

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA**

ARYANE RAYSA ARAUJO DOS SANTOS

**O CONCEITO DE FIRMEZA DE ALMA NAS *CARTAS A LUCÍLIO* DE
SÊNECA**

**TERESINA - PI
2016**

ARYANE RAYSA ARAUJO DOS SANTOS

**O CONCEITO DE FIRMEZA DE ALMA NAS *CARTAS A LUCÍLIO* DE
SÊNECA**

Dissertação apresentada ao Mestrado em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí, sob orientação do Prof. Dr. Luizir de Oliveira, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**TERESINA - PI
2016**

TERMO DE APROVAÇÃO

Teresina, ____ de _____ de 2016.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luizir de Oliveira
UFPI/PPGE (Orientador)

Prof^a. Dr^a. Zoraida Lopes Feitosa
UFPI/PPGE (Examinador interno)

Prof. Dr. Aldo Dinicci (DFLUFS)
PUC/SP (Examinador externo)

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco

Serviço de Processamento Técnico

S237c Santos, Aryane Raysa Araujo dos.

O conceito de firmeza de alma nas cartas a Lucílio de Sêneca /Aryane Raysa Araujo dos Santos. – 2016.

117 f.

Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) – Universidade Federal do Piauí, 2016.

Orientação: Prof. Dr.Luizir de Oliveira.

1. Filosofia Antiga - Estoicismo. 2. Sêneca. 3. Ética. 4. Firmeza de Alma I. Título.

CDD 184

AGRADECIMENTOS

Nessa jornada que apesar de curta na duração de tempo, mas intensa por todos os desafios vencidos e diversos sentimentos vivenciados, uma coisa foi sempre certa nessa caminhada: uma das escolhas mais autênticas que já fiz em minha vida foi ter escolhido a filosofia, não só como curso de universidade, mas para minha vida. Durante esse período algumas pessoas contribuíram diretamente e indiretamente para construção desse trabalho.

Em primeiro lugar quero agradecer ao meu orientador, Luzir de Oliveira, que teve uma papel fundamental na construção da dissertação, uma pessoa tão amável, sensível e compreensivo, alguém no qual tenho um grande admiração. Sêneca, diz nas Cartas a Lucílio que devemos ter sempre alguém como exemplo, alguém que nos sirva de inspiração e esse alguém para mim, sem dúvida, é Luizir.

Agradeço também minha mãe pelo apoio, incentivo e compreensão. Por ser essa amiga de todas as horas e por ser essa pessoa incrível em minha vida.

Ao meu pai e meus irmãos Aline e Aryelton pela torcida.

Ao meu noivo, Danillo Moretti, pelo amor e companheirismo, por sempre me mostrar o lado bom das coisas, pelas discussões sobre filosofia e por todas as considerações que fez sobre meu trabalho.

As amizades que construí durante esses dois anos de mestrado, em especial, Rafael, Tiago e Natália pela força, torcida e pelos momentos divertidíssimos que passamos juntos.

Dedico aos meus pais, Roselia e João, pela educação que me deram, por sempre me apoiarem em minhas escolhas e pela dedicação que sempre tiveram pelos seus filhos. Dedico essa conquista a vocês, a quem tenho todo amor que existe nessa vida.

Vai o bicho homem fruto da semente, memória
Renascer da própria força, própria luz e fé,
memória
Entender que tudo é nosso, sempre estive em
nós, história
Não tenha medo, meu menino bobo, memória
Tudo principia na própria pessoa, beleza
Vai como a criança que não teme o tempo,
mistério
Amor se fazer é tão prazer que é como se fosse
dor, magia
Somos a semente, ato, mente e voz, magia

(Gonzaguinha, "Redescobrir")

RESUMO

Sêneca nos apresenta uma filosofia moral voltada para o aperfeiçoamento interior. Para o filósofo romano para nos mantermos tranquilos devemos nos fortalecer interiormente, tendo em vista que não podemos mudar a exterioridade. Sêneca apresenta nas *Cartas a Lucílio* uma maneira para que os homens passem com o mínimo de dissabores frente às adversidades. Essa maneira consiste em alcançar certa firmeza de alma, que é entendida como estado interior forte e tranquilo, capaz de lidar sem grandes sofrimentos com os acontecimentos adversos. É a firmeza de alma que permite que os homens possam nem se deixar dominar e nem se subjugar aos golpes do destino. Neste trabalho, tivemos como objetivo analisar o conceito de firmeza de alma nas *Cartas a Lucílio*. Para contextualizar nosso itinerário, num primeiro momento, investigamos alguns conceitos do estoicismo antigo e médio para que pudéssemos esclarecer o conceito de firmeza. Questões como destino, representação e virtude são, segundo Sêneca, pressupostos para sua reflexão moral. Além disso, discutimos os aspectos antropológicos da filosofia de Sêneca, pois, para compreendermos a questão da firmeza de alma, temos que ter bem claro as considerações feitas pelo nosso autor acerca dos valores morais bem como a forma como os indivíduos incorporam esses valores no seu cotidiano. Tais questões nos levam ao ponto fundamental do nosso trabalho, isto é, a compreensão do termo firmeza e sua relevância na obra de Sêneca. Ao recolhermos, nas *Cartas*, as acepções dos termos *fortitudo* e *fortis*, podemos perceber que o termo é entendido como coragem, mas que se refere tanto ao sentido de força de alma, como também força física do guerreiro. Nossa investigação concentra-se nessa primeira acepção do termo. Segue-se, dessas considerações acerca da firmeza de alma, os modos indicados por Sêneca para alcançar esse estado. Na leitura das *Cartas*, chegamos à conclusão que o nosso autor indica, como um dos caminhos, a educação moral. Para isso, o outro tem um papel fundamental nesse processo, seja por meio do exemplo ou como um guia de consciência. Toda essa tarefa tem por fim explicitar que a firmeza de alma é essencial para construção do sujeito ético de acordo com Sêneca.

Palavras-chaves: Ética; Sêneca; firmeza de alma; estoicismo.

ABSTRACT

Seneca presents us with a moral philosophy focused at inner improvement. For the Roman philosopher to keep ourselves peaceful we should strengthen ourselves internally, given that we cannot change the exteriority. Seneca presents the Letters to Lucilius a way for men to pass with minimal troubles facing adversity, this mode is about achieving certain firmness of soul, which is understood as strong and peaceful inner state, capable of handle adverse events without great suffering. It is the soul of firmness that allows men cannot get carried to dominate nor subjugate himself to the blows of fate. In this work, we aimed to analyze the concept of firmness of soul in the Letters to Lucilius. To contextualize our itinerary, at first we investigate some concepts of the Old and Middle Stoicism so we could clarify the concept of firmness. Issues such as the question of destiny, representation and virtue, are according to Seneca, assumptions for his moral reflection. In addition, we discuss the anthropological aspects of the philosophy of Seneca, because to understand the question of the soul firmness, we have to be clear about the considerations made by our author about moral values as well as how individuals incorporate these values in their daily life. Such questions lead to the fundamental point of our work, that is, understanding the term firmness and its relevance in Seneca's work. When choosing the letters the meanings of *fortitudo* and *fortis* terms, we can realize that the term is understood as courage, but that refers to both as soul force, as well as physical warrior strength, our research focuses in this first sense of the term. It follows from these considerations about the soul firmness, the ways indicated by Seneca to achieve this state, in reading the letters we conclude that our author indicates one of the ways as moral education, for that the other has a key role in this process, either by example or as an conscience guide. This entire work aims to clarify that the firmness of soul is essential for the construction of ethical subject according to Seneca.

Keywords: Ethics; Sêneca; Firmness of Soul; Stoicism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Capítulo I – As teses fundamentais do estoicismo	23
1.1 A física: a questão do destino	23
1.1.1 Considerações sobre a responsabilidade moral	30
1.2 A teoria das representações mentais	37
1.2.1 A questão da representação na filosofia de sêneca	42
1.3 A ética estoica: viver de acordo com a natureza	44
Capítulo II – Considerações sobre os aspectos antropológicos da filosofia de Sêneca	52
2.1 Considerações sobre os valores: o bem, o mal e os indiferentes	53
2.2 Sapiens, proficiens e stultus	59
2.3 Filosofia como terapia da alma	66
Capítulo III – Considerações sobre o conceito de firmeza de alma na filosofia de Sêneca	77
3.1 Definições do termo “firmeza de alma”	77
3.2 Os exercícios espirituais	89
3.3 O papel do outro na constituição da firmeza de alma	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115

INTRODUÇÃO

A filosofia estoica surgiu no período helenístico e teve como fundador Zenão de Cício. Distinguem-se três períodos na história da escola: o estoicismo antigo, que teve como representantes Zenão de Cício, Cleanto e Crisipo, que centravam suas atividades em Atenas no século III a.C.; uma fase intermediária, conhecida como estoicismo médio (século II a.C.), que teve como principais representantes Diógenes, o Babilônico, Antipatro de Tarso, Panécio de Rodes e Possidônio de Apameia; por último, o estoicismo romano da Era Imperial (I e II d.C.), que teve como principais nomes Lúcio Aneu Sêneca, Musônio Rufo, Epicteto e Marco Aurélio, cujas preocupações centraram-se nas discussões acerca da moral.

O estoicismo parte de uma divisão didática da filosofia em lógica, física e ética¹. Os estoicos não concebem separadamente essas partes². Nesse sentido, podemos perceber que se trata de uma filosofia sistemática, ou seja, todas as partes estão intimamente ligadas e essas não têm valor independente uma das outras, de modo que devem ser ensinadas conjuntamente. Como explica Brun:

Diógenes Laércio comparava a filosofia a um animal: os ossos e os nervos são a lógica, a carne é a moral e a alma é a física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca é a lógica, a clara é a moral e o que se encontra no centro é a física. Compararam-na ainda a um campo fértil: a vedação em volta é a lógica, a fruta é a moral, a terra em que foram plantadas as árvores é a física. E ainda comparam a uma cidade perfeitamente cercada por muralhas e racionalmente organizada. (BRUN, 1996, p. 33)

Dependendo da fase em que a escola estoica esteja situada, é dada maior ênfase para um aspecto do que para outro. No estoicismo do período imperial³, por exemplo, a ética é vista de maneira mais acentuada, embora as outras partes não

¹ Uma das fontes de que dispomos para o estudo do Estoicismo é o trabalho doxográfico de Diógenes Laércio, que dedica a essa escola o Livro VII de sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Todas as citações dessa obra são extraídas de: DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Cury. Brasília: Editora UnB, 1988. Doravante, as citações referentes a ele serão feitas pela sigla DL, seguida do número do livro e dos parágrafos correspondentes. Neste caso, DL, VII, 39.

² Acerca da divisão da filosofia estoica em lógica, física e ética, cf. D.L., VII, 41-42 e VII 132.

³ Sêneca, na *Carta 89 das Cartas a Lucílio*, discute os três aspectos da filosofia estoica (lógica, física e ética) e descreve como os peripatéticos, os epicuristas e os cirenaicos dividem a filosofia às vezes com um número inferior ou superior de partes. Os epicuristas rejeitavam a lógica e só admitiam a ética e física; os peripatéticos introduziram uma quarta parte, a política, enquanto outros acrescentaram a ciência da administração do patrimônio da família; já os cirenaicos excluíam a lógica e a física e se interessaram apenas na ética. Para esses últimos, a ética é dividida em cinco partes: a primeira trata dos fins a serem evitados e procurados; a segunda, das paixões; a terceira, das ações; a quarta, das causas; e, por fim, a quinta, da argumentação.

sejam desconsideradas, pois a filosofia estoica constitui uma unidade orgânica. Por essa razão, é necessário sempre manter no horizonte essa imbricação indissociável entre as três partes para que não se corra o risco de interpretar de modo superficial o pensamento de um estoico romano, por exemplo. Trata-se mesmo de uma exigência para o estudioso do estoicismo imperial, que necessita de cuidado redobrado ao abordar esses pensadores.

É neste cenário mais amplo que destacamos o autor para o qual voltam-se nossas preocupações: Sêneca. Ele fez seus estudos em Roma sob a direção de um mestre pitagórico, de um cínico e de outros estoicos. Apesar de manter sempre no seu horizonte de reflexão o antigo e o médio estoicismo, e professar manter-se fiel aos ensinamentos dos grandes escolarcas que o antecederam, ao lermos as *Cartas a Lucílio*, podemos perceber que Sêneca não se presta a repetir as “velhas” doutrinas filosóficas. Contudo, não vamos encontrar nas cartas apenas reproduções literais das teses estoicas, pois o autor pressupõe que o leitor já tem conhecimento dos fundamentos dessa filosofia. Ademais, é relevante salientarmos que Sêneca, nas suas obras, deixa claro que segue as ideias do estoicismo antigo e médio; de forma mais acentuada a parte da ética⁴, uma vez que a maioria de suas obras são reflexões morais. Para Sêneca, a filosofia não é apenas uma meditação abstrata, uma construção de discursos elaborados sem outro fim que não a própria elaboração retórica⁵, mas sim o resultado de uma luta diária contra as adversidades, contra as próprias fraquezas.

A Física é a parte da filosofia que se ocupa com o “estudo do mundo”. Para os estoicos, o *cosmos* constitui um organismo vivo, composto de corpos. Esses, por sua vez, encontram-se intimamente ligados uns aos outros pelos laços causais (destino). Assim, é necessário conhecer adequadamente a natureza circundante, como também a própria natureza individual, a fim de se compreender a indissociabilidade entre todas as partes que compõem o *cosmos*, inclusive aquela

⁴ É relevante lembramos que, apesar de Sêneca ter mantido sua atenção principalmente nas questões éticas, uma vez que a filosofia para ele é fundamentalmente um assunto prático, dirigido ao bem viver, o filósofo também escreveu uma obra que está mais direcionada para a parte da física, chamada *Questões naturais*.

⁵ Embora o próprio Sêneca fosse acusado de utilizar a filosofia nesse sentido, ou seja, como uma forma de autojustificação para sua vida prática, procuraremos evidenciar que essa é uma acusação descuidada e que não escapou ao filósofo. Várias vezes, no decorrer da obra, temos a oportunidade de vê-lo colocando-se como alvo de sua própria crítica a fim de melhor ressaltar os pontos da doutrina estoica que ele esforça por tornar vivenciados no cotidiano.

que mantém os seres humanos interligados também. É no contexto dessas inter-relações que será possível explicar o agir humano.

Assim, para que se possa alcançar essa compreensão, faz-se necessário o estudo da Lógica⁶, pois ela diz respeito ao modo como compreendemos o mundo. Os estoicos defendiam que o nosso conhecimento deriva da nossa experiência sensível. Para eles, nossos sentidos não nos enganam com relação àquilo que nos mostram. O problema é o acréscimo de opiniões descuidadas que lhes apomos. Por isso, o estudo da lógica torna-se fundamental. Ela permite ao homem uma boa condução da sua racionalidade, ou seja, ela ensina como evitar os julgamentos apressados que levam os homens a compreender mal os sinais da *physis* e conseqüentemente agir de modo equivocado. Dessa preocupação derivam os profundos estudos estoicos acerca do raciocínio e da linguagem.

Essas breves considerações introdutórias servem para mostrar-nos que o estoicismo era cuidadoso em sua proposta filosófica. Se o objetivo principal do filosofar é aprender a bem conduzir a própria vida, não se pode descuidar dos saberes que a física e a lógica têm a oferecer. Elas fornecem a base sobre a qual erige-se a discussão acerca da Ética, do modo de alcançar a virtude. Para os filósofos estoicos, a virtude é seguir a natureza. Como a natureza do homem é a mesma que a do mundo, isto é, racional, seguir a virtude significa tentar compreender os eventos naturais para que se possa agir de forma racional com relação a eles. Ser virtuoso significa tornar-se capaz de desenvolver o bom uso do *lógos* existente em nós. Isto levará o estoicismo a adotar um rigoroso intelectualismo, exigente para o neófito e desafiador para aqueles que a ele já se voltaram.

Aqui pode-se entender porque a filosofia de Sêneca, embora seja uma reflexão basicamente voltada à moral, não desconsidera o estudo da física e da lógica, pois, para que o homem possa atingir a virtude, ele precisa, por meio do raciocínio, aprender a não assentir às representações equivocadas. Trata-se de um exercício cotidiano não dar assentimento de modo apressado às coisas que nos chegam pelos sentidos. Isso requer que o homem se afaste dos vícios e também

⁶ No que se refere a uma parte específica da lógica do estoicismo antigo, chamada de dialética, desenvolvida por Crisipo, mais especificamente a gramática, essa foi alvo de muitas críticas feitas por Sêneca nas *Cartas* 44,9 e 88,3, pois, para o filósofo romano, a filosofia não consiste apenas na análise de proposições, mas em ações, em orientarmos nossos atos, em orientar a nossa vida para a virtude.

compreenda o seu lugar no mundo, tendo em vista que o mundo é regido por uma rede de causas (destino) amplas demais e que fogem do nosso entendimento. Desse modo, os homens precisam entender que estão inseridos nessa estrutura mais ampla e, na medida do possível, devem tentar compreender esse todo, pois para os estoicos existe uma harmonia⁷ entre o divino, o mundo e o que está nele inserido.

Sêneca, nas *Cartas a Lucílio*, apresenta-nos uma ampla gama de temas de caráter ético. A filosofia, como ele mesmo admite nas cartas, é um guia prático para o dia a dia. Não encontraremos nessa obra apenas reproduções de filosofias anteriores, pois se o conhecimento não tiver aplicabilidade não possui utilidade para o filósofo estoico. Sêneca, também nas suas outras obras, nunca foi dado a exposições de teorias desligadas da realidade. A teoria sempre lhe interessou na medida em que pudesse modificar a conduta do homem.

Essas considerações iniciais, ainda bem gerais, visam oferecer um panorama mais amplo da discussão que oferecemos nesse trabalho, que foi desenvolvido a partir da leitura das *Cartas a Lucílio*, tendo como fio condutor o conceito de firmeza de alma. Para Sêneca, alinhado com as propostas estoicas, não é possível controlar os acontecimentos. Estamos inseridos em uma rede de causas que constituem um complexo de interações, que os estoicos denominavam destino, não nos sendo possível fugir dele. Sendo assim, a firmeza de alma é a única possibilidade de vivermos com um mínimo de dissabores frente às adversidades. Para Sêneca, temos que nos fortalecer interiormente, isto é, criar uma “muralha” interior para que possamos alcançar a tranquilidade da alma. O filósofo romano, na obra *Sobre a providência divina*⁸, utiliza várias metáforas para falar da firmeza de alma:

Assim os corpos dos marinheiros são rijos por enfrentarem o mar, as mãos dos agricultores calejadas, os bíceps dos soldados têm força para brandir os dardos, são ágeis as pernas dos corredores: Em cada um é mais robusto o que foi exercitado. Sofrendo males o espírito alcança o desprezo do sofrimento. Saberás o que isso pode fazer por nós, se observares como o

⁷ Essa harmonia à qual nos referimos é chamada pelos estoicos de *simpatia universal*. Trata-se da proposta estoica de que existe uma identificação entre o divino e o *cosmos*, o que nos permite afirmar que tudo está em perfeita harmonia. .

⁸ As referências completas das obras de Sêneca, podem ser encontradas no final do nosso trabalho. Optamos por colocar no corpo do trabalho a numeração da edição crítica para que o leitor possa encontrar em qualquer edição que utilize.

árido esforço ajuda nações sem recurso e, por causa da penúria, mais fortes. (*Sobre a providência*, 4.13).

A firmeza de alma é uma constituição interior que possibilita aos homens aceitarem com tranquilidade os golpes do destino. Mais ainda: não só aceitar, mas entender essas adversidades como algo que contribui para a virtude. O acontecimento em si não garante que se atinja/alcançe a virtude, mas é ele quem fornece a matéria para que os homens trabalhem com o objetivo de atingi-la. Uma vez que, para os estoicos, o fim último do homem é chegar à virtude, os homens devem fazer todos os esforços para alcançá-la. Desse modo, a firmeza de alma constitui um objetivo maior, um estado alcançado por meio de um exigente exercício ético diário.

Nessa perspectiva, a filosofia estoica se configura como uma sabedoria de vida; em particular, o estoicismo do Império Romano. Sêneca, com suas obras de caráter prático, no sentido em que tudo que é explicado pela teoria deve ser vivenciado no dia a dia, tinha como objetivo a aplicação dessa teoria na vida dos indivíduos. Aliás, essa é uma característica que marca não apenas a obra senequiana. Os ensinamentos orais de Epicteto⁹, feitos por meio de discursos diretos, tinham como finalidade conduzir os indivíduos para a virtude. O foco dos discursos era a importância de examinar as próprias impressões. Também as meditações de Marco Aurélio, embora escritas aparentemente para si mesmo, demonstram um alcance muito maior, pois se trata de uma obra de caráter filosófico eminentemente estoico e, assim como a teoria dos outros autores supracitados, é uma ética de caráter prático, que visa ser um guia de aperfeiçoamento para todos os homens. Esperamos que essas primeiras observações fiquem mais claras no decorrer do nosso trabalho.

Além dessa característica, a filosofia no Império Romano torna-se eclética no sentido de que os filósofos daquele período acolhiam doutrinas diferentes daquelas desenvolvidas por suas escolas e até discordavam das concepções defendidas por elas. Sêneca, que é objeto de nosso estudo, é um exemplo disso. Ele, especialmente nas *Cartas a Lucílio*, refere-se frequentemente às doutrinas de

⁹ Segundo Dinucci, na introdução ao manual de Epicteto, assim como Sócrates, Epicteto nada escreveu. Seu pensamento chegou a nós por intermédio de seu aluno Lúcio Flávio Arriano Xenofonte. Além disso, ainda na introdução, Dinucci discute acerca do caráter prático do manual, tendo em vista que Epicteto entendia a filosofia como meio de corrigir a nós mesmos. Cf. EPICTETO. **Manual de Epicteto**. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredi Julien. Sergipe: São Cristóvão, 2012.

outras escolas, especialmente às dos epicuristas. Sêneca utiliza-se de máximas de Epicuro para impulsionar Lucílio¹⁰, seu interlocutor, a se converter à filosofia e fazer com que ele repense sua própria vida.

Nesse sentido, a filosofia é uma tarefa constante de aperfeiçoamento moral e a firmeza de alma é uma constituição interior que possibilita aos homens aceitarem com tranquilidade os golpes do destino. Mais ainda: não só aceitar, mas entender essas adversidades como coisas que contribuem para que se possa alcançar, exercitar e manter a virtude. Essa constituição interior, contudo, exige, como enfatizamos antes, um trabalho árduo e cotidiano.

Sêneca é um filósofo consciente das fraquezas do espírito humano e, embora não tenha fundado uma escola, sua filosofia cumpre o papel de uma pedagogia, isto é, de uma educação da interioridade e de uma terapia, uma cura das doenças da alma por meio da filosofia. A teoria só lhe interessou na medida em que ela pudesse ser colocada em prática. Esse é um ponto importante em seu pensamento, como procuramos ressaltar nesse trabalho. Em concordância com grande parte dos seus intérpretes contemporâneos, também sustentamos a hipótese de que seus ensinamentos ressoam até os nossos dias, pois a sua filosofia não possibilita apenas uma reflexão aprofundada aos homens de seu tempo, mas tem uma extensão muito maior. Nas *Cartas a Lucílio*, Sêneca aponta para questões relacionadas a como o indivíduo pode, por meio da virtude, tornar-se forte, capaz de enfrentar todos os golpes do destino. Ademais, ao longo de suas obras, podemos perceber uma filosofia de caráter existencial, marcada por problemas éticos muito atuais.

Isso implica dizer que estudá-lo constitui uma tarefa relevante, não só do ponto de vista da reconstrução da filosofia estoica ao longo dos três períodos que mencionamos anteriormente, mas também do ponto de vista de uma filosofia moral que nos aponta um caminho para uma educação moral baseada no papel da virtude e do fortalecimento do eu, o que nos permite compreender qual o nosso papel como indivíduos e como cidadãos do mundo, e ainda saber como lidar com as adversidades e até mesmo com a morte.

Orientamo-nos, na escolha do tema, pela recorrência das noções de firmeza de alma ou fortaleza interior¹¹ que encontramos ao longo das *Cartas a Lucílio*, nas

¹⁰ Referências a Epicuro podem ser encontradas ao longo das trinta primeiras *Cartas*.

diversas metáforas relativas à vida militar, utilizadas por Sêneca, e também na abundância de exemplos de homens fortes que souberam sair “ilesos” dos golpes do destino.

Sabemos que o estereótipo de que o estoico não tem sentimento e não precisa do outro na sua constituição como indivíduo moral é bem disseminada na contemporaneidade. Procuraremos elucidar essa concepção ao longo de nossa investigação, a fim de mostrar quão equivocada está tal leitura daquilo que realmente foi refletido e proposto por esses pensadores.

Nas *Cartas a Lucílio*, Sêneca trata da firmeza da alma como sendo uma muralha inexpugnável que podemos construir interiormente a fim de nos mantermos protegidos, seja dos reveses da sorte, seja de nós mesmos, porque também corremos o risco de, ao nos encarcerarmos nela, perdermos o contato com o mundo circundante; donde a necessidade de um constante processo de autoexame, como mostraremos adiante. Os homens que forem capazes de erigi-las, podem até ser provocados, mas nunca serão vencidos, pois estão fortificados por dentro e nada de exterior pode abalá-los, porque todas as suas ações estão pautadas na razão. E sendo a firmeza a arma mais forte para o estoico, todas as contrariedades tornam-se mais brandas.

Nesse contexto acerca do que Sêneca entende por firmeza de alma, ressaltamos uma vez mais que ela é entendida pelo nosso autor como uma forma de interioridade bem constituída. Constitui um ponto-chave na proposta senequiana de que os homens podem não se deixar levar pelas paixões e nem se abater tanto frente aos golpes do destino. Contudo, parece que não se trata de um trabalho solitário, uma vez que um caráter bem formado requer a relação com o outro, seja como guia de consciência ou mestre que direciona o discípulo aos ensinamentos estoicos, seja com os exemplos de homens que souberam enfrentar as vicissitudes da vida com coragem e determinação, aos quais Sêneca recorre ao longo de suas obras, especialmente nas *Cartas a Lucílio*, ou até mesmo com um amigo querido. Podemos perceber que é comum Sêneca recorrer ao modelo de Catão¹², por

¹¹ O termo “fortaleza interior” é uma metáfora que utilizaremos para “falar” acerca desse estado de espírito descrito por Sêneca como tranquilo e forte. Sêneca, diversas vezes nas *Cartas a Lucílio*, trata da firmeza de alma como uma muralha interior. Marco Aurélio também utiliza o termo “cidadela interior” para falar desse estado de espírito (Cf. *Pensamentos*, IV, 3). Utilizaremos ao longo do texto o termo firmeza como sinônimo de fortaleza.

¹² É um modelo extremo da retidão e honestidade e dos valores morais tradicionais da Roma antiga, de acordo com a concepção senequiana. Nas *Cartas* XI, XXIV, XXVII, LVIII, XCV, XCVI, CIV e

exemplo, para falar de firmeza de alma; não para que os iniciados na filosofia possam agir exatamente como Catão, mas para servir de fonte de inspiração, ou seja, é como se Sêneca afirmasse que, assim como Catão, os outros também podem conseguir formar uma interioridade bem constituída.

Contudo, em outros momentos de sua correspondência com Lucílio, podemos perceber a insistência de Sêneca em direcionar o amigo neófito a se afastar das pessoas que o convidam aos vícios. O isolamento constitui um ponto importante na proposta senequiana e é frequentemente reforçado em suas obras a fim de mostrar que, embora exigente, a proposta senequiana acerca da firmeza de alma é algo possível de ser alcançado desde que nos empenhemos diligentemente, envidando um esforço individual e cotidiano. Nesse sentido, a nossa tarefa é evidenciar essa problemática a fim de apresentar uma possível solução para essas questões.

No que se refere ao modo como os indivíduos podem alcançar a firmeza de alma, Sêneca afirma que os homens têm que seguir a sua natureza, que é racional, e entender que, apesar de não podermos mudar os acontecimentos que são externos a nós, está em nosso poder entender que as coisas que fogem ao nosso controle podem oferecer-nos excelentes oportunidades de aprendizado e crescimento interior, uma vez que podem servir de matéria para o exercício da virtude, quando agimos de forma racional.

Gostaríamos de acrescentar ao que apresentamos até este ponto que quando um estoico trata das motivações, das ações virtuosas ou do desejo, fala em termos de impulso, que constitui a condição necessária para a ação. Colabore para uma firmeza de alma ou não, nenhuma ação ocorrerá a não ser que o agente tenha um impulso para efetivá-la. Para cada impulso em direção a algo, podemos encontrar a origem, que é a sensação de que algo é proveitoso. É impossível julgar que algo é proveitoso e escolher outra coisa. Essa discussão nos leva a uma espécie específica de impulso, os sentimentos ou paixões (*páthe*). Ora, os estoicos observaram que a maior parte das motivações das pessoas consiste em sentimentos, exceto no caso do sábio, que se livrou do domínio deles.

Para Brennan (2005, p. 94), o que distingue as paixões de outros impulsos é o fato de incentivarem os homens tomados por elas a avaliar os objetos como maus

também em outra obra de Sêneca intitulada *Sobre a providência divina* (3.14), podemos encontrar as referências feitas a Catão.

ou bons de modo particular. Esse constitui um problema de grande envergadura e que é enfrentado pelos estoicos com esforço e cuidados redobrados sempre. Na concepção deles, as paixões são contrárias à natureza; são um movimento irracional da alma que precisa ser controlado a fim de não deixar os homens à deriva, agindo ao sabor delas.

Os estoicos destacam quatro paixões principais: o sofrimento, que é uma opinião recente a respeito de algo ruim presente; o prazer, que é uma opinião presente de bem recente; o temor, que é a antecipação de um mal; e, por fim, o desejo, que é um movimento irracional na direção de algo que aparentemente parece bom. Complementarmente, eles também propõem a existência de três afecções positivas: a alegria, a circunspeção e a vontade. Vale ressaltar que essas afecções têm em comum o fato de que todas são sensatas e, por isso, são consideradas positivas, enquanto as paixões são insensatas.

Em decorrência disso, temos uma espécie de tripartição caracterológica proposta de modo bem claro por Sêneca. Quando se deixam levar absolutamente pelos arroubos das paixões, os homens tornam-se não-sábios, insensatos (*stulti*). O passo seguinte é os homens reconhecerem o impacto negativo que as paixões podem exercer sobre suas vidas a fim de procurarem manter-se afastados delas. Aqueles que conseguem alcançar esse nível de conhecimento são classificados como em progresso ou fortalecendo-se (*proficiens*). Por último, temos o sábio (*sapiens*), que já se tornou livre do domínio das paixões.

Isso leva-nos de volta à importância da lógica para a constituição dessa firmeza interior a que nos referimos. De acordo com a concepção estoica, as paixões podem ser definidas como representações não-compreensivas. O conceito de representação, para os estoicos, é definido como uma impressão na alma, isto é, aquilo que se apresenta de modo imediato. Assim como a luz, a representação se manifesta por si mesma. Desse modo, a representação não-compreensiva é aquela que não tem um correlato com a realidade, constituindo uma deficiência dos sentidos, assim como a imaginação produtora de fantasmas. Voltaremos nossa atenção para tais discussões acerca da relação entre a representação não-compreensiva e as paixões no decorrer do nosso trabalho.

Sêneca adverte-nos acerca dessa dificuldade, ao descrever como os homens agem em relação às paixões. Enfatiza ele que normalmente somos atraídos pela riqueza, pelo prazer, pela beleza e pela ambição e fugimos do sofrimento, da

morte e da dor. Para ele, “o nosso dever, portanto, é adquirirmos uma formação que nos permita não temer estas nem desejar aquelas. Lutemos contra umas e outras, cedendo o terreno ao que nos alicia, reunindo as forças contra o que nos ataca” (*Carta 123,14*).

Todas essas questões que apontamos aqui serão tratadas de modo mais profundo e cuidadoso ao longo deste trabalho. Neste momento, elas servem para preparar o leitor para a discussão em torno do conceito de firmeza de alma em Sêneca. Para tanto, voltamo-nos para as obras da produção senequiana que mais de perto relacionam-se com nosso tema de pesquisa, tais como as *Cartas a Lucílio*, *Sobre a tranquilidade da alma*, *Sobre o ócio*, *Sobre a brevidade da vida*, *Sobre a ira*, *Sobre a providência divina* e *Sobre a firmeza do homem sábio*, além do diálogo necessário e produtivo que intentamos estabelecer com outros autores que a essa temática dedicaram-se.

A produção da dissertação segue os seguintes passos: no primeiro capítulo, trataremos dos fundamentos da filosofia estoica, levando em consideração o estoicismo como uma escola ampla que pendurou desde sua fundação por Zenão de Cício (em Atenas, no século III) até alcançar o estoicismo do período imperial, ao longo dos séculos I e II d.C. Concentrar-nos-emos nas obras do filósofo romano Sêneca, que viveu no século I d.C., que nos permitem discutir alguns pontos de cada aspecto da filosofia estoica, de modo mais específico, aqueles que mais de perto se relacionam com nossa proposta. Assim, nossa discussão sobre a Física centra-se nas questões acerca do destino. Sobre a Lógica, discutimos a questão da representação, pois é por meio dessa reflexão que podemos compreender o mundo de uma forma que nos prepare para não nos deixarmos arrastar pelas paixões; o que nos leva diretamente à discussão acerca de como podemos nos tornar fortes interiormente. E, por fim, acerca da Ética, tentamos traçar como a filosofia estoica pode ser entendida como terapia da alma. Não só no período imperial, mas desde seu surgimento, a filosofia surgiu como modo de vida, uma prática cotidiana que deveria acompanhar a vida dos indivíduos.

