



RONALDO AMARAL

SÊNECA

A TEODICEIA DO UNIVERSO INTERIOR



casaletras

SÊNECA

A TEODICEIA DO UNIVERSO INTERIOR

RONALDO AMARAL

SÊNECA

A TEODICEIA DO UNIVERSO INTERIOR



casaletras

PORTO ALEGRE

2024

Copyright ©2024 de Ronaldo Amaral.

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade do(s) seu(s) autor(es).

LICENCIADA POR UMA LICENÇA CREATIVE COMMONS



Atribuição - Não Comercial - Sem Derivadas 4.0 Internacional
(CC BY-NC-ND 4.0)

Você é livre para:

Compartilhar - copie e redistribua o material em qualquer meio ou formato. O licenciante não pode revogar essas liberdades desde que você siga os termos da licença.

Atribuição - Você deve dar o crédito apropriado, fornecer um link para a licença e indicar se foram feitas alterações. Você pode fazê-lo de qualquer maneira razoável, mas não de maneira que sugira que o licenciante endossa você ou seu uso.

Não Comercial - Você não pode usar o material para fins comerciais.

Não-derivadas - Se você remixar, transformar ou desenvolver o material, não poderá distribuir o material modificado.

Sem restrições adicionais - Você não pode aplicar termos legais ou medidas tecnológicas que restrinjam legalmente outras pessoas a fazer o que a licença permitir.

Este é um resumo da licença atribuída. Os termos da licença jurídica integral está disponível em:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

EXPEDIENTE:

Projeto gráfico, diagramação e capa:
Editora Casalettras

Imagem da capa:

Hubert Robert (1733-1808), Promeneurs dans un paysage de ruines (Caminhantes em uma paisagem de ruínas), óleo sobre tela, assinado em pedra, 155 x 145 cm (61,03 x 57,09 pol).

Editor:

Marcelo França de Oliveira

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Airton Pollini
Université Haute-Alsace, Mulhouse, França

Dr. Amurabi Oliveira
Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC

Dr. Aristeu Lopes
Universidade Federal de Pelotas/UFPB

Dr. Elio Flores
Universidade Federal da Paraíba/UFPB

Dr. Francisco das Neves Alves
Universidade Federal do Rio Grande/FURG

Dr. Fábio Augusto Steyer
Universidade Estadual de Ponta Grossa/UEPG

Dr. Giorgio Ferri
Università degli Studi "La Sapienza", Roma, Itália

Dr^a Isabel Lousada
Universidade Nova de Lisboa

Dr. Jonas Moreira Vargas
Universidade Federal de Pelotas/UFPB

Dr. Luiz Henrique Torres
Universidade Federal do Rio Grande/FURG

Dr. Manuel Albaladejo Vivero
Universitat de València, Espanha

Dr^a Maria Eunice Moreira
*Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/
PUCRS*

Dr. Moacyr Flores
Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul/IH-GRGS

Dr^a Yarong Chen
Beijing Foreign Studies University, China

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Sn22 Sêneca – A teodiceia do universo interior / Ronaldo Amaral. [Recurso eletrônico] Porto Alegre: Casalettras, 2024.

538 p.
Bibliografia
ISBN: 978-65-5220-002-0

1. Filosofia - 2. Pensadores romanos: Sêneca - 3. Filosofia romana - 4. Alma - I. Amaral, Ronaldo - II. Título.

CDU:130.171

CDD-180

casalettras

EDITORA CASALETTRAS
Intercity Premium Offices - Av. Borges de Medeiros, 2105, sala
906 - Praia de Belas - Porto Alegre, RS | CEP 90110-150
contato@casalettras.com
www.casalettras.com

*Aos meus pais Joel e Angelina, que
me deram a vida e a sustentaram
com amor incondicional e alegria.*



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
SOBRE OS FUNDAMENTOS DO NOSSO OBJETO	9
SOBRE COMO SE TRATOU NOSSO OBJETO	16

PRIMEIRA PARTE

A ODISSEIA FILOSÓFICA DE SÊNECA

CAPÍTULO 1

SÊNECA E A FILOSOFIA ROMANA EM SEU CONTEXTO.....	30
SÊNECA, O HOMEM E O FILÓSOFO	30
SÊNECA À LUZ DA HISTORIOGRAFIA DA FILOSOFIA ROMANA.....	35
A EMERGÊNCIA DO EU INTERIOR E DE SEU CUIDADO.	51
A URGÊNCIA DO PROBLEMA DA ALMA HUMANA	73
O AUTOR PELA OBRA	83

CAPÍTULO 2

A ALMA HUMANA NAS OBRAS FILOSÓFICAS DE SÊNECA.....	88
SÊNECA E A ALMA HUMANA	88
<i>DA IRA (DE IRA)</i>	94
<i>DA PROVIDÊNCIA (DE PROVIDENTIA)</i>	99
<i>DA VIDA FELIZ (DE VITA BEATA)</i>	109
<i>DA TRANQUILIDADE DA ALMA (DE TRANQUILLITATE ANIMI)</i>	119
<i>CARTAS A LUCÍLIO (EPISTULAE AD LUCILIUM)</i>	128
<i>QUESTÕES NATURAIS (NATURALES QUAESTIONES)</i>	140
<i>TRAGÉDIAS (TRAGOEDIAE)</i>	151

CAPÍTULO 3

O CONTRIBUTO DOS ANTIGOS AO PROBLEMA DA ALMA.....	175
O “CONHECE-TE A TI MESMO” E SEU INFLUXO FUNDAMENTAL NO PENSAMENTO DE SÊNECA.....	175
AS MUTAÇÕES DA COMPREENSÃO DA ALMA HUMANA.....	191
A ALMA HUMANA E OS ESTOICOS ANTIGOS.....	207
O ESTOICISMO MÉDIO E A ALMA HUMANA: O ECLETISMO ESTOICO.....	233

CAPÍTULO 4

A ALMA HUMANA EM SÊNECA: ONTOLOGIA, FENOMENOLOGIA E EXERCÍCIO DE SI.....	246
SÊNECA E OS FUNDAMENTOS DA ALMA HUMANA.....	246
A ALMA E SEU SABER PARA O EXERCÍCIO DA VIDA MELHOR EM SI.....	259
OS MODOS E OS FINS DO EXERCÍCIO DE SI PARA O CONHECIMENTO DA ALMA	271
O FENÔMENO DA ALMA HUMANA A PARTIR DE SUA EXISTÊNCIA.....	288

SEGUNDA PARTE

A TEODICEIA DA ALMA HUMANA

CAPÍTULO 5

O UNIVERSO INTERIOR.....	302
A PAIXÃO E O VÍCIO SOB O SIGNO DA ENFERMIDADE DA ALMA	302
A UNIDADE DA ALMA CONTRA A DIVERSIDADE DO SI	313
A ALMA DISSENTIDA DE SI MESMA	327
A UNIDADE DO SI	342

CAPÍTULO 6

A REALIZAÇÃO DA ALMA: O SI DO SEU PRÓPRIO SABER.....	361
O SÁBIO E SUA INCONDICIONADA CONDIÇÃO	361
O SÁBIO NO ENCONTRO DA SABEDORIA PELO ENCONTRO A SI.....	382
A RAZÃO, O BEM, A FELICIDADE E UMA SÓ SUBSTÂNCIA	401

CAPÍTULO 7	
A DIMENSÃO HUMANA DO COSMOS.....	410
A AFIRMAÇÃO DO UNIVERSO DE SI	410
O TEMPO E O ESPAÇO DA ALMA	422
ALMA CÓSMICA E COSMICIDADE DA ALMA	444
CAPÍTULO 8	
O CORPO FÍSICO E OS SEUS LIMITES.....	461
SIGNOS DA AFIRMAÇÃO DO SI MESMO E DO OUTRO	461
A DIMENSÃO ANÍMICA E HUMANA DO CORPO CÓSMICO	477
A DIMENSÃO CORPORALÍSTICA DA ALMA	490
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	505
BIBLIOGRAFIA.....	511
FONTES PRIMÁRIAS	511
EDIÇÕES DE AUTORES ANTIGOS.....	514
OBRAS DE REFERÊNCIA	519
FONTES SECUNDÁRIAS.....	519
SOBRE O AUTOR.....	537



INTRODUÇÃO

SOBRE OS FUNDAMENTOS DO NOSSO OBJETO

O presente estudo procura demonstrar a premência da alma humana no pensamento filosófico e moral de Sêneca, uma vez que ela foi, para o filósofo, o fundamento, o lugar e o acontecimento último da existência autossuficiente e feliz. A autossuficiência da alma humana para a vida feliz dispensaria inclusive a sua relação com o âmbito da moral coligado à vida ética ou mesmo sua percepção como sendo só o centro das emoções ou da inteligência. A alma foi concebida como a melhor dimensão do homem ele mesmo; seria ela a ditar os próprios fundamentos de sua existência, desvelando seu mal ou sua bondade essencial e, por consequência necessária, do próprio mundo à sua volta.

A alma humana, segundo Sêneca, possui não só os fundamentos para a vida feliz, mas a própria capacidade de instituí-la e de vir a alcançá-la, graças a seu juízo reto. Ela, sob a égide da razão hegemônica, também se deve saber autossuficiente para estabelecer seu melhor existir ou para dar existência a sua concertada condição. Isso significa dizer que a alma será o mais absolutamente serena e feliz, sob o signo de sua bondade e determinada apenas por si mesma. Para tanto, a filosofia como meio para se atingir a sabedoria deve indicar ao homem que a verdadeira alegria necessita ser perene, serena, fruto da autoconsciência de possuir em si tanto seus princípios basilares quanto o bem e a virtude. Logo, trata-

se de alcançar uma existência autossuficiente, independente da fortuna, seja a material seja a determinada pela vontade cósmica exterior.

Mesmo devendo a sua origem a um princípio divino, é a alma humana que dará a si mesma sua existência como suficiente, grata e final, trabalhando sobre si e sob o favor de seu competente saber-se. Com efeito, também nasce daí sua identidade última ou as condições para a sua autoidentidade, fruto da sua autociência. Já as impressões que recebe do mundo exterior não são matérias ou potências verdadeiramente propositivas para um qualquer incremento a favor de si, mas, quase sempre, são contrárias ao si ele mesmo, uma vez que este devia já saber ser fruto de suas próprias determinações e só por si condicionadas, sobretudo as representações que encerram a vida bondosa e autorreferida pelo bem moral.

Para Sêneca, a alma humana possui em si o supremo bem, o qual, desvelado e cultivado pelo eu, a transfigura em existência também divina. Nesse processo, a vida exterior, ou aquela já devida à sua representação pela alma, será não mais que matéria para seu trabalho interior e sobre si, sobretudo pela perspectiva do eu cultivado pela sua autociência, dando início a um verdadeiro processo demiúrgico em relação a sua feitura pelo si, ele mesmo racional. Assim, a alma julga, corrige, desvela a verdadeira face das coisas e dos acontecimentos ou relega à indiferença tudo aquilo que, como matéria bruta, só nela pode encontrar sua forma real ou sua significação última para ser e existir.

Daqui se descobre que, para Sêneca, todo exercício para a verdadeira sabedoria deve ter o si mesmo como seu fundamento, seu meio e seu fim. Cultivar-se a si mesmo, cuidar de si mesmo é, na verdade, uma forma de conhecimento que também encerra uma dimensão de cura que leva à restituição de um estado de “saúde” anterior. Neste sentido, é um ato de descurar-se do mundo ao curar-se a si mesmo, sempre que este é pelos males que se originam naquele. A partir de então, a dimensão eminentemente intelectualista ou socrática do “conhece-te a ti mesmo”, *nosce te ipsum*, ganha uma dimensão cósmica e orgânica, ainda que

interior e individual. Portanto, mais do que um rompimento entre o eu e o mundo, será o desvelamento final deste último pelo primeiro e por sua consciência desperta de que só o eu pode manifestá-lo enquanto verdade, e verdade devida ao concurso de seu princípio racional e diretivo.

Neste sentido, assiste-se em Sêneca à emergência do si ele mesmo, menos pela aferição que resulta da conversação entre dois âmbitos de igual verificação existencial, ou seja, o eu e o mundo, mas por sua capacidade, como ser racional e interior, de acessar em si mesmo os fundamentos da existência e por uma ciência em que o compreender teria por princípio também a autocompreensão. Tal ciência demonstra-se pela capacidade de ajuizar, via a razão reta, as representações que a alma forja a si mesma a partir das impressões, racionais ou estultas, que tem dos fenômenos exteriores.

O sumo bem (*summum bonum*) aparece em Sêneca designado por *honestum*: “o único bem é aquilo que se conforma com a moral, todos os outros bens são falsos e impuros” (*Ep.*, 71, 5). Isto não se deve a uma existência puramente divina, nem é signo de um benefício próprio apreendido a partir de um exercício ético normativo ou moral exterior, ou originado a partir de atitudes recomendadas para o bem-estar do outro ou de toda uma comunidade de indivíduos, mas uma disposição honesta, reta, convergente do si para com seus próprios princípios morais e interiores. É um bem real, porque próprio de si, que desde sempre o conteve, ainda que, a princípio, em potência; ou seja, não o ganhou de outro, pois, se assim o fosse, também poderia vir a perdê-lo. Originado em si, cultivado em si, usufruído pelo si até se constituir no próprio eu pela constância de sua autodeterminação sapiencial e pela sua autossuficiência, o bem ou o *honestum* torna o homem de sabedoria indiferente a tudo e a qualquer movimento que lhe seja exterior, porque encontra em si sua própria beneficência. André de Bovis, por sua vez, percebeu que o supremo bem para Sêneca é exatamente o bem moral, o *honestum*. Não obstante, e a despeito de sua natureza referencialmente humana, ele não pode ser confundido com a ideia de bem, que é subjetiva

e obtida por comparação, analogia, abstração, de onde afirma: “O bem é um dado constituído anteriormente a toda atividade mental. A ideia do bem, ao contrário, se adquire, se constitui.” (Bovis, 1948, p. 36)

Para Sêneca, uma alma edificada e mantida pela sua própria sabedoria já possui uma consciência desperta de si, constituída por um princípio sólido, cuja existência descansa em uma contínua serenidade e em uma alegria profunda. Tal condição pode ser alcançada por todo homem de bem, isto é, por todo aquele que trilhe o caminho que leva à sua própria bondade ou compreensão interior.

O *summum bonum* é desvelado pela razão hegemônica que, acessando a virtude, leva a alma a seu estado de perfeição ou de contentamento por só aquilo que é. O sumo bem poderia vir a confundir-se com o próprio eu quando este já se autoidentificasse com seus bens inatos e interiores, ou com aquela condição sua de quase inquebrantável unidade conquistada por sua natural bondade. Quando está serena e impassível, a alma não deve desejar mais ou ainda necessitar de algo senão daquilo que possui em si e que não pode perder. Todo o resto não possui importância para seus próprios fins, sendo-lhe indiferente (Sêneca, *Da vida feliz*, 9, 3), ou uma potencial condição de mal-estar. Por isso, o bem não é, para Sêneca, nem uma ideia suprassensível, nem a personificação de algum deus transcendente que dar-se-ia a saber pela graça ou por qualquer providência, ou mesmo por uma ação de ato benéfico a partir de uma revelação, assim como não é só uma ideia abstrata produzida pelo eu com relação àquilo que poderia realizar. Na verdade, o bem, ou o sumo bem, tem seu próprio fundamento no si mesmo, e dá-se aí como verdade e realização, uma vez que este o possui antes mesmo de sua verificação pela consciência desperta que permite desvelá-lo e sabê-lo. Já seu realizar-se é devido à própria disposição do si que o fez despertar e cultivar, e cujo maior fruto é a serenidade e a felicidade autossuficiente, convertida em existência grata. Esse aspecto implica, de novo, a indiferenciação a tudo o que está à margem do próprio sujeito, já que ele possui o bastante para sua própria felicidade; logo, para

Sêneca, o outro, ou o mundo exterior, não contribui em absoluto para qualquer fim para o si nem para sua autofinalização.

Sêneca afirma que o sumo bem ou o *honestum* é fruto da boa consciência “da compreensão dos verdadeiros bens” (*intellectis veris bonis, Ep., 32, 5*) e da coerência do si para com seus próprios princípios retos e bondosos. Compreensão e coerência levam à retidão do agir e ao desprezo dos bens fortuitos. O homem, sobretudo o sábio, deve estar contente consigo mesmo, pois o bem verdadeiro, assim que é conhecido, é possuído. Ele o reconhece em si “uma vez compreendida a natureza do verdadeiro bem (e compreendê-la é possuí-la)” (*quae simul intellecta sunt possidentur, Ep., 32, 5*). Trata-se de um possuir que não é tomar de outro, senão por reivindicar para si o que é de si, pois, quanto à virtude e ao bem ele mesmo, a alma já os possui como se possuísse uma semente a rebentar ou uma brasa rubra a esperar somente por um sopro para fazê-la arder, para usar duas metáforas caras a Sêneca para designar a virtude em potência e que desde sempre é coetânea à alma (*Ep., 92, 29*).

O conhecer-se a si mesmo tem aqui a dimensão do realizar-se, do gestar-se, do trazer-se à existência, pois, ainda que não se devesse a nenhum outro senão a si mesmo este trabalho de verdadeira transfiguração de si (não em absoluto), deve-se também, e antes de tudo, apreendê-lo por si, exercitá-lo em si e, como sua necessária consequência, instituir-se a si por um ato contínuo, e isto de tal forma que sua feitura final toma a proporção do si mesmo que então se realiza pela sua própria sabedoria. Sêneca, por isso, disse que o bem mais sagrado é *intra nobis*, mais do que *in nobis*, isto é, possui o seu próprio ser de bondade, sendo igual a ele mesmo, quando tomado pela sabedoria (*Ep. 41, 2*). Neste sentido, Deus é mais do que vizinho a si, *proprie est a te deus*, ou junto a si, *tecum est*; ele é dentro de si, *intus est* (*Ep. 41, 1-2*). Com efeito, a verdadeira alegria (*gaudium*) não é sinônimo de prazer em devir, mas daquele só a si devido como causa de um estado de serenidade e constância absoluta, ou de uma alma tranquila. Essa alegria nunca pode vir a faltar ao homem

sapiente, até porque nasce no interior do si mesmo (*nascitur si modo intra te ipsum fit, Ep., 23, 3*).

Estas considerações, ainda que introdutórias, têm por objetivo indicar, desde o início, o lugar axial que a alma humana possui no pensamento de Sêneca e nas suas especulações filosóficas, devido à sua força e constância, uma vez que o homem interior deve sobrepujar toda e qualquer outra condição, ao menos para alcançar a vida feliz.

Prova dessa urgência, embora em uma perspectiva diversa do que se tratou até este momento, a alma humana também aparece em Sêneca como uma realidade que, sem deixar de ser interior e a si só devida por seus fundamentos basilares, pode também abraçar a dimensão do extracorpóreo e do metafísico, realidades que não são necessariamente imanentes à vida ou à alma cósmica. Dito de outro modo, se ela é sobretudo devida à sua autoinstituição pela sabedoria de si, sobrelevando as determinações do destino, assim como de qualquer outra vontade divina, ela pode ainda chegar a atingir a sua própria imortalidade. Deste modo, é irreduzível a qualquer natureza corpórea e finita, cósmica e atual. O afastamento de Sêneca do corporalismo estoico é, neste aspecto, acentuado.

A alma aparece então, e em diferentes representações, como imortal e divina, acima da sua condição humana ao ser descrita como capaz de transcender a sua existência pelo eu atual, não transcendente. Sêneca afirma, aliás, que a alma humana pode alçar-se a uma outra dimensão ou categoria do existir; por fim, pode ainda deixar o corpo material por um processo de transmigração e vir a tomar um outro corpo. O corpo sensível que cada pessoa tem durante a sua vida é tido apenas como mero um invólucro material, sem vida ou dignidade em si. Deste modo, a alma aparece, senão sempre como eterna, como vivendo acima da própria contingência cósmica, pois ela voltará a existir de novo e, ainda assim, sendo ela mesma, consciente e sabedora de si, do si que é e que ela despertou (*Ep., 36, 10*). Muitas outras referências de igual natureza desenvolvem este tema: diz-se que a alma humana ascensa deve

comportar existência e verdade (*Ep.* 41, 5-6); a alma é dita como eterna (*Ep.*, 57, 9) e superior à existência mortal (*Ep.*, 65, 18); ascende à esfera divina e à possibilidade de transcender pelo todo após a morte (*Ep.*, 71, 16); declara-se que há interesse em se investigar a possibilidade da alma imortal (*Ep.*, 102, 2); e afiança-se que a alma livre do corpo nasce para a eternidade (*Ep.*, 102, 26).

A relação entre os valores fundamentais para a vida feliz que se são em essência na alma (como o bem e a virtude em si) e que instituem as demais realidades em efeito (como a bondade e a beleza no mundo) — sem os quais elas não passam de indiferentes ao si — e a sabedoria como exercício que reconduz a alma aos seus valores basilares até confundir-se com eles enquanto existência melhor leva à sua consciência a posse do que lhe basta para a sua felicidade, inclusive o ser da própria felicidade. Qualquer outra perspectiva existencial, necessariamente menos boa e eficaz, como as devidas às representações compreensivas do mundo ordinário, com seus valores vulgares, demandas desnecessárias, verdades sofisticadas, deverá ser de todo indiferente. Isto implica — e deve-se aqui insistir nisto — não um fazer ou um exercício moral que deve prestar-se à vida ética ou à sua recondução aos princípios devidos a uma moral de todo subjetiva, mas uma ação interior e assertiva que possui seu fim em si mesmo. Dizendo de outro modo, trata-se de uma atividade de compreensão de si que é bastante, autodeterminada pelo eu, e que visa mais uma função terapêutica, ou talvez salvífica, do que ética.

No entanto, será ainda a partir do período helenístico, momento em que surge a escola de confissão de Sêneca, o estoicismo, assim como o epicurismo que ele lê e recomenda aberta e entusiasticamente ao amigo Lucílio, sobretudo nas primeiras cartas a este endereçadas, que a perspectiva do si mesmo como realidade interior e mais grave do sujeito humano surgiu e ganhou seus primeiros adeptos. Do ponto de vista de Mario Vegetti, a interiorização do eu levou à subjetividade da própria moral então centrada na autonomia da consciência, no assenhorar-se de si, no autocontrole levado a cabo pelo poder da virtude interior, cuja

potência não encontra correspondentes para poder sobrepujá-la, nem mesmo se fosse imposta pelo destino (Vegetti, 2014, p. 344). E Sêneca nos parece ser o autor que melhor cultivou este pensamento em solo romano.

Todavia, poucos estudiosos tiveram o alcance da natureza do pensamento de Sêneca ou a sensibilidade intelectual de chegarem a este seu particular aporte para a filosofia, que pode ser encontrado, ao mesmo tempo, de modo tão incisivo quanto não necessariamente objetivado em seus escritos. Aliás, isto se deve à diversidade, morfológica e temática, da sua escrita, como temos notado. E apesar de Sêneca ter sido um dos autores mais lidos de seu período, assim como um dos mais estudados, segundo Giovanni Reale, foram “poucos aqueles que afrontaram o seu pensamento com competência no que respeita a seu caráter filosófico”, assim como “foram poucos os que buscaram enuclear seu conceito-base, colocando-o na dimensão sapiencial na qual ele é apresentado, como seria necessário fazer” (Reale, 2003, p. 8).

Será, pois, importante trazer à luz um problema que foi, ao mesmo tempo, o fundamento e o fim último de seu pensamento, núcleo de onde emergiriam as suas inquietações mais graves e que foi, por isso mesmo, sua contribuição mais premente para sua época e a partir de uma escrita que tem sido, de fato, uma resposta filosófica para uma causa desde sempre humana.

SOBRE COMO SE TRATOU NOSSO OBJETO

Dito isso, cabe ainda apresentarmos este trabalho como um contributo à compreensão da filosofia de Sêneca, enucleada pela tríade que vai da (i.) afirmação da alma humana como o si ele mesmo até chegar à (ii.) sua instituição como existência autossuficiente e autodeterminada, e isto, necessariamente, devido a (iii.) uma terceira via, ou uma via do meio, a sabedoria de si. Para tanto, se constituíram duas partes principais,

as quais denominamos, respectivamente, “A odisseia filosófica de Sêneca” e “A teodiceia da alma humana”.

A primeira parte tem por objetivo fundamentar e assistir, de modo crítico e historiográfico, a análise que fizemos das obras de Sêneca na segunda parte. Ou seja, dar à segunda parte um já pré-estabelecido conhecimento dos principais conceitos e ideias tratadas, tanto a partir da história da filosofia coligada ou dedicada ao nosso problema visto sob as lentes de Sêneca, quanto aos conceitos e ideias necessárias à compreensão da existência anímica como um objeto ela mesma. Empreendemos uma visita aos conceitos centrais que sustentam nossa investigação das obras de Sêneca, particularmente explorados na segunda parte, que nos moveu a um enfrentamento mais próximo e direto ao problema maior que indicamos na primeira parte da introdução. Assim sendo, as partes não se concebem senão em sua relação, sobretudo em obediência à mesma ordem das questões que se impuseram.

A primeira parte está dividida, por sua vez, em quatro capítulos. Por eles pretendeu-se compreender Sêneca em sua dimensão humana e histórica mais que puramente filosófica, mas, ainda assim, sempre literária e crítica. Igualmente, compreender um Sêneca desde sempre sustentado pela literatura, notadamente a sua. O Sêneca que emerge de seus próprios escritos é, segundo nosso conceber, o mais vívido e pulsante, ainda que aqui recebido com as devidas objeções.

A partir desse estado da questão, buscamos alcançar, primeiro, o Sêneca em relação à filosofia de seu tempo; posteriormente, sua própria participação nesse ambiente filosófico a partir de suas escolas, movimentos, sistemas, etc. Por fim, a fase que produzirá sua filosofia, a partir, sobretudo, de inquietações intelectuais e existenciais próprias. Claro que essas inquietações foram transformadas em pensamento e, a partir dele, em literatura, sobretudo no “último” Sêneca, o da sua autoconfissão como homem dedicado à filosofia como meio para a sabedoria. Este é o Sêneca que podemos reconhecer com a sua grande voz e presença espiritual nas *Cartas a Lucílio*: um testamentário dele

mesmo por oferecer aos vindouros o resultado de seu pensamento sobre o fim do homem.

Quanto às vozes dissonantes que podemos identificar sobre sua personalidade, que se dirigiram duramente à sua pessoa devido à percepção de um aparente contraste entre seu pensamento moral (suas falas admoestatórias a respeito da vida virtuosa como signo de renúncia aos bens materiais) e ao *status quo* de uma maneira geral, elas ofereceriam uma ressonância tão grave quanto diminuta foi sua variedade. Parecem se situar em uma contínua repetição de um lugar comum a partir de escritores políticos e literatos de então: a crença de que a filosofia deveria ser preterida às artes liberais, notadamente à retórica, entendida aqui como uma ciência também política, ou direcionada a uma qualquer outra moral que deveria ser dissertada e praticada por um filósofo quase desprovido de carne e vida humana. Os testemunhos de escritores como Tácito, Suetônio, Díon Cássio, Quintiliano, Aulo Gélíio, Columela, Plínio-o-Velho, Marcial, Juvenal e Frontão, estiveram entre as vozes que cuidaram mais de detrazer ou ajuizar do que cuidar de descrever Sêneca, até porque ressoam desde um lugar e uma situação apropriadas, o mundo da política e das artes literárias que o mesmo Sêneca considerou também como matéria para sua própria reflexão e vida filosófica, mas nunca acima dela. O que estes autores disseram propriamente ou com propriedade a respeito da filosofia de Sêneca? Tanto menos quanto parecem não terem percebido este aspecto filosófico.

Também a historiografia moderna esqueceu-se (talvez menos nos últimos decênios), em grande medida, do Sêneca filósofo, seja por ver-se estabelecida a partir de um entendimento que suas obras teriam um caráter em si literário, seja por vê-lo como uma personagem eminente da vida política romana e ainda assim marginal para a história política que visa, sobretudo, a vida dos imperadores. Não obstante, buscou-se imputar a ele uma identidade filosófica de pouca substância e importância, na medida em que foi considerado a partir da mesma lógica em que se considerou a filosofia da época romana, acusada de

ser apenas uma revisitação das escolas gregas ou uma forma de exegese passiva delas. É isso, não porque ele não teve nada a dizer ou colaborado com a tradição filosófica de seu tempo e de todos os tempos a partir dele, mas porque cobrou-se dele uma práxis que enublou o filósofo, em seu caráter e prática, ou seja, não se conseguiu lê-lo ali onde ele sempre esteve, pois comumente avantajou-se a perspectiva política e literária da sua escrita que era, essencialmente, filosófica e moral.

Será a partir dessa conjuntura intelectual e espiritual que encontraríamos também e, mais amplamente, a filosofia romana que encerrou frequentemente aquela conotação de revisitação passiva ou de uma exegese muitas vezes corrupta dos textos filosóficos gregos. Tal como em Sêneca, e já presente em seus imediatos predecessores médio-estoicos um século antes dele, como Panécio de Rodes (185 a.C.-110 a.C.) e Posidônio de Apameia (135 a.C.-51 a.C.), a filosofia romana se caracterizará como uma filosofia por natureza eclética, receptora de muitas tradições do pensamento e não somente daquelas advindas da Grécia, mas de outras partes do mundo antigo que a própria Roma, como um império, as compreendia e abraçava, ou já as possuía desenvolvidas e desde há muito no seu mesmo solo, entendidas também como categorias de cultura e formas de sapiência, sobretudo religiosas, como o pitagorismo.

Diante de tudo isso, assiste-se à gravidade do sujeito moral e de sua afirmação neste período. Sua independência e sua promoção como eu interior e autossuficiente para a vida feliz, acima das determinações da vida coletiva e mesmo da vida socialmente referida, constitui a maior novidade para o pensamento filosófico da época romana, sobrepujando o pensamento precedente da época helenística.

Terá sido, assim, a partir desse quadro temporal, espiritual e intelectual que encontramos Sêneca em seu afã filosófico, nas suas primeiras investidas em direção à filosofia, a despeito da vontade dos seus familiares mais próximos que lhe recomendavam ou lhe traçavam planos para uma vida política, ou recomendando-o à arte retórica

em detrimento da filosofia. Sêneca não abraçou a vida política antes dos trinta e cinco anos, ou pouco menos, buscou, ouviu, frequentou e também leu uma miríade de filósofos e escolas do pensamento que chegaram até ele ou que ele foi buscar na literatura, muitas das quais pareceriam inclusive irreconciliáveis com uma formação filosófica tradicional, como seu contato com praticantes de ambientes místicos e religiosos, embora sempre para um fim sapiencial. Entre estes últimos, destaca-se o pitagorismo que o influenciou tão fortemente a ponto de o acompanhar por toda a vida e ver-se reavivado nos últimos anos de sua existência, como reflexão e como prática terapêutica, uma vez que o próprio Sêneca o menciona, sobretudo nas suas *Cartas a Lucílio* (*Ep.*, 108, 17). O contato na juventude com os círculos dedicados ao pensamento pitagórico e com sua direção espiritual, com seus ritos e práticas, viria a explicar muito do seu pensamento dissidente acerca de algumas máximas estoicas a respeito da alma, notadamente o monismo corpóreo e psíquico.

Por sua vez, a leitura dos diálogos socráticos, o estudo da teoria das ideias platônicas, a meditação sobre o metafísico e sobre a possibilidade de reorientação da sua filosofia moral, somada ao conhecimento dos textos de Epicuro e de outras escolas da época helenística, deixaram uma profunda marca em sua teoria e prática moral. Estas estão atestadas pela erudição de seus escritos e foram diretamente testemunhadas por ele quando, por exemplo, se empenhou em explicá-las ao amigo Lucílio, como se lê particularmente, por todas, na carta 58, que é uma verdadeira aula de filosofia. Figuram aí, por exemplo, os estoicos antigos, como Zenão (333 a.C.-263 a.C.) e Crisipo (281 a.C.-206 a.C.). Estes filósofos foram, por vezes, citados em função de uma revisitação crítica, pois mais do que serem aceitos passivamente, foram lidos e meditados demoradamente por Sêneca. De todo modo, algumas de suas máximas foram retomadas pelo pensamento do nosso autor e se apresentam de extrema importância para sua reflexão e vida moral, como a ideia do bem e do mal como realidades morais, assim como a teoria das representações.

Extrapolando o pensamento propriamente filosófico, mas não sua função e uso sapiencial, não faltou a Sêneca um olhar que modernamente chamaríamos de etnográfico e antropológico, ou ainda, científico na sua forma acadêmica e normativa. Nos referimos ao cuidado que tivera Sêneca em descrever os lugares a partir de sua geografia física e humana, assim como os fenômenos da natureza, os celestes ou meteorológicos, como se pode ler nas suas *Questões Naturais*, embora o seu escopo fosse, de fato, essencialmente moral. Por sua vez, essa perspectiva em direção a um conhecimento multidisciplinar, a seus objetos e lugares, sob o ponto de vista do saber filosófico, já assistia uma tradição bastante difundida entre os estoicos. Está presente, por exemplo, nos escritos de Panécio de Rodes e, sobretudo, nos de Posidônio de Apameia, que também teremos oportunidade de estudar.

Ademais, Sêneca nasceu em uma das partes do mundo antigo que era considerada um dos *finis terrae* do Império, a Península Ibérica; viveu cinco ou seis anos de sua vida no Egito; viajou pelos territórios romanos em visitas oficiais ou entre suas possessões, assim como, pelo favor da literatura, pelas terras mais longínquas, mas sempre com um olhar interessado em tirar delas mais um proveito sapiencial do que vislumbrá-las pela simples contemplação estética. Também visitou espaços, terras e culturas já desaparecidas por meio da literatura antiga, sobretudo devido à narrativa mítica que fundamentou muito de sua compreensão sobre a vida e a alma humana, assim como o farão posteriormente muitos outros pensadores e, notadamente, a psicanálise no século XX.

Quanto à sua participação na vida política, também a podemos compreender aqui por seu viés moral, uma vez que Sêneca se confessa, ou demonstra tacitamente em vários de seus escritos, buscar não confundir-se inteiramente com esse meio. Aconselha ou admoesta outros poderosos à virtude, sobretudo ao propor-lhes atitudes de maior bondade e serenidade com relação a seus governados ou àqueles a eles submetidos pelo crivo da escravatura que, aliás, lhes custava o direito tanto sobre suas vidas quanto à sua integridade física e psicológica.

Sêneca, não obstante, refutou, nos últimos anos de sua vida, a condição superior que os cargos públicos davam, buscando sua real e verdadeira importância pelo favor que podiam dar às pessoas, sobretudo à dignidade humana. Também com relação aos bens materiais, negou que fossem verdadeiros bens (*Ep.*, 71, 5), dissertando recorrentemente sobre o uso comedido e racional que se deveria fazer das coisas, ou sobre possuí-las sem ser por elas possuído. Nesta última situação está-se, na verdade, à mercê do temor, do medo, da soberba ou da iracúndia que impedem o bom uso da razão.

Por tudo isso, poderíamos considerar a alma humana como o núcleo pulsante e o centro propulsor da própria existência, como portadora da melhor existência para o homem de sabedoria. Isto nos indica Sêneca não só como um filósofo da moral — o que não o diferencia muito de seus congêneres estoicos do período — mas como um pensador eclético e profundo, que rompeu com a ordem e os cânones disciplinares dessa ou daquela escola, especialmente o estoicismo. Sêneca pôde forjar uma filosofia que, por exemplo, já estava a meio caminho entre o materialismo ou o corporalismo próprio das escolas filosóficas do período helenístico e a emergência da metafísica transcendente e extracorpórea própria do neoplatonismo. Afirmar Sêneca como um estoico estrito só será aceitável se relativizássemos o próprio conceito de estoicismo que, aliás, nunca foi uma tradição sólida e monoliticamente mantida, como aconteceu com a tradição epicurista.

É por isso que, apesar de estoicos como Panécio de Rodes e Posidônio de Apameia haverem levado até Sêneca influências filosóficas que os estoicos antigos haviam marginalizado ou rechaçado, especialmente o platonismo não socrático, Sêneca também se alimentou de outras correntes do pensamento já presentes e cultivadas em solo romano antes ou a despeito daqueles, como o pitagorismo aqui já citado. Tal estado de coisas se pode verificar, por exemplo, nas palavras do próprio Sêneca que descreve seus primeiros mestres estoicos como verdadeiros ascetas, mesclando renúncia, contemplação e reflexão filosófica como

caminhos necessários para a sabedoria mais perfeita (*Ep.*, 108, 18). Dentre estes cita nominalmente a Soción de Alexandria (200 a.C.-170 a.C.) e Papírio Fabiano (séc. I d.C.), filósofo e retor romano.

Por tudo isso selecionamos, e com devida justificação, alguns dos principais escritos filosóficos de Sêneca para serem apresentados antes de serem analisados pelas lentes de nossa própria reflexão. Também empreendemos, ainda que brevemente, nossa própria apreciação das edições dos textos filosóficos de Sêneca que utilizamos mais largamente; edições que, apesar de mais ou menos acessíveis, não perderam a sua qualidade. Embora não tenhamos realizado uma crítica filológica dos textos de Sêneca, o que não nos caberia, passamos a apresentar e a comentar quatro dos seus chamados *Diálogos Morais*, o conjunto das *Cartas a Lucílio*, assim como o tratado sobre as *Questões Naturais* e suas *Tragédias*, explorando não só sua natureza filosófica, ao demonstrar que existem nesses textos questões e problemas próprios deste âmbito do conhecimento, sobretudo o moral, mas ao confrontá-los desde a perspectiva da problemática da alma humana, ou de temas e questões que a implicam.

