podem ser postas a partir de uma reflexão mais detida acerca da proposta de Crisipo: por que este filósofo estaria se referindo de modo tão radical a fenômenos ditos tão naturais à condição

²⁰ Conferir, por exemplo, o trecho 435b-c do Livro IV, da *República* de Platão.

²¹Cf. Lactant. Div. Instit. VI 14, SVF III 444.

humana? Qual o verdadeiro estatuto destas paixões a qual o referido filósofo faz referência? Como se daria, efetivamente, a extirpação das paixões? Seria este fato possível? O homem estaria, assim, negando a sua natureza? São muitas questões, referentes a variados aspectos de um mesmo problema.

Não pretendemos, obviamente, tentar responder a todas estas questões aqui. Em todo caso, seria interessante esboçar uma hipótese acerca do estatuto das paixões a que Crisipo faz referência. Grande parte dos fragmentos dos antigos estoicos que faz menção às paixões contempla, como aspecto definidor daquelas, o exagero – conforme já havíamos apresentado acima. Neste sentido, a paixão representava, sobretudo, “um estado malsão do espírito, que não é sinônimo da emoção da linguagem natural”, como tão bem o salientam Long e Sedley em comentário aos fragmentos²².

Além disso, vale lembrar que os estoicos parecem ter se dedicado de modo árduo a esta problemática, conferindo-lhe enorme importância em sua ética – os quadros de classificações das paixões, amplamente detalhados, por exemplo, atestam a este respeito²³. Tudo isto aponta, mais uma vez, em favor da hipótese de que os estoicos, de um modo geral, não estavam se ocupando de simples emoções, no sentido em que empregamos o termo em nossa vida cotidiana. Andavam às voltas com um fenômeno que, para eles, representava um perigo real e iminente ao objetivo maior de seres humanos adultos e racionais, a saber, o da imperturbabilidade.

Por fim, cabe salientar que a proposta estoica não contemplava uma mera extirpação das paixões, como poderia sugerir uma interpretação simplista. Do contrário, Crisipo não teria

²² LONG, A. & SEDLEY, D. *Les philosophes hellénistiques*. Trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2001. V.2 Les stoiciens, p. 535.

²³ Daraki nos apresenta em detalhes a teoria estoica das setenta e seis paixões, as quais se dividiam em quatro categorias principais, constituindo 13 temores, 26 dores, 6 prazeres e 31 desejos. Cf. DARAKI, M. *Une religiosité sans Dieu – Essai sur les stoïciens d’Athènes et Saint Augustin*. Paris : Éditions La Découverte, 1989, p. 79-91.

dedicado parte de seu tempo a fim de problematizar o que seriam, em sua opinião, as boas paixões (*eupatheiai*), espécies de impulsos da alma conformes com a razão, em limite e constância – emoções que deveriam, em todo caso, ser cultivadas por todo aquele que busca a virtude²⁴. Ora, isto apenas nos sugere que, de fato, a teoria do monismo psicológico era, em verdade, muito mais complexa e rica do que pode parecer à primeira vista. De resto, basta por ora acerca das boas paixões, embora este seja um tema ao qual recorreremos mais à frente.

O objetivo inicial deste tópico era o de apresentar, ainda que sucintamente, a posição da escola estoica acerca do tema que nos interessa em Sêneca, a saber, especificamente a paixão do temor.

A leitura atenta dos fragmentos escolhidos, se comparada aos trechos da epístola XIII anteriormente destacados, poderá nos levar à conclusão de que Sêneca pouco teria acrescentado ao referido conceito. De fato, do ponto de vista de sua definição, o conceito de temor extraído das descrições de Sêneca não parece estar muito distante daquele exposto nos *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

Entretanto, importa lembrar que este conceito pode – e é o que aqui buscamos defender – ter recebido de nosso autor uma relevância muito particular, num contexto argumentativo em que Sêneca buscava ilustrar a figura do sábio enquanto um homem forte e, por excelência, corajoso. Em outras palavras, talvez não seja possível encontrar novidades significativas no modo senequeano de definir o conceito de temor; mas o modo como nosso autor faz uso do mesmo, atribuindo-lhe, num contexto mais amplo, uma outra importância, pode contribuir para o delineamento de uma tese que, em certa medida, lhe é muito própria.

²⁴ Sostengono che ci sono anche tre passioni positive: la gioia, la prudenza, la buona volontà. A loro giudizio la gioia si oppone al piacere perché è uno slancio diretto da ragione; la prudenza allà paura in quanto evita <i pericoli> a ragion veduta, sicché il saggio non sarà mai pauroso, ma prudente. Sostengono anche che la buona volontà si oppone al desiderio, dato che è un impulso ragionevole. Cf. Diog. Laërt. VII, 115 [SVF III 341].

1.4 Definição e detalhamento de alguns aspectos das paixões; o caráter tirânico das paixões; a relação paixão – tempo;

Retomando a definição de temor acima descrita, lembramos que, enquanto paixão, o temor é caracterizado pelos seguintes aspectos, segundo a perspectiva senequeana: o exagero, a antecipação de possíveis males futuros, a criação de novos males. Enquanto traços comuns a todas as paixões, destacamos o exagero e a criação de novos males; por outro lado, é a sua peculiar relação com o aspecto da temporalidade que lhe confere especificidade, diante das demais paixões.

Neste sentido, gostaríamos de tecer algumas considerações acerca do caráter tirânico das paixões para, por fim, discorrer acerca da relação existente entre paixão e temporalidade, tendo como pano de fundo a paixão do temor.

O caráter tirânico das paixões

Do ponto de vista geral de sua definição, o temor – assim como as demais paixões – representa um impulso exagerado ou, em outras palavras, um mal impulso (*Ep.* LXXXV,11). Mas uma questão se coloca: em que medida um impulso, por ser exagerado, se caracteriza como indesejável, do ponto de vista valorativo?

Ora, não é difícil perceber que, dada a natureza da alma humana, a qual tem como elemento dominador o *hegemonikón* ou, em outras palavras, a razão, toda espécie de ato

desmedido representaria um conflito interno, ou ainda, um desarranjo dentro de uma economia global que deveria orientar-se pelas medidas estabelecidas pela razão²⁵.

Vale ainda considerar: formular uma hipótese na qual a paixão constitua uma espécie de razão ou juízo mal formado, como o fazem os estoicos, requer pensá-la como emblema da desmedida, manifesta num impulso exagerado e rebelde à ordem formulada pela instância racional da alma humana.

Por outro lado – e ainda seguindo a metáfora da tirania – seria enorme descuido de nossa parte deixar de salientar a força que se traduz em violência²⁶, enquanto atributo das paixões, as quais, então, tendem a dominar a alma. É nessa medida que faz sentido retomar o principal argumento apresentado por Sêneca contra os peripatéticos, o qual se estende pelo *De Ira* e também pode ser encontrado, por exemplo, na epístola LXXXV: uma vez aceites, as paixões tenderão a dominar a alma, dificilmente podendo ser moderadas. Assim, mais fácil seria evitá-las que moderá-las²⁷. A razão – instância que marca o equilíbrio e a conformação do homem com o universo – muito provavelmente não será recobrada, dado o caráter violento e tirânico dos impulsos excessivos ditos paixões.

Enquanto fenômeno oriundo da má interpretação dos eventos externos da parte do homem – embora sua incidência seja de ordem interna – as paixões acarretarão novas más interpretações e, conseqüentemente, um estado ímpar de perturbação da alma. E, vale lembrar

²⁵Cabe aqui, ao que nos consta, uma ressalva: embora o vocabulário estoico, na lide com o tema das paixões, pareça revelar uma ética orientada pela medida, é bastante importante ter em conta que apenas se atribui às paixões o excesso e o exagero no sentido de que as mesmas representam impulsos que excedem os limites estabelecidos pela razão, traço mais importante de nossa natureza e que nos define enquanto homens. Não parece haver, em todo caso, uma concessão à *metriopatheia*, haja vista que as paixões, por sua própria natureza, não são passíveis de moderação.

²⁶ Lembramos aqui, a título de ilustração da força oriunda das paixões, a figura da Medea senequeana (*Med.* 580): “Nem a violência da chama nem a do vento intumescido nem a do dardo lançado ameaçadoramente é tão grande como quando uma esposa desapossada dos fachos nupciais se inflama e manifesta ódio”. Cf. SÊNeca. *Medeia*. Trad. Ana Alexandra Alves de Sousa. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.

²⁷ Veja-se a este respeito, por exemplo, o trecho que compreende os passos de 8 a 11, da epístola LXXXV.

ainda que, como Sêneca bem nos adverte, uma vez tornados hábito, os impulsos exagerados configurarão vício.

As paixões e o tempo

Lembramos que, do ponto de vista específico de sua definição, a paixão do temor representa a antecipação de um mal futuro – e, aqui, é da questão relativa à temporalidade que gostaríamos de tratar. Antes de tudo, vale dizer que a problemática do tempo exerce, na ética senequeana, função de enorme relevância, e isso se traduz já na primeira das *Epistulae*, bem como em uma de suas obras mais popularescas, a saber, o *De Brevitate Vitae*. Ao que nos parece, trata-se, como sói acontecer tantas vezes na obra senequeana, não de definir o que seja o tempo; trata-se, antes disso, de problematizar a intuição da temporalidade na vida humana. Importa saber como o homem intui o tempo, instância mediadora entre nossa vida interior e exterior. Vale ainda indicar, então, o melhor modo de intuí-lo porque, em certa medida, lidar bem com a temporalidade implica em levar uma vida tranquila, o que converge com a principal máxima estoica, aquela que se refere ao estado de imperturbabilidade. Situar corretamente eventos externos no tempo, implica, ainda, em aceitá-los e, em certa medida, em harmonizar eventos interiores e exteriores. Aprender a lidar com o tempo, com a ideia processual que envolve vida e morte coincide, em certa medida, com a reivindicação de si mesmo²⁸ – trata-se, em outras palavras, da construção do eu e da fortaleza interior, imagem tão difundida entre os estoicos e não menos vívida nas obras de nosso autor²⁹.

28 Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat collige et serva. Persuade tibi hoc sic esse ut scribo: quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt.

29 Um exemplo de utilização da imagem da “muralha” interior pode ser encontrada em XLIX, 7-10.

Parece-nos que há, para tratar da questão da experiência do tempo vivida pelo homem, ao menos duas perspectivas distintas em Sêneca. Uma delas diz respeito à *praemeditatio malorum*, uma prática de antecipação dos males, a qual é exercitada no intuito de que o homem se prepare, sempre, antes de enfrentá-los³⁰. A nosso ver, de um modo geral, estão aí em jogo práticas espirituais de preparação – espécies de exercícios ascéticos muito caros ao estoicismo, conforme tão bem explicitado por Hadot³¹. E parece-nos que, nesse sentido, a *praemeditatio malorum* – dirigida ao futuro – reflete a valorização da antecipação dos males como forma de exercício interior. Assim, voltar-se para o passado também poderia render bons frutos, embora valha aqui salientar que apenas o sábio tem a capacidade de retomar o passado com segurança e maturidade, a fim de refletir sobre o que se passou – Gretchen Reydam-Schils inclusive salienta este aspecto na filosofia de Sêneca, a saber, o da valorização da reflexão acerca do passado e do futuro³².

Entretanto, estamos bastante convencidos de que há também, no estoicismo senequeano, uma outra perspectiva muito importante a respeito da experiência do tempo, a saber, a da valorização do momento presente. Trata-se, neste caso, de evitar o pré-sentimento de males futuros, uma vez que a antecipação do sofrimento – no caso da paixão do temor – reflete uma pré-ocupação do momento presente, o único que possibilita a iniciativa moral, com possíveis adversidades vindouras. Exemplos desta perspectiva podem ser encontrados, sobretudo, na epístola XIII. Embora não tratem especificamente de Sêneca, as abordagens de Goldschmidt³³

30 Lembramos a este respeito a meditação sobre a morte, tema tão recorrente em Sêneca. Cf. Ep. LXX, 18.

31 Cf. HADOT, P. O que é a filosofia antiga? HADOT, P. O que é a filosofia antiga? Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999, PP. 300-301, p. 201.

32 Cf. REYDAMS-SCHILS, G. The Roman Stoics: self, responsibility, and affection. Chicago: University of Chicago Press, 2005, pp. 29-34.

33 Goldschmidt esclarece que “Le propre de la passion est de nous asservir au temps irréel où le passé se survit pour communiquer son existence et son contenu au futur, et où il détruit le seul temps réel, le présent, c’est-à-dire le temps du salut, le seul où puisse se placer l’initiative morale.» Cf. GOLDSCHMIDT, V. Le système stoïcien et l’idée de temps. Paris : J. Vrin, 1953, p. 193.

e de Hadot³⁴ oferecem interessantes perspectivas acerca da importância do tempo presente no estoicismo – e, ainda que se mostrem divergentes em relação a aspectos importantes da argumentação estoica, parecem, ambas, nos dar margem a uma interpretação que valorize o presente, conforme mencionado acima.

A intérprete Mireille Armisen-Marchetti³⁵ procura resolver a aparente contradição entre estas duas perspectivas argumentando que o que Sêneca faz, na realidade, ao aconselhar a não antecipação dos males, nada mais é do que pôr em prática uma estratégia para lidar com o *proficiens* em linguagem menos dura que a estoica. Isto, porque apenas o *sapiens* estaria apto a praticar a *praemeditatio malorum*.

A hipótese supracitada nos parece, em todo caso, legítima. Entretanto, acreditamos que, mais uma vez e sobretudo no tocante a esta problemática, vale a tentativa de pensar a doutrina estoica como sistema, no intuito de articular a um só tempo física, ética e lógica³⁶. Nesse sentido, pensamos que uma outra interpretação mostrar-se-ia possível se levássemos

34 Ao interpretar Marco Aurélio, Hadot tece interessantes considerações sobre a importância de se circunscrever o momento presente – ora, ao tentarmos compreender sua verdadeira natureza, vemos que os instantes são unidades inteiras, fracionadas. Esta perspectiva, do ponto de vista moral, poderia nos trazer vários benefícios, uma vez que as dificuldades tornar-se-iam mais suportáveis (não precisamos nos desencorajar com representações globais de sofrimento por toda uma vida, haja vista que tratar-se-ia apenas de instantes); e, ademais, intensificaríamos nossa atenção com relação aos eventos que podem nos acometer – já que a vida urge e a hora da mudança é o agora. Apenas o presente está em nosso poder: “notre vie réelle se limite à cette pointe minuscule qui nous met en contact, à chaque instant, activement ou passivement, par l’intermédiaire de l’événement présent ou de l’action présente, avec le mouvement général de l’univers.”, p.149. A divergência entre Hadot e Goldschmidt parece ser a de que, para este último o presente não teria realidade, ou apenas teria sua realidade conferida pelo agente moral. Parece ser esta a crítica formulada por Hadot frente à interpretação de Goldschmidt. De resto, ambas leituras são imprescindíveis para a formulação do problema em questão. Cf. HADOT, P. *La citadelle intérieure – Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1992, p. 148-154.

35 Cf. ARMISEN-MARCHETTI, M. Imagination and Meditation in Seneca: The Example of Praemeditatio. In : FITCH, J. (Ed.). *Oxford readings in classical studies : Seneca*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008, p. 102-113.

36 Vale aqui, sem dúvida, citar mais uma vez Hadot: “o estoico tem consciência de estar a cada instante em contato com o universo inteiro. É que, em cada acontecimento presente, o universo inteiro está implicado (...) assim, a concentração do eu no presente e a dilatação do eu no cosmos realizam-se em um único instante. HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999, p. 300-301.

em conta a influência do conceito de tempo cíclico na ética estoica³⁷ – hipótese esta complexa e que demandaria uma maior explicitação de detalhes. Fato é que outros trechos da obra senequeana³⁸ nos forneceria elementos para discutir a valorização do momento presente em sua ética. Neste sentido, a *praemeditatio*, enquanto técnica imaginativa, não constituiria projeção no tempo ou pré-sentimento de males vindouros, mas estratégia racional de preparação e fortalecimento – a qual poderia consistir, ainda, em atribuir valores corretos aos fenômenos futuros, valores segundo a razão, e não segundo as paixões. Por outro lado, a apreensão do presente e a reivindicação de si, são atos que possibilitam toda e qualquer reforma moral, inclusive aquelas, de âmbito preparatório. Dito isto, lembramos que o sábio é aquele que vive, psicologicamente, atento ao presente, extremamente concentrado em si mesmo e orientado para aproveitar ao máximo cada minuto de vida – porque sabe que a morte pode chegar a qualquer hora, e que o tempo de caminhar em direção à virtude é o agora (lembremos, aqui, do *De Brevitate Vitae*).

1.5 Algumas considerações sobre a teoria estoica da ação

Antes de prosseguir com nossa estratégia de explicitar a figura do sábio a partir do delineamento do perfil do temeroso e da delimitação do conceito de temor, fazem-se

³⁷A este respeito, retomamos, aqui, as esclarecedoras palavras de Marco Aurélio: “Lembra-te, pois, sempre destas duas máximas: primeira, que tudo, desde todo o sempre, tem o mesmo aspecto e se renova em ciclos; nenhuma diferença faz verem-se os mesmos fatos por cem anos ou por duzentos, ou eternamente; segunda, que a perda é igual tanto para o de vida mais longa como para quem morre cedo, porquanto o *presente* é a única coisa de que será desapossado, pois só tem este e não perde o que não tem.” In : MARCO AURÉLIO, *Meditações*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo : Cultrix, 1964; II, 14. Grifo nosso. Breve menção de Sêneca acerca da circularidade do tempo pode ser encontrada em *Ep.* XXXVI, 11.

³⁸ Lembramos, a título de exemplo, o trecho 7-9 da epístola V, no qual Sêneca valoriza a concentração psíquica no momento presente, alertando sobre os perigos da memória se vinculada à hesitação e à preocupação com expectativas futuras. Entretanto, outros trechos poderiam ser retomados, segundo este aspecto. Cf., por exemplo, *Ep.* I, 2.

necessárias algumas considerações. Pensamos que a problematização da questão das paixões ou de estados psíquicos que contemplem a mobilização da alma à ação deve levar em conta, ainda que sumariamente, alguns aspectos da teoria estoica da ação. Pensando o fenômeno da ação humana enquanto processo, retomamos os momentos psíquicos propostos por Sêneca como constituintes da ação: impressão (*phantasia/ visum*) – impulso (*hormé/ impetus*) – assentimento (*sunkatathesis/ assensus, aprobatio*), os quais são brevemente descritos por nosso autor na epístola CXIII, 18: “Nenhum animal racional age a não ser que seja antes incitado pela visão de alguma coisa; então toma impulso, e então o assentimento confirma o impulso”³⁹.

Conforme argumentação desenvolvida nos primeiros passos do livro segundo do *De Ira*⁴⁰, a impressão inicial é involuntária, podendo acometer qualquer um dos tipos humanos – seja o *stultus*, o *proficiens* ou o *sapiens*. Outra menção a esta mesma ideia pode ser encontrada na epístola LVII, 4:

De certas coisas, meu Lucílio, nenhuma virtude pode fugir; a natureza lembra-lhe a condição de sua mortalidade. E assim tanto o rosto se contrai diante das causas da tristeza, quando sentimo-nos arrepiar diante do inesperado e a vista se torna turva se, do alto de um penhasco, olharmos de cima. Isso não é temor, mas uma afecção natural e inexpugnável à razão⁴¹

³⁹ Omne rationale animal nihil agit nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde adensio confirmavit hunc impetum. *Ep.* CXIII, 18.

⁴⁰ *Ir.* II, 3-4.

⁴¹ Quaedam enim, mi Lucili, nulla effugere virtus potest; admonet illam natura mortalitatis suae. Itaque et vultum adducet ad tristia et inhorrescet ad subita et caligabit, si vastam altitudinem in crepidine eius constitutus despexerit: non est hoc timor, sed naturalis affectio inexpugnabilis rationi. *Ep.* LVII, 4.

Assim, fica claro que o que difere substancialmente o *sapiens* do *stultus* é o modo como este interpreta o mundo que o circunda – ainda que acometidos por uma mesma impressão, os dois tipos de homem a tomarão de modos muito distintos.

Por estar em estado de harmonia com sua própria natureza, a qual é racional, o sábio se caracteriza por ser aquele que melhor representa o mundo ao seu redor. Ao deparar-se com possíveis males, sejam estes ou não de âmbito futuro, o sábio não tenderá a exagerá-los; nem a desestabilizá-los no tempo; nem mesmo criará outros tantos males inexistentes. Nesta medida, mesmo que haja adversidades vindouras – o que é certo, haja vista que sempre as há de haver – o sábio não as interpretará tal qual o faz o temeroso, que as pré-sente, sente, e resente, tornando sua vida desgraçada. Ora, uma vez que o temeroso é aquele que não consegue atribuir valores aos fenômenos mediante a medida da razão, quaisquer adversidades serão tomadas por ele como males. Dominado pelo temor, o temeroso criará maus juízos acerca de todas as coisas, tudo se lhe aparentando como mal, terrível, indizível e nefando. O temeroso representa, portanto, figura emblemática daquele que se encontra em conflito consigo mesmo e com o mundo que o circunda, julgando de modo desmedido e rejeitando a todo momento tudo o que pode lhe advir.

E é exatamente nesta medida que o temor e a coragem relacionam-se à vida feliz: ora, como o próprio Sêneca explica, não é possível ser feliz temendo a tudo, antecipando males futuros e negligenciando o momento presente, o único capaz de nos oferecer a possibilidade da iniciativa moral – para retomar, mais uma vez, a interpretação de Goldschmidt. E é neste sentido que Sêneca costuma nos advertir que uma existência de desconfiança frente a tudo não pode ser tranquila e feliz (*Ep.* LXXIV,5).

1.6 A figura do sábio

Há, nestas considerações, dois aspectos que merecem maior atenção. Por um lado a capacidade do sábio de representar de modo saudável as coisas, interpretando tudo o que pode lhe advir como algo bom pode sugerir que a ética estoica e de Sêneca seja intelectualista, uma vez que esta ação ética, de um modo geral, se baseia no equilíbrio do estado de alma do sábio – sempre em conformidade com sua natureza, parte do todo racional⁴². Entretanto, por outro lado, há aí um outro aspecto importante a ser destacado: o homem cuja alma foi acometida por uma impressão externa tem de dar ou não o seu assentimento, ele tem de querer interpretar as coisas de uma dada maneira⁴³. Trata-se então, também, da vontade e do esforço.