No segundo capítulo, apresentamos os aspectos antropológicos da filosofia de Sêneca, isto é, o modo como os homens agem no mundo. Tratamos também a questão acerca dos valores, isto é, o bem, o mal e os indiferentes, pois essa reflexão é um ponto-chave para entendermos que a firmeza de alma consiste em compreendermos que algumas coisas que acreditamos serem boas, na verdade,

não contribuem para a virtude, como, por exemplo, a saúde e a doença, que estão na categoria dos indiferentes. Um indivíduo pode ser virtuoso e feliz, inclusive estando fisicamente doente. Elucidamos também o conceito do sábio porque, somente quando atingem tal estágio, é que os homens podem exercer a firmeza de alma em sua plenitude, tendo em vista que o sábio, como veremos, são homens raros.

Como apontamos anteriormente, os estoicos abrem espaço para uma outra categoria de homens, os aprendizes, que são aqueles que ainda não alcançaram a virtude, mas estão se esforçando constantemente rumo ao aperfeiçoamento. Além disso, propomo-nos a analisar uma outra categoria de homens, que estão longe de ser *sapiens* e ainda não podem ser considerados aprendizes, os *stulti*, que são aqueles que se deixam levar pelos vícios e que não estão interessados em traçar um objetivo mais profundo para suas vidas.

E, por fim, no último capítulo, tentamos traçar uma definição de firmeza de alma a partir de uma leitura sistemática das *Cartas a Lucílio*, posto constituir um conceito operatório fundamental para nossa investigação. Para tanto, procuramos discutir a relação de firmeza de alma com o conceito de destino que discutimos nos primeiros capítulos deste trabalho. Isto nos permite mostrar como os exercícios espirituais são modos de nos mantermos firmes interiormente. Nesse mesmo capítulo, tentamos compreender qual o papel do outro na formação de uma interioridade forte, ou seja, da firmeza de alma. Como teremos oportunidade de apresentar com mais vagar, em muitos momentos das *Cartas a Lucílio*, Sêneca discute a questão do exemplo (guia de consciência, mestre, sábio). Isto nos auxiliará a defender nossa hipótese central, que reforça a importância do papel do outro, das relações intersubjetivas, para usarmos um conceito mais contemporâneo, na constituição da fortaleza interior.

Contudo, faz-se necessário mostrar que a par dessa discussão acerca da importância do contato com o outro, é mandatório, para que os homens possam alcançar essa firmeza de alma, a compreensão do papel da vontade individual, de uma firmeza de propósito interior que lhes faculte atingir esse estado, que lhes poderia garantir um melhor modo de viver no mundo, de acordo com a proposta estoica. Tais questões tentamos compreender ao longo do presente trabalho.

Por fim, apresentamos algumas considerações finais, que tratam brevemente das questões que foram discutidas nesse presente trabalho, bem como todo o caminho trilhado, e problematizamos, em certa medida, os resultados obtidos.

CAPÍTULO I – AS TESES FUNDAMENTAIS DO ESTOICISMO

Neste capítulo, discutimos as concepções acerca da física, da lógica e da ética para o estoicismo. Todavia, tratamos mais especificamente das teses que corroboram nossa compreensão do conceito de firmeza de alma. Desse modo, abordamos primeiramente a física, a questão do destino e do caráter, pois o indivíduo que busca a firmeza de alma tem que compreender, na medida do possível, sua disposição interna e também entender que está inserido numa rede de causas, na qual não tem o poder de mudar tudo aquilo que lhe é exterior, posto viver determinado pelo destino. O destino para o estoicismo é entendido como um encadeamento causal que determina não só o âmbito da singularidade, mas todos os seres que constituem a natureza.

Na sequência, voltamo-nos para alguns aspectos da lógica estoica, uma vez que nos propomos discutir a definição de representação, bem como a relevância da revisão dos julgamentos para que se possa alcançar a firmeza de alma. Por fim, com relação à ética, discutimos o racionalismo da filosofia estoica, isto é, o modo como a atitude ética está pautada na máxima estoica de viver de acordo com a natureza, seja a natureza humana, seja o *cosmos*, posto tudo estar unido indissociavelmente de um modo racional. Veremos de que modo a ação moral deve ser uma atitude que afaste os homens das paixões e dos vícios.

1.1 A FÍSICA: A QUESTÃO DO DESTINO

O termo “física” tem sua origem na palavra *physis*, derivado do verbo grego *phyein*, que significa crescer, brotar e gerar. Para os estoicos, este termo tem um sentido mais extenso, pois todos os seres são parte de uma única natureza, ou seja, a natureza é o que faz nascer tudo que existe e mantém o mundo em harmonia, como explica Diógenes Laércio:

O termo “natureza” é usado pelos estoicos para significar às vezes aquilo que mantém o cosmo unido, e às vezes a causa do crescimento das coisas terrestres. A natureza é a capacidade movida por si mesma que, de conformidade com os princípios seminais, produz e conserva tudo o que germina por si mesmo em períodos definidos, fazendo as coisas como elas são e obtendo resultados condizentes com suas fontes. (D.L., VII, 148).

Para os estoicos, Deus, fogo e natureza são sinônimos. Desse modo, não existe separação entre a natureza e o divino: o mundo é animado pelo sopro da inteligência divina. Nesse sentido, é salutar o homem compreender melhor a si mesmo, pois a ordem da *physis* não se diferencia da ordem do humano.

A concepção de mundo dos estoicos afasta-se da explicação epicurista, pois os estoicos recusam a existência do mundo pelo acaso. Essa recusa decorre do fato de os estoicos conceberem o universo como contínuo, unificado e sem vazio. Desse modo, o mundo, na perspectiva estoica, é uma unidade racional, divina e viva. O divino vive em comunidade com os homens, pois ele, assim como os homens, é expressão da racionalidade. Nada existe no mundo que escape ao divino: ele é a própria *physis*. A própria natureza é racional e, por ser racional, também é divina. Na filosofia estoica tudo está em consonância com o *lógos*.

Essa compreensão da natureza permite aos estoicos defender a tese de que tudo que existe no mundo é corpóreo¹³. Sendo o próprio mundo um corpo, não existe lugar para o vazio. Para os estoicos¹⁴, a alma, os pensamentos, as virtudes e qualidades podem ser considerados corpos. Nesse sentido, apenas os corpos existem. Os incorpóreos subsistem por intermédio dos corpos. Por isso, são considerados quase-nadas, porque não são capazes de agir, não são seres, mas também não podem ser considerados nada.

Por corpóreos, os estoicos entendem aquilo que é suscetível de agir ou sofrer ação. No que se refere aos incorpóreos, os estoicos concebiam quatro espécies: o exprimível (o *lékton*), o vazio, o lugar e o tempo. Bréhier (2012) alerta que cada um desses quatro efeitos deve ser entendido na sua singularidade, tendo em vista que corre o risco de associarmos tais conceitos com palavras comuns que usamos no nosso cotidiano.

O exprimível é um objeto do pensamento que pode ser expresso pela linguagem, é um atributo de um objeto que não altera a sua natureza. O exprimível também pode ser entendido como um efeito de uma causa corporal sobre um outro. Vejamos um exemplo: “Um bisturi, um corpo torna-se a causa da carne, um corpo, de um predicado incorpóreo ‘ser cortado’ e, novamente, o fogo, um corpo, torna-se a

¹³ Contaremos com a ampla seleção de temas do estoicismo de Long e Sedley, que serão citados pela sigla LS seguida da numeração de cada fragmento. A referência completa está ao final deste trabalho. Sobre a questão do conceito de corpo conferir em L.S., 45 A. e L.S., 45 C.

¹⁴ Tendo em vista da complexidade que é a discussão acerca da lógica estoica, principalmente no que diz respeito ao problema da predicação, nos limitaremos a traçar algumas considerações de forma geral, visto que nosso objetivo não é tratar dessa questão minuciosamente.

causa da madeira, um corpo do predicado incorpóreo ‘ser queimado’” (L.S., 55 B). No estoicismo, o lugar é aquilo que está ocupado por um corpo, é a condição para o corpo existir, mas também a natureza do lugar só pode ser determinada na sua relação com o corpo. O lugar é o que pode ser ocupado integralmente por um ou por vários seres. Os estoicos concebem o vazio¹⁵ como uma espécie de privação de corpo ou ausência de corpo. Esse por sua vez não tem nenhuma forma e, por conseguinte, não pode ser tocado. Não há vazio no mundo, apenas fora do espaço do mundo.

E, por fim, tem-se o tempo, que é definido por Zenão como o intervalo do movimento¹⁶ ou dimensão do movimento do mundo. Sendo o tempo incorpóreo, ele não traz nada de novo: os acontecimentos não são modificados por ele. Daí segue-se porque, para os estoicos, o esquema do tempo não é o antes/depois, mas o agora. Vejamos a explicação de Brun acerca dos quatros conceitos:

- a) O exprimível. Os estoicos aceitavam que três coisas estavam ligadas: o significado, o que significa e o objeto. O que significa é a palavra, por exemplo, o termo Dion; o significado é o que o termo exprime, o que nós compreendemos [...] finalmente encontramos o objeto em pessoa: Dion em pessoa. Duas dessas coisas são corpos: a palavra e o objeto; e a terceira é incorpóreo o que pode ser verdadeiro ou falso. b) O vazio: Não há vazio no mundo, mas ele próprio está num vazio ilimitado, incorpóreo, inativo, impassível. c) O espaço: É um incorpóreo - sem ser um vazio - porque se define como espaço ocupado por um outro corpo. d) O tempo. Zenão definiu tempo como “intervalo do movimento” e Crisipo acrescentou “ou ainda o intervalo do movimento do mundo”. (BRUN,1996, pp. 51-53).

Tendo isso como horizonte, podemos acentuar que um dos pontos essenciais para a doutrina estoica é que existe uma assimilação entre o mundo e Deus: “este mundo é um ser vivo, com razão, animado e inteligente e, não só é o divino como é o próprio Deus” (BRUN, 1996, p. 48). O conhecimento da natureza nos possibilitaria compreender melhor a nós mesmos. O divino vive em consonância com o homem, pois ele é a expressão da racionalidade assim como todas as coisas o são. A máxima estoica de viver de acordo com a natureza tem um alcance muito maior, pois viver de acordo com a natureza é viver de acordo com o *lógos* que é intrínseco a todo o mundo, isto é, existe o *lógos* que permeia o universo, e uma parcela desse *lógos* em cada ser humano. Nesse sentido, o exercício estoico é

¹⁵ Cf. L.S.,49 B.

¹⁶ Cf. L.S, 51 B.

tentar ensinar os homens a se harmonizarem com o universo, que também é racional.

Os estoicos distinguem apenas dois princípios no universo: um princípio passivo (*tò páskhon*), que é a matéria sem qualidade; e outro princípio ativo (*tò poióún*), que é a razão agindo sobre a matéria. O princípio racional ativo, constituído por ar e fogo, é chamado de *pnêuma*.¹⁷ Isso serve para que eles possam reforçar sua concepção de que todo o mundo está interligado, pois todas as coisas são regidas por esse princípio ativo, até mesmo os movimentos celestes. Segundo Hankison:

Os estoicos sustentavam que o mundo é permeado por uma substância dinâmica responsável, no nível mais baixo, pela coesão dos objetos materiais; no nível imediatamente superior, pela organização de um organismo auto reprodutivo com um metabolismo funcional; no nível seguinte, pela percepção animal e pelo poder voluntário; e, finalmente, nos seres humanos, pela cognição e pelo entendimento. A essa matéria, leve e volátil, ainda que dotada de habilidade para gerar e manter uma estrutura, eles davam o nome *pnêuma*, e variegadamente descreviam-na como misto de fogo e ar, ou como o ar dotado de propriedade ígneas, ou como combinação dinâmica entre quente e fogo. (HANKISON, 2006, p.331)

Para além deles, os estoicos destacam a existência de quatro elementos que formam a matéria, ou seja, são substâncias sem qualidades: o fogo, que é quente; o ar, que é frio; a água, que é úmida e a terra, que é seca. Entre esses elementos, a terra e a água são passivos, já o ar e o fogo são ativos. No estoicismo: “o princípio ativo é chamado diversas vezes de ‘Deus’, ‘razão do mundo’, ‘causa do mundo’ e, entre outras coisas, ‘destino’; [...] e é responsável por toda a forma, a qualidade, a individuação, a diferenciação, a coesão e a mudança no mundo”¹⁸ (BOBZIEN, 1998, p. 17). É interessante observarmos que o princípio ativo tem um caráter organizacional e é responsável por manter um mundo coeso, o que garante a harmonia entre todas as coisas que existem.

O princípio ativo é responsável pela individuação. Todos os objetos possuem sua complexidade. O *pneûma*¹⁹ não está presente em todos os lugares do mesmo jeito. Segundo Frede (2006), em entidades como uma pedra, por exemplo, o *pneûma* constitui as propriedades físicas (*héxis*); nas plantas, o *pneûma* possibilita que elas se sustentem por si mesmas (*phýsis*); no caso dos animais, confere-lhes a

¹⁷ Hankison, em seu artigo *Estoicismo e Medicina*, afirma que o termo “*pneûma*” não é um termo próprio dos estoicos e originalmente significa vento, sendo que sua origem é muito longa e, às vezes, ambígua.

¹⁸ Cf. L.S., 46 B.

¹⁹ Cf. L. S., 48C.

mobilidade e a percepção (*psykhé*). Por último, podemos encontrar, nos seres humanos, o *pneûma* de uma forma mais pura, manifestando-se como razão (*diánoia*), embora, nos seres humanos, as outras formas de manifestação do *pneûma* também estejam presentes, uma vez que somos todos formados pelos mesmos elementos, apenas combinados de modos distintos. É a composição interna da razão humana que determina o modo de agir no ambiente, isto é, a natureza interna dos homens que constitui seu caráter particular. Por isso, a distinção entre as circunstâncias internas e externas do indivíduo é uma noção tão cara para o estoicismo na discussão acerca do destino.

Uma vez que o mundo na perspectiva estoica é essencialmente um universo de corpos, nada pode ser produzido sem causa (FREDE, 2006, p. 208) e todas as causas são um predicado que utilizamos para descrever o estado alterado das coisas. Desse modo, todos os corpos estão em interação mútua. Em outras palavras, tudo está em tudo e, como o universo é uno e contínuo, qualquer fato tem repercussão sobre o conjunto. Nas palavras de Brun:

A continuidade da natureza, esta presença dos corpos num mundo de espaços ocupados, que ignora o vazio, esta assimilação de Deus e do cosmos, permitem-nos dizer que o todo está em simpatia consigo mesmo, que tudo conspira, que existe uma simpatia universal das coisas e dos seres. (BRUN, 1996, p. 53).

Além disso, a ideia de causa remete à concepção estoica de Destino, que é definido como um nexos causal. Segundo Crisipo²⁰, existem duas classes de causas. A primeira compreende as causas completas e primeiras e a segunda, as causas auxiliares e próximas. Enquanto a primeira é a causa dominante do acontecimento, a segunda é subsidiária. A analogia oferecida por Crisipo é bastante ilustrativa. Explica ele que um cilindro exemplifica muito bem essa discussão acerca das causas. Quando empurrado, rola por conta da causa dominante, isto é, de sua natureza cilíndrica, contudo, só começa a rolar porque existe uma causa “próxima” ou subsidiária, o empurrão, que funciona como uma causa que amplifica o efeito já existente que é a natureza cilíndrica. Sedley argumenta que, de forma similar, acontece com os agentes morais:

²⁰ Essa dicotomia de causas é atribuída a Crisipo por Cícero, no tratado *Sobre o destino*, XVIII 41. Cf. CÍCERO. **Sobre o destino**. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 1993.

Do mesmo modo, do ponto de vista de um agente, o destino é uma série de mensagens ou impressões impostas pelo exterior - visão dos perigosos, as ocasiões etc. - que provoca a ação, análogo ao empurrão inicial. A manifestação dessas impressões não depende do agente, mas o modo como ele reage em face delas, seja dando, seja recusando seu assentimento, depende inteiramente de seu caráter próprio, comparável, nesse sentido, à forma do objeto que rola. (SEDLEY, 2013, p. 111).

É certo que essa analogia do cilindro de Crisipo foi alvo de muitas críticas por parte dos seus adversários²¹, que afirmavam que é no mínimo estranho trazer essa analogia de um objeto inanimado para o agente moral. Ademais, é interessante também observarmos que o destino é sempre definido em termos de concatenação de causas de corpos que interagem entre si. Existe um nexos causal, no qual causa dá origem a causa e o efeito²² pertence a uma categoria ontológica diferente da causa. Não podemos esquecer que a diferença da definição de corpóreo e incorpóreo tem um papel-chave na concepção de causalidade.

Os estoicos afirmam que toda causa é um corpo, que é a causa para o efeito de um outro corpo. Esse efeito é um incorpóreo. Em outras palavras, a afirmação de que tudo é corpo quer dizer que a causa é um corpo e o que sofre ação dessa causa também é corpo. Já o incorpóreo “por natureza não pode, com efeito nem agir nem padecer no sentido em que os estoicos consideram atividade e também no sentido que eles falam do corpo, ou seja, substituindo uma concepção biológica de causa por uma concepção matemática” (BRÉHIER, 2012, p. 24). Nesse sentido, todas as causas são entendidas em termos de corpo; o mundo é organismo vivo no qual todas as coisas estão ligadas por uma rede de causas, isto é, pelo destino.

Um outro ponto que não poderíamos deixar de mencionar é o fato de que existe uma dificuldade por parte dos teóricos do estoicismo que discutem a questão da causalidade, porque as fontes que temos mostram uma discordância muito grande acerca desse conceito. Assim, algumas fontes tratam os estoicos como unitaristas causais, posição defendida por Sêneca. Na *Carta* 65, o filósofo discute

²¹ Alexandre de Afrodisia, em seu tratado *De Fato* 179, 12-17 (*apud* FREDE, 2006) afirma que a comparação com o modelo do cilindro rolante é inadequada para mostrar a independência do comportamento do objeto em relação às causas antecedentes. Para ele, esse exemplo só confirma que os seres humanos seriam, na concepção estoica, peças num tabuleiro divino, que não têm escolhas e acrescenta que é inadequado transferir o exemplo de um cilindro para os seres humanos.

²² Bobzien (1998) nos alerta para algo muito importante acerca dessa questão. Afirma que devemos ter cuidado com as comparações precipitadas com as teorias modernas sobre determinismo causal. As teorias modernas podem considerar causas como eventos ou fatos e ainda essas teorias partem da hipótese de que causa e efeito pertencem à mesma categoria ontológica, algo diferente da concepção estoica de causalidade.

esse problema e acusa Platão e Aristóteles de introduzirem uma multidão de causas: “esta multidão de causas postulada por Aristóteles e Platão ou é demasiada vasta, ou é demasiada restrita” (*Carta* 65,11) e acrescenta que o que eles (estoicos) procuram é a causa primeira, a causa em geral. Todas as outras causas que foram enumeradas não são causas múltiplas e individuais, pois dependem de uma única, a causa eficiente. Para Sêneca, quando procuramos pela causa, estamos procurando pela razão que a produz, que é o divino. Sendo assim, como confirma Frede: “Em nível cósmico, há, com efeito, apenas uma causa, o espírito divino ativo ou *pnêuma*. Em nível intracósmico, os estoicos atribuem funções diferentes a tipos de condições diferentes no âmbito de uma dada rede de causas” (2006, p. 207).

No entanto, algumas fontes apontam para um “enxame de causas”²³; outros, como no caso de Crisipo, tratam essa questão mencionando a existência de causas completas e primeiras e de causas auxiliares e próximas. Em texto de inspiração estoica, Clemente de Alexandria²⁴ distingue quatro tipos de causas, a saber: causa preliminar, que fornece a um evento uma primeira tendência; a causa sustentadora, que pode ser chamada de causa completa; a causa auxiliar, aquela que intensifica mais o efeito da causa sustentadora; e, por fim, a causa cooperante.

Percebemos tratar-se de um problema bastante delicado, esse da causalidade. Contudo, nosso objetivo é apenas apresentar, em linhas bem gerais, alguns pontos dessa discussão que é feita por parte dos intérpretes do estoicismo. Posteriormente, voltaremos a esse problema, não de modo a exaurir a questão, mas a fim de mostrar como o conceito de causa relaciona-se com a educação da interioridade e a constituição da firmeza interior. A firmeza interior está intimamente relacionada com a noção de destino, pois esse estado é conquistado via enfrentamento das adversidades. O entendimento do que não está em nosso poder e não podemos mudar é a pedra angular para nossa discussão acerca da fortaleza interior. Desse modo, os conceitos de causa e destino precisam estar bastante evidentes para compreendermos o modo de alcançar a fortaleza interior.

Para os estoicos, toda vez que um objeto causa algo, significa que o seu poder causal se assemelha ao destino. O sopro vital (*pnêuma*) que permeia todos os

²³ Segundo Frege (2006), Alexandre de Afrodísia em *De Fato* 192,18, afirma que os estoicos enumeravam um enxame de causas, as causas precedentes, causas conjuntas, as causas “hécicas” e outras.

²⁴ Cf. L.S., 55 l..

objetos determina o *nexus causarum*. O destino se configura como uma rede de causas, uma conexão que jamais pode ser transgredida. Essa associação pode servir como um facilitador para nossa compreensão dessa profunda inter-relação entre todas as coisas no universo. Compreender como um pequeno evento acontece é um modo ilustrativo pontual, mas muito esclarecedor acerca de como as coisas vêm a ser no mundo. Enfatizemos uma vez mais: no estoicismo, “O destino é a razão do ser no mundo”, ou “a lógica dos atos de providência de governo no mundo”, ou “o raciocínio segundo o qual eventos passados aconteceram, eventos atuais estão acontecendo, e eventos futuros irão acontecer” (L.S.,55 M).

O destino é definido como uma rede de causas, isto é, como encadeamento de causas na qual tudo está interligado. Para os estoicos, não podemos entender todas essas inter-relações entre causas e efeitos. O que está em nosso alcance é encarar os acontecimentos com firmeza e, na medida do possível, entendê-los.

Mais reflexões a respeito dos conceitos de destino e causa serão apresentadas a seguir, quando voltaremos nossa atenção para a resposta estoica acerca da autonomia do indivíduo frente a essa estrutura determinista.

1.1.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A RESPONSABILIDADE MORAL

Temos uma série de declarações por parte dos estoicos que identificam o destino com o princípio ativo, Zeus, ou com a vontade de Zeus, com a providência e a razão do mundo. Existem vários nomes para se referir ao destino, mas o certo é que os estoicos afirmam que todas as coisas estão ligadas por um princípio ativo que as une. Segundo Oliveira:

A razão universal é uma lei (*nómos*) pelo qual tudo está intimamente unido e que não pode ser transgredida, e a essa lei chama de destino (*heimarméne*). Esse encadeamento inexorável rege tanto as coisas futuras, quanto as presentes e passadas, daí decorre a possibilidade da adivinhação. Pudessemos o homem possuir a ciência divina, fosse ele capaz de conhecer e compreender todo o encadeamento das causas e seria capaz de prever o futuro de forma inequívoca. Como isso é impossível, resta-lhe ao menos reconhecer no presente os sinais que o advertem sobre as possibilidades do futuro, pois tudo está entrelaçado no universo. (OLIVEIRA, 2010, p. 32)

Como princípio ativo ou Deus, o destino é descrito como eterno, não tem começo, sempre esteve lá como uma espécie de princípio organizador e essa

organização é eterna, ou seja, o que ocorre já está determinado a acontecer. Mas é importante ressaltarmos que o destino não é uma espécie de livro em que já está tudo escrito, mas parte de uma concepção que privilegia a complexidade causal do universo. Estar determinado não significa que estamos fadados a ser de um único jeito, mas que não somos capazes de entender toda a rede causal do universo.

Vale lembrar que os estoicos não mantêm o princípio de que todas as coisas estão determinadas mesmo antes do nascimento do indivíduo e que os indivíduos não podem fazer nada a respeito, devendo só esperar o que lhes foi destinado. O destino, nessa abordagem, deixa de ser uma expressão trágica, como era concebido na cultura grega anterior ao estoicismo, e passa a ser uma disposição natural do universo, uma rede de causas na qual todas as coisas se encontram interligadas. Diferentemente dos epicuristas, os quais afirmavam que existia uma espontaneidade das partículas atômicas, os estoicos não deram lugar para o acaso. Para os estoicos, o destino é uma série de circunstâncias que não pode ser alterada. Para Bobzien:

[...] a razão principal para a inevitabilidade do destino: nada externo a, ou independente de, a natureza universal (ou seja, o destino) pode interferir com o que acontece, uma vez que não há nada de externo ou independente dela. Em particular, os seres humanos não podem interferir, uma vez que suas naturezas são elas mesmas parte da natureza comum ou destino. (BOBZIEN, 1998, p. 49).

Sêneca, na obra *Sobre a providência divina*, afirma que, apesar de estarmos inseridos nesse encadeamento de causas, devemos suportar com bravura as adversidades. É interessante pontuarmos que a firmeza de alma é um exercício constante, uma luta diária contra nossos vícios e é também uma aceitação ativa frente ao destino. Isso implica dizer que o mundo é unido por uma rede causal, na qual todos os homens estão ligados.

Mas onde fica o outro nesse processo? Será que a tese de que podemos ter uma “modificação” da interioridade a partir desse outro é consistente? Ou essa firmeza de alma é um trabalho solitário e os outros indivíduos não são necessários nesse processo? Por enquanto, explicitemos um pouco mais a discussão acerca do destino, pois ela nos oferece mais elementos para que possamos tentar responder a essas perguntas posteriormente, que constituem o ponto-chave da nossa investigação sobre a firmeza de alma. Voltemos a Sêneca:

Uma causa liga a outra, um longo encadeamento de causas arrasta consigo os acontecimentos gerais e particulares: por isso, tudo se deve suportar com bravura, pois, ao contrário do que pensamos, os acontecimentos não são acaso, mas resultados. (*Sobre a providência divina*, 5,7).

A tese é bem controversa e gerou muitos ataques por parte dos adversários do estoicismo, que viam nessa concepção um fatalismo ainda mais rígido do que aquele que podia ser encontrado em tradições muito mais antigas, como a egípcia, por exemplo, que ainda deixava uma abertura para mudanças por parte do agente moral. Contudo, acreditamos que esse aparente “engessamento”, se analisado com mais cuidado, pode nos mostrar que existe uma possibilidade de ação individual no processo. O esforço humano deveria racionalmente concentrar-se na compreensão de todo esse complexo inter-relacionamento causal para aprender a lê-lo de modo mais adequado, mesmo que limitado. Assim poderíamos observar que toda essa infinita rede causal visa a manter o todo coeso e harmônico. E aqui encontramos um outro conceito que julgamos fundamental para nosso propósito: o de “*simpatia universa*²⁵” (*sympatheía*), que nos revela a identidade de Deus e do mundo na filosofia estoica.

A teoria da simpatia universal, além do alcance metafísico, tem um alcance ético, no sentido de que os indivíduos são parte do todo e têm que se harmonizar com ele, o que proporciona uma compreensão melhor de si mesmos. O indivíduo que se propõe a alcançar a firmeza de alma tem que entender que é apenas parte de uma unidade sistemática e orgânica, onde tudo tem relação com tudo, de forma a desenvolver uma melhor compreensão de si.

Desse modo, se partimos de uma ideia mais ampla, que nos mostra que tudo está em uma “comunidade permanente” (*koinonía*), que nunca se desajusta, posto manter-se harmonicamente ordenada por conta da ação do princípio ativo, deus ou providência (*prónoia*) racional e sempre presente, como destacamos anteriormente, e se os homens, partícipes dessa organização macrocósmica, também nela desempenham seus papéis, poderíamos perguntar o porquê de encontrarmos tantos “desencontros” entre aquilo que o universo determina e aquilo que cada um de nós vivencia cotidianamente. O que nos faltaria para entrar de

²⁵ Cf. SVF [B.f.] 532 [2].

modo absoluto nessa esfera de compreensão e nos tornarmos absolutamente alinhados a ela, de modo a nunca agirmos descompassadamente?

Como ressaltamos anteriormente, na concepção estoica do mundo, os indivíduos não se assemelham entre si. Cada um possui uma qualidade própria (*idíōs poion*) que o distingue dos outros e o constitui. Não existem dois irmãos ou dois vegetais que sejam rigorosamente semelhantes: cada indivíduo constitui uma estrutura, uma maneira de ser que o diferencia dos demais. Veremos como isto se torna pedra angular na concepção ética estoica. Sêneca explica-nos isto de um modo bastante ilustrativo:

Não existem dois animais exactamente iguais. Se os observarmos a todos um por um verificaremos que cada um tem uma cor, uma configuração e um tamanho peculiares. Entre os vários aspectos que nos fazem admirar o engenho do divino artífice parece-me ser de incluir também este, na imensa multiplicidade da natureza nunca ele repetiu o mesmo esquema; mesmo em seres que parecem idênticos revelam-se distintos se os comparamos bem. Criou inúmeros tipos de folhas: não há nenhuma que não tenha sua forma individual: criou inúmeras espécies de animais: não há dois que tenham a mesma proporção, há alguma diferença entre eles. Teve a preocupação que todos os seres individuais tivessem diferença que o distinguíssem claramente. (*Carta 113,16*).

Vimos como o mundo estoico constitui um universo de corpos, no qual todas as coisas que existem estão interligadas por uma rede causal, o destino. Nesse universo, todos os seres possuem uma qualidade própria que os diferencia dos demais, mas ao mesmo tempo estão todos interconectados, formando uma *simpatia universal*. Todos os seres estão ligados numa estrutura determinista, à qual não têm possibilidade de mudar. Tendo essas questões em vista poderíamos nos perguntar: qual a responsabilidade do agente moral nessa estrutura determinista? Como a ética se sustenta tendo em vista que não se pode fugir dessenexo causal, no qual as coisas estão determinadas e não podemos escapar delas, apenas encará-las com firmeza?

É certo que essa problemática acerca da responsabilidade moral e da autonomia²⁶ do homem nesse contexto é, no mínimo, complexa. Nosso intuito é o de apresentar algumas observações mais cuidadosas acerca do modo como os estoicos tentaram conciliar o destino com a responsabilidade do agente. Nossa

²⁶ Não utilizaremos o termo “liberdade” porque, como Bobzien (1998) sugeriu, a palavra liberdade era utilizada originalmente para concepções políticas e só foi utilizada para o debate sobre o destino mais tarde. Além disso, o termo pode causar uma certa ambiguidade, pois pode significar nesse contexto a ausência de fatores externos, algo impensável na concepção determinista estoica.

discussão sobre o destino no estoicismo faz-se necessária para que, posteriormente, fique mais clara a questão da firmeza de alma, que é nosso objeto de estudo.

Existe uma tendência natural de que toda teoria sobre o destino prive os indivíduos da responsabilidade por suas ações. Um argumento muito usado é que o indivíduo não pode ser responsabilizado por suas ações, uma vez que foi “culpa do destino²⁷” que o indivíduo agiu de uma certa maneira. Se quisermos ir além desses argumentos simples e que não condizem com o que sustentam os estoicos, temos que entender como se estabelece a relação de causalidade, necessidade, destino e ação humana. É interessante pontuarmos que Sêneca, em suas tragédias, modifica essas concepções, mostrando o quanto de responsabilidade cabe a cada indivíduo cotidianamente. Existe uma concepção baseada numa leitura trágica no nosso autor, mas tal posição não exime os indivíduos da sua responsabilidade frente às suas ações.

A solução encontrada pelos estoicos foi a de não tentar eximir a ação do indivíduo da determinação causal geral, posto que os homens também fazem parte dessa rede causal como todo o resto. Crisipo, ao responder à crítica de alguns dos adversários²⁸ do estoicismo, afirma que as causas antecedentes iniciam todo o processo, no entanto, elas não estão envolvidas na atividade que daí se segue. Por exemplo, uma série de causas antecedentes faz com que chova, mas depende de mim agir de uma maneira ou de outra frente à chuva que cai. Ela pode me deixar assustada ou posso me manter calma. Não posso impedir que chova, mas posso me portar de um jeito ou de outro frente ao acontecimento que é exterior. Como bem ressalta Pinheiro:

Assim, aquilo que acontece externamente com um homem é visto como uma das causas – a auxiliar – para o que ele fará da sua vida, mas não se trata da única, muito menos da mais importante. Na medida em que os desejos e expectativas que temos sobre a vida vão preencher de sentido os fatos que nos ocorrem e também guiar nossas reações frente a esses fatos exteriores, a causa completa de nossa vida serão tais desejos. O homem pode trabalhar sobre seus próprios desejos e expectativas – tornando-se

²⁷ É interessante pontuarmos que Sêneca, em suas, tragédias modifica essas concepções, mostrando o quanto de responsabilidade cabe a cada indivíduo cotidianamente. Existe uma concepção baseada numa leitura trágica no nosso autor, mas tal posição não exime os indivíduos da sua responsabilidade frente as suas ações.

²⁸ Segundo Brun (1996), o acadêmico Carnéades afirmava que se tudo acontece por causas antecedentes, todos os acontecimentos estão determinados. Nesse sentido, nada está sobre nosso poder.

metaforicamente um cone ou um cilindro, por exemplo – e, assim, aprender a reagir de forma adequada frente aos acontecimentos exteriores. A relação do homem com os fatos que lhe ocorrem pode transformar o sentido desses fatos. Assim como um prisioneiro está livre quando o seu único desejo é estar dentro da prisão – e caso contrário se sentiria preso – o homem é realmente livre a partir do momento em que aprende a aceitar completamente os fatos que ele não pode modificar, os fatos externos. (PINHEIRO, 2010, p. 10).

Crisipo serviu-se do exemplo do cone e do cilindro para falar da autonomia humana²⁹. Vimos como ele procura exemplificar que é pelo impulso, que é exterior, isto é, que não depende deles, que o cone ou o cilindro se movem, mas é em virtude de uma estrutura própria a cada um deles que cada um se moverá de um modo que lhe é particular.