Precisada a formação filosófica de Sêneca no quadro mais geral da filosofia de seu período, analisamos ainda seus escritos filosóficos ao considerar a influência mais incidente que a filosofia grega imprimiu em seu pensamento. Aqui, explorou-se o tema da alma humana relacionando-o com outros problemas que a ela diriam respeito ou melhor a esclareceram, como a questão do conhecimento de si. Se impôs também a revisitação da tradição socrática-platônica a respeito do tratamento da alma então revelada como sendo o homem ele mesmo, e a partir daí toda a latente importância e justificativa para seu cuidado, seu cultivo e, sobretudo, para seu saber como ato de saber-se a si, inclusive para sua cura. Este conhecimento seria, aliás, um preâmbulo necessário e fundamental para todo os demais conhecimentos; isto é, a ciência de si revelada como verdadeiro fundamento para toda e qualquer outra ciência, senão como a única ciência afirmada para a sabedoria

humana. Vale lembrar que a moral socrática foi uma das influências mais fundamentais para as filosofias da época helenística, e o próprio estoicismo se definia como socrático desde seus inícios.

A novidade de Sêneca consistiu então não na emergência da questão moral devida, e, necessariamente, condicionada ao sujeito interior, já há algum tempo em voga, mas no alargamento e na gravidade posta no próprio objeto que a fundamentará: a alma humana como problema não só para a filosofia ou para qualquer uma de suas partes, mas como problema ela mesma. Passamos, na sequência, a cuidar de apresentar o estoicismo antigo e alguns de seus principais cânones que marcaram também o pensamento de Sêneca, sobretudo se voltados para a realidade do anímico. Embora os antigos estoicos relacionassem necessariamente a vida anímica com a existência corpórea e até mesmo com a física, como será tratado aqui, Sêneca não a refutou, embora a tenha relegado a um segundo plano ou a tenha considerado uma questão em aberto.

De entre as teorias estoicas caras a Sêneca, aparece, como aqui já anotamos, a teoria moral do bem, do mal e dos indiferentes, sobretudo por afirmar que só a razão reta poderia oferecer o certificado de verdade ou de realidade. Para Sêneca, não se deve condescender com qualquer aceitação passiva de um objeto ou de um acontecimento exterior. Como consequência, veríamos também aparecer em Sêneca a emergência da teoria das representações racionais, não condescendendo com qualquer realidade que não fosse moral e, com efeito, benéfica para o si mesmo anímico, canônica ao menos no último Sêneca, ou ainda, no autor das *Epístolas*. Sêneca advogou a favor da ideia de que as impressões a partir da realidade exterior deveriam ser, de fato, disposições não só interinamente anímicas, mas imediatamente assentidas pela razão, ao menos para serem reais e bondosas, e relegou à categoria dos indiferentes tudo aquilo que não fosse ou encontrasse no si racional sua verdadeira face. A parte que coubesse à representação como portadora de alguma imagem efetiva do objeto exterior seria então signo mais da falta do si do que ato de recepção efetiva de um outro.

Será a partir daqui que entraríamos — a partir do quarto capítulo, mais precisamente — no interior do corpo filosófico dos escritos de Sêneca em busca de nosso objeto, sobretudo ao demonstrar a natureza da alma humana. Um exemplo disso é a afirmação acerca da origem da alma como sendo uma questão de todo aporética, tanto no que concerne à sua primeira origem quanto à sua maior capacidade de dar-se a conhecer, rompendo com as perspectivas do corporalismo estoico ou com a afirmação de que sua origem se deveria à *physis*. Neste sentido, se demonstrará que a alma humana para Sêneca está constituída por uma realidade própria, por elementos metafísicos e inteligíveis só alcançáveis por uma ciência que procura compreender sua natureza por seus próprios princípios e disposições interiores.

Embora não se possa falar em ontologia estoica sem referir-se ao corpóreo, para Sêneca isto não valeu inteiramente, pois ele desenvolveu uma ontologia própria para referenciar a realidade da alma ao afirmar categoricamente seus princípios como absolutos em si e para o si mesmo tornar-se absoluto; ou ainda, referenciar o bem ele mesmo e a virtude em si surgidos, desvelados e gestados pelo si e suficiente a ele, para ele ser e existir. Ademais, a referência a tais princípios como entes metafísicos sobrepuja a perspectiva corpórea ou a sua elementarização enquanto disposições ou efeitos marcadamente psicofísicos, como quiseram os antigos estoicos, ao afirmarem que as virtudes e os vícios são corpóreos. Dito de outro modo, a alma humana é constituída por elementos ou, mais precisamente, disposições interiores só alcançáveis por uma ciência de si que seja adequada à sua mesma investigação ou ao alcance de um olhar que não visa senão uma existência dada à sua própria objetivação, no sentido de ser positiva e possível também por ela.

O bem e a virtude, em si, não só se verificam como núcleo impulsor para a virtude em ato, ou o bem referido também como um ato predicativo, mas como realidades próprias do si e descobertas quando estivesse em causa sua vida ou existência feliz. Dizendo de outro modo,

como signos autossuficientes para a serenidade constante, inclusive a despeito dos bens e afetos exteriores.

Por sua vez, a segunda parte deste trabalho, uma vez já reportados os fundamentos teóricos e historiográficos da primeira metade, passará a analisar as obras de Sêneca em quatro perspectivas específicas, todas em relação a um único e mesmo objeto — a alma humana. Estudar-se-á sua compleição própria, que em si implica dissensões, embora, na esfera própria de sua unidade compreensiva, sem que com isso se venha a perder também sua abertura para ser matéria para outros problemas, como as querelas entre a razão e as paixões ou entre a virtude e os vícios.

Abriu-se um parêntese para discutir e, quando necessário, dissentir, dos dois mais reconhecidos comentadores da filosofia da época helenística e romana acerca do tema do conhecimento de si. Nos referimos a Michel Foucault e a Pierre Hadot e aos seus respectivos conceitos de “cuidado de si” e “exercícios espirituais”, especialmente cuidados em a *Hermenêutica do sujeito*, no caso de Foucault, e *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, no caso de Hadot.


Deste modo, e a partir da segunda parte, promovemos a investigação da alma humana a partir das obras de Sêneca. Focalizaram-se os seguintes aspectos: a dimensão interior, seus elementos e disposições, assim como, a partir deles, o si mesmo como seu próprio evento e também como lugar a si devido. Investigou-se ainda a reflexão que Sêneca empreendeu acerca da relação entre as paixões, os vícios e as virtudes, e a promoção da razão à categoria de potência hegemônica na alma ao submeter as paixões e os vícios, graças à sua natureza virtuosa e bondosa e como forma de terapia. Estudou-se a relação e a ordem desses elementos ou disposições interiores, num quadro geral da existência anímica, e como a estância mais promissora para se saber e se cultivar o verdadeiro si mesmo. Tais são as questões do quinto capítulo, embora em praticamente todos os demais capítulos seja dada importância a essa dinâmica para a melhor compreensão do nosso objeto.

Em seguida, passamos a cuidar da figura que personificou a condição maior do homem realizado pela sabedoria: o sábio. O sábio é o que conseguiu equacionar a passagem do si de sua existência à existência ela mesma, uma vez que a fez ato de si e para si, e segundo o efeito único de sua bondade e felicidade já por si conquistadas; é aquele que conseguiu que o sentimento, como o desejo, a angústia, a solidão, ou mesmo a dor física ou a perda efetiva de alguma parte de seu corpo, já não conseguissem afetá-lo. O sábio é aquele que, por tudo isso, identificou-se com o próprio divino. Embora sendo a encarnação de um ideal, foi demonstrado por Sêneca como um ser possível a todo e qualquer indivíduo provido por natureza de razão e, logo, só bastando-lhe ser desperto por ela ou para ela desperto. E, apesar de esses princípios basilares para a vida sapiencial estarem em toda a alma humana, o seu acesso não seria nem fácil nem rápido, pois o exercício da sabedoria exige trabalho, discernimento e observação contínua de si mesmo, assim como renúncia, embora não como signo de falta ou do afastamento do mundo, mas de reconversão a si como ser suficiente e eficiente para uma melhor existência. Uma conversão, portanto, da própria visão de mundo entorpecida pelas impressões ordinárias e vulgares de vidas no mundo exterior para uma outra sanada pelo juízo reto que, então, converteria em indiferente o todo estrangeiro, sobretudo ao não lhe ser benéfico.

Por conseguinte, a consciência do homem de sabedoria já anuncia ao si mesmo a sua própria autossuficiência para ser feliz: é constante, eficaz, perene e não necessita de nada senão de sua consciência sã ou desperta. É, neste sentido, que as dimensões de tempo, espaço, natureza física, corpo humano, destino e evento são revisitadas e discutidas nos dois capítulos finais. Estas discussões são especificadas em relação à dimensão do cósmico já também conduzido pela alma individual, graças à sua compreensão e significação última, humana e interior.

Por tudo isso, um trabalho sobre um autor tão poliédrico como Sêneca nos obrigou a enfrentar o problema de sua filosofia a partir da diversidade de seu *modus operandi* como escritor e pensador polissêmico.

Haja vista que não bastou a Sêneca a filosofia ela mesma, pois ele não a cultivou ou a tratou em sua dimensão estritamente disciplinar e escolar, e isto porque a filosofia, para Sêneca, devia ter como fim derradeiro a sabedoria humana e a divina encerradas em um objeto por si só multividente: a alma humana.

A classical landscape painting. In the foreground, a large, ornate, dark-colored vase sits on a stone base. To the left, a man in a red robe is crouching, looking at the vase. In the middle ground, three figures in classical attire stand on a rocky outcrop, looking towards the right. In the background, there are trees, a tall obelisk, and a stone archway. The sky is filled with soft, hazy clouds.

PRIMEIRA PARTE

A ODISSEIA
FILOSÓFICA DE
SÊNECA

CAPÍTULO 1



SÊNECA E A FILOSOFIA ROMANA EM SEU CONTEXTO

SÊNECA, O HOMEM E O FILÓSOFO

Como bem observou Pierre Grimal (2013, p. 47), Sêneca é uma exceção entre os autores latinos no que respeita aos testemunhos que possuímos sobre sua vida. De fato, há quantidade e variedade de opiniões de seus comentadores, a que se acrescenta o seu próprio testemunho biográfico e textos que misturam entre experiências pessoais e pensamento. A busca constante pela sabedoria por meio de um exercício que criava quadros ideais de existência, nos quais ele próprio se incluía, ofereceu uma personagem que é também objeto de sua própria filosofia. Com efeito, os escritos, sobretudo os filosóficos em que ele próprio figurava normalmente como a personagem privilegiada do seu próprio diálogo, mais que dedicado aos *praecepta*, eram dados à divulgação e pareciam já circular no mundo romano ainda em vida de Sêneca. O filósofo advogava e se expunha diante de causas das quais ele mesmo tantas vezes foi vítima ou esteve imediatamente implicado. Neste sentido, mostrou-se movido pelo pêndulo que o arrastou ora para a vida do espírito, ora para a vida ocupada pelos afazeres do mundo exterior. Restaria saber como ele próprio agiu diante disto, seja no sentido de olvidar-se dessas críticas, colocando-

se acima delas, ou de acusar-se a si mesmo, como seria próprio de um sujeito moral tão grave como foi Sêneca. Ele escolheu esta última opção, como testemunha particularmente sua obra *Da vida feliz*.

De todo modo, os escritos de Sêneca, curiosamente os mais filosóficos, são interessantes para conhecê-lo ou para conhecer aquele que ele mesmo assim permitiu conhecer. Em uma biografia clássica de Sêneca, Réne Waltz disse que suas obras filosóficas estão semeadas de informações sobre ele próprio e, logo, haveria duas fontes para o conhecimento do filósofo: seus próprios escritos e os escritos de outros autores, que, quase sempre ocasional ou marginalmente, a ele se referiram. Os testemunhos dados por Sêneca acerca de si mesmo, disse Waltz, são os menos precisos de todos, concluindo, por isso, que aqueles que dele se utilizarem terão diante de si uma imagem imprecisa sobre o filósofo, de modo que se recomenda que o leitor desconfie da imagem que Sêneca promoveu de si mesmo, pois seus discursos estariam repletos de exemplos morais pouco fiáveis ou poucos sustentáveis sobre si mesmo: “Qualquer pessoa que julgue Sêneca apenas com base em seus escritos teria uma opinião muito imprecisa sobre ele.” (Waltz, 19019, p. 6). Ora, tal juízo, feito aliás por um autor que almeja compreender a parte política de Sêneca, inscreve a personalidade de Sêneca num ponto de vista particular que ignora um quadro mais amplo da existência de um homem e, sobretudo, de um filósofo, especialmente se tivermos em mente que toda existência histórica é literária e, enquanto tal, deve mais ao texto que ao contexto sua realidade, isto é, o texto histórico é uma realidade em si, uma vez que a estrutura do texto, o olhar contemporâneo do historiador, a operação de seleção da fonte documental e a tradução, engendram um sentido, sentido este que resignifica os fatos. (White, 2014, p. 66).

Almeja-se dizer com isso que, se tivéssemos que olhar Sêneca não só do ponto de vista da política ou da literatura, ou inclusive, da filosofia instituída, mas do seu existir enquanto filósofo e pensador da moral, uma vez que nos seus escritos urgem tanto as teorias filosóficas acerca

da moral quanto a importância de sua prática, veremos que a filosofia perfaz e fundamenta todas suas demais atividades.

Deve ter-se em vista que alguém que escreveu e meditou constantemente sobre os princípios e os fundamentos da moral, que os ensinou e os fundamentou, tanto para dar a saber sua natureza quanto para indicar os modos devidos a sua aplicação prática, não poderia ser julgado, e da mesma perspectiva do juízo moral, ser um homem em total falta com relação a este domínio, ainda que envolvido pelas obrigações da vida pública. Não queremos aqui advogar a favor da correção moral de Sêneca, mas avisar que também ele não pode ser acusado de faltar à sua própria filosofia, a ponto de ser subjuizado moralmente por um autor contemporâneo que tenta subtrair de um pensador seu próprio pensamento em sua lógica e suficiência bastante, ou ainda, buscando traços materiais de sua virtude! (Onfray, 2023, pp. 205-216). Perspectiva esta, aliás, que emerge das fontes antigas e cujos autores são tão parciais quanto deveriam ser pelo próprio escopo e natureza dos seus escritos; ou seja, políticos ou defensores de uma arte mais voltada à retórica e a seus favores do que aos discursos ou à escrita filosófica, admoestatória e moralizante, e que a muitos custou a própria vida, inclusive a de Sêneca.

Por isso comungamos da observação arguta de Giovanni Reale de que não é sempre a vida a explicar a obra de um autor, mas é o pensamento do autor a regular e condicionar sua vida e a oferecer a explicação do homem na e por meio de sua obra. Nada mais assertivo do que estas palavras dirigidas a Sêneca (Reale, 2003, p. 9). Embora se constitua um exercício *sine qua non* à apresentação das opiniões sobre Sêneca a partir de seus contemporâneos mais próximos, no sentido de buscar e, inclusive por suas dissensões, também entender aquele testemunho que ele mesmo ofereceu sobre si, há uma máxima metodológica que deve aqui se impor: o autor pela obra, o homem pela sua filosofia, sem mais disjunções ou vãs digressões, uma vez que a busca pelo “homem histórico”, ao menos aqui, é tão infundada quanto querer afirmar a História “tal qual aconteceu” como o faz o mais crasso

positivismo. Por fim, consideremos que Sêneca será sempre mais um autor e um autor de si, do homem ele mesmo por si realizado, do que um homem precisamente “daquele tempo”, além de ser uma *persona*, acima de tudo, urdida pelos fios do tecido que compõem sua própria filosofia.

E se as considerações acerca da debilidade de seu pensamento ou de sua vida pouco ou nada relacionada à profissão do filósofo, aparecem aqui e ali pela pena deste ou daquele autor, foi também porque Sêneca advogou pela sabedoria acima da filosofia. Logo, não tendo outra forma de fazê-lo senão pelo ato de a encarnar em seu existir cotidiano, à mercê das situações que demonstraram a insuficiência humana, muitas vezes, e corajosamente confessada a partir de suas próprias desventuras. Portanto, a existência terá sido também um exemplo da conciliação dos fundamentos da moral com a vida prática ou com a existência ordinária e suas determinações, definitivamente incapaz de se confundir com os primeiros.

Sêneca, no entanto, também permitiu vislumbrar, e com forte conotação sentimental, assim como moral, a sua vida mais íntima e familiar. Desta feita, na *Consolação a Hélvia*, sua mãe, ele descreve, as relações afetivas mais próximas, sobretudo com entes familiares. Cita, além do pai, a mãe, por ocasião das agruras por ela sofridas, conotando com isto, aliás, a acreditada debilidade da força moral das mulheres. Cita também os irmãos, sobrinhos e a tia materna que o conduziu ainda em seus braços a Roma e, mais tarde, o ajudou a galgar a questura (*Consolação a Hélvia*, 19, 2). Este último testemunho mostra inclusive sob que condições comumente se dava a ascensão política, social e econômica na antiga Roma por meio do clientelismo.

Do mesmo modo, e já sob um pano de fundo que apresenta certo revisionismo ajuizador do vivido a partir de uma análise interior do si mesmo, tão cara a Sêneca desde os tempos de sua juventude, uma vez que havia aprendido a importância de tal exercício no círculo dos Sêxtios, Sêneca oferece abundantes testemunhos de sua vida pessoal, sobre sua formação filosófica e literária desde a juventude até à velhice,

nas *Cartas a Lucílio*. Testemunha também seus quefazeres na vida política e social de Roma, quase sempre com um tom de inquietação. Cuida ainda de descrever suas posses móveis e imóveis, suas viagens e até mesmo detalhes do seu dia a dia ou de sua vida doméstica na cidade de Roma, em casa e nas suas propriedades no campo. Tudo isso para instrumentalizar suas lições sobre o valor moral que deveria retirar das coisas, e não propriamente para descrevê-las com orgulho.

Por outro lado, há muitos, como já indicamos, testemunhos de terceiros sobre Sêneca, particularmente historiadores e literatos romanos. Fossem tais testemunhos próximos ou mais distante em relação à época mesma de Sêneca, seriam todos, e de algum modo, de matiz eminentemente político ou ligado a este meio, próprio, aliás, das narrativas históricas de então. A despeito do interesse da pessoa de Sêneca, sobretudo porque foi tomado como exemplo de moralidade, a literatura sobre ele perpassou os umbrais da Antiguidade devido ao fato de ter sido referido por pensadores cristãos, como Santo Agostinho e São Jerônimo. Este último inclui Sêneca em seu *catalogus sanctorum*, por ter tido uma vida muito exemplar (São Jerônimo, *Livro dos Homens Ilustres*, 12 [406]).

Este estado de coisas denota que os testemunhos acerca da vida e do pensamento de Sêneca abundam, mas são controversos e insuficientes, ao menos no que tange ao caráter unívoco, embora alguns estudiosos (como o já citado René Waltz, na *Vie de Sénèque*) afirmassem ter encontrado o próprio Sêneca. Quanto às fontes antigas, os promotores destes testemunhos estavam tão imersos ainda na mesma conjuntura política, intelectual ou sociocultural que marcou os tempos de Sêneca, que qualquer análise menos partidária seria irrealizável. E vale dizer que, não havendo Sêneca fundado uma escola ou possuído discípulos, não teve a sorte de ser melhor conhecido como aconteceu, mais tarde, a Epicteto, para darmos um exemplo estoico e próximo.

De todas formas, os valores morais eram requeridos pelos discursos de praticamente todos seus porta-vozes, fosse pela via da detração ou do

elogio. Sêneca foi uma personagem que ganhou por isso um caráter de unidade e inflexão, ao se lançar um juízo moral não sobre o político, mas sobre o filósofo, que, para além de todo ideal perseguido, tinha que sobreviver num ambiente onde o poder dilacerava aos seus e a si levando inclusive a morte quem dele se alienasse ou acusasse abertamente.

SÊNECA À LUZ DA HISTORIOGRAFIA DA FILOSOFIA ROMANA

A historiografia moderna cuidou de compreender Sêneca sob tantos vieses quanto o permitisse sua *persona* literária e, por ela, histórica. Aparecem, deste modo, estudos e biografias, como as de Miriam T. Griffin e René Waltz já anteriormente referidos, centrados na perspectiva da sua atuação histórica, como as que se ocuparam das vicissitudes do político e do social; assim como nos estudos clássicos dedicadas às suas obras trágicas. Os estudos monográficos dirigidos à personalidade filosófica são menos frequentes e, ainda assim, referem-se a Sêneca como um filósofo quase diletante, e isto por não haver fundado ou dirigido nenhuma escola ou agregado em torno de si seguidores ou ouvintes frequentes e que poderiam ter levado a cabo o cultivo de seu pensamento. Veja-se, por exemplo, um livro que, dedicado aos estoicos romanos, pôde fazer algumas poucas e marginais menções a Sêneca e em nota de rodapé. O autor, aliás, sublinha que em relação a Sêneca, Epicteto e Marco Aurelio ofereceriam procedimentos muito mais precisos e objetivos quanto a análises de natureza epistemológica e psicológica (Bénatuil, 2009 p. 110).

Ainda assim, talvez a maior justificação da diminuta atenção dada a sua personalidade como filósofo é, a nosso entender, a falta de percepção que a filosofia seria a razão maior e o amálgama de toda sua escrita, inclusive aquela tida como literatura pura. Mesmo acordando com a possibilidade de que em seus diálogos teríamos remetentes fictícios, situações por si só exemplares ou fabuladas (Rohde, 1948, p.

270) ainda assim isto nos ajudaria a compreender a natureza filosófica desses textos. Sêneca, em qualquer caso, teria sempre o homem e o mais real de entre eles como um exemplo de virtude, como fim último de seu exercício e de seu pensar filosófico.

Já no seio deste saber, o homem é compreendido enquanto ser anímico e, enquanto tal, tão singular quanto universal para o propósito de saber-se a si como o fim maior da filosofia. Isto quer dizer que seu objeto, o si mesmo, deve ser tão metafísico quanto passível de ser objetivamente investigado, mas nunca sob a perspectiva do si ser parte do todo, senão de o todo estar na natureza compreensiva do si. Ademais, os escritos de Sêneca são, em muitos de seus aspectos, verdadeiros tratados terapêuticos para uma existência em si e interior, cuidando de descrever ou de tratar de suas disposições próprias, aqui compreendidas a despeito inclusive do corporalismo estoico antigo que abarcava também a alma e suas disposições internas, isto é, considerando tantos os vícios como as virtudes dos corpos.

Logo, se o fim último da filosofia continua sendo a obtenção da felicidade, para Sêneca, esta será então compreendida como uma disposição, ou a mais excelente disposição, da alma conquistada a si mesma. Dito de outro modo, a solução final da filosofia será, ela própria, de caráter eminentemente metafísico e, ao mesmo tempo, humana, sob a perspectiva do eu interior.

Isso considerado, a partir das obras filosóficas de Sêneca, sobretudo dos chamados *Diálogos Morais* e das *Cartas a Lucílio*, vemos emergir o cumprimento da máxima que acabamos de indicar: o humano como objeto e fim último do pensamento senequiniano. Deste ponto de vista, pode-se considerar a escrita como um discurso tão vívido e dramático quanto, outras vezes, profundamente teórico e especulativo.

Quanto às suas obras filosóficas e sua valoração enquanto tal, poder-se-á dizer que o seu ecletismo, em obediência ao próprio momento histórico, tenha superado o dos imediatos predecessores estoicos, como o de Panécio de Rodes e Posidônio de Apameia. Por tudo isso, e apesar

do caráter moral e filosófico que não só se vê presente em praticamente todos seus escritos, mas os fundamenta de fato, a historiografia moderna sobre Sêneca tendeu a negar a natureza filosófica de muitos deles, inclusive onde lá estava (Grimal, 2013, p. 47) .

Sabemos que Sêneca nasceu na Bética, precisamente em Córdoba. A crítica moderna tem estabelecido um marco temporal que fixa seu nascimento entre o primeiro e o quarto ano da era cristã. Tal proposição, como tantas outras sobre uma vida cheia de acontecimentos espetaculares, tem se apoiado em dados extraídos dos seus escritos, cotejados com testemunhos de outros autores sobre eventos históricos que marcaram esse período histórico. Quanto à sua morte, ela teria ocorrido aos seus sessenta e cinco anos.

Sobre a primeira educação de Sêneca vale dizer que ele nasceu em um lugar que, embora geograficamente distante de Roma, já devia ser bastante romano no sentido de ser tomado por sua cultura, ou, ao menos, por suas famílias mais privilegiadas, como a dos Aneus (Veyne, 2015, p. 8). Filho de uma família abastada, de um pai ilustrado, de uma mãe letrada, seria igualmente partícipe de um meio parental que possuía uma já longeva relação com Roma, e isto antes mesmo da sua chegada na capital do Império (Grimal, 2013, p. 52).

O pai de Sêneca, Sêneca o velho, assim chamado para se distinguir de seu filho homônimo, Lúcio Aneu Sêneca, pertencia à classe dos equestres; estava, portanto, logo abaixo da classe senatorial, embora ainda assim participasse da elite sociopolítica de Roma. Alberto Monterroso dedicou algumas páginas de sua biografia sobre Sêneca a descrever seu pai, sublinhando, sobretudo, seu gosto pela retórica e sua forte influência na formação cultural do filho, assim como indicando aquele que deveu ter sido o programa de estudo do jovem Sêneca no âmbito exclusivamente da retórica e da oratória (Monterroso, 2018, p.104-107). Sêneca, o pai, cultivador dos estudos literários e, sobretudo, da eloquência, escreveu também uma *História de Roma* tendo por ótica as guerras civis, assim como um tratado composto por setenta *Controvérsias*, divididas em dez

livros, e um livro de *Suasórias* (Lorenzo, 1997, p. 510) em que recolheu as declamações de retores que havia ouvido na época. (Levi, 1969, p. 144). É também graças a suas *Controvérsias* que nos chegaram informações acerca de suas relações com os filhos e da importância da retórica que neles incutiu como um exercício preparatório para se galgar o prestígio necessário para as posições políticas mais importantes do Império. O pai de Sêneca sabia que o poder sobre um auditório, de convencimento e persuasão, podia ser o proêmio de um poder sobre toda uma civilização ou cultura neste período (Wilson, 2016, p. 66), e por isso buscava afastar o filho da filosofia e de suas práticas afins.

Sabemos também, e pela pena do próprio Sêneca, que do casamento de seu pai com Hélivia, nasceram três filhos, entre os quais ele próprio como filho do meio. Alguns de seus diálogos, aliás, estiveram dedicados aos seus parentes, e a *Consolação a Hélivia* também pode ser fonte para se conhecer sua relação com a família.

Sua mãe deveria ser de origem romana, posteriormente transladada à Bética como se advinha dos próprios escritos de Sêneca. Sobre ela é também importante notar seu protagonismo familiar, e não somente no sentido do cuidado para com a casa e para com a administração dos bens, mas também como uma mulher de cultura letrada, conforme testemunha Sêneca na *consolação* a ela dirigida (*Consolação a Hélivia*, 17). Acerca de seus irmãos, sabe-se que o mais velho, Aneu Novato, foi mais tarde adotado por um nobre romano de nome Galião e passou inclusive a usar seu nome. A adoção, no caso de Novato, seria de natureza mais política do que assistencial ou afetiva, para esta época e meio. Exemplo disso teria sido ainda a adoção de Nero por Cláudio e, logo, alçando-lhe ao primeiro na linha de sucessão ao trono, inclusive em detrimento de seu filho legítimo, Britânico.

Galião, ou Novato também foi senador, assim como Sêneca. Seu irmão mais novo foi Aneu Mela, pai do poeta Lucano, que também galgou altos postos no escalão do poder romano, tendo sido procurador do imperador, como informa Tácito, que apresenta o irmão de Sêneca

como um cavaleiro romano com dignidade senatorial. Sublinha que foi ambicioso e sempre procurou se revestir de favores do imperador Nero e de cargos públicos em função disto (Tácio, *Anais*, XVI, 17). Se cada um de seus irmãos seguiu Sêneca ou viu-se seguido por ele nos altos escalões do poder romano, também o seguiram mais tarde em sua tragédia pessoal. Todos morreram pelo suicídio e não muito após a morte do próprio Sêneca.

De todo modo, a família dos Aneus teria em Sêneca o velho o maior animador para a cultura de seus filhos, embora com relação a Sêneca sua vocação para a filosofia fosse repreendida pelo pai. Sêneca, o pai, que recomendava o estudo e os exercícios da retórica ou da arte política do bem falar, o fazia por vezes ao atacar a própria filosofia, pois a primeira seria certamente mais promissora no mundo em que viviam e para os que vislumbravam o poder. Sêneca, por sua vez, não fora de todo reticente ao pai, embora tenha sabido cultivar a retórica tanto para seus fins políticos como filosóficos; neste último caso, sob condições e escopos próprios de um moralista. No mais, este gênero de retórica, a que se refere a recomendação de seu pai, não se relacionava com a que, junto da lógica e da dialética, deveria compor uma parte da filosofia, como o próprio Sêneca também deveu considerar (*Ep.*, 94, 49).

O ambiente e a cultura familiar de Sêneca dificilmente poderiam, por isso, tê-lo conduzido a uma outra situação social, econômica e política que não a que buscou e obteve. Mais do que riqueza, porque sua família já a possuía em alguma medida, era preciso ser ambicioso, politicamente falando, para galgar um *status quo* elevado e de respeitabilidade. A ambição de Sêneca, no entanto, começou a despontar desde cedo, mas sobretudo em direção a um conhecimento que, entre todos, seria um saber para saber-se a si, e talvez desde já para contrabalancear com o que o levará a uma vida pouco serena, própria dos meios políticos e da alta sociedade.

De outro lado, parece haver tergiversado da vida política até à idade de trinta e cinco anos, quando retorna de uma estada de dez

anos no Egito onde foi buscar a cura dos males respiratórios que o acompanharam pela vida. Em contrapartida, esta viagem, mais do que a cura ou a melhora de um mal físico, ofereceu-lhe outros remédios para a alma, especialmente quanto a sua estada em Alexandria e outros locais do Egito. Tivera aí a oportunidade de contemplar a cultura, as crenças, a religião, assim como a geografia e a natureza de um modo geral, haja vista que Sêneca se serve dela para a escrita das *Questões Naturais*, obra que, aliás, possui todo um livro dedicado ao rio Nilo “*De Nilo*”. É bastante provável que espíritos sensíveis à arte e ao pensamento, como o de Sêneca, possam vir a retirar dos lugares impressões mais que objetivas e técnicas, profundas e essenciais, no sentido de conseguir abarcar tanto sua beleza quanto seu valor para além do imediato e do aparente.

Por tudo isso, e já envolvido na esfera do mundo político, Sêneca se demonstrará mais como um filósofo, e notadamente um estoico, do que um político ou um burocrata, pois se não buscou o governo para si, sendo, neste sentido, um socrático ao desejar formar e edificar o outro para o governo, também, e por outro lado, não o atacou ou rechaçou como faria um cínico. Talvez tenha buscado reformá-lo, tornando-o mais humano e justo, como parecem apontar suas considerações que encontramos em seus escritos de natureza moral e política ao admoestar os poderosos a atitudes de humanidade, seja para com seus escravos, seja com seus governados.

Sêneca será ainda encontrado entre aqueles que buscavam a ordem pela racionalidade, própria do Pórtico, e, como homem público, teria almejado reformar a lei e a ordem moral, sobretudo pelos modos da aplicação da justiça, e não a enfrentar sendo de todo a ela contrária (Veillard, 2013, p. 235), ou tomá-la para o seu arbítrio. Por isso, o espírito que emerge de seus escritos a respeito do que seria um bom governante deita por terra a tese sobre seu afã pelo poder, indicando ela ser talvez e tão somente fruto da maledicência que sobre ele constantemente pairou. Vemos, aliás, já um reflexo da busca pela ordem cósmica a nível humano ainda que, neste caso específico, pelo favor do político. Conciliar a

edificação do espírito para sua paz interior com as relações humanas, sobretudo as ligadas às esferas do público com o político, nem sempre serenas, parece ter sido o intento perseguido por Sêneca, e tanto para si quanto para os seus mais próximos (Wilson, 2016, p.31).

De outro lado, Sêneca teria confessado sua dificuldade de levar a cabo esse intento de permanecer sereno em meio aos homens e seus ruídos, pois admoesta Lucílio acerca da necessidade urgente do afastamento do poder, das multidões, ou ainda, das opiniões, dos valores e dos bens vulgares: “Devemos endurecer a alma, mantendo-a afastada de todas as seduções de prazer” (*Ep.*, 51, 5).

Se a aquisição do conhecimento filosófico andou *pari passu* com sua vida e profissão política, a primeira serviu inclusive a segunda, ou ao menos no sentido de frear, à luz do juízo, qualquer arrebatada paixão pouco coerente por sua natureza com a vida serena que deveria viver e guiar o filósofo. A leitura do *Sobre a ira* demonstra exatamente isso, ou ainda, como Sêneca olhava com olhos de filósofo o meio nobiliárquico e político que era parte não estranha a si e ao seu próprio dia a dia.

Pode-se dizer que Sêneca, como outros filósofos abastados de seu tempo, frequentou dois mundos concomitantemente: o do espírito e o das realizações mundanas, a vida contemplativa e a vida ativa, o *otium* e o *negotium*. Daí todo o desacordo ou toda a tentativa de conciliação, por vezes frustrada, entre um e outro, entre o eu e outro, e que já possuía no interior de si o seu lugar mais grave. E mesmo no âmbito exclusivamente filosófico, esta tensão já estava dada. O aparecimento de mestres de uma ou de outra profissão filosófica que ensinavam ou se dispunham a falar e a defender suas respectivas escolas ou correntes do pensamento oferecia já um meio de contraversão, espiritual e humana, a ser encarado nesses tempos por todos aqueles que cultivavam a vida filosófica. Sêneca, e o sabemos por seus próprios escritos, os frequentou em número e diversidade; daí seu gosto ou mesmo o imperativo conjuntural para o seu ecletismo filosófico.

Muitas vezes confessou ser tão benéfica esta polissemia de ideias que defendeu, inclusive, uma revisão crítica dos estoicos e operou abertamente em favor de outras escolas, especialmente do epicurismo por sua proximidade com o estoicismo nas questões morais e espirituais que o ocupavam. Veja-se que as primeiras trintas cartas de Sêneca possuem de modo corrente citações nominais e textuais de Epicuro. A depender do tema, ver-se-ia inclusive um recorte de seu pensamento oferecido a Lucílio que, não obstante, buscava ainda sublinhar suas consonâncias com a doutrina estoica. Neste sentido, são acertadas as palavras de Pierluigi Donini que afirma: “Sêneca sabe tomar explicitamente distância da doutrina oficial da Stoa reservando cada decisão última ao juízo”. Logo, insiste o autor, o estoicismo foi para Sêneca “uma jaula muito estreita”, notadamente quando do tratamento sobre a alma humana e dos modos de apresentar sua natureza e seu psiquismo, em grande medida já devedoras de tradições metafísicas e transcendentalistas. Neste mesmo sentido, Donini ainda precisou que o ecletismo de Sêneca deve ser compreendido não propriamente como uma escolha a partir de múltiplas doutrinas que seriam acomodadas em um pensamento único, mas por uma escolha imediatamente revista e reacomodada por um pensamento já seu (Donini, 1982, p. 182 e 196).

Este estado de coisas indica também a vigência de um sincretismo de ideias que, se entre os estoicos foi iniciado por Panécio e Posidônio, para Sêneca será ainda mais professado e promulgado, devido, sobretudo, ao próprio ambiente da civilização romana, eclética por si mesma. O período viu-se tomado pelas profundas transformações ou reorientações que marcaram o pensamento e a sensibilidade filosófica desde o período helenístico precedente. É neste contexto, marcado por luzes que se apagam e se reacendem para iluminar novas formas de vida ou de como a conceber melhor, que vemos surgir o pensamento de Sêneca.

Sêneca que chegou a Roma ainda criança (*Consolação a Hélvia*, 19, 2), por volta dos cinco anos de idade, cresceu, portanto, nesta cidade que era a capital do mundo ocidental, e para onde convergiam produtos,

homens, bens e, com eles, culturas e categorias de pensamento. Outras tradições do pensamento, inclusive do pensamento religioso, como as orientais, também desembarcaram desse lado ocidental do *mare nostrum* e aí tomaram corpo. Logo, a concorrência tanto de escolas filosóficas gregas quanto de tradições religiosas e místicas do Oriente Próximo iam tecendo a malha que produziria o pano de fundo do fazer e do pensar filosófico do ambiente romano e o de Sêneca em especial. Quer-se com isso dizer que fazer profissão desta ou daquela escola filosófica já não era igual ao período anterior, no qual se poderia frequentar escolas diretamente consagradas por seus fundadores e dirigidas por seus discípulos mais imediatos que a levavam a cabo e mantinham uma certa unidade e identidade, muitas vezes sob o signo do dogma.

Estaríamos, portanto, diante de um ambiente cuja difusão do pensamento era marcada pelo ecletismo. Como observou Emily Wilson, Sêneca foi a personificação do seu tempo e do seu estado de coisas (Wilson, 2016, p.53). Seu interesse pela filosofia que singularizou-o na família, se deu a partir de uma percepção poliédrica do existir humano e, certamente, mais inquietante do que pacificada sobre a própria vida, seu atendimento e compreensão. A busca pelo entendimento da vida deveu ser igual ao entendimento de si, ao mesmo tempo, íntima e orgânica, interior e una. A emergência do eu moral e de seu existir acima das contingências da vida exterior estava na raiz dessa perspectiva, feita reflexão filosófica. Voltava-se à vida do espírito, ou de acordo com o sujeito moral, ele mesmo, como defendeu Michel Foucault (2018 a, p. 34). Deste modo, se não se conseguia escapar às determinações do cósmico, saber-se-ia determiná-las por um efeito compreensivo do si.