Ora, numa medida, o que distingue essencialmente o estulto e o sábio com relação às adversidades vindouras é, sobretudo, o modo como as representam, isto já foi dito. O sábio, enquanto aquele que representa de modo saudável e avalia com medida, em inteira harmonia à sua natureza racional, constrói um estado de alma muito próximo do que Sêneca costuma tomar por *tranquillitas animi*⁴⁴. Nesse sentido, sim, o traço que substancialmente os diferencia

⁴²Conferir, a este respeito, *Vit.* VIII, 4-5: “Que a razão busque as excitações dos sentidos e escolhendo-as como ponto de partida – eis que não tem outro ponto de onde alçar vôo e lançar-se rumo à verdade – ela volte a si mesma. Pois o mundo abrange tudo, e Deus, que rege o universo, tende também a ficar do lado de fora, mas, no entanto, de toda a parte, Ele volta para dentro de si mesmo. Que nossa alma faça o mesmo (...) Desse modo, realizar-se-á a unidade de sua natureza e a união de suas faculdades e nascerá uma razão segura de si, sem discrepâncias nem hesitação em suas opiniões e suas concepções e nem em suas convicções, razão essa que, quando se põe em ordem, coordena-se em todas as suas partes e, digamos assim, harmoniza-se, ela atinge o sumo bem”. In: SENECA, *Sobre a vida feliz*. Trad. João Teodoro d’Olim Marote, Ed. Bilíngue. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

⁴³ Como contra exemplo do sábio, temos Medeia, a qual dá o seu assentimento à paixão (*Med.*155) : “Ligeira é a dor que consegue agir racionalmente e esconder-se em si. Os grandes males não ficam na sombra. *Quero atacar!*”. In: SENECA. *Medeia*. Trad. Ana Alexandra Alves de Sousa. São Paulo: Annablume clássica, 2012. Grifo nosso.

⁴⁴“Se um dia sairmos deste mundo de lama para as regiões sublimes e superiores teremos à nossa espera a *tranquilidade da alma* e, eliminadas todas as causas do erro, obteremos a liberdade absoluta. Queres saber em que consiste a liberdade? Em não temermos nem os homens nem os deuses; em não desejarmos nada que seja

e os contrapõe é o modo como ambos lidam com a própria natureza racional; seja através do conflito, seja através da harmonia. E aqui vale lembrar a célebre máxima estoica: a felicidade consiste em viver segundo a natureza⁴⁵, a qual, em muitos aspectos, pode ser tomada como razão. Mas é importante ressaltar que o estado de harmonia é alcançado por um processo, no qual a instância da vontade assumirá papel de considerável importância. Não se adquire a capacidade de julgar de acordo com a razão sem um indizível esforço. Lembramos, a este respeito, as palavras do próprio Sêneca: “Desse modo, insistamos e perseveremos: resta mais do que já abatemos, mas a maior parte do progresso é querer progredir. De uma coisa sou para mim consciente: quero e quero com toda a alma”⁴⁶.

E é com a tensão da alma, como bem o salientaram Voelke⁴⁷ e Bovis⁴⁸, que o homem – outrora presa de paixões – pode libertar-se do exagero e da loucura, para reivindicar-se a si mesmo. Reivindicando-se a si mesmo, tomará sua relação com o mundo com outros olhos – o que antes eram males insuportáveis, tornam-se adversidades inerentes à vida humana. Autores como Motto⁴⁹, enfatizaram, inclusive, o aspecto paradoxal do pensamento senequeano, para quem, a adversidade parece ser, muitas vezes, preferível à boa fortuna, uma vez que é aquela

imoral ou excessivo; em termos o maior domínio sobre nós próprios: sermos donos de nós mesmos é um bem inestimável!” Ep. LXXV, 18. Tradução de autoria de Segurado e Campos; grifo nosso. In: SENECA. Cartas a Lucílio. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

⁴⁵ Os antigos estoicos parecem estar de acordo com Zenão, para quem “il fine è vivere in modo coerente com la natura, ossia vivere secondo virtù: infatti la natura ci conduce alla virtù” Diog. Laërt. VII 87 [SVFI, 179]. De modo semelhante, Sêneca definirá: Nempē propositum nostrum est secundum naturam vivere. Ep. V,4.

⁴⁶ Instemus itaque et perseveremus; plus quam profligavimus restat, sed magna pars est profectus velle proficere. Huius rei conscius mihi sum: volo et mente tota volo. Ep. LXXI, 36.

⁴⁷ “Fixer un but à son vouloir ne suffit pas, il faut encore persévérer (...) Dans cette conception, la volonté se manifeste comme un force » In : VOELKE, A.-J. *L'idée de volonté dans le stoicisme*. Paris : PUF, 1973, p. 169-170.

⁴⁸ Bovis enfatiza a impossibilidade de reduzir a moralidade à razão: ora, se o processo de aperfeiçoamento fosse só uma questão de compreensão, por que razão o homem teria tanta necessidade de exercitar-se? A referida questão tange, também, a esfera da vontade, portanto. Cf. BOVIS, A. *La sagesse de Sénèque*. Paris: Aubier, 1948, pp. 76-80.

⁴⁹ Cf. MOTTO, L. Seneca and the paradox of *felicitas*. In: *Further essays on Seneca*. Frankfurt; New York: Peter Lang, 2001, p. 45-53.

quem contribuirá para o fortalecimento da alma. Ora, embora venhamos a tratar detalhadamente deste assunto mais à frente, caberia aqui uma menção aos indiferentes: se, por um lado, numa escala de valores que contemple categorias como o bem, o mal e os indiferentes, uma vida atribulada constituiria, sem dúvida, um dos indiferentes não preferíveis, vale lembrar que, se tomada numa dada perspectiva, as adversidades – ou, nas palavras de Sêneca, o combate – contemplariam a melhor oportunidade para o exercício da reivindicação do homem de si mesmo, i.é, de seu exercício de aperfeiçoamento interior.

E é nesta direção que trilhamos até aqui, uma vez que nossa argumentação se constrói, num âmbito mais geral, através da tentativa da explicitação da relação entre os conceitos força de alma e vida feliz, segundo a perspectiva senequeana. Ora, se de fato, como nosso autor argumenta, o temeroso se caracteriza por ser aquele que torna a própria vida desgraçada, sobretudo pelo modo como toma o mundo que o cerca; o corajoso e forte, ao contrário, “não interpreta tudo da pior maneira”⁵⁰, mas vê a tudo com bons olhos, revelando uma impressionante harmonia entre o seu estado interior e o mundo que o cerca. Nesta medida, adversidades nada mais são que eventos inerentes à vida humana, os quais contribuem para o nosso fortalecimento.

Que o ideal ético estoico esteja contemplado na figura do sábio que representa um homem que atualizou plenamente as potencialidades de seres humanos adultos racionais, não há dúvida. De fato, o sábio será, por excelência, o racional. Que a instância da vontade ganhe corpo e relevância em meio a este processo, também nos parece claro – embora valha salientar que esta temática merece novas investigações, tal qual o excelente trabalho

⁵⁰ Non vertit omnia in peius. Ep. LXXXI, 25.

empreendido por Inwood⁵¹. Mas, não devemos nos esquecer – vale aqui lembrar mais uma vez – que a problemática das paixões, e não só na tradição estoica, mas, ainda, em Sêneca, é muito mais rica e complexa do que parece e que o sábio, certamente, não seria um homem apático, tal qual o entendemos hoje ao utilizarmos o adjetivo ‘estoico’. Ora, se por um lado Sêneca parece não ter discorrido suficientemente acerca da doutrina das *eupatheiai*, por outro, torna-se nítido que, em sua obra, o conceito de vida feliz, incluiria, certamente, a serenidade, a alegria e as verdadeiras amizades⁵². Acerca desta problemática, retomamos o esclarecimento prestado por nosso autor no primeiro passo da epístola CXVI:

Porque a ti próbo o desejar, permitirei o querer, a fim de que faças as mesmas coisas sem temor, a fim de que com mais propriedade deliberes, a fim de que sintas melhor os mesmos prazeres: tais coisas te chegarão mais facilmente, se a elas dominares, do que se lhes servires de escravo⁵³

Nesse sentido, vale lembrar que, embora a referida problemática atinja proporções que ultrapassam os limites de nossos modestos objetivos para o capítulo, fica claro que, mesmo manifestando-se contrário as paixões e preocupado com o perigo de as mesmas, se

⁵¹INWOOD, B. The Will in Seneca The Younger. In: *Reading Seneca: stoic philosophy at Rome*. New York : Oxford University Press, 2005, p. 132-156.

⁵²Se Sêneca e os estoicos, de um modo geral, rejeitam a metriopatia dos peripatéticos, não se pode daí deduzir que eles prescrevam uma vida inteiramente sem emoções. A este respeito, lembramos a excelente observação de Lévy: “entre le plaisir et l’amitié tels que le vit le stultus e tels qu’ils sont vécus par le sage, il n’y a pas véritablement rupture, car le stoïcisme répugne à la rupture, mais une mutation qualitative profonde. La sagesse ne change pas nécessairement les formes que prennent ces expériences humaines, mais la *manière*, l’*esprit* dans lesquels elles sont vécues. » In : LÉVY, C. Plaisir et amitié dans les Lettres à Lucilius. *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clássica*. Societat Catalana d’Estudis Clàssics, N. 28-29, (2012-2013), p. 123. Grifo nosso.

⁵³Nam cum tibi cupere interdixero, velle permittam, ut eadem illa intrepidus facias, ut certiore consilio, ut voluptates ipsas magis sentias: quidni ad te magis perventurae sint si illis imperabis quam si servies?. *Ep.* CXVI, 1.

configuradas em vício, tiranizarem a alma, Sêneca não parece pretender descartar da vida espiritual as boas emoções⁵⁴.

Assim, é chegado o momento de retomar algumas considerações, a fim de pôr termo ao presente capítulo. A este respeito, vale lembrar que nosso propósito mais fundamental aqui era o de explicitar, a partir da descrição empreendida por Sêneca na epístola XIII, o perfil psicológico do homem temeroso. Partindo da referida descrição, buscamos delimitar o conceito de temor, com o que nos deparamos com a definição de uma paixão, enquanto impulso exagerado, direcionada à antecipação de males futuros. Detalhada esta paixão, passando por seus aspectos, faltava-nos explicitar, enquanto oposta à figura do estulto, aquela, relativa ao sábio, a fim de postular, então, o critério que os diferenciava no modo de agir e que os configurava como próximos ou não da vida feliz. Neste sentido, o sábio nos apareceu como aquele que, por estar em arranjo com sua própria natureza, a qual é racional, vive em estado de tranquilidade, nutrido de força e coragem diante de adversidades inerentes à condição humana. Sem definir o critério de distinção da postura do sábio e do estulto apenas como o da racionalidade, em sentido estrito, retomamos a importância da instância da vontade no processo de aperfeiçoamento – tentando nos distanciar, assim, de uma interpretação meramente intelectualista da ética estoica de Sêneca. Procuramos ainda, nesta direção, defender também a tese de que o sábio estoico, embora excelente no cumprimento de sua função racional, não seria, absolutamente, um homem de caráter apático e frio, distante das experiências humanas, podendo, assim, mostrar-se ainda repleto de boas emoções. Em todo caso, e atendo-nos ao nosso principal objetivo aqui, esperamos ter tido sucesso em explicitar, neste capítulo, que o homem temeroso é aquele que, por conta de seu estado de perturbação

⁵⁴ A alegria, oriunda do alcance da virtude, é de âmbito interior ao homem e, por isso, perene – ao contrário do mero contentamento, proveniente de fatores externos. *Ep.* LIX 14-18.

interno, mais distante se encontra da vida feliz – esta entendida enquanto uma vida transcorrida com tranquilidade da alma, oriunda do fortalecimento do eu e da concentração no momento presente.

Capítulo II

Aspectos antropológicos e axiológicos da filosofia de Sêneca

A fim de dar seguimento à argumentação iniciada no capítulo precedente, a saber, aquela que buscava explicitar o vínculo entre os conceitos de força de alma e de vida feliz nas *Epistulae Morales* de Sêneca, o nosso objetivo aqui será o de investigar a relação entre (i) alguns aspectos da antropologia senequeana – i.é, compreender morte e sofrimento como condicionantes da vida humana e (ii) a escala de valores estoica – constituída pelas categorias de bem, mal e indiferentes. Ora, o capítulo precedente tratava de explicitar a proximidade com que se encontrava o homem presa da paixão do temor da perturbação e, por outro lado, o seu distanciamento da vida feliz. Se aquela investigação nos permitiu delimitar o conceito de temor enquanto uma paixão orientada aos males futuros, trata-se aqui – para prosseguir nesta investigação – de colocar as seguintes questões: mas de que males se trata então? Quais são as principais causas a infundir temor no homem? Como se vê, nossa investigação será remetida, a princípio, ao domínio da antropologia senequeana, enfatizando, aí, alguns de seus principais aspectos. De resto, em seguida, ver-se-á de que modo questões propostas por Sêneca, de caráter existencial, nos conduzirão a problemas de ordem ética.

Neste sentido, parece-nos que Sêneca, tendo esboçado os principais traços definidores do homem – e aqui o que está em questão são aquelas tendências que lhe tornam angustiado e oprimido, a saber, o temor da morte e do sofrimento, de um modo geral – procura indicar princípios a serem seguidos a fim de que se possa lidar bem com adversidades inerentes à própria condição do homem no mundo. É necessário, então, trazer à luz o problema dos valores: como pode o homem convencer-se a si mesmo de que as principais causas de seu

temor constituem, em verdade, nada mais que meros fenômenos cotidianos, em nada assustadores e até irrelevantes? Ou mesmo de que modo seria possível conferir valor às causas de temor, de modo a torná-las ao menos aceitáveis, diante de uma escolha de vida moral? Sendo este, portanto, o nosso principal problema, propomo-nos a examinar a hipótese de que a terapêutica senequeana consiste, sobretudo tomando por base a apropriação da escala de valores formulada pelos antigos estoicos, numa tentativa de re-avaliação ancorada numa estratégia de via dupla. Por um lado, Sêneca recorre a um procedimento que chamaríamos de estritamente racional – como, por exemplo, a tentativa de definição e análise das causas de temor; por outro, aborda a aplicação de exercícios repetitivos e disciplinadores, tais como os variados treinamentos diários e os exames de consciência, sempre no intuito de cultivar um ânimo forte. Para tanto, Sêneca se vale tanto de definições lógicas de dados conceitos; quanto utiliza exemplos, metáforas e exortações as mais variadas, a fim de evidenciar que aqueles conceitos, referidos como causas de males terríveis não são nada mais que indiferentes para nossa vida moral. Trata-se, ao que parece, de um problema de representação, e é o que doravante buscaremos explicitar. De um outro ponto de vista, poder-se-ia, ainda, defender a idéia de que superar estas adversidades inerentes à condição humana constituiria tarefa de grande valor moral, uma vez que poderia contribuir para o fortalecimento do eu. Questões estas que pretendemos problematizar no decorrer do capítulo que ora desenvolveremos.

A este respeito, lembramos o modo como pretendemos proceder no tocante às supracitadas questões. Num primeiro momento, ocupar-nos-emos da apresentação e do exame da principal causa de temor e angústia no homem, a saber, a morte. Em seguida, procederemos a uma tentativa de delimitar noções como o bem, o mal e os indiferentes, visando, aqui, explicitar as bases nas quais se fundamentam a argumentação de que fenômenos tais como a morte, longe de constituir males, são apenas indiferentes, do ponto de

vista moral. Em seguida, empreenderemos uma nova remissão à posição da escola, a fim de esclarecer o conceito estoico de representação e o modo de valorar segundo a razão; para, então, apresentar e discutir a posição de Sêneca sobre a questão – a postulação de uma terapia que consistirá numa re-avaliação, a qual culminará no fortalecimento da alma. Por fim, trataremos de explicitar e discutir um argumento que nos parece fundamental para a filosofia moral de Sêneca: em que medida fenômenos como sofrimento e morte podem não apenas não constituir males, mas ainda oportunidades para o fortalecimento da alma.

2.1 A morte como principal causa de temor e angústia no homem;

Trabalho de maior envergadura teria de ser empreendido a fim de ilustrar a multifacetada figura que Sêneca faz do homem. Entretanto, não seria enganoso supor que figuram entre os traços mais marcantes de sua antropologia, os temas da morte e do sofrimento – de um modo geral –, ambos condicionantes do modo de ser do homem no mundo. O homem se define, e também se constitui, sobretudo, pela relação que estabelece entre seu universo interior e o mundo que o circunda – ambos mediados pelo tempo – e, ao penetrar nesta consciência que adquire de si mesmo, postula os problemas da inevitabilidade do sofrimento e da morte, ambos eventos que terão necessariamente de advir e, assim, de tocar de perto a todos os homens, configurando assim o viés trágico inerente à condição humana.⁵⁵

⁵⁵A respeito das noções de vida e morte como constituindo um e mesmo processo, Sêneca cunha uma imagem, a qual pode ser encontrada no sexto passo da epístola XII: “Mas é penoso – dirás – ter a morte diante dos olhos”. Bom, ter a morte diante dos olhos é coisa que tanto deve fazer um velho como um jovem (já que ela não nos chama por ordem de idades); além disso, não há ninguém tão velho que não tenha direito a esperar um dia mais. Aliás, um dia é um degrau na vida. Toda a nossa existência consta de partes, de círculos concêntricos em que os maiores abarcam os menores: há um círculo que os abarca e rodeia a todos (este é o que contém todo o tempo do nascimento à morte); há outro que delimita os anos da adolescência; outro que dentro da sua órbita rodeia os anos da infância; além disso, cada ano de per si contém as subdivisões do tempo, de cuja combinação resulta

Não obstante tomar estes condicionantes como dados fundamentais da vida ética humana, Sêneca faz questão de enfatizar que não os compreende como motivos legítimos e suficientes para que o indivíduo viva atemorizado diante de tudo e de todos. Ora, cabe-nos, ao contrário, procurar compreender que alegrias e sofrimentos estão entretecidos em nosso destino⁵⁶. Neste sentido, a resposta senequeana a uma perspectiva que poderia ser tomada por muitos como pessimista, é das mais positivas, e busca amparar-se, em grande medida, num método de preparação que visa a superação de eventos tidos como adversidades, por meio de sua reavaliação.

Pois bem, a tendência de Sêneca, a fim de argumentar que a existência de adversidades na vida humana não constitui um mal, será de apresentá-las ao leitor através de uma nova perspectiva: as dificuldades com as quais nos deparamos pela vida a fora seriam, antes de tudo, indiferentes, do ponto de vista do que realmente importa no âmbito moral, que é a virtude. De fato, uma vez delimitados os âmbitos do que constitui a ação, e do que constitui o modo como a executamos, torna-se evidente que é a nossa disposição que configura a virtude, segundo os critérios estabelecidos pelo estoicismo. Neste sentido, o fato de enfrentarmos uma adversidade seria indiferente – mas não o modo como o faremos.

Assim, munidos de uma tal convicção, a perspectiva da nossa morte ou da morte de familiares – perspectivas estas aterradoras para a maior parte dos seres humanos em praticamente qualquer época da história – pode adquirir nuances mais suaves, tornando-se, assim, mais aceitável. A vida, aqui, não representa o mais importante, haja vista que constitui apenas um indiferente preferível ou, ainda, um indiferente digno de ser selecionado, diante de seu contrário, a morte. Conforme esboçado acima, o que há de importar realmente, do ponto

nossa vida; um mês está contido num círculo menor; um dia tem um perímetro ainda mais curto, mas mesmo ele tem um princípio e um fim, uma origem e um termo”. *Ep.* XII, 6.

⁵⁶ Conferir, a este respeito, *Ep.* CVII, 8-10

de vista ético, é o modo como a vivemos e, ainda, o modo como enfrentaremos a morte, termo desta mesma vida. Mas o que assistimos a todo o momento e para onde quer que nosso olhar se detenha – salvo raras exceções –, é a incompreensão e/ ou a revolta diante de tais fenômenos. Sêneca, bom psicólogo que era, às reações humanas diante de tais questões, não estava alheio e, tendo sempre se mostrado preocupado com problemas de caráter existencial, fez da temática da morte uma constante de sua filosofia. No passo abaixo, Sêneca justifica o estudo do referido tema:

E se desse modo a morte é um indiferente, não é, apesar disso, daqueles que se pode com facilidade negligenciar. Com duros exercícios deve-se engrandecer a alma, a fim de que veja a aproximação da morte e possa superá-la. Deve ser desprezada a morte mais do que estamos acostumados a fazer.⁵⁷

Dois parecem ser os principais motivos pelos quais a morte se configura como uma das maiores causas de temor e perturbação humanas. O primeiro destes é que o homem, embora consciente de sua finitude – ao se dar conta da temporalidade presente enquanto processo em sua vida –, revela um desejo natural de permanecer na existência (*Ep.* LXXXII, 15-16; XXXIV, 8). Ademais, cumpre ressaltar que a imagem da morte vem sendo revestida, no decorrer dos séculos, por um aparato assustador, seja pela poesia, seja pela religião ou mesmo pelo imaginário coletivo. Tais descrições tornaram-na, aos olhos da maior parte dos homens, um dos males mais nefandos (*Ep.* XXIV, 14). Talvez esta seja a razão pela qual Sêneca se atem a esta temática em várias passagens de sua obra. Em *De Brevitate Vitae*, por

⁵⁷Itaque etiam si indifferens mors est, non tamen ea est, quae facile neglegi possit. Magna exercitatione durandus est animus, ut conspectum eius accessumque patiat. Mors contemni debet magis quam solet. *Ep.* LXXXII, 16.

exemplo, o autor sustenta que toda a vida é um aprender a morrer⁵⁸. E, posteriormente, nas *Epistulae*, o aprender a morrer se traduz num exercício cotidiano, a saber, a *mediatio mortis*⁵⁹.