Uma crítica a esse exemplo, contra a proposta estoica, é a posição de que o cone e o cilindro são determinados pela sua constituição interna, desse modo não existe espaço para uma “autonomia”. A favor da posição estoica, responderíamos da seguinte forma: os homens não escolhem como nascem, todavia, isso não significa que estamos condicionados de maneira irredutível a sempre agir de um mesmo modo. A autonomia está não em mudarmos nossa constituição interna, mas sim os nossos julgamentos sobre a exterioridade, em podermos entender que é possível modificar aquilo que depende de nós, isto é, nosso modo de agir no mundo, bem como compreender aquilo que não depende de nós³⁰.

No caso dos homens, a natureza interna não é a “empurrabilidade”, mas sim o seu estado mental e o seu caráter particular, ou seja, sua qualidade própria que os diferencia dos demais. Frede modifica o exemplo do cilindro para o caso dos seres humanos:

Se ofereço propina a alguém, estou com isso compelindo a pessoa a agir de certa maneira? Exceto em casos patológicos, negaríamos que haja nisso qualquer compulsão. Está no poder da pessoa aceitar a propina e consentir com as condições. Isso é verdadeiro até em casos em que a pessoa é reconhecidamente propensa a aceitar propina, a ponto de “não conseguir resistir a uma propina”. Apesar de tal previsibilidade, pessoas não são autômatos. Por mais débil que seu caráter possa ser, elas efetivamente se decidem e, ao fazê-lo, agem em conformidade com sua natureza interna. (FREDE, 2006, p. 219).

²⁹ Cf. CÍCERO. **Sobre o destino**. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 1993.

³⁰ Como afirma Epicteto (Manual I, 1). Cf. EPICTETO. **Manual de Epicteto**. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredi Julien. Sergipe: São Cristovão, 2012.

O oferecimento da propina é apenas a causa iniciadora, mas não a causa principal. Nesse sentido, a autonomia do indivíduo depende de dar ou recusar o assentimento (*synkatáthesis*)³¹ a ela, mas, uma vez que o assentimento é dado, segue-se o impulso de agir. Os estoicos afirmam que dadas as mesmas impressões e as mesmas disposições internas, o homem sempre agirá de mesma forma, ou seja, o homem sempre vai dar o assentimento àquelas representações. Contudo, isto não elimina a ideia de que as ações estão em nosso poder. A responsabilidade depende de que os homens tenham em si a decisão de agir de modo correto, adequado, virtuoso. Por essa razão, faz-se necessário que o homem, a partir do conhecimento de si, alcance o entendimento de suas disposições internas para que aprenda a se afastar das precipitações a que pode estar sujeito devido à configuração de seu caráter. Eis um grande desafio proposto pela filosofia estoica.

A ideia de autonomia humana ganha roupagem nova com a ideia de vontade. Nas palavras de Oliveira:

A liberdade humana consiste numa cooperação com a divindade [...] assim, é preciso não somente aceitar o acontecimento, mas desejá-lo [...] O querer, isto é, causar aquilo que depende de nós, significa não contrariar, não impedir. (Oliveira, 2010, p. 99).

A autonomia do homem está em entender aquilo que está em seu poder, como afirma Epicteto³², em harmonizar-se com a *physis*, de forma que devemos aceitar de forma ativa os fatos que não podemos modificar, isto é, ver naqueles acontecimentos algo que contribui para a virtude e para nosso exercício moral. O homem não pode mudar a rede de causas, porque ele também faz parte dela, mas pode modificar o modo como olha esses acontecimentos, por meio de uma revisão do assentimento que dá às representações. Desse modo, faz-se necessário entendermos um outro aspecto da filosofia estoica, a saber, a lógica que discute como podemos não dar assentimento de forma apressada às nossas representações. Nesse sentido, abre-se um espaço para a autonomia humana, pois

³¹ Cf. Cícero, *Acad. Post.* I, 41(SVF [A]60 61). Sêneca, na *Carta* 113, 19, oferece uma definição de assentido: “Vou explicar-te o que se entende por assentimento. Por exemplo, eu necessito caminhar: apenas me ponho em marcha quando disse isso a mim mesmo e aprovei a minha decisão; necessito de me sentar, é através de um processo semelhante que eu me sento”

³² Cf. EPICTETO. **Manual de Epicteto**. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredi Julien. Sergipe: São Cristovão, 2012.

o homem não pode mudar seu destino, mas a sua representação frente ao mundo está em sua responsabilidade.

1.2 A TEORIA DAS REPRESENTAÇÕES MENTAIS

O lugar da lógica na filosofia estoica está centrado na teoria do conhecimento, mais especificamente, na noção de representação (*phantasia*). A representação nasce de uma impressão que um determinado objeto deixa na alma. Essa impressão é transmitida à alma³³ por meio dos sentidos e daí se produz a representação. Para os estoicos, as representações são conteúdos da consciência; constituem uma afecção produzida na alma.

No entanto, essa concepção da representação como uma impressão na alma não é totalmente aceita por alguns estoicos. Existem discordâncias entre Zenão, Cleantes e Crisipo no que diz respeito à definição de representação. Enquanto para Zenão, a representação é uma impressão na alma; para Cleantes, é uma impressão em relevo. Já Crisipo modifica completamente essa noção: para ele, a representação não é uma impressão (*typosis*)³⁴, mas sim uma alteração (*alloiosis*), pois se fosse uma impressão teria semelhança como uma marca ou um selo, sendo assim, haveria risco de superposição das impressões sucessivas. Crisipo põe em questão que se tivermos um objeto triangular e outro quadrangular, a ideia de representação como marca torna necessário que exista um objeto quadrado e triangular ao mesmo tempo, o que é inconcebível. Desse modo, a definição de representação como alteração é mais razoável.

³³ Os estoicos adotam uma concepção monista da alma. Esta não é definida como um princípio imaterial, pois age e padece e, por conseguinte, se caracteriza como corpórea. A alma, para os estoicos, compreende oito partes, a saber: os cinco sentidos, a parte vocal, a parte seminal e a parte dominante (*hegemonikón*), que coincide essencialmente com a razão e é responsável pelo assentimento e a capacidade de perceber as coisas (cf. SVF, [B.f.] 827-832). É a parte dominante (*hegemonikón*) (SVF, [B.f.]536[1]) que sintetiza e garante a unidade da multiplicidade advinda da percepção. A metáfora da alma-polvo contempla a concepção de alma aceita pelos estoicos, pois, na visão estoica, na alma tudo se comunica, cada parte não age de forma separada, mas sim como se formasse um único sentido que pudesse dar conta de toda multiplicidade. No embrião, a alma possui o papel de organizador, é uma espécie de força vegetativa. Quando o indivíduo nasce, a alma assume a função racional que está ligada à parte diretriz. Quando o indivíduo completa sete anos, ocorre seu pleno desenvolvimento, pois é nessa idade que nascem as noções comuns. Já com quatorze anos de idade, ele se encontra preparado para assumir o princípio gerador, pois já é capaz de produzir outros seres vivos.

³⁴ Cf. SVF [CA]484[1]-[3].

Dizem os estoicos que quando um homem nasce, ele tem a parte diretora (*hegemonikón*) como uma folha de papel em branco pronta para ser escrita. O primeiro método de inscrição é através dos sentidos. Quando olhamos para algo branco, posteriormente essa imagem fica na nossa memória e após muitas memórias de um tipo semelhante temos a experiência.

Essa nova maneira de compreender a representação como alteração na alma é solidária com a ideia de alma-polvo proposta por Crisipo. Essa concepção também é harmônica com a metáfora da alma como uma espécie de aranha em sua teia, na qual tudo se comunica. Para Idelfonde (2007, p. 82), “a alma polvo é um meio alterável, deformável, condutor de informações, de modificações, de configuração e desfiguração”.

A representação (*phantasia*) é uma primeira forma de conhecer sem a qual as noções³⁵ não se formam. Para os estoicos, existem duas maneiras de elas se formarem: natural e artificialmente. O primeiro modo, refere-se às apreensões naturais (*prolépseis*), que estão em nós por natureza, como a noção de bem e a ideia de providência. Por sua vez, as noções artificiais, abstratas ou conceituais, se formam por um trabalho intelectual e é por meio desse tipo de noção que o homem pode avaliar seus diversos julgamentos. Trata-se de um tipo de noção que depende da aprendizagem e da diligência humana. No testemunho de Aécio:

Os estoicos dizem: quando um homem nasce, ele tem o domínio de parte da alma como um papel bem preparado para receber a escrita. Nesse papel ele inscreve cada uma de suas concepções. O primeiro tipo de inscrição é o que se faz por meio dos sentidos, pois ao sentir algo como branco, passa-se a guardar a lembrança desse algo quando ele não está já ali. E quando muitas memórias do mesmo tipo tiver ocorrido, dizemos então que temos experiência, uma vez que experiência é uma pluralidade de impressões do tipo semelhante. Das concepções, algumas ocorrem naturalmente mediante as modalidades acima citadas e sem esforço consciente, enquanto outras ocorrem por nossas instruções e atenção. Essas últimas são chamadas apenas de concepções ao passo que as primeiras também são chamadas de pré-concepções. (L.S., 39E).

Enquanto as noções (*ennoia*) não necessitam de um esforço intelectual por parte do sujeito, as *prolépseis*, apesar de as possuímos desde o nascimento, precisam ser exercitadas. Nesse sentido, o campo ético entra em cena quando surge a necessidade de o homem não ser levado apenas pelas noções comuns, mas de repensar seus julgamentos. Tendo em vista uma breve caracterização da

³⁵ Aristóteles, na *Metafísica*, livro I,1, já fazia uma caracterização acerca da formação dos conceitos.

forma de como o homem apreende a exterioridade, faz-se necessário uma definição mais ampla do conceito de representação.

A representação, como já havíamos apontado, pode ser entendida como um efeito sofrido na alma, mais especificamente na parte diretora (*hegemonikón*), onde se produzem os impulsos e as representações que são chamadas de *phanthasía*, as quais são conteúdos de consciência pelos quais se inicia o conhecimento. Esse, por sua vez, para ser verdadeiro deve ser imediato. Isso significa que os estoicos rejeitam a distinção entre sensação e intelecção, pois essa implica em graus de certeza que o conhecimento percorreria, algo que para eles seria inconcebível, já que o conhecimento verdadeiro deve-se apresentar imediatamente. O conhecimento verdadeiro é definido pelos estoicos como uma espécie de percepção segura da realidade. É por meio do estudo da lógica que o sábio pode racionar sem cair em erros, isto é, compreender a diferença entre o verdadeiro e o falso.

Os estoicos fazem uma distinção bem clara do que eles entendem por representação (*phantasía*) e fantasma (*phantasma*). Enquanto o primeiro tem uma correspondência com a realidade e é visto como uma alteração na alma, o segundo é uma aparição que é produzida pelo pensamento, como acontece em sonhos. A representação tem como objeto correlato o representado, isto é, o objeto a partir do qual se origina a representação, enquanto a imaginação repousa sobre o nada. Para os estoicos, a representação é uma afecção na alma. Por exemplo, quando pegamos em algo quente tem-se uma afecção produzida na alma por meio do tato. Já a imaginação é uma afecção que se produz na alma, mas não é a partir de algum objeto como, por exemplo, quando alguém luta contra as sombras. Seu esforço é vão porque as sombras não estão fundamentadas em nada, isto é, não existe um objeto real que seja seu correlato. Nas palavras de Aécio:

Segundo Crisipo, esses quatro termos se distinguem entre si. A representação (*phantasía*) é uma afecção (*páthos*) produzida no interior da alma e que manifesta ao mesmo tempo ela própria e o objeto que a provocou. Por exemplo, quando percebemos que a visão o branco, afecção é aquilo que se produz no inteiro da alma, após a visão. E, segundo afecção, podemos dizer que ela tem por fundamento o branco de onde a vibração partiu. O mesmo ocorre quando a afecção se produz por meio do tato ou do olfato. A representação extrai seu nome da luz (*phôs*), pois, da mesma maneira que a luz permite ver, tudo junto, ela mesma e os objetos que ela envolve (*periekhomena*), também a representação permite ver, tudo junto, ela própria é objeto que a produziu.

O representado (objeto da representação, *to phantaston*) é o objeto que produz a representação; por exemplo, o branco, o frio e, de modo geral,

tudo aquilo que é capaz de vibrar a alma (*kineîn ten psykhèn*), é o objeto de representação.

A imaginação (*to phantastikon*) é uma atração do vazio (*dakenos elkysmos*), uma afecção que produz na alma, mas sem que seja a partir de um objeto qualquer (*ap'oudenos phantastou*), como quando alguém luta contra as sombras e chega as vias de fato com o vazio; é que a representação tem por fundamento um objeto (*têi phantasiai hypoketai ti phantaston*), mas a imaginação não está fundamentada em nada.

O objeto aparente (*o phantasma*) é aquilo em direção ao qual somos arrastados nessa atração do vazio imaginativa; é que o se produz nos melancólicos e nos loucos. (L.S.,39B).

Os estoicos elaboram uma reflexão ampla acerca da representação e é pelo testemunho do Diógenes Laércio que temos acesso à tipologia das representações: representações sensíveis e representações não-sensíveis; representações lógicas e representações não-lógicas; representações técnicas e representações não-técnicas.

As representações sensíveis são aquelas percebidas pelos órgãos dos sentidos. As não-sensíveis, por sua vez, são percebidas pelo pensamento, como coisas aprendidas pelo raciocínio. Enquanto o primeiro tipo de representação é resultado de uma apreensão de um objeto sensível, o segundo não tem um correlato empírico: são apreendidos pela razão, como acontece no caso dos incorpóreos. De acordo com Diógenes Laércio:

Segundo os estoicos, algumas apresentações devem-se às sensações e outras não; as primeiras são determinadas por um ou mais órgãos sensoriais, enquanto temos as segundas por meio do pensamento, como as relativas a objetos incorpóreos e tudo que é percebido pela razão. As apresentações devidas a sensações formam-se com base no existente e têm a nossa aprovação e nosso consenso. Há, todavia, apresentações que são aparências que se nos mostram como se proviessem do existente. (D.L., VI, 51).

Outra distinção que os estoicos fazem é entre as representações lógicas e não-lógicas³⁶. As primeiras são aquelas dos animais lógicos, isto é, do homem, que é dotado da razão. As não-lógicas são aquelas dos animais não-lógicos, ou seja, desprovidos de *lógos*, de razão discursiva. As representações lógicas, dizem respeito ao modo como os homens representam o mundo via capacidade racional, isto é, a maneira como os homens organizam os dados múltiplos advindos da exterioridade. As representações não-lógicas podem ser apreendidas pelos animais

³⁶ Cf. D.L, VII, 105.

que não são dotados de *logos*, mas que representam o mundo, ainda que seja apenas por intermédio dos sentidos.

Além disso, os estoicos comentam acerca das representações técnicas que são diferentes das não-técnicas. No que se refere à diferença de delicadeza e o modo como cada indivíduo apreende as coisas, por exemplo, uma escultura é vista de uma forma por um artista e de outra forma por uma pessoa comum. Outro exemplo é a música, quando ouvida por um instrumentista que compreende todo seu arranjo técnico, o que difere bastante de um ouvinte que não tem esse aporte técnico.

Por fim, as representações se dividem entre representações compreensivas³⁷ e não-compreensivas, sendo que as compreensivas são o critério da ciência, constituindo uma marca que se deve ao que existe e segundo o que existe. Os estoicos entendem o conceito de compreensivo no sentido ativo, isto é, uma representação capaz de compreender o real. As representações não-compreensivas não nascem de uma coisa que exista na realidade e, se nascem, não estão de acordo com ela. Não são claras, nem distintas. Nas palavras de Diógenes Laércio:

Há duas espécies de apresentação; uma apreende imediatamente a realidade, e a outra apreende a realidade com pouca nitidez. A primeira, que os estoicos definem como critério da realidade, é determinada pelo existente, de conformidade com o próprio existente, e é impressa e estampada na alma. A outra não é determinada pelo existente, ou se provém do existente, não é determinada de conformidade com o próprio existente, e não é, portanto, nem clara nem distinta. (D.L., VIII,46).

Uma representação compreensiva³⁸ é derivada de algo que existe e essa, por sua vez, tem que representar acuradamente o objeto. Zenão apresentou metaforicamente a definição de representação através de um gesto: ele afirmou que a palma da mão aberta com os dedos estendidos era a representação. Depois fechou só um pouco os dedos e disse que aquilo era o assentimento e, em seguida,

³⁷ Ildefonse (2007, p. 87) nos oferece uma distinção bem clara das representações compreensivas e não compreensivas. Enquanto a primeira é o critério da ciência, pois nasce daquilo que existe, a segunda é uma espécie de representação experimentada por uma pessoa doente.

³⁸ Sobre a discussão acerca das críticas dos céticos sobre a representação compreensiva como correspondendo a falhas para compreender a verdade, cf. HAKINSON, J.R. *Estoicismo e medicina*. In: INWOOD, B. (Org.). **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006.

quando tinha a mão totalmente fechada, agarrou firmemente com a outra mão e disse: “isto é o conhecimento”.

É pertinente esclarecermos que a representação compreensiva não depende tão somente dos órgãos dos sentidos, mas também de a mente aceitar suas credenciais. Para Hankinson (2006, p. 65), “as impressões têm de ser consentidas antes que possam funcionar como fonte de impulso (no caso de impressões envolve avaliação de coisas) ou de apreensão”.

Os estoicos acreditam nos sentidos como critérios de verdade³⁹ das representações compreensivas⁴⁰ desde que esses sejam saudáveis e que não exista nenhum obstáculo. Para Idelfonse (2007, p. 74), “o dogmatismo estoico nada mais é do que a hipótese de uma consecução perfeita sobre a aparência de comportamento mais ou menos harmonizado entre apreensão sensorial, discurso interior, a expressão e sua interação correta”. Desse modo, o assentimento ocupa a função fundamental, porque depende de nós trabalhar em nossas representações para torná-las representações compreensivas, pois elas são a garantia de que atingimos o conhecimento verdadeiro. O assentimento é uma adesão ao verdadeiro que nos faz compreender de onde deriva a ciência. Essa, por sua vez, é a sabedoria que exprime a harmonia dos homens com o mundo. Apenas o sábio consegue ter essa compreensão íntegra da estrutura providencial.

Tendo em vista as considerações feitas acerca das representações mentais no estoicismo antigo, voltaremos nossa atenção para a implicação dessa discussão nas questões relacionadas à ética. O tema da representação nos leva à discussão acerca da teoria da ação moral, pois as questões a respeito da representação extrapolam os domínios epistemológicos e abrangem a perspectiva ética. O fenômeno do assentimento está intimamente ligado com o modo como os homens agem no mundo, destarte, a insistência de Sêneca na revisão dos julgamentos é crucial para a constituição de uma interioridade forte.

1.2.1 A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO NA FILOSOFIA DE SÊNECA

O nosso discurso interior anuncia o conteúdo das nossas representações, mas somos nós que damos assentimento ou não. A representação não é totalmente

³⁹ No que se refere à discussão sobre o critério da verdade para os estoicos, cf. DL, VIII,54.

⁴⁰ É necessário que cinco coisas ocorram conjuntamente para que haja uma representação compressiva: os órgãos dos sentidos, o objeto percebido, o ambiente, a luz e o intelecto.

objetiva, pois depende do nosso assentimento a um juízo. O exercício ético entra em cena nesse contexto, pois a autonomia do sujeito moral está nessa possibilidade de analisarmos nossas impressões sobre as coisas antes de darmos assentimento a um enunciado. Nesse sentido, esta reflexão sobre a epistemologia estoica auxilia-nos a melhor visualizar o modo como conhecemos a exterioridade e a nós mesmos, para que, assim, possamos refinar e melhorar a nossa visão do mundo, substituindo nossas opiniões falsas por verdadeiras.

A lógica no estoicismo ultrapassa as barreiras epistêmicas. O modo como é vista a questão da representação vai muito além do modo apropriado de conhecer os objetos do mundo através da sensibilidade, pois as nossas ações também estão pautadas no modo como representamos o mundo.

Os estoicos partem da ideia de que dado o assentimento a uma representação, segue-se de imediato o impulso de agir. Nesse sentido, a revisão dos nossos julgamentos sobre as coisas deve ser um exercício ético constante, pois muitos dos nossos vícios estão pautados em um erro de julgamento. Muitas vezes tomamos algo que não pertence ao âmbito da virtude como o bem. Para os estoicos, o único bem é aquilo que participa da razão.

Sêneca utiliza o termo latim *visum* que corresponde a *phantasia* em grego, para falar do modo como vemos as coisas, ou seja, o ato de perceber os objetos. Sêneca utiliza esse termo em várias cartas nas mais diversas situações. Na *Carta* 96,1, por exemplo, ele afirma que as coisas em si mesmas não são boas nem más. Toda a problemática se dá no modo como olhamos para elas, isto é, como as representamos. Não existe motivo de aflição em nenhuma circunstância em si mesma: depende do modo como julgamos as coisas, do nosso olhar frente aos acontecimentos. Na *Carta* 67, 3-4, Sêneca afirma:

Perguntas-me se todo o bem é desejável. Nas tuas palavras: “Se suportar corajosamente a tortura, aguentar com valentia as chamas e encarar com paciência a doença é um bem, segue-se que essas três situações são desejáveis [...]”. Se tu, meu amigo, analisa com minúcia estes factores, verás que neles existe algo de desejável. (*Carta* 67, 3-4).

Sêneca tenta convencer Lucílio que o julgamento equivocado, ou seja, um erro de representação, faz com que não percebamos que algumas coisas, que aparentemente não são desejáveis, como ser torturado e estar doente, são circunstâncias que podem dar material para agirmos de forma virtuosa quando

essas são encaradas com coragem. Para o filósofo romano, não são as circunstâncias que são desejáveis, mas sim a virtude que nos ajuda a ultrapassar as adversidades. O nosso olhar frente aos acontecimentos é um ponto-chave para que possamos exercer a fortaleza interior. As adversidades impostas pelo destino são um meio para que possamos nos fortalecer interiormente por meio dessa mudança de olhar e de perspectiva frente o que nos acontece e aos outros e é um dos modos de se alcançar a firmeza de alma.

O estoico Epicteto também discute acerca da relevância da revisão dos nossos julgamentos frente aos acontecimentos, para que possamos formar uma interioridade bem constituída. O nosso julgamento errôneo sobre coisas é que impossibilita uma vida tranquila, porque a opinião sobre as coisas faz com que acreditemos que elas possam nos afligir, mas, se olharmos com atenção, muitos dos nossos males são causados por nós mesmos. Para Epicteto:

As coisas não inquietam os homens, mas a opinião sobre as coisas. [...] então, quando se nos apresentarem entraves, ou nos inquietarmos, ou nos afligirmos, jamais consideremos outra coisa a causa, senão nós mesmos - isto é: as nossas próprias opiniões". (*Manual V*, 13-14).

O erro ou o acerto encontram-se no juízo de valor que atribuímos ao acontecimento. Nesse sentido, a atitude correta, para Sêneca, é reconhecer o bom e o mau, na medida em que possamos identificá-lo como bem e mal moral. Esta atitude não é conquistada facilmente de uma forma espontânea, é um exercício diário. A revisão de nossas representações deve ser um exercício para toda a vida, por isso, a necessidade dos exercícios espirituais, os quais discutiremos posteriormente, como forma de vivenciarmos a teoria e de colocá-la em prática. A filosofia estoica se configura como uma maneira de viver, como uma filosofia para sabedoria de vida, que ultrapassa as barreiras de uma teoria desligada da realidade.

1.3 A ÉTICA ESTOICA: VIVER DE ACORDO COM A NATUREZA

Existe uma definição no estoicismo sobre o fim ético: esse consiste na identificação da virtude com o fato de viver de acordo com a natureza. Mas o que significa viver de acordo com a natureza?

Para os estoicos, viver de acordo com a natureza significa dizer que, para se tornarem virtuosos, os homens têm que viver conforme a sua própria natureza e a do universo que é racional, produzindo ações pautadas na racionalidade. Uma vez que o mundo é um organismo racional, existe uma harmonia entre os homens e o universo na filosofia estoica. A razão é o que diferencia o homem dos outros seres, é o que lhe possibilita passar ao largo das forças exteriores. Ela é a sua fortaleza. De acordo com Veyne:

A razão é o artigo primeira da “constituição”, ou programa, do homem; ele será feliz se conformar-se plenamente nesse artigo. Resultado: essa razão que pilota o homem o guiará rumo a um objetivo que não é outro senão a própria razão; ela é ao mesmo tempo seu guia e porto seguro. Compreende-se facilmente porque o homem deve viver por ela e somente para ela: para não ser vítima do mundo exterior, o animal tem pelos, garras, instintos; o homem nu e desarmado tem a razão; ela lhe ensinou a costurar roupas sumárias, mas suficientes, e a construir cabanas com galhos de árvores; ensinou também que, para não ser absorvido pelos objetos exteriores, ele deve submeter à crítica os desejos, temores e paixões que sente. (VEYNE, 2015, p. 71).

O conceito de razão⁴¹ para Sêneca assume várias acepções. De certo modo, podemos relacionar a razão com a própria natureza, que é deus, daí a necessidade de harmonizar os homens com o divino. De um outro lado, a ideia de razão é vista como instrumental, isto é, como faculdade do juízo, e, por fim, o conceito de razão é atribuído também ao querer. É assim que Sêneca concebe a razão. Para entendermos melhor, basta lembrar o que discutimos no capítulo precedente, quando mostramos as partes da alma e vimos que a parte racional (*hegemonikón*) é responsável por todos os raciocínios e desejos racionais.

Na proposta estoica, a virtude está sempre relacionada com o agir racional. É interessante ressaltarmos que até mesmo as paixões são vistas como movimento irracional. Daí segue-se a ideia de que a alma é inteiramente racional. Conforme Ildefonse:

Dessa forma, a conformidade com a natureza não reúne dois termos separados; ela é ativa conformação de um agente livre a uma ordem de conformidade que não é interrompida, mas desenvolvida intensivamente da tendência à razão. Mas, se essa conformação ativa à natureza é a conformação do agente à sua natureza própria a substancia ativa, definindo um “acordo” de termo único, ela também é imediatamente conformação à natureza comum. (ILDEFONSE, 2007, pp. 131-132).

⁴¹ Acerca do conceito de razão nas *Cartas a Lucílio* de Sêneca, cf. *Cartas* 65,12, 66,35, 82,6 e 71,27.

Nesse sentido, a virtude e a felicidade consistem em viver de acordo com a razão reta (*óρθος λόγος, recta ratio*). Para os estoicos, a vida tem que ser conduzida de uma maneira determinada e harmoniosa de forma que se alcance a moralidade perfeita. Essa não conhece graus ou graduações. É impossível estar mais ou menos dentro da moralidade, ou seja, não existe moral intermediária. O estoicismo persegue a ideia de que quem possui uma virtude possuirá todas (as partes!): “a virtude é uma presença do bem em uma pessoa, é uma perfeição em comum com o todo” (BRUN, 1996, p. 78). Por isso, quem consegue alcançar a moralidade perfeita possui todas as virtudes. Nas palavras de Sêneca:

Nada, por conseguinte, se pode adicionar à virtude, pois se tal fosse possível é porque algo lhe faltava. Também a honestidade não é passível de qualquer acréscimo, pois o que é a honestidade decorre do raciocínio acima exposto. E quanto ao mais, o respeito pelas normas sociais, a justiça, a legalidade, não achas que são conceitos do mesmo tipo, definidos por critérios igualmente rigorosos? Para uma coisa ser susceptível de acréscimo essa coisa tem de ser imperfeita. Todo o bem obedece a esta mesma lei: o interesse privado e o interesse público são tão dissociáveis como, que eu sei? Aquilo que merece o louvor se distingue do que merece nosso esforço. Por conseguinte, todas as virtudes são iguais entre si todas as realizações das virtudes e todos os homens dotados dessas virtudes. (*Carta 66, 9*).

Além da moralidade perfeita, os estoicos abrem espaço para a moralidade aplicada. Só o sábio alcança a moralidade perfeita e, como os próprios estoicos não se consideram sábios, eles abrem esse espaço para essa outra categoria de homens (não-sábios) que ainda não alcançaram a virtude. O sábio desfruta de uma vida virtuosa, pois possui tudo o que é necessário no seu interior para ter uma vida feliz. Já os homens que não dispõem da virtude, a saber, os *proficientes*, ainda estão rumo ao aperfeiçoamento moral.

Para os estoicos, das coisas que existem, umas são boas, outras são más e algumas indiferentes. Essas distinções visavam identificar as coisas que trazem felicidade ou a infelicidade na vida dos homens. Boas são: sabedoria, moderação, justiça e tudo o que é virtude. As más são: intemperança, loucura e tudo que participa dos vícios. E, por fim, as indiferentes são as seguintes: saúde/doença, má reputação, sofrimento, riqueza/pobreza. Sêneca (*Carta 82,11*) diz: “entendo por ‘indiferentes’, isto é, nem boas nem más, coisas como a doença, a pobreza, o exílio, a morte”. Nenhuma dessas coisas por si mesma tem o valor moral, mas o modo pelo

qual enfrentamos e o modo como encaramos todas elas darão conta de nosso caráter, do modo como somos capazes de viver virtuosa ou viciosamente.

Desse modo, podemos entender os infortúnios de dois modos: podemos nos deixar levar pela tristeza e nos revoltarmos frente a uma determinada circunstância ou podemos ter uma atitude contrária e entendermos essa adversidade como uma maneira de colocarmos a firmeza de alma em prática. A firmeza de alma consiste nessa segunda atitude, de entendermos as adversidades como uma maneira de colocar a virtude em prática e de nos melhorarmos interiormente. Lembremos que, para os estoicos, não existe um indivíduo mais ou menos virtuoso, quem possui uma virtude tem acesso a todas as outras. Como o estoico romano Sêneca afirma:

Quando um homem sofre corajosamente a tortura, está pondo em ação todas as virtudes! Talvez uma delas esteja em ação mais directa, ou seja, mais evidente: a resistência. Mas numa tal situação encontraremos coragem, nas suas variantes de resistência, capacidade de sofrer, aceitação da dor, encontramos prudência, virtude indispensável à tomada de qualquer decisão, a qual nos convence aguentar com o máximo de coragem o inevitável, encontramos firmeza, a qual nunca bate em retirada nem se deixa desviar seus propósitos pela força, encontramos, em suma, todo o indivisível cortejo das virtudes. (*Carta 67,10*).

O reconhecimento das coisas indiferentes, isto é, que não acrescentam para a ação moral, é um ponto importante para nos tornamos senhores de nós mesmos. A ética estoica é intrinsecamente racional. Nesse sentido, o sábio é aquele que erradica as paixões e alcança a impassibilidade e a autarquia⁴², ou seja, nada que é exterior pode afetá-lo, pois reconhece que as paixões são um movimento irracional da alma que pode levá-lo ao total desequilíbrio. Como enfatiza Ildefonse:

Os estoicos colocam os sentimentos e os afetos do lado dos *pathé*, ou seja, o mais perto da etimologia dos *pathé*, da paixão, da passividade, daquilo que, na alma, é sofrido. Diferente da sensação, passiva, que pode ser elaborada no processo do conhecimento e retomada de modo ativo pelo sujeito no momento do assentimento, os sentimentos não são suscetíveis de nenhuma elaboração positiva - exceto três paixões que julgarão boas e reterão as *eupatheiai*. (ILDEFONSE, 2007, p. 143).

As paixões são contrárias à natureza; são um movimento irracional da alma. Entre elas, os estoicos destacam as quatro principais: o sofrimento, que é uma

⁴² Os estoicos concebem autarquia como uma imperturbabilidade da alma. Para eles, o sábio é sempre feliz porque está livre das paixões e autossuficiente porque já tem tudo de que precisa na sua interioridade: nada que atinge os homens comuns tem um significado adverso para ele, pois nada o afeta.

opinião recente a respeito de algo ruim presente; o prazer, que é uma opinião presente de bem recente; o temor, que é a antecipação de um mal; e, por fim, o desejo, que é um movimento irracional na direção de algo que aparentemente parece bom. Complementarmente, eles também mantêm três afecções positivas: a alegria, a circunspeção e a vontade. O que essas afecções têm em comum é que todas são sensatas e por isso são consideradas positivas, enquanto as paixões são insensatas. Nesse sentido, todos os não-sábios são classificados como insensatos (*phauloí, stulti*).

Além das paixões serem definidas pelo estoicismo como patologias, elas são vistas como representações não-compreensivas, pois são representações que não têm um correlato com a realidade; são encaradas como uma deficiência dos sentidos, assim como a imaginação, produtora de fantasmas.

No entanto, poderíamos nos perguntar: qual a origem das paixões para o estoicismo? Não encontraremos essa resposta no interior da filosofia, pois tal questionamento não é uma preocupação para os estoicos. Esses apenas constatarem que elas existem e de onde elas partem. Contudo, partindo-se do pressuposto de que as paixões são algo contrário à natureza, os estoicos entendem que é necessário se afastar delas para alcançar a felicidade. Como afirma Brun:

No fundo, a ordem que se seguiu na exposição do estoicismo é uma ordem sintética: começa-se a falar da natureza, da razão, depois da sabedoria e enfim da paixão; mas toda a filosofia antes de ser uma exposição mais ou menos sistemática, foi antes mais um protesto e uma investigação. O estoicismo não começou por definir uma sabedoria natural para se perguntar em seguida como podem nascer as paixões; constatou que os homens são apaixonados e insensatos e quis procurar uma sabedoria, que fosse uma reconciliação com mundo e com os homens. (BRUN, 1996, p. 81).