A vida interior ou efetuada pelo intrapsíquico, se alçaria, portanto, para além daquela devida à *physis* e à sua ciência, ou esta ver-se-ia subordinada à primeira, e não só por ordem de importância, mas da sua própria e efetiva eficiência para ser levada à melhor existência. Tal consideração, como veremos, permeava a filosofia moral do período em questão e tocava a Sêneca sobejamente. A vida que era marcada

por malogrados acontecimentos, psíquicos e sociais, individuais ou coletivos, como a enfermidade, o exílio, a perseguição política comprada pelo preço da liberdade de expressão ou de falas admoestatórias, deveria ser deixada em favor da serenidade do espírito. É, neste sentido, que encontramos um espírito observador das vicissitudes da vida exterior como um evento contrário ao si em Sêneca. Seu pensamento, portanto, preparava o homem para enfrentar tais mazelas da existência ordinária, convidando-o à sabedoria.

É neste contexto, que assistimos às considerações pouco pródigas que fez sobre o corpo, de aversão e repugnância. Ou sobre a medicina verdadeiramente eficaz relativa a uma terapêutica da alma e não aquela devida ao corpo, que era de todo e irremediavelmente incurável e falível em função da sua natureza abjeta. Ou ainda sobre a efemeridade da vida e sua potencial força para a corrupção do espírito, etc. Tais observações, que podem ser extraídas a partir de uma leitura das obras filosóficas ou morais de Sêneca, indicam que, se ele nunca negou a corporeidade da alma, ele a relegou a um plano tão pouco relevante para a ela se dedicar quanto para afirmá-la como uma realidade corpórea (sobre a natureza extremamente tênue da alma, ver, por exemplo, *Ep.*, 57, 9).

Portanto, Sêneca como pensador, para além do político ou do membro da sociedade romana abastada, distanciou-se do seu meio mais imediato, primeiro do seu ambiente familiar, no qual o pai denunciava a importância de uma educação acima de tudo instrumental para o poder, assim como dos seus correligionários políticos, pois a política deveria beneficiar todos os homens e não servir a quem a exerce pelo mero poder.

Logo, mais do que estar de todo à parte da sorte que marcaria os espíritos estultos ou celerados, Sêneca pareceu comportar dentro de si a tensão própria de seu tempo, mas já recebida aí enquanto signo de uma tensão sobretudo moral e interior. A difícil conciliação entre a filosofia e as esferas da cultura política voltada aos valores do mundo exterior, aos seus lugares e situações de poder fugaz e, por isso, intensos,

ou ainda falaz porque fundado só em valores e situações retóricas, foi uma questão constante para Sêneca. Assim, para Paul Veyne:

Retórica contra filosofia: o conflito durava quatro séculos, desde Sócrates, e quatro séculos depois cristãos ainda não haviam saído do dilema; de um lado, a sedução do falar bem, a beleza da voz humana, e de um recitativo com modulações suaves; de outro, a gravidade do pensamento e a interiorização de uma mensagem imperiosa (Veyne, 2015, p. 10).

Linhas acima, citávamos Cícero, que atribuía à têmpera dos estoicos esta verificação última de Paul Veyne. Sêneca, por sua vez, tanto acolherá quanto proclamará esta mensagem imperiosa do espírito. Por isso, a interiorização da mensagem filosófica será, como ele mesmo disse, não um aprendizado propriamente dito, mas uma incitação para que a própria alma pudesse buscar em si os fundamentos de sua sabedoria, como também sabedoria do cosmos. Aí, na alma, reside o valor último do bem e do virtuoso, e não só como disposições para a alma vir a ser, mas para ela mesma ser em si disposta à sua melhor existência. Sabedor disso, sensível a esta máxima como o fim último da filosofia, Sêneca persuadiu seus leitores também a trilhar esse caminho. Tal admoestação à sabedoria como sabedoria de si implicava a secundarização, senão a eliminação, de qualquer outro gênero de especulação que não tivesse o si mesmo, ou o ser que se é enquanto si anímico, por objeto e escopo último desta conquista.

A escrita filosófica de Sêneca comparte características também consoantes à urgência a que servia: formar ou reformar o homem espiritual para sua conversão do exterior para o interior ou simplesmente para sua reconversão ao si mesmo. Conversão ou reconversão, de todo modo, que não possui aqui uma conotação religiosa ou mística, mas ascética no seu melhor sentido filosófico, ou ainda, por meio de um exercício de si e sobre si, longo, demorado, terapêutico, consciente de saber que deveria restituir a si aquilo que, por uma educação vulgar ou

uma vida fundada na estultícia, fê-lo perder seu si mesmo bondoso e virtuoso, autobastante para ser feliz.

Esta máxima da sabedoria filosófica já tinha sido descrita e meditada pelos Gregos — a *eutimia* como causa para a verdadeira *eudaimonia* —, mais que conduzida ao solo romano foi traduzida para sua cultura. Assim, embora não ignorasse o grego, Sêneca preferiu escrever em latim e sobre princípios da filosofia grega adaptados à cultura e à sensibilidade latina, assim como o fez Cícero, que defende a filosofia latina não só por possuir independência da filosofia grega com relação as suas ideias, mas por poder melhorá-la pelo ato da tradução (Cícero, *Diálogos em Túsculo*, I, I, 1). Diferirá, por isso mesmo, e desde logo, de muitos de seus congêneres pensadores romanos que continuam escrevendo em grego, a “língua da filosofia”, como o imperador estoico Marco Aurélio (121 d.C.-180 d.C.), mas não em substância.

Por isso Sêneca deve ser visto, sendo estoico, como filho da romanidade e da sua cultura filosófica, que não era simplesmente uma cultura feita de apropriações passivas das ideias gregas ou comentários exegéticos dos textos filosóficos clássicos, mas edificada a partir de uma ressignificação composta pela agregação da tradição helênica com aquelas oriundas do Oriente Próximo (ou do Oriente, a partir do período alexandrino, época em que os filósofos helenísticos já haviam notado a impassibilidade dos ascetas hindus), inclusive já assentadas no seu solo, embora quase sempre sob a perspectivas de cultos místéricos (Hadot, 2016, p. 145). É significativo, quanto ao que acabamos de dizer, que Sêneca teria composto obras, hoje perdidas, sobre a religião, a cultura e a geografia da Índia e do Egito, segundo os testemunhos de Plínio, o Velho, em sua *História Natural* para a Índia, e de Sêrvio no seu *Comentário aos Livros da Eneida de Virgílio*, para o Egito (Biasi, 2009, pp. 731-734).

Diante deste horizonte cultural e filosófico, verificou-se, a partir do I século a.C., um verdadeiro “êxodo” das escolas gregas de Atenas para Roma, e depois para Alexandria. Representantes tanto da Academia

quanto do Liceu deixaram a Grécia em direção a Roma, e com eles levaram suas bibliotecas. O centro do poder político e cultural do mundo antigo atraiu, junto com Alexandria, os filósofos em busca de meios e condições para a sobrevivência de suas escolas e, por consequência, de seu pensamento (Chiaradonna, 2019, p. 17). Atenas, portanto, se não deixou de existir como centro filosófico, perdeu sua centralidade, embora o imperador Marco Aurélio tenha mais tarde restabelecido nesta cidade as suas quatro principais escolas filosóficas, assim como muitos pensadores do ocidente romano tenham se conduzido para lá, atraídos pelo seu prestígio de ser o berço de algumas das principais escolas filosóficas da Antiguidade, séculos depois do nascimento da Filosofia na Jônia. No entanto, mais que uma mudança do centro de gravidade das escolas, houve uma mudança também de natureza funcional a partir do atendimento de novas formas que assumiram o lugar do filósofo e, logo, do ensino da filosofia:

Sobretudo no I século a.C., ainda no seguinte, a figura do professor e do escolarca platônico-aristotélico não é a única da qual o filósofo se reveste: em concorrência com esta e ao seu lado aparece, de fato, também aquela do diretor espiritual ou do conselheiro espiritual; geralmente se trata então de um filósofo estoico ou cínico, embora não falem escolas e professores também do estoicismo, nem, inversamente, de exemplos de filósofos não estoicos que vivem nas casas ou no séquito de algum grande romano, quase como uma 'espécie de capelão doméstico' (Donini, 1982, p. 32).

Houve igualmente, no contexto destes movimentos, mais do que a mudança das escolas filosóficas de Atenas para Roma, como a Academia, o Liceu, o Pórtico e o Jardim, a promoção de suas reinterpretações que, ainda assim, reivindicavam serem portadoras da ortodoxia. De todo modo, esta reivindicação já é indicadora das novas feições que essas escolas iam assumindo de acordo com seu assentamento em espaços que possuíam seus próprios sistemas de pensamento já consagrados. Além

de Roma, outros centros como Alexandria e Constantinopla passaram a afirmarem-se nesse período, mas será Roma, em consonância a seu poder político e bélico, a ascender como a principal cidade entre esses centros para onde muitas escolas se estabeleceram com seus respectivos escolarcas. Isso denota que as escolas filosóficas dificilmente se afastariam dos centros do poder, ainda que para confrontá-los ou admoestá-los, embora muitos centros de estudos não pudessem sobreviver sem seus respectivos mecenas políticos.

A diversidade geográfica e cultural em que gravitava o pensamento, aliada ao gosto pela defesa de uma hermenêutica fiel aos textos dos fundadores, ou mesmo abertamente revisora, como aconteceu a Sêneca e antes dele aos médio-estoicos com respeito ao antigo Pórtico, fez nascer neste período o que se chamou de uma filosofia exegética, ou seja, um exercício filosófico literário que visava comentar ou versar sobre os textos antigos. No entanto, esta dinâmica não deve cegar para o fato de que, consciente ou inconscientemente, os textos revisados seriam também, e imperativamente, reelaborados e, em função desta reelaboração, deu-se um revisionismo que fez ressortir uma versão nova, ainda que argumentada a favor da manutenção ou da elaboração reificadora a partir do pensamento original. A Academia, o Liceu, mas, especialmente, o antigo Pórtico e o Epicurismo figuram aqui.

Sêneca foi responsável por um espírito novo no que respeita à vida filosófica de seu tempo ou mesmo por uma nova forma de concebê-la enquanto objeto de sua própria filosofia. Como disse André de Bovis, “o sincretismo filosófico, bastante marcado nos últimos dias da República, voltou a afirmar-se nas décadas seguintes, e se tornou a atmosfera comum a banhar todas as mentes depois de Cícero e, como ele, Sêneca será a personificação deste estado de espírito” (Bovis, 1948, pp. 21-22). André de Bovis percebeu ainda que Sêneca não poderia ter acesso senão a uma filosofia já entretecida por um amálgama de doutrinas filosóficas despojadas de suas características originais.

Para Sêneca, sendo a alma humana o fundamento de todo saber, pois é nela mesma que encontra seu próprio fundamento, ou seja, sendo ela a realizadora deste saber enquanto saber a si, toda e qualquer escola filosófica deve então servir a este escopo, qual seja, compreender a ciência como ciência do espírito, ou o tendo como o lugar e o instrumento para a ciência primeira, senão a ciência ela mesma. Por isso, Sêneca pudera fazer, sem mais constrangimentos, elogiosas referências tanto a Epicuro (*Ep.*, 7,11; 8,8) quanto a Platão (*Ep.* 108,38), como se lê em diversos passos, especialmente nas suas epístolas. Para além das numerosas referências a Epicuro, não é de somenos notar que enquanto Sêneca cita em suas epístolas os antigos estoicos como Zenão catorze vezes, Crisipo nove e Cleantes onze, o faz em referência a Platão vinte e cinco vezes. Em todos os casos nos referimos aqui às citações nominais (Lana, 1999, p. 265).

Por tudo isto, a premência da filosofia moral e inclusive estoica não só encontrou solo fértil em terras romanas e em meio as vicissitudes sociopolíticas e mentais, como permitiu que outras escolas, com especial relevo ao platonismo e ao aristotelismo, também fossem recebidas, embora já urdidas ao próprio tecido do estoicismo e à sua costura moral (Chiaradonna, 2019, p. 19), como o vemos por meio de Panécio e Posidônio e, inclusive por meio deles, mas não só, no próprio pensamento de Sêneca.

Sêneca foi muitas vezes criticado pelos seus contemporâneos, como Aulo Gélcio (*Noites Áticas*, XII, 2) por oferecer um pensamento pouco canônico em relação à sua própria escola ou inclusive com relação ao raro cultivo dos fundamentos teóricos da filosofia como fez Tácito (*Anais*, XIV, 52). Foi criticado também por não fazer justiça a seu discurso moral, no sentido de sua dissonância com a sua prática de vida, e, outras vezes ainda, por misturar muitas tradições filosóficas em um só pensamento, como vemos especialmente pela pena de Quintiliano (*Instituição Oratória*, X, 125-130). Como observa Michel Erler, se Sêneca não oferecerá nenhum sistema filosófico próprio, isso

deveu-se à causa própria a que se prestaram seus escritos, sobretudo a concepção da filosofia como *ars vitae*. Neste sentido, poderíamos ver nesta observação um endosso à perspectiva aqui defendida: que toda a extensa e profunda tradição filosófica conhecida e cultivada por Sêneca tivera por objetivo central o humano. Por sua vez, o humano se refere a sua condição anímica e, por ela, ao homem real (Erlar, 2003, p. 752). Sêneca lamentava-se do fato de que a filosofia não passava de estudos de textos, ou ainda, da busca pela compreensão indiferente à vida moral e sua compreensão para uma vida melhor. Neste sentido, a verdadeira sabedoria deveria fazer com que o homem se constituísse em seu *artifex vitae*, compreendido como ente moral e espiritual a trabalhar-se sobre si. Sêneca, por isso, foi um exemplo do pensador que entendeu a filosofia como um exercício para forjar o homem a ser melhor, transformá-lo, sobretudo pelo exercício do saber de si como ato, ao mesmo tempo propedêutico e terapêutico para a sua cura.

A filosofia aparece como sendo uma ciência que serve ao ser humano e à sua própria realidade. A filosofia pode indicar ao espírito os modos e os fundamentos de sua autoefetuação enquanto existência honesta, unívoca, serena. O aparente reducionismo de todo saber filosófico a um só e mesmo saber que tem por objeto o espírito humano não só não é redução, mas, ao contrário, otimização, no caso de o espírito ser a personificação da sabedoria cósmica, que é a de si.

Mesmo que seja visível em ti a semelhança com algum autor cuja admiração se gravou mais profundamente em ti, que essa semelhança seja a de um filho, não a de uma estátua: a estátua é um objecto morto [...] É assim mesmo que eu quero o nosso espírito: que ele domine muitas técnicas, conheça muitos preceitos e exemplos de muitas épocas, mas tudo isso dotado de uma alma própria e individual (*Ep.*, 84, 8 e 10).

Sêneca testemunha o quão verdadeiro seria afirmar que a filosofia da época imperial não foi somente um momento da história do pensamento que se prestou a reunir e a comentar textos ou ideias anteriores, notadamente as vindas do mundo grego. A filosofia romana, ainda que possuindo suas bases na tradição grega, em especial no período helenístico precedente, não foi uma receptora passiva. Como observou Adolfo Levi, a filosofia romana não é uma cópia da filosofia grega e, muito menos, uma derivação carente de características próprias (Levi, 1969, p.11), pois como é comum à dinâmica das culturas, o cultivo de ideias estrangeiras em um outro solo tende a fazer florescer frutos de sabor novo graças às características próprias do seu mesmo terreno.

Por sua vez, Pierre-Maxime Schuhl (1962, p. L) observou que, quanto aos estoicos romanos, eles se dedicaram à leitura e a explicação de textos dos seus mestres estoicos antigos, claramente os de Crisipo, mas já em função de uma demanda própria ao seu contexto e período, qual seja: constituir-se em uma filosofia caracterizada geralmente por uma forma de escrita dedicada a atingir o homem interior, o exame de consciência, seja por meio de escritos diretos e dialogais às causas mesmas a que se prestavam (geralmente de função ademoestatória-terapêutica), como vemos em Sêneca, seja, como no caso de Epicteto, escolar e diretiva; ou ainda, na forma de uma direção de consciência interior, como a demonstrada pelas *Meditações* de Marco Aurélio.

A EMERGÊNCIA DO EU INTERIOR E DE SEU CUIDADO.

O voltar-se à vida interior para conhecê-la, cuidá-la e, acima de tudo, emendar-se, curar-se dos males do mundo ou de seu acordo não racional pelo espírito estulto ou ímprobo, já tinha uma longa tradição, embora não com a gravidade que teve neste período e em Sêneca particularmente. A ordem do si interior e de sua existência a ser desvelada como a existência ela mesma já estava dada pela filosofia moral grega, destacando-se a socrática, embora coubesse a este momento redescobri-

la. Tanto em função de um exasperado sentimento de insuficiência e debilidade em relação ao que era próprio do mundo e à sua contingência, quanto à condição anímica se a ele relacionado e agravado, a vida interior ganhou um papel fundamental no sentido de curar-se, salvar-se das mazelas devida ao físico e ao psíquico. Dodds demonstrou que, a partir do último século da era antiga, o racionalismo grego assistiu uma nova forma, ou seja, mesclou-se com um ambiente profundamente religioso e místico que preparava inclusive o advento do neoplatonismo. Como ainda indicou E. R. Dodds, o século III, um período agravado pela ideia do mal encarnado em um ser cósmico e, ao mesmo tempo, agente no interior da vida dos seres humanos, ou seja, o demônio, ainda traria características próprias de uma época cujas instabilidades psíquicas advindas de profundas transformações sociais e culturais, teriam seu advento já no século de Sêneca ou pouco anteriormente (Dodds, 1991).

Como veremos a expensas do próprio Sêneca, o dualismo entre Deus e a natureza, a alma racional e as paixões, que o racionalismo e o monismo corpóreo e psíquico dos antigos estoicos haviam feito declinar, reaparece então com força. A tensão entre forças cósmicas antagônicas ganha nova forma e desvelo em função de sua também interiorização neste momento. Sêneca é o exemplo maior disto, pois, embora tenha reafirmado a razão intelectualista como a força maior do si enquanto ser anímico e humano e não outro, se viu também tomado por ideias de forças transcendentais que, não obstante, buscou confluir para o interior do homem. Daqui o recrudescimento do pitagorismo e do seu interesse como uma doutrina que afirmava a alma transcendente e separada do corpo. É, neste sentido, que muitos filósofos revestiram seu pensamento não só de uma certa ambiência religiosa, mas nela depositariam seu fundamento e causa. Os filósofos a partir da época romana seriam mais que “meros psicoterapeutas” nas palavras de Dodds (já assim considerados em época helenística), uma vez que, mesmo em função de seu cuidado mormente voltado a alma humana, “seus ensinamentos pretendem ter um valor mais religioso do que científico” (Dodds, 2002, p. 248).

De qualquer modo, o espírito prático dos romanos ou de sua religião politeísta e utilitarista, que na prática cuidava pouco de compreender a ideia de um deus acima de qualquer contingência, inclusive moral, ou, de outro lado, como uma identidade tão impessoal como é a razão cósmica, começou a soçobrar. E senão diante de um deus totalmente inefável e inservível às causas humanas, ao menos diante de um deus que era tão da dimensão do humano quanto este seria da dimensão compreensiva do próprio cosmos em função de sua razão diretora que o compreendia enquanto razão mesma. Tal estado de coisas e do pensamento levou a um interesse cada vez mais crescente por uma filosofia também ligada à prática transformadora da vida, ainda que, para o pensamento de Sêneca, a vida que deve ser transformada e revivificada é a do espírito (*Ep.*, 58, 26).

Exatamente nesse sentido, observou Michel Erler (2003, p. 754) que, se os filósofos romanos não elaboraram uma filosofia própria, no sentido de um sistema metafísico autônomo, isso não quer dizer que eles fossem de todo estranhos a ela, pois tal dimensão também não faltava ao seu próprio sistema de pensamento. Haveria que saber somente, nesse momento, onde buscá-la e para quê. No entanto, a busca pela reconstrução dos modelos do pensamento helênico neste período e ambiente, no sentido de se insistir em uma dependência quase total dos gregos, levou os pensadores modernos a encobrir aquilo que já havia ali, ou ainda, um pensamento filosófico e metafísico próprio da cultura e do pensamento romano, mesmo na sua dependência ao fenômeno religioso, o que, aliás, não era diferente com relação à metafísica dos Gregos, mas talvez só quanto ao seu calibre e à sua forma. Haja vista que na carta 58, Sêneca se ocupa em seu início de demonstrar que o problema em relação ao *ser* tratado por Platão, sobretudo enquanto remetesse a ideia de uma essência, não encontra correspondente na língua latina e, logo, no seu pensamento. Por outro lado, isso não o inibiu, assim como já haveriam feito autores latinos a ele anterior, de enfrentar este tema.

De todo modo, o esforço ou talvez a necessidade de criar um sistema teórico próprio foi colocado em um segundo plano nesse período diante de suas vicissitudes sociopolíticas e mentais que fizeram emergir um discurso filosófico de caráter mais protrético e didático, e, por meio dele, também uma literatura filosófica característica. Sêneca parece então ser aqui a encarnação de ambas as asserções, pois uma e outra, forma e conteúdo, estariam marcadas por dois intentos nele encontrados: vir em auxílio da existência humana ao propor e ensinar uma arte de vida e em seu melhor aspecto terapêutico e, com isso, desenvolver uma sabedoria filosófica dirigida sobretudo para um conhecimento de si enquanto cultura de si ou arte de viver. No entanto, o caráter não sistemático e pragmático do discurso filosófico de Sêneca não o fez incapaz de formular ideias ou conceitos filosóficos a partir de sua mesma seara ou propriedade intelectual, como, por exemplo, disse Gerard Verbeke, ao afirmar que Sêneca não cuidou de nenhuma metafísica ou, quando o fez, retomou com passividade autores anteriores, e isto graças à pouco arguta percepção desse autor para quem sua filosofia ao visar o homem, deveria cuidar necessariamente da ética e remeter ao homem exterior (Verbeke, 1945, p. 45).

Vale notar que, para Sêneca, tal observação é tão verdadeira quanto vemos nele uma dura crítica a qualquer teoria filosófica que não estivesse relacionada tanto à vida anímica quanto por ela à existência atual, para o benefício imediato e hodierno do espírito humano:

‘Para que me servem’ — dirás — ‘todas essas sutilezas?’ Se mo perguntas, dir-te-ei: para nada! Mas tal como o gravador dá aos seus olhos, fatigados de longo trabalho, uma pausa, um descanso, ou, como dizer-se, um retemperamento, também nós, uma vez por outra, devemos distender o espírito e refazê-lo com alguma distração. Importa, porém, que a distração seja profícua; ora, se reparares bem, mesmo destas especulações poderá tirar matéria útil à tua formação. Caro Lucilio, é este o método que eu uso: de qualquer conhecimento, por muito afastado que seja da filosofia moral, faço sempre o possível por extrair algum elemento que

ofereça utilidade. O que pode haver de mais alheio ao aperfeiçoamento do carácter do que estas especulações de que estivemos tratando? Em que podem as “ideias” de Platão fazer de mim um homem melhor? Que posso eu tirar delas que me ajude a reprimir os desejos? (*Ep.*, 58, 25-26).

Na imediata sequência do trecho citado, talvez como um paradoxo aparente, Sêneca dá testemunho não só de seu acordo com a perspectiva da metafísica platônica para a afirmação do ser a si (embora sob a perspectiva do ser interior e não de um qualquer outro superior ou suprassensível), assim como apoio à percepção de que se deve relegar à existência material das coisas ou do efetivo sob seu signo, há um lugar ou condição de indiferença ao eu anímico; ou seja, tanto quanto para Platão, também para Sêneca a existência devida à matéria também era menos real e, logo, menos verdadeira com relação a que funda e sustenta o espírito. Quanto ao espírito, por sua vez, as dissidências de Sêneca em relação a Platão, sobretudo em função da negação da transcendência e do extracorpóreo, são ainda mais sensíveis, porém, menos fundamentais, ressaltando-se em um e outro filósofo a autossuficiência do si para sua constituição enquanto existência melhor, uma vez que o si possui seus próprios fundamentos em um ser divino que é da mesma natureza que a razão humana. Por isso, continua Sêneca a defender o estudo de Platão:

Quanto mais não seja esta noção: que tudo quanto existe para serviço dos sentidos, que nos aguça e excita a vontade, não pertence, segundo Platão, ao número das coisas que têm existência verdadeira. São, por conseguinte, coisas imaginárias, que mudam de aspecto com o tempo, que nada possuem de estável e permanente. Havemos nós de desejá-las como se elas devessem existir para sempre, ou nós as houvéssemos de permanentemente possuir?! Seres fracos e efêmeros, nós, homens, vivemos entre coisas vãs: ergamos antes o espírito para aquilo que é eterno (*Ep.*, 58, 26-27).

Tendo dissertado sobre a ideia do *ser* em Platão, sobre a sua natureza constituída pelas categorias, gêneros e espécies, ou mesmo depois de dissertar sobre as ideias que são os modelos do que aparece, Sêneca conclui que tais especulações, apesar de sua grandeza, não servem à verdadeira sabedoria que deve atender à dimensão humana e moral; ou ainda, que ajuda a tornar o homem melhor, tornando-se ele mesmo o protagonista desse fazer enquanto fazer-se. Dito de outro modo, toda a dimensão do metafísico deveria igualmente ser humana por encontrar no si mesmo seu lugar e seu fundamento.

Esta mesma urgência para o humano e para o seu eu espiritual, que afastou a filosofia da esfera do metafísico absoluto ou das especulações puramente teóricas, também fez com que a *physis* perdesse, ao menos para o estoicismo romano, seu maior interesse, embora não fosse *in toto* renunciada nesse período como um domínio da filosofia. Tal arrefecimento se deu sobretudo diante da existência entendida como uma disposição anímica e que encontrava aí seus fundamentos e realidade própria, insistamos.

O afastamento do interesse filosófico pela realidade mais “dura” do vivido, que o próprio Sêneca designa, na carta supracitada, como sendo constituída por “que nada possuem de estável e permanente”, teve também como causa a fugacidade da matéria e de tudo o que sobre ela se edifica: a política e a sociedade instituída e, no seu bojo, a civilização feita por múltiplas dimensões e visões de mundo. Por isso, o vivido mereceu abordagens ecléticas e religiosas, o que mostra instabilidades próprias aos espíritos acostumados às constâncias de um pensamento ou de um credo secular já solidificado. Roma tornou-se, já em um período pouco anterior a Sêneca, o centro de convergência de múltiplas culturas; daí emergiam relações de constantes tensões, e tanto no âmbito das conjunturas políticas quanto das estruturas mentais e religiosas (Lévy, 2019, p. 190). Lutas e querelas internas que marcaram o ambiente político e o prélio pelo poder não eram de somenos para engendrar desestabilidades também de natureza espiritual ou psicológica. Muitos

dos *Diálogos* de Sêneca nasceriam daqui e só seus títulos já serão suficientes para o elucidar: *Da Ira, Da Clemência, Sobre a Tranquilidade da Alma, Da Brevidade da Vida, Consolações*, etc.

O homem desse período buscou suas respostas nos valores do espírito e não naqueles do mundo. Com efeito, não em um mundo divino e em si insondável, mas em um mundo que ele mesmo compreende e, por isso, pode ser em si compreensivo e feito salutar. A autossuficiência diz respeito à capacidade de ser independente do outro, dos bens materiais, dos afetos humanos ou da graça divina, para ser feliz, sereno, tranquilo, divino ele mesmo. Sêneca afirmou algumas dessas máximas ao dizer que nada pode faltar àquele que está à margem de todo desejo, ou que a vida feliz pode ser mantida mesmo sob a tortura física ou na iminência da morte mais aterradora para o estulto.

No mais, ele próprio confessa que o indivíduo que busca fora de si a felicidade encontra habitualmente seu contrário ou situações que levam a esse contrário. A dedicação à política e o êxito que esta proporcionou foi para Sêneca arruinadora da serenidade ou da paz espiritual, dado que cada conquista agregou adversários cada vez mais ferrenhos; cada competência desenvolvida, um ato persecutório consequente; e, se tivermos que crer nele mesmo, até sua renúncia a este mundo de poder lhe custou a vida. O espírito e o mundo, sob a ótica do estulto, pareciam tão intimamente implicados quanto isso demonstrava a necessidade, agora sob o olhar do sábio, de separá-los. E isso, não ainda sob o signo da renúncia à própria e atual existência, mas todo o contrário, ao buscar seu fundamento pelo incremento do saber que é da ordem do saber-se, única ciência necessária.

Esta filosofia permite resolver os problemas da vida, ao mesmo tempo que entende que a maior e mais grave existência se vê fundada no espírito e devida a ele. Trata-se de uma visão cósmica do próprio ser humano e não de uma visão que o insere no cosmopolitismo do helenismo anterior. Dito de outro modo, a exploração para o conhecimento da realidade acontece a partir de si, de sua autociência.

Sêneca, na *Consolação a Hélvia*, destaca esta máxima e confessa que, a despeito do lugar em que se está ou que, sobretudo, se obriga a estar, o importante é não se deixar a si mesmo, perder-se de si, notadamente quando da consciência de que o si é o ser e lugar para a existência feliz (*Consolação a Hélvia*, 11, 5).

De todo modo, para os filósofos da época, a insegurança da ordem social e política — a despeito de se ser humilde ou poderoso — como aquela de ordem do psíquico ou do mental, propiciou a urgência de uma filosofia que atendesse a este fim: propiciar a tranquilidade da alma mesmo em meio às instabilidades exteriores. Assim, por exemplo, Sêneca, nas *Cartas a Lucílio*, insistiu que o maior dos bens que se pode possuir é o de levar uma vida em conformidade com o *honestum* e, uma vez dele impedido, a vida mesma não valeria a pena. O *honestum* é o bem moral, o bem ele mesmo, que torna bondosas todas as coisas ou situações em si indiferentes ao espírito doador de bondade, como já concebido por Cícero com relação a esta máxima estoica: “Não ignoras decerto que estes pensam que o bem moral é, não apenas o sumo bem, mas sim o único bem, como tu defendes.” (*Cícero, As Últimas Fronteiras do Bem e do Mal*, III, 4, 12). Cícero testemunha neste escrito que assim como disse o estoico Aríston (c. 260 a.C.) que nada que não seja da ordem da moral deve sequer ser preferido, também para o céptico Pirro (318 d.C.-272 d.C.) o sumo bem é a honestidade, sem qualquer outra concessão, nem física nem metafísica, além do humano.

Se o indivíduo for impedido de viver segundo seus próprios e bondosos princípios, uma vez que já o atingiu em si pelo exercício de sua sabedoria, ele pode inclusive dar a vida por concluída, pois já conquistou a felicidade perfeita. É, neste sentido, que o próprio suicídio foi por ele tantas vezes recomendado e louvado como verdadeiro ato que demonstra a vida fundada na virtude e acima de toda contingência. Mas, antes de se recorrer a esta atitude capital, e para os que descobriam a filosofia como uma terapêutica que os ajuda a atenuar seus males ou, em definitivo, a curar o si mesmo dos ímpetos viciosos, tidos como

doenças trazidas pelos ares do mundo, poderiam então voltar as costas para o todo exterior, contemplando agora só a si, inclusive para serem constantemente aptos àquela terapêutica.

Logo, saber e viver têm aqui a mesma dimensão, pois o saber sustenta o bem viver que já é, por sua vez, um ato de sabedoria sempre em causa, ou seja, sempre pela causa do si. Não seria somente o liberar o espírito das preocupações produzidas pelas vicissitudes da fortuna, mas relegá-las à indiferença o mais possível. Sêneca é um estoico que afirma a máxima que as coisas exteriores devem ser consignadas, se não benéficas ao si, aos indiferentes, uma vez que tende a não lhes conceder qualquer preferência. Sêneca é o porta-voz maior da autossuficiência da alma e da *ataraxia*, o que não significa dizer estar de todo afastado e completamente à margem da sociedade, mas não depender ou deixar-se afetar por ela ainda que em seu meio. Assim, em relação ao sábio, dirá Sêneca que o existir não depende dele, mas o melhor existir, sim, só dele depende. Nas suas próprias palavras:

‘O sábio basta-se a si mesmo.’ Amigo Lucílio, muita gente interpreta incorrectamente esta máxima, afastando o sábio do mundo que o rodeia e reduzindo-o aos limites do seu corpo. Por conseguinte é imprescindível distinguir bem o que significa, e qual o alcance desta frase: o sábio basta- -se a si mesmo para viver uma vida feliz, não simplesmente para viver, na medida em que para viver carece de muita coisa, mas para ter uma vida feliz basta-lhe possuir um espírito são, elevado e indiferente à fortuna (*Ep.*, 9, 13).

Ora, a filosofia que atende às necessidades do homem para ajudá-lo a ser feliz refere-se necessariamente àquele que compõe seu espírito e, neste sentido, a uma esfera eminentemente metafísica, mas não diferente do si. Insiste Sêneca que a alma guarda em si não só os próprios fundamentos para seu ser enquanto existência, ou existência melhor, mas para ela realizar-se plenamente como mentora de seu próprio eu para a felicidade. Mesmo os estoicos — que, não sendo

propriamente materialistas, apregoavam a corporeidade de tudo o que existe e inclusive da alma, uma vez que ela seria, a despeito do corpo físico, um agente ativo mais que passivo — negavam que a felicidade está nas coisas ou na existência propriamente fática, pois a matéria é incapaz de mover-se por si só e mesmo o movimento recebido conduz à degradação natural. Neste sentido, o homem é, em verdade, espírito, ou este é o eu mesmo que é (Long, 2013, p.203).

Por isso, poder-se-á falar, nesse sentido, de uma metafísica presente nos estoicos como Sêneca, quando se referem ao que é permanente ao ser na e pela alma humana. Ademais, se ela é corpórea, é, por natureza, uma existência fluida e ígnea, podendo por isso deixar o corpo físico e dispersar-se como potência viva, ou inclusive transcender em si mesmo, por meio de um voltar-se e ocupar-se a si pelo restabelecimento de uma unidade totalizadora devido à sua compleição espiritual e racional que deve ser una e hegemônica. Sêneca indica igualmente que o espírito de sabedoria pode sobrelevar até mesmo as próprias condições do aparelho psíquico como determinativo do mover-se da alma contra seu melhor juízo, pois a alma de sabedoria deve ser toda ela dirigida à unidade da razão, e já devida à sua total transfiguração pela virtude e pelo bem em si. O sábio não se afetará mais, sua alma não se deixará mover pelos impulsos apaixonados, pois nada mais desejará além daquilo que possui, ou seja, bens espirituais e em si descobertos por sua sabedoria. Nem o corpo é seu, pois se for castigado ou mutilado, não deverá se afetar de fato, ou ressentir-se de haver perdido algo de verdadeiramente seu. A integridade do ser é também da ordem da moral, assim como sua falta. Não mais se voltará, por fim, para nenhuma realidade que não for assentida e acedida pelo si racional.

Indica-se, nesse sentido, que o estoicismo da época romana, já em grande medida caracterizado por algum ecletismo, por isso também receptor de fortes influências da metafísica platônica, convergiu o caráter transcendentalista em direção ao suprassensível a favor do que era próprio e consubstancial ao espírito humano. De todo modo,

o advento de tal perspectiva do pensamento também relativizou o reducionismo ao elemento corpóreo e ao seu pragmatismo elementarista que fundamentou as opiniões do antigos estoicos sobre a alma humana. O que se quer com isso dizer é que, se a alma humana foi entre os estoicos um objeto privilegiado da sua física mais do que em relação à ética ou à psique, a partir do médio-estoicismo ela passou a estar contida no âmbito das discussões devidas à psicologia ou a uma metafísica não necessariamente de matiz corporalista. Como bem percebeu Rodolfo Mondolfo, enquanto os estoicos antigos, ao comparar as partes da filosofia a um animal, atribuiriam à alma a sua parte física, a lógica aos ossos e aos tendões, e as carnes à ética, Posidônio de Apameia usando do mesmo expediente de comparação, dirá que a física deve ser comparada ao sangue e à carne, a lógica aos ossos e tendões, a ética à alma. O que está aqui em causa é uma mudança fundamental, porque, ao atribuir à alma a ética, acabaria mais tarde por inscrevê-la em uma situação ainda mais complexa, isto é, comportar ela mesma a própria vida como o fundamento e o lugar para se atingir aquilo que, de qualquer forma, se buscava, ou seja, o bem-estar, a serenidade, a felicidade (Mondolfo, 1942, p. 144) .

Em Sêneca, a alma é indiferente às questões próprias da física e de seus elementos compósitos, embora ele não os negue, uma vez que deles mesmo se utiliza para justificar a sua condição sublime e talvez mesmo imortal ao menos com relação ao corpo e à densa materialidade que o cinge junto ao mundo exterior. Diferentemente, faz parte de uma ciência do si que a faz alçar-se para além dos determinismos relativos tanto à psique como à moral prática. A ciência da alma é chamada por Sêneca de ciência imutável do bem e do mal, que reúne em si seu objeto, seu problema e sua solução, e tudo isso, em nível humano, cósmico e divino. A filosofia, portanto, não é a portadora de qualquer ciência suficiente para o humano, mas é sua incitadora, pois só a ciência de si como sabedoria, desvela o próprio existir da alma como existência mesma. Nas palavras de Sêneca:

A filosofia não é uma habilidade para exibir em público, não se destina a servir de espectáculo; a filosofia não consiste em palavras, mas em acções. O seu fim não consiste em fazer-nos passar o tempo com alguma distração, nem em libertar o ócio do tédio. O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos actos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos. Sem ela ninguém pode viver sem temor, ninguém pode viver em segurança (*Ep.*, 16, 3).

A filosofia é uma arte que serve para transformar, ou mais que isso, para formar, para plasmar, dar ordem e organização ao seu objeto, o espírito humano. A alma do homem, uma vez organizada, em harmonia e correção para consigo mesma, pode então sobrelevar as condições do mundo físico por ver-se já não imerso nele, mas dele emerso como uma nau que, apesar dos movimentos bruscos e perigosos das águas revoltas, deve firmar-se por seus instrumentos mesmos, neste caso a virtude e o bem em si, tendo seu timão nas mãos de um piloto experiente, para usar a metáfora do próprio Sêneca.