2.1.1 O que constitui a *mors*?

A investigação amparada em pressupostos de caráter antropológico revela um fim coincidente ao ideal ético estoico: diagnosticar quais sejam, em verdade, as principais causas de temor para os homens é tarefa que, por ter em vista o processo de re-valorização das referidas causas em indiferentes, pretende contribuir para que se alcance um estado de tranquilidade da alma. Ora, já havia sido dito que a convicção de que sofrimento e morte não constituem males tem o benefício de afastar o homem de estados psíquicos doentios e próximos da perturbação.

Neste sentido, Sêneca há de se dedicar ao exame atento e cuidadoso do que sejam, em verdade, os sentidos da morte e do sofrimento, procedendo, deste modo, a uma tarefa de classificação e categorização daqueles fenômenos. A estratégia de Sêneca, ao investigar a morte – considerado um indiferente dos mais perigosos, uma vez que se assemelha verdadeiramente a um mal – será a de mirá-la atentamente, a fim de restituir-lhe suas verdadeiras atribuições, o que se dará mediante o exercício de meditação constante e diário que se definirá pela expressão latina *cotidie mori*.

O que vês ocorrer às crianças, também a nós, crianças grandes, ocorre: assustam-se com aqueles a quem amam, a quem se acostumaram, com quem brincam, se estes lhes aparecem

⁵⁸ *Brev.* VII, 3-4.

⁵⁹ Vale registrar aqui a possível influência de Platão no que se refere ao tema da morte em Sêneca, já que, no *Fédon*, filosofar também é aprender a morrer. Conferir, sobretudo, o passo 67e da referida obra platônica.

mascarados. Não apenas aos homens, mas às coisas, a máscara deve ser tirada e sua verdadeira face devolvida⁶⁰

Uma vez posta diante de si, e arrancada sua máscara, a morte revela-se como não sendo nem um bem nem um mal, mas apenas um indiferente não preferível. Mas em que sentido seria possível argumentar que a morte não constitui verdadeiramente um mal? Como atestar que a proposta de re-valorização estoica não representa um mero artil linguístico? Sêneca nos apresenta, ao mesmo tempo que nos propõe, suas armas para que possamos considerar em uma outra perspectiva a definição e o fenômeno da morte.

Argumentos os mais variados são postulados por nosso autor para fazer frente a esta problemática. Num certo sentido, a fim de explicar em que medida a morte não constitui um mal, Sêneca parece adotar uma perspectiva biologizante ao examinar o referido fenômeno, ao afirmar que o mesmo coincide com o não ser. Neste sentido, a morte é apresentada como algo para além de nossa existência, algo distante e desconhecido, algo que se reverteria num fenômeno com o qual seria inútil nos preocuparmos (*Ep.* LIV, 4-5). A influência de Epicuro é aqui notória⁶¹.

Pensada a morte a partir da perspectiva de intrínseca relação com nossa existência, os argumentos acerca da necessidade de re-valorização de seu sentido são de dois tipos: num destes, o fenômeno representa o termo de nossa própria vida, pensada enquanto processo.

⁶⁰Quod vides accidere pueris, hoc nobis quoque maiusculispueris evenit: illi quos amant, quibus adsueverunt, cum quibus ludunt, si personatos vident, expavescunt. Non hominibustantum, sed rebus persona demenda est et red denda faciessua, *Ep.* XXIV, 13.

⁶¹Lembramos, a este respeito, a seguinte máxima de Epicuro: “A morte nada é para nós. Com efeito, aquilo que está decomposto é insensível, e a insensibilidade é o nada para nós”, a qual se encontra na *Carta a Meneceu*. O filósofo parece querer enfatizar que, para que possamos lidar bem com a morte, seria necessário compreendermos a natureza das coisas – e a morte representaria simplesmente um fenômeno de separação dos átomos componentes do organismo. In: *Epicuro: máximas principais*. Trad. João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2013, p. 14.

Assim, não querer morrer seria não querer viver – como revoltar-se contra uma parte do processo, que deve ser tomado em sua integralidade? Pensando dessa maneira, a morte encontrar-se-ia misturada à própria vida e morreríamos um pouco a cada dia (*Ep.* LIV, 4-5). Num outro domínio, poderíamos agrupar as razões que Sêneca procura oferecer para argumentar que a dor ligada ao processo de morte não precisa ser temida, haja vista que ou se revelará muito intensa e breve, ou duradoura e suave (*Ep.* IV, 3).

Por fim, há ainda aqueles argumentos que apelam para o caráter, por assim dizer, democrático da morte, lembrando que a mesma atingirá a todos e que, por este motivo, não faria sentido revoltarmo-nos com a divindade por conta do curto tempo que nos foi destinado, nem pelo fato de a mesma fazer parte da vida (*Ep.* XXX, 11).

Vale lembrar que embora Sêneca busque elencar todos estes argumentos em favor da tese de que não faria sentido vivermos atemorizados e doentes por conta de nossa mortalidade, haja vista que ela não pode constituir um mal, o autor não parece exortar a que se tenha uma conduta mórbida⁶². Ora, o que ele faz a todo tempo é recomendar disposições de caráter fortes e corajosas diante das adversidades, sejam essas quais forem. Embora legitime a morte voluntária em circunstâncias nas quais a virtude se encontra ameaçada, esclarece que a vida é um indiferente preferível e elegível diante da morte e que, de um ponto de vista moral mais rigoroso, ambas não possuiriam valor – pois o que sempre há de se revestir de um valor positivo não são os atos em si, mas o modo como os enfrentamos. Na verdade, são as virtudes os únicos bens.

2.2 A questão dos valores: o bem, o mal e os indiferentes;

⁶² Conferir, a respeito desta problemática, as seguintes passagens: *Ep.* XXIV, 23-24; XXX, 15. Do ponto de vista do tema da morte voluntária, contudo, Sêneca é uma exceção em relação aos demais estoicos.

Importa-nos, antes de tudo, buscar compreender em que se fundamenta a tese senequeana de que fenômenos como a morte não representam, em verdade, nenhum motivo de perturbação para a alma humana. Uma tal asserção não parece, nem de longe, óbvia – necessitando, portanto, de um bom argumento para ampará-la.

Ocorre que a estratégia estoica, ao delinear os traços mais fundamentais do homem, busca explicar-se criando uma nova escala de valores na ética. Sendo assim, pensar o homem é também refletir sobre seus valores e, conseqüentemente, sobre suas escolhas. Como de hábito, é mister que se trate aqui a filosofia estoica como sistema⁶³: numa só mirada, os filósofos do pórtico buscavam dar conta de um problema que, embora bem delimitado, necessita transitar entre vários domínios, para se fazer sólido e consistente. Pois, bem: é postulando uma nova categoria na escala de valores, a saber, a dos indiferentes, que pretendiam não apenas sustentar posições como a de que a morte não constitui nem um bem nem um mal para o homem, mas, ainda, procuravam conciliar a teoria física do destino com a preservação do mérito na ação moral. Questões estas que não discutiremos aqui. Por ora, é suficiente que nos remetamos às definições mais gerais da axiologia estoica, a saber, aquelas que delimitam as noções como bem, mal e indiferentes. E, com relação especificamente à definição do bem estoico, lembremos as palavras de Sêneca:

“O que é?”, perguntas. É aquilo que é conforme a própria natureza. O bem de nenhum modo pode recair num animal sem discurso, pois é da natureza dos melhores e mais produtivos. A não ser onde a razão esteja localizada, o bem não está. Quatro tipos de seres

⁶³ Poder-se-ia dizer que foram os estoicos que inventaram a noção de filosofia como sistema, dividindo o discurso filosófico em três partes, a saber, a física, a ética e a lógica. A fim de ilustrar o modo como estavam interligadas estas partes, costumavam comparar a filosofia a um ser vivente, “assimilando a lógica a seus ossos e tendões, a ética a suas partes mais carnudas e a física à sua alma”. Cf. Diógenes Laércio VII, 39-41, extrato parcial. LS 26B. Tradução nossa.

há na natureza: a árvore, o animal, o homem e o deus; estes dois porque racionais, têm a mesma natureza, apenas são diversos porque uma é imortal, a outra mortal. Disso, nesse sentido, para o deus, a natureza é seu bem específico; para o homem, o esforço. Os demais seres em sua natureza são perfeitos, mas não verdadeiramente perfeitos, pois neles a razão é ausente. De fato apenas é perfeito o que o é segundo a perfeição da natureza universal. E a natureza universal é racional⁶⁴

Como se vê, Sêneca retoma aqui um dos sentidos mais célebres do bem estoico: aquele que o define enquanto a conformidade com a própria natureza – o que, no caso do homem, corresponde a uma vida conforme a razão. A passagem é rica e merece mais destaque, sobretudo no que se refere a questões como a delimitação do conceito de razão aí envolvido e ao processo entendido como movimento necessário para o alcance da virtude, implícita no conceito de bem. Questões estas que trataremos posteriormente.

Importa salientar aqui que, uma vez entendido o bem como coincidente com a virtude e, neste sentido, com a disposição de viver em conformidade com a natureza, nota-se que o mesmo fica circunscrito à esfera moral. E assim como o bem será rigorosamente definido pela via da moralidade, o mal – ou vício –, em sua contraposição, também o será. O que implica dizer que o vício será caracterizado pelo conflito com a própria natureza, o que no caso do homem diz respeito à sua natureza racional.

⁶⁴“Quod est?” Inquis. Hoc, quod secundum cuiusque naturam est. Bonum quidem cadere in mutum animal nullo modo potest; felicioris meliorisque naturae est. Nisi ubi rationi locus est, bonum non est. Quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei; haec duo, quae rationalia sunt, eandem naturam habent, illo diversa sunt, quod alterum immortale, alterum mortale est. Ex his ergo unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis. Cetera tantum in sua natura perfecta sunt, non vere perfecta, a quibus abest ratio. Hoc enim demum perfectum est, quod secundum universam naturam perfectum, universa autem natura rationalis est. *Ep.* CXXIV, 13-14.

Para além da discussão se a ética estoica é ou não sobre-humana – inclusive na medida em que aproxima demasiadamente homens e deuses, criando expectativas extremamente elevadas para aqueles – importa aqui, a fim de detalhar ainda mais o problema, apresentar a categoria dos indiferentes, aquela que é originalmente estoica e que abarca tudo o que não se caracteriza por constituir um bem ou um mal. Uma definição baseada nas palavras do próprio Sêneca pode ser encontrada na epístola LXXXII:

De um quarto dizemos que é claro, embora o mesmo se torne escuríssimo com a noite. O dia a ele infunde luz, a noite lha tira. Dessa forma, com estas coisas, que nós dizemos indiferentes ou intermediários, com riqueza, força, aparência, honras, poder e, ao contrário, com morte, exílio, males e dores e outros que menos ou mais tememos. Ou a má vontade ou a virtude que lhes confere o nome de bem ou de mal⁶⁵

Como se vê, para tornar mais claro ao interlocutor o caráter accidental dos indiferentes frente à moralidade, nosso autor lança mão de uma comparação. O quarto em si, não tem luz ou escuridão inerentes a si próprio: é o dia ou a noite quem lhe dão de conferir ou destituir a luz. Em ordem contrária e inversa, será a nossa disposição de espírito virtuosa quem marcará um dado ato ou fenômeno com o traço do bem. O ato ou o fenômeno, em si, são indiferentes. A nossa disposição de espírito – interior a nós mesmos, exterior com relação a estes atos ou fenômenos – é o que realmente conta, no que se refere à moralidade e, conseqüentemente, ao bem.

⁶⁵Cubiculum lucidum dicimus, hoc idem obscurissimum est nocte. Dies illi lucem infundit, nox eripit; sic istis, quae a nobis ac media dicuntur, divitiis, viribus, formae, honoribus, regno et contra morti, exilio, malae valetudini, doloribus quaeque alia aut minus aut magis pertinuimus, aut malitia aut virtus dat boni vel mali nomen. *Ep.* LXXXII, 13-14

Sendo assim, de um ponto de vista mais amplo, os *indifferens* ou *media* são aqueles que se caracterizam por não serem bens, nem males ou por estarem em uma posição intermediária com relação a estes. A definição é genérica, mas expressa muito bem o que o autor parece ter em mente: para além daquilo que realmente conta para a moralidade, i.é, bem e mal, os indiferentes não de abarcar tudo. O que representa dizer que os ditos bens externos, aqueles que são tão bem avaliados pela maior parte das pessoas, são apenas pretensamente bens. O que também equivale a dizer que tudo aquilo que normalmente causa repulsa e aversão a maior parte das pessoas também não constitui, em verdade, um mal. Ora, estariam os estoicos propondo apenas um novo jogo de palavras para compreender coisas já problematizadas anteriormente⁶⁶, ou seja, para dar conta de um problema já levantado e respondido? Se não é o caso, e a proposta destes autores é legítima, por que razão a maior parte das pessoas sente, de fato, desejo por bens externos e repulsa pelos ditos males e sofrimentos?

A este respeito, algumas considerações podem ser tecidas. A resposta mais imediata dos estoicos é introduzir na categoria dos indiferentes uma nova divisão, a saber, aquela que diferencia dentre aqueles os preferíveis e os não preferíveis (LS58DE). Alguns dentre os indiferentes, tais como “morte, exílio, problemas de saúde, dor”, são, para os homens, não preferíveis. Por outro lado, obviamente, “riqueza, força, beleza, carreira das honras, poder” são preferíveis. O critério que os distingue será – como sempre – a pedra de toque da ética estoica: será preferível tudo aquilo que é conforme com a nossa natureza e, não preferível, o que não o é. A título de exemplo, pensemos no caso da morte: trata-se aqui de um não

⁶⁶Se por um lado talvez pudéssemos considerar que, para Platão e Aristóteles, as riquezas e as honrarias também não constituiriam o bem; por outro, é importante lembrar que os referidos filósofos não chegaram a criar uma categoria ética que abarcasse tais elementos – tal como o fizeram os estoicos, que conferiram aos indiferentes importância substancial em sua teoria ética.

preferível. Ora, é o próprio Sêneca quem afirma que o homem revela um desejo natural de permanecer na existência.

Há, Lucílio, naquilo a que chamamos de intermediário, grande diferença. De fato, não é a morte indiferente do mesmo modo do que se ter um número par ou ímpar de cabelos. A morte está entre aquelas coisas que não são males, ainda que tenham esta aparência; pois o amor próprio e a vontade de conservação permanente, também a repugnância pela dissolução, porque (a morte) parece muitos bens nos tomar, além de nos tomar coisas a que estamos acostumados⁶⁷

Assim, fica claro que o termo ‘indiferente’ carrega consigo dois sentidos, conforme o autor explica: um deles, relativo ao sentido habitual com que lidamos com algo para o qual não damos a mínima importância, algo que nos é, por assim dizer, indiferente. Numa outra perspectiva, tratamos com coisas ou eventos cuja sorte nos importa e muito – como é o caso de nossa vida ou nossa morte, mas que, por si mesmos, não são capazes, absolutamente, de exercer qualquer tipo de interferência naquilo que realmente nos define como homens, i.é, o vínculo que possuímos com nossa natureza racional, o qual estipula nossas disposições morais. Com relação aos indiferentes, poderíamos resumir: alguns o são do ponto de vista de

⁶⁷Est et horum, Lucili, quae appellamus media, grande discrimen. Non enim sic mors indifferens est, quomodo utrum capillos pares an in pares habeas. Mors inter illa est, quae mala quidem non sunt, tamen habent mali speciem; sui amor est et permanendi conservandique se insita voluntas atque aspernatio dissolutionis, quia videtur multa nobis bona eripere et nos ex hac, cui adsuevimus, rerum copia educere. *Ep.* LXXXII, 15.

nos sentirmos atraídos ou repelidos por eles; outros, no sentido de que a vida feliz independe de sua posse⁶⁸.

Outras questões poderiam ainda ser discutidas acerca da problemática que envolve os *media* na doutrina estoica. Embora não pretendamos nos alongar aqui, vale lembrar a interessante proposta de interpretação esboçada por Tad Brennan⁶⁹, para quem os indiferentes não constituiriam um mero amontoado a agrupar tudo o que não depende de nós, antes pelo contrário, já que seria justamente no ato de ser defrontado com esta categoria de valores que o homem teria de exercitar sua capacidade de observação e de seleção. Assim, muitas vezes, este exercício representaria a oportunidade de se intensificar o processo de transformação do *proficiens*. Enfrentar a todas as situações ditas indiferentes, regulando a própria disposição de espírito, sempre com vistas à virtude e à conformação com a natureza humana racional, constituiria, assim, o objetivo maior e importante passo na direção de nossa transformação moral.

2.3 A posição da escola: a noção de representação estoica

O problema da representação/ impressão, no estoicismo, constitui temática que extrapola os domínios permeados por questões de ordem epistêmica, abarcando, ainda, perspectivas éticas e relativas à teoria da ação. Ora, o fenômeno do assentimento, sob a perspectiva do

⁶⁸A tese que postula dentre os indiferentes a divisão entre preferíveis e não preferíveis encontrou objeções já em meio à própria escola estoica, tornando-se uma querela entre seus representantes. Conferir, a este respeito, os seguintes fragmentos SVF I, 131; SVF III, 137.

⁶⁹ Ver a este respeito, os seguintes artigo e capítulo de livro, respectivamente: BRENNAN, T. Psicologia estoica. In: INWOOD, B. (Org.). *Os estóicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 285-326; BRENNAN, T. Psicologia. In: *A vida estoica : emoções, obrigações e destino*. Trad. Marcelo Consentino. São Paulo : Loyola, 2010, p. 61-117.

processo que mobiliza o homem para a ação, ocorrerá em seguida a fenômenos como o pensamento acerca de dada impressão provocada por algum objeto, e da própria impressão.

Neste sentido, Crisipo parece ter definido a impressão (*phantasia*) como uma espécie de afecção que se produz na alma e que se revela a si mesma e também a aquilo que a produziu (SVF II, 54; LS 39B). A este respeito, duas metáforas foram formuladas pelos estoicos para ilustrar o conceito em questão: a da luz (*phôs*), que também se revela, além de revelar aquilo sobre o qual se lança e clarifica; e a da impressão, pensada aqui como a marca deixada por um objeto sobre a superfície daquilo a que se sobrepõe (pensemos aqui no exemplo do selo). Segundo Crisipo, o maior inconveniente desta última metáfora seria a margem que daria a uma concepção de alma como matéria inerte – e o autor, neste sentido, tendia a pensar que, ao contrário, este processo era marcado por modificações da alma.⁷⁰

Uma impressão não seria uma crença – seria antes a impressão da realidade de alguma coisa. Ora, uma crença sobre algo se constituiria a partir do assentimento dado à uma impressão (LS 41A). Outro aspecto importante que merece ainda ser destacado no tocante a esta temática é que a *phantasia* tem de ser distinguida do *phantasma*: a impressão é sempre causada por um objeto, o que não é o caso quando o que está em jogo é a imaginação.

Além disso, impressões podem acometer seres vivos racionais e não-racionais. No caso dos primeiros, elas darão origem aos processos de pensamento, através dos quais, pela comparação, se formarão as noções das coisas. Neste sentido, Long e Sedley sugerem que “todas as impressões de seres humanos adultos são concebidas como tendo um conteúdo proposicional e que damos nosso assentimento às impressões, o dando aos *lekta* ou

⁷⁰ Cf. SVF II 52, 55, 61; LS39A.

proposições que lhes correspondem”⁷¹. Desse modo, impressão e linguagem seriam formas de interpretação da experiência humana.

O termo latino *visum*, correspondente do grego *phantasia*, pode designar tanto a visão, i.é, o ato de perceber pelos olhos, quanto o objeto visível, ou seja, a imagem. Neste sentido, Sêneca se valerá do referido vocabulário nas circunstâncias as mais diversas. Seleccionamos, entretanto, um passo das *Epistulae* o qual consideramos rico em elementos para a discussão do referido problema, segundo a perspectiva senequeana. Ei-lo:

Queres saber se todo bem é desejável. Dizes: “Se é um bem suportar ser torturado, ser queimado com grande valentia e pacientemente adoecer; se tais coisas são desejáveis. Porém, nada vejo delas que seja digno de desejo” (...). Analisa, meu Lucílio, essas coisas, e compreenderás que nelas há algo de desejável⁷²

O contexto em questão é o da epístola LXVII, na qual Sêneca procura convencer Lucílio de que todo o bem é desejável, inclusive a coragem, aí entendida enquanto capacidade de tolerar todas as adversidades. Note-se a este respeito que, quando o autor simula uma fala de seu discípulo, se vale do verbo *video*, ou seja, tem em mente o modo como eventos tidos pela maior parte dos homens como males – a tortura, as chamas e a doença – se mostram para Lucílio. Trata-se, aqui, do modo como ele os vê. Logo ao término da fala do discípulo, Sêneca

⁷¹ Conferir os comentários de Long and Sedley a propósito dos fragmentos relativos à doutrina estoica das impressões. In: LONG, A; SEDLEY, D. *Les philosophes hellénistiques – Les stoiciens*. Trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2001, p. 184.

⁷²Quaeris, an omne bonum optabile sit. “Si bonum est”, inquis, “fortiter torqueri et magno animo uri et patienter aegrotare, sequitur, ut ista optabilia sint. Nihil autem video ex istis voto dignum. Neminem certe adhuc scio eo nomine votum solvisse, quod flagellis caesus esset aut podagra distortus aut ecúleo longior factus”. Distingue, mi Lucili, ista, et intelleges esse in iis aliquid optandum. *Ep.* LXVII, 3-4.

esboça sua reação argumentativa: seu conselho é o de que Lucílio aplique a tais eventos seu discernimento (*distinguo*) e sua compreensão (*intellego*). O que Sêneca tem em mente, fica bastante claro, quando exposto logo a seguir, ao fim do quarto passo daquela epístola: “Não são as circunstâncias adversas que são desejáveis, mas sim a virtude que nos permite ultrapassar essas circunstâncias adversas”⁷³. Para que se possa compreender do que se trata, é preciso discernir o ato do modo como o enfrentamos: neste sentido, ter de ser torturado ou ter de estar doente, não são atos desejáveis. Mas enfrentá-los virtuosamente, i.é, aceitando-os com magnanimidade e tranquilidade, certamente, é desejável, como o são todos os bens.