Desse modo, os indivíduos que querem alcançar a virtude têm que se afastar das paixões, pois quando nos deixamos levar por elas somos escravos de nós mesmos e da falsidade dos nossos próprios julgamentos. Quando reavaliarmos nossos julgamentos sobre as coisas e não damos assentimento apressado às representações, assim como quando nos afastamos não apenas dos vícios, mas das pessoas que se encontram imersos neles, estamos nos fortalecendo interiormente. Nas palavras de Sêneca:

Há que evitar a conversa deste tipo de gente, verdadeiros almoceves do vício que o difundem de lugar em lugar. Poderia pensar-se que a pior raça de homens fossem os difusores de boatos, mas não: há também os difusores do vício. Nada mais nocivo do que ouvi-los falar: mesmo que as suas palavras não criem raízes de imediato, deixam pelo menos na alma algumas sementes que perduram em nós quando nos apartamos deles, para mais tarde ressurgirem em força. Quem assiste a um concerto leva consigo nos ouvidos uma doce melodia de música, que perdura e impede a reflexão, e não deixa fixar a atenção em coisas mais sérias; do mesmo modo conversa com adutores e entusiastas do vício permanece no ouvido muito depois de a ela termos assistido. E não é fácil expulsar da alma esse som tentador: ele continua a ressoar em surdina, acudindo-nos periodicamente à ideia. Devemos, por conseguinte, cerrar os ouvidos a tão perniciosas conversas, e logo desde o início, pois assim que lhe damos acolhimento elas crescem de atrevimento. (*Carta 123, 8*).

Quando agimos de acordo com a natureza, que é a razão, não cometemos os erros de sermos iludidos pelos vícios e de vivermos em um estado de perturbação de alma. Sêneca reforça este ponto:

O homem é, de fato, um animal possuidor da razão; por conseguinte, se um homem consegue a realização do fim para que nasceu, o seu bem específico atinge sua consumação. A razão não exige do homem mais do que esta coisa facilíssima: viver segundo a sua própria natureza! O que torna esse objetivo difícil de atingir é a loucura generalizada que nos leva a empurrarmo-nos uns aos outros na direção do vício. (*Carta 41, 8*).

As paixões podem ser consideradas responsabilidade dos homens, uma vez que a única maneira de as extirpar é seguir a razão. Sêneca, nas *Cartas a Lucílio*, enfatiza muito bem esta questão: não são as coisas em si mesmas que nos perturbam, mas o nosso julgamento sobre elas. Para os estoicos, a única coisa que não é indiferente é a intenção moral, pois nós temos poder sobre ela; o resto não depende de nós e sim do destino, ou seja, do encadeamento de causas. Apenas a intenção moral faz com que os homens mudem a sua atitude com o mundo. “E indiferença consiste em não fazer diferença, mas em querer, amar mesmo, de maneira igual, tudo o que é determinado pelo destino” (HADOT, 1999, p. 196).

Diante dessa discussão, vimos que algumas questões ainda nos inquietam e poderíamos indagar: Sêneca alerta que devemos nos afastar das pessoas que nos convidam aos vícios e mantermos nossas ações de acordo com a razão, então poderíamos dizer que a firmeza de alma é um trabalho intelectual e solitário? Sêneca, na *Carta 80*, afirma que, para ser bom, basta o querer, então podemos ser bons sem a interferência do outro nesse processo? Será que o outro tem um papel

na constituição da fortaleza interior? Qual o lugar que esse ocupa? Voltaremos nossa atenção para tais questões mais adiante.

Todas essas discussões abrem espaço para discutirmos mais especificamente o nosso objeto de estudo, a saber: a firmeza de alma. No Império Romano, o estoicismo torna-se uma filosofia eminentemente prática, ou seja, aplica-se às discussões feitas por Zenão e adotadas por Crisipo acerca das coisas que são perfeitamente corretas e as ações apropriadas; aquelas ações realizadas por pessoas não sábias, ou seja, os *proficientes* e que fornecem a base para um debate teórico. Essa distinção possibilita algo comum nesse período, os aconselhamentos, ou seja, a filosofia como terapia da alma, isto é, como cura das doenças da alma que impedem que os homens se fortaleçam interiormente, tais questões acerca dos aconselhamentos morais serão objeto de nossa investigação mais adiante no tópico acerca dos exercícios espirituais.

Além disso, a filosofia senequiana não é apenas uma meditação abstrata, mas sim um resultado de uma luta diária contra as adversidades. Sêneca considerava que o pior inimigo a vencer somos nós mesmos: os maus julgamentos que trazem sofrimentos antecipados e uma visão incorreta da realidade, os vícios que estão por todos os lugares e a dificuldade de seguirmos, em todas as situações, a razão. Donde podemos concluir que Sêneca parece ter entendido a sua vida e a sua filosofia como um combate cotidiano contra o mundo e contra si mesmo. Muitas passagens confirmam que a filosofia é vista como uma *militia* e o filósofo como um soldado sempre em pé de guerra. Mas não apenas a sua própria vida Sêneca concebia como uma luta: também o é a de todos os homens, só que muitos, talvez a maioria, se abandona sem resistência às ideias feitas e aos falsos valores impostos pela sociedade, sendo vencido antes mesmo de lutarem, como enfatiza ao longo da *Carta 22*, a título de ilustração.

A metáfora do filósofo como médico da alma é muito comum nesse período. A extensa série de cartas de orientação ética enviadas de Sêneca à Lucílio é um exemplo de como a ética passa a ser a busca da perfeição, na qual a prática e a teoria estão intimamente ligadas. A firmeza de alma é um modo de nos mantermos tranquilos e livres dos vícios. A prática dos ensinamentos estoicos é essencial para alcançar tal estado. Para entendermos com devida atenção e de forma aprofundada a questão de firmeza de alma, voltaremos nossa atenção para alguns aspectos antropológicos da filosofia senequiana. Discutiremos o que é o bem, o mal e

indiferente para Sêneca e, por conseguinte, que espécie de homens consegue seguir a virtude de modo absoluto e como agem aqueles que estão em processo de aperfeiçoamento moral e que ainda não estão seguros da sua escolha de vida.

CAPÍTULO II – CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS DA FILOSOFIA DE SÊNECA

Antes de estabelecermos alguns apontamentos de forma mais aprofundada acerca da firmeza de alma nas *Cartas a Lucílio*, faz-se necessária a compreensão de alguns aspectos da antropologia senequiana. Tendo esboçado no capítulo precedente uma investigação sobre o mundo na concepção estoica bem como sobre o modo como os homens representam a exterioridade e, por conseguinte, agem de acordo com esse julgamento, parece-nos essencial orientarmos nossa discussão a fim de dar seguimento na argumentação acerca da posição de Sêneca sobre a questão dos valores morais.

Desse modo, seguiremos neste capítulo os seguintes passos: a) esboçaremos o posicionamento de Sêneca sobre as questões acerca dos conceitos de bem, mal e indiferente, isto é, o que contribui para virtude e felicidade e o que nos afasta desses estados; b) tendo em vista a discussão do tópico precedente, encaminharemos nossa investigação para a compreensão das três categorias de homens apresentadas pelos estoicos, o sábio, o *proficiens* e o *stultus*.

Como enfatizamos anteriormente, adotar um posicionamento de vida baseado no estoicismo é um exercício que demanda esforços e que leva uma vida toda. Sendo assim, o nível de exigências atribuídas pelo estoicismo para que os homens possam alcançar a virtude e se tornar sábio é muito meticuloso. O homem sábio é uma figura raríssima, por isso, os estoicos abriram espaço para outra categoria de homens, a saber, os insensatos que ainda estão em processo de aperfeiçoamento moral, mas que correm o risco de retroceder na sua caminhada rumo à virtude; c) e por fim, tendo em vista o grande poder de observação, Sêneca detectou que a maioria dos homens andam imersos nas paixões ou porque tomam coisas indiferentes como bens ou porque preferem seguir o lado oposto da virtude.

A ausência de um objetivo maior para a existência, a ambição desmedida pelos bens materiais; em suma, a obediência cega às paixões de toda ordem, fazem dos homens insensatos. Esses, por sua vez, andam como um barco à deriva, sempre à procura de satisfazer seus prazeres que nadam acrescentam para a virtude. Ora, sendo o homem ou uma sociedade doente, deve-se procurar tratamento e foi isso que Sêneca pretendeu fazer em seu projeto filosófico, não apenas dando o diagnóstico, mas propondo o remédio para tais enfermidades.

Nesse sentido, podemos afirmar que a filosofia senequiana não é uma mera especulação desvinculada da realidade, mas é, sobretudo, uma verdadeira terapia da alma que Sêneca tenta incessantemente aplicar tanto a ele quanto aos outros homens.

2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS VALORES: O BEM, O MAL E OS INDIFERENTES

Algumas passagens do Diógenes Laércio⁴³ afirmam que os estoicos dividiam a ética em termos de impulso, das coisas boas e ruins, das paixões, da virtude, do fim e dos valores primários. Os estoicos diferenciavam dois tipos de valores: os bons e os maus e acrescentaram a categoria dos indiferentes como sendo aqueles que não acrescentam nada para a felicidade. Nesse sentido, seguindo os próprios estoicos, na nossa discussão acerca da ética, trataremos nesse primeiro momento das questões dos bens, males e indiferentes. Vejamos um texto típico de Diógenes Laércio:

Os estoicos sustentam que todos os bens são iguais, e que todo bem é desejável em altíssimo grau, e não é susceptível nem de diminuição nem de aumento. Das coisas existentes os estoicos dizem que algumas são boas e outras são más; outras não são nem boas nem más. Boas são as formas de excelência chamadas prudência, coragem, moderação, etc.; indiferente são todas as coisas que não beneficiam nem prejudicam - por exemplo: a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a boa reputação, a nobreza de nascimento, e seus contrários: a morte, a doença, o sofrimento, a feiura, a debilidade, a pobreza, a mediocridade, o nascimento, a humilde e similares(...) Da mesma forma que a propriedade do quente é aquecer e não esfriar, a propriedade do bem é beneficiar, e não prejudicar; a riqueza e a saúde causam mais danos que vantagens, e portanto nem a riqueza é um bem, nem a saúde. (D.L., VII,101-3).

Sêneca, como sabemos, admite a tripartição da filosofia estoica, mas volta sua atenção de forma mais aprofundada para a ética, embora não desconsidere os outros campos, como já tínhamos alertado.

Para ele, a ética também deve se tripartida: a primeira parte consiste na atribuição dos valores para cada coisa, a segunda ocupa-se com as tendências e a terceira com as ações. Todas essas partes são eminentemente importantes e, se uma das partes falta, o sistema fica alterado. Nas palavras de Sêneca:

⁴³ Cf. DL, VII.

De que te serve afinal, teres construído uma justa e completa escala de valores se fores demasiado impetuoso nas tuas tendências? De que te serve saber moderar as tendências? De que te serve saber moderar as tendências e dominar os desejos se, ao empreenderes uma ação, não souberes decidir o momento, a natureza, o local e o modo oportunos de a levar a cabo? Uma coisa é conhecer o valor justo de cada coisa, outra, a conjugação das oportunidades, outra ainda, dominar os impulsos e empreender uma ação sem precipitações. A vida só estará de acordo consigo mesma quando a ação não desmentir o impulso e quando o impulso for à medida do valor de cada coisa, mostrando-se mais ou menos intenso conforme essa coisa merecer que a procuremos. (*Carta 89,15*).

Seguindo o passo do estoicismo antigo e médio, a título de exemplo, Sêneca, na *Carta 31*, afirma que Lucílio já está prosseguindo na sua formação moral, pois já se encontra numa disposição de espírito que lhe permite desprezar todos os bens vulgares e almejar o sumo bem⁴⁴. Por bens vulgares, Sêneca entende aqueles que não acrescentam nada para a virtude, ou seja, é bom tudo que implica a virtude, enquanto mau é tudo que inclui a presença do vício. O bem consiste na sabedoria, na ciência das coisas divinas e humanas; o mal está intimamente ligado à ignorância. O sábio é o único que tem uma alma nobre para rejeitar e escolher o que for oportuno, mas sem sentir medo pelo que rejeita. Assim, ele consegue alcançar, de forma íntegra, o sumo bem. Nas palavras de Sêneca:

Resta-me ainda acrescentar que, para virtude ser perfeita é preciso que a nossa vida, em todas as circunstâncias, mantenha uma linha de rumo constante e em inteira coerência consigo mesma, o que apenas poderemos conseguir através da ciência, do conhecimento das coisas humanas e divinas. Aqui reside o supremo bem; se atingires este ponto deixarás de ser um suplicante, para te tornares amigos íntimos dos deuses! (*Carta 31,8*).

Sêneca fornece um direcionamento para que possamos atingir o sumo bem. Ele afirma que não precisamos fazer esforços que estão além da nossa capacidade natural, porque a própria natureza nos ofereceu uma qualidade que nos possibilita chegarmos ao bem, que é a nossa capacidade racional. Não é dinheiro, nem fama e muito menos beleza que podem ser considerados bens. Sêneca afirma que devemos procurar algo que não seja deteriorado pelo tempo. Nesse sentido, para

⁴⁴ É indispensável para nossa discussão entendermos a diferenciação que Sêneca, na *Carta 118,9-19*, faz entre o bem em geral e o bem moral. As duas noções têm em comum o fato de que nada pode ser um bem se não estiver ligado ao bem moral e, por conseguinte, o bem moral é um bem. A distinção entre eles é que o bem moral é o bem absoluto, enquanto as outras coisas são bens porque entram em contato com bem moral. Por exemplo, o serviço militar pode se tornar um bem se for realizado de acordo com o bem moral. O bem em geral precisa estar associado ao bem moral. Esse, por sua vez, é em si mesmo um bem, enquanto o bem geral depende do bem moral, tudo que é considerado apenas um bem poderia ter sido um mal.

nosso autor, se não for relacionado com a moral, não é um bem.

Para sabermos o que devemos evitar ou assumir, devemos nos regular pelo bem supremo, pelo objetivo de toda uma vida. Sêneca nos concede vários exemplos acerca desse tema: “nenhum pintor, mesmo que tenha as tintas preparadas, consegue ter uma ideia bem definida do que quer pintar” (*Carta* 71,3). Da mesma forma é um erro se concentrar nos episódios separados da vida e não pensar na sua totalidade. Ademais, segue defendendo que é muito fácil definir o sumo bem. Podemos defini-lo como “aquilo que se conforma com a moral” (*Carta* 71,5). Todos os outros bens são falsos e passageiros, todas as adversidades poderão receber o nome de bem desde o instante em que a virtude lhes conferir o valor moral. É interessante observamos que o filósofo romano em outras cartas⁴⁵ deixa claro que as adversidades podem ser um bem, desde que essas sejam enfrentadas com firmeza de alma.

A moral é sempre a mesma em todas as circunstâncias e no lugar em que se instala o bem, não existe possibilidade de haver o mal moral. Vimos que a virtude para os estoicos tem uma grandeza absoluta, de forma que não existe a possibilidade de ser mais ou menos virtuosa, pois a virtude só conhece uma medida. Sócrates dizia que a virtude e a verdade são a mesma coisa. Não existe distinção entre elas. Para Sêneca, assim como para Sócrates, a virtude não pode ser acrescida do mesmo jeito que a verdade também não. Vejamos nas palavras do filósofo romano:

O único bem é aquilo que é conforme à moral- e de que um tal bem não admite nem diminuição nem acréscimo, assim como não admite curvatura a régua com que se traça uma linha recta. A mínima alteração nessa régua implica um defeito na retidão da linha. O mesmo, portanto, diremos da virtude é: é como uma linha recta, que não admite a mínima curvatura; pode a virtude torna-se mais rígida, mas nunca poderá torna-se mais intensa. (*Carta*, 71, 20).

Para Sêneca, onde se encontra a virtude só pode haver uma medida, uma ação pode ser considerada boa se o indivíduo enfrentá-la com firmeza de ânimo, deixando-se abater o mínimo possível. Sêneca alerta que não interessa *o que* vemos, mas o modo *como* vemos os acontecimentos. O que está em jogo aqui é nosso olhar sobre as coisas, isto é, o modo como representamos e, por conseguinte, assentimos a essas representações. A firmeza de alma consiste em entendermos

⁴⁵ Cf. *Cartas* 67,74, 78, 82.

que o bem está relacionado com o modo de encarar certas circunstâncias. Para o estoico romano, as coisas não são ruins em si mesmas, tudo depende do nosso julgamento sobre elas.

O bem específico do homem é a razão. É esta qualidade que nos diferencia dos outros seres e que nos dá a possibilidade de atingirmos um estado de alma tranquilo capaz de entender de forma íntima o que é o bem e como consegui-lo. Desse modo, para Sêneca, o único bem é aquele que é específico do homem e não existe outro bem específico além da razão, então seu único bem é a razão. Não é saúde, dinheiro, nobreza, abundância de clientes ou fama que fazem um homem bom. O homem será bom se estiver em harmonia com a sua natureza, visto que o único bem do homem é a razão, que é aquilo que pode lhe trazer felicidade plena. A posse de bens vulgares não faz um indivíduo feliz. Longe disso, pois o torna possuidor de aflição e de angústia em pensar que tudo que é seu poderá escapar-lhe um dia, vivendo ansioso para acumular riquezas e por manter seu status social inalterável. Sêneca nos alerta:

Se todo bem reside na alma, então será um bem tudo quanto contribui para dar à alma, firmeza, elevação, largueza; ora a virtude torna a alma mais forte, mais sublinhe, mais vasta. Tudo o que mais excita os nossos desejos abate e amole igualmente a alma e, enquanto parece elevá-la, apenas incha, iludindo-a através de um cúmulo de vaidade. Por conseguinte, o único bem será aquilo que torna superior a nossa alma. Todas as acções praticadas ao longo da vida são reguladas pela consideração do que é conforme à moral ou contrário a ela, é nesta consideração que reside os motivos de fazer ou não fazer qualquer acção. (*Carta 75,17*).

O mal está sempre relacionado, na filosofia de Sêneca, com o mal moral e os vícios são considerados pelo filósofo estoico um empecilho para se atingir o bem. Desse modo, os vícios são algo que deve ser afastado a todo custo. Para Sêneca, o vício não está nas coisas e sim na própria alma dos homens, pois somos nós que atribuímos valor às coisas que são efêmeras e malélicas.

Além disso, os estoicos acrescentam⁴⁶ mais uma categoria na discussão

⁴⁶ Se, por um lado, podemos perceber uma conexão da teoria estoica com o pensamento socrático, por outro, seria equivocado acreditar que Sócrates e até mesmo Platão e Aristóteles teriam criados uma categoria ética que abarcasse elementos como riqueza, honrarias, saúde, morte. A posição de Sócrates é diversa daquela assumida pelos estoicos nesse sentido. No *Górgias* (468), Sócrates afirma que as coisas não são boas nem más “por vezes participam daquilo que é bom, e por vezes daquilo que é mal, e outras vezes não participam de nenhum dos dois” e em outras passagens do *Ménon* (87e-88a) podemos perceber mais claramente tal divergência apontada por nós. Segundo Sócrates “Dizem que a saúde, a força, a beleza e a riqueza são algumas vezes benéficas, mas outras

acerca da ética, a saber, os indiferentes, que não são bem nem mal, mas que são de suma importância para entendermos o que contribui para a formação de uma interioridade forte. Para os estoicos, “somente a virtude é boa, somente o vício é ruim; todo o resto são indiferentes de tipos variados” (BRENNAN, p. 126, 2005). Os indiferentes são aqueles que nem são bens, nem são males, mas estão em posição intermediária em relação a esses. Equivale a dizer que coisas que a maioria das pessoas considera um bem, como riqueza, glória, saúde; para os estoicos, não contribuem para felicidade. Segundo Diógenes Laércio:

[...] indiferente quer dizer o que não põe em movimento nem a inclinação nem a repulsão, como ter sobre a cabeça cabelos em número par ou ímpar. As coisas indiferentes são umas a preferir, outras a não preferir; são preferíveis [*proegména*] as que têm valor, não-preferíveis [*aproegména*] as que são a desdenhar. Um valor é um certo poder secundário, aquele que ajuda a uma vida conforme à natureza, por exemplo aquela ajuda que a riqueza ou a saúde podem trazer para viver conforme à natureza. (D.L., VII, 105).

Os estoicos introduziram na categoria dos indiferentes uma divisão entre os preferíveis e os não preferíveis. Temos como indiferentes preferíveis: saúde, força, beleza; por outro lado, temos como não-preferíveis: morte, doença, exílio. O critério que os distingue é o seguinte: tudo aquilo que está conforme a natureza é preferível e o que não está é não preferível. Neste sentido, é nesse campo que se dá a escolha moral, pois aqui se podem exercer erros e acertos. Segundo Gazola (p.103,1999), na categoria dos indiferentes, dá-se a “possibilidade de julgar, de exercer a atividade própria do homem em toda sua extensão – ou seja, seu *lógos*”. Nesse sentido, escolher a doença é um preferível possível muito embora inconveniente, pois não se deve preferir a destruição de si mesmo que é contrária à natureza, pois é contra a *oikeíosis*⁴⁷, visto que, segundo os estoicos, o homem revela um desejo natural de permanecer vivo. Nas palavras de Sêneca:

Existe no entanto, Lucilio, uma grande diferença mesmo entre aquelas coisas que chamamos “intermédias”. Por exemplo, a morte não é indiferente no mesmo sentido em que o ter um número par ou ímpar de cabelos. A morte inclui-se entre aquelas coisas que, sem serem em si um mal,

vezes prejudiciais”. Tais ideias estão em desalinho com a teoria estoica, pois nenhum estoico iria afirmar que a riqueza às vezes é boa, pois ela está sempre na categoria dos indiferentes.

⁴⁷ O termo *oikeíosis* (aprovação e atração; no latim, *conciliatio*) é usado pelos estoicos para designar autopreservação com relação a todas as coisas que contribuem na constituição dos seres. Todo ser se afasta de tudo que possa contribuir para sua destruição e se aproxima de todas as coisas que possibilitam sua conservação.

revestem, no entanto, a aparência de um mal; e isto porque nos é inerente o amor por nós mesmos, o instinto de conservação permanente, a repugnância perante ao aniquilamento e também por imaginarmos que a morte vem arrebatando imensos bens, nos vem subtrairia ao infundável mundo de coisas que nos habituamos a gozar. (*Carta 82,14*).

Para Sêneca os indiferentes nem são coisas boas nem más, tais como o exílio e a pobreza. Não é objeto de louvor nenhuma dessas coisas, mas o modo como os homens lidam com elas. Por exemplo, não pode ser considerado objeto de louvor à pobreza, mas sim o homem que não se deixa abater pela pobreza, isto é, encarar pobreza com firmeza de alma. Do mesmo modo, não é objeto de louvor o exílio, mas manter-se tranquilo e firme frente a essa circunstância⁴⁸. Nenhuma dessas coisas tem por si mesma nenhum valor moral, mas o fato de que essas podem entrar em contato com a virtude pode auxiliar os homens a melhor deliberarem acerca de seu papel em suas próprias vidas.

Tendo isso em vista, podemos afirmar que os que estão na categoria dos indiferentes não têm valor moral em si mesmo, mas o modo como lidamos com estes pode acrescentar para a virtude, por isso que afirmamos anteriormente que é no campo dos indiferentes que se dá a escolha moral, porque, por meio da reflexão, entendemos o que contribui para a virtude e o que nos afasta desta. E essa capacidade de julgar quais as coisas que acrescentam ou não para a virtude é um exercício árduo e diário.

Para os estoicos, a única categoria de homens que consegue atingir a moralidade perfeita é o sábio, pois este vive de acordo com a natureza. O homem sábio possui a firmeza da alma de forma absoluta, não se deixando abater pelos golpes do destino e nem tão pouco deixa-se levar-se pelos vícios. Pelo contrário, tem uma alma tranquila e feliz. Essas características são indicadas por Sêneca para se referir ao sábio, mas aqui se instaura um problema. Podemos perceber que não encontramos um sábio comumente, então a fortaleza interior seria para poucos ou seria um estado inalcançável? Que espécie de homens consegue alcançar tal estado? Qual o lugar na filosofia de Sêneca que ocupam os não-sábios? Tais questões encaminharão nossas investigações no decorrer da nossa discussão.

⁴⁸ Vejamos o exemplo do próprio Sêneca quando foi exilado para a ilha da Córsega: nos primeiros anos de exílio tentou colocar em prática os ensinamentos estoicos de manter-se firme frente a esse acontecimento. No livro *Consolação a minha mãe Hélvia*, o filósofo romano consola a mãe pela sua ausência e se mostra firme frente a essa adversidade.

2.2 SAPIENS, PROFICIENS E STULTUS

Nos registros que temos do estoicismo sobre a figura do sábio, encontramos inúmeras características que lhe são atribuídas: sincero, piedoso, sem paixões, isento de orgulho, forte, corajoso, sacerdote, adivinho, comandante, administrador, general. Se fossemos elucidar todos os atributos direcionados ao sábio, teríamos uma lista extensa sobre a qual explanar. Todavia, podemos definir o sábio, de forma mais simples, como aquele que vive de acordo com a natureza, que tem uma compreensão íntima do cosmo e vive em harmonia com este, por isso experimentando a verdadeira felicidade. O sábio suporta tudo com coragem, rege seus desejos sobre o que depende dele e compreende que algumas coisas que existem no mundo dependem dos homens, já outras lhes fogem às mãos.

O sábio é visto como o ápice da perfeição humana, aquele que possui a virtude, que não se deixa abalar pelas dores, nem pelas paixões, não se deixa escravizar pelos bens materiais, não se abate pelas ofensas e passa imune frente à adversidade, pois ele possui a sabedoria que lhe permite compreender as leis da natureza. “O sábio, por compreender que as dificuldades da vida humana são exteriores à essência humana, não se abala, atingindo o equilíbrio necessário, a *apatia*, estado de felicidade plena do homem” (PRADO, 1946-1947, p.16). Ele assume o papel de um grande educador, aquele que por meio do exemplo de fortaleza e sabedoria aponta um caminho possível para viver de forma virtuosa.

Os estoicos são bastantes enfáticos quando afirmam que o sábio executa somente um tipo de ação, isto é, a virtuosa. Seja ajudando ao próximo, indo ao mercado fazer compras, praticando esporte, fazendo exame de consciência, bem como no resto das outras ações, todas as ações praticadas por ele são virtuosas. Como vimos, os estoicos negam que as ações podem ser umas mais virtuosas do que outras e que um indivíduo pode ser mais ou menos virtuoso. A virtude é uma: quem possui uma tem acesso a todas as outras. Por isso todas as ações do sábio são igualmente virtuosas. Assim como se dá com as ações virtuosas, os estoicos entendem que as ações viciosas não são graduais, de forma que o homem vicioso sempre terá ações viciosas. No testemunho de Brennan:

De mãos dadas com essa negação está a negação de que uma ação viciosa seja mais viciosa do que qualquer outra, juntamente com sua insistência no fato de que todas as ações do não-sábio rouba algo ele está

realizando uma ação viciosa, mas não é mais viciosa do que escovar os dentes ou ganhar dinheiro ou salvar alguém de um afogamento. Pouco importa os belos pensamentos que passam pela mente do não-sábio enquanto mergulha nas profundezas gélidas para resgatar uma criança de apuros; pouco importa se ele espera lucrar, em seguida, na noite anônima: sua ação será tão viciosa quanto qualquer crime de um ladrão ou assassino. (BRENNAN, 2006, pp.186-187).

O sábio não carece de nada para ser virtuoso. Por exemplo, ele não precisa de dinheiro para ajudar o próximo, pois será virtuoso com ou sem dinheiro, com ou sem saúde, com ou sem tais coisas. Como vimos, estas coisas estão na categoria dos indiferentes. Nesse sentido, todas as ações do sábio independem de algo exterior para serem virtuosas. Pelo contrário, o sábio tem tudo de que precisa, pois ele possui o entendimento de que todas essas coisas a que o homem comum costuma associar à felicidade são enganosas. A verdadeira felicidade está em uma interioridade forte e tranquila e isto o sábio possui de forma íntegra.

Apesar de os estoicos apresentarem o sábio livre de todas as paixões, isso não quer dizer que ele seja insensível. No lugar das paixões, o sábio é capaz de experimentar os bons afetos, que são: a vontade, a alegria e a cautela. Segundo Huson⁴⁹ “a vontade é uma aspiração razoável como a bondade, afeição, afabilidade. A alegria é uma distensão razoável, satisfação. E por fim a cautela, um desvio razoável como pudor e pureza”. Nenhum bom afeto diz respeito à dor, pois o sábio está isento das paixões.

Atentemos que os textos do estoicismo são dirigidos aos iniciados à filosofia e, por isso, preconizam que devemos conformar nosso caráter, endurecendo-nos para não ceder à exterioridade. Daí a importância de os indivíduos fazerem cessar todos os desejos. Nas palavras de Epicteto:

Então retira a repulsa de todas as coisas que não seja encargo nosso e transfere-a para as coisas que, sendo encargo nosso, são contrárias à natureza. Por ora, suspende por completo o desejo, pois se desejares alguma das coisas que não sejam encargo nossos, necessariamente não serás afortunado. Das coisas que são encargo nosso, todas quantas seria belo desejar, nenhum está ao teu alcance. (*Manual* II,2).

Os estoicos afirmam que os sábios são homens raros. Isto se dá pela dificuldade de encontrá-los. Mesmo que ainda existam alguns sábios, surge a dificuldade de um insensato reconhecê-los. Este fato pode ser visto como alvo de

⁴⁹ Cf. HUSON. **Ler os estoicos**. Tradução de Paula S. R.C Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

crítica à escola estoica, podendo pesar aos estoicos a acusação de elaborarem uma teoria utópica acerca do sábio. Todavia, entendemos a figura do sábio como um pressuposto moral e como um modelo do qual devemos nos aproximar e isto não é empecilho para os homens que estão na categoria de não-sábios chegarem a tal patamar. É uma inspiração e uma meta que devemos buscar. Mesmo tendo a consciência do quão difícil é chegar a tal posição, só o melhoramento pessoal que atingimos na tentativa de alcançá-lo já é um triunfo.

Sêneca apresenta um sábio que difere⁵⁰ um pouco do estoicismo antigo e médio, pois entende o sábio não como uma figura fechada em si mesmo, que atingiu a perfeição plena e que não precisa exercitar-se, mas como um homem engajado e envolvido no caminho escolhido por ele. O sábio, para nosso autor, mesmo atingindo a sabedoria plena, ainda assim continua buscando o progresso, exercitando-se constantemente, colocando à prova sua firmeza de alma e encontrando novas maneiras de atingir uma “elevação espiritual”. Para Sêneca, “o processo formativo não estaria consumado, uma vez que, com essa conquista, se abririam novas possibilidades para o que seria considerado como perfeição, o que, por seu turno, implicaria também a possibilidade de novos obstáculos”⁵¹. Sêneca afirma que muita gente interpreta de forma errônea a máxima que diz que “o sábio basta-se por si mesmo”, considerando que ele seria então afastado do mundo. Conforme Sêneca:

O sábio contenta-se consigo próprio. Tal não implica que, embora se baste a si próprio, ele não deseje ter um amigo, um vizinho, um companheiro. E até que ponto se contenta consigo o mostra-o o facto de, por vezes se contentar com uma parte de si. Se uma doença, se um inimigo lhe cortarem uma mão, se qualquer acidente lhe roubar um olho, ou mesmo os dois, ele contentar-se-á com o que lhe resta, e conservará tanta alegria de espírito depois de mutilado e estropeado como tinha quando possuía um corpo válido. No entanto, embora não se queixe da mutilação, prefere não sofrer. É nesse sentido que o sábio se contenta consigo mesmo: não que deseje, mas sim que possa prescindir de amigos. E ao dizer “que possa” entendo que suportará com firmeza de ânimo a perda de algum. (*Carta 9,4-5*)

⁵⁰ Para o estoicismo antigo, os homens eram divididos entre a categoria de sábio (*sapientes*) e insensatos (*stulti*). A ideia de uma classe de homem que constituiria uma categoria intermediária nos parece que foi originada no estoicismo médio com a figura de Pánecio. Sêneca. Para ele, os insensatos e proficientes estão na mesma categoria de não sábio, pois, assim como os *stulti*, os *proficientes* ainda não atingiram a sabedoria plena e correm o risco de recuar e retroceder. Cf *Cartas* 71,30, 72,6, 35,4. Mas temos que atentar para o fato de que os *proficientes* estão tentando trilhar o caminho para a virtude de um modo mais avançado do que o dos *stulti*, mesmo que ainda não tenham alcançado virtude e a firmeza de alma.

⁵¹ Cf. WATAKABE, Thais. **Sêneca e a educação para formação do sábio**. 2009. 102 f. Dissertação (Mestrado). Universidade estadual de Maringá, Maringá, 2009.

O sábio, embora baste-se a si mesmo, no sentido de que sua felicidade independe de coisas exteriores, deseja ter amigos, não somente para lhes socorrer nos momentos difíceis, mas para ter alguém com quem possa compartilhar suas experiências de vida e também que o ajudem nos momentos de dificuldade. A amizade do sábio não é pautada em um sentimento egoísta, ele não precisa de amigos para ser-lhes útil, ou que lhes sejam úteis, pois a amizade por utilidade é algo muito mais disseminado por homens comuns, principalmente aqueles que não entenderam que essa espécie de aproximação não contribui para a virtude. Muito pelo contrário, as amizades por utilidade são efêmeras: quando o suposto amigo deixa de ser útil, esta deixa de existir.

Segundo Sêneca, o sábio não carece de nada para ter uma vida feliz. Ele já tem tudo de que necessita e se contenta com o que tem, já o insensato ou *stultus* sofre constante descontentamento, pois nunca está satisfeito com a parcela que lhe foi dada pelo destino. O sábio basta-se por si mesmo, mas deseja ter um matrimônio, um grande número de amigos, deseja ajudar o próximo, o bastar por si mesmo não o torna um indivíduo frio e egoísta.