No mais, este excerto indica-nos que tanto a alma está em relação ao eu, quanto o corpo e sua ciência possam ser dispensados como causas reais para a vida feliz. É, neste sentido, que a filosofia está em relação só ao homem interior e desde que o ajude a cultivar a ciência de si. Sêneca diz que a filosofia se presta a dar estrutura e forma à alma, fazendo uma referência ao que é da ordem da metafísica. Portanto, a forma é tomada a partir do si mesmo como um ato de autotransfiguração pelo bem e pela virtude também em si.

Esta perspectiva metafísica, algumas vezes, tende para a transcendência que toca mesmo a uma região de todo extracorpórea. Mas, ainda aqui, em direção a interioridade do eu como um lugar em que mais do que se *está*, se *é*. Vale notar que tal convergência à metafísica para fundamentar a melhor existência da alma assiste seus fundamentos por um modo tão eclético quanto amplo com relação não

só a seu pensamento filosófico, mas com relação a sua simpatia pelo místico e pelo religioso propriamente dito. Sêneca, antes mesmo de se direcionar à metafísica platônica, frequentou círculos de pensamento e costumes pitagóricos através da escola dos Sêxtios, como ele afirma na carta 108, 21 (ver abaixo). Talvez sua predileção pelas questões relativas à metafísica, embora efetivamente aplicadas à compreensão da alma humana, tenha resultado primordialmente dessa experiência ascética de natureza pitagórica, já que Sêneca diz que, devido a ela, se absteu de comer carne e chegou a dormir sem nenhum conforto (ver abaixo). Não há registo documental de práticas de *incubatio*, isto é, permanência em jejum durante longos períodos em sítios escuros e silenciosos, práticas associadas, desde a Antiguidade a Pitágoras (e.g. Heródoto, IV, 93-96; Diógenes Laércio, VIII, 41; A Suda s.v. 88) e, mais recentemente, a Parmênides (Kingsley, 1999, 2003; Curado, 2019, pp. 21-92). Outrossim, outras correntes próprias do pensamento místico-filosófico providas do Oriente Próximo também tomavam e influenciavam os círculos intelectuais presentes no mundo romano nesse período (Levi, 1969, p.15).

De todo modo, a perspectiva filosófica que uniria a *physis* ao âmbito próprio do *animus* era próprio da moral, da vida interior. Essa não era só vista como um conhecimento ou um exercício preambular à ética, mas como bastante a si para a efetivação da vida virtuosa e feliz, a vida verdadeira. Exemplo disso é a afirmação de que o bem ou o mal, que constitui o ser de maior existência ou da existência ela mesma, deve ser, necessariamente, de natureza moral e interior, sendo igual também ao existir ele mesmo.

Haveria então uma emergência do espírito sobre a vida ordinária, ou ainda, uma recepção transformadora desta naquele. E Sêneca seria um dos maiores exemplos desta máxima no período. A sociedade romana dos tempos de Sêneca viu-se aberta e, por vezes, receptiva à emergência do místico que, E. R. Dodds atribui exatamente a este momento sua emergência, assim como o um apego à religião diante do medo ganhava

a sociedade ao se abrir tão amplamente ao outro e, logo, ao desconhecido (Dodds, 2002, p. 249). Sêneca, diante desse estado de coisas e do pensamento no período, é um de seus exemplos mais significativos, uma vez que suas primeiras experiências filosóficas se deveram ao círculo dos Sêxtios, conhecidos por cultivarem pensamentos e práticas terapêuticas notadamente pitagóricas (isto é, análise de consciência à noite, antes de dormir, silêncio, medição, etc.). Vê-se que a cultura filosófica que impregnou a formação de Sêneca já indica o caráter que é indisfarçável nele, embora nem sempre explícito em seus escritos: o profundo interesse pelas realidades próprias do espírito ou da alma humana.

Isso colocado, dever-se-á acrescentar também que o pitagorismo na época Romana foi bastante conhecido (Ferrero, 1955; Flinterman, 2014, pp. 341-359), sendo atestado, aliás, já por Cícero e outros autores no século I a.C. Seja por sua relação com o Oriente Próximo, cujo trânsito se intensificava com a expansão do Império, seja pelo gosto ou pelo cultivo contínuo de sua literatura desde os primórdios desse movimento assentes em territórios itálicos, o pitagorismo manifestou-se em Roma. A adoção de suas formas de conduta ou de seus hábitos, como a abstenção de carne, ligada ou não à crença acerca da imortalidade da alma e da metempsicose, está bem atestada por Sêneca ao testemunhar sua prática e sua simpatia por essas ideias, como se infere da carta 108.

O pitagorismo, presente nos dias de Sêneca, ditou práticas e modos de pensamento inclusive entre os homens mais eruditos. O próprio Sêneca confessou sua adoção das práticas ascéticas pitagóricas, como abstenção do alimentar-se de carne e o hábito do exame de consciência. Quanto à primeira, ele teria sido levado a renunciar devido à repreensão de seu pai e do próprio poder imperial que via tais práticas como perigosas, sobretudo a partir dos principados de Augusto e Tibério. Bruno Centrone observa que tal atitude em Sêneca seria significativa uma vez que parece ter-se tornado para ele um costume duradouro, o que indica uma prática adquirida por uma crença igualmente interiorizada, a qual ele próprio só abandonou por força de persuasão de seu pai. Por sua

vez, parece que tal adoção desta prática resultou do conhecimento da doutrina da transmigração da alma e do seu parentesco geral com todos os seres vivos animados. Logo, embora se tenha dito que a prática de abstinência de carne por Sêneca não se deu pela adoção daquela mentalidade propriamente ascética, também não se pode afirmá-la absolutamente indiferente a ela, e, a julgar pelas memórias de Sêneca, tais ensinamentos repercutiram-se profundamente em si. Na carta 108, Sêneca fala da paixão que Pitágoras despertou nele — *amorem Pythagoras* — e disserta sobre a teoria da transmigração das almas, embora diga que Sócion recomendava o jejum de carne por razões fundamentalmente morais (Centrone, 1999, p. 169).

Vale destacar ainda que, das crenças pitagóricas, as que estão relacionadas aos números ou mesmo à compreensão matemática do mundo natural, naquele momento, não se manifestaram. Por sua vez, as relativas à alma e à sua transcendência em direção à imortalidade, ou, pouco menos, a discussão acerca da transmigração da alma entre os seres vivos, se assistiram com alguma recorrência. Quanto a esta última hipótese, ela seria menos bem-vinda entre os pensadores estoicos que defendiam o monismo racional com relação à natureza mesma da alma humana. Quanto à imortalidade da alma, a tese platônica deveria ser mais lógica e mais aceitável do que a pitagórica; não obstante a primeira pareça depender da segunda quanto à sua origem. De todo modo, Sêneca atesta, quando não disserta com conhecimento de causa, sobre a doutrina pitagórica, mostrando inclusive certo ressentimento ao afirmar que entre, outras escolas, os pitagóricos de seu tempo não encontraram nenhum mestre para fazê-la vigorar (*Questões Naturais*, VII, 32, 2 [VI, 32, 2]).

Portanto, se Sêneca se refere, e não poucas vezes, à transcendência da alma, ao seu sobrevoo do mundo humano acima das suas condições comecinhas, à sua natureza essencial ligada aos valores absolutos e metafísicos, isso se deu porque acolheu e reorientou perspectivas de fato

metafísicas e transcendentalistas, por vezes estranhas aos estoicos, como as devidas aos platônicos e aos pitagóricos.

De outro lado, se Sêneca não comungou, ao menos confessadamente, de uma perspectiva que confirme a transcendência absoluta da alma em direção, fosse às ideias suprassensíveis, fosse ao inteligível primeiro, ele defendeu sua transcendência também em direção a uma esfera em que ela se encontraria com seus princípios mesmos e absolutos, ou com a verdade, o bem, a justiça, o belo em si. Se o verdadeiro existente só pode ser assentido e confirmado por seu valor absoluto, ele deverá também se referir mais à alma, onde encontra seu próprio ser e seus fundamentos, do que ao mundo onde será arrastado e feito sempre um outro pelo devir. O bem ou a virtude hão de se identificar com o próprio bem ele mesmo ou com a virtude em si, que são mais que disposições da alma, são sua condição natural mesma para o existir, ou para o seu melhor existir, uma vez despertos pela razão.

A identificação da alma com o seu próprio bem, e devido à sabedoria de si que a levava à sua verificação enquanto ser a si, não era estranha ao estoicismo que possuía como cânone a afirmação de que o homem deveria viver segundo a natureza, a saber, segundo a virtude que é em si, via o assentimento da razão. Isto, ademais, foi também considerado viver segundo a natureza, ou seja, segundo a existência puramente baseada na razão, de onde emerge e se estabelece a existência, e verdadeiramente feliz, conforme o testemunho dos antigos estoicos (João Estobeu, Ecl. II, 18W [*SVF*, I, 190], e Ecl. II, 7, 6a [*SVF*, 552 [3]]).

Sêneca, para quem a condição sapiencial da alma é o verdadeiro farol que ilumina a verdade presente na sua mesma luz mais do que nas coisas ou fatos que ela ilumina, relega todo o resto, ou seja, tudo aquilo que não seja de caráter espiritual ou moral, a indiferença mais absoluta, vale insistir. Neste sentido, não é a coisa mesma que é desvalorizada, mas o fato de ela não poder ser um bem ou mesmo um mal a si; logo, não podendo ver-se comportada pelo espírito e pelos seus valores fundamentais.

Queremos com isso dizer que, se não há aqui a possibilidade de uma metafísica de caráter propriamente ontológico em Sêneca, também não se pode negar sua exercitada vontade para ela, com especial atenção ao bem e à virtude entendidos como princípios primeiros da alma e capazes de compor uma unidade perfeita, fruto da sua urdidura pela sabedoria de si (Boeri, 2003, p. 203). Deve-se lembrar que Sêneca não comunga da ideia de que houvesse entre os indiferentes alguns que fossem preferíveis, logo, remetendo necessariamente à condição moral ou espiritual tudo o que fosse verdadeiro para si.

Se o supremo bem é uma condição devida à alma, só aí ele pode ser encontrado e exercido como ato absoluto de vida e não só para ela vir a ser, por exemplo, em uma outra esfera existencial. Tal consideração demonstra que é pelo tratamento da alma humana que Sêneca denuncia seu maior ecletismo, renunciando, desse modo, à defesa do cânon desta ou daquela escola, inclusive do estoicismo. O ecletismo, não ainda como sistema, mas como emergência sociocultural e intelectual que marcou o pensamento do período, e que ora foi visto como uma virtude sua — ou como signo maior de sua inovação filosófica frente à posição dos que afirmam ser esta uma época dedicada só à exegese passiva dos antigos filósofos gregos (Gill, 2006, p. 35) —, ora só como heresia ou deturpação com relação a sua descomunhão com o pensamento dos seus respectivos fundadores, tem em Sêneca a personificação de toda essa época.

No bojo dessa discussão é preciso ainda lembrar que a própria recorrência ao divino, em uma perspectiva ontológica, fora entre os estoicos antigos menos uma discussão que tocava a esfera do teológico ou, de outro lado, do espírito racional humano, do que a esfera propriamente do cósmico e de suas determinações (Zeller, 1921, p. 247). No entanto, nesse período em específico, seja pelo incremento platônico-socrático ou por uma religiosidade de caráter individualista, a própria esfera do divino, por ser da ordem mesma da razão, mudou seu centro de gravidade da vida cósmica para a vida humana. Uma leitura atenta do *De providentia* de Sêneca demonstra isso. Sêneca diz aí que,

se a providência divina não é estrangeira ou indiferente a cada ser em particular, ela também não intervém ou dirige a vida de cada indivíduo enquanto tal, e isto porque cada pessoa é portadora do divino em si, logo de sua potência e de sua ciência.

Do ponto de vista estoico, a capacidade de compreender a ordem necessariamente bondosa do destino é, portanto, a autocompreensão do si como ser de bondade. Especulações de caráter efetivamente místico-religioso, acerca de uma força ou razão divina além da compreensão humana ou de sua razão compreensiva para poder alcançá-la, estavam também em voga neste período, e o próprio Sêneca não as desconhecia, uma vez que, inclusive, entregava-se ao silêncio obsequioso quando diante da consciência do inefável princípio da alma humana pelo qual não se pode conhecê-la em absoluto (*Ep.*, 121, 2). Sêneca afirma, aliás, que sobre a alma não se poderia ir além de sabê-la por seu sentido, assim como as crianças recém-nascidas e os animais sentem sua natureza, mas não sabem dela.

De outro lado, deve-se lembrar que o caráter fundamentalmente imanentista e corporalista, que marcou o pensamento próprio das escolas filosóficas da época helenística, afastou a ontologia metafísica dos pensadores do período. Isso, por sua vez, não quer dizer que tais influências desaparecessem de todo, mesmo no período helenístico (Mondolfo, 1964, p. 352). Entretanto, o pluralismo filosófico-cultural do mundo romano, a par do que florescia em Alexandria, e a comunicação constante de ambas as capitais intelectuais, permitiu que tradições religiosas-filosóficas místicas como o pitagorismo, não “platonizado”, fincasse suas raízes diretamente em solo romano e alimentasse círculos de pensamentos como os dos Sêxtios.

São deste círculo alguns mestres de Sêneca a marcar sua primeira formação filosófica, haja vista que uma das influências do pitagorismo mais acentuadas em Sêneca foi o exame de consciência. No âmbito de uma gnosiologia do sujeito espiritual, o exame de consciência se acercava do sujeito moral fundamentado em um exercício propriamente

intelectualista, como o devido à mesma tradição socrático-platônica. O eu ajuizador parece então ser, para qualquer um dos casos, a própria razão, embora esta fosse o objeto próprio de dissensão quanto à sua natureza para estas diversas tradições.

No entanto, para o exercício gnosiológico do si mesmo por parte dos pitagóricos, o que estava em questão era o eu em sua melhor dimensão cósmica e divina, mais que individual, afetiva e intelectual. Isto encerrava a ideia de que corrigindo-se, militava-se também para a bondade do todo, para sua vida sã, uma vez que a desconcertação da própria harmonia do eu seria causa da própria desconcertação cósmica como sua representação mais objetiva. Isso foi levou Sêneca a traçar um paralelo entre as ilusões óticas e os erros da própria representação da alma. Veja-se:

Para formar juízos de valor sobre as grandes questões há que ter uma grande alma, pois de outro modo atribuiremos às coisas um defeito que é apenas nosso, tal como objectos perfeitamente direitos nos parecem tortos e partidos ao meio quando os vemos metidos dentro de água. O que interessa não é o que vemos, mas o modo como vemos; e no geral o espírito humano mostra-se cego para a verdade! (*Ep.*, 71, 24).

O espírito obscurecido pela aparência do mundo, e que causa uma visão das coisas às expensas da razão, não consegue perceber de modo clarividente a verdade, ou, como disse Sêneca, “o nosso espírito obscurecido não vê claramente a verdade”. A verdade, conforme defenderam alguns estoicos antigos, é fruto da compreensão do juízo reto, mas que, ainda assim, permite alcançar a verdade das coisas. Por sua vez, para Sêneca, a verdade é um atributo da razão que revela o sentido moral das coisas e dos seres no e pela alma. É ela que, estulta, pode também “curvar” a imagem do mundo, assim como, sábia, desvelar sua beleza, bondade e retidão.

O apotegma “conhece-te a ti mesmo” é de origem indeterminada, mas destaca-se a atribuição desse preceito aos Sete Sábios, nomeadamente a, e seguindo a indicação de Demétrio de Faleros, nos seus *Apotegmas dos Sete Sábios*, Quílon, o Lacedemônio (Leão, 2013, pp. 1-20); Duarte, 2004, p. 136). Conjetura-se que, posteriormente aos testemunhos do séc. VI a.C. acerca desta tradição sapiencial, e já no final do séc. V a.C., no rescaldo da Guerra do Peloponeso, a máxima *gnothi sauton* teria sido inscrita no *pronaos* do templo de Delfos, juntamente com duas outras máximas menos conhecidas: *meden agan*, “nada em excesso”, e *eggua para d’ate*, “um juramento conduz à perdição” (Scott, 2014, p. 138). Com este pano de fundo muito antigo, ao lado do exercício intelectualista-socrático do “conhece-te a ti mesmo”, Sêneca exercitou o exame de consciência no sentido de perscrutar o espírito para compreendê-lo enquanto ato de uma ciência de si para a compreensão dos segredos do mundo, sobretudo ao atingir a consciência de que todo segredo, toda a escondida condição do mundo, só será verdadeiramente desvelada pela autociência do si, ou por um descobrimento de si que é também aquele do mundo e tão profundo como complexo, quanto é a descoberta do si ele mesmo. Tal perspectiva não foi, aliás, de todo estranha ao próprio empenho socrático, na medida em que o cuidado pelo si mesmo deve levar, como afirmou Alexander Nehamas, “não à preocupação pelo mundo, senão pela sabedoria, pela verdade, à verdade e à sua própria alma” (Nehamas, 2005, p. 256).

A correção de si, a cura de si pelo seu saber-se, é entendida também como conhecimento e domínio do mundo como resultado do conhecimento de si. O homem sábio deve tornar-se o próprio artífice da sua vida e, por ela, instituir-se na função de plasmador do melhor mundo que se possa tornar ele mesmo melhor.

Todos os nossos sentidos devem ser levados ao fortalecimento; são por natureza resistentes se a alma parou de corrompê-los, ela que deve ser cotidianamente levada e convocada a prestar contas. Isto fazia Sêxtio, terminado o dia depois de

se recolher ao descanso noturno, interrogava sua alma: ‘Qual de teus males hoje sanaste? A que vício te opuseste? Em que estás melhor?’ [...] que há de mais belo que este costume de examinar todo seu dia? Que sono é aquele que advém depois da inspeção de si, tranquilo, profundo e livre, quando a alma foi elogiada ou advertida, e, como um observador e um sentir secreto, ela chega ao conhecimento de seus hábitos! Utilizo-me desse recurso e diariamente advogo minha causa diante de mim mesmo (Sêneca, *Da ira*, III, 36, 1).

Sêneca demonstra que a alma não é só o eu mesmo a ser cuidado, mas é ela própria a causadora desse cuidado. Este exercício que torna o si mesmo o médico de si para curar-se é, certamente, um dos mais difíceis que sua filosofia pôde enfrentar no sentido de ter que demonstrar sua importância capital para seu próprio fim, pois trata-se de uma sabedoria que não poderia ser ensinada, uma vez que o objeto da ciência é o si mesmo que deve causá-la para o benefício de sua própria causa. A sabedoria estaria em julgar e sopesar o vivido para ser, se necessário, corrigido.

A consideração de ser o homem um microcosmos, não devido à sua participação na própria constituição particular e elementar do cosmos exterior, como o vemos em uma perspectiva atomística, mas porque possui em si todas as potências do cosmos e em ato pela sua compreensão racional, leva, necessariamente, à consciência de que conhecer-se a si é conhecer a totalidade e a realidade última do cosmos em sua unidade (Reale, 2014, p. 332). O conhecimento de si é mais que um ato epistêmico para se compreender ou se autocompreender e, logo, compreender os outros por consequência simpática, como veríamos em Sócrates; ele é um ato pelo qual se descobre a psique e a inteligência em sua perfeita unidade e já como o si ele mesmo (humano) e, ao mesmo tempo, como o lugar da sua própria existência. Esta asserção estará tão presente em Sêneca quando por ele invocada toda vez que se refere ao fim último da sabedoria, demonstrando que o seu papel não é outro senão o conhecimento de si. A alma é tão complexa quanto o cosmos.

Rodolfo Mondolfo notou, com grande sensibilidade, esta característica de cunho soteriológico em Sêneca: a salvação é um ato de indiferenciação promovido pelo si com respeito às mazelas do mundo e não uma fuga da própria condição humana. O problema da alma humana e, inclusive, da sua salvação como ato sapiencial marca, no entanto, não só a Sêneca, mas outros estoicos do seu período, embora com conotações e argumentos próprios. Para Mondolfo:

A ansiosa preocupação do destino da alma tem, sem dúvida, uma parte central na determinação da propagação da sede de sobrenatural, que, do século I a.C. em diante torna-se cada vez mais intensa nos espíritos; também na filosofia a exigência da salvação da alma (*soteria*) vem a substituir a procura da serenidade, e isto pode-se ver de maneira característica no estoicismo romano do século I e II d.C. [...], que modificam profundamente o espírito do sistema estoico, substituindo a unidade pela antítese entre corpo e alma, entre mundo e Deus: como já para Platão, também para Sêneca a alma encontra no corpo trevas e cárcere, e somente uma parte deste nasce para a eternidade e luz divina (Mondolfo, 1965, 353).

Sêneca, de fato, não abandona a serenidade nem os modos para a sua busca em função de uma exasperada espera pela salvação, cuja consciência de culpa ou de falta implica dor e sofrimento, sentimentos, aliás, compreendidos como incitadores da própria recusa do si, mas todo o contrário. Na perspectiva desenhada por Mondolfo, o sofrimento teria um fim em si mesmo e, para ser premissa para a causa de uma outra natureza benéfica ou beatífica, não atual e humana, o que não está de acordo com o pensamento de Sêneca, cujo fim último da sabedoria é deixar de consentir com a paixão, com os sentimentos afetivos, preâmbulos para o sofrimento ou para a dor. Nas *Questões Naturais*, Sêneca dirá que a contemplação do mundo natural deve ter por finalidade a penetração na natureza, entendida na sua maior gravidade como a penetração daquela que é a natureza própria do si mesmo, a razão, momento em que a alma deve inclusive se esquecer do corpo e ser atingida pela serenidade

máxima devida à sua condição espiritual (*Questões Naturais*, III, 18, 6 [I, 18, 6]). A serenidade do espírito é o estado beato, é a vida feliz, igual àquela que, em uma perspectiva religiosa transcendental e escatológica, indicaria um estado perfeito pós-vida. O homem é ser atual e presente, finito e cósmico; no entanto, a conquista da consciência pela unidade inerente ao eu e por ele realizada como signo de sua razão hegemônica, em lugar daquela própria do monismo cósmico que compreende o eu e o todo em perspectiva universal, presente no estoicismo antigo, marca o pensamento de Sêneca, embora ele também defenda a separação necessária entre matéria e espírito quando da morte (Inwood, 2005, p. 34).

Com efeito, indica-se aqui que o ecletismo que identificou muitas escolas e correntes de pensamento romano em um mesmo ambiente intelectual e cultural, ao menos para os estoicos, não coloca em causa alguns de seus princípios basilares, como a virtude desvelada e exercida pela razão, signo do sumo bem, ou o monismo tanto a nível corpóreo, quando racional. No entanto, a conversação de alguns estoicos romanos com o pensamento místico ou com as especulações de caráter místico eram efetivas e correntes, notadamente em Sêneca por sua simpatia pelas ideias sobre a alma extracorpórea e imortal. E, mesmo neste caso, não se diminui o tônus filosófico do pensamento próprio deste período, mas, todo o contrário, pois a filosofia nunca se afastou da dimensão mítica do pensamento, e isso é particularmente verdadeiro no que toca à metafísica.

A URGÊNCIA DO PROBLEMA DA ALMA HUMANA

O século I, ou seja, o período em que vive Sêneca, foi um momento profícuo, como temos assinalado, para o encontro de inúmeras e, por vezes, díspares correntes do pensamento que teriam na civilização romana seu lugar de maior acomodação e, com efeito, conciliação. Sêneca, neste sentido, foi uma das mentes filosóficas que melhor soube

personificar o seu tempo (Marchesi, 1920, p. 245) . No entanto, há um lugar comum em que tantas tradições filosóficas e seus respectivos *modus operandi* se encontraram: o imperativo da condição humana constituída verdadeiramente pela alma — e tanto pela perspectiva de sua insuficiência quanto, de outro lado, pela sua suficiência própria —, mais do que pelas condições materiais e afetivas do homem em devir.

Em tempos de condições existenciais instáveis, o cuidado de si deve ser não só um ato de bondade própria, de desvelo individual, mas, e não indiferente a isso, de atenção à vida no seu sentido cósmico. O século de Sêneca, sob essa ótica, assiste à filosofia como forma de conhecimento para estabelecer o ser humano não só como ser melhor, mas como comportando em si essa condição capital, ou ainda, a vida feliz.

O filósofo é agora não um teórico, senão um diretor de almas [...]. O filósofo se volta, sobretudo, como dirá Pérsio em belos versos, um plasmador de almas. Predicação moral a desses filósofos que se vale do conhecimento profundo da alma humana e a nobre fé que ela pode aclarar a si mesma, voltando-se límpida, diáfana (como dirá Marco Aurélio) e, aclarando como possuir-se, aprender a dominar-se, transfigurar-se (Bignone, 1952, p. 339).

No que respeita a Sêneca, Ettore Bignone dirá que ele “em todos os campos busca especialmente as almas” (Bignone, 1952, p. 342). A ascensão da alma como a condição humana, ao mesmo tempo, essencial e universal, viu-se abarcada pela filosofia neste período em que a religião institucional periclitava quanto à sua eficácia para servir aos espíritos, ao mesmo tempo, os mais sensíveis e os mais fortes. As religiões místicas oriundas do Oriente Próximo, coalescidas à filosofia grega, sem que esta, aliás, tenha sido indiferente à esfera do religioso *per se*, seriam abarcadas pelas especulações metafísicas e especulativas dirigidas especialmente à condição humana interior. Neste sentido, são extremamente esclarecedoras as palavras de Dodds para este momento

e contexto em que psicologia e ética estavam intimamente ligadas a uma religião racionalizada:

Para o filósofo a parte essencial da religião já não reside nos atos de culto, mas sim na contemplação silenciosa do elemento divino, e na compreensão da afinidade humana com esse elemento. O estoico contemplava o céu estrelado, e via nele a expressão do mesmo propósito racional e moral que ele havia descoberto em seu peito (Dodds, 2002, p. 241).

Tal estado do pensamento e da sensibilidade da época não teria sido de todo estranho, como já indicamos, à primeira formação filosófica de Sêneca. Isto fica demonstrado pela sua incursão em um ambiente em que a filosofia atendia e, mais, dizia respeito a âmbitos e necessidades que muitas vezes eram considerados quase exclusivamente da seara do místico e do religioso, como, por exemplo, demonstra o pitagorismo.

O círculo dos Sêxtios, fundado por Quinto Sêxtio e, posteriormente, encabeçado por seu filho, foi frequentado por Sêneca com entusiasmo, conforme ele mesmo nos indica ao descrever sua relação de estreita vivência e aprendizado naquele ambiente. Demonstra que, se o estoicismo foi para ele a escola de sua maioridade intelectual e a mais confessada entre suas profissões filosóficas, nem por isso ela foi a única. Para além dos Sêxtios, contaríamos com Papírio Fabiano e Átalo como mestres de Sêneca em sua formação filosófica estoica.

Quanto aos Sêxtios, embora a natureza de sua ética estivesse fortemente influenciada pelos estoicos, o essencial de sua cultura filosófica se devia ao pitagorismo, com especial atenção à defesa da incorporeidade da alma, à ascese corporal e à força da vida interior que deveria ser compreendida e cultivada acima de qualquer outro exercício para o conhecimento.

Ao descrever a Lucílio o estilo frugal que levava nos últimos anos de sua vida, Sêneca afirma que abandonou o consumo de toda comida mais elaborada, assim como outros prazeres dados pelo corpo. Será,

então, nessa ocasião, que Sêneca recordará as razões e os fundamentos dessa prática que adquiriu ainda em sua juventude; ainda aqui, confessa seu interesse pelo pitagorismo e pelos seus preceitos, sobretudo os da prática ascética que nele sempre persistiu.

Uma vez que comecei a descrever-te o entusiasmo enorme, depois mitigado pela idade, com que sendo jovem me dediquei à filosofia, não sentirei vergonha em revelar-te também a paixão que Pitágoras despertou em mim. Sócion costumava explicar as razões porque Pitágoras, e mais tarde Sêxtio, se recusavam a comer carne de animais (*Ep.*, 108, 17).

Continua a recomendar a Lucílio evitar o consumo da carne, e não só por uma questão de frugalidade, mas por contenção em função de preceitos de matiz moral e religioso, que confessa ele mesmo ter seguido por recomendação dos Sêxtios. Sêneca passa então a explicar as razões pelas quais deveu deixar de comer carne, estando entre elas não só o evitar a crueldade, a qual, aliás, poderia despertar na alma um apaixonado prazer pelo ato, mas para favorecer a melhor compleição física do corpo, uma vez que a variedade de alimento seria nociva a sua constituição. Para além disso, haveria um fundamento propriamente místico e sagrado saído dos ensinamentos pitagóricos que Sêneca também reconhece. Sêneca, que demonstra ter conhecimento sobre este tema, passa a recordar as palavras saídas da boca de Sócion, seu antigo professor:

Não acreditas que as almas transitem de uns corpos para outros e que aquilo a que chamamos morte é apenas uma migração? Não acreditas que nos animais domésticos, nas feras ou nos seres marinhos habita a alma que em tempos foi a de um homem? Não acreditas que no universo nada se extingue, apenas muda de lugar? Que não são apenas os corpos celestes que se movem por um circuito determinado, mas que também os seres vivos atravessam várias fases e as almas têm igualmente a sua órbita? Grandes homens têm acreditado nesta

doutrina. Suspende, se quiseres, o teu juízo sobre ela, mas aceita na íntegra as suas consequências. Se a teoria é verdadeira, a abstenção de carne dar-te-á uma vida inocente; se é falsa, uma vida frugal. Em que é que te prejudica a aceitação destes princípios? Apenas te faço renunciar aos hábitos alimentares dos leões e dos abutres! (*Ep.*, 108, 21).

Sêneca, que demonstra condescender com os aspectos místicos do pitagorismo, e, pouco antes de se referir às próprias doutrinas de Pitagóras, notadamente sobre a metempsicose ou a transmigração das almas pelos corpos, diz preferir deixar esse assunto em suspenso, ou ainda, evitar confessá-lo tanto quanto negar-se a ele. Todavia, tal prática lhe pareceu tão acertada que passou a seguir um regime alimentar livre de carne quando junto aos Sêxtios. Seu pai, que não gostava da filosofia, como o próprio Sêneca disse, o proibira dessa prática, associando também ele, uma e outra prática, numa só reprovação.

O meu tempo de juventude coincidiu com o acesso de Tibério César ao principado. Por essa época, praticavam-se em Roma vários cultos exóticos e considerava-se indício de adesão a tais superstições a abstenção da carne de certos animais. A pedido insistente do meu pai, - não porque temesse alguma acusação, mas porque embirrava com a filosofia! -, voltei aos hábitos antigos, sem que, aliás, ele tivesse tido grande dificuldade em convencer-me a jantar melhor (*Ep.*, 108, 23).

Anota, aliás, que a ordem de seu pai foi tão ou mais decisiva para ele do que a possibilidade da perseguição, assim como para todos aqueles que estavam envolvidos com algum tipo de culto esotérico. Faz referência a outro de seus mestres, o estoico Átalo (séc. I d.C.), que igualmente lhe recomendou exercícios de caráter ascético que implicavam, da mesma forma, uma busca pela recusa aos prazeres: “Átalo costumava recomendar o uso de um colchão que resistisse ao peso do corpo, e, eu, mesmo depois de velho, continuo a deitar-me numa cama em que o meu corpo não deixa marcas” (*Ep.*, 108, 22).

No *Da brevidade da vida* por sua vez, cita a Papírio Fabiano, outro de seus mentores, e recorda sua luta sem trégua contra os vícios, os quais, segundo o mesmo, não deveriam ser atenuados senão extinguidos. Ademais, faz uma referência elogiosa e reveladora sobre Fabiano, o que diz muito sobre seu próprio juízo a respeito do ser e do fazer do verdadeiro filósofo, uma vez que Papírio Fabiano não era um filósofo de cátedra, mas um filósofo de verdade: “Fabiano, que não é um daqueles filósofos de cátedra, mas um daqueles verdadeiros filósofos, costumava dizer: contra as paixões se deve combater com ímpeto e não com sutileza” (Sêneca, *Da brevidade da vida*, 10, 1). Sua recordação grata deste filósofo também está atestada em uma carta a Lucílio (*Ep.*, 11, 4).

Sêneca denota que sua primeira formação filosófica lhe daria os princípios gerais para a sua filosofia como ato ou como prática de vida, na acepção mais plena que ela poderia alcançar. A recordação dos últimos anos de sua vida filosófica que o liga aos primeiros anos de sua formação, uma vez que em um e outro momento estava dedicado mais estritamente à vida e à atenção constante ao espírito, lhe proporciona um momento de balanço sobre as causas e o fim último da filosofia como sabedoria. A filosofia, então, se mostra como um caminho que orienta e leva à paz e à alegria interior, sendo a sabedoria, por sua vez, sua disposição maior para tanto.

A carta 108 oferece o testemunho maior daquilo que Sêneca entende ser a natureza própria do ensino filosófico, dissertando sobre sua causa e seu escopo. É, nesse contexto, que fundamenta qual deve ser a melhor relação entre mestre e discípulo. Átalo, o filósofo estoico a quem Sêneca frequentou por suas lições na juventude, influenciou-o fortemente no modo de ser filósofo. Átalo demonstra a Sêneca que, mesmo não escrevendo ou ensinando, pode se viver para a filosofia por uma disposição interior e para ela torná-lo melhor, o que não impedia, senão instigaria, os modos de comportamentos pautados pelos valores morais (Veyne, 2015, p.12). A tensão entre a filosofia teórica e a que se prestava a ensinar para edificar-se ou melhorar-se, ou ainda, curar-

se, estava muito presente em Sêneca, e as admoestações que ele faz a Lucílio reitera-as a si mesmo:

Ainda guardo na memória um preceito que ouvi a Átalo nos tempos em que frequentava a sua escola (onde eu era sempre o primeiro a chegar e o último a sair); até mesmo durante os passeios do mestre eu o aliciava à discussão de um ou outro problema, aproveitando-me do fato de ele estar sempre pronto a ir ao encontro dos interesses dos seus discípulos. Dizia Átalo que 'o docente e o discente se devem unir num propósito comum: o primeiro, ser útil ao discípulo, o segundo, tirar benefício do convívio com o mestre.' De fato, quem convive diariamente com um filósofo obtém sempre algum benefício: ou o seu carácter se aperfeiçoa, ou se torna mais apto a aperfeiçoar-se (*Ep.*, 108, 3-4).

A filosofia aparece como um remédio comum para a alma, que poderia ser dado a todo aquele que, dado a ela, a buscasse com dedicação e perseverança. O ensino da filosofia aparece então menos como uma prática escolar no sentido da imposição de uma disciplina ou de um conjunto de teorias, do que nascido de um acordo mútuo e proposto a partir de inquietações e questões fundamentais à vida humana, pensada e sentida. A aprendizagem era movida pelo encontro de vontades que buscavam o atendimento de um mesmo objetivo: a reciprocidade benéfica na sua relação com o saber, devida a um saber que emergia de si tanto quanto a consciência de sua necessidade e escopo.

Átalo é, para Sêneca, um exemplo moral e de virtude, ou um filósofo que possuía e que vivia segundo os princípios fundamentais que ensinava a seus discípulos. Para Sêneca, portanto, Átalo foi um mestre estoico de fato, o que endossa a visão de o estoicismo romano ter sido uma escola fundamentalmente dedicada à prática de si como prática moral, ou para a edificação acima de tudo de seu próprio sujeito. Será também na carta 108 que Sêneca fará nova referência a Átalo dizendo que ele próprio dizia ser ou estar acima dos reis, uma vez que, como dirá mais tarde o próprio Sêneca, o sábio está inclusive acima dos deuses,

dado que teria que aprender de si a conquistar o estado bem-aventurado que os deuses já teriam por gratuidade ou por natureza recebido.

Pela minha parte, quando ouvia Átalo a discursar contra os vícios, os erros e os males da vida, muitas vezes me senti compadecido do gênero humano; a pessoa de Átalo, considerava-a sublime, superior ao que de mais alto o homem pode atingir. Átalo via-se a si mesmo como um rei, mas a mim parecia-me estar muito acima dos reis um homem que se arrogava o direito de os criticar. Quando ele se punha a enaltecer a pobreza e a mostrar até que ponto tudo quanto excede a utilidade se torna numa carga supérflua e difícil de suportar, dava-me frequentemente vontade de sair da escola reduzido à condição de pobre. Quando começava a ridicularizar os nossos prazeres e a enaltecer a castidade do corpo, a sobriedade da mesa e a isenção do espírito, não somente em relação aos prazeres ilícitos mas também aos meramente inúteis, a minha única vontade era cercear drasticamente os prazeres do estômago (*Ep.*, 108, 13).

Sêneca acrescenta ainda que foi devido ao exemplo de seu mestre estoico que ele tentou seguir de modo mais estrito a forma de vida proposta por aquela escola e que a vida em sociedade o havia afastado. Novamente, vê-se recorrer a ideia de que a filosofia dever fundar-se mais em um modo de vida do que na leitura de livros ou teorias que não servem a edificação de si como edificação moral-espiritual e que, nesse sentido, a vida, cuja dinâmica é ditada pelos costumes sociais ordinários, deve ser evitada ou afastada. Compunha a prática mais elementar da verdadeira vida filosófica ensinada por Átalo tanto o frequentar suas lições quanto seguir-lhe o exemplo de vida; e dentre esses exemplos estava o regime alimentar ou a recusa dos alimentos mais sofisticados, como o vinho, e a recusa dos prazeres físicos, como o banho.

Nota-se que a ascese corporal deveria ser praticada tantos pelos estoicos quanto pelos pitagóricos; estabelecendo-se a diferença entre eles mais em relação às suas causas do em relação a seus princípios e seus modos práticos. Buscava-se, em um e outro caso, a minoração dos

ímpetos da paixão e dos impulsos advindos do corpo e da vida exterior, e, como seu fruto, o cultivo da harmonia e da serenidade interior. A demonstração desta harmonia interior, em ordem e beleza, era dada por uma disposição devida não à exterioridade e sua estética, mas à interioridade, onde se está, por natureza e causa, em conformidade à razão e às condições para seu instituir-se. Outrossim, a constituição da harmonia interior era, ao mesmo tempo, premissa e fim para a própria harmonia do mundo (Grimal, 2013, p. 384).