Noutro contexto, o da epístola LXXIV, encontramos outro passo sugestivo, quando Sêneca desenvolve argumentação relativa à tese semelhante àquela da epístola LXVII. O autor, aqui, procura explicar porque aquilo a que chamamos bens exteriores não devem em verdade ser considerados bens – pela via negativa, o autor argumenta que, se o fossem, homens seriam mais felizes que deuses e animais mais felizes que homens. Ora, isto seria absurdo.

Inclui que muitas coisas que são vistas como boas atingem muito mais plenamente animais do que homens. Aqueles com muito mais avidez utilizam o alimento, fatigam-se pelo excesso de sexo, e o vigor de suas forças é mais constante. Consequentemente, mais felizes são que muitos homens⁷⁴

⁷³ Ita nonincommoda optabilia sunt, sed virtus, qua perferanturincommoda. *Ep.* LXVII, 4

⁷⁴ Adice, quod multa, quae bona videri volunt, animalibus quam homini pleniora contingunt. Illa cibo avidius utuntur, venere non aequo fatigantur, virium illis maior est et aequabilior firmitas. Sequitur, ut multo feliciora sint homine. *Ep.* LXXIV, 15.

Novamente, o termo *video* é aqui atribuído ao modo como tomamos coisas e eventos do mundo que nos circunda. Sêneca argumenta, então, para mostrar porque é absurdo entender aquelas coisas que são pretensamente tomadas como bens, como bens de fato. Ora, o verdadeiro bem, aqui considerado, deve ser relacionado ao que melhor caracteriza o homem, a saber, o seu traço racional. E, numa dada perspectiva, a relação de felicidade deveria ser invertida: gozariam de maior tranquilidade e felicidade, aqueles que mais participassem da razão.

Todo o tema da impressão/ representação nos leva, sobretudo a partir da leitura e problematização deste último trecho, a uma nova questão a qual importa aqui ser colocada: a ética estoica, pensada principalmente como uma proposta de releitura dos valores – uma nova leitura fundamentada na escala de valores formulada pela própria escola – não constituiria uma solução extremamente intelectualista? Isto é, a correção de erros de ordem moral não se reduziria, neste apelo desmedido à razão, a uma reforma de paradigma de fundo sobretudo epistêmico? Se for o caso, o problema não redundaria, sobretudo em Sêneca, numa incoerência absurda, dada sua afeição e seu apelo a recursos retóricos na lide com questões morais? Afinal de contas, o problema da correção das representações/ impressões é de ordem meramente moral, meramente epistêmico, ou pertence a ambos os domínios? De resto, a questão é das mais complexas, e não poderíamos levar em conta uma só perspectiva ao abordá-la.

Que o dito intelectualismo presente em algumas teses estoicas parece claramente expresso, não há dúvidas: o monismo psicológico e a principal premissa decorrente desta concepção psíquica do homem – viver em conformidade com a natureza racional – a um só tempo nos atestam o apelo estoico à razão. Resta, para ilustrar melhor o problema, discutir que tipo de razão está aí em jogo.

Para além destas questões, a já discutida problemática referente ao exagerado uso de recursos retóricos da parte de Sêneca poderia vir a refletir aqui um problema ou uma incoerência. Em todo caso, vale lembrar que já havíamos discutido num outro momento que a disposição moral, para nosso autor, claramente não se reduz à esfera da compreensão intelectual. São as próprias palavras de Sêneca que nos atestam que a sabedoria é conquistada através de treino e muito esforço⁷⁵.

O caso da morte, a este respeito, é emblemático: trata-se de fenômeno cuja compreensão recomendada pelo estoicismo não depende de mera tradução ou interpretação racionais – entendidas estas como uma correção de um raciocínio deformado. Ora, o próprio Sêneca, em sua obra, nos ilustra de forma vívida que se trata de um fenômeno com o qual devemos lidar com o maior cuidado e à custa de intenso treino diário. Trata-se aqui, de querermos ver a morte com outros olhos, de passarmos, gradativamente, de um estado psíquico no qual o simples ato de pensar nela nos perturba, a uma disposição de franca serenidade frente a tudo o que pode nos advir. Neste sentido, toda e qualquer iniciativa moral perpassa o âmbito da vontade.

Caso se trate, portanto, de conciliar duas perspectivas distintas, ambas irremediavelmente vinculadas ao conceito de razão, entendido aqui como natureza da alma humana, importa compreender em que medida os estoicos – e aqui, sobretudo Sêneca – foram capazes de flexibilizar tal noção, a fim de que ela desse conta de suportar a tensão inerente ao problema em questão. Mais reflexões nesta direção serão apresentadas a seguir, quando trataremos do método empregue por Sêneca no procedimento de cura das afecções da alma.

⁷⁵ Conferir, a este respeito, o último tópico desenvolvido no capítulo precedente, intitulado “A figura do sábio”, e que se inicia na página 44.

2.4 A proposta de terapia senequeana

Mas embora estirado na mesma enfermaria, falo contigo dos males que temos em comum, e os remédios comunico. Assim, ouve-me, como se eu estivesse a falar comigo mesmo: em meus retiros e, tendo sido tu admitido, comigo mesmo discuto⁷⁶

Pequeninos e amedrontados que nos mostramos diante da fúria da Natureza, travestida sob os desmandos da fortuna, poderíamos nos perguntar, muitas vezes, se não estaríamos à mercê de uma força absurda e irracional, que nos trai ao atuar cegamente e a traçar, para nossas vidas, um destino inexorável – ao invés de constituirmos parte de uma razão ordenadora e inteligente, como gostaríamos que fosse o caso.⁷⁷

Grandiosos e fortes, capazes de amar a Razão e de querê-la, a ponto de querer o mesmo a que ela tanto aspira. A ponto de conformar nossa vontade, a tudo o que ela queira. Nesta perspectiva, seríamos parcela pequenina de amor, já que a Razão a tudo é imanente, e a tudo deseja, intensamente.

Pois, trata-se, aqui, obviamente, de duas perspectivas distintas, i.é, de duas interpretações dadas a um mesmo problema: o da nossa colocação no mundo, ou mesmo o de nossa missão como homens. A primeira perspectiva parece refletir a interpretação da maior parte dos homens acerca de sua condição trágica no mundo. A segunda, por sua vez, poderia

⁷⁶Non sum tam inprobus, ut curationes aeger obeam, sed tamquam in eodem valitudinario iaceam, de communi tecum malo conloquor et remedia communico. Sic itaque me audi, tamquam mecum loquar. In secretum te meum admito et te adhibito mecum exigo. *Ep.* XXVII, 1.

⁷⁷Sêneca, na epístola LXXIV, nos convida a guardar no espírito a imagem da fortuna, sempre a brincar com os homens, espalhando entre estes, ao acaso, honras e riquezas. *Ep.* LXXIV, 7.

refletir a interpretação que dá dos fatos e eventos aquele que já desenvolveu plenamente a sua natureza humana: está em conformidade com o elemento dominador de sua alma, que é a razão. A este, de tão rara estirpe, chamaríamos sábio, ou ao menos alguém que muito já caminhou nesta direção.

Sêneca, como bom estoico, não nega que as adversidades com as quais iremos nos deparar em vida, em muitos casos, de fato se assemelham a males terríveis. É importante lembrar que nosso autor era um escritor de apelo popular e que, também por isso, sempre tendia a escrever em linguagem menos rigorosa que a dos demais estoicos. Ele escrevia para muitos – e a maioria, talvez seja desnecessário lembrar, tem provavelmente poucas chances de contar com indivíduos raros. O próprio filósofo, como se sabe, estava longe de se considerar um sábio, tomando-se sempre como um *proficiens* ou *progrediens*. Assim, a Sêneca parece legítimo considerar que eventos como a morte – revestidos da aparência de mal – tivessem, em verdade, de ser considerados com maior cuidado. A este respeito já discorremos em tópico anterior. A questão que merece aqui ser lembrada é que a maior parte de nós tende a deixar-se perturbar por tais perspectivas, o que poderia constituir, em muitos casos, um complicador do ponto de vista moral, sobre o que também discutimos no capítulo precedente.

Mas, o que importa aqui considerar é que, uma vez que estamos todos sujeitos a adversidades e que a maior parte de nós tende a perturbar-se a partir desta condição trágica, revelando, assim, uma perigosa limitação no modo de interpretar o mundo circundante, faz-se necessária, segundo a ótica estoica, uma revisão de valores, i.é, uma cura do modo de interpretar coisas e eventos do mundo circundante.

Que uma importante estratégia da escola estoica será a de introduzir na escala de valores a então inédita categoria dos indiferentes, e assentar nesta base a argumentação da tese

de que a morte é um indiferente, é problemática que já explicitamos. Importa agora verificar como Sêneca há de lidar com esta questão. Isto é, verificar em que medida Sêneca há de formular, a seu modo, um método de cura para aquelas almas que tendem a interpretar de modo equívoco o mundo.

A *therapeia* ou *cura* a que Sêneca costuma fazer alusão em algumas de suas Epístulae⁷⁸, consiste, de modo bastante simples, num cuidado ou cultivo da própria alma e só pode ser empreendido por meio da filosofia – devendo refletir-se, tão logo, no agir ético humano.

A epístola LXXXII parece ser esclarecedora a este respeito, uma vez que define dois aspectos deste método filosófico a ser empreendido na cura das afecções da alma. Segue trecho que define com precisão um destes aspectos:

A filosofia deverá circundar-nos, como muralha inexpugnável, à qual a fortuna, embora provoque com muitas máquinas de guerra, não atravessa. (...) Não tem a fortuna, como pensamos, longas mãos e a nenhum homem alcança se perto dela não estiver. E assim, o quanto pudermos, para longe dela saltemos, o que só se cumprirá pelo conhecimento de si e da natureza⁷⁹

Trata-se, no trecho acima descrito, da importância do conhecimento do verdadeiro sentido das coisas/ eventos mundanos, na tarefa moral. Neste sentido, a proposta de Sêneca é

⁷⁸ Cf. *Ep.* XXVII, 1; LII, 10; LXVIII, 7; XCIV, 36

⁷⁹ *Philosophia circumdanda est, inexpugnabilis murus, quem fortuna multis machinis lacessitum non transit. In superabili loco stat animus, qui externa deseruit, et arce se sua vindicat; infra illum omne telum cadit, Non habet, ut putamos, fortuna longas manus; neminem occupat nisi haerentem sibi. Itaque quantum possumus, ab illa resiliamus; quod sola praestabit sui naturaeque cognitio. Ep.* LXXXII, 5-6.

aquela que procuramos explicitar em tópico anterior: a de arrancar das coisas suas máscaras e procurar traçar seus limites, i.é, defini-las segundo os critérios da razão. No caso da morte, Sêneca havia procurado explicitar, através de diferentes perspectivas, sentidos da morte que não lha revestissem de aspectos sombrios ou aterradores. A morte consistiria num mero indiferente, tendo em vista que o único critério importante no agir humano, aquele que atuaria como divisor e atribuidor de valores, seria o da moralidade, i.é, o da conformidade com a virtude (*Ep.* LXXXII, 15-17).

Pois bem, ocorre que, se seguirmos adiante na leitura da supracitada epístola, encontraremos desta vez outro trecho bastante esclarecedor a respeito da problemática em questão, se tomarmos em consideração o seu oitavo passo. Após afirmar que o homem tem de falar a respeito daquilo que sabe sobretudo quando a vida lhe chama a fazê-lo, i.é, diante das adversidades, Sêneca nos alerta que “a assídua meditação fará firme o ânimo, se exercitares não as palavras, mas sim a alma – então, te prepararias para a morte”⁸⁰.

Ora, o filósofo, aqui, desloca o eixo no qual a terapêutica estoica estava centrado, revelando que a busca pelo aprimoramento moral não constitui apenas conhecimento, mas, ainda, ação. O conhecimento que não é interiorizado e praticado, portanto, não teria valor. A este respeito, a epístola LXXXII é esclarecedora: a *meditatio mortis*, método no qual o *proficiens* busca preparar-se para a morte, envolve treino e muita meditação. Não basta compreender que a morte é um indiferente, é necessário convencer-se disso. Ora, situações reais de nossa vida, tais como a experiência da morte, envolveriam uma complexidade muito maior que aquela formulada num silogismo, entendido como mera combinação de palavras –

⁸⁰Faciet autem illud firmum adsidua meditatio, si non verba exercueris, sed animum, si contra mortem te praeparaveris. *Ep.* LXXXII, 8.

e exigiriam, para tanto, uma disposição de espírito apenas alcançada com muita dedicação e vontade⁸¹.

Daí a importância dos exemplos e das analogias aos quais Sêneca tanto recorrerá em sua obra. Não serão poucas as ocasiões em que o autor, após buscar uma tratativa de problemas de ordem tradicional, i.é, recorrendo a argumentos já anteriormente formulados e desenvolvidos pela escola e assentados sobretudo em bases lógicas, lançará mão de estratégias de apelo retórico, no intuito, sobretudo, de convencer o interlocutor, de proceder a uma mobilização efetiva.

Entretanto, a questão que aqui se coloca revela-se mais complexa e ampla quando se percebe que o método proposto por Sêneca não parece se restringir a uma opção por um modo de cura das afecções de alma. Antes disso, o método aqui considerado parece convergir para o próprio sentido que Sêneca atribui ao da atividade filosófica. Fazer filosofia e proceder na cura de afecções da alma, tendo em vista o alcance de um estado de tranquilidade da alma aqui representam uma mesma tarefa.

Pois bem, a partir de tais considerações, surge o seguinte problema: estaria Sêneca, em verdade, estabelecendo uma relação conflituosa com a argumentação lógica formal? De fato, parece antes de tudo bastante claro que, a respeito do *modus operandi* filosófico de Sêneca, o mesmo compreenderia a lógica e seus ardis como sendo insuficientes diante dos desafios apresentados pela riqueza da vida humana – para lhe fazer frente, necessitaríamos de ter o espírito forte e convicto, imbuído de seus valores, antes que ciente deles. Ora, se de fato é o

⁸¹ A epístola LIV ilustra, com bastante propriedade, nos passos 3, 4, 5 e 6, o método em questão: Sêneca ali nos revela a que estratégias recorreu, durante uma crise de asma, para se acalmar diante do temor da morte. O filósofo recorda argumentos tais como aquele que compreende a morte como não-ser, e se vale de uma analogia para tornar mais compreensível a noção de morte e vida como constituindo um e mesmo processo. Sêneca esclarece que seria apenas recorrendo a pensamentos desta ordem que se poderia insuflar em si mesmo coragem, através de um processo lento e gradual. Conferir *Ep.* LIV, 3-6; e, também, a este respeito, *Ep.* IV, 2-9; XXIV, 1-3.

caso, surge a seguinte questão: qual seria a verdadeira posição de Sêneca frente ao modo de se fazer filosofia? O autor despreza em absoluto a contribuição lógica na busca pelo sentido verdadeiro das coisas, demonstrando enorme apego e inclinação aos apelos retóricos ou prefere ainda buscar uma conciliação entre tais aspectos?

Poderíamos adotar a interpretação de que Sêneca entende que elementos lógicos são necessários, mas não suficientes para o convencimento, que seria o elemento mais importante para a mudança de disposição e, conseqüentemente, para a ação moral. Ora, mas como conciliar estas considerações, i.é, de que do ponto de vista moral, elementos retóricos podem ser tão ou mais importantes que os lógicos? Ela seria contraditória ao princípio estoico de que a alma é toda racional? Ela é anti-filosófica, se pensarmos a filosofia como uma atividade de encadeamento de raciocínios em busca do sentido das coisas?

Tais questionamentos poderiam certamente ser levantados a respeito do método do qual Sêneca lança mão para elaborar seus escritos filosóficos. De fato, a tendência retórica demonstrada pelo autor lhe fez pagar um alto preço, uma vez que vem sendo criticado e julgado como um autor de pouca capacidade especulativa durante largos períodos da História da Filosofia⁸². Tamanha é a importância deste debate para a discussão sobre a contribuição de Sêneca para a filosofia estoica, que gostaríamos de nos ater rapidamente a esta problemática.

⁸² São inúmeras as críticas dirigidas a Sêneca, seja como homem, seja como pensador. A este respeito ver, por exemplo, BRUN, J. *O estoicismo*. Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 23; e BRIDOUX, A. *Le stoïcisme et son influence*. Paris : J. Vrin, 1966, p.166.

2.4.1 Uma querela sobre o método filosófico de Sêneca

Com relação à temática do método do qual lança mão Sêneca ao fazer filosofia, há uma importante querela entre dois intérpretes que merece ser aqui mencionada – sobretudo por tocar de perto em temas relevantes para o desenvolvimento deste capítulo. A referida querela é travada por iniciativa de Betancur-Gomez, em resposta a um artigo anteriormente publicado por Cooper. Buscaremos apresentar, ainda que sucintamente, o que nos parece mais relevante na argumentação destes dois autores.

Cooper, em *Seneca On Moral Theory and Moral Improvement*⁸³, formula uma crítica aos procedimentos de Sêneca enquanto filósofo estoico, alegando que o mesmo procura, em seu processo como guia espiritual de seu interlocutor, contribuir para a melhoria de sua compreensão de verdades filosóficas, embora valendo-se de apelos retóricos.

O autor entende que, do ponto de vista moral, para o estoicismo, de um modo geral, o bom estado de alma de alguém depende do entendimento de verdades filosóficas. E, nesta direção, a única forma de melhorar as crenças de alguém seria lhe dar melhores razões⁸⁴. Em decorrência desta tese ética fundamental, o autor sugere que Sêneca encontra-se numa posição incômoda, já que busca dar razões para que seus interlocutores compreendam a verdade, imbuído, sobretudo, por estratégias de apelo retórico. O problema é que uma teoria racionalista como a estoica, não suportaria uma tal perspectiva, e aí, a mera convicção não

⁸³ Cf. COOPER, J. *Seneca On Moral Theory and Moral Improvement*. In: VOLK & WILLIAMS. *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*. Leiden: Brill, 2006, p. 43-55.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 45.

seria suficiente no processo de iniciativa moral⁸⁵. O autor ainda comenta que, ao levantar tal polêmica, Sêneca não teria compreendido o valor real do estudo da lógica para a vida moral e estaria, assim, se afastando dos antigos estoicos e fazendo um estoicismo de outra ordem, ao tentar cortar as bases sobre as quais toda e qualquer reforma moral visando a vida feliz seria possível.

Betancur-Gomez, por sua vez, escreve um artigo intitulado *Filosofia y Ejercicio Del Alma en las Cartas a Lucilio de Séneca*⁸⁶, no qual, em diálogo direto com Cooper, observa que este havia acusado o referido filósofo de menosprezar o valor do conhecimento filosófico apoiado em razões. Para Betancur-Gomez, Cooper tende a julgar Sêneca a partir de critérios externos às *Epistulae*, sem se perguntar em que realmente consistia o uso da razão em sua filosofia. E é assim que ele procura definir o sentido da filosofia para o autor romano, argumentando que, pelo fato de a mesma ter de ser acessível a todos, teria também de cuidar para apresentar razões acessíveis a todos. O problema é que aceitar a validade de um argumento – por exemplo, sobre a morte como indiferente – não é suficiente para persuadir⁸⁷. O conhecimento teria de se submeter ao exercício. Betancur-Gomez, então, expande o conceito de razão aí envolvido e propõe uma chave de leitura para a máxima estoica de viver em conformidade com a razão, i.é, com a natureza: para o intérprete, trata-se, aí, de uma demanda por coerência entre conhecimento e ato. Além disso, o intérprete ainda argumenta em favor de que o método de Sêneca não representa um desprezo às razões lógicas, mas uma crítica aqueles que usam o silogismo para forçar o assentimento, sem persuadir⁸⁸, o que não constituiria, absolutamente, um desprezo pela dialética – argumentação à qual Betancur-

⁸⁵ *Ibid.*, p. 47-48

⁸⁶ Cf. BETANCUR-GOMEZ, J. C. *Filosofía y ejercicio del alma en las Cartas a Lucilio de Séneca*. *Revista Pensamiento y Cultura*, Vol. 15-2, Diciembre de 2012, p. 123-133.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 129

Gomez procede ao exemplificar, passo a passo, o método de Sêneca. Concluindo e retomando Hadot, o intérprete assenta sua argumentação numa interpretação da filosofia como modo de vida, o que não parece, em todo caso, estar muito distante do que de fato pensava Sêneca.

O que nos parece digno de nota nas duas argumentações exporemos brevemente a seguir. Em primeiro lugar, com relação a Cooper, parece-nos que o autor compreende muito bem, i.é, intui de forma bastante feliz, um dos mais importantes problemas da ética estoica, que é aquele referente às implicações éticas e psicológicas ou ainda éticas e epistêmicas da iniciativa moral: o comportamento do homem apenas reflete e ou deriva de um estado de alma. O que também implica dizer que o estado de alma, dependeria, por sua vez, do entendimento de verdades filosóficas – no caso, das teses defendidas pela escola estoica. Ora, a questão levantada pelo autor sobre a inconsistência ou não do modo de fazer filosofia senequeano – tendo-se em conta a tese da alma inteiramente racional formulada pelos antigos estoicos – mostra-se, portanto, absolutamente legítima. Ocorre que a crítica de Betancur acerca do método de Cooper também se mostra legítima: ele parece incorrer no perigoso engano de querer explicar Sêneca a partir de fundamentos externos aos seus escritos. É claro que devemos tratar Sêneca como um estoico. Mas é preciso tentar, antes de tudo, procurar em seu próprio texto elementos que o defendam de fáceis e – talvez – aparentes contradições. O que nos parece é que Cooper parece tomar a todo tempo o conceito de razão aí envolvido de modo muito delimitado e restrito: ela constitui faculdade que apenas procede, na interpretação e no diálogo com o mundo circundante, operando através de raciocínios lógicos. Em todo caso, parece ser este o mesmo problema que ainda permanece em aberto na argumentação de Betancur-Gomez. A despeito de tantas observações relevantes e acertadas, com as quais concordamos – como as de que Sêneca não revela desprezo pela argumentação lógica

tradicional, apenas entende que ela não seja suficiente para lograr persuasão⁸⁹; e a de que o conhecimento deve se submeter ao exercício (*Ep.* XX, 1) – o autor, ao que nos parece, ainda deixa em aberto uma questão. Ora, se a alma se constitui puramente de razão, conforme propuseram os antigos estoicos (e sobre o que ainda não estamos absolutamente certos no tocante a Sêneca), temos duas possibilidades, com relação ao método filosófico empreendido por Sêneca. Ou o filósofo estaria de fato se contradizendo ao apelar a razões de outra ordem que não a lógica; ou a razão, em Sêneca, faria às vezes também de vontade, revelando assim um aspecto desejante. Em um sentido ou em outro, talvez Sêneca possa mesmo estar se distanciando um pouco da proposta formulada pelos antigos estoicos, como havia sugerido Cooper. A questão é demasiado problemática e não temos a pretensão de oferecer respostas que sejam capazes de preencher suas lacunas completamente. Neste caso, preferimos deixá-la em aberto, lembrando, em todo caso, que a hipótese de o conceito de razão aí envolvido ser mais amplo e mais complexo do que pode parecer à primeira vista pode realmente fazer algum sentido. Basta lembrar, para isso, que Sêneca aproxima razão e vontade algumas vezes em suas epístolas⁹⁰.