Para Sêneca, o sábio alcançou a firmeza de alma de forma plena. Ele é sempre atento a responder a qualquer sobressalto, mesmo caindo na doença, pobreza e até mesmo se for exilado. O sábio afrontará essas circunstâncias e passará por elas, não se deixará entristecer e muito menos culpará o destino por tais circunstâncias. A alma do sábio é serena e livre, pois ele alcançou um estado em que nunca faltará alegria, enquanto os insensatos não conseguem atingir tal alegria, pois acreditam que esse sentimento vai ser alcançado deixando-se levar pelos vícios e prazeres vulgares. Para o nosso autor, com essa atitude, os insensatos só se afastam da verdadeira virtude. No testemunho de Sêneca:

Vou ensinar-te agora o modo de entenderes que não és ainda um sábio. O sábio autêntico vive em plena alegria, contente, tranquilo, imperturbável; vive em pé de igualdade com os deuses. Analise-te então a ti próprio: se nunca se sentes triste, se nenhuma esperança te aflige o ânimo na expectativa no futuro, se dia e noite tua alma se mantém igual a si mesma, isto é, plena de elevação e contente de si própria, então conseguiste atingir o máximo de bem possível ao homem! Mas se em toda a parte e sob todas as formas, não buscas senão o prazer, fica sabendo que tão longe estás da sabedoria como da alegria verdadeira. (*Carta 59,14*).

Sêneca é muito enfático na crítica que faz à sociedade romana, a qual, para ele, era uma sociedade carente de valores. Essa crítica não se restringia tão somente aos homens do seu tempo⁵², mas sim para todos aqueles que buscavam alegria e a sabedoria em lugares errados. Para Sêneca, não encontramos jamais alegria e sabedoria por meio das riquezas e honras. Os homens seguem incessantemente na busca pela alegria, mas estão traçando o caminho errado. Uns procuram em banquetes, outros nos negócios, na posse de amantes, em status social, entre outras coisas. Na concepção de Sêneca, os homens deixam-se iludir por uma alegria passageira e falaciosa e apenas o sábio consegue obter uma alegria inalterável, pois já compreendeu todo o processo que leva o homem à virtude. Ele não só compreendeu o processo, mas o vivencia. Para ele, não existe distância entre suas palavras e seus atos: em todas as circunstâncias é plenamente igual a si mesmo, em nenhuma existe discordância entre palavras e atos.

O sábio não se lamenta frente às adversidades, que são próprias da condição humana. Ele possui uma fortaleza interior⁵³ capaz de dar conta de todas as circunstâncias hostis. Isto não quer dizer que ele seja insensível à dor. Ele não é se deixa levar pelas paixões; o que que é algo diferente. Vejamos o que Sêneca no livro *Sobre a ira* nos diz acerca dessa questão:

Realmente, se alguém considera um indício de uma paixão e um sintoma da alma a palidez e as lágrimas caindo, a excitação de um desejo obsceno ou um suspiro profundo, um olhar repentinamente mais acerbo ou algo semelhante a tais coisas, engana-se e não entende que estes são impulso do corpo. Assim, não só um bravo guerreiro por vezes empalideceu enquanto se armava, como também, depois de dado o sinal de combate os joelhos do mais feroz soldado tremeram um pouco e o coração de um grande general palpitou antes que as hostes se entrechocassem, e no mais eloquente orador, enquanto se preparava para falar, ficaram rígidas as extremidades de seus membros. (*Sobre a Ira*, livro II,3).

Sêneca trata, nas *Cartas a Lucílio*, acerca de outras duas categorias de homens, a saber, o *proficiens* e o *stultus*. Como sábios são homens raríssimos, eles são considerados pelos estoicos como os indivíduos que atingiram o ápice da virtude. Os aconselhamentos e a formação moral abrem espaço para aqueles que

⁵²O próprio Sêneca afirma na *Carta* 50,4 que os vícios não são próprios de cada época e sim estão enraizados nos homens, independentemente do momento histórico em que estejam inseridos. Nesse sentido, não podemos atribuir a culpa ao modo de vida de uma cidade ou país em que vivemos, pois nós somos responsáveis pelas nossas ações, podendo nos afastar dos vícios e trilhar nosso caminho em direção à virtude.

⁵³ Mais adiante traçaremos uma investigação cuidadosa sobre o conceito de fortaleza interior.

ainda estão em busca da virtude, mas que já iniciaram sua marcha para o bem, embora corram o risco de titubear. O *proficiens* ainda não atingiu a plenitude e, por isso, deve-se evitar o erro de exigirmos de um principiante aquilo que só o sábio é capaz de nos oferecer. Os *proficientes* ainda estão na fase de assimilação dos princípios⁵⁴ e não atingiram a virtude, mas já têm seus objetivos bem claros rumo ao progresso moral.

Os *proficientes* são os homens que, embora sejam dotados de boa vontade, ainda não estão firmes. É como se esses homens tivessem passado muito tempo doentes e, embora já houvessem melhorado, ainda existisse o perigo de a enfermidade retroceder. Eles estão em processo de aperfeiçoamento moral, mas correm o risco de retornar aos vícios e ainda deixam-se afetar pelas alternâncias da sorte. Segundo Sêneca (*Carta* 72,11), “o tipo intermediário está sujeito às suas flutuações, nomeadamente ao perigo gravíssimo de regressar aos hábitos nocivos”. Apesar de ter avançado bastante, ainda não se encontra em terra firme, diferente dos sábios, que já têm tudo de que precisam dentro de si, possuindo a fortaleza interior de forma íntegra, de maneira que nada pode abalá-los. Reforça Sêneca:

Mas o sábio nada pode perder. Ele armazenou tudo dentro de si, nada confia aos acasos do destino e tem seus bens integralmente consigo, contente com sua virtude, a qual não depende de fatos fortuitos e por isso não pode ser levada nem rebaixada; pois, naquela que já foi conduzida a um lugar supremo, os incrementos não têm espaço, e, ademais, o destino nada tira a não ser o que deu. Mas ele não dá a virtude, por isso também não a retira; ela é livre, inviolável, imutável, inabalável, tão endurecida contra as fatalidades que nem sequer se pode curvá-la, muito menos vencê-la; contra os mais terríveis apetrechos de guerra mantém o olhar fixo, em nada altera sua fisionomia seja se as circunstâncias se lhe apresentarem duras sejam propícias. (*Sobre a firmeza do homem sábio*, 5,4).

A discussão acerca do melhoramento pessoal está voltada para aqueles que ainda não atingiram a virtude e, por conseguinte, uma firmeza de alma inabalável. O próprio Sêneca não se considerava um sábio, mas um *proficiens*, um homem que sabe a meta que deve atingir e que, apesar de não possuir de forma plena a fortaleza interior, já dá indícios de uma interioridade forte, às vezes até abalada

⁵⁴ Nas *Cartas* 94 e 95 das *Cartas a Lucílio*, Sêneca nos oferece uma discussão ampla sobre aqueles que ainda não atingiram a moralidade perfeita, por isso precisam ser ensinados via aconselhamentos morais, isto é, preceitos e máximas de como se deve agir. Existem também aqueles que já estão prosseguindo de forma rápida para a obtenção de uma vida virtuosa que não precisam mais de preceitos, mas entendem os dogmas da escola, já tem um amadurecimento intelectual e moral.

pelas adversidades, mas tendo a consciência de que há muito caminho a ser percorrido e que ele tem empenho para percorrer a sua marcha em direção ao bem.

Sêneca, na *Carta 87,5*, dá seu testemunho de como ainda não é um sábio e o quanto ainda lhe resta um longo caminho a percorrer rumo à virtude. Ele afirma que ainda se importa com a opinião dos outros, de modo que ainda se sente envergonhado em encontrar algumas pessoas quando está sendo transportado por uma carroça de campo. Isto dá indícios de que ainda está atravessado por algumas doenças da alma⁵⁵, pois seu espírito está ligado às superficialidades e ainda permanece a ideia de que as riquezas podem ser consideradas um bem.

Além do *proficiens*, Sêneca identifica outra categoria de homens que estão quase na mesma posição dos aprendizes, isto é, de não-sábios, mas que estão ainda mais longe de alcançar a sabedoria. O *stultus* é aquele que não está interessado no seu melhoramento pessoal, não tem um objetivo fixo de vida e normalmente se deixa levar pelos erros de julgamento. Deixa a vida correr e sempre está mudando de opinião. Ele não tem uma meta determinada: sua vida está à mercê da sorte e do acaso e muda continuamente, busca objetivo diversos, em cada fase da vida até chegar à velhice, sem sequer ter pensado na sua existência.

Existe uma distância significativa entre o homem sábio e o *stultus*: enquanto o primeiro tem cuidado consigo mesmo e possui uma alma forte e tranquila, o *stultus* quer tudo ao mesmo tempo, lastimando-se da sua própria escolha de vida. Ele ainda não começou o percurso que leva para a virtude, por isso sua existência é como se fosse um barco à deriva sempre em busca de um porto. Trata-se de uma imagem tão poderosa que até mesmo Foucault, na *Hermenêutica do sujeito*⁵⁶, utilizou-se dela a fim de descrever, de forma sucinta, o estado de alma do *stultus*:

O *stultus* é aquele que não tem cuidado consigo mesmo. Como se caracteriza o *stultus*? Referindo-nos particularmente àquele começo do *De tranquillitate*, podemos dizer que o *stultus* é, antes de mais nada, aquele que está à mercê de todos os ventos a, aberto ao mundo exterior, ou seja, aquele que deixa entrar no seu espírito toda as representações que o mundo exterior pode oferecer. Ele aceita essas representações de certo

⁵⁵ Sêneca na *Carta 75* das *Cartas a Lucílio* faz uma distinção entre doenças da alma e as paixões. Enquanto as primeiras são vícios enraizados e violentos que ocupam a alma com muita intensidade, conduzindo a um juízo de valor que persiste em erros, as paixões são impulso da alma intensos e súbitos e se não forem refreados podem degenerar em doença da alma.

⁵⁶ No curso consagrado em 1982 à hermenêutica do sujeito, Michael Foucault apresenta uma investigação sobre o conceito de “cuidado de si”. Esses estudos se concentram na filosofia estoica, tendo em vista que esse período foi considerado o auge da reflexão sobre a prática de si. Nesse sentido, essa obra é muito relevante para nossos estudos.

modo mistura-se no interior de seu próprio espírito-com as suas paixões, seus desejos, suas ambições, seus hábitos de pensamento, suas ilusões etc. (FOUCAULT,2011 p. 118).

No começo da obra *Da tranquilidade da alma*, Sêneca descreve o estado de alma do *stultus*, na figura de Sereno, que não possui uma alma tranquila. Muito pelo contrário, vive em desequilíbrio e “reformulam todo momento seu modo de vida, e no fim, acabam naquele em que os surpreende não ódio da mudança, mas a velhice, que resiste à inovação⁵⁷”. Além disso, Sêneca diversas vezes utiliza a metáfora do “médico da alma”. Segundo esta metáfora, a filosofia seria um meio para se curar das enfermidades, ou seja, é por meio da filosofia que os homens se afastam das paixões e têm a possibilidade de alcançar a virtude.

Como o *proficiens* e o *stultus* estão em processo de melhoramento, Sêneca nos dá indícios que é via filosofia que esses homens podem alcançar a firmeza de alma. Desse modo, faz-se necessário entendermos como a filosofia pode funcionar como terapia da alma, já que, para se alcançar a fortaleza interior, os homens têm que aprender a cuidar de si mesmos e sanar as enfermidades da alma. Tendo isso em vista, concentraremos nossa investigação nas discussões acerca da filosofia como terapia da alma. Nossa tarefa segue no intuito de entender como se dá esse processo de cuidado da alma.

2.3 FILOSOFIA COMO TERAPIA DA ALMA

A sociedade romana foi marcada por todos os tipos de vícios morais. O ódio explícito, incestos, intrigas e assassinatos faziam parte do jogo de poder. Uma sociedade carente dos valores preconizados pelo estoicismo, caracterizada pelos excessos e apego desmedido aos prazeres. É nesse cenário que nosso autor encontrou a fonte de suas reflexões filosóficas. É certo que as suas reflexões ultrapassam barreiras históricas, todavia é inegável que, em parte, sua reflexão filosófica parte da observação da sociedade em que ele esteve inserido.

Sêneca⁵⁸, com grande poder de observação, descreve e denuncia, nas suas obras, a ausência de objetivos superiores para a existência e a obediência

⁵⁷ Cf. SÊNECA. **Sobre a tranquilidade da alma**. Livro I,6.

⁵⁸ Para uma discussão sobre Sêneca e a cultura romana, cf. BARTSCH, S; WRAY.B. **Seneca and the self**. New York: Cambridge University Press,2009.

desmedida às paixões que faziam de Roma uma sociedade doente, presa às superficialidades. Ora, um doente, sendo um homem ou uma sociedade, deve procurar um tratamento e foi isso que Sêneca pretendeu fazer, não só descrevendo de forma sucinta a moléstia que afetava os romanos, mas indicando o remédio para tratá-la.

Um homem que se deixa levar pelas paixões, negligenciando seu lado racional, é precisamente uma criatura doente, pelo simples fato de que ele não desenvolveu a parte que todos os homens têm em potência, isto é, a razão. A um homem que foge da sua característica mais natural, faz-se necessário chamar a atenção para esse mal e lhe propor um caminho para tratar tal enfermidade. E essa tarefa cabe ao filósofo desempenhar, assim como um médico que cura as enfermidades do corpo. Sêneca entendeu como missão do filósofo auxiliar na cura dos males da alma.

Vimos que a filosofia de Sêneca é eminentemente marcada por um caráter existencial que tende a entender a vida como uma verdadeira batalha contra as paixões. Sendo assim, vida e filosofia estão intimamente ligadas. A filosofia, para nosso autor, não é apenas uma especulação desligada da realidade, mas especialmente uma verdadeira terapia da alma que Sêneca tentou aplicar não só aos outros, mas também a si próprio.

Sêneca considerava a filosofia como uma espécie de medicina da alma. A doença da sociedade romana tinha uma explicação bastante simples para ele. Como vimos no capítulo precedente, a alma tem uma natureza dupla: uma parte é a inferior, aquela movida pelos desejos e que nos mantém no nível dos animais; a outra parte, superior, pode nos manter no patamar dos deuses. Ora, a maioria dos romanos médios se permitia ser arrastada pelas paixões e, por conseguinte, limitava sua existência ao modo de vida inferior. Por essa razão, a insistência de Sêneca em convencer os seus leitores dos riscos de nos deixarmos entregar aos instintos e deixarmos-nos levar pelos erros de julgamentos e, conseqüentemente, a necessidade da revisão das representações.

A função do filósofo é auxiliar o “paciente” a obter a cura via reflexão e prática dos ensinamentos filosóficos. A filosofia deve não só descrever os males da alma, mas auxiliar na cura de tal enfermidade. Tarefa por vezes muito exigente, tendo em vista que normalmente os homens reconhecem a sua condição, mas nem por isso decidem curar-se. Sêneca afirma que já é um primeiro passo o

reconhecimento do mal, mas ainda não é o bastante para que os homens decidam cuidar de si mesmo.

Nas cartas 27, 1; 52,10, 67,7,94,36, Sêneca faz alusão ao termo *therapeia* ou cura. De modo sucinto, para Sêneca, o termo refere-se ao cultivo da alma, ou seja, o cuidado da alma, que pode ser empreendido via filosofia, por meio de uma reflexão diária acerca das nossas ações e de uma mudança de postura frente ao mundo. O conceito de cura da alma é sempre visto nas *Cartas*, em primeiro lugar, como um afastamento das paixões.

No capítulo precedente vimos que as paixões são definidas como um movimento irracional da alma. Nesse sentido, a alma é saudável quando os homens seguem a razão e, ao contrário, torna-se doente quando eles se deixam levar pelos excessos. Para Sêneca, deveríamos ter mais cuidado conosco e esse cuidado consiste em voltarmos nossa atenção para nossa interioridade, afastando-nos o máximo possível dos vícios e das pessoas que nos convidam a eles. Daí a insistência por parte de Sêneca para que Lucílio se afaste das multidões e volte sua atenção para si mesmo. Todavia, isso não quer dizer que a sociedade é culpada por nossos vícios. Pelo contrário, somos nós que ainda não estamos fortes interiormente o bastante para não sermos afetados. Sêneca afirma a necessidade de cuidarmos não só do nosso corpo, mas também da alma:

Qualquer pessoa conhece suas debilidades físicas. Consequentemente, há quem vomite para aliviar o estômago, há quem pelo contrário o robusteça com frequente ingestão de alimentos, há quem faça dieta de vez em quando para eliminar excessos; quem sofre continuamente dos pés evita bebida ou as termas. Na nossa alma há igualmente partes enfermiças às quais importa prestar a devida atenção. Para que me servirá então o ócio senão para tratar das minhas feridas? Se eu te mostrar o pé inchado, a mão coberta de manchas, a perna mirrada, com os nervos esclerosados - certamente me permitirás que eu fique eu repouso e tente sanar minha doença! Pois fica sabendo que um mal ainda maior é esse que não posso te mostrar: este tumor, este inchaço que reside em meu peito! [...] Não deverás aproximar-te de mim na esperança que possa ser-te útil. Estás enganado se pensas que pode encontrar aqui algum auxílio: quem mora nesta casa é um doente, não um médico. (*Carta* 68,7-9).

Na concepção de Sêneca, para que possamos nos ocupar com nós mesmos, o primeiro passo rumo à cura da alma é entendermos e aceitarmos nossa condição de “doentes”. Pare ele, enquanto os homens não entenderem que ter uma vida imersa nos vícios, sendo escravos das riquezas e da opinião do vulgo, é a fonte dos nossos sofrimentos, eles continuarão muito longe da virtude e do bem viver. Já

alguns homens entendem que se encontram nessa condição, no entanto se eximem da responsabilidade. É muito mais cômodo colocarmos a culpa nos governantes ou no vizinho, ou seja, é mais fácil colocarmos a responsabilidade de estarmos imersos no vício em outros. Para Sêneca:

Os cegos, ao menos, ainda pedem alguém que nos guie; nós andamos aos tropeções, não queremos que nos guiem e vamos repetindo: “Não sou eu que sou ambicioso, o que sucede é que é impossível ter outro estilo de vida em Roma; eu não sou amante do luxo, a cidade é que me obriga a toda esta despesa; não é por culpa minha que me deixo encolerizar facilmente, que ainda não acertei com um rumo certo na vida: isso é apenas fruto da juventude”! Para que nos iludirmo-nos? O nosso mal não vem do exterior, está dentro de nós, enraizado nas nossas vísceras, e, como ignoramos o mal de que sofremos, só com dificuldade recuperamos a saúde. (*Carta 50, 3*).

Para nosso autor, a filosofia é o remédio contra as enfermidades da alma. Só uma mudança de postura do homem frente à sua condição pode livrá-lo das paixões. Por isso é necessário ao indivíduo empreender a tarefa de cuidar de si mesmo e de manter-se firme na busca do aperfeiçoamento moral. Para Sêneca, caberia à filosofia auxiliar os homens a aniquilarem as paixões e corrigirem seus julgamentos frente aos acontecimentos. As perturbações da alma são fonte de um julgamento errôneo, isto é, um juízo equivocado acerca da essência de um acontecimento.

Tendo em vista que as paixões são uma doença da alma, a cura da doença consiste, em parte, na correção do julgamento. À medida que houver uma harmonia entre o homem e o *cosmos*, conseqüentemente ele se afastará das paixões. Assim, se o homem seguir sua natureza e a do *cosmos*, que é racional, não existirá espaço para os julgamentos equivocados.

E poderíamos indagar qual é o papel da filosofia nesse processo? E a resposta, brevemente apresentada, poderia basear-se na afirmação de que seu papel é auxiliar na cura da doença da alma, desde o momento em que oferece o diagnóstico até o procedimento de cura.

As *Consolações*⁵⁹ escritas por Sêneca nos explicam muito bem como a filosofia pode auxiliar na cura das enfermidades da alma. Na *Consolação a minha*

⁵⁹ Sêneca escreveu três *Consolações*: *Consolação a minha mãe Hélivia*, escrita com o objetivo de consolá-la pela ausência do seu filho exilado, isto é, do próprio Sêneca. A *Consolação à Márcia* foi dirigida a uma dama da aristocracia romana, Márcia, que acabara de perder o pai e o filho mais velho e também o filho mais novo, Mítílio. Sêneca, nessa *Consolação*, via filosofia procura auxiliar Márcia a

mãe Hélivia, o motivo que estimulava o nosso autor era consolar sua mãe. A tentativa de curar a dor de Hélivia teria um papel duplo, visto que ao aliviar o sofrimento de sua mãe estaria aliviando também o seu. Para Sêneca “pondo a mão sobre minha chaga, era levado a querer curar vossa ferida” (*Consolação a minha mãe Hélivia*, I,1). Pondo um fim nas lágrimas de sua mãe, Sêneca também poderia viver de forma mais tranquila longe de Roma, tendo em vista que, na tentativa de curar a enfermidade de Hélivia, Sêneca também se fortalecia interiormente.

Todavia, Sêneca utiliza um remédio não usual, pois, ao invés de minimizar a dor, prefere exacerbá-la:

Olha quanta confiança tenho em teu afeto; tenho certeza de que serei mais forte que tua dor, sendo que nada é mais forte do que ela entre os míseros. E para não afrontar logo, dela me aproximarei antes, e dentro porei tudo o que pode inflamá-la; observarei e reabrirei outra vez todas as chagas já cicatrizadas. Alguém dirá: “Que nova maneira de consolar é essa, lembrando os males esquecidos e pondo perante o cúmulo de todas as suas desventura uma alma que a mais custo consegue suportar só uma?” Mas reflita, esse alguém, que os males que chegaram a esse ponto de gravidade, isto é, de piorar não obstante o remédio, curam-se geralmente com os contrários. Antes de tudo pôr-lhe-ia na frente todos os seus lutos, todas as desventuras; e isto será não um medicamento brando, mas uma cauterização e uma amputação. E o que obterei? Que uma alma que venceu tantas misérias, enrubesça por não ter força de suportar, sobre um corpo coberto de cicatrizes, uma nova ferida. (*Consolação a minha mãe Hélivia*, II,1-2).

Sêneca relembra momentos de adversidades vividos por sua mãe, para que esta compreenda que muitos acontecimentos adversos foram superados por ela e que, assim como acontecera com suas outras dores, essa também poderia ser superada. Ele relembra todo sofrimento que ela teve que passar ao perder sua mãe e a tristeza de ser criada por uma madrasta, a perda de seu tio que foi um homem forte e bom, e do marido, ou seja, os diversos lutos que lhe trouxeram muita dor, mas também possibilitaram que a sua alma se fortalecesse. Sêneca tenta

curar as feridas da sua alma, tentando fazer com que Márcia compreendesse que, quanto mais ficasse cativa da dor, mais difícil seria sanar a enfermidade de sua alma. A terceira das *Consolações* que chegou até nós é a *Consolação a Políbio*, endereçada a Políbio, um homem de grande influência na corte romana que perdera seu irmão caçula. Existem várias críticas endereçadas a Sêneca acerca dessa *Consolação a Políbio*. Essa obra se transformou em uma grande objeção ao filósofo. Tendo que esperar cinco anos para que pudesse retornar do exílio, Sêneca parece não estar mais tão fiel aos ensinamentos estoicos que afirmam que se deve manter firme e tranquilo frente às adversidades e que o exílio está na categoria dos indiferentes, de forma que este não acrescenta para felicidade ou para infelicidade dos indivíduos. Parece-me que a firmeza de alma de que tanto fala Sêneca nas *Cartas a Lucílio* e em outras obras não seja tão fácil de manter-se, por isso, de forma indireta, pede perdão ao imperador e, por conseguinte, a sua volta a Roma. Para Oliveira (2010) o fato de ter pedido socorro “não pode ser descartado, pois a súplica existe e é bastante clara”.

demonstrar a sua mãe que de todas as dores essa é a mais fácil de ser superada, porque o exílio não é um mal.

Na *Consolação a minha mãe Hélvia*, parece-me que o próprio Sêneca não se sentia um desafortunado por ter sido exilado, pelo contrário, ele se mostra tranquilo diante de tão dura prova e mostra-se forte para aguentar todo os reveses do destino. Trata-se de um dos ensinamentos estoicos que permeiam suas obras e que ele faz questão de assegurar: as adversidades são vistas como uma chance de os indivíduos colocarem a firmeza de alma à prova. Sendo assim, Hélvia também tem que começar a se livrar das falsas opiniões e finalmente se livrar das dores: “assim agora deves submeter-te com firmeza à cura”. (*Consolação a minha mãe Hélvia*, III-1).

A fim de persuadir sua mãe para que ela tenha ainda mais certeza que deve ser colocado um fim no seu sofrimento, Sêneca argumenta que a própria natureza nos gerou em um estado no qual precisamos de pouco para sobreviver. Não precisamos de muito para ser feliz, cada um pode se torna por si mesmo feliz e pouca importância tem as contingências. Se tivermos uma alma firme estas não nos afetarão muito, já que não ser afetado de forma íntegra é uma particularidade do sábio. Sêneca afirma que os cargos e prestígios conseguidos em Roma não o deixaram tão vaidoso ao ponto de sofrer na ausência deles. O apego desmedido aos bens materiais são a origem dos nossos sofrimentos, pois começamos a acreditar que esses são fonte da nossa felicidade e nos tornamos infelizes na medida em que eles nos falta, por isso devemos entender que nada é verdadeiramente nosso.

Os homens que se deixam entregues à sorte não conseguem atingir uma firmeza de alma. Pelo contrário, estão sempre ansiosos com medo de perder aquilo que eles acreditam possuir, mas que, na verdade, não possuem. Desse modo, o exercício ético consiste em entendermos que a única coisa que pertence realmente a nós é a nossa capacidade de julgarmos e agirmos no mundo. A exterioridade está nas mãos da fortuna. Como afirma o autor:

Nunca me entreguei à sorte, mesmo quando parecia que estivesse em paz comigo; todos os favores, dos quais muito generosamente me cercaram (riquezas, cargos e prestígios), coloquei-os em tal lugar de onde pudesse retomá-los, sem me aborrecer. Deixei sempre grande distância entre mim e eles: tirou-me os favores, portanto, não nos arrancou. A sorte contrária não diminui senão os homens que se deixaram enganar pela prosperidade. (*Consolação a minha mãe Hélvia*, V,4-5).

Além do mais, o exílio não pode ser considerado com um mal ou como um fato intolerável para Sêneca. Em primeiro lugar, porque o exílio está na categoria dos indiferentes, ele não é um mal. Os indivíduos é que julgam de maneira equivocada os acontecimentos. Em segundo lugar, porque, para Sêneca, os homens não devem apegar-se a nenhuma terra em especial, pois os homens são cidadãos do mundo, isto é, cosmopolitas⁶⁰. Nosso autor parte do pressuposto que nossas obrigações morais não se reduzem a uma pátria especial, de forma que devemos considerar todos os cidadãos como nossos concidadãos. Para Sêneca, não devemos permitir que as barreiras de nacionalidade afastem os homens. A virtude e a capacidade racional não podem ser tiradas dos homens, pois pertencem a eles independente da pátria que eles estão inseridos. O exílio não é algo ruim, pois para Sêneca:

E há também quem afirme existir nas almas humanas uma certa inclinação natural a mudar de sede e transferir a sua própria residência; pois que o homem recebeu da natureza um intelecto móvel e inquieto que nunca para num lugar, mas anda de um lado e outro, levando seu próprio pensamento para qualquer coisa, ansioso de sossego e ávido de novidade. (*Consolação a minha mãe Hélvia*, VI,6)

Nosso autor afirma que é essencial que Hélvia coloque fim no seu sofrimento. Não é pelo fato de ser mulher que é lhe concedida o direito de chorar eternamente. Hélvia foi suficientemente forte para aguentar uma só desgraça e será suficientemente forte para suportar todas as outras, visto que a cada dor superada aumenta sua firmeza de alma. Além disso, Sêneca indica um remédio para sua mãe: procurar refúgio não em viagens longas ou em coisas agradáveis que lhe ocupem o tempo, mas que procure refúgio nos estudos liberais. Eles saberão sarar as feridas e servirão como um castelo que lhe dará, em certa medida, segurança frente os arbítrios da sorte.

Diante das considerações feitas sobre o conceito de cura nas *Cartas a Lucílio* e também na *Consolação a minha mãe Hélvia*, voltaremos nossa atenção para a obra *Sobre a tranquilidade da alma*, que apesar de não ser exatamente uma consolação, é um tratado de teor consolatório.

⁶⁰ Para uma discussão sobre o cosmopolitismo, cf. NUSSBAUM, Martha. **Patriotism and Cosmopolitanism**. Disponível em: <http://bostonreview.net/martha-nussbaum-patriotism-and-cosmopolitanism>. Acesso em 18 de fevereiro de 2016.

Nessa obra, Sereno sente-se atormentado por uma dor diferente de Hélivia, mas que também pode ser tratada via filosofia:

Sobretudo, percebo em mim o seguinte hábito – e por que não confessaria verdade a um médico? – nem estou de todo liberado dos males que temia e detestava, nem, por outro lado, estou entregue a eles. Encontro-me num estado tal que, apesar de não ser o pior, é igualmente lastimável e penoso: não estou doente nem saudável. (*Sobre a tranquilidade da alma*, livro I, 2).

Logo no início da obra *Sobre a tranquilidade da alma*, Sereno começa a descrever o seu estado para Sêneca. Ele encontra-se em uma situação complexa e ambígua, pois não consegue compreender que enfermidade é essa que hesita entre duas vias sem inclinar com força em nenhuma direção. Descreve que sente um enorme apreço por coisas simples, não lhe agrada comer comidas requintadas, nem utilizar aposentos luxuosos, pelo contrário, lhe agrada criados sem refinamentos e vestimentas simples, sente-se bem em viver de um modo simples. Todavia, quando pensa que está se afastando de uma vida superficial, presa aos vícios, percebe que não é bem assim, pois quando se dispõe a visitar um homem rico, fica fascinado pela pompa de um escravo bem vestido, a fartura na mesa, a beleza da casa e pelos ornamentos de ouro. O problema de Sereno é que “ao retornar de uma longa pausa de frugalidade, envolveu-me o luxo com seu intenso esplendor e ecoou aí meu redor [...] minha alma resiste ao luxo com mais facilidade que meus olhos” (*Sobre a tranquilidade*, livro I, 9)

Sereno é, sem dúvida, um homem que ainda não encontrou um objetivo de vida, pois sente-se confuso e muda de opinião constantemente, como podemos perceber em várias passagens em que relata a Sêneca que, em alguns momentos, sente a necessidade de inserir-se na vida pública, pois gosta dos cargos e das prerrogativas e de ser útil a todos os cidadãos.

No entanto, quando alguma dificuldade lhe aparece ou quando uma situação de pouca importância lhe toma muito tempo, logo se retira da vida pública e entrega-se ao ócio, mas quando se ocupa com a leitura de Zenão, Cleantos e Crisipo, que apesar de não terem participado efetivamente da vida pública, não a deixaram de lado, volta a ter a disposição para voltar ao foro.

Em todos os casos descritos por Sereno a Sêneca, podemos perceber que, apesar de ter compreendido o que deve ser feito para tornar-se um homem virtuoso,

ainda desliza nas suas próprias escolhas, muda de opinião, isto é, não mantêm um propósito estável. Além disso, Sereno compreendeu que a sua alma não está saudável e por isso solicita a Sêneca um remédio. Nas palavras de Sereno:

Peço, então, se tens algum remédio com que possas pôr fim a essa minha flutuação, que me consideres digno de dever-te minha serenidade. Sei que não são perigosas essas oscilações da alma, nem acarretam nada de alarmante. Para expressar-te por uma exata comparação aquilo de que me queixo, não me sinto atormentado pela tempestade, mas pela náusea. Portanto elimina esse meu mal, qualquer que seja ele, e socorre quem padece mesmo a avistar terra. (*Sobre a tranquilidade da alma*, livro I, 16)

Podemos perceber que após a descrição de Sereno sobre seu estado de saúde, Sêneca começa a dar seu diagnóstico e, em seguida, um possível remédio para enfermidade. Para nosso autor, o estado descrito por Sereno se assemelha ao fato de que alguns homens, tendo se livrado de uma grave e longa enfermidade, quando afetados por alguns pequenos mal-estares, ficam inquietos com a suspeita que ainda estão gravemente enfermos e se desesperam à procura de um médico. O corpo desses homens já está sadio, porém não estão habituados à saúde. Sêneca afirma que é comum que os homens que ainda estão em busca do aperfeiçoamento moral ainda sejam inconstantes e retrocedam em alguns momentos, mas que se deve acima de tudo manter-se a confiança em si mesmo e acreditar que se está no caminho correto, que deve segui-lo apesar das dificuldades que possam surgir.

Sêneca afirma que aquilo que Sereno está em busca é algo nobre, próximo a ser divino, não sofrer perturbação, em outras palavras, a tranquilidade de alma. Mas, para alcançar tal estado, é necessário que alma possa caminhar sempre num local equilibrado para que olhe alegre para sua condição e não se entristeça ou se deprima, sem jamais exaltar-se, mas permaneça num estado plácido.

Nosso autor descreve casos de diversos doentes: como os que mudam de planos o tempo todo e aqueles que não fazem questão mudar, pois são passivos e sem atitude, os que chegam à velhice sem ter um objetivo mais profundo da existência. Nosso autor chega à conclusão que todos possuem um mesmo tipo de doença: o descontentamento consigo mesmo. São homens que se deixam levar pelas paixões, são inconstantes. Tentam viajar para muitos lugares para buscar uma tranquilidade, mas esquecem que qualquer lugar sobrarão sempre apenas a sua própria companhia.