Diante de uma formação filosófica moral que preza pela vida interior e em detrimento mesmo daquela devida ao mundo ordinário, sobretudo marcado pelos excessos, poder-se-ia encontrar o melhor fazer de Sêneca não só como filósofo, mas como político ou homem de ação envolto neste meio, pois quase sempre se serviu desse estado de coisas como um laboratório para sua experiência e aprendizado moral e, logo, para ele ser matéria para seu ensino moral. Todas as suas obras, mesmo a de intento político ou de entretenimento, teriam um fundo de caráter moral e, por ele, admoestatório e propedêutico. Aliás, se Sêneca não escreveu nenhum tratado filosófico de caráter inteiramente teórico — embora tenha se ocupado de o fazer em algumas de suas cartas a Lucílio — o que lhe rendeu, aliás, críticas de autores já na Antiguidade e nos nossos dias (Levi, 1969, p. 186), tal observação seria mesmo incorreta se não se compreender os próprios fundamentos de seu pensar filosófico. A sua concepção de filosofia, assim como dos meios e dos fins a que ela deveria se prestar verdadeiramente, deveria encontrar a vida feliz como fruto da sabedoria personificada por um espírito autossuficiente e sereno.

É exatamente esse caráter plural do pensamento de Sêneca que fez dele um dos pensadores mais complexos entre os estoicos romanos, a tal ponto que sua incompreensão, por parte daqueles que buscavam nele um filósofo escolar, lhe tenha negado aquilo que ele de fato foi, ou seja, um filósofo no melhor sentido que lhe dera a Antiguidade.

No mais, seus escritos mostram que, tendo vivido também ele em meio as mazelas da vida, pôde por isso descrevê-las, fazendo urgir exemplos de edificação devidos às próprias inquietações surgidas no seu espírito. Sua filosofia quer, por isso, testemunhar a importância da vida do espírito, as formas de sua cura ou correção devido ao mal-estar que lhe causava a vida no mundo, sobretudo aquela que poderia replicar no si mesmo como mal-estar interior. Por isso, não importa tanto a filosofia exercitada pela manutenção ou defesa desse ou aquele cânon, ou ainda, a partir de uma tradição solidificada pelo zelo dos princípios quase sagrados saídos da boca dos fundadores. O que importa para Sêneca era o si mesmo, que faria de si o fim último para o saber: “posso discutir com Sócrates, ter dúvidas com Carnéades, descansar com Epicuro, vencer com os estoicos a natureza humana, com os cínicos sobrepassá-las” (Sêneca, *Da Brevidade da Vida* 5, 1,2). Viver como um filósofo é viver de acordo com uma sabedoria que floresce em si e encontra na tradição filosófica um meio e não seu fim. Como dirá Sêneca, a prática filosófica serve para compor a alma, dar ordem à vida e torná-la o máximo possível imune às tempestades do mundo (*Ep.*, 16, 2).

Mas que um homem de formação já avançada se ponha a colher florzinhas”, a apoiar-se na lembrança de meia-dúzia de citações das mais divulgadas, isso é uma vergonha: já é altura de confiar nas próprias forças. Diga as suas sentenças, não memorize as alheias. E uma vergonha que um homem já velho, ou próximo da velhice, tenha uma sabedoria de compêndio! “Zenão diz assim.” — E tu, que dizes? ‘Cleantes afirma ...’ E tu, que afirmas? Até quando andarás sob as ordens de outro? Dá tu as ordens, diz algo digno de memória, afirma alguma coisa por tua conta! Por isso penso que todos quantos, recolhidos à sombra alheia, permanecem intérpretes e nunca se afirmam como autores, não possuem um carácter elevado, pois nunca ousam fazer nada do que longamente andaram estudando. Fazem exercícios de memória com textos alheios. [...] Quer isto dizer que eu me recuso a percorrer vias já trilhadas? Não, eu irei pela estrada antiga, mas se descobrir outra mais curta e melhor, aplaná-la-ei. Os autores que nos precederam nesta via

filosófica não são nossos donos, são nossos guias. A verdade está à disposição de todos, ninguém tem o exclusivo dela. Grande parte da verdade caberá aos pósteros descobri-la (*Ep.*, 33, 7-8; 11).

O “conhece-te a ti mesmo”, em sua dimensão intelectual-sapiencial, ganha também uma dimensão e uma profundidade que pode ser traduzida pela máxima do *conhece-te por ti mesmo*, ou ainda, tendo a si mesmo como ponto de chegada para, tão logo, ser o ponto de partida para a sabedoria, e não no sentido de partir para um outro lugar ou situação existencial, mas no sentido de partir de si para tomar a si, conquistar a si, melhorar a si. Será, nesse sentido, que a leitura, ou ainda, o exercício solitário e silencioso do conhecimento, deve se alçar sobre o discurso, na praça ou na escola e, na mesma medida, o eu alçar-se como objeto último do saber. Então a filosofia será, uma vez mais, a porta de entrada para a sabedoria, para alcançá-la ao alcançar-se a si mesmo.

O AUTOR PELA OBRA

Assim como se deve compreender o pensamento de um filósofo pela sua formação, frequência escolar, leituras, ou, no caso de Sêneca, pela recordação de seus mestres que lhe impregnou o espírito por meio de seus ensinamentos ou de um testemunho de vida calcado na experiência vivida, também se pode compreendê-lo por seus escritos e, não só pelo conteúdo, mas igualmente por sua forma. O modo epistolar e dialógico que Sêneca escolheu para escrever deve, por isso, ser mais um recurso para entender as causas que o levaram a escrever.

Sêneca foi um escritor de inúmeras obras tanto quanto foi um pensador poliédrico, e isso, em relação tanto aos seus temas, quanto em relação aos objetos abordados. Também aí se inscrevem os gêneros de sua escrita, embora sua unidade via imperativo da moral os harmonizem entre si. O primeiro testemunho acerca desta sua atividade literária foi, como se mostrou aqui, Quintiliano. Foi ele quem subdividiu e classificou as obras de Sêneca em *orationes, poemata, epistolae e dialogi*.

Quanto às *orationes*, elas não sobreviveram para além de fragmentos; sabe-se, no entanto, que elas deveriam ter sido escritas em forma de elogio a Messalina (17 d.C.-48 d.C.), assim como uma outra na forma de discurso para Nero (37 d.C.-68 d.C.) expressar sua honra a Cláudio (10 a 54), aos pretorianos e ao Senado com o objetivo de justificar a morte de Agripina (15 d.C.-23 d.C.) (Levi, 1969, p.147; Biasi, 2019, pp. 667-812).

Haveríamos que contar ainda entre suas obras com as *tragédias* em número de nove, assim como poesias e um tratado dedicado à compreensão dos fenômenos naturais, as *Questões Naturais*, embora seu objetivo, senão o primeiro, o de fundo, fora uma reflexão sobre os princípios morais e espirituais acerca da própria percepção da vida cósmica, de sua função e bondade última. Houve outras ainda de caráter sobejamente político, embora sempre de matiz moral.

Por sua vez, consideram-se seus tratados filosóficos os escritos em prosa, designados pela tradição manuscrita como *Dialogi*. Esta nomenclatura já se encontra no corpo do manuscrito mais completo que se possui sobre seus escritos, o Ambrosiano, do século X (Codoñer, 1994, p. 27). Contidos ainda nesse manuscrito e passados à posteridade nesta mesma classificação, estão as *Epístolas morais a Lucílio* e as *Consolações*, em número de três: a Márcia, a Hélvia e a Políbio. Deve-se mencionar ainda o tratado *Dos Benefícios*. Vale sublinhar que Sêneca testemunha em uma das *Cartas a Lucílio* que estava compondo um tratado de filosofia moral, um livro que, segundo ele, ver-se-ia “abarcando todo o âmbito da filosofia moral, no qual é minha intenção desenvolver todos os problemas com ela relacionados” (*Ep.*, 106, 2). Não se sabe nem ao menos se ele o compôs realmente ou o concluiu. Seus destinatários, são, portanto, ora parentes, ora amigos próximos, ou ainda personagens de importância política ou afetiva para Sêneca. Há fortes teses, no entanto, que acreditam ser alguns tão só um artifício para dar vasão à sua escrita.

Acerca da razão pela qual suas obras em prosa filosóficas foram designadas *Dialogi*, ela parece se assentar menos no fato de elas próprias

conterem precisamente um destinatário ou um interlocutor terceiro — ainda que constem endereçadas a pessoas devidamente nominadas — e mais à sua causa mesma, ou ainda, à causa a que se fez compor, mais do que para atender uma causa particular e seu respectivo requerente, embora ambas as perspectivas na verdade se conjuguem mais do que se sobreponham. Esses diálogos são escritos breves, excetuando o *Da ira* que é composto de três partes ou livros. Alguns deles se acercam em extensão e, no seu modo, às cartas escritas a Lucílio, particularmente as mais longas presentes entre as últimas de seu epistolário. Carmen Codoñer Merino chega mesmo a considerar que alguns desses diálogos foram agregados a seu conjunto de cartas morais devido ao seu caráter intempestivo (Merino, 1984, p. 27).

Abel Bourgery notou, por sua vez, que a forma dialógica das obras filosóficas de Sêneca obedecia a um *modus operandi* literário já presente entre os filósofos antigos, haja vista o caso exemplar dos diálogos socráticos de Platão que, semelhantes aos de Sêneca, buscavam este recurso formal para tentar explicar, sem pretensões doutrinárias, ideias de caráter teórico ou mais difíceis de serem compreendidas em um discurso consoante a natureza de seu conteúdo. É, nesse sentido, que o tradutor dos diálogos de Sêneca para o francês afirma que a sua natureza enquanto diálogos propriamente ditos não passa de um puro artifício de exposição, uma vez que a questão em causa nasce como premissa ao próprio desenvolvimento do argumento da tese realizada e, logo, desenvolvida pelo autor (Bourgery, 1942, p. xi).

No entanto, e de acordo com a forma estilística para a função a que serve (oferecer e justificar preceitos, admostrar, ensinar, etc.), Sêneca apresenta de fato um diálogo, pois interpõe ou interrompe a si próprio pelas falas do outro, embora estas não aparecessem *per se*. Isto denota em qualquer caso, para os estudiosos da questão, o caráter dialógico dos escritos de Sêneca (Rolim de Moura, 2015, p. 269).

Diante de todas essas obras e das questões que a compõem, pode-se encontrar entre elas uma unidade por uma questão urgente que as

orienta: a vida moral e, em função dela, a gravidade do espírito para o melhor existir. Logo, o próprio Sêneca não poderia se colocar indiferente a seu objeto que o implicava a ele mesmo. Seus escritos devem ser vistos como exemplos sobejos da literatura que se designou terapêutica ou propícia a um cuidado de si ou para uma cultura de si.

A promoção da alma, enquanto o si ele mesmo a ser cuidado e para o próprio cuidado da vida que é nele, indica como terapia, antes de tudo, uma ascese de caráter intelectual e psicológica, uma vez que o treinamento para o cultivo do homem melhor não está, nem a favor nem contra o corpo e suas necessidades prementes, mas todo ele voltado para a alma como o homem em si. Como percebeu Michel Foucault, esse gênero de escrita que podemos encontrar em Sêneca, e não somente em relação aos diálogos propriamente ditos, teria por objetivo a educação e a edificação do homem espiritual, de sua cura, na medida em que é, da mesma forma, uma premissa fundamental e necessária para a cura do mundo (Foucault, 2009, p. 135).

A escrita, não raras vezes, viria a se constituir no testemunho literário de uma existência pessoal tomada por sua gravidade e urgência, fruto de um momento do eu entregue à sua contemplação ou em busca do seu próprio conserto, isto é, de reaver a unidade dada pela harmonia interior devida ao princípio da razão. E, por simpatia, seria posteriormente recebido por tantos outros destinatários que se viam ali retratados ou cuidados. Por isso, Sêneca parece não compor escritos que deviam, de fato, indicar como agir em situações práticas, como um manual prático para o exercício da vida, como o vemos em Epicteto. Embora ele se utilize de exemplos práticos, de ações concretas, geralmente também recolhidos da literatura, ele não ofereceu por isso tratados pragmáticos, ou instrumentos para atacar as dificuldades da vida no seio de seu mesmo exercício, pelo menos não de modo sistemático. A bem da verdade, Sêneca cuidou de descrever uma verdadeira medicina para a alma e tanto preventiva quanto curativa para os seus males; ou seja,

para Sêneca era o eu a resolver-se consigo próprio e pela sua sapiencial autoaferição.

Como disse Michel Foucault, esse gênero de escrita explorada por Sêneca podia também se constituir em um manual, mas no sentido de estar à mão para rever-se, refazer-se, reinstituir-se (Foucault, 2009, p. 136). Portanto, um gênero de escrita de si, que no caso de Sêneca, e ainda que sob a forma epistolar, traz o registro dos movimentos e das formas da representação interior do eu que parece urgir do próprio autor, embora sob o pretexto de tratar dos problemas do outro.

Por sua vez, este gênero literário poderia, ao fim e ao cabo, ensinar ao outro, ou aos outros, essa técnica de si; embora ensinar não seja o verbo mais adequado, senão oferecer exemplos para o próprio aprender, aprendendo-se. Sendo assim, sopesar os problemas comuns de todo sujeito moral, é exercitar-se a si mesmo e solicitar para si a razão que responde ao todo, em especial para a realização da vida feliz.



A ALMA HUMANA NAS OBRAS FILOSÓFICAS DE SÊNECA

SÊNECA E A ALMA HUMANA

Sêneca escreveu dez diálogos. O tratado *Da Ira* (*De ira*) consta de três livros, singularizando-se de entre todos os demais por sua extensão. Contam-se entre os seus diálogos: *Da providência* (*De providentia*), *Da Constância do sábio* (*De constantia sapientis*), *Da ira*, (*De ira*), *Consolação a Márcia* (*Ad Marciam de consolatione*), *Da vida feliz* (*De vita beata*), *Do ócio* (*De otio ad Serenum*), *Da tranquilidade da alma* (*De tranquillitate animi*), *Da brevidade da vida* (*De brevitae vitae*), *Consolação a Políbio* (*Ad Polybium de consolatione*) e *Consolação a Hélvia* (*Ad Helviam matre de consolatione*). Em ordem cronológica, a consolação a Marcia teria sido seu primeiro escrito filosófico. Como se pode notar, as consolações aparecem entre seus diálogos por sua natureza conversativa, na medida em que correspondem a um remetente, real ou fictício. O *De Ira* tem três livros; as *Naturales quaestiones*, sete ou oito livros, a depender da edição, e as *Epistulae morales ad Lucilium* estão dividida em vinte livros, que compõem um total de cento e vinte quatro cartas segundo a tradição manuscrita correspondente. Sabe-se que haveria outras cartas que foram perdidas, assim como outras obras que igualmente

desapareceram, restando somente comentários ou fragmentos, como aqui já se indicou. Somam-se a elas as obras trágicas, que talvez tenham sido destinadas mais à escuta de um auditório do que à encenação teatral, como melhor se comentará no item a elas dedicado. São nove *Tragédias*; a décima seria atribuída a ele: *Hércules furioso* (*Hercules Furens*), *Tiestes* (*Thyestes*), *Agamêmnon* (*Agamemnon*), *Édipo* (*Oedipus*), *As Troianas* (*Troades*), *Medéia* (*Medea*), *Fedra* (*Phaedra*), *As Fenícias* (*Phoenissae*), *Hércules no Eta* (*Hercules Oetaeus*) e *Otávia* (*Octavia*).

Quanto à datação das obras, entende-se que as *Cartas a Lucílio* e o tratado sobre as *Questões Naturais* são obras da velhice (Díaz Torres, 2019, p. xxv) o que indica, aliás, que são um “balanço” de sua vida e de sua filosofia, um e outro sob a perspectiva da existência moral. Constam ainda, e com maior recorrência nas *Cartas a Lucílio*, suas experiências vividas, seu aprendizado filosófico e sua conseqüente experimentação e reflexão. Se inscrevem também aí a explicação de autores e suas respectivas teorias que havia lido e meditado e, por fim, reflexões a partir da conjunção de todas aquelas matérias e experiências acerca dos fundamentos ou dos princípios primeiros da vida moral que buscou compreender e fazer florescer em seus escritos. As obras de maturidade, portanto, com especial relevo ao seu epistolário, dado sua maior abertura pessoal e liberalidade devida à forma e ao objetivo de sua escrita, apresentam uma pungente autobiografia filosófica e espiritual de Sêneca. Significativo disso foram as considerações da filóloga Carmen Codoñer Merino ao anunciar que não só em relação às cartas, mas praticamente em todos os demais tratados filosóficos, Sêneca deveu lançar mão de um interlocutor que oferece — e antes de qualquer resposta devida a um requerente —, uma adequada recepção às questões que ele mesmo formulou e, logo, desenvolveu; ou seja, Sêneca parece propor questões a que ele próprio responde.

Do colocado, poder-se-ia conjecturar que Sêneca fez uso do recurso ao adversário fictício, conforme observou Carmen Codoñer Merino (inclusive a despeito de haver ou não um remetente real) e,

quanto mais complexa fosse a questão, mais necessário seria haver um receptor de igual modo aberto a ela, conforme considerou Carmen Codoñer Merino (1997, p.548). E nas obras da sua maturidade, Sêneca foi este interlocutor particularmente exigente de si mesmo. Martha Nussbaum afirma que, por tudo isso, o próprio Lucílio, o mais solicitado correspondente de Sêneca, é um ente literário, assim como seria o próprio Sêneca, ou, ao menos, em situações que o exigissem, já que, também ele, seria o produto da escrita a que se dedicou. Logo, relataria situações de caráter eminentemente alegórico, visando, por meio da construção de um evento ou situação exemplar, a edificação moral de seu correspondente (Nussbaum, 2016, p. 138).

Uma vez apresentadas as obras filosóficas de Sêneca em seus aspectos mais gerais, poder-se-ia perguntar se haveria nelas um lugar ou um objetivo comum, ou ainda, urgente, no que respeita ao fim último de sua escrita. Nesse sentido, a diversidade de temas e questões, mesmo se vista sobre a perspectiva da filosofia, não deve impor um caminho que conduza a tantas outras ramificações; pois, se, de um lado, encontramos nessas obras exposições de natureza múltipla sobre o saber humano, sobretudo fundamentadas pelo próprio saber-se, de outro, pareceríamos encontrar também um sujeito moral inscrito pela sua verificação ética, mas ainda assim inscritos no si. No entanto, se tal efetuação do discurso moral de Sêneca o conduzia de algum modo à vida experienciada, esta não diria respeito, de fato, à vida segundo o devir, mas à vida compreendida e existencializada desde seus princípios absolutos, ou seja, aqueles que eram da ordem do espírito. E será este último aspecto sobre a alma humana que fez com que sua filosofia buscasse seus fundamentos e seu fim último não só na sabedoria para além de todo cânon escolar, mas especialmente na sabedoria devida a seu próprio sujeito.

Far-se-á, nas páginas que seguem, a apresentação das obras de Sêneca a partir daquilo que, em uma primeira e, por assim dizer, descuidada apreciação, não se poderia acessar, ou seja, o núcleo de sua filosofia moral como fruto da sabedoria de si, como forma de cura e para

seu existir feliz. Pretende-se dizer com isso que buscamos o seu objetivo e o seu movente mais profundo e urgente: a vida moral entendida ou compreendida a partir de seus princípios espirituais, ou seja, a vida do espírito, a sua causa, a cura de si, a autoconsciência e a autosuficiência. Dever-se-á, por isso, sobrelevar a visão panorâmica sobre seus escritos filosóficos e tentar chegar ao seu âmago.

Com efeito, ao afirmarmos que a alma humana cobra uma centralidade irrepreensível no pensamento filosófico de Sêneca, ficamos por aclarar ainda a sua causa. Esta questão pode ser respondida, *a priori*, pelo estrito seguimento da máxima estoica que afirma que o fim de toda existência é seguir a natureza, e seguir a natureza é viver em conformidade com a razão, ou seja, viver uma vida confusa com a própria virtude convertida em vida feliz. E a felicidade é aqui sinônimo do prazer, do não entregar-se aos ímpetos cegos dos desejos ou deixar-se abater pelas paixões e pelos vícios. Portanto, a felicidade esta assentada ou é igual ao estado em que a alma é, e não só e eventualmente, *está* feliz, sobretudo se em dependência das circunstâncias próprias da materialidade e do afetivo, também eles entregues ao ir e vir da contingência e das emoções. Logo, a felicidade é própria de um estado o mais possivelmente inamovível e, enquanto tal, marcado pela tranquilidade da alma, ou por um espírito portador de um movimento constante e sereno, que deveria sustentar a manutenção do mesmo, se já identificado e tomado por sua razão hegemônica. Poder-se-á falar também de uma condição movente da alma, mas não movida em relação a nada ou a ninguém que lhe fosse estranha, pois ela deve ser autossuficiente, inclusive para a busca que encontra nela mesma o que necessita para ser feliz, sem crescer ou diminuir, ou mesmo por não dever ou poder vir a ser nem mais nem menos do que o si autossuficiente para a vida feliz.

A alma, uma vez atingida sua autossuficiência, sabe que o verdadeiro bem é o bem que ela comporta em si, ou seja, o bem moral, uma vez que é ele, inclusive, que atribui bondade às coisas ou aos acontecimentos em si desprovidos dessa ou de qualquer outra significação verdadeira. Nesse

sentido, haveria uma relação também natural e necessitante, embora não necessária, entre a autossuficiência da alma e a existência de qualquer outro ente exterior para que ele também pudesse vir a se constituir em algo em efeito, ou seja, em um bem ou um mal para ela. Para Sêneca, as virtudes existem no interior da alma humana, sua natureza ela mesma, e não somente por ser seu lugar natural, quanto ainda o lugar de seu acontecimento pleno. A vida feliz diz respeito a um estado interior e bastante a si e não à conquista ou à apropriação de um bem estrangeiro, até porque fora de si não haveria nenhum bem nem nenhum mal.

Em linguagem estoica isso quer dizer, especialmente para Sêneca, que a alma humana, notadamente a do homem sábio, só pode assentir com as representações devidas à sua razão, e não as recebidas passivamente do mundo exterior. Dito de outro modo, Sêneca comunga da teoria estoica (embora entre eles nem sempre unânime) que relega tudo o que não é da ordem da moral, ou não diz respeito ao que é próprio do espírito racional, ao indiferente. Assim, a vida em sociedade e seus valores ordinários, como os afetos recebidos e os bens materiais possuídos, são, senão propriamente rechaçados, vistos como não necessários ou de todo deficientes para o ser que se basta a si mesmo. Para Sêneca, tudo o que se apresenta desde o mundo exterior deve ser visto pela alma com atenção e vigilância, não para ser recebido em sua maior objetividade, como afirmavam alguns de entre os estoicos antigos, mas para ser ocasião para o despertar do espírito, para o seu bem ou para o seu mal. Logo, a razão deveria estar nos antípodas das paixões, e Sêneca faz aqui, uma vez mais, eco aos antigos, em especial dos primeiros estoicos e do pensamento socrático-platônico.

A partir desse conceber, o sentimento virá a ser a porta de entrada para a paixão e, conseqüentemente, para o vício. A primeira é sinônimo de um erro psíquico-cognitivo, de um afastamento da razão, logo, de um eu débil ou debilitado; o segundo é o atestado dessa debilidade já convertida em doença, um mal-estar de si. Os bens verdadeiros, como a virtude e a razão hegemônica, embora nunca ausentes de si, se

ausentariam no interior do próprio eu que, pela estultícia, afastar-se-ia de sua mais verdadeira natureza, que é ser e existir pela razão.

Sêneca diz que o verdadeiro bem é o bem moral, é o *honestum* (*Ep.*, 94, 29), afirmando inclusive que só o bem moral é desejável. Tal perspectiva, central para o pensamento filosófico de Sêneca e que converge toda sua importância para a causa da alma humana, deve ser remetida à teoria dos estoicos antigos acerca dos valores morais, do bem, do mal e dos indiferentes; teoria esta, aliás, que estabelece o próprio valor moral como o fundamento maior para o ser da alma e para toda a verdadeira existência a partir dela, uma vez que somente aquilo que é segundo a virtude é um bem, e sendo a virtude devida à própria alma, também o bem seria a ela devido. Tudo o resto seria, mais do que uma realidade causal para a alma, uma ocasião para que ela se fortaleça ou adoça (Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* VII, 103-106).

Embora o próximo capítulo se preste a discorrer sobre a alma humana e sua relação com a sabedoria de si no pensamento estoico e socrático, estas considerações primeiras são necessárias para se poder compreender, desde já, sua dimensão e sua gravidade nos escritos filosóficos de Sêneca que serão aqui mais de perto analisados. Intenta-se indicar onde e em que medida a alma humana aparecerá e se imporá em toda sua urgência, embora nem sempre de modo explícito ou nominada em qualquer uma de suas formas. Apresentar-se-á ainda uma breve exposição das obras de Sêneca nas quais a alma humana aparece e recebe um tratamento senão como tema principal, como tema imperante e que dá, inclusive, urdidura a toda sua reflexão filosófica quando não indicava seu fim último. Objetiva-se também dizer que os tratados filosóficos de Sêneca possuem uma recorrência, ora latente, ora tangente, mas de todo modo presente e premente, no que respeita à alma como sendo o homem ele mesmo, como sendo o conhecimento e o cuidado por excelência da existência.

DA IRA (DE IRA)

O *Da Ira (De ira)* está dedicado ao irmão de Sêneca, Aneu Novato, como resposta à questão sobre a natureza desse vício. No entanto, a constituição desse tratado, o mais longo entre eles, embora se tenha perdido uma parte, demonstra que esse vício deveria ser uma questão cara ao próprio Sêneca, em função das vicissitudes que comportava a vida política na qual ele se via imerso. Em cada livro, Sêneca se dedica a um aspecto desse vício; no primeiro livro, seus efeitos, que desviam o homem de toda atitude razoável, impingindo dor e injustiça aos seus submetidos. No segundo, cuida de descrever seus efeitos e seus remédios imediatos, enquanto discute esse vício em conversação com um conjunto de outros autores que dele também trataram. No terceiro, dissentindo de autores como Platão e, especialmente, Aristóteles, afirma que a ira, ou qualquer outro vício, não pode estar, em nenhum caso, a favor do homem, nem consentido ou promovido pela razão, etc. (Bourgerly, 1942, p. xix-xx).

Por ser a ira talvez o vício mais impetuoso e, ao mesmo tempo, mais arraigado na alma, como aliás já o considerou Platão (*República*, 440b), Sêneca dele se serve para demonstrar que, apesar disso, o homem é bom por natureza, devendo assim ser compreendido: “a ira, como dissemos, é ávida de castigo, e residir este desejo no peito tão afável do homem não está de modo algum em conformidade com sua natureza” (*Da ira*, I, 5, 3). Embora se tenha aqui uma afirmação via a negação da bondade do homem, ou seja, a ideia de que o homem não é nem irascível por natureza nem afeito a esse vício, o bem já aparece como sendo devido a si, moral, fruto do saber-se. Logo, ser bom, e talvez mais do que isso, tornar bondoso tudo o que não pode comportar o bem em si, porque não comporta uma natureza moral ou não possui razão para acessá-lo, é o mais belo ato da vida humana. As paixões, sobretudo as mais violentas, são, deste modo, fruto da ignorância da alma, desviada do seu bem próprio ou da virtude como valor elementar para dirigir a

vida. Sêneca afirma ainda que a alma, uma vez curada da mácula dos vícios, ver-se-á isenta das paixões, podendo então autodeterminar-se pela virtude e pelo bem que reconquistou para si.

A alma ocupa ainda, nesse tratado, um papel central, dado que a ira tem nela seu lugar natural, assim como o lugar e os meios de tratamento para sua cura. Nesse sentido, e dado a indemonstrabilidade das disposições próprias da alma, tanto a ira como os demais movimentos da paixão deveriam ser referidos por analogia. E também por este processo a alma será demonstrada como metáfora do corpo, uma vez que é pelo corpo que se deixam ver os sinais da afecção passional ou viciosa.

E se alma é já aqui, por necessidade propedêutica, referida pelo corpo e por aquilo que em verdade ela não é, mas, ainda assim, poderia indicá-la, uma vez que é ela quem move ou anima o corpo, também seu conhecimento será sempre indireto mesmo em seus movimentos próprios, pois a paixão ou o vício deixam traços no corpo, mas nunca a deixam ver a si mesma. Por isso, segundo Sêneca, o comércio entre a alma e o corpo não deve ir além desta dinâmica que não obedece, de fato, a uma relação de mão dupla, mas tem uma potência unidirecional e só devida à alma. É a alma que promove o vício, que o sofre e que dele deve se curar. Neste sentido, Sêneca diz que, tal como no corpo, a alma doente pelo vício pode conter elementos tão malsãos como seria o caso de um tumor:

Nem mesmo deve-se julgar que a ira vá conferir algo grande à alma. Com efeito, aquilo que não é grandeza é intumescência. Para corpos inchados de excesso de líquido nocivo, tal doença não é um incremento, mas um excedente maléfico (*Da ira*, I, 20, 1-2).

Sêneca parte do princípio, essencial aliás para seu pensamento, de que a alma não deve receber nenhuma representação não anuída pelo si racional, ou nenhuma que não fosse, em última instância, benéfica para ela poder beneficiar. Não deveria conceder nenhuma imagem que não

permita que ela mesma possa tornar-se melhor, pois, já havendo em si os bens verdadeiros, só restava aí encontrá-los. Para além da asserção de que as virtudes são inerentes à alma, e que, pela condução da razão, indicam ao homem o valor das coisas, como um bem ou um mal, a alma também deveu ser entendida por sua perspectiva cósmica como lugar de bondade. Logo, a alma humana, sabida por seu intelecto ser o regente e o princípio ativo do corpo, também descobrirá ser alma do próprio cosmos, pois ela não deve receber nada passivamente, nem aquilo que seria aparentemente inescapável.

O que se apresenta desde o exterior, embora também seja algo, não é tão real ou é sempre menos real do que o espírito racional afirma ser em verdade; o que é exterior é matéria passiva que não possui movimento ou incremento próprio e, nem sequer pode ser causa suficiente para sua existência. Agregue-se a isso, que, Sêneca, por vezes, afirma o caráter puramente metafísico e dualista da existência, uma vez que o corpo aparece para ele, senão como um não-ser, especialmente em relação ao ser da alma, como ser em devir, uma vez que ele devém e nunca permanece, assim como é renitente aos bens verdadeiros. Em efeito, mitigar a condição do corpo é otimizar a da alma, pois o corpo é só um agregado à vida que é; logo, para Sêneca devemos proceder não como quem vive no interesse do corpo mas simplesmente como quem não pode viver sem ele (*Ep.*, 14, 2).

Por tudo isso, dirá Sêneca no *De ira*, assim como intensamente admoestará Lucílio em suas cartas ou em outros diálogos, que os bens exteriores e a vontade de possuí-los denunciam uma alma em falta consigo mesma, isto é, denunciam sua falta de autociência que deve levá-la a saber bastar-se a si para uma vida feliz. Avareza, ambição, amor pelo luxo, lúbrido até pareceriam manifestações de um espírito culto, mas não de um espírito de fato formado e sábio. Os bens exteriores não são verdadeiros, logo, não agregam nada à alma, ou só poderiam inflamá-la como uma forma de intumescência, como disse Sêneca. Neste momento, pedia ainda o filósofo romano que a alma se afastasse de toda ocasião,

porque os movimentos apaixonados poderiam levá-la a disposições malsãs, particularmente quando desviada de sua razão hegemônica.

A alma deve, ademais, possuir a capacidade natural de ressignificar e comportar a existência cósmica, tornando-a vida ou existência grata, feliz, definitivamente assentida segundo uma ordem própria e harmônica. Com efeito, pode fazer sucumbir as paixões e suas ocasiões, dentre as quais especialmente a ira; mas, acima de tudo, pode tornar-se incólume a ela. Tal asserção depende, não obstante, de poder ver o mundo exterior não com os olhos do corpo, mas com os da razão pela qual a vida exterior passa a ser descoberta em toda sua nudez. Assim, em relação à vida em sociedade, diz Sêneca, que é um grupamento de feras, com a diferença que elas são mansas entre si e se abstêm de morder seus semelhantes, já àqueles são saciados pela mútua laceração (*Da ira*, II, 8, 3). Viver segundo a natureza é viver segundo a razão, uma vez que o homem não é um animal selvagem e não deve comportar-se como tal ou como dita a ordem natural do cosmos. Portanto, deixar o exercício da razão ou existir contra ela, ou a seu despeito, é deixar de participar da própria humanidade; e a ira é o signo maior da condição selvagem do homem se desprovido da razão.

Outra característica da alma que se deve sublinhar nesse diálogo, é o fato de ela ser demonstrada a partir de uma substância, ainda que dada pela sua participação na própria categoria do corpóreo, não sendo por isso devida a sua substancialização efetiva. Recorde-se a máxima de Sêneca, segundo a qual, o homem deve ser seu próprio artífice enquanto fosse o ser de sua existência (*Ep.*, 93, 8). A alma deve forjar a si mesma, ou ainda, instituir-se a si enquanto existência plena e melhor, a partir de seus valores próprios. Mas, para isso, deve antes, “limpar-se” do aparecer a que, estultamente, deu assentimento e permitiu que a ela se agregassem imagens errôneas. Ora, se a alma não pode ser verificada ou percebida segundo as condições do físico, embora, como vimos, este se preste a ela como seu “aparecer” exemplificador, e tanto no que se refere à sua condição mais sublime quanto àquela tomada pelas más disposições que

a tomam, sua relação não deve ir além do exemplo metafórico. Disse Sêneca:

Se esta alma pudesse ser mostrada e pudesse refletir-se em alguma matéria, confundiria nosso olhar por ser escura e manchada, fervente, disforme e intumescida. Mesmo agora quando ocultada entre ossos, carnes e tanto entraves, é tão grande sua deformidade; o que seria então se ela se mostrasse nua? [...] para os irados, nenhuma imagem é de fato mais encantadora do que aquela atroz e horrenda, e querem até parecer como tais (*Da ira*, II, 36, 2).

Essas linhas escritas por Sêneca têm sua inspiração em Sêxtio, porque revelam uma atenção mais atenta ao dualismo místico-pitagórico do que ao monismo corporalístico e psíquico estoico. A própria noção do belo pode ser equiparada à do bem; ou ainda, a alma desprovida do bem moral não pode, por isso, contemplar o belo verdadeiro, uma vez que o desconhece em si ou já se confundiu com o seu próprio horror.

Sêneca, como endosso a esta visão, cita nesse tratado o nome do próprio Pitágoras, lembrando seus ensinamentos servíveis para o conhecimento e o cuidado da alma. Também aparece, devido às recomendações de Sêxtio, uma terapia da alma que convida a um exercício catártico, como o uso da lira ou de outras técnicas terapêuticas similares, para relaxar a mente (*Da ira.*, III, 9, 2). Cita ainda, como já anotamos, o exercício também pitagórico e já reorientado pelo socratismo da análise da consciência, para emendar-se ou reconstituir-se para seu si melhor (*Da ira.*, III, 36, 1-4). Esse preceito pitagórico, também presente em Sêneca por sua função terapêutica, assume agora, todavia, uma conotação mais filosófica e moral do que propriamente mística, ou seja, como exercício sapiencial para a salvação do si atual e não como exercício expiatório, no sentido de preparar-se para outra vida que há de vir.

Concedamos à nossa alma a paz que lhe será proporcionada pela meditação assídua dos preceitos salutaros, pelas boas ações e pela mente voltada para o desejo unicamente do que é honroso. Obtenha satisfação nossa consciência, não nos esforcemos para a fama (*Da ira*, III, 41, 2).

A alma humana, para além de ser o organismo psíquico que gesta e contém todas as disposições da vida do si, sobretudo as racionais que descobrem a realidade tal como ela deve ser, aparece já no *Da ira* como sendo mais do que uma potência regular e atávica para o mundo exterior vir a ser corrigido e melhorado, como o próprio cosmos que deve ser habitado, cuidado, organizado, ou como sendo o único apto para a vida feliz. Quanto à natureza da ira como vício e em sua relação necessária com a alma, ela será tratada no capítulo quinto.

DA PROVIDÊNCIA (DE PROVIDENTIA)

O tratado *Da Providência*, escrito contemporaneamente às *Cartas a Lucílio* e às *Questões Naturais*, ou pouco antes, segundo Nidda Sacerdoti (1968, p. 24), constitui-se em mais um dos escritos de sua ancianidade. Esses últimos escritos possuem, como já observámos, uma densidade intelectual e psicológica, pois deles se serve Sêneca para dissertar sobre o fim último da existência humana, assim como para refletir igualmente sobre suas causas e suas conseqüências sempre que tomadas ou assentidas desde o si mesmo de sua existência.

O tratado *Da Providência* quis enfrentar questões candentes do estoicismo: como conciliar o destino, pelo qual a vida cósmica e sua dinâmica já se via perpetuamente estabelecida segundo uma razão divina e cósmica onipresente, com a própria vontade humana, assertiva e racional; ou ainda, como arbitrar e conduzir a própria vida, sobretudo a que é autodeterminada pela sabedoria de si, diante dos desígnios aparentemente fixos e inescapáveis do cosmos?

Como seguiremos discutindo, se a razão cósmica é onipresente, não parece que fosse também por isso onisciente, pois se o seu governo

não é de modo algum errático ou desprovido de uma ordem racional, o que, aliás, seria negar-se a ela própria, a parte que cabe propriamente à sua ciência diretora, ou a uma consciência autodeterminativa de si, ou ficaria a cargo de uma divindade também ela pessoal, como Zeus, ou a cargo da razão do próprio espírito humano que a compreende, como advoga Sêneca.