⁸⁹ De fato, Sêneca parecia estar direcionando sua crítica ao discurso vazio, e não à argumentação formal, entendida de um modo geral. É preciso considerar que, para um autor que tinha em sua mais alta conta a integração entre o discurso e a sua aplicação, visando a utilidade da filosofia na vida prática, a mera utilização da argumentação formal, com fins exclusivamente técnicos, não poderia constituir tarefa de valor. O que não implica que ele esteja relegando ao desprezo a argumentação tradicional filosófica, de caráter simples e direto. Vale ainda lembrar que a *cavillatio*, termo ao qual nosso autor recorre quando geralmente expõe suas críticas, possui por si só um caráter pejorativo, de troça e ironia, caracterizando o sofisma, por oposição ao raciocínio justo, ou filosofema. Conferir as seguintes passagens, bastante importantes no que se refere a esta interessante problemática: *Ep.* LXXXII, 8, 19-20; CXI, 1-2. Conferir ainda a nota de número 4, elaborada por Segurado e Campos, à *Ep.* CXI, na edição de sua tradução das *Epistulae*. In: SENECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

⁹⁰ Veja-se a este respeito, sobretudo, *Ep.* LXXI, 27.

2.5 O paradoxo das adversidades

Cumpra aqui, para que possamos finalizar o presente capítulo, colocar duas questões: uma vez aceite a formulação estoica a propósito de uma escala de valores que contenha, de fato, uma categoria dedicada aos indiferentes, como poderíamos, portanto, pensar a relação do homem frente a cada uma das coisas e eventos que constituem o mundo que se encontra ao seu redor? Ora, pois se tudo o que não depende de nós é, de fato, indiferente, onde estaria o mérito em superar eventos, como, por exemplo, a morte e o sofrimento inerentes à própria vida humana? Pois não seria um dos mais célebres traços ligados à idéia do sábio estoico aquele que salienta sua força e capacidade de suportar as adversidades?

Sêneca explicita, quando em vez, sua opinião acerca das adversidades. Ora, ele dedica toda uma de suas epístolas para argumentar que todo bem é desejável e que, mesmo neste caso, inclusive a tortura, pensada como consequência da coragem – que é uma virtude e, portanto, um bem – o seria (*Ep. LXVI*). A argumentação parece absurda, mas pode ser explicada pela delimitação do ato e do modo como o enfrentamos, conforme já explicitado anteriormente. É fácil perceber que o que caracteriza a virtude é a disposição com que procedemos a dadas ações, e não a própria ação em si. Assim, não há dúvidas de que, para nosso autor, há mérito em suportar adversidades. O que não implica que devamos inferir que haja, em sua filosofia moral, uma contradição na medida em que as adversidades constituiriam, por isso, um mal⁹¹.

⁹¹A este respeito já havíamos procurado explicitar acima que a base para a defesa da tese de que tenderíamos, por exemplo, a preferir a vida à morte consistiria na maior conformidade daquela com a nossa natureza, por contraposição a esta última. Há, ainda, indiferentes que nos causariam mais temor do que outros, como é o caso da morte. E seria justamente por conta de nossa dificuldade natural em lidar com tais situações que o ato de enfrentá-las parece constituir tarefa de tão alto louvor.

O que é digno de nota, e que parece ter sido muito bem observado por Motto⁹², é a explícita preferência demonstrada por Sêneca com relação a uma vida atribulada, por oposição a um ócio tranquilo e despreocupado: “Nada ter que te estimule, que te incite, cujo anúncio e conflito testem a firmeza de tua alma, mas no ócio inalterado jazer, isso não é tranquilidade, é preguiça”⁹³. Ora, o que parece estar em jogo aqui, é que a vida feliz é em verdade determinada pela esfera moral – e compreender isso é questão de interpretação. Consequentemente, para Sêneca, perspectivas de fenômenos que poderiam parecer, num primeiro momento, aterradores, tais como no caso da morte e de adversidades em geral, poderiam se converter em circunstâncias não apenas aceitáveis, mas ainda louváveis, dependendo da disposição com que as enfrentemos. Em outras palavras, morte e sofrimentos de caráter diverso poderiam ser traduzidos em meios ou oportunidades de fortalecimento do ponto de vista moral.

Ora, tudo isso parece estar de acordo com as considerações tecidas no capítulo precedente, quando procuramos explicitar a tendência demonstrada pelo temeroso em viver em conflito consigo próprio, e num estado de fragilidade e incapacidade psíquicas. Aqui, por outro lado, buscamos explicitar de que modo Sêneca expõe sua argumentação – a qual é construída e assentada, em grande parte, em bases já anteriormente formuladas pelos antigos mestres da Stoa – através da qual defende que males e adversidades não apenas não constituem motivos suficientes para impedir e bloquear a ação ética humana, bem como podem vir a tornarem-se marcos grandiosos e louváveis, dependendo da disposição daquele que as vivencia. Sêneca, o que procuraremos defender no capítulo seguinte, a seu modo

⁹²Motto observa que Sêneca “maintains that good fortune enervates the soul” e que, consequentemente, “adversity is preferable to good fortune in this: hardship literally forces a man to endure, whereas prosperity does not”. MOTTO, L. Seneca and the paradox of *felicitas*. In: *Further essays on Seneca*. Frankfurt; New York: Peter Lang, 2001, p. 45-53.

⁹³Nihil habere, ad quod exciteris, ad quod te concites, cuius denuntiatione et incursu firmitatem animi tui temptes, sed in otio inconcusso iacere non est tranquillitas: malacia est. *Ep.* LXVII, 14.

parece estar construindo uma ética centrada no *vir fortis*, ao enfatizar como figura emblemática de seu ideal ético a de um homem de caráter confiante e seguro, saudável e generoso para com tudo aquilo que constitui sua própria vida, na medida em que se mostra em harmonia com sua própria natureza e com aquela que o criou, forte e poderosa.

Capítulo III

Considerações históricas e filológicas sobre o termo *fortitudo*

Assim como, segundo a perspectiva estoica, não é possível nascer homem – no sentido pleno da palavra – sendo para tanto, necessário, tornar-se, i.é, desenvolver nossa principal potencialidade e, assim, harmonizar-se à nossa própria natureza racional; assim, desta mesma forma, Sêneca também não nascera romano. Ora, em ambos os processos citados, estão em jogo a disposição e o esforço. Moralidade e aculturação requerem uma tomada de postura⁹⁴.

Sêneca tornara-se romano. Consequentemente, aprendera a ter em sua mais alta conta e também a desprezar, dados valores da gente romana. Por outro lado, muitas marcas da própria Roma, pensada enquanto uma entidade coletiva, lhe seguiriam, seja em vida, seja em obra. Pois não é a carreira de nosso autor das mais brilhantes e carregadas de intensa ambição? Não é Sêneca acusado por muitos de ter acobertado o assassinio de Agripina, a mando de Nero? Como conciliar tal atitude com aquela de um homem que demonstrava tanta amabilidade para com os escravos, por exemplo? (*Ep.* XLVII). Sêneca era multifacetado,

⁹⁴A despeito de muitas vezes as noções de natureza e de cultura terem seus estatutos definidos a partir de posições opostas no que se refere à condição do homem no mundo, não nos parece contraditório falar, aqui, de um processo de aculturação que dispõe o homem em harmonia com a própria natureza. Parece-nos que a chave para compreensão do problema em questão encontra-se no sentido que damos ao termo natureza: a natureza do homem é a de desenvolver-se plenamente em consonância com a característica específica de sua espécie, que é a racionalidade; o que não deve ser confundido com sua a condição mais básica e comum a maior parte dos homens, que é a de ignorância e conflito íntimo. Pensamos que, para os estoicos, a condição de harmonia com a própria natureza é fruto de um longo processo e não é dada, necessita ser conquistada. É o que pretendemos explicitar mais a frente.

disso não há dúvida. E talvez assim o fosse Roma, a grande potência que nos legou, ao mesmo tempo, noções vívidas de *crudelitas* e de *humanitas*⁹⁵.

E assim havia de ser construída a sua filosofia: se as máximas estoicas servir-lhe-iam de cal, é a ética romana antiga que lhe faria às vezes de esteio. A obra filosófica de Sêneca mostrar-se-ia, então, um apelo à reflexão sobre a vida vivida. O que se justifica, ao que nos parece, pela própria formação intelectual de nosso autor. Ora, tendo estudado filosofia com Atalo, Sótion e Fabiano, Sêneca parecia ter apreendido da filosofia aqueles traços que mais a vinculavam à vivência humana⁹⁶. De todas as preocupações filosóficas, a que mais o seduzira era, sem dúvida, a moral. E da escola estoica Sêneca escolhera os modos mais práticos de se fazer filosofia, os quais havia herdado do médio estoicismo⁹⁷. Sem deixar, ainda, de mencionar sua inclinação à tão conhecida tendência romana em recusar, da filosofia grega, tudo o que fosse considerado pouco prático⁹⁸. Assim Sêneca construiria sua filosofia: a um só tempo herdeiro do estoicismo e propagador da cultura romana.

Talvez por isso procuramos proceder a uma investigação, formalizada através desta pesquisa, que empreendesse a tarefa de detectar, na letra do texto senequeano, suas referências a um importante valor romano, o qual em muitos momentos se confunde com a

⁹⁵Durante séculos, a imagem que tem sido transmitida do homem romano é aquela marcada, sobretudo, por seus traços guerreiros. Entretanto, talvez a noção de romanidade tenha de ser melhor problematizada, uma vez que Roma parece ter sido profundamente marcada, em verdade, por um forte pluralismo, inerente à sua própria formação. Ver, a este respeito, o interessante artigo de Andrea Giardina, no qual o autor argumenta em favor da dificuldade de se propor uma imagem homogênea do tipo romano. Cf. GIARDINA, A. *O homem romano*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Editoria Presença: Lisboa, 1992, p. 7-17.

⁹⁶A epístola CVIII constitui importante relato sobre o aprendizado filosófico de Sêneca.

⁹⁷Segundo André, teriam sido os autores do médio estoicismo os responsáveis pelo desenvolvimento da literatura parenética e psicagógica, da exortação e da consolação. Cf. ANDRÉ, J.-M. *La philosophie à Rome*. Paris: PUF, 1973, p. 187. O próprio Sêneca comenta que Posidônio considerava imprescindíveis técnicas como a preceptiva, o uso da persuasão, da consolação e da exortação. Cf. *Ep.* XCV, 65.

⁹⁸Sobre a resistência romana com relação à filosofia grega, conferir, mais uma vez, as reflexões de Jean Marie André. Cf. ANDRÉ, J.-M. *La philosophie à Rome*. Paris: PUF, 1973, p. 150-153 e, também, p.187.

própria *virtus*, e que parece exercer, ao mesmo tempo, função de grande importância na ética estoica. Trata-se, aqui, do valor da coragem.

Jamais se encontrará no texto senequiano uma epístola ou um diálogo inteiramente dedicados à investigação do sentido da coragem, aquela que pode ser tida como uma das mais altas virtudes romanas. As próprias *Epistulae* discorrem sobre uma enorme variedade de temas relativos à ética – a virtude é constantemente aí abordada, mas, quase sempre, a partir de uma perspectiva mais geral.

Entretanto, uma análise mais detida pode explicitar o que não se entrevê num primeiro olhar sobre a obra: podemos identificar aproximadamente 50 passagens das *Epistulae* em que são citados os termos *fortitudo* (Ep. XXXIII, 2; LXVII, 6, 10; LXXIV, 13; LXXXV, 28; LXXXVIII, 29; XC, 5, 46; XCII, 19; CVI, 7, 9; CXIII, 1, 8, 11, 12, 14, 21, 27) e *fortis* (Ep. IX, 19; XXII, 7; XXIV, 9, 25; XXXIII, 2; LIX, 16; LXVI, 1, 12, 18, 50; LXVII, 5, 10; LXXI, 28; LXXVI, 28; LXXVII, 6; LXXVIII, 18, 21; LXXXIII, 3, 5, 9; LXXXV, 4, 26, 29 ; XCII, 10 ; XCV, 72 ; C, 4, 10 ; CXIII, 24 ;CXIV, 22). O que nos leva a refletir, com não menos cuidado, a respeito das ocorrências implícitas do conceito de coragem como força de alma, tão difundido na obra. Não menos significativas para um trabalho como o nosso, são as constantes citações de Virgílio, trazendo a tona Enéias como um modelo de herói valoroso e forte, profundamente identificado aos valores romanos. Como também poderíamos lançar mão das numerosas e célebres metáforas militares, tão peculiares ao texto senequiano. Ao lermos a obra numa só tomada, a impressão é ainda mais forte: para Sêneca, a vida é luta. Tendo o olhar direcionado para o referido problema, esboçamos o nosso percurso neste derradeiro capítulo, o qual buscará, sobretudo, articular as considerações tecidas nos capítulos anteriores, a fim de delimitar a noção de força de alma na filosofia de Sêneca.

3.1 Definição geral dos termos *fortis* e *fortitudo*

Talvez não nos seja possível explicar de modo exato a que correspondiam, para o povo de Roma, as noções de *fortis* e *fortitudo* – distantes que estamos, no espaço e no tempo, daquela grandiosa civilização. Mas talvez possamos mensurar sua importância, ao refletir sobre sua relação com a destacada noção de *virtus* romana. Ora, a virtude, fim máximo a que poderia atingir o homem romano é, por várias vezes e sob vários aspectos, definida como força. O que quer dizer, também, que a força é a qualidade própria do homem (*vir*). Poderíamos ainda pensá-la como coragem, energia, valor. Para além das discussões sobre a alta complexidade do conceito de *virtus*, as quais incluem, certamente, a influência recebida das noções gregas de *areté* e *andreia* e, ainda, as modificações que o referido conceito há de sofrer no decorrer da história romana, o importante aqui é compreender o papel significativo ocupado por este conceito – e, claramente, pelo seu aspecto mais específico aqui abordado, traduzido pela coragem – nos fenômenos relativos à moralidade da Roma Antiga.

O valor, entendido enquanto virtude, que aqui se nos apresenta, parece ter sido revestido por moldes/ fôrmas distintos no decorrer da história de Roma. Uma análise mais profunda deste tema seria das mais interessantes, mas não poderemos nos ocupar da mesma no presente estudo. Importa aqui esclarecer que o conceito de coragem, de um modo geral, pode ser tomado segundo duas principais acepções, a saber, a de virtude marcial e a de virtude ética. A questão foi tema de debate entre exegetas da cultura romana e revela uma tensão entre um valor eminentemente prático e guerreiro, de âmbito público; o qual rivalizava com

uma noção um tanto mais abstrata e ética, que se referia a um valor individual, preferencialmente intelectual, ao invés de físico, que seria atributo da virtude guerreira⁹⁹.

O tema da coragem em nossa obra de estudo, abrange outros problemas menores, mas de alcance algumas vezes até mais amplo, como, por exemplo: aquele que inclui a coragem como uma das quatro principais virtudes e que, por isso, discute a questão da unidade das virtudes; na esteira deste mesmo problema, temos a polêmica defesa da tese de que não só a coragem, bem como as demais virtudes, constituiriam ciência, i.é, conhecimento. Tais questões seriam advindas de problematizações socráticas presentes em diálogos platônicos e que iriam reverberar por séculos na escola estoica, trazendo à tona velhas aporias e exigindo novos malabarismos intelectuais¹⁰⁰ da parte de seus representantes. Como se vê, tais teses perpassaram obras e autores da escola, até atingir Sêneca, num outro período intelectual. É o que poderia nos sugerir, por exemplo, o seguinte trecho, no qual nosso autor apresenta uma possível definição para a noção em questão: “coragem não é temeridade inconsiderada; nem amor pelo perigo, nem apetite pelo espantoso; é a ciência de distinguir o que é o mal do que não o é.”¹⁰¹. Ora, do ponto de vista estritamente filosófico, é evidente que Sêneca, enquanto estoico, não está meramente reproduzindo uma tese socrática, haja vista que a própria escala de valores estoica nos remete a uma nova perspectiva, embora se posicione, de fato, diante de um mesmo problema. Entretanto, vale lembrar que todas estas concepções tendem a nos indicar uma acepção de coragem muito mais próxima de uma virtude ética, de caráter

⁹⁹Sobre a influência das ideias gregas no sentido que viria a assumir o termo *virtus* romano, bem como no desenvolvimento de suas nuances ao longo de um dado período da antiguidade, conferir o artigo de McDonnell. Cf. MCDONNELL, M. Roman men and greek virtue. In: ROSEN, R. & SLUITER, I. (Eds.). *Andreia: studies in manliness and courage in classical antiquity*. Leiden: Brill, 2003, p. 235-261.

¹⁰⁰O artigo de Cullyer ilustra muito bem o modo como tais problemas viriam a ser colocados e desenvolvidos pela tradição estoica. Cf. CULLYER, H. Paradoxical *Andreia*: Socratic echoes in Stoic ‘Manly Courage’. In: ROSEN, R. & SLUITER, I. (Eds.). *Andreia: studies in manliness and courage in classical antiquity*. Leiden: Brill, 2003, p. 213-233.

¹⁰¹Non est enim inconsulta temeritas nec periculorum amor nec formidabilium adpetitio; scientia est distinguendi, quid sit malum et quid non sit. *Ep.* LXXXV, 28.

intelectual e individual. Seguindo nesta direção, poderíamos formular a concepção de coragem, segundo a perspectiva de Sêneca, como fortemente marcada pelo gênio grego – ou talvez poderíamos simplesmente afirmar que o conceito de coragem romano estaria sofrendo alterações semelhantes às aquelas que já havia outrora sofrido a noção correspondente grega, i.é, estaria abandonando cada vez mais seu aspecto marcial, e revestindo-se de um caráter moral.

De fato, elementos não nos faltariam para endossar tal interpretação. Em diversas passagens, Sêneca faz questão de enfatizar a proximidade entre coragem e prudência, afirmando que coragem não é, de modo algum, temeridade ou desejo de morte e que o sábio é aquele que atua com maior cautela (*Ep.* XXII, 7; XXIV, 25; LXXXV, 26). Ele esclarece que a coragem não se mede pela força física, ao afirmar, por exemplo, que um velho, se de ânimo vigoroso, dá importante testemunho de coragem (*Ep.* LXVI, 1). Nesta direção, ainda sustenta que a coragem abrange muito mais do que a esfera física, e é a energia de alma quem mais pode colaborar para que se supere a dor oriunda das perdas da vida (*Ep.* LXXVIII, 18). Em todos os sentidos supracitados, a virtude da coragem, definitivamente, não é somente guerreira e precisa ser pensada para além do âmbito meramente físico (*Ep.* XCII, 19). Nosso autor, inclusive, argumenta que não há virtude bruta, toda virtude é fruto de exercício (*Ep.* XC, 48).

Num tal paradigma, o conceito de coragem teria se transmutado: de físico e guerreiro, passaria a uma noção mais refinada do ponto de vista intelectual, abarcando, neste sentido, um viés moral.

A questão que aqui incomoda, é o que há de implícito, i.é, o que não está propriamente dito no texto de Sêneca. O modelo por excelência em suas metáforas e comparações é o do guerreiro. São inúmeras as metáforas militares que recheiam suas argumentações. O tom

pejorativo com que Sêneca se refere àqueles que não cultivam valores de virilidade também é sugestivo¹⁰². Para além de tudo isso, é a imagem da tortura e da dor que nosso autor quer defender como aceitável, desde que acompanhadas da virtude. A incitação e a exortação são lugares comuns em suas epístolas e, por fim, nosso autor salienta a todo o momento a importância da meditação e do exercício diários como estratégia para fortalecimento do ânimo e defesa diante da fraqueza humana (*Ep.* CXIII, 24). As inúmeras citações do grande guerreiro Enéias também são significativas a esse respeito. O que nos leva a pensar que, se por um lado seria absurdo afirmar que a concepção meramente marcial, viril e masculina de coragem seria a única defendida por Sêneca, também o seria afirmar de forma contundente que apenas uma concepção ética de coragem estaria em jogo em suas *Epistulae*. Tudo indica que o problema é mais complexo e que aqui, mais uma vez, Sêneca se mostra multifacetado, parecendo abraçar, a um só tempo, duas concepções distintas.

A este respeito, gostaríamos de tecer algumas considerações tendo em vista o período histórico em que viveu Sêneca, no intuito de, ainda que sumariamente, pensar sobre o modo com que o autor trata a questão da coragem diante de seu discípulo Lucílio. Neste sentido seria necessário refletir, aqui, não apenas acerca do contexto em que se inserem as *Epistulae* na vida de Sêneca, mas, sobretudo, a respeito de que modo o pensamento exposto em sua obra se relaciona com o período histórico em que viveu. Na medida em que salienta e enfatiza um aspecto da virtude moral relativo à coragem com que se enfrenta as vicissitudes da vida, é preciso compreender que Sêneca vivera num período de intenso terror. Da própria vida de nosso autor, não poderíamos negligenciar fatos importantes: ele fora exilado e ameaçado pelo

¹⁰²São várias as passagens em que Sêneca exemplifica o sentido que costuma atribuir ao termo *effeminatus*: *Ep.* LI, 10; LXVII, 4; LXX, 6; LXXXII, 2; XCIX 17; CI 13; CXIV, 3. Na maior parte das vezes, o comportamento efeminado, vindo da parte de um homem, é amplamente reprovável, já que dá mostras de moleza e falta de energia – atributos estes diametralmente opostos àqueles apreciados pela maior parte dos romanos. Este posicionamento de Sêneca não deixa de revelar pontos interessantes da moral sociológica romana.

imperador Cláudio; fora acusado de participar do assassinio de Agripina por Nero; contra quem fora acusado de tramar numa conspiração. Num ambiente carregado de mortes, tentativas de golpes, traições e suspeitas, Sêneca vagava e, já próximo ao fim de sua vida, pedia ardorosamente a Nero que o deixasse afastar-se de Roma e de suas funções públicas.