Após descrever o diagnóstico, Sêneca prescreve um possível remédio para esse mal: “Queres saber que auxílio que eu penso que deva empregar contra esse tédio. O melhor, como diz Atenodoro, seria deter-se nos afazeres e na administração pública e no dever jurídico” (*Sobre a tranquilidade da alma*, livro I, 3 página 200). Assim como os atletas que exercitam o corpo com exercícios físicos, o homem pode exercita sua alma fazendo bem aos seus concidadãos, participando das atividades públicas. Esse é o primeiro conselho dirigido a Sereno. Ocupando-se com os cargos públicos, tanto Sereno se afasta do tédio e da melancolia, quanto pode fazer o bem a um número grande de pessoas. Para Sêneca:

Não pode integrar o exército: postule cargos público. Deve viver como um particular: seja um orador. Foi-lhe imposto silêncio: apoie os cidadãos como testemunha tácita. É perigoso até mesmo seu ingresso no foro: nas residências, nos espetáculos, nos jantares, porte-se como um bom companheiro, amigo fiel, conviva comedido. Perdeu o direito às obrigações sociais: exerça o direito às humanas. Por isso numa atitude magnânima, na nos confiamos numa cidade única, mas estendemos nossa relação com mundo e professamos que a pátria para nós é o universo. (*Sobre a tranquilidade da alma*, livro I, 4-30)

O segundo remédio indicado por Sêneca é que Sereno se desvencilhe da opinião comum que as riquezas são um bem em si mesmas. Tendo em vista que é mais tolerável ter riquezas, seria engano pensarmos que os ricos suportariam as adversidades melhor do que os pobres: os sofrimentos são um só, a fortuna não escolhe entre ricos e pobres. As adversidades existem para todos os homens independente de sua classe social, o que diferencia é como cada um acolhe tais acontecimentos, com firmeza de alma ou não. Para Sêneca, o erro consiste em se tornar escravo das riquezas e acreditar que isso lhe fará superior aos outros homens, além disso acreditar que a riqueza torna os homens imune os acontecimentos adversos. Nas palavras de Sêneca:

Erras, pois se achas que os ricos suportam reveses com mais ânimo: para os corpos maiores e para os menores é igual de um ferimento. Bión dizia com graça que não é menos penoso aos calvos do que aos cabeludos sentir arrancar-lhes os pelos. Vale notar o mesmo com relação aos pobres e aos abasta dos: é igual para eles o sofrimento, pois ambos estão aderindo seu dinheiro e não pode arrancá-lo sem que o sintam. Mas como eu disse, é mais tolerável e mais fácil não adquirir do que perder. (*Sobre a tranquilidade da alma*, livro I, 8-3).

Tendo em vista as considerações feitas acerca da filosofia como terapia da alma, podemos perceber que Sêneca trata as paixões como doenças da alma. Ora, as doenças da alma deixam os homens em total desequilíbrio e em descompasso com a *physys*, logo faz-se necessário o método de cura. Tal método consiste em sanar tais doenças para que assim possam conquistar a firmeza de alma. Acreditamos que Sêneca tinha um objetivo comum para com Sereno, Lucílio e Hélvia indicar um caminho no qual os seus espíritos estivessem tão fortes que a exterioridade os afetasse minimamente. A nossa tarefa agora consiste em entendermos o conceito de firmeza bem como qual o caminho apontado por Sêneca para alcançá-la.

CAPITULO III – CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE FIRMEZA DE ALMA NA FILOSOFIA DE SÊNECA

Como Sêneca define o conceito de firmeza nas Cartas a Lucílio? Como o homem pode se tornar forte frente às adversidades e aos vícios? Mais ainda, poderíamos perguntar, qual o processo que o homem tem que enfrentar para se tornar firme interiormente? Esse processo implica o outro ou é um processo egoísta? Tais questões nortearão a última parte deste trabalho.

Sêneca entende a vida como uma verdadeira batalha e, para isso, os homens devem estar preparados, mas, como nada que se refere à exterioridade não está em nosso poder, resta apenas nos modificarmos interiormente. Tal modificação não é um trabalho fácil, diríamos que é um tanto exigente, pois primeiro o homem precisa querer, não pode ser algo imposto. Em segundo lugar, é um trabalho diário das revisões das nossas representações e da aceitação do que é imposto pelo destino. Daí a necessidade dos exercícios espirituais como uma prática constante desse cuidado de si. Além disso, podemos afirmar que todo esse processo de formação de uma interioridade forte se dá por meio da filosofia, para Sêneca, é via preceitos morais e posteriormente o entendimento dos dogmas da escola estoica, que os homens vão ter um entendimento mais íntimo de como se dá esse processo de fortalecimento da interioridade e foi isso que Sêneca tentou fazer com Lucílio durante as cartas. Além disso, o exemplo é um outro método de formação moral, podemos perceber que ao longo das *Cartas a Lucílio*, nosso autor utiliza vários exemplos para demonstrar a Lucílio que a firmeza de alma pode ser alcançada. Nesse sentido, as figuras exemplares são uma inspiração para os homens que desejam alcançar a virtude.

3.1 DEFINIÇÕES DO TERMO “FIRMEZA DE ALMA”

Ao lermos as *Cartas a Lucílio*, podemos perceber que em nenhuma delas Sêneca se limita a discutir apenas uma questão de forma específica, pois o intuito dele é o de tratar de uma grande diversidade de temas éticos. Assim, para o intérprete/leitor que se dedica à compreensão de uma determinada concepção, de um conceito mais específico, faz-se necessário um trabalho cuidadoso de recolha daquelas palavras e termos que podem esclarecer, ampliar ou iluminar as propostas

senequianas, especialmente em se tratando de seu caráter parenético, isto é, sua tentativa de oferecer uma “lição” ética que seja, ao mesmo tempo, inquietadora e provocadora e que possa, em alguma medida, fazer com que o leitor procure reavaliar suas próprias concepções em busca de um novo olhar sobre si mesmo e o mundo em que vive.

Como apontamos anteriormente, nosso intuito, ao longo deste trabalho, é o de destacar a importância da discussão senequiana acerca da “fortaleza interior”. Os momentos em que ela aparece, de modo mais explícito ou mais velado, ao longo das cartas são muitos. Para tanto, concentramo-nos nas passagens em que Sêneca utiliza as palavras *fortitudo* e *fortis*, que estão diretamente associadas a esse estado de imperturbabilidade possível de se alcançar, ou seja, que nos auxiliam a definir, de modo mais preciso, o significado de “fortaleza” que viemos utilizando no nosso texto.

A palavra *fortitudo*, em latim, pode ser traduzida como “1. força física; 2. coragem, bravura, força de alma, firmeza, decisão, ardor, intrepidez e energia”. Sêneca normalmente também faz uso do adjetivo *fortis*, que pode ser traduzido como “1. Forte, sólido, vigoroso, robusto, resistente, infatigável; 2. (num sentido moral) forte, corajoso, enérgico, valoroso, denodado, valente, resoluto”⁶¹. Ambos os termos nos permitiram delinear, de modo mais preciso, a que Sêneca se refere quando os utiliza. A fim de não nos perdermos na discussão, procuramos recensear as vezes em que eles aparecem explicitamente. Podemos identificar aproximadamente 48 passagens das Cartas em que são citados os termos *fortitudo* (*Ep.* XXXIII, 2; XLV, 7; LXVII, 6, 10 ; LXXIII, 15 ; LXXIV, 13; LXXXV, 4, 29; XC, 5, 46; XCII, 19; XCV, 55, CXIII, 1, 8, 11, 12, 14, 21, 27; CXV, 3; CXX, 11) e *fortis* (*Ep.* IX, 19; XXII, 7; XXIV, 9, 25; XXXIII, 2; XLV, 7; LIX, 16; LXVI, 1, 12, 18, 50, 51; LXVII, 4, 5, 10; LXXI, 28; LXXVII, 6; LXXVIII, 18, 21; LXXXIII, 3, 5, 9; LXXI 24, 26, 28; C, 4, 10.). Paralelamente, também pudemos observar as menções menos explícitas, isto é, as vezes em que as ideias veiculadas por eles aparecem sob uma outra roupagem vocabular, mas sem deixar de enfatizar a mesma preocupação filosófica. E como nosso propósito é o de chegar à concepção senequiana de “fortaleza interior”, optamos por associar ambos os conceitos a essa tradução.

Sêneca entendia a vida como luta, como enfatiza na *Carta 55,5*: “ A nossa vida é também um combate, é uma expedição guerreira em que nunca podemos

⁶¹ Utilizamos o dicionário Latim-Português da editora Porto, apontando as acepções que nos interessam mais diretamente.

entregar ao repouso e ao lazer”⁶². Uma luta diária contra todas as adversidades e também contra as fraquezas que impedem que os homens ajam em conformidade com a virtude. Para isso, é necessária coragem para enfrentar todas as circunstâncias que a vida impõe:

Daí que Sêneca tenha entendido sua vida e a sua filosofia como um combate cotidiano contra o mundo e contra si mesmo; uma abundância de passos confirmam que a filosofia é vista como uma *militiam* e o filósofo como um soldado sempre em pé de guerra. Mas não apenas a sua própria vida, Sêneca concebia como uma luta: também o é a de todos os homens, só que muitos talvez a maioria, se abandona sem resistência às ideias feitas aos falsos valores imposto pela sociedade, sendo vencidos antes mesmo de lutarem.⁶³

As várias metáforas militares utilizadas no texto senequiano fazem-nos refletir acerca da relevância da fortificação da alma. Se a vida é luta, devemos criar uma muralha interior, isto é, devemos estar preparados para saber lidar com todas as adversidades.

No que se refere ao conceito de coragem, vimos que podemos encontrar nas cartas duas acepções para os termos *fortitudo* e *fortis*. Por um lado, podemos perceber que, para Sêneca, em algumas passagens das *Cartas a Lucílio*, a coragem é vista no aspecto físico do guerreiro. As inúmeras metáforas à vida militar e até mesmo as críticas feitas àqueles que não possuem virilidade, são utilizadas por ele para reforçar esse aspecto “masculino” a que os termos apontam, embora isto não signifique que uma mulher não possa desenvolver essa coragem de enfrentar a vida, como vimos o próprio Sêneca admoestar sua mãe e Márcia, nas *Consolações* que lhes endereçou. Podemos perceber que Sêneca reprova o caráter “efeminado” demonstrado por alguns indivíduos. Assim, a coragem, em alguns momentos, aparece associada a virilidade e masculinidade. Sêneca em algumas cartas⁶⁴, reprova os homens que se apresentam moles e com falta de vigor:

Prossegue na vida que encestas-te, adapta-te a este estilo de vida com serenidade, mas não com moleza! Eu prefiro viver mal do que com moleza – entendo aqui “mal” no sentido que se lhe dá corretamente, isto é, com dureza, dificuldades e sacrifícios. Ouvimos não raro enaltecer certas

⁶³ Tal passagem foi retirada da introdução de Segurado e Campos à sua tradução das *Epistulae*. Cf. SENECA. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, p. 28.

⁶⁴ Nas cartas LXVII, LXXI, LXX,6; LXXXII;2 e CXIV, Sêneca traz algumas críticas aos homens que têm um comportamento efeminados.

peças cuja vida se inveja em termos deste gênero “*Mas que moleza de vida!*”, “*Mas que moleza de homem!...*” O certo é que gradualmente a alma vai se efeminando e perdendo consistência, a imagem da ociosidade e indolência em que vegetam. Pois quê, não será mais digno de um homem ter um ânimo vigoroso? [...], e cá temos estes nossos “frágeis donzéis” com medo da morte, eles fizeram da própria vida um simulacro da morte! (*Carta 82,2*).

Já em outras passagens das *Cartas a Lucílio*, Sêneca trata a coragem como força de alma, a virtude que possibilita que os indivíduos possam suportar todas as adversidades. Sabemos que diversas vezes, quando Sêneca trata do guerreiro, está se referindo ao homem que dispõe de uma alma firme. A virtude da coragem é entendida como “uma barreira inexpugnável a defender a fraqueza humana; quem dela se rodeia pode resistir em segurança a este violento cerco que é a vida, usando as suas próprias forças, as suas próprias armas” (*Carta 113,27*). Essa passagem nos traz uma interpretação de que a coragem é entendida como uma força interior e não tão somente física. A virtude da coragem independe do aspecto físico e da idade, a coragem é vista como uma virtude interior capaz de auxiliar os homens a enfrentarem suas dores. Tendo em vista essas duas concepções que podemos encontrar nas cartas do termo coragem⁶⁵ trataremos de forma mais específica da coragem como força de alma.

A coragem é a virtude que possibilita que os homens possam nem se deixar dominar e nem subjugar aos golpes do destino. É, antes de tudo, uma força interior que impulsiona os homens a seguirem em frente, não se deixando abater frente a todo tipo de calamidade. Voltemo-nos para a *Carta 78*, num contexto em que Sêneca faz uma discussão acerca de como se comportar frente às doenças. Podemos perceber que a ideia de coragem se configura como uma força interior:

Não fijas: mostras aos outros que a doença pode ser superada, ou pelo menos tolerada! Acredita no que te digo: mesmo quando se está acamado há ensejo para manifestar virtude. Não é só em combate, de armas na mão, que se pode dar mostras de uma alma corajosa e intrépida ante o perigo: o homem de coragem até jazendo num leito se impõe. Aqui tens a matéria para agires: luta valorosamente com a tua doença. Se ela não te dominar, te não subjugar – darás aos outros um bom exemplo. Oh, que manancial de glória, nós obteríamos se os outros contemplassem na doença! Contemplate ti mesmo, dá a ti mesmo motivos para te sentires contentes contigo! (*Carta 78,21*)

⁶⁵ Para uma discussão ampla do conceito de coragem na filosofia de Sêneca, cf. CONDÉ, M. **Consideração sobre a noção de coragem nas *Epistulae Morales ad Lucillum de Sêneca***. 2010. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2010.

O que Sêneca está tentando fazer é que Lucílio compreenda que as doenças, até as mais duradouras, podem ser superadas quando não as tratamos de acordo com a opinião comum, isto é, quando não começamos a tornar os males mais graves do que realmente são e não concentramos toda nossa atenção na doença. Quando tratamos a enfermidade não como um mal, mas como uma dificuldade a qual temos todos os elementos para superar, tornamos a dor mais branda. Para nosso autor, tudo que chamamos de mal, quando enfrentamos com firmeza de alma, dá lugar para a virtude.

O homem de coragem não se deixar vencer pelos golpes da fortuna. Pelo contrário, ele vê neles a oportunidade de pôr à prova sua firmeza de alma, de construir uma muralha interior capaz de torná-lo intacto frente aos golpes do destino. Sêneca afirma que o homem de coragem não deve sucumbir às adversidades, pelo contrário, deve estar interiormente preparado para a arbitrariedade da fortuna. Daí podemos identificar que a coragem é vista como força de alma, bem mais do que a força física.

Além disso, na *Carta 67*, no contexto em que surge o questionamento se todo bem é desejável, Sêneca responde que suportar corajosamente a tortura, aguentar com valentia as chamas, é um bem, pois não são essas circunstâncias em si mesmas que são desejáveis, mas a virtude que nos ajuda a ultrapassar tais circunstâncias. Assim, ele nos explica, a virtude da coragem:

Não é verdade que a coragem é desejável? No entanto, ela não só despreza o perigo como atrai! O seu aspecto mais nobre e mais digno de admiração consiste em não recuar antes das chamas, em não evitar as feridas, por vezes mesmo não apenas em não esquivar os golpes como até mesmo como até em recebê-los no peito. Se a coragem é desejável, igualmente é desejável suportar com valentia a tortura, já que fazê-lo faz parte da ideia de coragem. Discrimina com atenção, conforme já te disse e verás que não existe razões para te induzires ao erro. O desejável não é sofrer a tortura, mas sim o sofrê-la corajosamente: é neste “corajosamente” que consiste a virtude, e por isso é que eu desejo! (*Carta,67,6*).

Não podemos deixar de acentuar um ponto chave na nossa discussão, a da questão da unidade da virtude. Vimos no capítulo dois do nosso trabalho que a virtude é uma. Em outras palavras, o indivíduo que possui uma virtude, possui todas. Na *Carta 115, 3*, Sêneca refere-se às quatro principais virtudes: justiça, coragem, moderação e prudência. Quem possui uma dessas virtudes, possui necessariamente

as outras. Na *Carta* 120,11, ele reafirma a tese de que a virtude “subdivide-se em quatro aspectos: refrear os desejos, dominar o medo, tomar as decisões adequadas, dar a cada um o que lhe é devido”, isto é, as quatro principais virtudes que citamos acima.

O homem virtuoso, ou seja, o sábio nunca se queixa da fortuna, não recebe as adversidades de mau humor, pelo contrário, exercita sua virtude toda vez que uma dificuldade lhe aparece. Vimos também que apenas o sábio é virtuoso e perfeito, os não-sábios ainda estão imersos nos vícios, alguns já até progrediram (*proficientes*), mas outros ainda estão bem distantes de alcançarem a virtude (*Stulti*).

Tendo isso em vista, pode ficar subentendido que se o homem comum (não-sábio) não é virtuoso, logo também este não pode ter uma alma firme? Numa leitura atenta das cartas, podemos perceber que não é bem assim. Em primeiro lugar, o fato de só o sábio ser virtuoso não impede que o homem comum possa, por meio do trabalho diário de aperfeiçoamento moral, alcançar a virtude. Em segundo lugar, a firmeza de alma não é tão-somente a virtude da coragem, a firmeza de alma é um estado interior. Tal estado de alma pressupõe a coragem, como aquela virtude que nos dá força para enfrentar todas as condições adversas. Apenas o sábio possui a fortaleza interior de forma íntegra, pois nada pode abalar a sua estrutura interior. Ela já está enrijecida, como se fosse uma armadura capaz de barrar todos os vícios e todos os sofrimentos vindos dos acontecimentos imprevistos.

Todavia, após a nossa última afirmação, entraríamos na mesma questão: quem pode alcançar a firmeza de alma? Para Sêneca, o pré-requisito primordial é a vontade⁶⁶. Se o indivíduo quer alcançar a firmeza de alma, por meio de exercícios diários, este pode conseguir o que almeja. Mas não nos enganemos que seja uma tarefa fácil. Pelo contrário, é uma tarefa bastante exigente e se pode dizer que é um exercício para a vida toda.

Podemos perceber também que a fortaleza interior pode ser conquistada por meio da superação das adversidades. Quando o homem sofre um golpe do destino, ele não tem só a oportunidade de colocar sua firmeza de alma à prova, mas de tornar-se forte por intermédio da adversidade. É tangível tal relação de destino e firmeza que descrevemos acima. Podemos perceber não só nas *Cartas a Lucílio*, mas também nas obras consolatórias como, por exemplo, a *Consolação a minha*

⁶⁶ Cf. *Carta* 80,4

*mãe Hélvia*⁶⁷, *Sobre a firmeza do homem sábio*⁶⁸ e na obra *Sobre a providência divina*⁶⁹, a tentativa de Sêneca de nos esclarecer que, quem possui a firmeza de alma é minimamente abalado. As ofensas, as adversidades, os vícios não podem afetar totalmente o homem firme interiormente, pois ele considera todas as adversidades como exercícios.

O destino, desse modo, é providencial, pois oferece ao indivíduo a oportunidade de mostrar todo o seu valor. É pelo contato com a calamidade que nós nos tornamos fortes. A adversidade não é desejável por si mesma, mas pelas consequências benéficas que podemos obter na relação com ela. Nenhum homem escolhe passar por uma situação de calamidade, mas o que podemos fazer contra a inevitabilidade do destino? Os fatos já estão determinados, não se pode fugir nem se colocar contra eles. Esta é uma concepção defendida desde os primórdios do estoicismo, como apontamos anteriormente. E para que ficasse ainda mais clara, os estoicos ilustram-na por meio de um exemplo bastante interessante:

Crisipo e Zenão demonstravam a tese de que tudo acontece de acordo com o destino recorrendo a este exemplo. Se se prende um cachorro a uma carroça, e se o cachorro deseja segui-la, ao mesmo tempo segue-a e é arrastado por ela, desempenhando assim um ato de autonomia, de liberdade em conformidade com a necessidade. Mas se ele se recusa a seguir a carroça, simplesmente é arrastado por ela. O mesmo vale para os homens: mesmo quando não querem seguir o destino, caminham exatamente para o ponto para o qual o destino os leva. (HIPÓLITO FIL, SVF II,[B.f.] 975).

Para Sêneca, o comportamento mais recomendável frente às leis irrevogáveis do destino é nos mantermos tranquilos e de cabeça erguida. Como vimos, o único bem é a moral, por isso devemos nos fortificar interiormente, porque o único bem verdadeiro é o interior. Todas as outras coisas podem até receber o nome de bem, mas, na verdade, todas as coisas exteriores são efêmeras. Daí podemos entender melhor porque Sêneca se volta contra a figura do homem efeminado, que, na primeira adversidade, deixa-se esmorecer, contrapondo-o à ideia de homem forte, robusto interiormente e calejado por já ter suportado duras desgraças.

É essencial apontarmos também que toda essa força de alma para suportar os reveses da sorte depende de um modo de olhar diferenciado do que nos

⁶⁷ Cf. XIII, 2- 6, XIX, 7.

⁶⁸ No decorrer de todo o livro podemos encontrar referência à ideia de firmeza de alma. Esta mesma observação vale para o texto *Sobre a providência divina*, no qual Sêneca relaciona aquele que consegue aceitar o que foi dado pela providência divina com a força de alma.

acontece. Diversas vezes Sêneca, nas *Cartas a Lucílio*, lembra-nos que não importa o que vemos, mas sobretudo o modo como vemos, isto é, o modo como representamos os acontecimentos externos. E isto é um dos pontos-chave da filosofia senequiana: a maneira como julgamos todas essas coisas advindas da exterioridade e que não temos o poder de mudar é imprescindível para alcançar a firmeza de alma. Ademais, o entendimento do que é o bem e como segui-lo torna-se essencial na empreitada para que os homens possam conquistar tal firmeza de alma.

É inegável que os homens comuns sintam e até sofram com as calamidades que lhes acontecem, mas isso não quer dizer que não possam, em alguns momentos de sua vida, passar por um mínimo de dissabores frente às adversidades. E foi isso que Sêneca tentou ensinar a Lucílio, quando escolheu como tarefa educá-lo. Ainda que nem Lucílio nem o próprio Sêneca se considerem sábios, isto não impede de se manterem firmes frente aos vícios e sobretudo frente a algumas adversidades.

Sêneca, na obra *Sobre a providência divina*, afirma que os deuses não tratam os homens de bens com mimos. Pelo contrário, ele os coloca a prova, oferece a adversidade para que sirva de exercício. O homem de bem não se apavora diante dos duros fardos, nem reclama do destino, pois aguenta com firmeza as adversidades. Sêneca é enfático neste ponto:

Não vês como os pais mostram sua afeição de um modo, e as mães de outro bem diferente? Os pais ordenam que os filhos sejam acordados logo cedo para enfrentar as obrigações, não toleram que eles fiquem ociosos inclusive nos dias de folga e arrancam deles suor e até mesmo lágrimas; mas as mães querem acalentá-los no seio, deixá-los à sombra, e desejam que eles nunca entristeçam, nunca chorem, nunca se esfalem. É um espírito de pai que deus se volta aos homens de bem. Ele os ama profundamente, dizendo: “ Que sejam atormentados por sacrifícios, dores e flagelos, para que adquiram um verdadeiro vigor. (*Sobre a providência divina*, 2.4-2.6).

O destino procura, para pôr à prova, os homens mais valorosos. É por meio da dificuldade que o homem pode criar uma Muralha interior que impeça que a maior parte dos sofrimentos advindos do destino e das representações equivocadas, que são fontes das paixões, tomem a alma de assalto. Sêneca também afirma que o modo como alguns homens enfrentaram grandes desafios do destino, que

comumente são lidos por nós como “desgraça”⁷⁰, pode nos oferecer grandes exemplos como Múcio, Fabrício, Catão (O Novo), Sócrates, entre outros.

Não é errado que o homem de bem sofra golpes do destino. Sêneca oferece algumas metáforas sobre isso. Por exemplo, em *Sobre a providência divina*, para falar que é por meio dos momentos difíceis que construímos a fortaleza interior, ele busca exemplo na própria natureza, a fim de nos mostrar e reforçar, a profunda e indissociável relação que mantemos com ela: as árvores só se tornam robustas quando entram em contato com agressões como ventos fortes que as castigam sem tréguas. Do mesmo modo, os corpos dos guerreiros tornam-se rígidos pela prática de atividades físicas, os agricultores têm as mãos calejadas pelo constante trabalho na terra. Assim, ao reforçar a necessidade de um contínuo dedicar-se, de um exercício cotidiano inescapável, Sêneca enfatiza sua tese: o único modo de sermos minimamente afetados pela exterioridade é nos fortificarmos interiormente. .

Para nosso autor, o homem pode entender esses momentos de desgraças como uma oportunidade de se fortificar, mesmo que, algumas vezes, ainda se sinta deprimido devido a alguns acontecimentos que lhe parecem inoportunos. Isto não inviabiliza que, por meio dos exercícios diários de revisão das representações, consiga se fortalecer.

O sábio é o único que, em nenhum momento, se lastima dos acontecimentos adversos; ele os recebe sempre com boa disposição e tampouco revida as ofensas. Como, para Sêneca, grande parte das ofensas é feita por homens arrogantes e insolentes, os insultos são providenciais para testar a firmeza do sábio. Além do mais, o sábio está em um estado espiritual elevado no qual nada dessas coisas lhe tira a paz. Sêneca, na obra *Sobre a firmeza do homem sábio* (14.3), conta que se o sábio levar uma bofetada agirá como Catão (o Novo) fez: “Não ardeu de raiva, não se vingou da injúria, nem sequer a desculpou, porém disse que não havia feita. Uma maior grandeza consistiu em ignorar do que perdoar”.

O sábio age sempre de acordo com a razão, ele está em harmonia com a razão universal, por isso não só não julga de maneira equivocada, como não se deprime com as calamidades que lhe acontecem, recebendo tudo de bom agrado. O conselho que Sêneca nos dá, no que se refere a maneira como encaramos o destino, é que se:

⁷⁰ Em *Sobre a providência divina*, 3.4, Sêneca afirma que “experimenta fogo em Múcio, a pobreza em Fabrício, o exílio em Rutilio, a tortura em Régulo, o veneno em Sócrates, a morte em Catão”.

O destino nos chicoteia e lacera: aguentemos!
 Não é uma crueldade, é um combate, e quando mais lutarmos, mais forte seremos: a parte mais robusta do corpo é aquela que o uso frequentemente exercitou. Devemos nos oferecer aos golpes do destino, para nos fortalecermos contra ele por ele mesmo: aos poucos ele nos fará iguais a si, a constante exposição ao perigo provocara o desprezo pelo perigo. (*Sobre a providência divina*, 4.12).

Sêneca afirma que são essas circunstâncias, que na opinião comum são ruins, que nos possibilitam nos fortalecermos. Diante do que foi exposto, poderíamos nos perguntar: como o homem comum consegue alcançar tal nível de exigência? Qual o procedimento aconselhado por Sêneca para que os homens consigam alcançar tal patamar? Como o não-sábio deve agir para construir essa muralha interior?

Para respondermos a tais questionamentos, faz-se necessário nos debruçarmos especificamente sobre duas cartas, a saber, 94 e 95, nas quais Sêneca apresenta para Lucílio uma explicação a respeito do processo de educação moral.

Já havíamos mencionado que o indivíduo não pode ser virtuoso se ele não sabe o que é a virtude. Da mesma forma, ele não tem possibilidade de alcançar a fortaleza interior se ele não compreender intimamente o que é o vício, por exemplo, e, por conseguinte, como podemos nos blindar contra ele; o que é o mal, o bem, os indiferentes ou até mesmo porque devemos nos afetar minimamente frente aos golpes da fortuna. Tais questões têm que ser compreendidas para que o homem possa agir de um modo tal que lhe possibilite alcançar a firmeza de alma.

Sêneca, nas *Cartas* 94 e 95, traz uma discussão ampla acerca dos *praecepta* e dos *decreta* na formação moral, isto é, a relação entre a moral prática, que ministra conselhos, e a moral teórica (dogmática), que estabelece os princípios da filosofia.

Para o autor, os preceitos (isto é, os aconselhamentos) sozinhos não são eficazes para garantir que não se estabeleçam as convicções falsas do nosso espírito, mas isso não quer dizer que eles não são úteis quando aliados a outros métodos. O espírito precisa de alguns preceitos para saber como agir, pois existem alguns espíritos ágeis e atentos, que não estão tomados pelos vícios, já outros são mais lentos e pesados. Ou seja, uns são mais inteligentes do que outros, por isso é necessário que alguns espíritos comecem por receber preceitos de como agir, antes de compreender os princípios base da filosofia. Existem preceitos que são mais

gerais e que alcançam o maior número de pessoas, como por exemplo, “curar a avareza” é um desses que se aplica tanto ao pobre quanto ao rico ou até mesmo “nada em excesso”⁷¹, “aproveita o tempo” e “conhece-te a ti mesmo”, que se aplicam a todos os homens. Mesmo às pessoas dominadas pelos vícios, os preceitos são essenciais. Embora não sejam capazes de curar os vícios, podem aliviá-los.

Para os espíritos mais fracos, é necessário alguém que os guie dizendo-lhes aquilo que deve ser feito e evitado. As crianças aprendem também por meio de preceitos, pois ainda não estão preparadas para entender os princípios de base. Assim como bons exemplos, os preceitos são muito úteis, pois eles são capazes de impressionar até as pessoas menos esclarecidas. Para Sêneca:

Também as crianças aprendem a escrever pelo exemplo: pega-se-lhes nos dedos, a mão do mestre guia-os sobre os desenhos das letras depois diz-se-lhes que imitem o modelo apresentado, e que por ele corrijam a sua caligrafia. Um tal auxílio deve ser dado ao nosso espírito enquanto aprende a guiar-se por um modelo. (*Carta 94, 51*).

Sêneca afirma que é interessante que os homens encontrem um preceptor para que, de vez em quando, puxe-lhes as orelhas, para que lhes indique um caminho certo, para que os alerte dos perigos dos vícios. É imprescindível que haja os conselhos, pois é essencial ter alguém que nos desperte e que diga, por exemplo, quando devemos nos afastar dos vícios e mostrar os perigos de se entregar aos falsos valores. As máximas sozinhas não formam um homem forte interiormente, mas quando as máximas são perfeitamente interiorizadas, são capazes de, junto com princípios, garantir uma excelente educação moral. Para Sêneca, as ações morais decorrem também dos preceitos, mas não somente deles:

A virtude assenta em parte na teoria, e em parte na prática. É necessário não só aprender mas também confirmar pela ação aquilo que se aprendeu. Uma vez assim é, são-nos proveitosos não só os princípios da sabedoria, como os quais exerce, por assim dizer, direito de coerção e direito de exílio sobre nossas paixões. (*Carta 94,47*)

Os preceitos são necessários para a ação moral, mas nem sempre induzem à prática das ações justas. Para alguns espíritos, os preceitos fazem parte de um primeiro grau de ensinamentos filosóficos. Posteriormente aos preceitos, os indivíduos têm que entender os princípios básicos (*decreta*), pois estes fazem com

⁷¹ Sentença oracular, assim como as outras duas posteriores.

que os homens se robusteçam e adquiram confiança. Ademais, para os espíritos de natureza mais fraca, faz-se necessário recorrer com maior empenho aos princípios (*decreta*).

Para Sêneca, se a alma estiver dominada pelos vícios, é em vão recorrer apenas aos preceitos, pois a ação moral não decorre tão somente dos preceitos, mas também dos princípios básicos da filosofia. Se, conjuntamente com os princípios, forem usados também as consolações e os preceitos, a formação moral será mais eficaz. Para os homens que estão imersos nos vícios, primeiro deve ser ensinado o que são o bem e o mal, pois nada vale para esses homens conselhos práticos se não removerem os obstáculos para que tais conselhos sejam seguidos. De nada vale o conselho se ignoramos o que é a virtude. Assim, os preceitos são necessários, mas não suficientes para uma boa formação moral. Para Sêneca, precisamos aprender os princípios e agir de acordo com os preceitos para só assim nos tornarmos fortes interiormente. Nas palavras de Sêneca:

A virtude, porém, implica tanto o conhecimento dela própria como o de tudo o mais: para aprendermos a virtude temos de começar por aprender o que ela é. Uma ação não pode ser correta se não for correta a vontade, porquanto é desta que provém a vontade. Finalmente, o caráter não poderá atingir a perfeição se não compreender as leis que regem a totalidade da vida nem investigar qual o juízo correto a fazer sobre cada coisa, em suma, se não aferir todas as coisas pela verdade [...] Se queres que tua vontade permaneça a mesma, terás de só desejar a verdade. Ora, à verdade não podemos chegar sem conhecermos os princípios básicos da filosófica, os quais incidem sobre a totalidade da vida. (*Carta* 95,57-58).

Desse modo, devemos aprender a regra de conduta geral para que possamos sustentar nossas ações. Para nosso autor, para que haja a educação moral, devem-se ensinar os preceitos e os princípios básicos da filosofia. A educação moral consiste em proporcionar aos homens a compreensão do modo correto de agir. É por meio da formação moral que os homens se tornam fortes. Tal formação transforma espíritos viciosos em almas nobres.

Podemos perceber todo esse processo ao longo da leitura das *Cartas a Lucílio*. Por meio delas, podemos compreender a tarefa de Sêneca de converter Lucílio à filosofia por meio da educação moral. Isto se evidencia desde as primeiras cartas, nas quais ele ainda oferece apenas preceitos, que não são exclusivamente estoicos. Sabemos que até a *Carta* 30, Sêneca cita diversas vezes Epicuro, por exemplo, além de outros filósofos. Ao lermos as *Cartas* com bastante atenção,

podemos perceber que posteriormente Sêneca começa a discutir os princípios básicos da filosofia estoica, ensinando a Lucílio o que os estoicos entendem por virtude, por exemplo, ou em outras cartas corrigindo alguns erros de julgamentos feitos por Lucílio.

Nosso autor se coloca na postura de um guia de consciência: em alguns momentos “puxa a orelha” de Lucílio, encaminhando-o para a direção correta; em outros apenas lhe guia para o caminho em busca da virtude de forma mais branda.