O tratado *Da providência* lança a luz sobre o lusco-fusco da discussão acerca do determinismo estoico, e sobretudo a partir de sua perspectiva que oscila entre a preeminência da alma universal, de um lado, e da individual, do outro. Se já não bastasse a máxima estoica de que seguir a natureza ou viver segundo ela é viver segundo a razão e por ela, a preeminência do espírito humano sobre o cósmico ficaria também atestada, ao menos em Sêneca, por sua insistente tese de que tudo o que existe, existe em função do próprio existir humano.

Mais do que compreender a razão cósmica, a razão humana deve, ela mesma, ser a gestora daquela por seu próprio compreender-se, ou seja, como razão também ela cósmica e inclusivamente diretiva. Quer-se com isso dizer que a razão causal e última que ordena e organiza o cosmos é da ordem do eu e não de uma potência exterior e indiferente ao si mesmo, pois a própria perspectiva pela via da diferença entre um (indivíduo) e o outro (potência exterior) se apaga ou se transfere do uno para a pessoa.

O pensamento de Sêneca acompanha a perspectiva estoica nos seus cânones mais gerais sobre o tema. Mesmo em relação ao estoicismo de uma forma geral, a lógica do destino não obrigaria a uma determinação absoluta do humano com relação à ordem própria da exterioridade, mas como sendo esta determinação produto de sua própria autodeterminação, ou seja, como resultado das forças e tensões entre seu princípio diretivo e as demais forças psíquicas (Magris, 2008, p. 381). A compreensão “adequada” não é a da conciliação entre o universal e o individual (Frede, 2006, p. 205), a menos que se entenda esta conciliação como a individuação do todo enquanto todo e a do

indivíduo enquanto unidade em si. Frede, no entanto, reconhece que a conformação da autonomia interna do indivíduo com o determinismo geral é uma questão ainda por avaliar, apesar de ela insistir na dualidade entre o espírito individual e o universal, no sentido de um ter que se submeter efetivamente ao outro, e advogar a favor do segundo.

Quer-se com isso dizer que a compreensão do ser da alma humana abarca o todo por sua essencialização racional, e não pela tentativa de abarcar em um só âmbito os seres singulares ou individualmente compreendidos. Não se deseja, com isso, e para responder aqui a Dorothea Frede, “negar às superfícies o estatuto de seres reais e tratá-las como meros construtos da mente humana” (Frede, 2006, p. 206), mas colocar no seu devido lugar o próprio estatuto do verdadeiro a partir do pensamento que não permite qualquer assentimento com relação às representações do mundo como sendo capazes de em si portarem alguma realidade ela mesma, pois o juízo último acerca do que é verdadeiro é devido à alma e a ela apropriada. Mais do que isso, para Sêneca, o mundo experienciado pelo si mesmo talvez não passasse, de fato, de um “reservatório” de potencial mal-estar para o espírito.

Será a partir desta perspectiva que, para Sêneca, a alma humana deve estar, invariavelmente, acima do mundo e de suas contingências, o que quer dizer que ela deve ser estritamente consoante à razão, que, mesmo projetada como organização do mundo, será somente compreendida de fato por ser ela própria devida à compreensão do seu sujeito moral e racional. A própria bondade, ou o bem como valor último, não se verifica como um dom divino e muito menos gratuito ou dado pela efetividade do existir, mas, e ainda aqui por ser um valor essencial, deverá ser conquistado pela própria compreensão que é igual à de si. Só o bem compreendido é realizado ou dado a sê-lo, e não por vir a ser um ato de graça ou recebido passiva e gratuitamente. Nesse sentido, a definição que nós dá Rodolfo Mondolfo acerca da bondade moral, nos ajuda em muito aqui para sua compreensão

A bondade, pois, não exige prêmio ou remuneração, antes é prêmio e remuneração para si mesma, enquanto satisfaz a consciência do dever; assim como para repelir do próprio espírito e do comportamento a maldade e a injustiça, não é necessária a previsão de castigo exterior, porque encontram estas o seu maior castigo em si mesmas, isto é, na perturbação que produzem a consciência moral (Mondolfo, 1955, p. 407).

É à alma sábia que se devem os valores que a tomam e a constituem, sobretudo pelo exercício de afastamento dos falsos valores do mundo externo, caso sejam recebidos em algum momento de descuido. Será, assim, no interior de si que a providência deve operar, e segundo os princípios que acusam o bem ou o mal como valores e realidadee consequentes ao conhecimento de si mesmo, ou seja, o bem e o mal moral.

Sêneca responde também nesse tratado à questão que permeou toda a tradição filosófica e religiosa que partiu da ideia de que um deus bom e perfeito teria necessariamente que criar ou plasmar um universo bom e, consequentemente, belo e inquebrantável. Ora, sendo assim, o mal, como uma força intrínseca à vida cósmica, não pode existir, pois isto é dizer que o próprio ser divino ou é corrupto em relação a seus princípios, ou não é bom de fato, ou é débil a ponto de deixar-se corromper por uma outra potência, logo, maior que ele, não sendo, por isso, onipotente. Desse modo, se o próprio ser divino, aqui compreendido como a personificação da razão cósmica, não é ele mesmo mau, também não deverá ser responsável por nenhum ato desse gênero ou ser potência para qualquer advento do seu acontecer ou mesmo para o aquiescer, uma vez que ele é o todo bem. O próprio mal não podia ser senão falta ou ignorância, isto é, ausência de razão, ou ainda, de bem, o que denota por esta perspectiva, e uma vez mais, uma outra veia platônica de Sêneca (cf. Platão, *O Sofista*, 227d).

Sendo o divino o regente do cosmos e, por natureza, bom e uno, conforme ao todo que é, pois também é razão pura, não pode ele permitir

o mal, mesmo na sua perspectiva pela falta, pois isso seria estar de acordo com a ideia de que ele próprio é, ao mesmo tempo, agente e paciente de sua mesma ignorância, pois seria menos que si, seja como razão, seja como potência que envolva e anime o todo. Sabe-se que, para os estoicos e, por consequência, para Sêneca, o bem e o mal dependem do juízo do indivíduo, são da ordem mesma dos valores morais, e não provenientes de uma força ou de uma potência inteligível ou cósmica exterior.

Sêneca, aliás, vai além de alguns dos estoicos antigos, como Crisipo, que disseram que o bem necessita do mal para ser percebido (cf. Aulo Gélíio, *Noites Áticas*, VII, 1), pois o bem deve ser confuso ao próprio espírito pelo qual ele é em total conformidade com a virtude, também ela, sendo única e mesma em relação à alma humana, embora a alma nem sempre fosse consciente disso. Sêneca então dirá que para a alma, ao menos a tomada pela sabedoria, o mal é ignorância ou é a incapacidade de ela própria reconhecer o seu bem essencial. Só pelo bem que é de si, e que se atinge em si por sua autorreferência sapiencial, pode o indivíduo compreender que, sendo portador do bem ele mesmo, ou do bem moral, é ele também a morada do divino ou seu lugar de promulgação maior. E a primeira manifestação desse bem, desvelado pelo exercício do seu saber-se, é a revelação a si que o mal não é, ou ainda, que a doença, a pobreza, o exílio ou a morte não são um mal real.

No seio desta questão, Aulo Gélíio informa que Crisipo havia escrito já um tratado *Da providência*. No Livro IV dessa obra perdida, Aulo Gélíio transcreve uma parte para desenvolver a questão que move o próprio Sêneca em seu questionamento consoante: porque um universo regido por uma divindade perfeita e, logo, boa, permite o mal? Crisipo responde:

Não há nada mais tolo do que acreditar que o bem pode existir se não houver mal ao mesmo tempo. Na verdade, se o bem é contrário ao mal, seguem necessariamente tão em oposição um do outro que, para existir e ser apoiado, de alguma forma, devem ser pelo seu contraste mútuo [...] deve por isso subsistir o bem e o mal,

felicidade e infortúnio, dor e prazer, como diz Platão, eles estão ligados uns aos outros por extremos opostos: se ele toma um, ele remove o outro (Aulo Gélío, *Noites Áticas*, VII, 1).

Crisipo, pela pena de Aulo Gélío, aceita que as forças contrárias devem existir e que o mal é resultado não só da ausência do bem, mas da sua experimentação enquanto potência que é. Sêneca toma aqui uma grande distância desse conceber, pois, para ele, não só a providência é devida ao si mesmo em sua asserção racional e já para não permitir o seu mal, entendido como má gestação do destino, mas todo o contrário. A felicidade do homem é sua vocação maior e mais forte, e devida a ele próprio, na medida em que deve saber que não há mal verdadeiro que possa acometer aquele que está de todo consciente do bem que é e que a si deve:

Reconciliar-te-ei, de bom grado, com os deuses, bons para aqueles que são bons. Na verdade, a natureza das coisas não permite, em momento algum, que as coisas boas prejudiquem os homens bons. Entre os homens bons e os deuses há uma amizade unida pela virtude. Digo amizade? Há mais do que isso, há uma familiaridade e uma semelhança, porquanto o homem bom só difere do deus no que diz respeito ao tempo de vida (*Da providência*, 1, 5).

Os deuses, ou o ser divino, são bons para com os bons, e isso simplesmente porque os que não se reconhecem bons não sabem reconhecer o bem que fundamenta a razão divina e, por conseguinte, o melhor de si mesmo. Sêneca conclui que a natureza não permite que um bem seja nocivo a outro bem, ou ainda, demonstra que a razão reta já não permite que a aparência do mal possa enganar no sentido de ser assentida, em algum momento ou circunstância, como sendo igual ou maior que a existência unívoca do bem. Aqui também não há mais espaço e, menos ainda, qualquer condição ou disposição para o mal existir, a menos que ele seja pela própria incompreensão de si, ou ainda,

de não se saber que só o bem é ser e a si devido. O homem não tem que aceitar os efeitos da natureza de modo passivo e muito menos resignado, mas todo o contrário, tem que a ela anuir ao compreendê-la em si, por sua razão e não outra.

O bem, não no sentido de ser um ato já dado ou recebido, mas um estado confuso ao seu próprio sujeito sapiente, deve ser entregue por este sujeito a ele mesmo, fruto de sua autodeterminação que sabe e pode usufruir daquilo que é de si, do melhor de si que se é. A questão que é premissa a esse tratado e perfaz praticamente todas as suas páginas a partir de exemplos tirados da literatura e do cotidiano do próprio Sêneca é a seguinte: “Por que ao homem bom lhe sucede tantas desgraças?”. Esta é, ao menos para o homem sábio, uma questão retórica, pois o mal não é, logo, não pode se verificar senão pela ignorância do si e, a partir dele, da ordem dada pela razão cósmica e divina.

“Porque é que acontece tantas coisas más aos homens bons?” Nada de mal pode acontecer ao homem bom: os contrários não se misturam [...] Pelo contrário, ele permanece firme e tudo quanto acontece deixa que se abata sobre ele. Com efeito, é mais forte do que todas as coisas externas. (*Da providência*, 2, 1).

O homem é bom “*bonus vir*”, logo, ele não pode compreender, no sentido mais amplo dessa condição, o mal, ou talvez possa, mas, ainda assim, devido à sua própria incompreensão de si como sendo o promotor maior da existência boniforme. O homem é superior a tudo o que lhe vem de fora; é mais potente do que qualquer coisa que lhe apareça desde o exterior, “é superior a tudo isto que é fora dele” (*est enim omnibus externis potentior*), conforme o excerto logo acima citado, ou seja, sua força é igual ao si mesmo já identificado a uma alma sã. Ademais, é nele contida a própria vontade divina mais do que fosse ele seu simples recipiente, pois, mais que dever tomar todas as circunstâncias apresentadas a si pelo seu lado bom, deveria ele mesmo transformá-las em bem *in bonum vertant* (*Da providência*, 2, 4). A alma é não só um receptáculo da vontade divina,

mas o lugar onde ela mesma é aferida para ser em verdade. Isto é, mais que dizer, por exemplo, que a liberdade é fruto do alinhamento entre a vontade divina exterior e a vontade do indivíduo interior, é dizer que o influxo de uma potência exterior não pode determinar a mente humana, mas só sua parte ou condição exterior (que não é o homem ele mesmo na perspectiva de Sêneca), por natureza dada às determinações físicas, até porque a onisciência do deus estoico advém da própria dependência da ideia dos ciclos cósmicos, isto é, a divindade sabe porque já conhece todos os acontecimentos que ciclicamente se renovam, portanto, que já tiveram lugar e realização diante deles, uma vez imortais (Salles. 2006, pp. 84 e 106) .

Em perspectiva estoica, pode-se dizer que, sendo os fatos ou os acontecimentos na ordem geral do mundo considerados como incorporais, eles só seriam uma realidade quando fossem incorporados à alma, ou seja, corporificados, em última estância, nela que é corpo vívido, senciente, racional. Assim, os fatos para serem reais haveriam de ser fruto também do pensamento, não obstante, havendo ele mesmo que encontrar sua correspondência no que é segundo seu valor, que é da ordem e da natureza mesma do ser moral, como é para Sêneca notadamente o *honestum*. O bem moral é o verdadeiro não só porque descansa em seus princípios basilares próprios, mas porque torna ou atribui bondade a tudo que, não a possuindo em si, por ela se vê assistido (Bréhier, 2012, p. 47). Aliás, a teoria estoica acerca dos bens, do mal e dos indiferentes, aparece de modo apropriado a esse tratado para ajudar na justificação que o bem ou o mal não podem ser encontrados fora do assentimento racional do indivíduo. Bem e mal não são devidos à imposição da vontade ou do arbítrio divino, mas uma realização devida à vida moral e ao juízo da razão diretora humana. Neste mesmo sentido, a imagem da coisa em si deixa de importar diante da sua instituição pelo seu valor moral que a destitui como coisa em si, graças à razão e ao seu arbítrio.

Isto é o propósito de deus e do homem sábio: mostrar que as coisas que o vulgo deseja e as coisas que receia não são nem boas nem más; mas é evidente que são boas, se não as distribui deus senão pelos homens bons, é que são más, se as aflinge somente aos maus (*Da providência*, 5, 1).

Deus e o sábio são equiparados pela mesma capacidade de discernir a essência verdadeira das coisas e de sua existência enquanto bens ou males. Ademais, a identificação entre a razão divina e a humana faz subjazer a primeira em função da segunda, na medida em que o sábio é considerado superior aos deuses por sua força espiritual própria e conseguida só por si (*Ep.*, 73, 13), ou por seu exercício moral e sapiencial.

De todo o modo, é constante em Sêneca a observação que o *vulgus*, ou seja, os que não possuem a capacidade de pleno discernimento em função da ausência de juízo reto erram quanto à representação do mundo e dos fatos, pois tomam por bem aquilo que não é um bem ou por mal aquilo que também não é um mal, sendo quase sempre seu contrário. Demonstra ainda que se o bem é intrínseco à natureza humana, não é por isso que ele é gratuito. Nesse sentido, ele deve ser alcançado, mas não por meio de uma revelação divina ou cósmica providente, senão em função de um trabalhar-se sobre si, ou ainda, tornar-se seu próprio senhor. Todo o contrário afirmou Léon Robin ao dizer que, para os estoicos de um modo geral, a sabedoria é como uma “uma graça que eclode no indivíduo e o transforma”. Nada mais inexato tendo em vista o pensamento de Sêneca que vê a autotransfiguração do eu pela sabedoria como resultado de um trabalho árduo e constante sobre si, inclusive no sentido de ter que se despir de toda crença imposta ou dada como dom pretensamente gratuito, de onde a própria existência é fruto da realização do eu, do si que deve ser trabalhado e transformado (Robin, 1970, p. 51).

Por conseguinte, para Sêneca, o ser divino só pode conceder o bem ao homem bom, isto é, toda e qualquer concessão divina a respeito do bem que é, é forçosa e necessariamente humana, ou ainda, advinda de

um esforço, não providente, mas aquiescente do si mesmo ao si melhor conquistado a duras penas, seja pela experimentação prática em relação à vida vivida, seja por sua meditação interior ao entregar-se ao seu tribunal próprio.

O indivíduo é entendido aqui como aquele que existe de fato por compreender um espírito que é ele mesmo e sua existência, pois ele é mais que o corpo e superior à própria vontade divina no sentido de que sua existência é fruto de sua própria autocondução e autossatisfação (*Ep.*, 93, 8; cf. *Ep.*, 31, 3). Não é por ser corpo físico que lhe permite só olhar ou voltar-se para fora ou para baixo, onde, ao acreditar aí encontrar o fundamento maior da existência verdadeira, deverá quase necessariamente errar, perder-se, minorar-se. O mundo dos acontecimentos ou dos fatos, sejam os portadores da desgraça ou das benesses, mas de qualquer forma sempre mais aparente que real, não deve importar nada à alma, ao menos a sábia, pois são existências que não podem se conformar, por suas naturezas mesmas, a ela.

“Por que razão, então, deus, na distribuição do destino, foi tão injusto a ponto de atribuir aos homens bons a pobreza, as feridas e a morte prematura?” O artifício não pode mudar a matéria: é um princípio estabelecido. Há coisas que não podem ser separadas umas das outras; estão unidas, são indivisíveis. Os temperamentos lânguidos e propensos ao sono ou a uma modorra muito semelhante ao sono estão corrompidos com elementos inertes: para que se prepare um homem de quem se possa falar com cuidado é necessária uma vontade mais firme (*Da providência*, 5, 9).

O artesão/artífice não pode mudar a matéria, ou seja, nem deus nem o homem podem mudar aquilo que por sua natureza mesma não é dado à mudança, nem isso teria alguma importância capital se efetivamente realizado. Contudo, ele pode mudar aquilo que, não só de fato pode, mas deve ser mudado, ou seja, a vida interior, no seu sentido de dever ser reconduzida e orientada pela razão. Neste sentido, mais

que mudada, transfigurada pela razão. Sêneca dá a entender que a vida comezinha, ou a percepção que dela se tem quando docemente entregue a ela em função de um estado apaixonado, faz emergir também em si uma existência débil, porque pouco consciente ou insuficiente desperta, ou ainda, obnubilada por um espírito falto de autoconsciência sápiante. O casuísmo ou o torpor gestado pelos movimentos e pelas aparências exteriores impõem ao espírito estulto um estado de confusão, impedindo de discernir o real do fantasmagórico, o existente em si e o gestado só por suas representações apaixonadas.

Destarte, o homem real deve ser o homem sempre em acordo consigo mesmo. Somente por ele deve guiar-se, ou melhor, a si instituir-se em uma absoluta permanência. É ainda capitular a afirmação de Sêneca: “Pus todos os bens no íntimo de cada um; a vossa felicidade é não precisar de felicidade” (*Da providência*, 6, 5). A própria felicidade consiste em não haver necessidade da felicidade. E isso porque ela não é um evento, uma realidade a ser doada ou encontrada fora de si, mas um estado do espírito que deve transfigurar o próprio eu em ser de perfeição e serenidade.

DA VIDA FELIZ (DE VITA BEATA)

O livro *Da vida feliz (De vita beata)*, como encontramos nas traduções modernas, está dedicado ao irmão de Sêneca, Novato, mas já referido como Galião, uma vez ter sido adotado por um nobre romano do mesmo nome. Esse tratado é um testemunho de primeira importância para se compreender as contradições que moviam e povoavam o espírito de Sêneca e de tantos outros estoicos acerca da dúvida de saber se os bens materiais comportam e, logo, promovem ou não a verdadeira felicidade. Pode-se ler, e tanto nas páginas iniciais quanto ao longo de todo o texto, uma máxima que se mantém e é reiterada a cada exemplo que a ela se presta: os bens exteriores não são verdadeiros bens e, portanto, nem a

posse material, nem os favores devidos à sanção pública ou estatutária, guardam em si a possibilidade efetiva da vida feliz.

Referindo-se às críticas que a ele mesmo foram dirigidas, uma vez ter sido um homem poderoso e abastado, ao mesmo tempo que um crítico contumaz dos que se apegavam a tais “bens”, Sêneca argumenta a favor da sentença de que as riquezas exteriores não devem ser compreendidas ou tomadas por bens verdadeiros e, por consequência, como males reais. Um espírito reto e são deveria saber que as posses materiais possuem seu valor pelo que servem. Isso quer dizer que não possuem valor elas mesmas, não sendo nem bens nem males em si. Contudo, podiam, em razão dos que delas se utilizassem — um sábio ou um estulto —, ajudarem a recrudescer ou arrefecer sua melhor condição anímica.

Era a posse dos objetos, levada a cabo de modo racional ou apaixonado que orientava sua experiência última, ou seja, ser passível de grandeza ou de pequenez, ser benéfico ou destrutivo, ser belo ou defeituoso, etc. Todo valor das coisas, em efeito, é devido a uma reflexão a partir dos valores bondosos ou, de outro lado, fundados na ignorância do si. Sêneca diz que o homem estulto é possuído pelos seus bens materiais, enquanto o homem que tende à sabedoria é quem os possui. Já o sábio deve-os desprezar; e talvez por isso Sêneca tenha recusado a si este título ao acursar sua insuficiência para conduzir Lucílio à verdadeira saúde da alma: “Não deverás aproximar-te de mim na esperança de que eu possa ser-te útil. Estás enganado se pensas que podes encontrar aqui algum auxílio: quem mora nesta casa é um doente, não um médico” (*Ep.*, 68, 9).

De todo modo, interessa demonstrar o lugar que a alma ocupa nessa contenda entre os valores próprios e verdadeiros que estão em si, e os alternos e enganosos, porque exteriores ao mesmo, notadamente ao espírito de sabedoria. Assim sendo, os bens encontrados no si mesmo, como o bem moral e a virtude ela mesma, não só são bens inatos como, por isso mesmo, bens verdadeiros. Sêneca critica o vulgo, inclusive a classe senatorial e outras classes de *status* igualmente nobre segundo os

bens da fortuna, mas cujo juízo moral eram nelas tão deficientes quanto sua razão seria cega ao verdadeiro bem, pois só sabiam fazer refletir os valores segundo a materialidade.

Entre os sábios e os estultos, havia uma divisão de caráter sapiencial e, por ela, consciencial. O que permitia saber que nenhum bem adquirido é um bem de fato era a consciência de si como reta ajuizadora do verdadeiro ser do mundo. O indivíduo que ajuíza com retidão é aquele que tem nas mãos a régua que mede segundo a extensão de sua posse moral e não material.

E chamo vulgo tanto os que usam clâmide como os que usam coroas; com efeito, não tenho em consideração a cor das vestes com que cobrem os corpos. Não me fio nos olhos, no que toca ao homem; tenho uma luz melhor e mais segura para distinguir o verdadeiro do falso: que o espírito encontre o bem do espírito (*Da vida feliz*, 2, 2).

Nem os valores devidos às coisas em si, nem os constituídos por signos que recobrem o corpo do homem nobre, como a cor púrpura ou a costura da toga que simbolizam seu lugar de poder, ou mesmo a amizade com uma pessoa que poderia trazer benesses e favores também eles espúrios, concederiam bens reais ao homem de sabedoria. Sêneca afirma que não confia nos seus olhos, pois a luz que ele recebe desde fora e, com ela, as imagens projetadas pelos corpos que não possuem valores verdadeiros, como a bondade e a beleza, devem ser, portanto, consideradas pela razão, o único farol capaz de iluminar o que as coisas são para além de sua aparência. Sêneca indica que a autossuficiência da alma é fruto de sua autorreferência em relação aos bens verdadeiros que estão em si. O exercício para a vida feliz, via necessariamente a sabedoria de si, é demonstrado como uma conquista da alma a si mesma, *animi bonum animus inveniat*, como Sêneca disse ao final do último fragmento citado.

Sêneca deve ser lido também em chave estoica no que respeita à ideia de que a matéria é, entre as categorias do corpóreo, a menos digna, senão a menos real em relação à substância própria da alma. Da mesma forma, a representação que devém do mundo é falsa, sobretudo se apresentada à alma que imediatamente assente pela razão. A realidade exterior e seus signos devem ser despídos de sua aparência que mais distorce e encobre do que revela a bondade que está na alma. Com efeito, o mundo exterior deve ser entendido não só como portador de causas em si indiferentes, mas como um lugar ou um meio para se exercitar o aprendizado em direção ao que é justo ou honesto. Ou seja, para o pensamento moral de Sêneca, mesmo a vida que não é devida ao espírito comporta algo benéfico, e não por ser parte dos “indiferentes preferíveis”, mas por apresentar causas propedêuticas para a sabedoria de si.

Sêneca, remete aqui, uma vez mais, à sua máxima a respeito do *honestum*, ou ainda, que só o bem moral é bom e, enquanto tal, ele é um estado do espírito e não uma condição ou uma força que se possa acercar e muito menos receber passivamente em si. Afirmou que, quanto ao bem real, só a alma pode dá-lo a si, uma vez que é de si; logo, nem os deuses, nem muito menos os valores e os prazeres devidos ao usufruto dos bens materiais, podem fazê-lo.

A vida feliz tem efetivamente, em si, um bem consumado, insuperável: se tal bem existe, então a vida será perfeitamente feliz. Se a vida dos deuses não conhece acréscimos nem decréscimos, então a vida divina é feliz, sem nada haver que possa torná-la ainda mais feliz. Além disso, se a vida feliz é aquela que não tem carência de nada, toda a vida feliz é-o na perfeição; tal vida será não só feliz, como felicíssima! Não duvidas de que a vida feliz seja o supremo bem; logo, se a vida possui o supremo bem, então é sumamente feliz. E tal como o supremo bem não pode receber qualquer acréscimo (o que haveria acima do supremo?!), também a vida feliz o não pode, pois a felicidade não existe sem o supremo bem (*Ep.*, 85, 20).

O bem aparece aqui não como um deus suprassensível ou aferido por sua potência, ou como o produto de uma ideia do homem, ou ainda, como uma ideia absoluta ela mesma, mas como algo que é de si e em si é, ainda que precise ser descoberto e alimentado pelo seu próprio cultivo ou pelo conhecimento de si, tão familiar a Sêneca pela reflexão socrática, quanto pela análise de consciência recomendada pelos pitagóricos conforme indica o próprio Sêneca (*Da ira*, III, 9, 2). Devemos frisar que a análise das condutas via a investigação do eu interior como forma de meditação ou como meio para se atingir a verdade teria também uma origem pitagórica, conforme nos indica o próprio Sêneca, mesmo neste período em que o pitagorismo se configura mais como um conhecimento literário do que como uma prática a partir de grupos de professos, embora eles também se verificassem na Roma imperial, e já reconfigurados sobre novas perspectivas ascéticas ou filosóficas (Kahn, 2007, p. 122).

Nesse sentido, a vida feliz não reside nos prazeres, por si só caducos, uma vez que se viam tomados por um duplo devir: o de si e do mundo. Se assim o fosse, uma vez conquistada a satisfação, ela imediatamente se converteria em nova falta ou novo desejo; ou ainda, em um estado depressivo, uma vez que se revelasse que é fruto do seu autoengano. O trânsito que vai da manifestação do desejo, pela experiência do prazer, até à denúncia do autoengano foi finamente estudado em muitos contextos. Eis alguns: o estado depressivo da alma, “*taedium vitae*”, como diz Sêneca, é signo de um descontentamento para consigo mesmo, fruto de desejos ou vontades inconstantes ou nunca satisfeitas (*Da tranquilidade da alma*, 2, 7); ou da afirmação de que somente a ausência de desejo pode trazer felicidade, pois o desejo engendra a ânsia e o descontentamento para consigo mesmo por nunca ver-se satisfeito (*Da vida feliz*, 5, 1); ou ainda do *fastio* da vida, estado que só pode ser curado pela dedicação aos estudos, afastando o desgosto em relação ao próprio existir (*Da tranquilidade da alma*, 3, 6). Sêneca chega a defender Epicuro (341 a.C.-217 a.C.) dos que o criticavam, inclusive dos seus congêneres estoicos,

uma vez que o prazer para Epicuro não era concebido como um movimento e muito menos um movimento voltado para as realizações e sentidos exteriores. Por isso, Sêneca, entende que o prazer para o filósofo do Jardim não se distanciava daquele que ele mesmo e os estoicos de um modo geral defendiam: o fundado na *ataraxia*, que é da ordem do espírito tomado pela serenidade, pela autossatisfação em relação ao reconhecimento e ao usufruto de seus bens próprios e bastantes.

O prazer, tanto para Epicuro quanto para Sêneca, é fruto da supressão de toda necessidade ou sofrimento da vida em ato adventício. O prazer é, para ambos, *eustàtheia*; é permanecer em estado permanente de tranquilidade. É, ademais, o prazer da pura existência no seu sentido individual e, ao mesmo tempo, metafísico, para retomar o conceito de Carlo Diano (2022, p. 572), isto é, a desperta consciência de ser, ou, dizendo de outro modo, o seu mero existir basta para a felicidade. Portanto, o prazer para Epicuro é, como para Sêneca, gozar da sua própria felicidade, nascida da consciência de sua bondade e de sua autossuficiência para nela ser e por ela existir para a vida feliz. A felicidade é, desse modo, o estado que também se presta a plasmar e a mover a vida interior do homem, “é a íntima satisfação a que tu deves aspirar”, disse Sêneca (*Ep.*, 7, 12). Com efeito, nos tratados de maturidade, Sêneca insistiu na absoluta não concessão ao prazer em nenhum grau ou instância sua:

Um só exemplo de luxo ou de avareza basta para provocar muito mal: um companheiro de mesa de gosto sofisticado acaba por nos tirar a energia e austeridade, um vizinho rico excita os nossos desejos, um amigo perverso propaga a sua peste por muito puros e simples que sejamos: que pensas tu que sucederá àqueles costumes para que nos arrasta a multidão? É forçoso ou que os imites, ou que os odeies. Ambas as atitudes, porém, são de evitar: nem te deves assemelhar aos maus porque são muitos em tornar-te inimigo de muitos porque são diferentes. Refugia-te em ti próprio quanto puderes; dá-te com aqueles que te possam tornar melhor, convive com aqueles que tu possas tornar melhores (*Ep.*, 7, 8).

São contundentes as afirmações a respeito do retiro em si, a partir do qual e no interior do qual se acederá ao melhor de si para viver e tornar-se melhor. Assim sendo, ou a vida que é se confundirá com o prazer pela autossatisfação do eu de bondade, ou ela se prenderá ao que devém e nunca é, entregando-se ao engano ou a um potencial sofrimento. Em outra carta a Lucílio, e ao se referir a Epicuro como o “mestre do prazer”, afirma, por sua vez, que mesmo Epicuro conseguiu encontrar o prazer mais verdadeiro na renúncia ao supérfluo e na frugalidade, como, por exemplo, preferindo a comida simples, parca e modesta, ou ainda, ao afirmar que a suprema felicidade nasce daquilo que está à margem do poder da sorte, do mais ou do menos em relação ao que possa tomar para si: “segundo Epicuro dois são os bens que formam a suprema felicidade: um corpo sem dor e uma alma sem tormentos” (*Ep.*, 66, 45).

A felicidade, afirma Sêneca, há de realizar-se segundo as condições próprias da vida do espírito, uma vez que aí se acessa o sumo bem, para ser usufruído e confuso ao próprio eu. Logo, definir o sumo bem é definir a felicidade ela mesma, é definir a condição própria da alma que a engendra e com ela se confunde:

De forma que será o mesmo se eu disser: “O supremo bem é um espírito que despreza o acaso e se compraz apenas da virtude” [...] Pode ainda ser definida pela afirmação de que o homem feliz desconhece outro bem ou outro mal senão um espírito bom ou mau, cultor da honestidade, satisfeito com a virtude, a quem não exaltam nem destroem as ocorrências do acaso, que não conhece maior bem que aquele que pode outorgar-se a si mesmo e para quem o verdadeiro prazer será o desprezo dos prazeres (*Da vida feliz*, 4, 2).

Nenhuma concessão se faz aqui aos valores não devidos à sua própria aquiescência ou, de fato, à sua natureza devida ao espírito. Isto é, desprezo pelos dons da fortuna até se chegar à sua nulidade ou ao descobrimento de que em nada contribuem para a vida feliz, senão seu contrário. Não se deve exaltar ou abater pelos golpes da fortuna,

pois, mais do que afastá-los de si pelo seu temor (o que implicaria, na verdade, seu agravamento), deve-se ignorá-los ao não lhes dar seu assentimento, por mais grave e determinante que eles possam parecer aos olhos e aos sentidos dos estultos. O prazer deve então ser fruto do desprezo dos prazeres, até porque tudo o que está à margem do espírito não é benéfico; é só um amontoado de coisas, isentas de uma satisfação verdadeira, porque indiferente ao si.

De outro lado, a felicidade verdadeira vê-se experienciada na força invencível da alma, na sua serenidade, no amor à honestidade, no prazer em não desejar ou voltar-se para os gozos do afetivo; por isso ainda, a alegria verdadeira é fruto da liberdade e da retidão do agir, sem constrição. Nada poderia subtrair ou acrescentar ao bem verdadeiro quando seu próprio ser é suficiente ou indiferente a qualquer ação estrangeira, a menos que ela estivesse implicada nas próprias disposições morais ou afetivas da alma.

A identificação do bem supremo com a virtude, ou ainda, no viver segunda ela ou segundo a natureza, logo, viver segundo a razão que desperta a virtude em si e a identifica ao próprio homem, ou ao menos o homem de sabedoria, tem por fruto consequente a vida feliz. Tal concepção foi devida e propagada já por Zenão de Cício, o fundador do Pórtico (Stoa), e praticamente toda a tradição estoica posterior o segue nesse sentido, ou seja, na relação mais que causal, devida, entre razão, virtude e vida feliz. A virtude, embora inerente à alma humana, deve ser desvelada a si pelo mesmo, em função do exercício de autoconhecimento, ou pelo saber que tem por objetivo o saber-se. Sêneca é devedor de uma tradição profunda (mítica, oracular), já cultivada pelo pensamento grego e romano acerca da suprema ciência como sendo aquela de si, ou seja, o “conhece-te a ti mesmo” como premissa para a também ciência de si como portadora da vida feliz (Nehamas, 2005, p. 254).

Se não bastasse Sêneca beber na própria tradição platônico-socrática no que respeita a essa máxima, pois atribui ao próprio Sócrates o princípio de que a sabedoria suprema consiste em distinguir o bem e o

mal (*Ep.*, 71, 7), em função da qual se atinge os meios para a felicidade, o próprio estoicismo antigo também já havia assim se pronunciado, como testemunha Cícero: “Zenão proclama nobremente quase a mesma palavra do oráculo: ‘para viver feliz, a virtude basta a si mesma’” (Cícero, *Acadêmicas*, II, 131; *SVF*, I, 187 [2]). Dizendo de outro modo: o conhecimento de si leva ao reconhecimento da virtude que também é em si e, logo, não devida à ação necessariamente ética pelo outro.

Cabe lembrar que Sêneca afirma a autossuficiência da alma para o ser feliz e para o viver supremo, no sentido de vir a existir segundo a natureza mesma que faz do homem aquilo que ele é, ser racional. Isso também o coloca em conformidade com a filosofia moral antiga acerca da felicidade (Hadot, 2011, p. 108) como expressão última do eu melhor, ao menos a partir de Sócrates (Vegetti, 2014, p. 27).

Por outro lado, seu tratamento a respeito da recusa do prazer ligado à sensibilidade e à fugacidade do gozo devido ao usufruto dos bens materiais e do corpo, assim como às posições estatutárias, demonstra um rechaço tal à materialidade e às relações humanas ordinárias que o aproxima muito de concepções próprias da vida ascética que, como se viu, impregnou tanto sua formação, quando reviveu em seu pensamento último.

Quanto à ressonância propriamente estoica deste pensamento acerca da razão ser a condição mesma para a vida feliz, Sêneca dirá de modo sentencial: “Entretanto, aspecto que estão de acordo todos os estóicos, sigo a natureza como guia; é sinal de verdadeira sabedoria não nos afastarmos dela e conformarmos com à lei sua e exemplo” (*Da vida feliz*, 3, 3). Tendo escrito isto, passa então a explicar o que significa seguir a natureza como ato benéfico para si: aceitar que as coisas são efêmeras, assim como o corpo é débil e, por consequência, suas qualidades. Logo, não ser escravo dos ímpetus do corpo nem deixar-se possuir pelos bens materiais, uma vez que tais coisas, diz Sêneca, são como tropas estrangeiras e auxiliares em um acampamento que devem servir para obedecer às ordens e não dá-las, pois o homem deve ser

admirável só a si mesmo e por si mesmo; sua confiança deve se assentar no conhecimento e este na firmeza de sua razão e não em qualquer opinião ou na experimentação do que é externo à alma. Portanto, esse é, para Sêneca, o sumo bem como condição *sine qua non* da felicidade:

Por conseguinte, é feliz aquela que é recto em seus juízos; é feliz aquele que se contenta com sua condição, seja ela qual for, e está reconciliado com suas circunstâncias; é feliz aquela a quem a razão justifica qualquer dos seus hábitos (*Da vida feliz*, 6, 2).

Como diz Sêneca logo anteriormente a esse excerto, loucura é querer buscar a felicidade fora de si e de seu domínio, especialmente em um futuro improvável; tal atitude é signo de insanidade, pois é igual a escolher o mal em lugar do bem. Ora, a própria natureza tem seu valor e experimentação última como uma condição ou uma disposição da alma; assim, o que é belo ou feio é fruto, na verdade, de sua própria harmonia ou inquietação que gestam, cada qual, o bem ou o mal-estar que, à sua vez, podem ainda se ver projetados nas situações vividas. Neste preciso sentido, estar entregue ao mundo da natureza é, por sua vez, um estado que aproxima o homem do animal, das feras, que não guarda nada do bem ou de belo, pois um e outro são produtos da razão e da virtude que são atributos do homem:

Peço-te, Lucílio amigo, age da única maneira possível para obteres a felicidade: repele e despreza aqueles bens que só brilham por fora, que dependem das promessas de fulano ou das benesses de cicrano. Faz do verdadeiro bem o teu alvo, busca a alegria dentro de ti (*Ep.*, 23, 6).