Ora, é público e notório que nosso autor escrevera as *Epistulae* através da troca de correspondências com Lucílio, um escritor e membro da classe dos cavaleiros que, por conta principalmente de seu talento literário, vinha ganhando algum destaque na sociedade romana¹⁰³. Sabe-se também que a referida correspondência terminaria por servir de pretexto para que o filósofo elaborasse uma obra de envergadura, legando ao grande público os ensinamentos estoicos, através de sua rica pena. É claro que Sêneca quis, sim, converter Lucílio ao estoicismo. Mas o que vale aqui lembrar é que a obra tivera um alcance inicialmente não imaginado, levando a um número considerável de leitores sua mensagem moral. E talvez, a este respeito, o que seja aqui de se considerar com maior cuidado é que este contexto histórico-político, de terror, de insegurança durante o governo de um verdadeiro tirano, tal qual fora Nero, provavelmente não atingiu apenas a Sêneca. Provavelmente o filósofo o sentiu com mais intensidade – tal a sua proximidade da loucura do príncipe; mas a atmosfera de penumbra e de incerteza em relação ao futuro, ao que parece, era geral¹⁰⁴. Enfim, apenas queremos dizer que, embora seja Lucílio o interlocutor mais direto e imediato da obra, as mensagens ali presentes também poderiam fazer sentido a toda uma geração, o que inclui, neste caso, o próprio Sêneca – o qual muitas vezes nos dá a impressão de estar falando consigo próprio, no decorrer da obra. O terror e o pânico eram gerais. Não é tarefa muito

¹⁰³Algumas informações sobre Lucílio – sobretudo no tocante à sua ascensão social em Roma – podem ser encontradas na Introdução de Segurado e Campos à sua tradução das *Epistulae*. Cf. SENECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, p. VI-X.

¹⁰⁴Cf. GRIMAL, P. *História de Roma*. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo : Unesp, 2011, p.149-150. Ver também, a este respeito, o comentário de Veyne sobre as *Epistulae Morales*: VEYNE, P. (Dir.). *Sénèque. Entretien. Lettres à Lucilius*. Paris : Laffont, 1993, p. 601.

difícil a de imaginar o quanto Sêneca provavelmente teve de consolar-se a si próprio, diante de situações adversas de sua própria vida.

Dadas tais considerações, acreditamos poder retomar, então, a questão que tratávamos há pouco e que se havia nos apresentado como um impasse: de que tipo de virtude da coragem trata a obra de Sêneca? Qual seu alcance, qual sua extensão?

Embora possamos encontrar nas *Epistulae* definições bastante genéricas e até ambíguas acerca da coragem – como, por exemplo, quando Sêneca afirma que tal virtude é “o desprezo por aquilo que é causa de temor, o que é terrível e a nossa liberdade subjuga. Ela tudo despreza, tudo provoca e despedaça”¹⁰⁵ – pensamos que há, aqui, a possibilidade de se defender uma interpretação cujo posicionamento esteja melhor delineado. Seleccionamos um passo da epístola CXIII, o qual gostaríamos de apresentar e discutir a este respeito. O contexto em questão é aquele em que Sêneca discute sobre serem ou não as virtudes corpos, problemática herdada de antigas querelas da escola estoica. Ei-lo:

Ensina-me não se a coragem é um ser vivente, mas que nenhum ser vivente é feliz sem coragem, a não ser que se fortaleça contra o acaso e o fortuito, e que, antes de ser acometido, os reprima por meio das meditações. O que é coragem? Uma fortificação inexpugnável da debilidade humana; pois quem em torno dela se situa, seguro, nesse cêrco da vida, perdura; assim, usa suas próprias forças e armas¹⁰⁶

¹⁰⁵Fortitudo contemptrix timedorum est; terribilia et sub iugum libertatem mostram mittentia despicit, provocat, frangit. Ep. LXXXVIII, 29.

¹⁰⁶Doce me non an fortitudo animal sit, sed nullum animal feliz esse sine fortitudine, nisi contra fortuita convaluit et omnis casus, antequam exciperet, me ditando praedomuit. Quid est fortitudo? Munimentum humanae imbecillitatis inexpugnabile quod qui circumdedit sibi, securus in hac vitae obsidione perdurat; utitur enim suis viribus, suis telis. Ep. CXIII, 27.

O trecho acima poderia ser tomado como um lugar comum no desenvolvimento das *Epistulae*. São várias as circunstâncias em que Sêneca procura exortar Lucílio – tanto no sentido de convencê-lo e aconselhá-lo, quanto para animá-lo e encorajá-lo. Ora, o trecho supracitado não deixa dúvidas: a coragem da qual aqui falamos reflete uma virtude ética e, sobretudo, de caráter interior.

O que é curioso, em todo caso, é a terminologia aí empregue para a construção da imagem em questão: ao mesmo tempo em que Sêneca menciona noções éticas tais como a ‘felicidade’, quando comenta que ‘nenhum ser vivente é feliz sem coragem’ (*sed nullum animal felix esse sine fortitudine*); e a ‘meditação’, ao lembrar a importância do ato de meditar sobre as circunstâncias antes de se ver nelas envolvido (*contra fortuita convaluit et omnis casus, antequam exciperet, me ditando praedomuit*); ele os vincula a noções de caráter totalmente físico, dando margem a uma perspectiva de coragem guerreira, quando menciona uma ‘fortificação inexpugnável’ a proteger a debilidade humana (*munimentum humanae imbecillitatis inexpugnabile*), a qual deve ser empregue, a fim de que possamos resistir, de forma segura, ao ‘cêrcio’ da vida (*quod qui circumdedit sibi, securus in hac vitae obsidione perdurat*).

Claro está que Sêneca aí não faz uso de tais termos de modo denotativo. O sentido, aí, é figurado: há, sim, um combate, mas empreendido contra a fortuna, i.é, contra todas as adversidades que podem vir a nos acometer; a fortificação ou defesa inexpugnável a que o autor tem em vista é a nossa capacidade, adquirida através da reflexão filosófica, bem como da meditação diária, de compreender as referidas adversidades como traços naturais da condição humana no mundo.

Entretanto, não deixa de ser curiosa a insistência de nosso autor em lançar mão de termos de origem bélica e utilizar, em profusão, metáforas militares. Talvez isso possa sugerir a intenção de Sêneca em se valer de um conceito já encarnado na cultura prática romana, de tão conhecido e difundido.

Tais considerações se vinculam, em alguma medida, à polêmica posição do autor com relação ao alcance do que é dito bem. Sêneca se empenha em argumentar, muitas vezes, no decorrer da obra, que todo o bem é desejável – o que, em outras palavras, quer dizer que, se munidos de uma boa disposição de espírito, i.é, munidos de virtude, o enfrentamento de toda e qualquer circunstância poderia ser desejável. Sêneca não cansa de enfatizar que seria a disposição de espírito quem realmente configuraria a moralidade num ato. E, numa tal direção, a adversidade poderia ser, muitas vezes, preferível à boa fortuna, na medida em que contribuiria para o fortalecimento.

Seria talvez desnecessário observar que um tal posicionamento de Sêneca apenas reforça a visão legada ao público em geral de que o estoicismo seria uma doutrina que exigiria sobremaneira dos homens, comparando-os, inclusive, aos deuses, seja na capacidade de conformar suas vontades às circunstâncias que teriam de enfrentar, seja no esforço oriundo da tensão interna, o qual caracterizaria uma firmeza de ânimo incomum, por meio da capacidade de interpretar o bem enquanto restrito à esfera moral.

Mas, para além disso, é importante observar o empenho de Sêneca em tentar exortar o interlocutor à disposição de ânimo pronta para a luta. O que pode sugerir que, mais do que uma mera posição excêntrica de sua parte, seu pensamento moral parecia estar realmente marcado por um viés de força e tensão. É sugestivo o relato do autor sobre como se sentia, pleno de confiança em si mesmo, após ler Sêxtio, um de seus autores preferidos e que

exercera sobre seu pensamento moral enorme influência: “um tal ânimo assumo, aquele que busca, a fim de ser experimentado, a fim de dar mostras de sua virtude, e que entre a caça rendida prefere um javali espumante ou um fulvo leão que desça do monte. Agrada ter algo a que vencer, com o qual a resistência exercitar”¹⁰⁷.

Sêneca, aí, compara o ânimo daquele que, completamente convicto e encorajado à dedicar-se à iniciativa moral, assemelha-se a um atleta ou caçador, cujo espírito brioso e ávido pela luta, deseja intensamente pelejar. Como se o mais alto dos valores fosse o triunfo numa grandiosa luta. A citação de Virgílio, entremeada a suas palavras, apenas ilustra e reforça os ares guerreiros de seu ideal moral. A mentalidade do homem virtuoso, para Sêneca, tem de ser aguerrida. E isto não no sentido de querer arrasar homens e bestas-feras¹⁰⁸. A idéia aqui é de desejar intensamente vencer as pelepas e desafios com que se há de deparar. Como se a definição de nossa condição humana estivesse, irremediavelmente, ligada à idéia de provas e desafios. Não haveria ninguém, nestas condições, que passaria ileso – a cada um de nós, que nos preparássemos, pois nossa hora haveria de chegar. É claro que o sentido de provas aqui é figurado – as provas que haveremos de enfrentar são outras. São traições, mortes, separações, tomadas de decisões difíceis, a todo o tempo. E é por isso que a virtude marcial, aqui, é metaforizada. Mas continua reverberando, por toda a obra de Sêneca. Como que avisando-nos para não negligenciá-la.

¹⁰⁷*Illius animum in duo, qui quaerit, ubi se experiatur, ubi virtutem suam ostendat. Spumantemque dari pecora inter inertia votis. Optat aprum aut fulvum descendere monte leonem. Libet aliquid habere quod vincam, cuius patientia exercere. Ep. LXIV, 4-5.* Em itálico, as palavras de Virgílio, das quais Sêneca lança mão, e que constam em *Eneida*, IV, 158-59.

¹⁰⁸Pohlenz inclusive observa que, embora o espírito romano permaneça sempre afeito à ideia de que a vida é uma batalha – e a obra de Sêneca esteja sempre repleta de imagens da vida militar – “non è piú quello spirito soldatesco che aveva portato il popolo di Marte di conquista in conquista. Seneca fa un’ appassionata professione di pacifismo, condannando ogni guerra come una pazzia, come un delitto contro l’umanità. POHLENZ, M. *La stoa: storia di un movimento spirituale*. Trad. Ottone de Gregorio. Firenze: Nuova Italia, 1967. 2 vol, p. 79.

Tomemos, a título de exemplo, o uso que faz Sêneca das citações de Virgílio. Ora, os feitos do valoroso e piedoso Enéias, aquele que supera a todas as adversidades para dar início àquela que viria a constituir a civilização Romana – e que teria sido posteriormente fundada por Rômulo e Remo, filhos do próprio deus Marte – são presença constante nas *Epistulae*. Uma pesquisa cujo escopo fosse delimitado em torno da tarefa de detectar e estudar rigorosamente a presença de Virgílio em Sêneca seria de grande relevância. Infelizmente, não é nosso objetivo aqui. Entretanto, é digno de nota que nosso autor se valerá da mensagem daquele que pode ser considerado o mais célebre poeta romano – mensagem esta já muito difundida e aceita em seu tempo – para delinear seus valores morais. Sêneca cita Virgílio em pelo menos 35 epístolas distintas¹⁰⁹, seja com versos das *Bucólicas*, das *Geórgicas* ou da *Eneida*. No caso especificamente da *Eneida*, é preciso ter em conta que Enéias pode ser considerado, sem dúvida, como um dos símbolos mais altos do herói romano. E se, por um lado, poderíamos tomá-lo como um bom guerreiro, o atributo que mais se destaca em seu caráter é a sua piedade, i.é, seu profundo respeito para com os deuses e a inabalável fé na crença de que eles estariam cuidando pelo seu destino. O referido herói, por sua vez, tinha como missão superar a todas as adversidades que lhe fizessem frente, para dar início a uma nova civilização, aquela que viria a ser a grande Roma¹¹⁰. E Sêneca, ao pedir o testemunho de Virgílio, tenta exemplificar de que modo a força de alma configura virtude, sem dúvida, das mais importantes, haja vista ser fundamental diante das situações mais práticas da vida, as quais acometerão a todos:

¹⁰⁹ Cf. *Ep.* XVIII; XXXI; XLI; XLVIII; XLIX; LVI; LVIII; LIX; LXIV; LXVI; LXVII; LXXIII; LXXVI; LXXVII; LXXVIII; LXIX; LXXXII; LXXXIV; LXXXV; LXXXVI; LXXXVII; LXXXVIII; LXXXIX; XC; XCII; XCV; XCVIII; CI; CII; CIV; CVII; CVIII; CXIII; CXV; CXXII; CXXIV.

¹¹⁰ É curioso observar, a este respeito, que o substantivo romé, na língua grega, remete à força, seja física, seja de alma.

Com facilidade provocavas males ausentes; eis a dor, a qual dizias ser tolerável; eis a morte, contra a qual tão cheio de ânimo e eloquente, eras; soam flagelos, vibra a espada: agora, Enéias, é preciso ânimo e firme coração¹¹¹

Ora, assim como sói acontecer com o sábio estoico, o herói Enéias, de Virgílio, é quase sempre chamado a dar mostras de sua virtude diante das adversidades que lhe vão surgindo no decorrer de sua trajetória – virtude esta que se configura, tantas vezes, em coragem, em força de alma e em energia para que não esmoreça, seja diante de lutas, seja diante de catástrofes. Nesse sentido, ele parece representar figura emblemática do ideal moral que Sêneca tem em mente.

Assim, ao que nos parece, já é possível esboçar uma resposta ao problema que era colocado pela pergunta sobre que tipo de virtude da coragem estava questão nas *Epistulae*. Claro está, em todo caso, que a virtude a qual se refere Sêneca, a todo tempo, é uma virtude de ordem ética, e que se efetiva através de intenso exercício (*Ep. XC, 46*). O que, em outras palavras, significa que o modo com que esta virtude se efetiva é análogo ao da coragem pensada do ponto de vista guerreiro e marcial. Os objetos aos quais se dirigem, entretanto, são distintos: a coragem do guerreiro é virtude que se volta inteiramente para o mundo circundante, que busca combater suas ameaças para, assim, triunfar. Ora, ainda que pudéssemos afirmar que o problema fundamental da moral senequeana se refere ao modo como o homem interpreta os eventos que lho acometem, não há o que discutir: o objeto mais importante para o qual tem de se voltar é, em princípio, ele mesmo. Todo dispêndio de

¹¹¹ Sêneca se vale do supracitado verso de Virgílio na epístola LXXXII, 7 – o qual pode ser encontrado em *Eneida*, VI, 261. Ei-lo: Facile provocabas mala absentia; ecce dolor, quem tolerabilem esse dicebas, ecce mors, quam contra multa animose locutus es; sonante flagela, gladius micat: Nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo.

energia e toda e qualquer força devem ser empregues no sentido de reformar-se. Os conselhos de Sêneca indicam uma reforma que é meio e fim de si mesma. O aperfeiçoamento é constante. Mesmo que um dia o sábio alcance a virtude, e a compreenda perfeitamente – e se harmonize perfeitamente à sua própria natureza –, mesmo assim, a reflexão e a meditação diárias serão práticas constantes em sua vida. Talvez então o homem terá de olhar novamente para fora, para o mundo que o circunda, com olhos atentos e cuidadosos. Mas o objeto inicial da virtude da coragem é o próprio homem, aquele que se dispôs a dar início a um projeto moral.

Todas estas reflexões indicam, em última instância, uma ética do esforço, refletida pela tensão interior do *proficiens*. Todo e qualquer valor agregado, todo curto passo que se dá em direção à virtude se faz à custa de intenso treino. Ou seja, o brio, a perseverança e o desejo de triunfo do guerreiro, são aqui aplicados de forma aguda e intensa, frente a si mesmo. Para tanto, se faz necessário um querer devotado ao objetivo de alcançar o maior de todos objetivos, aquele relativo ao agir moral e, conseqüentemente, à felicidade, que é convergente ao estado de tranquilidade da alma. E, para tanto, se fazem necessárias imagens fortes, exemplos, argumentos de autoridade – tudo isto, para converter todos os tipos de ânimo, inclusive aqueles que se revelam psiquicamente mais doentios, no intuito de fazer com que queiram se engajar num tal processo.

E é assim que não há tanta dicotomia entre coragem marcial e guerreira ou ética e abstrata. O espírito romano sempre se mostrou fundamentalmente afeito às virtudes práticas, sobre o que já havíamos discutido em tópico anterior. A coragem de que trata Sêneca compreende fenômenos morais, mas se aplica, i.é, se dirige ao seu fim com o mesmo furor, a mesma intensidade e o mesmo querer, ou em outras palavras, de modo parelho à virtude marcial. Também não pode haver tanta dicotomia entre quais espaços, ou qual alcance de

extensão teria uma tal virtude. Se o seu primado é sobretudo interior – do que não parece haver dúvidas – ela aí não se restringe. É uma virtude que busca a reforma para podermos agir no mundo. Que possamos nos orientar socialmente, diante de perdas, de calúnias, de desapontamentos. Daí nossas considerações sobre o principal problema de Sêneca se relacionar ao modo como se interpreta e se lida com fenômenos exteriores. De resto e, para finalizar estas considerações, vale lembrar que esta ética do esforço é parte daquele mesmo projeto, no qual Sêneca convida Lucílio a participar, na primeira de suas 124 epístolas: o de reivindicar-se a si mesmo.

3.2 A relação entre a coragem e a vida feliz

Após termos considerado, ainda que brevemente, alguns aspectos de âmbito histórico e filológico relativos ao conceito de coragem, procederemos agora, por fim, a uma retomada da sequência argumentativa da dissertação, com vistas à definição daquele conceito, bem como à explicitação de sua relação com a noção de vida feliz, objetivo máximo da ética estoica em Sêneca.

Concentramo-nos, no primeiro capítulo, na tentativa de explicitar, a partir de algumas passagens nas quais Sêneca se deteve a fim de descrever a desgraçada vida do temeroso, o sentido do temor, entendido enquanto paixão direcionada para o tempo futuro, a qual se traduzia numa espécie de angústia ou opressão oriunda de más expectativas com relação a acontecimentos vindouros. Embora possa nos parecer, num primeiro momento, muito generalizada, tal definição pode se revestir de nova importância quando nosso autor passa a traçar perfis psicológicos ao mesmo tempo em que os relaciona à vida feliz. E é assim que

aqueles que se deixam ser desgraçados antes do tempo, perdendo-se em paragens futuras, demonstram total perturbação interior, ao passo que os demais, aqueles que têm capacidade de concentrar-se no momento presente, que é o da iniciativa moral, configuram-se como fortes e tranquilos, e parecem estar, portanto, mais próximos da vida feliz.

Neste sentido, talvez pudéssemos afirmar que a mensagem legada pelas considerações tecidas no primeiro capítulo é a de que o estado de alma de alguém é determinante para que se esteja próximo ou não da condição de tranquilidade requerida pela vida feliz. É o que Sêneca parece nos querer dizer, ao sugerir, pela via negativa, que “só há felicidade quando não há temor; não gozamos a vida quanto tudo nos faz desconfiar”¹¹². A relação que aí vem à tona é a que dispõe a coragem, entendida como força de alma, como uma espécie de virtude necessária para o alcance da vida feliz.

Por outro lado, o temor reflete um estado psíquico marcado pela insegurança e pela insuficiência diante de um fenômeno irremediável da condição humana, que é a incerteza diante da possibilidade de perdas e ganhos futuros. Ocorre que, para nosso autor, o que há de diferenciar o temeroso do forte e corajoso é o modo como lidam com o mundo – o modo como o interpretam. A maneira com que se deixam influenciar pelas impressões do mundo circundante revela, antes de tudo, suas disposições de alma, ou em outras palavras, os seus estados internos de conflito ou de harmonia com relação à própria natureza. O que nos leva a retomar a asserção mais básica e importante de toda a ética estoica, a saber, aquela que trata do conceito de natureza e que merece uma breve explicação e discussão.

¹¹² Non enim beatum est, nisi quod intrepidum; inter suspecta male vivitur. *Ep.* LXXIV,5.

3.2.1 Viver de acordo com a Natureza

Zenão considerava o fim como ‘viver de acordo’. Isto é, viver de acordo com uma razão consoante, porque aqueles que vivem em estado de conflito são infelizes. Seus sucessores exprimiram esta máxima sob uma forma mais desenvolvida: ‘viver de acordo com a natureza’, considerando a afirmação de Zenão como um predicado incompleto. Cleantes, seu primeiro sucessor, acrescenta ‘com a natureza’, o que culminava em: ‘o fim é o de viver de acordo com a natureza’. Crisipo quis tornar as coisas mais claras e assim se exprime: ‘viver de acordo com a experiência daquilo que ocorre por natureza’¹¹³

O que é interessante de se destacar aqui, a partir da reflexão sobre a passagem supracitada, é que o que não só delineia, mas também serve de guia para a ética estoica é uma certa idéia de natureza humana. E, a este respeito, Sêneca não se distancia dos antigos mestres da escola estoica. Ora, é uma idéia de natureza humana concebida como atingindo o máximo de suas potencialidades aquela que configura a noção de bem estoica. Talvez seja este o sentido da célebre máxima que vincula o objetivo ético desta doutrina como viver de acordo com, em harmonia com, e, por fim, seguir o que é com, o que é conforme à própria natureza. De tão simples, a mensagem parece decifrar a si mesma. Mas a questão que nos importa aqui colocar é aquela que pergunta pelo sentido mesmo de natureza neste contexto.