A filosofia estoica não é “tarefa para fracos”. Podemos perceber ao acompanharmos a formação de Lucílio nas *Cartas*. Nelas é-nos possível conferir que custa muito esforço e um constante exercício da vontade e das práticas de meditação. Os exercícios são diários e para a vida toda. Como, para os estoicos, o tempo é incorpóreo, o que temos é o aqui e o agora (*carpem diem*), o que demanda a necessidade de os exercícios espirituais serem uma prática do dia-a-dia. E tal prática de si exige um esforço grande, tanto das revisões das nossas representações, como da maneira de saber lidar com o que nos acontece e não nos deixamos levar também pelos vícios, pois eles estão em todos os lugares e temos o dever de nos mantermos forte frente a toda essa exterioridade que nos desvia da nossa finalidade única que é agir de acordo com a razão, isto é, alcançar a virtude.

3.2 OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

Os estoicos entendem que a filosofia pode ser dividida em três momentos: lógica, física e ética, como vimos anteriormente, mas é um equívoco pensar essas três “partes” como coisas distintas. Na filosofia antiga⁷², o discurso teórico não está desligado da vida prática. Assim, podemos afirmar que, a rigor, a divisão tem apenas um caráter didático, uma vez que todas as três partes visam a um ato único: aprender a viver. Assim, alinhada com a tradição que lhe antecede, a filosofia estoica também se apresenta como uma arte de viver, como um modo de vida. Os pensadores que deram origem a ela consideram-se filósofos não porque construíram um sistema conceitual, mas porque buscaram viver filosoficamente.

⁷² A filosofia antiga, até os primeiros anos da era cristã, é uma filosofia que se configura como modo de vida. Na filosofia do período helenístico, podemos perceber isto de forma mais acentuada. Esta tese, a que também nos atemos já fora defendida por Pierre Hadot em obras como *A filosofia como maneira de viver*, *Exercícios espirituais na filosofia antiga*, *O que é a filosofia antiga?*, entre outras. Esta tese também é defendida por Michael Foucault em *A hermenêutica do sujeito*.

O discurso filosófico depende de uma escolha de vida. Tal posição foi bastante explorado por Sêneca, que fez questão de evidenciar nas *Cartas a Lucílio*, bem como em suas outras obras, essa convergência entre discurso e vida. As diversas críticas⁷³ endereçadas àqueles que se preocupam apenas com estilo ou que passam seu tempo fazendo análise de proposições são inúmeras nas *Cartas*. Nesse sentido, para Sêneca, a filosofia tem o papel de nos transformar e de nos ensinar a viver melhor. Como enfatiza Gomes:

Enquanto no primeiro nível, Sêneca afirma que o verdadeiro filósofo pode ser visto pelo seu comportamento, não por seus truques. [...] O filósofo deve mostrar-se também como um exemplo vivo de que é possível progredir rumo a sabedoria: parece fácil à primeira vista, como a vista de uma montanha a uma grande distância; mas de perto, é que se percebe quão elevada realmente é, ao mesmo tempo seu exemplo mostra que é humanamente possível progredir em direção à sabedoria. (2012, p.127)

Para Sêneca, a principal causa do sofrimento dos homens são as paixões que nascem de um erro de julgamento, ocasionados pelos desejos e medo exagerados, que impedem que o homem tenha uma vida plena. A filosofia, como vimos, surge como uma terapia da alma, isto é, como uma cura para as doenças da alma e se configura como uma espécie de transformação da maneira de viver, sendo que os exercícios espirituais⁷⁴ têm como objetivo essa transformação.

Toda infelicidade dos homens vem da tentativa de alcançar bens a todo custo e da preocupação de perdê-los. Vimos que, para Sêneca, o único bem que depende apenas do homem é o bem moral. O resto não depende dele, portanto devem ser-lhes indiferentes. Devemos tratá-los com indiferença, no sentido de aceitá-los como desejados pelo destino. Desse modo, a fortaleza interior consiste

⁷³ Para uma discussão mais ampla sobre o método senequiano, bem como duas interpretações distintas sobre as críticas feitas por Sêneca àquela parte da dialética que trata dos silogismos, cf. BETANCUR-GOMEZ, J.C. Filosofía y ejercicio del alma em las *Cartas a Lucílio* de Sêneca. **Revista Pensamiento y Cultura**, Vol.15-2, Diciembre de 2012, p. 123-133. Conferir também COPPER, J. Seneca On Moral Theory and Moral Improvement. In: VOLK E William **Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics**. Leiden: Brill, 2006, p.43-55. Cooper formula uma crítica ao método senequiano. Para ele, Sêneca busca razões para que seus interlocutores tenham a compreensão da verdade, valendo-se de apelo retórico. Gomez responde diretamente a Cooper com o artigo citado aqui. Cooper parece tender a julgar a partir do aspecto exterior das *Cartas*, sem uma análise mais concisa sobre o uso da razão para o filósofo romano.

⁷⁴ É importante ressaltarmos que o termo “exercício espiritual” foi utilizado pelo filósofo francês Pierre Hadot para melhor circunscrever aquilo que os estoicos estavam tentando ensinar. Para uma explicação mais ampla sobre a escolha do termo para definir esse conjunto de exercícios que tem como objetivo o aperfeiçoamento interior, conferir no prefácio escrito por Arnold I. Davidson do livro *Os exercícios espirituais na filosofia antiga* de Pierre Hadot. A referência completa encontra-se ao final deste trabalho.

em não sofrermos com aquilo que não está em nosso poder e buscarmos apenas o bem moral, pois aquilo que é realmente nosso são os bens interiores.

Para Pierre Hadot⁷⁵, essa modificação interior é difícil. Por isso, “é precisamente aí que devem intervir os exercícios espirituais, a fim de operar pouco a pouco a transformação interior que é indispensável”. Para tanto, o estoicismo nunca deixa de enfatizar a necessidade de manter na alma, a fim de que seja bem constituída, a vigilância, a energia e o rigor. Para tanto preconizam um cuidado cotidiano baseado essencialmente em “exercícios espirituais”. Trata-se de práticas que devem ser feitas todos os dias porque, para o estoico, o que importa é o momento presente (aqui e agora). Na perspectiva de Pierre Hadot⁷⁶: “Segundo Sêneca, Epicuro dizia ‘pensa na morte’; mas tampouco era para preparar-se para a morte, mas pelo contrário, exatamente como os estoicos, para tomar consciência do valor do presente instante”. Essa atenção no momento presente livra os homens das paixões, das preocupações do passado e do futuro, preocupações essas que se concentram em algo que não depende de nós.

Sêneca aconselha-nos que devemos ter urgência de viver. Deve-se ser feliz imediatamente, pois o futuro é incerto: “Enquanto esperamos para viver, a vida passa” (*Carta*, I,1). O presente é suficiente para a felicidade, pois só temos o agora, é a única realidade que realmente depende de nós, por isso deve-se valorizar cada instante.

À medida em que se praticam os exercícios espirituais, começa a ocorrer uma mudança interior na vida dos indivíduos, uma mudança radical da visão e do modo de vida. Nesse sentido, os exercícios não são uma lista que devem ser utilizadas para almejar um fim. Pelo contrário, tais exercícios devem fazer parte da vida dos homens. Sêneca trata a filosofia como modo de nos fortalecermos, de alcançarmos a verdadeira paz de espírito, de nos curamos das doenças da alma. A filosofia é uma escolha de vida. Como bem marca Pierre Hadot, não só no estoicismo, mas em outras escolas, tais como Epicurismo e o Cinismo, existe essa identificação:

Todas as escolas estão de acordo em admitir que o homem, antes da conversão filosófica, encontra-se num estado de infeliz inquietude, que é vítima da preocupação, lacerado pelas paixões, que ele não vive

⁷⁵ Cf. *Os exercícios espirituais na filosofia antiga*, 2014, p.24.

⁷⁶ Cf. *La filosofía como forma de vida*, 2009, p.161.

verdadeiramente, que ele não é ele mesmo. Todas as escolas também concordam em crer que o homem pode se libertar desse estado, que pode alcançar a vida verdadeiramente, aperfeiçoar-se, transforma-se, visar a um estado de perfeição. Os exercícios espirituais são precisamente destinados a essa formação de si, a essa *paideia*, que nos ensinará a viver nem conformidade com os preceitos humanos e com as convenções sociais (pois a vida social é ela própria um produto das paixões), mas em conformidade com a natureza do homem que não é outra senão a razão. Todas essas escolas, cada uma a seu modo, creem na liberdade da vontade, graças a qual o homem tem possibilidade de modificar a si mesmo, de se aperfeiçoar, de se realizar. (2014, p.56)

Tais considerações feitas por Hadot, de certa forma, cabem muito bem para descrever a filosofia de Sêneca. É por meio de exercícios diários que podemos nos tornar capazes de chegar à sabedoria, de nos libertamos das paixões, para só assim alcançar o conhecimento de nós mesmos e do mundo. Sêneca, nas *Cartas*⁷⁷, diversas vezes diz a Lucílio que devemos nos afastar da opinião comum, pois é a vida em sociedade, em certa medida, que nos traz muitos vícios, por isso a necessidade de voltar a atenção para si.

Assim, para que possamos melhor compreender no que consistem essas práticas de vida, voltemo-nos aos principais tipos de exercícios espirituais.

O primeiro deles constitui o que pode ser chamado de exercício da atenção e é essencial para Sêneca. Trata-se de um voltar-se para si, pelo qual se pode distinguir o que depende de nós e o que não depende de nós. É uma atenção voltada para si mesmo, uma espécie de vigilância, de consciência de si constante. A atenção permite responder de forma rápida aos acontecimentos inesperados. Por isso faz-se necessário que os princípios da filosofia estejam sempre em mente. Tal exercício é fundamental para que se possa chegar à firmeza de alma:

As melhores provas de firmeza de alma são as que surgem de improviso: aceitar os contratempos não só com calma, mas também com boa disposição; não se irritar, não resmungar; suprir as carências com a ausência de desejos, convencer-se de que aos seus hábitos pode faltar qualquer coisa, mas que a si mesmo nada falta! (*Carta*, 123, 5)

Um outro exercício⁷⁸ com que podemos nos deparar ao lermos as *Cartas a Lucílio* é o das lembranças do que é bom. Consiste em trazer à memória os acontecimentos agradáveis, para que a sensação boa desses acontecimentos possa

⁷⁷ Cf. 123,8 e 88,7-5

⁷⁸ Segundo Hadot (2014), graças a Filo de Alexandria, possuímos duas listas de exercícios espirituais.

vir à tona. Assim é que, na *Carta 78*, que trata do modo como podemos nos recuperar das doenças, esse exercício é enfatizado. Mas não só ele. Nela também encontramos um outro tipo de exercício espiritual: a indiferença às coisas indiferentes. Sêneca trata da relevância da lembrança do que é bom para que ajude os indivíduos a recuperarem a saúde:

Outra coisa salutar a fazer é desviar a atenção para outros pensamentos em vez de estar a pensar na dor. Pensa em todos os atos que cometeste com retidão e coragem; discute contigo mesmo causas justas; exercita a memória recordando todos os exemplos de que, à força de energia, saíram vencedores da própria dor. (*Carta 78*, 18)

Ou ainda:

Guardemos na memória as coisas que perdemos sem deixar que o proveito que delas tiramos desapareça também com elas. Podemos ser privados de as possuir, nunca de as ter possuído (*Carta 98*, 11)

No que se refere ao exercício espiritual da indiferença às coisas indiferentes, trata-se de um exercício que podemos encontrar ao longo das *Cartas*⁷⁹, pois constitui um elemento essencial para que os indivíduos possam se fortalecer, pois, para Sêneca, que segue alinhado às teses da Stoa, os homens sofrem porque insistem em julgar os acontecimentos de forma errônea. Ainda não decidiram cuidar de si mesmos, e tendem a valorizar os indiferentes. Como vimos, as coisas que lhes são exteriores não dependem dos indivíduos, contudo, para aqueles que as valorizam, quando faltam, deixam grandes inquietações e sofrimentos na vida dos homens.

Os indiferentes, como já mencionamos em passagens anteriores, não contribuem para a felicidade. Consequentemente, valorizá-los é um erro. Por isso, devemos nos exercitar cotidianamente para não cairmos no equívoco de acreditar que a nossa felicidade depende deles.

Hadot (1999) afirma que Sêneca compôs obras que podem ser identificadas com um tipo de exercício que supõe comportamento prático. Referem-se ao domínio de si e até mesmo à realização de deveres sociais. Para ilustrar esse argumento, cita diversas passagens das obras *Da cólera*, *Dos benefícios*, *Do ócio* e *Da tranquilidade da alma*. Para Hadot, é “sempre recomendado nesse gênero de

⁷⁹ São inúmeras as *Cartas* em que Sêneca se refere à questão dos indiferentes, por isso preferimos não mencionar nenhuma carta específica. No tópico 2.2 deste trabalho, oferecemos uma breve discussão acerca dos indiferentes na filosofia de Sêneca.

exercício: começar a se exercitar pelas coisas mais fáceis para adquirir pouco a pouco um hábito estável e sólido” (2014, p. 31)

Para Sêneca, filosofar é exercitar-se para ter uma vida tranquila; é, acima de tudo, reconhecer-se como parte do cosmos animado pela razão, tendo sempre em vista aceitar de bom grado tudo aquilo que foi dado pelo destino, pois tudo que acontece aos homens é providencial. A filosofia é vista por Sêneca como um modo de nos transfigurarmos, de modificarmos radicalmente nosso ser e a firmeza de alma nesse contexto é alcançado por meio desse exercício diário, tal exercício deve coincidir com a própria vivência de cada indivíduo.

Um outro exercício espiritual que podemos encontrar nas *Cartas a Lucílio* é o exame de consciência. Este remete a uma atenção de si em relação ao que realizamos durante o dia, ao que deveríamos ter realizado e não foi feito, que constituem pontos fundamentais devemos seguir. Este exercício é uma forma de o indivíduo manter sempre a atenção sobre o que é e o que faz, e renovar a sua escolha de vida.

Na prática estoica, o exame de consciência se dá em dois momentos: o exame da noite, quando nos afastamos para um lugar calmo e fazemos a meditação de como deveríamos ter agido durante o dia, quais os tipos de representação a que não podemos mais dar o nosso assentimento, quais as ações que deveríamos ter evitado. Isto nos auxilia a renovar sempre quais os pontos que devemos seguir e ter os objetivos sempre bem claros, além da vontade de persistir na luta para o aperfeiçoamento; e o exame de manhã, em que nos preparamos para as tarefas que devemos executar, quais os princípios de devemos pôr em prática ao longo do dia. Nesse sentido, o exame da manhã refere-se ao modo como devemos empregar nosso futuro, tendo sempre em vista a moralidade perfeita. Nas *Cartas a Lucílio*, podemos perceber que Sêneca está se referindo ao exame de consciência embora de maneira implícita:

Pensa em todos actos que tu cometeste com retidão e coragem; discute contigo mesmo causas justas: exercita a memória recordando todos os exemplos que suscitam algum dia tua admiração. Vir-te-ão à lembrança de mil e um exemplo de homens que, à força de energia, saíram vencedores da própria dor. (*Carta 78, 18*).

E no *Sobre a Ira*, Sêneca trata mais claramente desse exercício espiritual:

Todos os nossos sentidos devem ser levados ao fortalecimento; são por natureza resistentes se a alma parou de corrompê-los, esta que deve ser cotidianamente convocada a prestar contas. Isso fazia Sécstio, terminando o dia, depois de se recolher ao descanso noturno, interrogando sua alma: “Qual de teus males sanastes? A que vício opusestes? Em que estás melhor?”. Cessará tua ira e será mais moderada sabendo que diariamente terá de apresentar-se ao juízo. Que há de mais belo que esse costume de examinar todo o seu dia? Que sono é aquele que advém após a inspeção de si, tranquilo, profundo e livre, quando a alma foi elogiada ou advertida e, como um auto-observador e um censor secreto, ela chega ao conhecimento de seus hábitos! Utilizo-me desse recurso diariamente advogo minha causa diante de mim mesmo. Logo que foi apagada a luz e minha esposa, já ciente de meu costume, fez silêncio, perscruto todo o meu dia e repasso meus atos e palavras. Nada escondo de mim, nada omito. De fato, por que eu temeria algum de meus erros quando poderia dizer. (*Sobre a ira*, III, VXXXI)

Ora, prestar conta do dia é trazer de volta à memória o que foi feito durante o dia para refletir se as ações vão ao encontro dos ensinamentos estoicos. O exame de consciência ignora o peso da culpabilidade. Não se deve nem se sentir massacrado nem tentar se justificar. Trata-se de fazer o balanço do dia para ver se nos deixamos prender nas armadilhas dos falsos valores ou se estamos dando assentimento às representações equivocadas.

Além do exame de consciência, nas *Cartas* podemos encontrar o exercício da “conversão do olhar”. Ele constitui uma forma de aplicar-se a si mesmo, afastar-se das coisas que estão ao redor para concentrar a atenção naquilo que realmente importa para a boa condução da alma. É preciso voltar a atenção para si mesmo e desviar a atenção das coisas que não sejam si próprio. Sêneca afirma que devemos nos afastar das pessoas que nos convidam ao vício e nos aproximarmos mais de nós mesmos. Assim, quando voltamos o olhar para nós mesmos, percebemos coisas para as quais não estamos dando a devida atenção.

A conversão consiste numa análise da interioridade, que é um ponto fundamental para a prática do cuidado de si. Quando desviamos nossa atenção em direção a nós mesmos estamos nos ocupando conosco. Nesse sentido, o movimento que tem que ser feito é um retorno ao centro de si, isto é, fazer a volta em direção a si mesmo. Voltar o olhar para si é desviá-lo dos outros, de todas aquelas coisas que nos trazem a curiosidade, que nos levam ao interesse pelo outro. Convida-nos Sêneca:

Não há, contudo, forma mais eficaz de proteção do que remetermo-nos à vida privada, evitando o mais possível falar com os outros, e falando o mais possível apenas com nós próprios. A conversação tem um poder de atração

sub-reptício e sedutor, e leva-nos a revelar os nossos segredos com mais facilidade do que a embriaguez ou a paixão. (*Carta 105, 6*).

Um outro exercício que deveria ser atrelado a estes que apresentamos é o da “escrita de si”, que também constitui um modo de ocupar-se consigo: são anotadas as coisas que ocorreram e quais atitudes foram tomadas frente a uma determinada situação. A escrita é uma forma de se reforçar os objetivos que devem ser atingidos e internalizar os ensinamentos da doutrina estoica. Acreditamos que tanto as *Meditações* de Marco Aurélio, escritas aparentemente para si mesmo, quanto as *Cartas a Lucílio* são exemplos de escrita de si, pois Sêneca, ao escrever para Lucílio, também está internalizando os ensinamentos, pois, como vimos, não se considera um sábio. Nesse sentido, ao aconselhar Lucílio, Sêneca está reforçando os ensinamentos para que possa também alcançar a moralidade perfeita.

Para Pierre Hadot, as *Meditações* de Marco Aurélio representam o exercício da escrita de si na sua excelência. Além disso nas *Meditações*, Marco Aurelio⁸⁰ desenvolve um sistema ternário criado por Epicteto, que são os três *topoi* filosóficos. Como nosso trabalho concentra-se na questão da fortaleza interior em Sêneca, escolhemos outros temas para serem abordados em detrimento desse, mas não poderíamos deixar de mencionar que Marco Aurélio, nas suas *Meditações*, também discute a questão da fortaleza interior, a disciplina do desejo, e a disciplina da tendência e do assentimento, que são essenciais para se alcançar a fortaleza interior.

A disciplina do desejo está pautada na distinção entre o que depende de nós e o que não depende de nós. Assim, depende de nós, o desejo, a tendência e o assentimento; não depende de nós tudo que é exterior. Ao que não depende de nós não se deve ter desejo nem aversão, mas a indiferença, isto é, não fazer diferença, amar tudo que nos ocorre, pois tudo é providencial e temos que aceitar de bom grado. A disciplina da tendência refere-se a outro dogma do estoicismo: aquele que tem uma tendência natural de conservar a si mesmo e amar a si mesmo e não só a si mesmo, mas amar a todos, pois somos membros da mesma comunidade universal que é essencialmente racional. E por fim, a disciplina do assentimento, que repousa sobre aquilo que Epicteto afirmou no *Manual 5*: “Não são as coisas que

⁸⁰ Para uma discussão ampla sobre essas três disciplinas tanto em Epicteto quanto em Marco Aurélio, cf. *Os exercícios espirituais e a filosofia antiga de Hadot*, p. 150-173. A referência completa dessa obra encontra-se no final do nosso trabalho.

perturbam os homens, mas a sua opinião sobre elas”. São nossos assentimentos às representações que nos trazem sofrimentos. Tudo é questão de como julgamos os acontecimentos e esse julgamento depende de nós, por isso, faz-se necessário observar nosso discurso interior, treinarmo-nos diariamente na identificação dos julgamentos equivocados. Sêneca não discute diretamente sobre tais questões. A única referência indireta sobre isso encontra-se na *Carta* 89,14 num contexto no qual ele trata da divisão da ética, mas não podemos encontrar uma distinção clara das três disciplinas.

É interessante observarmos que a “meditação”⁸¹ é um exercício muito disseminado na filosofia antiga, contudo, diferencia-se bastante do que entendemos por meditação na contemporaneidade, pois não é uma tentativa de pensar particularmente sobre alguma coisa sem se aprofundar no sentido e nem deixar o próprio pensamento desenvolver-se sem nenhuma ordem. Trata-se de um exercício de pensamento, mas também não se refere a uma exegese. Versa, ao contrário, de apropriar-se tão profundamente de um pensamento ao ponto de não só acreditar que ele é verdadeiro como redizê-lo, de forma a fazer dele um princípio de ação. Um exemplo claro do que estamos discutindo é a meditação sobre a morte: consiste em se colocar na posição de quem está morrendo e não tão somente se convencer que um dia se vai morrer.

A meditação é um exercício no qual o indivíduo se coloca, por meio do pensamento, em uma determinada situação, uma situação fictícia na qual experiencia a si mesmo. A leitura filosófica não é a compreensão do que o autor quer dizer, mas a constituição de proposições verdadeiras que valham de princípio de comportamento. Juntamente com a leitura, a escrita também é um princípio da meditação, uma vez que a leitura é reforçada pela escrita. Sêneca discorre sobre esses dois elementos da meditação:

A leitura alimenta a inteligência e retempera-a das fadigas do estudo, sem, contudo, pôr de lado o estudo. Não devemos limitarmo-nos. Devemos alternar-nos nem só à escrita, nem só a leitura: uma diminui-nos as forças, esgota-nos (estou me referindo ao trabalho da escrita), a outra amolece-os e embota-nos a energia. Devemos alternar ambas as atividades, equilibrá-las, para que a pena venha a dar forma às ideias coligidas das leituras. Como soe dizer-se, devemos imitar as abelhas que deambulam pelas flores, escolhendo as mais apropriadas ao fabrico do mel, e depois trabalham o material recolhido, distribuem-nos pelos favores. (*Carta* 84,2)

⁸¹ O exercício da meditação se apresenta em diversas escolas filosóficas antigas. Desse modo, limitaremos-nos a discutir como esse exercício da meditação se apresenta na filosofia de Sêneca.

Assim, leitura, escrita e releitura fazem parte de um outro exercício estoico chamado *praemeditatio malorum* (premeditações dos infortúnios ou dos males) que consiste em uma espécie de fortalecimento interior para lidar com as dificuldades da vida, como pobreza, exílio a morte. As máximas que aprendemos com a leitura e a escrita chegam até nós para nos lembrar que tais acontecimentos fazem parte do curso da natureza e não está em nosso poder mudá-los. É essencial termos essas proposições internalizadas para dizermos a nós mesmos, nas circunstâncias difíceis, para não nos deixarmos levar pelo medo. Para Sêneca, o homem que se vê surpreendido por um acontecimento brusco, corre o risco de se encontrar na fragilidade, por conseguinte pode perturbar-se e acabar sendo afetado, por isso é necessário o discurso, socorro para que o homem permaneça mestre de si mesmo.

Nesse sentido é preciso preparar-se para os males, por isso: “nunca devemos deixar apanhar por improviso. O nosso espírito deve prever todas as circunstâncias, deve pensar não que sucede habitualmente, mas em tudo quanto pode vir a suceder” (*Carta 91,4*). A *praemeditatio malorum* consiste em exercitar o pensamento considerando que os piores males podem ocorrer aos indivíduos, mas não apenas equivale a pensar que o mal pode ocorrer num futuro, mas incessantemente, no aqui e agora. Assim ela não se refere a uma espécie de preocupação com o futuro, com uma incerteza que pode deixar os indivíduos aflitos, pois tal concepção seria contrária à posição defendida por Sêneca. A *praemeditatio malorum* concentra-se na ideia de que os piores males podem nos acontecer. Como indica Sêneca na *Carta 24,16* “[...] Que nos vai mesmo suceder tudo que é suscetível de nos suceder”, por isso o indivíduo deve estar forte interiormente para passar com um mínimo de dissabores frente aos acontecimentos e infortúnios. Contudo, é importante ressaltarmos mais uma vez que tais infortúnios não estão num futuro distante, estes já estão no presente.

Para Sêneca, os homens devem ter cuidado sobre a questão do imaginário do que está por vir. Como o futuro ainda não existe, temos de aprender a nos concentrar no momento presente, aqui e agora. O que está por vir escapa-nos de modo absoluto. Assim, devemos nos esforçar por anular a imaginação acerca das coisas que podem vir a nos acontecer. A incerteza do porvir traz sofrimentos para os homens, por isso deve-se manter a postura de entender que tudo pode nos ocorrer, mas que se fizer um balanço dos temores, certamente os homens verão que o medo

é tão sem importância e que tudo aquilo que se nos afigura terrível é apenas fruto de um julgamento equivocado. E para corrigir tal julgamento equivocado em alguns momentos o homem precisa do outro para que possa lhe dar a mão, para que possa ajudá-lo na construção de um raciocínio correto. Sabemos que alguns homens já conseguem exercitar-se diariamente, outros ainda nem começaram a cuidar de si mesmos.

Em todo esse processo, em algum momento existe a necessidade do outro, como nos lembra Sêneca na *Carta 24*, que nos mostra que Lucílio está com medo de perder uma determinada causa jurídica. Podemos perceber que Sêneca aconselha Lucílio a fazer o exercício da *praemeditatio malorum*. Em outras cartas também podemos verificar a utilização dos grandes exemplos de firmeza de alma para exortar Lucílio ao aperfeiçoamento moral. Nossa tarefa agora se concentra na tentativa de entendermos como o outro se torna essencial no processo de construção da fortaleza interior.

3.3 O PAPEL DO OUTRO NA CONSTITUIÇÃO DA FIRMEZA DE ALMA

Vimos no tópico 3.1 como a firmeza de alma é apresentada por Sêneca como um estado de alma forte capaz de se afetar minimamente frente aos acontecimentos exteriores. Tal estado possibilita que os indivíduos passem com um mínimo de dissabores frente às adversidades. Mas uma questão ficou em aberto na nossa discussão: poderíamos dizer que a firmeza de alma compactua com algum tipo de individualismo? O homem que conquistou uma fortaleza interior, que se deixa abater minimamente pelos acontecimentos infortunados ou desafortunados torna-se um indivíduo apático? Qual a importância do outro no processo de construção da fortaleza interior?

Em alguns momentos do nosso trabalho já indicamos algumas possíveis repostas para tal problemática. Uma das repostas que acreditamos ser relevante para desenvolver algumas considerações mais amplas está centrada tanto na questão dos *exempla* quanto na questão acerca dos preceitos e dogmas na constituição da fortaleza interior.

Vimos anteriormente que os preceitos e os dogmas são entendidos por Sêneca como modo de construção da educação moral. Os preceitos são

aconselhamentos que indicam o modo certo de agir. Observamos também que Sêneca usou esse método nas próprias *Cartas com Lucílio*. Nas primeiras cartas, ele indica vários preceitos de Epicuro. Mas também afirma que alguém que já se libertou do vício pode libertar o outro, de modo similar ao que os pedagogos fazem ao ensinar as crianças a escreverem.

Um espírito que já internalizou não só os preceitos, mas a dogmática da escola pode ajudar os outros homens a se afastarem dos vícios. Voltemos ao contexto das *Cartas* 94 e 95: “Os espíritos mais fracos, contudo, necessitam de alguém que os guie dizendo: Deves evitar isto, deves fazer aquilo” (*Carta* 94,50). Sêneca afirma que é necessário ter sempre por perto um conselheiro para guiar os homens para o caminho do bem, para indicar-lhes o caminho correto, ter alguém que nos “puxe a orelha” de vez em quando. Como apontamos no tópico 3.1 do nosso trabalho, Sêneca se coloca como guia de consciência de Lucílio, como aquele que o direciona para a virtude, que, quando necessário, aponta-lhe os erros nas suas ações e lhe guia para a ação correta. Para aqueles que ainda estão se aperfeiçoando moral, faz-se necessário o outro nesse processo de educação moral.

A filosofia senequiana parte da ideia de que o outro é indispensável para a educação moral. É nesse convívio com o outro que se dá o exercício ético. Para Sêneca, a natureza nos gerou numa só grande família, que nos faz “sentir amor um pelo outro, e aponta-nos a vida em sociedade” (*Carta*,95,53), por isso os homens devem ter a ideia de que o simples fato de sermos humanos nos faz estar na mesma posição. Tudo que é humano pode acontecer a qualquer um. A natureza é o espaço que contém o divino e também o homem, por isso tudo é uno. Alinhado aos preceitos da doutrina estoica, para Sêneca, somos membros de uma espécie de vasto corpo.

Ao lermos as *Cartas* podemos perceber que além dos preceitos e dogmas, o uso do exemplo é essencial para a construção da fortaleza interior. Os indivíduos podem ser ensinados por meio de preceitos e dogmas a agirem de forma correta no mundo, isto é, internalizar os princípios pelos quais os indivíduos se tornam fortes o bastante para que a exterioridade não desequilibre a sua interioridade. Mas também o exemplo é outro recurso utilizado por Sêneca para o ser humano que esteja nesse processo de construção de uma fortaleza interior. Sêneca nos aconselha que vejamos os grandes exemplos como inspiração. “Os bons preceitos, se te

acompanharem com frequência, te serão de tanta utilidade como os bons exemplos” (*Carta 94,42*).

Além da ideia de que os preceitos e dogmas são essenciais para a constituição de uma educação moral, por conseguinte para a construção da fortaleza interior, não tão somente eles são suficientes. Parece-nos evidente, na leitura que fazemos das *Cartas*, que o exemplo também é essencial para a edificação da firmeza de alma. Embora sejam dois métodos de educação moral, podemos perceber que o exemplo tem um caráter mais imediato, pois a figura exemplar é uma experiência de vida, isto é, um estilo de vida; os preceitos e dogmas referem-se à moral abstrata.

O recurso dos *exempla* foi bastante disseminado em Roma. Seja para enfeite retórico ou como guia moral, como era o caso do nosso autor, que chegou mesmo, no fim de sua vida, a inspirar seus leitores e tornar-se, ele mesmo, um desses *exempla*. Na *Carta 98*, ele cita várias figuras exemplares, a fim de sugerir a Lucílio: “Façamos nós também algo que mostre grandeza de alma; sejamos nós também um exemplo” (*Carta 98,13*). Aprendemos a agir vendo alguém a agir, observando casos reais, isto é, experiências de vidas.

Homens que souberam superar a dor, o sofrimento, a pobreza, o exílio e até a morte com firmeza de alma, que mantiveram coragem para suportar todos os reveses da vida constituem excelentes ilustrações daquilo a que todos deveríamos almejar, pois nos mostram que é possível. Sêneca afirma que “não foi a escola, mas sim a convivência com Epicuro que fez de Metrodoro, de Hermarco, de Polieno, grandes homens” (*Carta 6,6*) Foi a convivência com o bom exemplo que lhes possibilitou tornarem-se grandes homens. Tal passagem nos faz refletir que é a vivência que realmente importa, é o viver filosoficamente, tão caro na filosofia de Sêneca, que torna os homens grandes figuras exemplares.

Sem dúvida, Sêneca escolheu fazer o mesmo que fizera Sócrates: encarou a morte com grandeza de alma. Não podemos esquecer que Sócrates é o grande exemplo que serviu de inspiração para os estoicos. Um dos homens que podem ser considerados sábios, se é que o sábio realmente existiu, Sócrates, para Sêneca, seria o modelo de firmeza de alma. Tal modelo de virtude é visto como uma inspiração para aqueles que ainda estão em processo de aperfeiçoamento moral, pois este contempla a ideia de que é possível tornar-se virtuoso e de encarar as adversidades com firmeza de alma.

A imitação de exemplos era uma prática essencial para a vida social em Roma, tanto para a produção literária quanto para a educação moral. O apelo a figuras exemplares na sociedade romana operava em diversas formas. Uma dessas formas é o exemplo doméstico que consiste em escolher um familiar que servir de inspiração para a formação moral. Sêneca expõe esse modelo no tratado *Sobre a clemência*⁸² num contexto em que ele propõe ao jovem Nero uma descrição dos Augustos, os imperadores que o antecederam no poder, como modelos a seguir⁸³. Além da família, a sociedade também é um lugar no qual pode-se encontrar exemplos ou como servir de inspiração ou de exemplos para se evitar.

Apesar de, nas *Cartas a Lucílio*, Sêneca usar um número menor de exemplos⁸⁴, podemos perceber que além dos grandes exemplos a serem seguidos, ele cita alguns exemplos que devemos evitar. Sêneca descreve a Lucílio o estilo de vida de Mecenas, que não pode ser visto como um tipo de conduta a ser seguido, pois sua conduta como homem era totalmente reprovável aos olhos de Sêneca, visto que empregou todo seu talento e poder financeiro com os vícios. Para Sêneca, “os seus requintes predilectos, o seu exibicionismo, a sua recusa em ocultar seus próprios vícios. Pois bem: não é verdade que o seu estilo era tão desprovido de firmeza como a sua túnica era desprovida de cinto?” (*Carta* 114,4). Assim, se podemos nos espelhar em algumas vidas, outras mostram que tipo de conduta devemos evitar.