O que pertence ao homem verdadeiro é “*te ipso et tui optima parte*”, diz Sêneca, ou seja, o seu ser de razão e preferencialmente já confuso a ela. Ademais, reafirma que a alma deve não só resguardar-se dos males da estultícia, mas, e por meio dessa consciência de si, saber que

nenhum bem verdadeiro pode existir fora de si, logo, fora de si não existe nenhuma felicidade real, fruto do bem e da virtude tomada de si e a si identificada.

DA TRANQUILIDADE DA ALMA (DE TRANQUILLITATE ANIMI)

O *Da Tranquilidade da Alma* é certamente um dos tratados mais eloquentes sobre a importância e a urgência que a alma humana ocupa no pensamento de Sêneca. Ela aparece tanto por ser o núcleo que permeia toda questão filosófica, como por ser discutida a partir de uma plêiade de outros filósofos que dela também cuidaram, sobretudo por tratá-la, como o faz Sêneca, como a condição humana superior e o centro propulsor de existência (Lotito, 1997, p.35). Ademais, esse tratado se insere entre os que se designou “literatura eutemística”, especialmente por sua relação com as reflexões de Demócrito (460 a.C.-370 a.C.) e Atenodoro (74 a.C.-7 a.C.) sobre a questão (Pigeaud, 1981, p. 441) . De todo modo a disposição psíquica para a tranquilidade parece ser aí de caráter fundamentalmente interior, pois só nele pode se estabelecer e permanecer. Mais do que fruto da prudência ou da moderação com relação à vida prática, a serenidade se deve ao espírito tranquilo, quieto, que, se não se deprime, também não se entrega à euforia, não se exalta nem se abate. Enfim, por uma alma segura, contente de si, plenamente saudável em relação a sua condição psíquica que a obteve de sua própria autossuficiência e autodeterminação.

Sêneca cuidou longamente nesse tratado da tradição que encontra na serenidade do espírito o estado da vida feliz. Partindo de Sócrates, até chegar aos estoicos da época helenística, cita igualmente Demócrito, um arauto da tranquilidade da alma. Sêneca afirma haver lido o livro de Demócrito, de que só sobreviveram fragmentos e comentários dedicados ao equilíbrio da alma, expressão esta que afirma ter preferido traduzir por tranquilidade da alma (*Da tranquilidade da alma*, 2, 3). Tais menções

indicam que a riqueza literária e filosófica de Sêneca ajuda a tecer suas reflexões acerca da perfeição humana como signo de um estado sereno e feliz. Também pode-se perceber que, não obstante as influências literárias e da vida romana em seu pensamento, ele deve aos filósofos morais gregos sua maior fortuna. Dito de outro modo, o ambiente filosófico para o aprendizado que deveria ser essencialmente prático e coletivo, mesmo para a esfera da moral, tão ao gosto da cultura romana, tinha, na verdade, um objetivo propedêutico para se atingir a perfeição como signo da vida serena e retirada. Por isso, a vida exterior e o apego ao que lhe era devido aparecem menos como força vital ou lugar possível para a aquisição da verdadeira sabedoria, e da tranquilidade como seu fruto, e mais como sinal de distúrbio e mitigação do ânimo. Esta ideia que permeia o diálogo, encontra ressonância em uma de suas epístolas, conforme segue:

Pois bem, achas que a virtude é incapaz de conseguir aquilo que um terror pânico consegue? Ninguém pode obter uma vida segura se continuamente pensar em prolongá-la, se considerar entre os bens mais preciosos um grande número de anos. Medita diariamente nisto, para seres capaz de abandonar a vida com serenidade de espírito: muitos são os que se agarram a ela como pessoas arrastadas pela corrente, que jogam a mão aos cardos e aos rochedos! Muitos há quem andam miseravelmente à deriva entre o medo da morte os tormentos da vida, sem querer viver nem saber morrer. Se queres ter uma vida agradável deixa de preocupar-te com ela! Nenhum objecto dá bem-estar ao seu possuidor senão quando este está preparado para ficar sem ele; e nenhuma coisa mais facilmente podemos perder do que aquela que é irrecuperável depois de perdida. Anima-te, pois, e ganha coragem contra aquilo que é inevitável mesmo aos mais poderosos (*Ep.*, 4, 5-6).

Esse texto, que é contemporâneo ao *Da tranquilidade da alma*, também a ele endossa. Em um e outro vemos que, para Sêneca, a tranquilidade é o prêmio que se ganha ao renunciar aos bens apresentados pela vida exterior, inclusive a própria vida se movida pela dinâmica

exterior. Esse estado de autocomiseração promovido pelo deixar-se entregar, que tenta evitar os prazeres fortuitos e em devir, necessita ser tratado por um ato de meditação constante, assim como de chegar à consciência de que só a alma é grande. Talvez por isso esteja dedicado a Sereno (séc. I d. C.) que, além da coincidência entre o nome próprio e o tema tratado (*Serenus*), já havia requisitado a Sêneca outros dois escritos de mesma formatura sapiencial: o *Do ócio* (*De otio*) e o *Da constância do sábio* (*De constantia sapientis*).

Escrito entre os anos de 49 a 61, segundo Nedda Sacerdoti (1968, p. 182), o texto é, no que respeita à sua forma, bastante confuso e irregular, com digressões que demonstram paixão pelo tema e que fazem perder frequentemente o fio condutor do argumento: atingir a tranquilidade do espírito e saber a quais circunstâncias se deve renunciar ou a quais se deve abraçar para atingir o fim supremo, sinônimo do verdadeiro *gaudium*. Quer-se com isso observar que tais digressões estão constituídas de narrações exemplares ou a partir de acontecimentos e situações vividas pelo próprio Sêneca, muitas das quais retiradas do seu dia a dia. Contam-se entre elas o testemunho de suas poses a partir da sua relação moral para com elas; a participação na vida política e suas vicissitudes; a reclusão em casa, onde se dedica aos estudos e ao cuidado de si, etc. O que deve se extrair deste testemunho é que todas essas situações, de algum modo, são exemplos de vida inquieta, intelectualmente ativa ao mesmo tempo que passional, sempre em busca de alguma serenidade. Seu autor, por conhecimento de causa, sabia daquilo que tratava, inclusive pelos seus aspectos formais apontados pela crítica literária (Cambiano, 2010, p. 281).

O diálogo também assumiria uma função exemplar quando da consciência que seu autor seria o maior responsável não só por sua escritura, mas pelas vivências e suas experimentações que levou a efeito e fundamentou sua escrita. De outro modo referido, quer-se dizer que remetente e remetido seriam o mesmo, de modo que estaríamos diante de uma escritura de si. O *De tranquillitate animi* também estava em

conformidade com o gênero de escrita típica do período, ou ainda, aquela de caráter terapêutico sapiencial.

Tratar-se-ia de uma “receita” para levar a um estado de existência que conduzisse à vida feliz pela serenidade, ou ainda, do estar diante de um conjunto de situações e modos de se proceder que indicam à natureza e as formas de aquisição da tranquilidade do espírito. A cura dos males do mundo, insista-se, seria, na verdade, a cura dos males de si, ou de uma alma que, estulta, não percebe que todo o mal que acredita existir fora de si é, na verdade, fruto do maior dos males: a ignorância ou a inoperância com relação ao seu saber-se, da sua importância capital para a felicidade ou para a cura de si. Usando de analogias intuitivas, é um tratado, por fim, que perscruta a origem da “doença”, as causas para seu acontecer, que analisa sua profusão na alma e indica os remédios e os “modos posológicos” de sua aplicação, assim como o que desse processo deve resultar: ou seja, a tranquilidade da alma como condição necessária para ser feliz (Reale, 2003, p. 137) .

Sendo o objeto desse tratado a tranquilidade da alma, a felicidade seria seu necessário corolário, uma vez que a própria ausência da serenidade é sinônimo quase sempre de uma vida infeliz, de inquietação, de distúrbios marcados por movimentos interiores desarmoniosos e dilacerantes, notadamente frutos das paixões e dos vícios creditados às mazelas do mundo exterior e não ao si mesmo, seu incauto senhor. Por isso, Sêneca, também aqui, cuida do tratamento das paixões, as mesmas que já o haviam ocupado no *Da ira*. Se as ocasiões de distúrbio e de inquietação são devidas às impressões que se possui da vida exterior marcada pela contingência, pela ordem só do aparente, entregando-se docemente a um movente contínuo, então é a alma que se deveria cuidar, antes do que o mundo.

O espírito nunca deve descurar-se; deve, na verdade, vigiar a si, cuidar de si, para que nada que lhe seja estranho, sobretudo o que lhe causa mal-estar. A vida feliz, uma vez mais, é sinônimo de vida serena e, esta, igual à vida não entregue às determinações exteriores, seja as

devidas à ordem cósmica e mundana, seja os desígnios divinos, também eles estranhos à compreensão do si.

Assim como no cosmos exterior a harmonia é fruto de uma razão gestora e mantenedora do mesmo, no interior do si não será diferente disso, pois é este o princípio mesmo que mantém a excelência. Portanto, a razão deve impor-se aos impulsos apaixonados, às imagens devidas mais aos vícios do que às virtudes, logo, afetadas pelos movimentos sem causa real, ou para a causa dos próprios movimentos interiores que se prestavam a abalar a quietude e a harmonia do eu para consigo próprio. Por isso, dirá Sêneca, que quando seu espírito se vê tomado pela indignidade da vida humana, ou quando as tarefas políticas e sociais lhe roubam o tempo — o tempo devido a si é igual ao momento em que se é — ele busca retirar-se em casa, fechar-se aí, afastado de qualquer outra frequência ou preocupação, seja pública ou privada, pois qualquer uma delas seria ocasião de fazê-lo perder-se a si, afastar-se de si, no si a que se deve a tranquilidade perfeita, ou, ao menos, as condições mesmas para a conquista desse estado.

Para Sêneca, o trabalho intelectual mais intenso, dirigido a assuntos que não os interiores, pareceria ser, na verdade, uma ocasião de sofreguidão, que rouba a tranquilidade e obriga a ocupar-se de temas, problemas ou discursos que nada dizem de fato, porque não respondem à vida moral e ao si mesmo onde ela é e existe sobejamente: “agrade-me restringir à vida à intimidade de quatro paredes: que nada me roube um dia” (*Da tranquilidade da alma*, 1, 11).

Confiar em si mesmo, em especial quando diante dos juízos estultos da opinião vulgar, ou não se deixar abater pelas agruras do afetivo, é o caminho que leva à tão desejada tranquilidade da alma. Mais do que retirar-se para longe do torvelinho do mundo, é necessário e salutar retirar-se em si enquanto provido de uma alma isenta dos movimentos apaixonados, os reais movimentos que a atormentam.

Por conseguinte, procuramos saber de que modo a alma poderá avançar por um caminho sempre inalterável e favorável, a ser benéfica a si mesma e com alegria olha para si própria e não interrompa essa agradável sensação, mas permanece num estado tranquilo, nunca se sobressaltando, nem deprimindo: isso será a tranquilidade (*Da tranquilidade da alma*, 2, 4).

A tranquilidade é definida como um estado, primeiro, de negação: é ausência de distúrbio; é a condição de quem está à margem dos afetos próprios da sensibilidade afetiva ou das impressões por ela gestadas, de modo que causam tanto exaltação quanto depressão, que são, aliás, condições consequentes. Depois, é marcada por aquilo que ela causa: uma condição quase divina, um estado etéreo de paz e quietude, que dá tempo e espaço ao império da razão, e, por fim, a uma vida equilibrada e honesta. Ou seja, é ausência de *thymós*, de sentimento interior, seja em direção a um movimento célere e desordenado de distúrbio ou de um estado de inação por desgosto ou depressão, “*taedium vitae*”. Logo a *euthymia* aparece aqui, de fato, como um comportamento ou um estado do ser reconciliado e apaziguado consigo mesmo (Pigeaud, 2011, p. 68).

Portanto, a *tranquillitas* é o estado em que alma está entregue a si mesma, dedicada a si e às suas coisas, ou ainda, à contemplação de seus bens próprios via a razão hegemônica que talvez nem mais precise julgar, mas restabelecer, por um exercício sereno e contínuo, a sua condição mesma que basta à felicidade. A tranquilidade absoluta a partir de um espírito absoluto, a mais desejável entre todas as condições, leva à *apátheia* e vem a ser quase um estado não humano, por isso divino. O espírito em tal estado já não conhece qualquer comércio ou relação para com o sentir e o agir defectível que é uma condição humana, a bem dizer, inescapável. No entanto, poder escapar das ocasiões de distúrbio, seja externas, seja acima de tudo internas, deverá ser tão possível quanto praticável por meio da ascese que renuncia a tudo quanto não seja auspicioso para a manutenção da serenidade, vista aqui como a conquista do si mesmo aos vícios e suas antecedentes disposições causadas pelas paixões.

A cura da condição viciosa da alma é o resultado de sua compreensão máxima, ou ainda, acontece quando todo movimento e toda disposição vem a ser devida só a si, a uma dinâmica serena e a serviço da sua manutenção enquanto o mesmo e, logo, nunca em busca ou em estado de espera pelo outro. A serenidade ou a paz de espírito é a condição própria daquele que é contente consigo mesmo, com os bens que lhes são só a si devidos e só a si apropriados pela sua sabedoria, que bastam para a vida feliz, ou ainda, não queixosa, não desejosa, não tomada pela depressão ou pelo fastio. Para Sêneca, e tendo em mente a tranquilidade da alma como o fim último também para uma vida virtuosa, os vícios possuem um só efeito, o descontentamento consigo próprio ou o seu mover-se em direção sempre à necessidade.

Inumeráveis são, enfim, as características desse defeito, mas uma só a consequência: estar descontente consigo mesmo. Isso provém da indisciplina da alma e de desejos tímidos ou pouco adequados, quando tais indivíduos ou não arriscam ou não conseguem quanto desejam e prolongam definitivamente a esperança (*Da tranquilidade da alma*, 2, 7).

Se os males que acometem a alma são muitos, assim como devidos ou causados por uma miríade de sentimentos — como os que levam à exasperação, à angústia e à falta como seu corolário —, todos fazem desaguar no desgosto consigo mesmo, na presença pouco pródiga do eu diante do mesmo, de onde se busca os prazeres que sempre mais advêm do que convêm. O desejo e a esperança são sinais de uma alma em falta de si, sempre em busca, sempre em movimento para a própria indeterminação. O espírito desejoso de tudo aquilo que não é de si, ou que ainda não descobriu que já possui em si o bastante à felicidade, ainda se ocupa de coisas ou situações nunca concretas do ponto de vista do que é verdadeiro segundo os princípios da existência real ou da existência moral. Logo, ele deve saber que não precisa buscar nada fora de si, senão a dedicação ao ato que leva à conquista de si próprio:

Daqui resulta o tédio e o descontentamento consigo mesmo, e uma agitação da alma que não cessa em ocasião nenhuma, e uma resignação triste e penosa ao ócio, sobretudo quando se envergonha de conhecer os motivos, e a vergonha causa tormento em seu íntimo, os desejos fechados em seu espaço limitado, sem saída, estrangulam-se a si próprios (*Da tranquilidade da alma*, 2, 10).

O espírito vê-se paralisado diante das decepções, das fantasias que apresentou a si mesmo e em que acreditou como verdadeiras; a angústia é fruto da suspensão do desejo após o despertar para a consciência de que o desejo é, na verdade, a personificação da falta travestida de um qualquer objeto que, logo, saberá também não existir de fato. A angústia é também um estado da alma que não sabe que o que lhe falta não pode ser dado pelo Outro, mas também não imediatamente pelo si, pois ele ainda desconhece sua capacidade de autossuficiência para a completude. Pior do que isso, o próprio eu é seu maior mal quando em presença só de si, na medida em que o mesmo é incapaz de lhe oferecer aquilo que só ele possa dar a si para debelar seus males: o seu ser feliz. Jackie Pigeaud, lendo este mesmo fragmento da obra de Sêneca, anotou com muita sensibilidade que é este um estado “de desconforto consigo mesmo [...] o *otium* coloca-o num face a face insuportável consigo mesmo” (Pigeaud, 1981, p. 505). De outro lado, a própria matéria que constitui essas decepções é, para Sêneca, a mesma que se decompõe por seu necessário devir, próprio, aliás, da materialidade do mundo. Por sua vez, quem acredita ao mundo exterior a existência de coisas reais, no sentido de ser em efeito para si, e sobretudo que delas necessita verdadeiramente, geralmente o faz por desacreditarem de si próprios.

O fruto deste estado de espírito é seu próprio fastio existencial, e seus sentimentos consequentes: angústia, melancolia, tormentas interiores e o lamentar-se de si, sobretudo no momento em que se desperta para a grandeza do saber-se que ainda não se cultivou e se deve fazê-lo (*Da tranquilidade da alma*, 2, 10). Toda dificuldade para se possuir e cultivar a vida feliz é, na verdade, causa da própria dificuldade

de compreender o que de fato ela seja, ou ainda, do quanto se possa compreender que só se é feliz quando se sabe ser contente consigo mesmo.

O refinamento psicológico desse tratado, já notado por J. Brunschwig (1962, p. 658), o aproxima muito estreitamente das reflexões, nesse mesmo sentido, constantes nas *Cartas a Lucílio*, no que respeita à relação entre o *otium* e o *negotium* vista sobremaneira por seu fundamento existencial e moral. Claro está que, para Sêneca, desde a escrita do diálogo sobre o ócio, o *Do ócio*, a balança penderia para o *otium*, denotando-o como condição necessária para o verdadeiro trabalho que é aquele sobre si e devido à sua ciência própria. Na verdade, a recusa dos quefazeres com relação às atividades ordinárias, seja políticas, seja sociais, não possui ela mesma por fundamento, e *a priori*, a tranquilidade verdadeira, pois o sábio poderia estar em meio à multidão e ainda assim ser impassível (*Da constância do sábio*, 3, 5; e 8, 2). A recusa de tudo o que é indiferente a si pode ser ainda de uma ordem mais grave se viesse a se referir às condições interiores do eu contrárias ao si mesmo, ou ainda, às disposições apaixonadas e inquietantes.

A recusa dos bens exteriores deve ser o primeiro passo para a recusa mais grave e salutar entre todas: a recusa das imagens apaixonadas, portadoras dos germes dos vícios que, ao impregnarem a alma, lhe arrancam de seu estado sereno. O corpo deve ser preterido como sendo estranho ao si verdadeiro, ou seja, o único capaz de ser o responsável pela verdadeira felicidade. Consentir, nesse caso, com maiores liberalidades e fomento ao corpo é impor maiores restrições e pouco alento à alma; é, no mais das vezes, aprisioná-la junto às suas próprias tormentas. Zenão, segundo Diógenes Laércio (7, 13), só se entregaria à filosofia depois de ter perdido seus bens. Sêneca retoma este acontecimento para fundamentar seu acordo com relação a isso.

Sobretudo, deve procurar fazer-se com que o espírito volte para si, afastando-se das coisas externas: que confie em si mesmo, se sinta feliz consigo, cuide do

que é seu, se afaste tanto quanto possível dos assuntos alheios e se aplique nos seus, não se ressinta com os danos e interprete benignamente a adversidade (*Da tranquilidade da alma* 14, 2).

Deve-se reclamar só a si ou àquilo que é de si, renunciando a todo o resto que esteja às expensas do eu, pois nada que é exterior importa, de fato, para a verdadeira felicidade. Não são as coisas ou o corpo físico que, melhorado ou desgastado, possa significar a felicidade ou a tristeza em efeito; são as condições próprias do eu mesmo, como a virtude, o bem e a razão, que devem, de fato, engendrar e sustentar a alegria ao oferecer à consciência a asserção de que só se possui o que é seu e ninguém além de si poderá lhe tirar nem o destino, nem a sorte. Só ao espírito se deve o princípio e o fim último desse estado bem-aventurado. Zenão, ao mesmo tempo que perdeu seus bens, ganhou mais que o mundo — ganhou a si.

CARTAS A LUCÍLIO (EPISTULAE AD LUCILIUM)

Pode-se dizer que o maior testemunho filosófico e moral de Sêneca são suas *Cartas a Lucílio*. Nelas encontramos um Sêneca cuja sabedoria filosófica é fruto de um conjunto de saberes extraídos de sua seara interna, ou seja, a partir de suas reflexões, vivências e máximas com relação à perfeição moral como causa fundamental para a vida feliz. Sêneca, para lançarmos mão de uma metáfora, aparece aqui como um livro que se abre e se deixa ler com a devida explicação de tudo o que compilou, versou e traduziu em seu empenho de filósofo.

Sêneca apresenta nessas cartas uma antologia filosófica e sapiencial dos antigos revisitada e reatualizada para seu tempo, fossem eles estoicos ou não. Soma-se a isso suas inquietações interiores ou as já revisitadas pela sua consciência a partir da vida exterior, mas sempre a respeito daquilo que aprendeu e compreendeu sobre o fundamento da moral como uma cultura de si. O signo maior de seu cultivo em relação à sabedoria foi ele ter ultrapassado a filosofia em direção a um saber mais

amplo e, ao mesmo tempo, mais incidente. Mais que um filósofo, em seu sentido escolar, podemos dizer, com anacronismo desculpável, que ele foi um humanista, uma vez que levou as diversas disciplinas acerca do humano a uma unidade que deveria descobrir seu fundamento na sabedoria de si; isto é, convertendo toda a razão do saber a todo saber pela razão, apontando seu lugar e seu fim último: o espírito. A filosofia grega, como a platônica, peripatética, estoica, epicurista e cínica, não lhe faltou para a confecção destas cartas; mas também não lhe faltou a literatura grega arcaica, assim como as ideias próprias das manifestações de caráter religioso ou místico-filosófico.

Sobre se, de fato, as epístolas a Lucílio tiveram como remetente a Lucílio mesmo, ou se ele foi um *alter ego* de Sêneca, ou ainda um remetente destinado a personificar toda uma comunidade de espíritos encarnados em um só homem, como parece algumas vezes ensejar Sêneca nestas cartas, a crítica moderna tende a concordar com sua natureza efetivamente epistolar e, inclusive, confirmando seu remetente e a ordem cronológica das cartas mantidas pelas edições modernas (Préchac, 1945, p. iii). De todo modo, François Préchac entendeu que as *Cartas a Lucílio* tinham a função de servir tanto a um amigo quanto às pessoas da posteridade, ou seja, de conciliar sua natureza individual com a devida a uma obra de instrução moral coletiva. Escritas entre os anos de 63 e 64 elas sobreviveram em número de cento e vinte e quatro ou, em algumas edições, com um número menor (às vezes por verem-se fundidas em uma só unidade), embora deveriam ser em número maior, pois algumas delas se perderam, restando somente comentários de outros autores, segundo se lê em Aulo Gélíio, (*Noites Áticas*, XII, 2) e observou L. Bourgey (1962, p. 776).

De extensão irregular (as últimas são as mais extensas) e temas múltiplos, são, insista-se, o maior legado filosófico e sapiencial de Sêneca, uma vez que registram todo o conhecimento que adquiriu ao longo dos anos e cultivou no seu espírito. Vale também observar que Sêneca também se serve delas para dissertar sobre sua vida como estudioso

da filosofia e sobre o seu ideal de sábio possível. Sêneca, ao fazer um “inventário” dos autores que leu, dos temas pelos quais se interessou, assim como dos que rechaçou, vai indicando a Lucílio e a todo leitor posterior o que e o como se deve tomar para si a filosofia.

Como já vimos apontando, estes frutos recolhidos de sua experiência e da reflexão filosófica objetivam o homem moral e interior e não propriamente o sujeito ético exterior, logo, a filosofia como premissa não para qualquer sabedoria, senão para a sabedoria de si, ou ainda, um saber para se transformar a si, fazer a si mesmo melhor e não somente para permitir um acúmulo de conhecimentos positivos, muitas vezes só servíveis a situações que exercitam a vaidade ou à instrumentalização do conhecimento que não seja dirigida ou devida à virtude: “Como se fosse possível alguém ministrar preceitos sobre uma questão particular sem ter em vista toda a complexidade da vida humana”, ou ainda, um conhecimento “incapaz de nos penetrar até ao mais íntimo, mera soma de conselhos de velhos. O que tem importância real são os princípios básicos da filosofia, é a definição completa do sumo bem” (*Ep.*, 94, 1-2). Apresenta-se a sabedoria como o resultado último da filosofia; ou seja, para ser servível ao homem espiritual ou ao homem ele mesmo.

Está-se, pois, diante de um espírito vivido e maduro, que une e anima suas missivas em direção a uma questão imperante: o si mesmo como princípio e fim último de todo o saber. No entanto, tais cartas poderiam ser compreendidas, por um leitor desavisado, como um diário intelectual reportado a um outro para refletir e servir a tantos aspectos da vida quantos ela, por sua prática, fizesse urgir. A coerência, ou o ponto de intersecção entre os múltiplos temas abordados nas *Cartas a Lucílio*, está relacionada direta e, necessariamente, com a própria busca de Sêneca por uma unidade da sabedoria, isto é, busca responder a quem e a quê a sabedoria serve. A resposta encontrou no seu problema mesmo a solução: a alma humana, na qual teoria e prática moral não se distanciam, senão se fundem. Seus escritos anteriores já haviam formulado o que re colocamos: a própria compreensão do cosmos teria

por determinante a ciência de si e não de uma outra matéria ou de um qualquer outro elemento de todo estranho.

Umberto Boella observou muito argutamente que as *Cartas a Lucílio*, em relação a outros escritos de Sêneca, denunciam com maior exatidão o seu pensamento, ou a alma do seu escritor (Boella, 1995, p. 9): Sêneca, que ao escrever, lê-se a si mesmo e, logo, formula seus pensamentos no momento mesmo que os revisita e os recoloca a si, como ato também de autocompreensão. Nesse sentido, ele mesmo diz que, toda vez em que se oferece ao Outro os modos de compreender, o si mesmo compreende e se compreende, ou seja, aquele que ensina também se instrui.

O que está em jogo nas *Cartas a Lucílio* é menos a exposição, de modo sistemático ou fortuito, de conteúdos a serem estudados, e mais a afirmação categórica acerca da necessidade do estudo de si, cujos conteúdos são meio e não fim. Ademais, o próprio teor da escrita convida ao adentramento e ao tratamento da vida interior, uma vez que se refere fundamentalmente não a qualquer outra sabedoria ou ciência, senão a de si e a si devida. Haveria que se notar ainda que, no momento mesmo que escreve ou dita um pensamento, reflete sobre ele, logo, trabalha sobre si, ainda que, *a posteriori*, para a edificação também do outro.

Meu caro Lucílio, subtrai-te quanto possível a essas subtilezas, a essas argúcias dos filósofos. À boa formação do espírito convém a clareza e a simplicidade. Ainda que nos restasse muito tempo de vida, haveria que poupá-lo com cuidado, de modo a bastar ao indispensável. Grande estultícia seria aprender inutilidades apesar de uma tão grande escassez de tempo! (*Ep.*, 48, 12).

Seria também por estar atento a tal perspectiva que um dos tradutores das *Cartas a Lucílio* para a língua portuguesa observou que elas são, sobretudo mas não exclusivamente, textos de direção espiritual ou de exercícios de meditação mais do que tratados de caráter teórico sobre a sabedoria filosófica (Segurado e Campos, 2004, p. XIII). Nesta

linha hermenêutica, poder-se-ia dizer, em complemento, que seria mais sabedoria filosófica do que filosofia propriamente dita; ou seja, pela sabedoria consegue-se a compreensão da filosofia e de seu serviço.

Sêneca aparece uma vez mais não como um anacrônico filósofo de cátedra, mas como um cultivador da filosofia cujo objetivo é não o conhecimento pelo conhecimento, mas este para o ser, para o ser humano fazer-se melhor e feliz:

Prefiro aconselhar-te a que escutes os filósofos ou leias as suas obras com o único propósito de atingires a felicidade, em vez de andares à cata de arcaísmos, de expressões figuradas, de metáforas atrevidas ou de figuras de estilo (*Ep.*, 108, 35).

Por isso, algumas vezes se refere aos estoicos como sendo “os nossos”, mas, apenas no caso de que sirvam para, de fato, forjar a alma, tornar o homem melhor para si e não para transmitir conhecimentos ou sentenças inservíveis à existência humana, ou fazer-se perder no pensamento abstrato ou no estilo retórico para a satisfação da vaidade ou do *status quo*, mesmo em relação à classe dos filósofos.

No que respeita à alma humana como um problema ela mesma, fica demonstrado também que Sêneca, embora não a perca de vista como sendo um elemento cósmico ou mesmo um ser transcendente ou totalmente independente do corpo material, nem por isso a trata como uma existência não idêntica à condição humana e atual, embora sempre maior do que a consignada à atualidade contingente. Portanto, mesmo nas suas considerações metafísicas a respeito da alma humana que são abundantes e inegáveis, não destituiu por elas o imperativo da imanência.

A alma humana é compreendida como sendo tão corpórea quanto metafísica, tão atual quanto transcendente, tão bastante a si quanto coligada ao determinismo cósmico; ou ainda, tão independente das ciências lógicas ou físicas, quanto portadora ela mesma da verdadeira ciência que é aquela do si. Com efeito, se Sêneca não se deixa confessar

como um dualista absoluto, especialmente entre o corpo e o espírito — embora com ele converse —, nem por isso deita por terra toda sua verificação assertiva de que o homem atual é o único ser para a verdadeira existência, até porque ele é senhor de sua própria vida, como Sêneca proclama no *Da vida feliz* (8, 3), ou seja, é o homem um ser anímico que se promove a si próprio, moldando a si e dando ao si mesmo sua existência final.

Por tudo isso, pode-se dizer que a compreensão da alma humana em Sêneca, da sua natureza, substância, espaço, é igual à sua instituição como centro nevrálgico da vida, sobretudo se desvelada em sua melhor dimensão pela sabedoria de si. Isso quer dizer que o si mesmo a se saber é a alma, é dela que deve cuidar, pois é aí que a realidade última se apresenta em sua forma mais grave e vívida. Por outro lado, Sêneca não se ocupa da alma como se fosse só mais um ente entre os entes corpóreos, tendo em vista, aliás, sua conformidade ordinária ao todo que compõe a física estoica. Veja-se, por exemplo, que os fragmentos dos estoicos antigos (*Stoicorum Veterum Fragmenta*) a respeito da alma, notadamente na edição de Hans von Arnim, estão dispostos na parte correspondente à física, enquanto os fragmentos dos estoicos médios a respeito da alma, especialmente os devidos a Posidônio, são encontrados na parte que cabe à psicologia, designadamente na edição de Emmanuele Vimercati (Posidônio de Apameia, *Testimonianze e frammenti*), as quais utilizamos. Esta mudança do físico para o metafísico, ainda que sob as expensas da psique, será acompanhada por Sêneca que chega mesmo a escrever sobre sua natureza ontológica, afastada da dimensão experiencial.

Por sua vez, a alma, enquanto objeto insondável em si, ou enquanto realidade diferente da que constitui o eu mesmo que a investiga, não se verifica, nem fora, nem além da experiência do si próprio, para Sêneca:

É mais fácil intuir do que explicar o que é a natureza. Isto é, a criança ignora o que significa 'constituição', mas dá-se conta da sua constituição natural; ignora o que seja um animal, mas sente que é um animal. Mais ainda, ela apercebe-se de qual

seja a sua constituição natural de forma confusa, global e obscura. Nós próprios sabemos que temos uma alma, mas ignoramos o que é a alma, onde se aloja, que atributos possui, donde provém. Semelhante à intuição que nós temos de possuir uma alma, embora dela ignoremos a natureza e a localização, é a intuição que têm os animais da sua constituição natural (*Ep.*, 121, 12).

Sêneca afirma que só o homem possui razão, diferentemente das crianças recém-nascidas e dos demais animais, embora possuam alma. No entanto, o homem também trabalha a razão para sua instituição final, mais do que a confirma. Poderíamos ler aqui talvez a presença e a força da intuição intelectual e isso, de fato, porque o homem está de posse da razão e da capacidade de desenvolvê-la, mesmo que dela não seja consciente ou por ela não esteja tomado de forma hegemônica. Vale notar que, a despeito dos estoicos antigos, Sêneca prefere afirmar a grandeza da alma humana na medida em que ele a considera como uma realidade insondável ao menos quanto ao seu princípio primeiro.

O que diferencia o homem do recém-nascido ou do animal é a razão, é a sua consciência de saber-se, saber que existe e, não obstante, participar como artífice da existência. Seria a razão que (re)conheceria a alma, embora essa antecesse à razão em efeito, ou ao menos enquanto fosse ela anterior não ao si, mas ao si mesmo constituído por seu saber-se e por sua melhor existência que daí nasce.

Se, portanto, a alma é para Sêneca o homem ele mesmo, a princípio tal verificação só o acusa de acompanhar tradições anteriores, como a denunciada pelo “conhece-te a ti mesmo” socrático ou, inclusive, devida à tradição estoica. Haveria, desse modo, uma ciência que, senão primeira, seria urgente, uma vez que ela trata do ser e compõe a alma:

A filosofia não depende de nada, constrói sozinha todo o seu edifício. [...] Um único caminho conduz a alma humana à plenitude: a ciência imutável do bem e do mal; nenhuma outra arte existe dedicada à investigação dos bens e dos males (*Ep.*, 88, 28).

Deve ler-se Sêneca em chave estoica, isto é, tudo o que realmente existe, existe porque possui sua natureza última assentada nos valores morais e por eles asseverados. É o assentimento racional que indica, desde logo, que a realidade exterior não deve ser mais do que a projetora de imagens pouco precisas e, por vezes, estultas, à espera da sua correção ou significação última pela asserção do juízo reto. Diferente disso, será mais do que apresentar coisas por si passíveis de serem afirmadas, um conjunto de causas indiferentes ao si, à espera do arbítrio e do tribunal da razão. Sêneca é ortodoxo no que diz respeito à realidade última ser fruto do assentimento da alma e já devida à asserção da razão. Sendo assim, a filosofia, diferentemente de outras ciências — Sêneca cita objetivamente a matemática — é a única ciência que tem em si seus próprios fundamentos. Por sua vez, a sabedoria não só tem em si seus fundamentos como é ela própria que os constrói. Muito haveria a dizer sobre a *hybris* intelectual que aqui se manifesta.

Essa asserção de que a alma guarda em si a natureza última do ser da realidade, e que o acessa pela razão, será bastante explorada por Sêneca ao longo das *Cartas a Lucílio*, ainda que, algumas vezes, secundarizada por narrativas e situações aparentemente não ligadas à questão moral. No entanto, se a alma é responsável pela representação última da realidade, isso se daria porque ela possui não só os meios, mas a forma final do que existe. A partir daqui nenhuma circunstância ou situação exterior pode, de fato, adoecer ou beneficiar a alma, nem as dores do mundo, nem os prazeres a afetam diretamente. Ela, outrossim, é autossuficiente seja para seu mal seja para seu bem

Pois bem, vou saldar a dívida com um dito de Epicuro: ‘Conquistar riqueza tem sido para muitos não o fim, mas apenas a troca de miséria.’ Não é de admirar! O vício não está nas coisas, está na própria alma. O mesmo defeito que nos faz achar insuportável a pobreza faz com que achemos a riqueza insuportável! Podes deitar um enfermo num leito de madeira ou num leito de ouro, não há alteração, pois para onde quer que o leves ele levará consigo a sua enfermidade; do mesmo modo nada

se altera se uma alma doente viver na riqueza ou na pobreza: o seu vício seguiu-la-á sempre (*Ep.*, 17, 11-12).

O mal que a alma assiste é devido a si própria, tanto quanto o bem. O mal deve ser eliminado pelo uso da razão que restitui sua bondade natural. Por isso, todos os valores que se encontram são da alma, não são nem um bem, nem um mal, não sem o assentimento do juízo. Riqueza ou pobreza, saúde ou doença, não são males ou bens em si. O mal, está, com efeito, no ajuizamento estulto que não foi capaz de fazer uso da razão.

Por outro lado, se tanto o bem quanto o mal são devidos à asserção racional da alma, só o bem é. E, senão em sentido ontológico, ao menos ontoepistemológico, pois o bem é o valor moral por excelência que encerra todas as demais virtudes em si, tornando-as unas e confusas à alma. Por isso, se o mal que se verifica é uma condição anímica mais do que sofrida ou recebida de um outro, esta condição passa a ter também um caráter de carência em relação ao ser. Ou seja, é falta de si pela ausência do seu próprio saber ser.

Sêneca ainda diz que possuir escravos, belas casas, vastos campos cultivados, capitais que rendem muito, etc., é possuir bens que não são do interior do homem, mas no entorno a ele, e, logo, não são bens verdadeiros. A alma, para Sêneca, não aparece como uma unidade em si devida ao monismo físico e psíquico estoico, mas devida à unidade pela razão hegemônica que ela comporta. A esse respeito Sêneca não podia ser mais enfático senão por esta afirmação: “a razão é igual à razão, como a retidão à retidão; portanto, também a virtude é igual à virtude, porque esta não é outra que a reta razão” (*Ep.*, 66, 33). Toda realidade exterior à alma — tempo, espaço, acontecimento — não pode conter efetivamente um bem ou um mal, ou neles possuir seu lugar natural, até porque essas realidades nem mesmo são capazes, como meros fenômenos fugazes, de o serem de fato. Quer-se com isso dizer que em relação aos sentidos não se é capaz de ajuizar, pois eles tocam o efêmero que não comporta

ser ou valor verdadeiro para ele. Não se pode pronunciar sobre situações contingentes diante do qual se é colocado, pois elas mesmas escapam a qualquer capacidade de um juízo reto ou absoluto.