¹¹³‘Zenon donnait la fin comme ‘vivre en accord’. C’est là vivre en accord avec une raison consonnante, puisque ceux qui vivent en état de conflit sont malheureux. Ses successeurs exprimèrent cela sous une forme plus développée: ‘vivre en accord avec la nature’, en considérant l’affirmation de Zénon comme un prédicat incomplet. Cléanthe, son premier successeur, ajouta ‘avec la nature’, ce qui donnait: ‘la fin est de vivre en accord avec la nature’. Chrysippe voulut rendre les choses plus claires et s’exprima ainsi: ‘vivre en accord avec l’expérience de ce qui arrive par nature’. Estobeu, II, 75, 11-76, 8. LS 63B. Tradução do francês para o português de nossa autoria.

O que não quer dizer o que hoje entenderíamos como uma tese que defende um retorno ingênuo à vida em natureza. Absolutamente. Embora pareça haver, no conjunto do que hoje entendemos por natureza – física e biologicamente falando – muito da Razão ou Logos a que tanto cultuavam os estoicos, parece-nos que a Natureza que aqui está em questão tem de ser entendida de outra maneira¹¹⁴.

O processo de moralização e de cultivo de si constitui, por si só, uma trajetória, i.é, um ato de desenvolvimento sobre si mesmo, e Sêneca não hesita em afirmar que toda virtude é fruto de intenso esforço – e que, se por um lado, os homens primitivos não conheceram o vício, também não puderam atingir a virtude (*Ep.* XC, 45-46). O que, em outras instâncias pode ser entendido como uma consideração de que os mesmos não atingiram a condição mais elevada de nossa espécie, que é a de tornarmo-nos homens.

Ora, o próprio ato de harmonizar-se, de não estar em conflito, de seguir a natureza, pressupõe um caminho a ser trilhado – o que também nos remete a uma trajetória, a qual, em nosso caso, parece já estar pré-determinada antes mesmo de nascermos. E, isto, não no sentido de um determinismo físico, cego e quase irracional de tão absurdo. Mas sim no sentido de que, por termos nascido na condição de seres humanos, temos de tornarmo-nos homens. É a nossa missão. A este respeito nos diz Sêneca: “louva nele o que nem se pode tirar, nem dar: o que é próprio do homem. Queres saber o que é? A alma e, nela, a razão

¹¹⁴ O termo *physis* no antigo estoicismo pode carregar várias acepções, sendo que a mais geral poderia designar “o princípio de organização e coesão manifesta pelo mundo inteiro”. Cf. Diógenes Laércio VII, 148-149, extrato parcial, tradução nossa. SVF II, 1022 e 1132; LS 43 A. Obviamente, num sentido mais estrito, o termo poderia também referir-se, por exemplo, a este modo de organização e coesão, embora manifesto pelos vegetais. A física, que é o estudo da natureza, seria então uma proposta de compreensão do mundo e daquilo que ele contém. Cf. Aécio I, Prefácio 2; SVF II, 35; LS 26A. Ver também, a este respeito, os comentários de Long e Sedley, em sua compilação de fragmentos dos antigos estóicos, na seção intitulada ‘O domínio da física’ LS 43. Vale ressaltar, mais uma vez, que o termo denota também outros importantes sentidos.

perfeita. De fato o homem é um animal racional. Então, seu bem é consumado se ele atinge aquilo para o qual é nascido”¹¹⁵.

Quando pensamos que o nosso mais alto objetivo no âmbito moral é seguirmos o *logos* ou a *ratio*, deparamo-nos com um enigma. Espantados, passamos a considerar os antigos, médios e tardios estoicos como radicais e desequilibrados. Simplesmente não nos parece possível que uma ética queira direcionar nossas reflexões sobre princípios considerando que sejamos constituídos apenas de razão, e que estejamos, a todo tempo, em harmonia com esta razão. Onde estaria o bom senso destes autores? Perderam-na ou esqueceram-na, decerto. Não nos ocorre, vez ou outra, que poderiam ter em mente um conceito outro que não o nosso de racionalidade. É claro que o conceito de racionalidade – entendido como a faculdade responsável pelo próprio raciocínio, o qual consideramos condição *sine qua non* para a sistematização e o rigor inerentes à própria atividade filosófica, está aí subentendido.

A lógica esteve bem desenvolvida entre os antigos estoicos e Crisipo tem sempre sido lembrado como uma importante referência entre os eminentes estudiosos da lógica antigos. Mas é evidente, por outro lado, que o conceito de razão estoico não pode se restringir a esta acepção, i.é, a razão não deveria, preferencialmente, ser entendida como uma faculdade meramente restrita a operações de raciocínio. E isto, sob condições de clareza e funcionalidade da própria doutrina estoica – doutrina esta pela qual tanto zelaram e cuidaram para que tivesse consistência seus próprios representantes. Em outras palavras, o conceito de Razão estoico não poderia ser compreendido como mera racionalidade, pois desta forma não daria conta de suportar tantas outras relações entre temas e problemas inerentes ao sistema da escola. O que nos leva a pensar que tal conceito tem de ser reconsiderado tantas vezes quantas

¹¹⁵Lauda in illo, quod nec erip potest nec dari, quod proprium hominis est. Quaeris quid sit? Animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo. Consummatur itaque bonum eius, si id inplevit, cui nascitur. Ep. XLI, 8.

forem necessárias. E talvez tenha sido este o problema de maior proeminência, no que se refere às considerações que procuramos tecer no decorrer do segundo capítulo.

Ora, o conceito de razão no estoicismo, de um modo geral, parece poder assumir acepções várias – o que poderia ser facilmente atestado no texto de Sêneca. Num certo sentido, a Razão imanente à natureza é o próprio Deus, enquanto substância que cria todo o universo (*Ep.* LXV, 12), e que por isso pode ser chamado de causa primeira, por oposição à matéria. Por outro lado, se pensada enquanto parcela do espírito divino inserida no homem, a razão se mostra perfeita e absoluta, imune à efemeridade característica de tudo aquilo que pode ser reduzido às contingências (*Ep.* LXVI, 11-12). De um ponto de vista mais instrumental, a razão é faculdade de juízo, i.é, atua como juiz diante de tudo, medindo e mensurando valores (*Ep.* LXVI, 35), ou mesmo auxiliando-nos a discernir as metas a atingir e a evitar, por meio do raciocínio (*Ep.* LXXXII, 6). Mas o que aqui é digno de nota, é que a razão pode ainda assumir, em dadas circunstâncias, acepções relativas ao querer. Ora, é assim que Sêneca atribui à parte racional da alma – i.é, não à parte que é sensível à dor e às feridas – a capacidade de se dotar de convicções inabaláveis e de ser inacessível ao temor, por exemplo (*Ep.* LXXI, 27). Basta, para compreender esta formulação, lembrar da antiga divisão estoica, na qual a alma é constituída principalmente pelo *hegemonikón*, ou, em outras palavras, pela razão – o que sugere que a razão seja aí a responsável por todos o fenômenos na alma humana, incluindo, assim, seja raciocínios, seja desejos, ainda que o sejam desejos racionais. O trecho a seguir parece tornar mais clara a relação em questão:

O único bem é a virtude, nenhum certamente sem virtude e a mesma virtude em nossa melhor parte, a racional, se encontra. O que seria então a virtude? O juízo verdadeiro e

constante. Daí vem o impulso da alma, e daí tornam-se claras todas as visões que movem o impulso^{116,117}.

Ora, a variedade de sentidos que carrega o termo *ratio* no texto senequeano apenas demonstra o caráter claramente complexo da noção de razão estoica, de um modo geral¹¹⁸.

Por outro lado, e no que se refere estritamente ao nosso problema, resta registrar aqui que nos parece bastante legítima a hipótese que considera como convergentes o nosso estado de harmonia com a natureza (em seus sentidos micro e macrocósmicos) com a conformidade de nossa vontade – e de nossos desejos racionalmente orientados – com a Razão que a tudo governa e é imanente à própria Natureza, aqui entendida como o mundo circundante. Dito de outro modo, o processo de moralidade que, uma vez trilhado, pode conduzir ao alcance da virtude, pode simplesmente representar a convergência de nosso querer, ao querer da Razão maior e universal.

¹¹⁶Cito hoc potest tradi et paucissimis verbis: unum bonum esse virtutem, nullum certe sine virtute, et ipsam virtutem in parte nostri meliorem, id est rationalem, positam. Quid erit haec virtus? Iudicium verum et innotum. Ab hoc enim impetus venient mentis, ab hoc omnis species, quae impetum movet, redigetur ad liquidum. *Ep.* LXXI, 32.

¹¹⁷ Note-se que o termo latino para o qual traduzimos alma é, em verdade, o *mens* – o qual, como se sabe, pode carregar uma série de sentidos. Segurado e Campos optou por traduzir a expressão “*impetus venient mentis*” por “decisões da vontade”, opção que, ao que pensamos, também pode preservar muito bem o sentido em questão, já que, a nosso ver, a supracitada passagem pretende ilustrar que a virtude constitui um dado modo de agir no qual estão em jogo a representação daquilo que vemos, o juízo a seu respeito e, conseqüentemente, o impulso dele oriundo – ou, a decisão da vontade –, como bem esboçou o referido tradutor. Ora, neste sentido, a ação virtuosa seria então um impulso em consonância com o juízo que é conforme a nossa natureza racional. Cf. SENECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

¹¹⁸ Lembramos aqui, a título de exemplo, a interpretação de Maria Daraki sobre o estoicismo antigo, na qual a autora nos dá conta de um duplo sentido do *lógos*: “avec le stoïcisme ancien, nous assistons à une ‘scission’ de la raison. D’une part, la ‘Raison Droite de la Nature’, qui pénètre tout et qui devient chez le Sage conscience: ‘science’, disent les stoïciens, l’épisthêmê du Sage. De l’autre, la raison comprise dans le sens de ‘intelligence’ et dont il nous est dit qu’elle ne diffère en rien de la passion. Le stoïcisme tout entier est bâti sur cette double acception du logos”. Tal interpretação, a nosso ver, apenas atesta, mais uma vez, a riqueza de sentidos a que se pode atribuir ao conceito em questão – e isto em vários períodos do estoicismo. Cf. DARAKI, M. *Une religiosité sans Dieu*. Paris: Éditions La Découverte, 1989, p.70.

Resta compreender, a partir destas considerações, em que medida esta vida virtuosa pode contribuir para o estado psicologicamente saudável e alegre do homem ou, para mencionar uma tese já muito debatida tanto pelos adversários, bem como pelos intérpretes da filosofia estoica, de que modo a virtude pode ser suficiente para o alcance da vida feliz.

3.2.2 A virtude é suficiente para o alcance da vida feliz

A apresentação e a discussão de algumas das mais célebres teses da ética estoica nos levaram, no decorrer do segundo capítulo, a problematizar a noção dos valores. Isto, no intuito de esclarecer porque motivos a maior parte dos ditos bens externos, em realidade, seriam apenas indiferentes. E de que modo os mesmos não concorreriam para nossa sorte, do ponto de vista do alcance da vida feliz.

Pois bem, se procuramos demonstrar como se configuram os traços definidores do homem na antropologia estoica, o nosso objetivo era o de atingir um ponto crucial na argumentação, para que se pudesse expor razoavelmente o problema em questão. Ora, uma vez que a condição do homem é trágica, i.é, uma vez que estaremos sempre irremediável e irreversivelmente atrelados às possibilidades de sofrermos dolorosas perdas em vida – o que irá configurar ou não nossa relação com a felicidade será o modo como interpretaremos estas perdas. Todas estas considerações nos levaram a retomar – e, inclusive, toda a ética estoica aí se fundamenta e a partir daí ganha cores e contornos – a escala de valores da escola.

Perdas – aquilo a que realmente tememos – só deixarão de representar males se destituirmos de todo valor aquilo a que tememos perder (ou lhe conferir desvalor, i.é, valor negativo). Como isto constituiria tarefa particularmente difícil de empreender de um ponto de

vista mais local e imediato, os estoicos buscaram levar a cabo esta empresa ao retirar estas coisas a que tememos muito perder do contexto de nossas vidas comuns, i.é, de nossas vidas cotidianas, para então reinseri-las num contexto outro, muito mais amplo e complexo – que é um contexto mais geral, o qual inclui tudo aquilo que somos e poderíamos ou não ser e tudo aquilo que temos e poderíamos ou não ter¹¹⁹. Aí, espremidos e angustiados entre presente e futuro, medimos e mensuramos valores. Ora, num contexto amplo e geral – diriam os estoicos – o que realmente importa é quem nós somos e como nos dispomos diante do mundo. Os nossos bens externos, por exemplo, seriam meramente secundários. Decerto poderiam ser agradáveis e úteis, mas isso claramente não é o mais importante, de um ponto de vista mais amplo. E, voltando à perspectiva do temor ou destemor acerca de nossas perdas, o que realmente importa aí é que o modo como agimos depende apenas de nós mesmos. Por tudo isso, não há necessidade de temermos perder o que realmente importa – porque isso não é possível.

Ora, claro está que tal argumentação ao menos daria conta de resolver os seguintes problemas: garantiria, a princípio, a nossa autonomia em relação ao mundo (o que quer que venha a ocorrer, sou eu quem escolho a melhor maneira de me dispor frente aos acontecimentos); e garantiria, ainda, a circunscrição da felicidade – objetivo maior humano – ao âmbito moral¹²⁰. Tais benefícios garantidos pela intrincada argumentação estoica,

¹¹⁹Long esclarece que, para desenvolver uma teoria da felicidade que faça justiça a princípios como o determinismo e a providência, “the Stoics need to show that the good for human beings is entirely compatible with the way things are [...] ‘the way things are’ is both the microscopic and macroscopic structure of the world and also the fundation of all values”. LONG, A. Stoic eudaimonism. In: *Stoic studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 191-192

¹²⁰“Se a plenitude do homem pode de algum modo ser favorecida por elementos à margem da moralidade, então a felicidade dependerá desses elementos sem os quais não pode passar. Há coisa mais abjeta e estúpida do que fazer depender de elementos irracionais o bem próprio da alma racional?” *Ep.* XCII, 4. Tradução de Segurado e Campos. In: SÉNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

entretanto, dependem de aceitarmos todo este constructo a fim de que passemos a reinterpretar nossas experiências a partir de considerações e perspectivas mais amplas e gerais, ao invés de meramente locais e individuais. (É discutível até que ponto a proposta estoica, embora partindo do indivíduo, não tenda a suprimi-lo, em seus anseios mais humanos – em todo caso, não discutiremos estas questões aqui¹²¹).

Vale a pena, contudo, mencionar mais uma vez algumas reflexões já esboçadas anteriormente, a fim de reavivar a problemática em questão. A respeito dos valores, alguns poderiam considerar a solução estoica para o problema dos bens externos um tanto falaciosa. Será que a alocação dos mesmos numa categoria de indiferentes de fato faz com que nos sintamos indiferentes com relação aos mesmos? Se a resposta for negativa, a argumentação estoica então não nos pareceria uma tentativa de consolo, ao invés de uma busca de sentido? Ora, porque faz parte de nossa condição humana estarmos sujeitos às adversidades e, com estas, às perdas dos ditos bens externos então deveríamos, por isso, destituí-los de valor? Isto não soaria, antes de tudo, um tanto próximo de um ensaio de desprezo sobre aquilo que sabemos não termos condições de manter para além do mero instante? Não seria um desprezo ao que é agradável embora efêmero, justamente por conta de sua efemeridade? Um apelo à indiferença, sustentado principalmente pela consciência de nossa condição frágil e por isso, tão trágica diante da vida? Estas questões poderiam, sem dúvida, ser colocadas de modo bastante legítimo acerca da proposta estoica.

¹²¹ Vale a pena lembrar, neste contexto, as palavras do próprio Sêneca, sob a forma de conselho: “Desvia a atenção desse problema individual para os problemas comuns a todos” *Ep.* XXIV, 16. Tradução de Segurado e Campos. In: SENECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

Vale, em todo caso, uma tentativa de resposta. Ora, já havíamos mencionado anteriormente que os estoicos, de um modo geral, atribuíam sentidos diferentes para o termo ‘indiferente’. Certamente um destes sentidos explicaria que não é o caso de sentirmo-nos indiferentes diante daquelas coisas que a maior parte das pessoas toma por ‘bens externos’. Não é o caso que iremos nos sentir indiferentes com relação à vida, à beleza, ao sucesso. Talvez o ponto mais importante da argumentação é o de que a felicidade só pode consistir naquilo que é conforme à natureza, i.é, racional. Vale aqui lembrar, a Razão imanente à Natureza não está sujeita à efemeridade daquilo que é comum. Consequentemente, tudo aquilo que for conforme a ela, também passará ao largo da transitoriedade, atingindo, assim, a constância. Daí a constância do sábio, tão mencionada, inclusive, por Sêneca. Viver conforme à razão é, então, desejar apenas aquilo que é conforme à razão e alcançar o estado de tranquilidade e harmonia com nossa natureza racional e, isso, de modo constante. Estado oposto ao de perturbação e desequilíbrio daquele que deseja os ditos bens externos, distribuídos ao sabor da fortuna. Da constância decorre uma alegria genuína¹²².

A fim de concluir o presente tópico, vale aqui tecer algumas considerações com relação ao processo que constitui o alcance da virtude – o qual também contempla, conforme procuraremos explicitar, o alcance da vida feliz. Ora, havíamos mencionado anteriormente que a virtude é seguir o que é com, o que é conforme à natureza – e esta, conforme já havíamos procurado advertir alhures, carrega consigo vários sentidos, inclusive e sobretudo o de razão, aí entendida como instância que governa e serve de lei ao mundo.

¹²² De modo resumido, poderíamos dizer que o que é próprio do bem é sua constância. Assim, só pode ser considerado bem aquilo que beneficia sempre. Riqueza e saúde, por exemplo, não atenderiam a esta definição. Cf. Diógenes Laércio VII, 101-103; LS58A. Segundo o próprio Sêneca, “O único bem autêntico é aquele que nunca se deteriora. O homem feliz, insisto, é aquele que nenhuma circunstância inferioriza; que permanece no cume sem outro apoio além de si mesmo, pois quem se sustenta com o auxílio dos outros está sujeito a cair”, *Ep. XCII, 2*. Tradução de Segurado e Campos. In: SENECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

Devemos então, aqui, compreender que ao tratarmos de razão, é preciso distinguir os âmbitos geral e particular (micro e macro cosmos). Em seu âmbito particular ou específico, a natureza há de compreender a razão ou *lógos*, elemento então dominante da alma humana, sobre o qual também já fizemos algumas ressalvas, no sentido de que não deveria preferencialmente ser entendido apenas como faculdade de raciocínio. Até aí, já desenvolvemos nossa argumentação.

Resta, portanto, considerar que o processo entendido como virtude abarca a reflexão sobre si mesmo e sobre o mundo circundante, medindo, analisando e comparando elementos, tendo sempre como pedra de toque a força universal e geradora de toda vida e inteligência que é o Logos. Este processo também não parece se reduzir ao âmbito epistêmico – porque aqui a preocupação sempre será moral e o querer reformar-se traz consigo a necessidade de atribuir ao mundo e a nós mesmos novos valores. Ou seja, os dois processos caminham juntos. Talvez pudéssemos de forma muito simples dizer que o ato de querer engajar-se na tarefa moral e o de re-valorar fenômenos, são um e mesmo processo. É toda a alma que se mobiliza diante da iniciativa moral¹²³.

Neste sentido, esta vida que é, a um só tempo, vivida e refletida, que é meditação diária na busca por conforto nos dias de lamento e por força diante das fraquezas, ela configura um esforço em direção à conquista da tranquilidade de alma. Uma tentativa, do

¹²³Extremamente interessantes são as reflexões de Michel Foucault acerca da ligação entre o conhecimento de si e o conhecimento da natureza, em Sêneca: “De fato, não se pode conhecer a si mesmo como convém senão sob a condição que se tenha sobre a natureza um ponto de vista, um conhecimento, um saber amplo e detalhado que nos permita precisamente conhecer não apenas sua organização global, mas até seus detalhes (...). Trata-se, sobretudo, nesta forma de conhecimento, de nos apreender a nós mesmos lá onde estamos, no ponto em que estamos, isto é, de recolocar-nos no interior de um mundo inteiramente racional e seguro, que é o de uma Providência divina; Providência divina que nos colocou lá onde estamos, que nos situou, pois, no interior de um encadeamento de causas e efeitos particulares, necessários e razoáveis, que precisamos aceitar se quisermos efetivamente nos liberar deste encadeamento, sob a forma – a única possível – do reconhecimento da necessidade deste encadeamento. Cf. FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 339.

homem, de não mais perder-se nas lacunas de si próprio, diante da própria incongruência e alternância de desejos. A alma, de irrequieta e desgraçada, passa, cuidadosamente, passo-a-passo, a não sofrer mais sobressaltos. Passa a harmonizar-se, do alto de sua condição particular, ao todo.

E é assim que vemos Sêneca relacionar as noções de *tranquillitas* e de *vita beata*¹²⁴. Ora, uma vez que se julga e se escolhe tendo como base a razão e estando assim em equilíbrio com a própria natureza, o estado psíquico de tranquilidade decorre quase que naturalmente de nossas escolhas (*Ep.* XCV, 57).

É preciso então distinguir a felicidade, tomada em seu sentido mais comum, centrada em bens externos¹²⁵ – sobre os quais, vale dizer, não temos o menos poder; da vida feliz, que foca antes de tudo na disposição com que nos colocamos frente ao mundo. É nossa disposição virtuosa quem determina nossa condição no mundo. Se seremos desgraçados ou felizes, é questão de nossa inteira responsabilidade e escolha.

Como se vê, não se trata de excluir de nossa vida as emoções – antes pelo contrário, já que a vida feliz é plena de confiança e segurança, o que por si só traz bem estar. Frente a tudo o que puder vir a ocorrer, o homem tranquilo se dispõe positivamente, de forma aberta e magnânima. Trata-se também de uma ética da liberação, i.é, de libertarmo-nos daquilo que não importa, concentrando-nos apenas no que depende de nós.