Na *Carta* 98, Sêneca nos oferece uma lista de figuras exemplares. Tais homens, por sua firmeza de alma, conseguiram se destacar com sua experiência de vida, e devem ser vistos como inspiração, pois a fortaleza interior é construída por esse contato com o outro. Vejamos o que Sêneca nos indica:

Muitos tem havido que triunfaram de um ou de outro obstáculo: Múcio trinfou do fogo, Régulo da cruz, Sócrates do veneno, Rutílio do exílio, Catão do suicídio pela espada; triunfemos nós também de qualquer coisa! Também muitos têm existido que desprezam aqueles bens por cuja beleza e promessa de bem-estar o vulgo se deixa atrair. Fabrício recusou a riqueza quando general, recuso-a quando censor; Tuberão entendeu que a pobreza não o deslustrava, nem a ele nem a capitólio, quando ao utilizar o banquete público uma baixela de barro, demonstrou que os homens se deviam contentar com os utensílios de que até os deuses se serviam. Sêxtio, o pai,

⁸² Cf. IX,1.

⁸³ Sêneca não poderia atacar a família da qual Nero passara a fazer parte, por isso não descreveu nesse contexto os modelos a não serem seguidos.

⁸⁴ Tal tese foi defendida por Mayer no seu artigo intitulado *Roman historical exempla in Seneca*. A referência completa encontra-se no final do nosso trabalho.

recusou as magistraturas ele que, pelas suas qualidades inatas merecia chefiar a República, e não aceitou a *banda larga* que o divino Júlio lhe oferecia. [...] O que os outros puderam, também nós o podemos, desde que limpemos o nosso espírito e sigamos a natureza. (*Carta* 98,13-14)

Para Mayer (2008), Sêneca tem o diferencial de utilizar exemplos contemporâneos: “Temos o dever de utilizar como modelos casos famosos sem precisar de estar sempre a recorrer à antiguidade.” (*Carta* 83,13). É interessante atentarmos para a ideia de que o exemplo é tão forte em sua filosofia que ultrapassa a ideia de uma inspiração para se alcançar a firmeza de alma. Trata-se de o homem se colocar como o próprio exemplo, como veremos mais adiante.

O modo como Sêneca apresenta as figuras exemplares no seu texto merece nossa atenção. Um dos recursos favoritos de Sêneca é a lista. Ele elenca vários exemplos, como podemos observar tanto nas *Cartas* como na obra *Sobre a providência divina*:

O destino ataca os homens mais obstinados, os mais hirtos e arrojados, contra os quais desfere toda a sua violência: experimenta o fogo em Múcio, a pobreza em Fabrício, o exílio em Rutilo, a tortura em Régulo, o veneno em Sócrates, a morte em Catão. Só a desgraça revela o grande exemplo. (*Sobre a providência divina*, 3.4)

Podemos ainda ver a importância desse recurso nas *Cartas* a Lucílio:

Eu desejo levar uma vida segundo a moral, mas uma vida regulada pela moral compõe-se de diversas ações: nela podemos encontrar a masmorra de Régulo, a ferida aberta por Catão com as próprias mãos, o desterro de Rutilo, o cálice de veneno que elevou Sócrates do cárcere até ao céu! (*Carta*, 67,7)

Sêneca está tentando incentivar Lucílio em face dos seus piores temores. Rutilo, Catão (o novo), Múcio são pessoas que souberam enfrentar as adversidades com firmeza de alma, por isso são vistos como grandes exemplos. Tais figuras exemplares são lembradas por Sêneca, principalmente a figura de Catão, pois servem como horizonte para aqueles que estão em busca da fortaleza interior. É como se nosso autor estivesse dizendo: “veja como é possível, tais pessoas conseguiram, você também pode”.

O agrupamento em trios era um recurso utilizado pelas escolas retóricas, um recurso que Sêneca também utilizou. Um dos trios mais impressionantes Sêneca

organizou em um *crescendo*⁸⁵, descrevendo como tais homens souberam se sobressair com firmeza de alma. No texto *Sobre a providência divina* (3,5-7), temos uma nobre amostra do trio crescendo. Nesse trecho aparece primeiro a figura exemplar de Múcio e posteriormente as de Fabricio e Rutilio, nessa ordem. Para Sêneca, estes homens são exemplos de coragem e as ocasiões deram oportunidade de mostrar a força de alma.

. A figura exemplar é antes de tudo uma imagem viva que se deve ter como inspiração para a vida. Não nos passa despercebido, como já ressaltamos anteriormente, que, para Sêneca, vida e filosofia são inseparáveis. O exemplo é uma mostra viva de que os homens podem transformar suas vidas e que acima de tudo estes podem alcançar um estado de espírito tão forte que serão capazes de não se deixar afetar, ou se afetar minimamente com aquilo que não está em seu poder.

Segundo Mayer (2008), em Sêneca o exemplo ganha uma nova roupagem, pois as figuras exemplares têm a função de moldar a vida dos indivíduos, pois a memória de grandes homens é tão importante quanto a sua presença. O problema com os chamados “romanos médios” é que eles acreditam que era impossível viver de acordo com o modelo estoico e Sêneca tenta mostrar que não é bem assim. Assim, as figuras exemplares são provas vivas de que é possível alcançar uma vida orientada pela razão⁸⁶. Ora, Catão (O jovem) existiu, ele não é um personagem fictício, não só ele, mas inúmeros outros exemplos de fortaleza interior que Sêneca cita em suas obras. Sempre que alguém reclama da dificuldade de manter um alto padrão de comportamento moral, Sêneca aponta para aqueles que conseguiram, mormente Sócrates ou Catão. Tais homens nasceram para servir de exemplo, para ensinar os outros a suportar os infortúnios. Suas vidas são uma lição para cada homem.

⁸⁵ Segundo Mayer (2008), a lista é um recurso muito utilizados por Sêneca não só nas suas tragédias, mas também nas suas produções de cunho filosófico. Sêneca organiza tais listas da seguinte forma: na *Providência*, 3.4, nosso autor lista os adversários da fortuna. Outras vezes Sêneca organiza essa lista em quartetos (*Carta*, 67,7) e também em trios (*Carta*,71,17). Sêneca também organizou essas listas em trios crescentes, pois, a cada exemplo citado, aumenta o impacto sobre o leitor. No contexto da *Carta* 71,17, Sêneca oferece o exemplo em trio crescente. O primeiro *exemplum* de firmeza de alma foi Sócrates, o segundo foi Catão (O jovem) e o mais desgraçado de todos os três, segundo nosso autor, foi Régulo, pois preferiu ser torturado para guardar a palavra aos seus inimigos.

⁸⁶ Na *Carta* 122,25 Sêneca faz uma crítica aquelas pessoas que não acreditam ser possível viver de acordo com a filosofia estoica. Ele afirma que as pessoas usam a desculpa de que elas não conseguem ou que a doutrina é bastante exigente, mas o fato é que elas não querem seguir a doutrina.

Em todos os tempos, temos os grandes exemplos e em cada tradição existiram/existem homens que são grandes lições de virtude, assim como Sócrates na tradição ocidental ou como Buda na tradição oriental, entre outros.

Na leitura das *Cartas*, podemos inferir que o exemplo é mais valioso que os silogismos, pois tais figuras vão direto para cidadela da alma. São provas de que a vida moral pode ser vivida, que os aprendizes podem alcançar a virtude. Sêneca cita diversos homens que souberam fazer do sofrimento uma oportunidade para a virtude, que não deixaram que as desgraças os afetassem ao ponto de sucumbir, pois souberam enfrentar com firmeza interior as adversidades.

Nosso autor entendia a grandiosidade de um homem que pode alçá-lo a exemplo histórico, alguém que em qualquer tempo pudéssemos recorrer. Nas palavras de Mayer:

Um romano que tinha ocupado um cargo adquiriu o *imaginum ius*, o direito de deixar a seus herdeiros uma representação de cera de suas características. Agora, este *imago* não era um mero retrato de família, oferecido como uma lembrança de suas características. Ele e todos os outros foram afixados no hall de entrada da casa da família, e eles foram um estímulo para imitação. Assim, quando Sêneca, que tinha sido um cônsul, no momento da morte disse a seus amigos que ele estava deixando-lhes a representação de seu modo de vida, temos de notar que se tratava de algo mais do que uma metáfora morta. Ele tinha todo o direito de deixar uma imagem de cera, mas que não teria sido bom suficiente. Cera é inanimada, uma coisa morta (*Ep.* 84,8). Sêneca queria ser como Catão, uma imagem viva de virtudes morais (*De Tranquillitate* 16,1). Cera manchada de fumaça era muito menos do que uma representação animada. Revendo sua carreira e seus escritos morais em face da morte, Sêneca viu que ele tinha alcançado a meta que havia estabelecido para Lucílio e para ele próprio, para entrar nas fileiras dos exemplares (*Ep.* 98,13). Como tal, ele esperava viver para sempre nas mentes dos homens, uma aspiração que ele plenamente realizou. (MAYER, 2008, 314-315)

Acreditamos que todos os esforços⁸⁷ de Sêneca para se tornar uma figura *exemplar* foram válidos. Não só o esforço de entrar para a lista dos grandes exemplos da história da humanidade, mas todos os esforços para conduzir Lucílio à filosofia. Sêneca compreendia que o processo de formação moral não é uma tarefa fácil, é um exercício diário contra os vícios e de aceitação das adversidades, e não só de aceitação, mas de reformulação dos nossos juízos equivocados, que nos fazem acreditar que todas as coisas que acontecem contra nossa expectativa são um mal. O que ele nos indica é um caminho exigente, pois é muito mais fácil nos

⁸⁷ Maria Zambrano nos oferece, no seu livro *El pensamiento vivo de Seneca*, uma discussão acerca do alcance de sua teoria na atualidade. Confira a referência completa ao final do nosso trabalho.

deixarmos levar pelas paixões e termos uma vida irrefletida, mas isso não quer dizer que seja impossível⁸⁸ seguir o caminho do bem. Não existe restrição: qualquer homem pode escolher aperfeiçoar-se moralmente, sendo que exigência mínima é o querer.

Pelo fato de esse processo ser exigente, surge a necessidade do outro, mas o outro, nesse contexto, não é apenas um meio para se alcançar a virtude, pois o mestre ou o guia de consciência ainda não alcançaram o *status* de sábio. Como acompanhamos no caso do próprio Sêneca, esse processo é de ajuda mútua. Um homem, quando acompanha o outro nesse processo de educação moral, também está reforçando para si mesmo os ensinamentos, já que deve-se praticar diariamente o cuidado de si. O outro é indispensável na busca da fortaleza interior, seja como exemplo, como um modelo de comportamento essencial à formação, seja como um mestre ou guia de consciência, que são homens que já progrediram bastante rumo ao aperfeiçoamento moral.

Nas *Cartas*, podemos encontrar referências ao mestre e ao guia de consciência, embora de forma indireta, quando nosso autor destaca a necessidade de ter alguém que nos direcione para o caminho da virtude. Na própria formação, por meio dos preceitos e dos dogmas, é indispensável a figura do outro, aquele que dará os aconselhamentos e que ensinará os dogmas da escola. Sêneca nos aconselha que “Arranjemos, portanto, um protetor que de vez em quando nos puxe as orelhas, que dissipe as opiniões do vulgo, que proteste contra as preferências da multidão” (*Carta 94,55*).

No contexto da *Carta 52*, em que Sêneca se refere à dificuldade dos homens de se apoiarem na razão e do embate que a maioria dos homens vivem de não seguir sua própria natureza, ele afirma que é essencial a figura do outro, pois alguns homens, como vimos anteriormente, conseguiram atingir a verdade sem a necessidade de um auxílio, já outros, contudo, precisam de um apoio externo, de espíritos que já progrediram o bastante para guiar outro. Para Sêneca, “por si só, ninguém conseguirá sair do redemoinho; é necessário alguém que estenda a mão e ajude a pisar em terra firme” (*Carta 52,3*).

Nesse sentido, fica evidente que Sêneca compreendia que o outro é indispensável na construção da fortaleza interior. Os homens que alcançaram tal

⁸⁸ “Para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: a vontade” (*Carta 80,4*).

estado, tal firmeza de caráter, não constituem tipos frios e individualistas. Muito pelo contrário, eles se colocam como tarefa auxiliar o outro no processo de educação moral, pois compreendem que a prática de si é um exercício para toda vida. Além do mais, todos os homens fazer parte de uma mesma família, pois, para os estoicos, como vimos, o universo é uno e existe uma harmonia universal que liga todos os seres.

Sêneca, aconselha-nos a eleger um homem de bem como um modelo, para que as suas virtudes nos sirvam de inspiração. Tal modelo deve estar sempre diante dos nossos olhos para que não esqueçamos o que devemos ter como meta. Nosso autor, na *Carta 11*, afirma que é feliz o homem cuja imagem possa tornar os outros melhores, por isso exorta a Lucílio a escolher Lélío ou Catão (O novo), para que as lembranças da conduta desses homens já tragam harmonia a seu espírito. Sêneca indica a Lucílio:

Escolhe alguém cuja vida, cujas palavras, cujo rosto, enfim, espelho da própria alma, sejam do teu agrado. Contempla-o sempre, ou como teu vigilante, ou como teu modelo. Temos necessidade, repito, de alguém por cujo caráter procuremos afinar o nosso risco torto que só se corrige com a régua (*Carta 11,10*).

É evidente que, na filosofia de Sêneca, existe uma exigência do outro na construção da firmeza de alma. Podemos perceber em grande parte de suas obras, seja nas cartas em que Sêneca se coloca como educador moral de Lucílio ou em obras como as *Consolação à Marcia* e a *Consolação à mãe Héllvia*, que tinham como tarefa auxiliar essas duas mulheres a superar suas dores e a conquistarem sua firmeza de alma, como também na *Tranquilidade da alma*, na qual Sêneca se colocou como guia de consciência de Sereno ou ainda na obra *Sobre a brevidade da vida*, em que nosso autor oferece dezenas de figuras exemplares para Paulino. Em *Sobre a providência divina*, nosso autor também disponibiliza vários exemplos para que Lucílio pudesse compreender que podemos ultrapassar todas as dificuldades advindas da fortuna com firmeza de alma. O próprio Sêneca foi fortemente influenciado⁸⁹ pelos seus mestres na sua própria formação. O certo é que apesar de

⁸⁹ Sabemos que entre seus mestres, o primeiro foi Sócion, que tinha uma inspiração pitagórica. Outros três mestres contribuíram de forma mais acentuada para a conversão de Sêneca à filosofia: Átalo, filósofo estoico pelo qual Sêneca teve grande admiração, Papiro Fabiano e o cínico Demétrio.

acusações⁹⁰ feitas a Sêneca, acreditamos que ele conseguiu alcançar o que sempre almejou: tornar-se um grande exemplo.

⁹⁰ Algumas dessas acusações referem-se, a um grande número de riquezas que Sêneca mantinha ou até mesmo à acusação de que a *Consolação a Políbio* seria um pedido de socorro para retornar do exílio, contradizendo a ideia de que o exílio é um indiferente. Também em *Da clemência* I,9, em que a referência a Nero está mais para uma bajulação, segundo Mayer (2008), do que uma referência significativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo chegado o termo do nosso trabalho, faz-se necessário repassar brevemente o caminho traçado até aqui para que possamos tecer os resultados obtidos neste percurso.

Para que pudéssemos compreender o conceito de firmeza de alma nas Cartas a Lucílio, mantivemos nossa atenção num primeiro momento em alguns conceitos essenciais na filosofia estoica. Sêneca é um estoico do período imperial e acata as teses estoicas desenvolvidas pelo estoicismo antigo e médio, apesar de não encontramos nenhuma reprodução exata dessas teses nas suas obras. O nosso autor pressupõe que seu leitor tenha internalizado os fundamentos da filosofia estoica.

Tendo tais questões como horizonte, no nosso primeiro capítulo, discutimos alguns conceitos que acreditamos ser fundamentais para compreendermos o conceito de firmeza de alma nas Cartas a Lucílio. Tendo em vista a extensão e complexidade da filosofia estoica escolhemos alguns conceitos fundamentais para que pudéssemos entender o que é a firmeza de alma para Sêneca e como conquistar esse estado interno.

Começamos o primeiro capítulo fazendo algumas considerações acerca da física estoica, mais diretamente sobre o conceito de destino, tão caro para nossa discussão. Vimos que existe uma série de declarações por parte dos estoicos que identificam o destino com o princípio ativo, Zeus, ou com a vontade de Zeus, com a providência e a razão do mundo. Os estoicos afirmam que todas as coisas estão ligadas por um princípio ativo que as une, existe uma simpatia universal entre todos os seres. O destino é definido como uma rede de causas e os homens não tem acesso a esta. A saída dos indivíduos, nessa estrutura determinista, está centrada naquilo que depende de nós, isto é, nossos julgamentos sobre a exterioridade e a na vontade de perseguir o bem e se afastar dos vícios.

O conceito de firmeza tem uma forte relação com a questão do destino, pois, para nosso autor, não temos o poder de mudar o destino, mas cabe a nós saber julgar os acontecimentos de modo correto. As adversidades acontecem a todos os homens e podem ser vistas como oportunidades de conquistarmos a firmeza de alma.

Sêneca afirma que não sabemos se somos fortes interiormente até o momento em que as adversidades acontecem. Desse modo, os infortúnios são a oportunidade de exercitarmos a firmeza de alma.

No que se refere à questão acerca da lógica estoica, debruçam-nos mais especificamente acerca da representação, isto é, dos julgamentos. O ponto chave da nossa investigação acerca da lógica está voltado a questão de como devemos julgar corretamente, pois para nosso autor o que afasta os homens da firmeza de alma são os erros de julgamento, que são responsáveis pelas inquietações dos indivíduos, porque é do erro de julgamento que nascem as paixões.

Sêneca, nas cartas, afirma que as coisas não são boas nem más em si mesmas, dependendo do nosso olhar sobre essas. Daí a necessidade de revermos nossas representações. Enquanto, para uns, a adversidade pode dar material para a virtude, para outrem é fonte de grandes aborrecimento e sofrimentos. Desse modo, o exercício, como aconselha Epicteto, é compreender quais as coisas que dependem de nós e quais não dependem. O exercício consiste então em revisarmos nossos julgamentos, isto é, em revermos o modo como estamos olhando aquilo que nos acontece.

Se as paixões são um erro de julgamento, então é corrigindo os julgamentos que podemos viver de acordo com a virtude. No tópico referente à concepção da ética estoica, vimos que a virtude é identificada como seguir a natureza, isto é, a razão. A virtude e a felicidade consistem em viver de acordo com a razão reta (*óρθος λόγος, recta ratio*). Para os estoicos, a vida tem que ser conduzida de uma maneira determinada e harmoniosa, de forma que se alcance a moralidade perfeita. Viver de acordo com a razão é indispensável a fortaleza interior, pois a fortaleza é um estado interior forte e tranquilo. Tendo em vista que são as paixões a fonte da perturbação e fraqueza dos homens, o modo de se alcançar a fortaleza é nos exercitarmos para agirmos de acordo com a nossa capacidade essencial, que é a razão.

No nosso segundo capítulo investigamos alguns aspectos antropológicos da filosofia senequiana. Ora, torna-se fundamental a discussão acerca dos valores morais, a saber; o bem, o mal e os indiferentes para entendermos o que afasta e o que aproxima os homens da fortaleza interior.

Para nosso autor a firmeza de alma se constitui na busca da virtude que é o único bem moral e também no exercício ético de entendermos que os indiferentes

não têm um valor moral em si mesmos, mas sim a partir do modo como os julgamos.

A firmeza de alma consiste em entendermos que o bem está relacionado com o modo de encarar certas circunstâncias. Para Sêneca, as coisas não são ruins em si mesmas, tudo depende do nosso julgamento sobre elas. É interessante observarmos que é na categoria dos indiferentes que se dá o exercício ético, pois é nessa categoria que o homem pode exercer o seu *logos* em toda sua extensão. É no âmbito dos indiferentes que o homem pode exercitar seu modo de julgar os acontecimentos e, se o julgamento for correto, pode contribuir para a firmeza de alma. Caso contrário, pode ser a fonte das paixões.

O mal e o bem moral são definidos da seguinte forma: o primeiro como aquilo que nos afasta da virtude, ou seja, as paixões e vícios; e o segundo como a virtude, isto é, como agir racional. Para Sêneca, onde se instala a virtude não pode existir o mal. A virtude só pode possuir uma medida. Surge aqui uma problemática: quem pode alcançar a virtude? Que espécie de homem é virtuoso? E os outros podem alcançar a firmeza de alma.

A resposta para tais questionamentos está centrada na posição estoica acerca das três categorias de homens, a saber, o sábio, o insensato (*stultus*) e o aprendiz (*proficiens*). O sábio, como vimos, é visto por Sêneca como o indivíduo que conseguiu atingir a firmeza de alma de forma íntegra, não se abalando com as adversidades e nem com as ofensas. De nada carece, pois já alcançou a felicidade, mas podemos destacar que, para nosso autor, mesmo atingindo a sabedoria plena, o sábio, ainda sim continua buscando o progresso, exercitando-se constantemente, colocando à prova sua firmeza de alma e encontrando novas maneiras de se atingir uma “elevação espiritual”.

Para Sêneca, o sábio não é visto como um indivíduo apático, mas como homem engajado pelo caminho escolhido. A figura de tal homem é indispensável para auxiliar aqueles que não alcançaram tal patamar. Para o *proficiens*, que é o homem que ainda está buscando o aperfeiçoamento moral, o sábio é a fonte de inspiração. A figura do sábio é um modelo que pode ser seguido por aquele que não alcançou a virtude. O sábio é o ponto máximo da perfeição humana e é nele que o aprendiz se inspira para alcançar a firmeza de alma.

O *proficiens* é o homem que, embora seja dotado de boa vontade, ainda não está firme. É como se esse homem tivesse passado muito tempo doente e, embora já houvesse melhorado, ainda existisse o perigo de a enfermidade

retroceder.

Já os insensatos se encontram doentes e ainda não tiveram a consciência desse fato. Eles não estão interessados no seu melhoramento pessoal, vivem à mercê da sorte e do acaso, não tem um objetivo fixo para sua vida e normalmente mudam de opinião facilmente.

O *proficiens* está em busca do aperfeiçoamento moral e o *stultus* ainda nem se atentou para este fato, por isso os dois ainda se deixam levar pelas paixões. As paixões são definidas pela filosofia estoica como doenças da alma e o modo para nos libertarmos desse mau, segundo Sêneca, é por meio da filosofia, que exerce o papel de terapia da alma, sendo o filósofo é um “médico da alma”, capaz de auxiliar desde o diagnóstico até a cura da doença.

Sêneca considerava a filosofia como terapia da alma. Nesse sentido, a função do filósofo é auxiliar o “paciente” a obter a cura via reflexão e prática dos ensinamentos filosóficos. A filosofia deve não só descrever os males da alma, mas auxiliar na curar de tal enfermidade. Os homens que se deixam arrastar pelas paixões estão distantes de alcançar a fortaleza interior, pois são intranquilos e inquietos. Suas almas estão em desequilíbrio com a *physys*, daí a necessidade do filósofo nesse processo para auxiliar a sanar tais doenças.

Nos capítulos I e II, tratamos de conceitos fundamentais que deram base para entendermos de forma precisa como delineado no capítulo III, tanto o termo firmeza de alma como a maneira de alcançar tal estado. É bastante natural que depois que indicássemos a base da discussão, chegássemos o nosso objetivo principal.

A formulação dos capítulos anteriores nos leva a refletirmos que a questão da firmeza pode desempenhar a função de destaque do indivíduo ético para Sêneca, de um indivíduo que sabe lidar com os acontecimentos, que não se deixar levar pelos erros de julgamento e que acima de tudo necessita do outro no processo de educação moral.

Ao recolhermos nas Cartas as acepções dos termos *fortitudo* e *fortis* podemos perceber que estes são definidos por coragem, que pode ser entendida em dois sentidos: o primeiro como força de alma, isto é, como firmeza de alma, estado interno capaz de suportar e lidar com a exterioridade sem se deixar desequilibrar interiormente; o segundo como aspecto físico, como a força do guerreiro. Vimos que existem diversas passagens em que a coragem aparece associada à virilidade e à masculinidade. Mas nosso trabalho se concentrou em investigar a coragem como

força de alma, como a capacidade de saber lidar com as adversidades e não se deixar levar pelas paixões e acima de tudo de seguir a razão.

Para Sêneca, o homem de coragem é aquele que encara os acontecimentos com firmeza de alma. Nas *Cartas a Lucílio*, podemos perceber que o conceito de firmeza de alma está associado principalmente à noção de destino. É o destino que oportuniza a firmeza de alma, pois é por intermédio das adversidades que os homens adquirem a coragem para lidar com os acontecimentos. Ora não podemos mudar os acontecimentos. O que está ao nosso alcance é saber lidar com estes, de maneira que todo esse processo se concentra no modo como julgamos, se vamos acatar as adversidades com firmeza de alma ou não.

Sêneca afirma que o destino procura pôr à prova os homens mais valorosos. É por meio da dificuldade que o homem pode criar uma marulha interior que impeça a maior parte dos julgamentos equivocados sobre os acontecimentos advindos do destino e das representações equivocadas que são fontes das paixões.

No que se refere ao modo como Sêneca nos indica para alcançarmos a firmeza de alma *Cartas*, a partir de uma leitura minuciosa das *Cartas*, podemos inferir três caminhos. Tais caminhos se coincidem em certa medida, pois todos tratam de certa forma da educação moral. Nas *Cartas* 94 e 95 das *Cartas a Lucílio*, as discussões acerca do *praecepta* e do *decreta* nos indicam um dos caminhos. A firmeza de alma pressupõe uma formação moral: nenhum indivíduo nasce com uma fortaleza interior, por isso a necessidade da educação moral.

Num primeiro momento da educação moral é indispensável o uso dos preceitos, que são uma espécie de aconselhamento que indica ao homem como agir. Por isso, Sêneca afirma que é interessante que os homens encontrem um preceptor para guiá-los para o caminho da virtude. Todavia, apesar dos preceitos serem necessários para a ação moral, eles nem sempre induzem a prática das ações justas. Para alguns espíritos, os preceitos fazem parte de um primeiro grau de ensinamentos filosóficos. Além dos preceitos, o indivíduo tem que entender os princípios básicos (*decreta*), que são capazes de robustecer e dar confiança aos indivíduos. Segundo Sêneca, para os espíritos de natureza mais fraca, faz-se necessário recorrer com maior empenho aos princípios (*decreta*).

Sabemos que para Sêneca todo esse processo de educação moral é um processo contínuo e rigoroso. Deve ser praticado diariamente e aqui entra em cena as práticas de si, isto é, os exercícios espirituais que também são um modo de se

alcançar a firmeza de alma. Discutimos vários exercícios espirituais em nosso trabalho, mas todos eles têm algo em comum: permitem que os homens ajam de acordo com a sua natureza (razão) e assim entrem em harmonia com a *physys*. E nessa correção do nosso modo de agir em que consistem os exercícios espirituais, estes, por sua vez, coincidem com a experiência de vida.

Os exercícios espirituais não são solitários. Surge às vezes a necessidade do outro. Embora, para nosso autor, o indivíduo tenha que querer se modificar, tal processo depende em parte deste outro. Os vícios estão em todos os lugares e é muito mais fácil negligenciarmos o nosso lado racional e nos entregarmos aos impulsos. Por isso, surge a necessidade do outro na construção da fortaleza interior.

Contudo, o outro não é um meio para se alcançar a fortaleza interior. Ele tem um fim em si mesmo, pois não podemos esquecer o que a física estoica nos ensina: que a natureza nos gerou numa só grande família e que essa nos faz sentir amor um pelos outros. O outro nesse processo pode ser um preceptor, um guia de consciência, mestre ou um exemplo. O essencial, segundo Sêneca, é que tenha alguém que já tenha progredido moralmente que nos encaminhe para a virtude, que nos estenda a mão e nos ajude a pisar em terra firme.

As recorrências a vários exemplos nas cartas nos influenciaram para que pudéssemos voltarmos nossa atenção para isso. As figuras exemplares são indícios fortes para acreditarmos que o outro têm um papel indispensável na formação da fortaleza interior, Sêneca nos convida nas *Cartas* para seguirmos os grandes exemplos como Múcio, Fabricio, Catão (O novo), Sócrates, entre outros. Para que estes nos sirvam de inspiração de firmeza de alma e não esqueçamos que eles conseguiram superar as adversidades. Esses modelos devemos ter sempre diante dos olhos para que não possamos esquecer o que devemos ter como meta.

Assim, a firmeza de alma, esta muralha interior que ajuda os homens a passarem com mínimo desagrado frente às adversidades, que protege os homens do desequilíbrio das paixões, é alcançada por meio da educação moral. No processo de educação moral, torna-se indispensável a figura do outro. Alguém que já tenha progredido moralmente pode auxiliar-nos no caminho, uma pessoa que possamos ter como inspiração quando as paixões se tornarem fonte das nossas inquietações e quando os acontecimentos infortúnios nos pesarem a alma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

BARTSCH, S; WRAY.B. **Seneca anf the self**. New York: Cambridge University Press, 2009.

BETANCUR-GOMEZ, J.C. Filosofia y ejercicio del alma em lãs Cartas a Lucílio de Sêneca. **Revista Pensamiento y Cultura**, v.15, n, 2, jul-dez, pp. 123-133, 2012.

BOBZIEN, S. **Determinism and freedom in Stoic Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

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

BRUN, J. **O estoicismo**. Lisboa: Edições 70,1996.

CÍCERO. **Sobre o destino**. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 1993.

CONDÉ, M. **Consideração sobre a noção de coragem nas Epistulae Morales ad Lucilium de Sêneca**. 2010. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2010.

COPPER, J. Seneca On Moral Theory and a Moral Improvement. In: VOLK, K; WILLIAMS, G. **Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics**. Leiden: Brill, 2006, pp.43-55.

FERREIRA, António Gomes. **Dicionário de Latim-Português**. Lisboa: Porto Editora, s.d.

DIÓGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Cury. Brasília: Editora UnB, 1988.

EPICTETO. **Manual de Epicteto**. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredi Julien. Sergipe: São Cristovão, 2012.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FREDE, D. Determinismo estoico. In: INWOOD, Brad (Org.). **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006.

GAZOLA, R. **O ofício do filósofo estoico**: o duplo registro da estoa. São Paulo: Loyola, 1999.

HADOT, P. **Exercícios espirituais e a filosofia antiga**. São Paulo: É realizações, 2014.

_____. **La filosofía como forma de vida**: Conversaciones con Jeannie Carlier`y e Arnold I. Davidson. Tradução de María Cucurella Miquel. Barcelona: Alpha Decay, 2009.

_____. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.

HAKINSON, J.R. Estoicismo e medicina. In: INWOOD, B. (Org.). **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006.
IO

HUSON. O conveniente, as paixões, o sábio e a cidade. In: GOURINAT; BARNES (Org.). **Ler os estoicos**. Tradução de Paula S. R.C Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ILDEFONSE, F. **Os estoicos I**. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

JOYAU E.; RIBBECK G. Estudos introdutórios. IN: SÊNECA. **Consolação a minha mãe Hélvia. Da tranqüilidade da alma**. Tradução de Agostinho da Silva, São Paulo: Nova Cultural, 1998.

LONG. A.A; SEDLEY, D. N. **The hellenistic philosophers**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

MAYER, R. G. **Romanal historical exempla in Seneca in Oxford readings classical studies Seneca**. Oxford: Oxford University Press, 2008

NUSSBAUM, M. **Patriotism and Cosmopolitanism**. Disponível em: <http://bostonreview.net/martha-nussbaum-patriotism-and-cosmopolitanism>. Acesso em 18 de fevereiro de 2016.

OLIVEIRA, L. **Sêneca**: uma vida dedicada à filosofia. São Paulo: Editora Paulus, 2010.

PINHEIRO, M. Determinismo, liberdade e astrologia nos estoicos. **História, imagem e narrativa**, Rio de Janeiro, n.11, p.10, abr., p. 1-14, 2010.

PLATÃO..**Diálogos II**: Górgias, Eutidemo, Hípias Maior, Hípias Menor. Bauru, SP: EDIPRO.

_____. **Mênnon**. Tradução de Malra Iglésias. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

PRADO, A. L. **Apontamentos para um estudo sobre a moral de Sêneca nas “Epistolae ad Lucilium”**. São Paulo: PUC, 1946-47.

SÊNECA, L. A. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

_____,**Epistulae morales**. Translated by Richard M. Gummere. Cambridge-USA/London, 1989 (vols I e III); 1996 (vol. II).

_____. **Cartas consolatórias**. Tradução de Cleonice Furtado Mendonça Van Raij. São Paulo: Pontes, 1992.

_____. **Consolação a minha mãe Hélvia. Da tranquilidade da alma**. Tradução de Agostinho da Silva, São Paulo: Nova Cultural, 1998.

_____. **Naturales questiones**. Tradução de Thomas H. Corcoran. London: Harvard University Press,197.

_____. **Sobre a brevidade da vida**. Tradução de Willian Li. São Paulo: Nova Alexandria,1991.

_____. **Sobre a ira**. Tradução de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin companhia, 2014.

_____. **Sobre a tranquilidade da alma. Sobre o ócio**. Tradução de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria,1994.

_____. **Sobre a providência divina. Sobre a firmeza do homem sábio.** Tradução de Ricardo da Cunha Lima. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

_____. **Tratado sobre a clemência.** Tradução de Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 2013.

WATAKABE, Thais. **Sêneca e a educação para formação do sábio.** 2009. 102 f. Dissertação (Mestrado). Universidade estadual de Maringá, Maringá, 2009.

VEYNE, Paul. **Sêneca e o estoicismo.** Tradução de André Telles. São Paulo: Três estrelas, 2015.

ZAMBRANO, Maria. **El pensamiento vivo de Seneca.** Madri: Ediciones Cátedra, 1992.