Este estado de alma, bem como a figura do sábio, podem-nos parecer, num primeiro momento, um tanto distantes daquilo que costumamos conceber como sendo natural à

¹²⁴“A felicidade não é mais do que a segurança e a tranquilidade permanentes. Quem no-las proporciona é a grandeza de alma, bem como a constante perseverança na correção de nossas ideias”. *Ep.* XCII, 3. Tradução de Segurado e Campos. In: SENECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

¹²⁵Conferir, a este respeito, *Ep.* VIII, 3.

condição humana. Ora, talvez seja desnecessário lembrar, mas os estoicos – e sobretudo Sêneca, neste caso – estavam tratando então de um ideal; estavam traçando um objetivo ético, pensando, claramente, no que seria a realização mais perfeita de nossa natureza, enquanto homens. O fato de ainda estarmos distantes dessa condição e revelarmos, quando em vez, doenças psíquicas as mais diversas, não quer dizer que não possamos alcançá-la, uma vez que nascemos potencialmente aptos a cumpri-la, enquanto tarefa. Trata-se de um caminho que precisa ser percorrido, tão somente. Talvez, desta mensagem, o que seja mais relevante seja não a distância a que nos encontramos de nosso melhor fim, aquele ao qual estamos destinados, mas, ao invés disso, a ênfase na necessidade do esforço, da parte do homem, para alcançá-lo.

Neste sentido, vale considerar que a *tranquillitas* só pode ser alcançada por meio de doses consideráveis de reflexão (*Ep. XXX, 12*) e esforço. Trata-se então, da compreensão, oriunda de um processo de re-valoração, de que diante da economia global do cosmos – aqui pensado do ponto de vista interior e exterior ao homem – pequenos desarranjos podem ser irrelevantes ou até vir a concorrer para um bem maior. Em outras palavras, a tranquilidade de alma só se alcança através do amor à Natureza, a qual também pode atender pelo nome de Razão. Ou do amor à nossa natureza racional. Amor este que nos torna confiantes, bem dispostos e – por que não? – alegres.

E assim se relaciona a coragem, enquanto disposição, à vida feliz, enquanto condição alcançada através da virtude. Seja no tocante a seus aspectos negativos, tais como a resistência e a capacidade de tensão diante das adversidades inerentes à condição do homem no mundo; seja com respeito a seus aspectos mais positivos, quais sejam, a confiança em si mesmo e na ordem da Natureza e o sentimento de magnanimidade diante da vida, a coragem se revela condição necessária para o alcance de um estado psíquico de saúde, leveza e bem-

estar. Porque entre os atributos da virtude – e aqui, pensamos em seu aspecto relativo à coragem – se encontram a reflexão sobre a natureza de todos os fenômenos com os quais iremos nos deparar e a meditação sobre morte e sofrimento; a força de alma também é preparo constante e concentração íntima no momento presente. Ora, só aquele que interpreta corretamente é suficientemente perspicaz para compreender a sua posição no cosmos. E, também, só aquele cujo ânimo é capaz de tomar a tudo pela melhor perspectiva pode estar genuinamente tranquilo. Ao fim e ao cabo, e no tocante ao esforço – de que tanto falamos aqui – vale lembrar: todo o processo moral e sua própria iniciativa parecem depender, numa certa medida, de uma dada disposição de alma. Ou não seria preciso, para reivindicar-se a si mesmo, muita força de alma?

Considerações finais

Tendo chegado ao termo de nosso trabalho, gostaríamos de repassar, de modo breve e sucinto, o caminho até aqui trilhado – e isto para que possamos, então, tecer algumas considerações acerca dos resultados obtidos neste percurso.

Em princípio, partimos de uma constatação acerca da recorrência de noções como coragem e força de alma nas *Epistulae*, o que nos levou a proceder a uma busca de termos como *fortis* e *fortitudo*, por ocorrência, e também à seleção de algumas epístolas que tratavam de temáticas relativas às referidas noções. A nossa estratégia, então, passou a ser a seguinte: em princípio, procuramos explicitar a importância da noção de coragem na ética de Sêneca e como a mesma se interligava a outros conceitos de indiscutível relevância, tal como o de vida feliz. Então, partimos para uma tentativa de definição deste conceito e para o levantamento de alguns problemas a ele relativos.

Pois bem, os capítulos I e II tinham em comum um mesmo objetivo: ambos, embora ressaltando aspectos distintos da teoria estoica – psicologia e antropologia, respectivamente – buscavam ilustrar a íntima relação entre o estado de alma e a condição de tranquilidade e, conseqüentemente, de felicidade. O primeiro deles, tratava de uma descrição de tipos psicologicamente opostos, a saber, o estulto temeroso e o sábio, forte e corajoso. O segundo, de uma proposta ética: uma vez constatado um problema no âmbito psicológico – i.é, uma vez demonstrada a distância a que se encontra o temeroso da vida feliz –, de que modo seria possível lhe fazer frente? Se de fato o que determina ou não nossa felicidade é nosso estado de alma; e se este se configura pelo modo como lidamos com os fenômenos do mundo; que lide seria a melhor, a mais apropriada, para atingirmos nosso melhor fim, do ponto de vista

ético? A terapêutica esboçada por Sêneca – amparada, sobretudo, numa proposta de re-valorização de fenômenos tais como morte e sofrimento, a qual foi explicitada no Capítulo II – poderia muito bem servir de esteio para uma resposta a este tipo de questão. Em que medida o autor estaria se distanciando (ou não) da resposta estoica não é aqui com o que mais nos preocupamos, absolutamente. A formulação de toda esta problemática apenas nos serve para indicar, ao que nos parece de modo bastante assertivo, o quanto a questão da coragem pode desempenhar função de destaque na construção do indivíduo ético para Sêneca.

Ao fim desta etapa inicial, o nosso objetivo principal passou a ser o de definir a noção de coragem ou, em outras palavras, o de buscar traçar seus limites, amparados por contribuições históricas e também filológicas, as quais estariam de algum modo relacionadas ao termo *fortitudo* no período intelectual de Sêneca.

A coragem então pôde ser definida como uma virtude de âmbito principalmente interior ao indivíduo e que atua de modo a promover sua boa disposição frente a tudo o que pode lhe advir. Se possui um caráter mais intelectual, parece ser no sentido de que é da alçada desta virtude a compreensão de que aquilo que pode ser tomado como um mal – um mal vindouro, no caso aqui em questão – para a maior parte dos homens, não o é realmente, se tornada manifesta a sua verdadeira natureza. Se, por outro lado, pode ser definida como volitiva, é porque é sua a principal função de mobilizar o ânimo para o engajamento moral. Ora, apenas o querer pode atuar decisivamente no sentido de que o homem se reivindique e seja capaz de dotar-se de convicções inabaláveis. Num outro sentido, esta mesma virtude pode também voltar-se para o âmbito social, quando o *proficiens* busca orientar-se no mundo. Vale também lembrar a função exercida pela noção de coragem guerreira, no tratamento que Sêneca dará ao problema em questão. Ora, todas as metáforas, analogias e citações relativas à vida militar nos parecem sintoma importante do tipo de virtude que o autor professa: sem

dúvida uma ética para o enfrentamento das adversidades da vida, na qual sempre haverá de se destacar aquele que mais se esforça em e sobre si mesmo. Há, então, uma tentativa de construir uma ética do esforço, amparada pela analogia com a virtude bélica e marcial.

De todo este processo, emergiram algumas reflexões, seja a partir de problematizações mais locais do texto, seja em decorrência da formulação do problema mais geral de nosso trabalho. Passaremos agora, portanto, à apresentação e breve discussão sobre algumas destas reflexões, as quais julgamos mais relevantes para posteriores discussões acerca do pensamento moral senequeano.

Sêneca constrói, ao que nos parece, um pensamento moral no qual o tipo de homem mais sadio e que melhor se enquadra no ideal ético estoico – aquele que cumpre perfeitamente sua função e missão de estar em harmonia com a própria natureza racional – é, sem dúvida, o *vir fortis*. Cabem, a este respeito, alguns apontamentos.

Se a virtude com a qual tanto lidamos neste trabalho parece extrapolar a coragem meramente guerreira; se ela é um tanto mais ética e de âmbito interior ao indivíduo; a quem, então, ela se dedica? Aqui, no limiar entre filosofia e sociologia, acreditamos que valha a pena colocar esta questão: a virtude que é desenvolvida por Sêneca nas *Epistulae*, cujo principal aspecto – conforme esperamos ter demonstrado a contento – é a coragem, é extensível a todos os tipos humanos? Ela inclui e abrange outros tipos que não apenas os homens, do sexo masculino, em sua maior parte guerreiros, fortes e viris – cujos atributos eram socialmente não só aceitos, mas ainda louvados? E as mulheres e os escravos, por exemplo? Poderiam, ambos, agir virtuosamente? Poderiam, caso apresentassem de modo suficiente coragem e força de alma, atingir a *tranquillitas* e a *vita beata*?

No tocante aos escravos, sobre os quais Sêneca tece alguns comentários ao longo de suas epístolas, sua posição parece clara: somente a alma mostra-se capaz de manter-se constante, sem conhecer qualquer obstáculo, desde que dotada de virtude. E uma alma em tais condições, pode encontrar-se em qualquer tipo: seja num cavaleiro, num liberto ou num escravo (*Ep.* XXXI, 11).

Com relação às mulheres, a questão torna-se mais complicada, já que o autor praticamente não as menciona no decorrer das *Epistulae* - poucas palavras, por exemplo, são dedicadas à Paulina, sua esposa (*Ep.* CIV, 1). Quando faz uso do adjetivo *effeminatus* o faz, geralmente, de modo pejorativo – tratando-se, na maior parte das vezes, de algum homem cujo ânimo se mostra amolecido diante das adversidades, conforme já havíamos advertido em nota anteriormente. A *De Consolatione ad Marciam*¹²⁶, contudo, apresenta-se como uma fonte interessante para que se possa problematizar o tema em questão. Se Sêneca ali elogia Márcia por conta de sua força de caráter, à moda da virtude antiga, diante da dor pela perda de um ente querido; ele não deixa de comentar sobre o quão distante ela estaria da fraqueza de alma feminina (*tam longe ab infirmate muliebris animi*). Ele inclusive comenta que tal grandeza de alma demonstrada por ela o fazia deixar de levar em consideração o seu sexo, dando a entender, assim, que a maior parte das mulheres passaria ao largo da possibilidade de atingir a virtude, pensada enquanto força de alma diante das adversidades.

O problema é amplo para que seja tratado aqui, em virtude de nosso curto tempo. Fica, entretanto, exposta a problemática em questão: teriam as mulheres plenas condições de atingir a virtude, entendida como enfrentamento das adversidades? Teria o estereótipo de fragilidade vinculado à figura feminina a capacidade de determinar sua postura ética, já que estaria em

¹²⁶ Conferir, a este respeito, *Ad Marc.* VI, 1, 5.

absoluta contradição com a força requerida para o cumprimento da virtude? Ou o que na verdade está em questão é apenas um atributo de sensibilidade, o qual poderia ser perfeitamente conciliável com a grandeza de alma da *virtus*? Estas são, certamente, questões para outro estudo.

Outros problemas relacionados à concepção de virtude poderiam ainda ser levantados. Uma interessante questão, embora não mais referente à moral sociológica romana, mas de caráter totalmente filosófico, é a do tempo, sob sua perspectiva ética. Se cada uma das paixões é definida justamente pelo modo como o homem intui a temporalidade; e, em continuidade, se são estas mesmas paixões capazes de, em grande medida, determinar o nosso estado de alma, i.é, de exercerem forte influência em nosso estado psíquico, seja de perturbação ou de tranquilidade; então o problema da forma como o homem intui o tempo é realmente questão que merece maior atenção. A este respeito, parece-nos que se fazem necessárias novas problematizações a respeito da relação entre a *praemeditatio malorum* e a valorização do momento presente – trata-se de noções que podem ser melhor delimitadas, e cujo escopo é de grande relevância para os estudos da ética estoica no período imperial romano.

Por fim, e ainda tratando da *virtus* de que nos fala Sêneca, o problema de maior envergadura com que lidamos no decorrer deste estudo, ao que nos parece, foi aquele que diz respeito aos vários sentidos dos termos *logos* ou *ratio*, seja nos fragmentos do antigo estoicismo dos quais lançamos mão, seja nas *Epistulae* senequeanas. Se a virtude, a qual em sentido amplo deve ser entendida como o ato de viver de acordo com a natureza, o que implica viver de acordo com a razão; a variada gama de sentidos encontrados do referido termo apenas sugere que o conceito de razão, no tocante à virtude, necessita ser melhor delimitado. O problema pode ainda apontar para a necessidade de se refletir sobre as nuances que o termo veio a adquirir na própria história do pensamento estoico – o que certamente

poderia conferir frescor não só a uma velha problemática, do ponto de vista exegético; mas também mais leveza a um conceito que poderia muito bem já ser tido como gasto na teoria estoica, e isto, do ponto de vista ético.

Tais questões parecem a si mesmas se colocarem e se tornarem evidentes, como decorrência natural do estudo que ora chega a termo. Pois, embora possuindo escopo bastante limitado, o objeto deste estudo muitas vezes parece ter tocado, de algum modo, questões de maior alcance. Inclusive, era de nosso interesse exatamente explicitar o modo intenso como um mesmo problema perpassa diferentes âmbitos da teoria estoica, apenas dando mostras de sua extensão por meio de um esforço de visão mais amplo de seu conjunto.

Tudo isso nos faz lembrar uma imagem, a qual nos parece ilustrar de modo bastante vivaz a natureza sistemática da filosofia estoica: se seus troncos e raízes chamam a atenção enquanto portentosos pilares; não podemos nos esquecer de suas delicadas folhas, cujas nervuras, como liames, transmitem a suas pequeninas ramificações força e energia, assim também lhe servindo de sustento. Ora, num tal organismo, tudo está interligado e, se lançamos luz ao mais singelo dos problemas, isto pode se refletir alhures, levando-nos a construir um olhar que se faça capaz de abarcar o seu conjunto. Que este nosso estudo possa, então, fazer de alguma forma vibrar outros tantos problemas que lho circundam. Porquanto estão vivos, esperando o menor estímulo para que possam vir a constituir questões de interesse e assim ganhar novo sentido.

Bibliografia

Edições das *Epistulae Morales ad Lucilium*

SENECA. *Ad Lucilium epistulae morales*. 3 v. With English translation by Richard Gummere. Cambridge (UK): Harvard University Press, 1989.

SÉNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SÉNÈQUE. *Lettres a Lucilius*. Trad. Henri Noblot. Paris: Les Belles Lettres, 1947-1969.

VEYNE, P. (Dir.). *Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius*. Paris : Laffont, 1993.

Outras obras de Sêneca e demais fontes de estudo do estoicismo

ARNIM, H. *Stoici antichi, tutti i frammenti*. Trad. Roberto Radice. Milano: Bompiani, 2002.

EPICTETUS. *The discourses as reported by Arrian; The Manual; and fragments*. With an English translation by W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press; London: Heinemann, 1925-1928.

LONG, A. & SEDLEY, D. *Les philosophes hellénistiques*. Trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2001. V.2 Les stoiciens.

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo : Cultrix, 1964.

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Trad. William Li, ed. bilíngue. São Paulo: Iluminuras, 1995.

MARCUS AURELIUS. *Meditations*. Translated by Francis Hutcheson and James Moor. Indianapolis: Liberty Fund, 2008.

SENECA. *As Troianas - Troades*. Trad. Zelia de Almeida Cardoso, ed. bilíngue. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

SÉNECA. *Diálogos*. Trad. Juan Marine Isidro. Madrid: Gredos, 2000.

SENECA. *Moral Essays*. With English translation by John W. Basore. In three volumes. Vols. II, III. London : Heinemann, 1932/ 1935.

SÉNECA. *Medeia*. Trad. Ana Alexandra Alves de Sousa. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.

SENECA. *Sobre a brevidade da vida*. Trad. William Li, ed. bilíngue. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

SENECA. *Sobre a vida feliz*. Trad. João Teodoro d'Olim Marote, ed. bilíngue. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

Outros autores antigos

BARNES, J. (Ed.) *Aristotle: Complete Works*. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1991.

COOPER, J. M.; HUTCHINSON, D. (Eds.). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

EPICURO. *Máximas principais*. Trad. João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2013.

VERGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: A Montanha, 1981.

VIRGÍLIO. *A Eneida*. Trad. Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Atena Editora, 1956.

USENER, H. *Epicurea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Autores contemporâneos

CIORAN, E. M. *Précis de décomposition*. Paris: Gallimard, 1949.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Bibliografia secundária sobre Sêneca e obras complementares

ANDRÉ, J.-M. *La philosophie à Rome*. Paris: PUF, 1977.

BETANCUR-GOMEZ, J. C. Filosofía y ejercicio del alma en las Cartas a Lucilio de Séneca. *Revista Pensamiento y Cultura*, Vol. 15-2, Diciembre de 2012, p. 123-133.

BOVIS, A. *La sagesse de Sénèque*. Paris: Aubier, 1948.

BRENNAN, T. *A vida estoica : emoções, obrigações e destino*. Trad. Marcelo Consentino. São Paulo : Loyola, 2010.

BRIDOUX, A. *Le stoïcisme et son influence*. Paris : J. Vrin, 1966.

BRUN, J. *O estoicismo*. Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.

DARAKI, M. *Une religiosité sans Dieu*. Paris : Éditions La Découverte, 1989.

- FILLION-LAHILLE, J. *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris: Klincksieck, 1984.
- FITCH, J. (Ed.). *Oxford readings in classical studies : Seneca*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.
- FREIRE, A. O humanismo em Séneca. *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 21, fasc. 3, jul-sep, 1965, p. 329-340.
- GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.
- GIARDINA, A. *O homem romano*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa : Editorial Presença, 1992.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris : J. Vrin, 1953.
- GÓMEZ, L. Séneca cristão? *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 22, fasc. 2, apr-jun, 1966, p. 132-146.
- GOURINAT, J.-B. & BARNES, J. (Orgs.) *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.
- GRIFFIN, M. *Seneca: a philosopher in politics*. New York: Oxford University Press, 1976.
- GRIMAL, P. *História de Roma*. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo : Unesp, 2011.
- GRIMAL, P. *Sénèque ou la conscience de l'empire*. Paris: Les Belles Lettres, 1979.
- GRIMAL, P. *Sénèque: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris : PUF, 1966.
- HADOT, I. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: W. de Gruyter, 1968.

- HADOT, P. *La citadelle intérieure : Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris. Fayard, 1992.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- INWOOD, B. *Reading Seneca: stoic philosophy at Rome*. New York : Oxford University Press, 2005.
- KER, J. *The deaths of Seneca*. New York : Oxford University Press, 2009.
- LANA, I. ; MALASPINA, E. *Bibliografía senecana del XX secolo*. Bologna : Pàtron Editore, 2005.
- LAURAND, V. *Le vocabulaire des Stoïciens*. Paris : Ellipses, 2007.
- LÉVY, C. *Les Philosophes Hellénistiques*. Paris : Le livre de poche, 1997.
- LÉVY, C. Plaisir et amitié dans les Lettres à Lucilius. *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*. Societat Catalana d'Estudis Clàssics, N. 28-29, (2012-2013), p. 119-131.
- LONG, A. Seneca on the self : why now ? In : *From Epicurus to Epictetus – Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. New York : Oxford University Press, 2006, p. 360-376.
- LONG, A. *Stoic studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- MANZANEDO, M. La amistad humana, vista por Séneca. *Stadium Revista de Filosofia y Teologia*, vol. 5, fascículo 2, 1965, p. 313-332.
- MANZANEDO, M. La antropología de Lucio Anneo Séneca. *Stadium Revista de Filosofia y Teologia*, vol. 20, 1980, p. 431-466.
- MITIS, P. Seneca on reason, rules and moral development. In: BRUNSCWIG, J. & NUSSBAUM, M. *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993,p. 285-312.

- MOTTO, L. *Further essays on Seneca*. Frankfurt; New York: Peter Lang, 2001.
- OLIVEIRA, L. *Sêneca, uma vida dedicada à filosofia*. São Paulo: Paulus, 2010.
- POHLENZ, M. *La stoa: storia di un movimento spirituale*. Trad. Ottone de Gregorio. Firenze: Nuova Italia, 1967. 2 vol.
- REYDAMS-SCHILS, G. *The Roman Stoics: self, responsibility and affection*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- RIST, J. Seneca and the Stoic orthodoxy. In: *Man, Soul and body in Ancient Thought from Plato to Dionysius*. Aldershot, Hants.: Variorum, 1996, pp. 1993-2012.
- RIST, J. *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- ROSEN, R. & SLUITER, I. (Eds.). *Andreia: studies in manliness and courage in classical antiquity*. Leiden: Brill, 2003.
- SETAIOLI, A. *El dios de Séneca*. Trabalho apresentado no Seminário Seneca, 2012, Rio de Janeiro.
- SOETARD. M. ; SPANNEUT, M. *Valeurs dans le Stoïcisme : du Portique à nos jours*. Lille : Presses Universitaires de Lille, 1993.
- VOELKE, A.-J. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris : PUF, 1973.
- VOLK & WILLIAMS (Dir.). *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*. Leiden: Brill, 2006.
- ZAMBRANO, M. *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.

Dicionários e outros instrumentos de estudo do Grego e do Latim

- BAILLY, A. *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1901.

- BALME, M.; LAWALL, G. *Athenaze: an Introduction to Ancient Greek*. Book 1. New York: Oxford University Press, 1990.
- BRANDÃO, J. J. L. ; SARAIVA, M. O. de Q. ; LAGE, C. F. *Helleniká : introdução ao grego antigo*. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2005.
- GAFFIOT, F. *Dictionnaire illustré Latin-Français*. Paris: Hachette, 1957.
- GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1968.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: The Clarendon Press. 1958
- REZENDE, A. M. *Latina essentia : preparação ao latim*. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2005.
- SARAIVA, F. R. dos S. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Belo Horizonte: Garnier, 2006.
- WHEELOCK, F. *Wheelock's Latin*. New York: Harper Collins, 2005.