Os sentidos, que tentam alcançar o que é pelo dever, também não podem precisar de alguma coisa, pois ele está assentado no tempo do passamento e não no ser. É somente pela alma e nela que se pode ordenar os eventos da existência, uma vez que é ela que os institui em sua unidade compreensiva e, assim, de fato, podem ser compreendidos. O espírito racional tem por vis os elementos externos, que não são nem bem, nem mal, e os considera sem valor particular, ou indiferentes:

A mera sensibilidade não é capaz de ajuizar sobre o bem e o mal; é incapaz de destrinçar o que é útil do que é inútil. Não consegue formular uma opinião senão quando é posta perante uma situação concreta; não sabe prever o futuro, tal como é incapaz de lembrar o passado; não tem a noção da continuidade. Ora é precisamente a continuidade que permite a evolução constante e a unidade de uma vida que segue o caminho da rectidão. A razão é que é, portanto, o supremo juiz do bem e do mal; a razão considera sem valor tudo quanto lhe é alheio e exterior, e àquelas coisas que em si mesmas não são bens nem são males julga-as como acessórios sem a mínima importância, pois para a razão todo o bem está situado na alma (*Ep.*, 66, 35).

A razão julga não os eventos do mundo exterior, mas a sua representação já devida à alma. A retidão do juízo devido à razão também só se verifica em si. Logo, se descobertos enquanto um bem, serão confirmados, se não, deverão ser ignorados, tanto quanto seus eventos. De todo modo, para Sêneca, a alma deve ser considerada o si ele mesmo, tanto quanto sua condição tangida pelo mundo deva ser negada. Sendo a alma superior, toda a medicina eficaz também se referirá aos males da alma e nunca aos males físicos.

Sêneca dirá nestas cartas que enquanto a saúde do corpo se deve aos outros, ao médico em especial, apesar de a cura não poder ser nunca

definitiva, pois o corpo não encontra um estado de perfeição original ao qual possa retomar, a alma pode atingir sua cura em definitivo e o faz devendo a si própria, pois tem a si como sua própria médica, formada na escola da sabedoria. A alma do paciente que é também seu médico vai se tornando sua própria “taumaturga”, uma vez que descobre em si tudo o que lhe basta verdadeiramente para sua saúde. Neste sentido, pela sabedoria, deixa seu estado necessitante até chegar à vida feliz. Sêneca então dirá que o supremo bem é, para a alma sã, sua condição *sine qua non* para levá-la ao estado de perfeição. É supremo porque não é contingente ou determinado senão por aquele que o estabeleceu, o si. O espírito do homem sábio deve alçar-se inclusive em relação ao ente divino, pois enquanto o deus desde sempre se estabeleceu em sua perfeição, o sábio precisou de conquistar a perfeição ao conquistar-se a si mesmo e desde si mesmo, como em uma verdadeira teodiceia interior.

Sêneca lembra que Sêxtio dizia que Júpiter não era mais potente que um homem virtuoso, pois, embora pudesse conceder favores aos homens de virtude, não os poderia subjugar em valor. Igualmente entre dois homens virtuosos, fosse um mais rico e outro mais pobre, um mais velho e que, portanto, viveu mais, e outro mais jovem, que, conseqüentemente, viveu menos, não haveria diferença, pois, a virtude ela mesma não conhece nem o dar-se, nem o receber. E conclui: “Como entre dois sábios aquele que morre mais velho não é mais feliz que o outro a cuja existência virtuosa se conclui em um menor número de anos, assim deus não supera o sábio em felicidade também se o supera na idade” (*Ep.*, 73, 13). O que Sêneca quer dizer é que a virtude, a única causa verdadeira para a vida feliz, não depende nem dos favores exteriores, nem da ciência positiva, e muito menos das condições devidas ao corpo físico.

A alma de sabedoria pode então tornar o homem igual aos deuses, pois a diferença que há entre eles se refere àquilo que no homem constitui a sua condição mais ignóbil, ou seja, sua condição física e as determinações que a tomam. A insistência por parte de Sêneca de

que o corpo físico possui uma qualidade inferior à da alma está menos fundamentada em um dualismo metafísico, ao menos até aqui, do que pela qualidade moral que é propícia a comportá-la. Quanto à excelência de sua substância, a alma também faz soçobrar o corpo, notadamente devido às suas condições necessitantes, e na medida em que a qualidade da alma humana se assemelha à dos deuses; de onde se pode concluir que o homem se distancia muito pouco dos céus. Como notou Pierluigi Donini, Sêneca rompe com o estoicismo antigo ao afirmar a imanência do divino no humano para além de ser possuidor de uma só partícula sua ou possui-lo só por participação (Donini, 1982, p. 201). Neste sentido, o sábio se alça sobre a própria natureza dos deuses, pois é divino e demiurgo de seu próprio ser ou para sua excelência, ainda que, por ser também humano, tenha que superar-se a si mesmo em função desta sua natureza. Sêneca, neste sentido, disse a Lucílio:

De fato, enquanto o corpo, para se tornar vigoroso, depende de muitos factores materiais, a alma encontra em si mesma tudo quanto necessita para se robustecer, alimentar, exercitar. Os atletas precisam de grande quantidade de comida e bebida, de muitos unguentos, sobretudo de um treino intensivo: tu, para atingires virtude, não precisarás de · dispendir um tostão em equipamento! Aquilo que pode fazer de ti um homem de bem existe dentro de ti (*Ep.*, 80, 4).

Fazendo uso das imagens que toma de seu dia a dia em Roma, Sêneca demonstra que, enquanto a força física e sua beleza está para o corpo bem cuidado e sua estética, o exercício que a alma necessita não solicita qualquer dispêndio, senão a disposição interior para se transformar em um novo ser. De todo modo, a alma humana, os signos e as disposições que a representam denotam não só a parte melhor do homem, mas o homem ele mesmo. Não é por simples gratuidade ou circunstancialidade que o *animus*, ou seja, o espírito ou a alma humana, ocorre mais de quatro centenas de vezes nas *Cartas a Lucílio*, e quase sempre não como um assunto eventual, mas como um conceito ou uma

ideia central, denotando sua centralidade e constância no pensamento filosófico de Sêneca.

QUESTÕES NATURAIS (NATURALES QUAESTIONES)

A percepção que as *Questões Naturais* de Sêneca não são uma obra, de fato, científica, fez com que Paul Oltramare chamasse a atenção para sua dimensão humana e sua função moral. Observou que esse tratado cuida não só de descrever as forças e os fenômenos que dizem respeito à natureza física, entre eles os fenômenos terrestres e celestes, como cuida de acusá-los a partir do que significam desde sua existência humana, ou seja, como deve o homem compreender a natureza desde sua experimentação e valoração última e espiritual (Oltramare, 1961, p. v). Nesse mesmo sentido, Francisco Yela observou que a abordagem da natureza contempla sobremaneira seus aspectos prodigiosos, ou seja, denota a percepção que o homem antigo tem do mundo natural. Indica isso, portanto, um olhar que deve contemplar a natureza mais acerca de sua dimensão mística do que puramente racional e experimentada segundo nossos coetâneos parâmetros científicos (Yela, 1947, p. 192).

A imbricação entre a natureza do razão e da física, mal compreendida por alguns investigadores de Sêneca, sobretudo a partir desse tratado, levou à discussão anacrônica, a nosso ver infértil, sobre se Sêneca também seria um cientista e, uma vez sendo, mal ou bem-sucedido em seu empreendimento (Farrington, 1971, p.115). O entendimento de que as duas esferas, a do espírito e a dos fenômenos naturais, não gravitavam em uma mesma condição existencial denota a característica mais percebida, porém, a menos precisa, em relação à referida obra de Sêneca, em especial se compreendermos o mundo natural por aquilo que ele representa para o homem, sobretudo o homem do mundo antigo: um signo de beleza ou terror, e, acima de tudo, de maravilha, ou o quanto este termo possa comportar em toda sua polissêmica significação.

Neste sentido, Piergiorgio Parroni disse que, nesses livros, Sêneca faz coincidir a ciência e a filosofia, na medida em que a ciência para o período deve servir ao bem-estar do espírito, e não necessariamente dessacralizado ou laicizado.

Sêneca é também um cientista, mas o estudo dos fenômenos naturais há quem fim que não consiste em tornar o homem mais douto, senão moralmente melhor. Levar os olhos ao céu e prescrutar os fenômenos significa ultrapassar a condição mortal, avizinhar-se a Deus e à medida de sua grandeza (Parroni, 2008, p. xiv)

A investigação da natureza serve para conduzir o homem à felicidade, ao afastar dele o temor ou lhe oferecer uma melhor compreensão do que seja a beleza natural a partir da compreensão do belo em si revelado pela razão. Por outro lado, pode-se atribuir a Sêneca também o título de cientista da natureza como faz Parroni ainda que, necessariamente, ao se ter em mente que a natureza não seria contemplada ou mensurada a partir da perspectiva própria de uma observação técnica, mas da observação filosófica e particularmente moral.

O tratado sobre as *Questões Naturais* é composto de sete livros. A data de sua produção encontra-se entre os anos de 61 a 62, segundo Paul Oltramare (1961, p.vii), ou mais precisamente no ano de 62 segundo Carmem Codoñer Merino, que acompanha o estudioso francês (Codoñer, 1979, p. xii), portanto, obra da maturidade intelectual de Sêneca, como já dissemos. Com efeito, tal observação não deve ser vista aqui de modo gratuito, mas indicadora da compreensão de ser seu autor um homem ainda mais sensível à vida do espírito e em detrimento da vida do mundo, da realidade física e material. Também sob esta perspectiva, talvez mais idiossincrática que escolar, recoloca-se o problema da compreensão dos fins do conhecimento da natureza. Sabedoria que é definida nas *Cartas a Lucílio*, como bem lembrou ainda Oltramare, como “o conhecimento das coisas humanas e divinas” (*Ep.*, 31, 8).

De acordo com Oltramare no que diz respeito à intenção e à razão para a escrita das *Questões Naturais*, pois, se, a princípio, a ciência das coisas divinas relativa à natureza seria devida à investigação dos céus, dos astros e dos seus fenômenos, a partir sobretudo de um ato contemplativo (o que já em si é significativo em relação a uma observação técnica e objetiva), a ciência das coisas humanas se realiza na terra e por um ato de investigação prática (Oltramare, 1961, p.ix). Se não se pode negar que a investigação da natureza pode abarcar esses dois âmbitos para sua realização, também não se pode negar que ambas tendem a chegar a um objeto singularmente compreensivo. E os prefácios respectivos que compõem os livros das *Questões Naturais* o demonstram à porfia, ou seja, a natureza vista como o melhor reflexo do espírito humano, sobretudo em relação à sua beleza e bondade. Já a comparação entre esta obra de Sêneca e outros tratados gregos e romanos sobre a natureza, também foi feita por Oltramare, que sublinha, notadamente, sua diferença de tom e estilo; observação esta, aliás, que realizou igualmente Carmen Codoñer Merino (1979, p. xxii).

Beneficiados pelo favor do tratamento filológico, codicológico e, inclusive, da indicação das fontes que inspiraram Sêneca para a escrita desse tratado, especialmente Aristóteles e Posidônio, que escrevem também a respeito da natureza física e celeste, a análise centrar-se-á aqui no aspecto propriamente moral da obra, porque compõe o espírito mais urgente do tratado, embora nem sempre por sua face mais aparente.

Deve-se começar por observar que também o ecletismo literário de Sêneca, indicado por suas leituras que visavam os mais diversos domínios do conhecimento e das artes, é demonstrado. De todo modo, as *Questões Naturais*, ora analisadas pela crítica moderna como partes do gênero científico normativo, ora como próprias do gênero literário, ou ainda, entendidas como gênero filosófico e moral, parecem ser a obra mais difícil de Sêneca no sentido de sua catalogação, uma vez que a dificuldade reside na definição mesma do que seja a ciência e, logo, sobre quais seriam seus domínios e as possíveis ou necessárias relações

entre eles. De qualquer forma, e tendo Codoñer Merino comparado as *Questões Naturais* com, por exemplo, a *História Natural* de Plínio, considerou que a obra de Sêneca é um tratado científico de segunda ordem ou de qualidade débil (Codoñer, 1979, p. xxi).

Os livros clássicos de Farrington e de Stahl sobre a ciência na Antiguidade entenderam que as *Questões Naturais* tratam com acerto alguns aspectos relativos ao conhecimento da natureza, embora sua investigação estivesse faltosa de verdadeiro método científico, uma vez não haver realizado, como o fizeram seus contemporâneos romanos, a devida distinção entre filosofia e ciência, esta última quase sempre considerada mediocre no período romano em relação aos gregos (Stahl, 1974, p. 5). Tal consideração parece indicar uma profunda incompreensão com relação ao conceito de ciência devida à Antiguidade, conceito que, em comparação com a nossa percepção moderna, não estabelecia uma diferença ou um campo de todo distinto e, especialmente, compartimentado em especializações, de onde, a filosofia e a investigação da natureza não eram disciplinas distintas, ou não eram ao menos quanto à sua divisão em áreas particulares do conhecimento. Assim como o próprio Sêneca reconhece a distinção entre o saber filosófico e o conhecimento devido, por exemplo, ao saber matemático ou relativo à física, particularmente aos astros, ele insiste que o saber filosófico deve submeter os demais saberes dele saídos. Quer-se com isso dizer que Sêneca, ele mesmo, testemunha sobre sua própria compreensão do que seja a investigação científica e como se deve com ela proceder (cf. *Ep.*, 88, 28).

Para Sêneca, a investigação do mundo natural deve servir a natureza humana, ou favorecer, acima de tudo, o espírito do homem. Sêneca está estritamente em conformidade com o conceito de ciência adotado pelo estoicismo que diz que a verdade é fruto da representação devida à alma e à sua razão reta, conforme testemunha Diôgenes Laércio:

[...] a cautela é a força da razão contra a simples verossimilhança, de modo a não ceder a esta; a irrefutabilidade é o vigor do raciocínio diante do provável, que não nos deixa levar por este; ao contrário, a seriedade ou a ausência de frivolidade é a capacidade de submeter a apresentação à reta razão (D.L., 7, 46-47).

De outro lado, a investigação objetiva da natureza, ainda que sendo possível e exequível, não seria, ao menos para sua visão no que diz respeito ao conhecimento ele mesmo, de primeira necessidade ou valor.

Sêneca, na carta 88, ajuíza que a ciência do espírito ou a ela relativo deve se alçar em importância e premência sobre as demais ciências que se designam por artes liberais, *artes liberales*. Tal reflexão de Sêneca a respeito da ciência, em especial na distinção entre as ciências seculares e as devidas ao espírito humano, superiores às primeiras, há de servir como poderosos óculos para se lerem suas *Questões Naturais*:

Queres saber o que eu penso das “artes liberais”: não admiro, nem incluo entre os bens autênticos um estudo que tenha por fim o lucro. São conhecimentos subsidiários, úteis apenas enquanto servem de preparação ao intelecto, mas desde que não sejam a sua única ocupação. Somente devemos deter-nos na sua prática enquanto o nosso espírito não for capaz de tarefa mais alta; são somente exercícios, não obras a sério. Compreendes por que razão se lhes chama ‘estudos liberais’: porque são dignos de um homem livre. No entanto, o único estudo verdadeiramente liberal é aquele que torna o homem livre; e esse é o estudo — elevado, enérgico, magnânimo — da sabedoria; os outros são brincadeira de crianças! (*Ep.*, 88, 1-2).

Sêneca, na sequência, discorre sobre o domínio dos conhecimentos liberais, e diz ser sua atividade igual a brincadeiras de criança, pois, não só não podem ensinar a verdadeira sabedoria, como também não pode indicar a virtude em si que constitui o homem de bem. Passa então a discorrer sobre suas matérias, preterindo cada uma delas à sabedoria do espírito: a gramática, embora explique a morfologia, a semântica e, inclusive, leve ao conhecimento dos mitos e da poesia, não serve para o

impedimento dos temores e dos desejos; o músico ensina a harmonização dos sons agudos e graves, os acordes e seus diferentes sons produzidos pelas cordas, mas não de que modo pode o espírito estar em harmonia consigo mesmo, de instruir para a consonância entre o ajuizado e o vivido; o geômetra, por sua vez, a medir os latifúndios, mas não a ensinar o quanto basta para um homem; e por fim, o especialista nos conhecimentos dos astros: “Ora falarei do astrônomo; que vantagem há em saber ‘onde se retira a fria estrela de Saturno e qual órbita descreve no céu o astro Cilénio’ a que serve esta ciência?” (*Ep.*, 88, 14).

Sêneca considera ainda que se o movimento dos astros é da ordem do destino e de sua determinação cósmica e, logo, se seus movimentos se colocam a despeito ou de todo à parte da vontade humana, então porque se ocupar deles ou daquilo que, mesmo conhecido, não participa do que é próprio do domínio humano, ou é passível de ser por ele mudado?

Neste mesmo sentido, a carta 88 cuida de dizer que, se para a investigação das ciências naturais, precisa-se do auxílio de outras ciências como a geometria que calcula os números e as medidas acerca dos seus fenômenos, de muito menos mérito isso será diante do que possa fazer o sábio, uma vez que é ele quem investiga e descobre suas causas; o matemático estuda o curso das órbitas ou inclusive de cada uma delas, precisando seus movimentos e inclinações, mas é o sábio que descobre as leis que regem os corpos celestes. O geômetra, diante de um espelho, saberá a distância que deve haver entre o corpo e sua imagem, ou o tipo de espelho que produz seu respectivo modo de imagem, mas é o sábio quem descobre a causa de um espelho refletir a imagem. O matemático, uma vez mais, com base em cálculos de aproximação, dirá quanto mede o sol, mas é o sábio que demonstrará o quanto ele é grande. Cada uma dessas ciências, conclui Sêneca, depende de parâmetros e ferramentas auxiliares; a filosofia, por sua vez, não depende de nada, constrói sozinha seus fundamentos (*Ep.*, 88, 24-28).

Em carta posterior, de número 90, Sêneca comenta Posidônio, e com tanta admiração como com indisfarçado desacordo e senso crítico,

na medida em que Posidônio havia atribuído à sabedoria uma função prática, ao dizer, por exemplo, que as técnicas para o melhor incremento da vida foram pensadas pelos sábios e, posteriormente, entregue aos artífices, dada a pouca dignidade destas tarefas. Mas, de todo modo, a filosofia era compreendida pelo filósofo de Apameia como tendo base nas ciências liberais, o que para Sêneca parece inaceitável, pois a filosofia, tendo por fim último a sabedoria, não deveria se imiscuir em domínios menos excelsos. Com sua contumaz defesa moral com respeito ao valor das coisas que devem ser medidas pelo seu uso e, ainda assim, só pelo seu favor ao humano, Sêneca afirma: “Até aqui estou de acordo com Posidônio; mas não estou de acordo que as artes de uso do dia a dia foram encontradas pela filosofia; nem a ela atribuiria a glória das atividades manuais” (*Ep.*, 90, 7). Deve-se discernir um tom algo burlesco, pois ele via nas realizações humanas, materiais e de todo práticas, só uma oportunidade, sempre em andamento, para corromper o espírito mais do que para beneficiá-lo ou cultivá-lo: “Não recorramos aos artífices: sigamos a natureza. Esta não quis que nos distraíssemos em tantas ocupações: qualquer necessidade que haja imposto, nos há indicado também com sua instrução” (*Ep.*, 90, 16).

Obras de engenharia ou de tecelagem de roupas, de edificação de prédios e outras estruturas materiais que servem para tornar mais confortável a vida humana, contam-se entre as que Sêneca chama de civilização do luxo que desvia da verdadeira natureza. Poder-se-á compreender que a investigação da natureza e dos seus fenômenos pode servir para a sua transformação sob as escusas de “melhorá-la”, embora, de fato, isto se devesse, em última instância, a melhorar o si mesmo, a natureza humana.

Carmen Codoñer Merino, em sua edição crítica das *Questões Naturais*, há realizado um comentário bastante adequado sobre o que já indicamos quanto à natureza científica da obra, isto é, acerca de seu domínio pelas chamadas ciências físicas. Observa a filóloga que as ciências físicas não eram disciplinas distintas entre si (ou ao menos como

as compreenderá a modernidade), sobretudo em função da distinção entre ciências exatas e humanas. Quase sempre se atribui à filosofia um domínio que seria próprio das ciências “duras” e, como tal, interpretada pelos mesmos parâmetros e métodos de investigação. À luz do léxico, também demonstrou Carmen Codoñer Merino que termos como *aer*, *spiritus*, *uentus* e *caelum* seriam usados indistintamente por Sêneca, ou seja, sem a preocupação de serem precisados nesse ou naquele contexto ou domínio específico em que seriam objeto de apreciação e objetivação científica (Codoñer, 1979, p. xix).

Essa discussão parece bastante pertinente no sentido em que, se se desejar uma apreensão exata do fazer e do compreender científico por parte dos antigos e, nesse caso, através da literatura moral, haveria de se considerar que é por meio da ciência literária que se acessa a compreensão das ciências físicas e não através de um instrumento de registro direto e exclusivo delas. O exemplo maior que favorece, na medida mesma que descomplica este trabalho, é, por exemplo, a tradução do termo latino *animus* frequentemente vertido pela crítica moderna por *alma*, em lugar notadamente de espírito, um conceito mais apropriado à mentalidade judaica-cristã que à clássica, mas muito mais preciso para a compreensão de Sêneca a respeito da alma humana como aquilo que anima o homem mais do que o compõe como um organismo corpóreo, como a *psyche*. Traduzir *animus* por espírito, como o faz Carmen Codoñer Merino em sua edição das *Questões Naturais*, respeita mais sobejamente o pensamento de Sêneca, assim como o nosso pensamento atual em consonância com ele, sobretudo quando se busca o domínio do anímico anuído pelo eu, ou pelo indivíduo, e não propriamente pelo cosmos. Por sua parte, o próprio Sêneca, em relação a seus tratados anteriores, em especial em seus *dialoghi*, prefere grafar o termo *spiritus* em lugar de *animus* para denotar a natureza própria que constitui o homem ele mesmo, por uma constante insistência em afirmar que o espírito é melhor, em substância e vida, do que a condição do corpo e seus fenômenos.

Seja com relação à compreensão de sua terminologia, seja com relação à que permeia o conjunto da obra, as *Questões Naturais* de Sêneca são certamente uma de suas obras mais controversas e, do ponto de vista deste trabalho, uma das primeiras soluções que se possa apresentar para sua contraversão é demonstrar que a investigação, seja do cosmos, seja do mundo da natureza, deve remeter ao domínio próprio da ciência do espírito, na qual se acessa a experimentação última da natureza e da existência benfazeja e harmoniosa que é o que aí se busca, por sua compreensão e experimentação, nessa ordem.

No prefácio ao livro *Sobre as Águas Terrestres*, Sêneca, ao refletir sobre si mesmo, sobre sua idade avançada e, em um tom de retrospectiva da vida passada em busca da sabedoria, dirá: “Que o espírito se consagre unicamente a si mesmo, e se volte a considerar a sua essência quando ao menos haja chegado à sua reta final” (*Questões Naturais*, III, prefácio, 3 [I, prefácio, 3]). O tema do voltar-se a si, ou seja, não ao corpo físico e sua existência necessitante, mas àquela que é só a si necessária, é constante em Sêneca na perspectiva de que o tempo é devido ao eu mesmo e à sua atualidade, e não à sua percepção exterior e positiva (*Ep.*, 58, 22). O tempo do mundo não pode nem diminuir nem somar-se ao tempo que institui a existência do homem como alma. O tempo da alma, por sua vez, é absoluto no sentido de sua existência ser só devida a si, e não no sentido de sua eternidade, o que, aliás, nega a existência de um eu em si absoluto. Sêneca, neste mesmo prefácio, diz também que a tarefa mais difícil da vida humana não é conseguir dominar terras, mares e povos, mas a si mesmo.

O domínio do si solicita, em uma perspectiva cósmica, um trabalho de descobrimento de si, de desbravamento tão ou mais venturoso e difícil do que o que se daria pela busca e dominação de terras ou águas ignotas, pois a alma pode ser mais desconhecida a si mesma do que os inumeráveis mistérios da natureza física ou animal. Por isso, para Sêneca, o conhecimento da natureza física deve ser um exercício de preparação para o conhecimento da natureza, ou ainda, é o conhecimento que dá

à ciência sua própria existência para ela ser eficiente, ao desvelar seus princípios e, logo, a verdadeira conquista que sirva para seu próprio fim.

Para isso nos servirá de melhor investigar a natureza. Antes de tudo para nos apartarmos das coisas sórdidas. Depois, separaremos do corpo o espírito propriamente dito, que nos é necessário em toda sua plenitude. Depois, nossa sutileza, acostumada a analisar os fenômenos ocultos, não se mostrará pior aplicada aos fenômenos visíveis (*Questões Naturais*, III, prefácio, 18 [I, prefácio, 18).

A investigação da natureza (*inspicere rerum naturam*) deve, para Sêneca, prescindir ou mesmo livrar-se das coisas comezinhas e liberar-se do corpo. A natureza, ao menos a que vale ser investigada, passa pelo físico e pelo corpóreo, mas, seu objeto último, não se encontra ou tem neles seu fim. Toda investigação relativa ao mundo da natureza exterior deve ser não mais que um exercício preambular para o conhecimento que leva ao conhecimento da natureza em si, ou ainda, à razão que é devida ao espírito e fundamenta o todo.

No prefácio ao livro *Sobre o Rio Nilo*, Sêneca volta ao tratamento da natureza devida à alma e nela estabelecida pela razão, ou seja, demonstra que o belo e o bondoso, pela vida cósmica aparente, deve estar além da percepção ordinária do mundo exterior. Por isso, o mundo fenomenalmente referido pode aparecer tanto repleto de belezas e benesses quanto mostrar-se assustador e terrível, pois, ao fim e ao cabo, sua bondade ou maldade é apanágio de um espírito, este, sim, bondoso ou malsão.

Que entristeça o barulho e as gentes que não podem suportar a si mesmas; você fica muito bem consigo mesmo. E não é estranho que isto suceda com poucos: inclusive conosco [sc. que] somos dominadores, nos impomos sofrimentos, nos faz sofrer o amor e o fastio de nosso próprio eu [...] o mais penoso é isso: nunca

somos seres com individualidade própria (*Questões Naturais*, IV, prefácio, 2 [II, prefácio, 2]).

Sêneca, nesses dias em que escreveu as *Questões Naturais*, encontra também Lucílio, seu remetente, dedicado aos estudos e apartado das frequentações humanas. É, neste contexto, que lhe predica sobre o tema da inconstância da alma humana, sua incoerência para consigo mesma, sua mutabilidade, ou ainda, sua entrega dócil às representações do mundo que movem e desestabilizam a harmonia própria da alma. A unidade de caráter aparece como obtenção sapiencial do eu mesmo, que se conquista não só pelo voltar-se a si mesmo, mas pela reinstituição de sua unidade a nível ontológico pela sabedoria de si.

Vale notar ainda que, mesmo ao tratar da natureza por seu aspecto físico e científico, tal investigação não tem qualquer importância ou razão de ser se não fosse urgente para a urdidura do espírito enquanto verdadeira matéria pré-existente para a mais eficaz organização cósmica. A alma e o mundo são realidades difíceis de se sondar, uma porque acusa a existência mais perfeita e o outro porque dela frequentemente tende a desviar-se.

Todos reconhecerão que temos um espírito, e por pressão sua nos vemos impulsionados em uma e outra direção; contudo, em que consiste este espírito que nos rege e domina, ninguém o aclara, como tampouco onde se encontra. Alguém dirá que é uma espécie de sopro, o outro que é certa harmonia, outro que é uma energia divina ou uma partícula de Deus, um outro, o elemento mais sutil de energia vital; um outro, uma potência incorpórea; também não faltarão aqueles que digam que é sangue, quem o defina como calor (*Questões Naturais*, VII, 25, 2 [VI, 25,2]).

Sêneca apresenta as diversas teses que chegaram até ele a respeito da natureza da alma humana. Excetuando a definição de potência incorpórea, de matiz platônica ou pitagórica, as demais definições são

notadamente estoicas: sopro, fogo ou calor, parte da razão cósmica em si tornada energia vital e pessoal, etc. Sêneca, como se tem demonstrado, denuncia uma vez mais a alma humana como o epicentro da existência, inclusive acima e a despeito dos mecanismos psíquicos e mentais da representação não racional; mas, acima de tudo, e muito mais sutil que seus predecessores estoicos — porque detentor de uma incipiente especulação metafísica —, indica que a alma deve ser o princípio de toda existência que é, e humana em sua última forma. O segredo do princípio humano é ainda mais imperscrutável do que os segredos que oferecem os deuses ou a razão cósmica por meio do mundo natural.

TRAGÉDIAS (TRAGOEDIAE)

O ecletismo filosófico de Sêneca, aqui demonstrado em âmbito filosófico, se soma neste momento ao relativo aos gêneros da sua escrita, embora sob o signo do mesmo, isto é, de seu cuidado moral. Logo, para Sêneca, o drama da vida humana, ora desperta pela consciência filosófica, ora demonstrada pela *poiesis*, assiste sua solução final se voltada para o espírito, onde deveria cultivar, pela sabedoria de si, a autossuficiência e o autodomínio e, em função desses, a serenidade como causa maior da vida feliz. Por isso é importante destacar que, quanto aos escritos de Sêneca e seus respectivos gêneros (diálogos, epístolas, discursos suasórios, consolações, tratados políticos-morais, tragédias), eles se inscrevem em dois grandes grupos: o da prosa e o da poética. Os escritos filosóficos participam do primeiro grupo; o segundo se refere a seus escritos trágicos e teatrais, a alguns fragmentos poéticos, ou notícias dos que se perderam (Levi, 1969, p.148).

Sêneca, como já dissemos, escreveu dez ou nove peças trágicas. *Hércules no Eta* (*Hercules Oetaeus*) e *Otávia* (*Octavia*) parecem ser obras a ele tão só atribuídas (Cardoso, 2014, p. vii). No entanto, interessa contribuir para a sempre discutida relação entre suas obras poéticas e as obras em prosa. Ter-se-á em vista particularmente a questão do

imperativo filosófico e moral e, no seio desse, os modos de sua possível continuidade e unidade temática, ou ao menos na provável conversação entre ambos os gêneros de escrita; ou seja, ver prosa e poética unidas pelo fio condutor da reflexão ou dos princípios filosóficos morais.

Se a escrita filosófica, inclusive do ponto de vista do seu conteúdo, não é amena, por ser complexa, admoestatória e inquietante, os escritos poéticos, mesmos os dramáticos ou trágicos, para além de seu teor violento ou doloroso, tendem a ser, e, talvez em função desta natureza, mais atraentes a seus ouvintes ou leitores. Pode ele suscitar sensações e sentimentos que, ainda que ambíguos do ponto de vista da razão, por isso mesmo causam momentos de catarse, imersão, euforia e pulsão. O próprio Sêneca o descreve ao observar as pessoas assistindo os espetáculos (*Ep.*, 84, 10). Um observador a assistir a outros observadores poderia ter sido uma situação merecedora de refelexão filosófica, mas não há indícios disso.

Sêneca, mesmo tendo escrito *Tragédias* que eram lidas ou declamadas em público, e talvez não encenadas — pois, como bem percebeu Angelo Ricci, as *Tragédias* de Sêneca se apresentam mais literárias do que cênicas no sentido de que suas composições são fruto de seu gabinete e não da observação nascida da ambiência do palco (Ricci, 1967, p. 36) —, dedicou-se à observação assertiva e filosófica do espírito humano. Com efeito, se as reuniões para o entretenimento ou para a apresentação teatral não eram lugares indesejáveis para Sêneca, também não eram recomendáveis. Sêneca disse que as pessoas preferiam encher estes lugares em lugar das escolas de filosofia; observa isto ao passar diante de um teatro em direção à escola que frequentava. O teatro é, como lugar de encontro e conversação, lugar para se tecerem relações de poder, confabulações, transações iníquas (*Ep.*, 73, 7). É lugar onde se aplaudem discursos que agradam, verdades que são fáceis de aceitar (*Ep.*, 108, 6 e 8). Por fim, enquanto as escolas filosóficas estão quase vazias, os teatros estão cheios (*Ep.*, 75, 4).

Não se está aqui a dizer que Sêneca julgue mal a arte dramática ou a poética; se está a dizer, isto sim, que, embora haja uma função propedêutica, moral e filosófica na arte dramática, notadamente nas apresentações trágicas, elas se devem a uma percepção muito particular e também a um público muito particular, assim como a composições literárias e poéticas muito específicas. As *Tragédias* de Sêneca parecem ter sido destinadas a um público composto por uma elite política e culturalmente mais refinada (Cardoso, 2014, p. xiii), aversa inclusive às apresentações que reuniam e excitavam o *vulgus* (Ricci, 1967, p. 16). Concetto Marchesi, a exemplo disso, chegou a considerar que as *Tragédias* de Sêneca foram compostas para instruir intelectual e moralmente a Nero, já dado à poesia e às artes, ou, ainda, juntaram a necessidade de instruir o jovem imperador à sua predisposição para a arte poética, o que tornaria especialmente didático tal exercício (Marchesi, 1920, p. 229). Ainda neste sentido M. E. Greslou afirmou que as *Tragédias* de Sêneca são uma pintura fiel dos tempos de Cláudio e Nero, ou seja sua representação (Greslou, 1834, p. xxiii).

Quanto à natureza ou, ao menos, à presunção filosófica das *Tragédias*, parece que sua discussão não deva se pautar pela afirmação ou negação peremptórias de seu conteúdo filosófico, mas, desde já, precisar sua presença e natureza no interior deste *corpus* poético. Questões como as paixões humanas, a morte, a relação entre o destino e a autodeterminação do eu são um denominador não só comum, mas conspicuamente cuidado, seja em suas obras filosóficas, seja em suas *Tragédias*, mudando-se somente a perspectiva em função da estrutura e do objetivo dos respectivos discursos. Por outro lado, a coloração e a estética descritiva que ganham, por exemplo, as paixões nas *Tragédias* podiam ser também encontradas, no tratado *Da ira* e em muitas das *Cartas a Lucílio*, que descrevem emoções, pormenores de situações e modos do sofrimento humano causados pela cólera, sobretudo nos poderosos. As tragédias de Sêneca se acercam aqui, por natureza e escopo, às escritas por Eurípidés. Neste sentido, as palavras que Bruno

Snell dedica ao tragediógrafo Eurípidés poderiam, quiçá, também ser atribuídas a Sêneca:

Quanto mais se tende a considerar o espírito humano como a verdadeira realidade vivente, tanto mais rica parece a vida da alma da alma e, a partir do momento em que a realidade da existência humana passa a ser cada vez mais encontrada no campo espiritual, cada vez maior será o empenho do drama em investigar os motivos espirituais (Snell, 2019, p.114).

De todo modo, se os problemas próprios da filosofia são encontrados tanto em suas obras em prosa quanto na obra poética, o que se verifica em relação a estas últimas é uma mudança do seu *modus operandi* e da ambiência de sua apresentação: menos teóricas, não pragmáticas do ponto de vista das máximas filosóficas, sobretudo as estoicas. A gravidade e o protagonismo dado por Sêneca à vida psíquica em suas *Tragédias* compõem, por assim dizer, tanto a “fenomenologia” do trágico quanto acusam sua origem e solução final. Ou seja, estaria a cargo da razão humana ou, de outro lado, de sua condição apaixonada, sua boa ou má situação existencial; portanto, já não sendo ela devida ao arbítrio dos deuses, mas devida à ação interior das paixões discordantes. Neste sentido, há aqueles que tenham defendido que, no que respeita ao tratamento das paixões como problema moral e, por ele, filosófico, as *Tragédias* dão um belo exemplo. Diz Ettore Paratore:

Nas obras filosóficas, que se ajuíza incomparavelmente superior às tragédias, Sêneca se deteve à assídua polêmica contra as paixões, figurando exatamente ali, (se pensarmos, por exemplo, no *De ira*) com genérica indeterminação. Nas tragédias ele quer dialetizar no contraste dramático o tema que o absorvia implicitamente, na sua plena visão da vida tomada por atritos, agora sob o véu dos mitos tradicionais (Paratore, 1956, p. xxii).

O teor trágico da existência humana presente não é uma apropriação pura ou literal das tragédias gregas do ponto de vista de suas causas, senão pouco mais de seu sentido. Tem por origem e experimentação final uma realidade que era toda humana, além de ser devido a um estado de espírito coetâneo não só ao contexto de Sêneca, como extraído da própria urdidura que constituía seu espírito e suas inquietações particulares. Por outro lado, é difícil seguir Ettore Paratore no que respeita às suas considerações sobre as paixões nas obras filosóficas de Sêneca, ao afirmar seu tratamento indeterminado e pouco vívido em relação às suas *Tragédias*, uma vez que Sêneca descreve situações bastantes sensíveis e dramáticas, e exatamente em um tratado filosófico como o *Da ira* (II, 5, 4).

No entanto, observar que a dramaturgia de Sêneca difere substancialmente da dos autores áticos, muito dos quais foram seus modelos, uma vez que nas obras de Sêneca, tanto sua causa principal quanto o motor da desenvoltura do trágico *não* são devidos ao embate entre o humano e os deuses, parece ser uma observação muito acertada. O que está em jogo são as contendidas do humano consigo mesmo, personificadas sobretudo no embate entre as paixões e a razão. Todos os males nascem e se desenvolvem no limites do destino e da vida humana, bem ou mal regida por ela mesma (Paratore, 1956, p. xxiii). Sêneca, nas *Cartas a Lucílio*, já havia avisado que não se deve pedir nada aos deuses, mas que se deve conseguir por si mesmo; ou que a vontade reta e racional humana é mais correta e bondosa do que poderia oferecer qualquer um dos deuses, ou ainda, que mesmo no momento de maior desespero todo grito nasce e morre no interior do si mesmo, sem possibilidade de resgate ou ajuda dos deuses (*Ep.* 27, 2). Para Ettore Paratore, “Sêneca cumpriu, em suma, o milagre de transferir a tragédia do céu à terra, da religiosa transcendência à imanência do nu dado passional.” (Paratore, 1956, p. xxiii). E com isso, a força própria de seres transcendentais, assim como a estética mítica que move o humano, viram-se soçobrar diante de

uma força de toda humana e interior que é, ela mesma, o lugar, a causa e o instrumento do trágico.

Há também quem tenha afirmado que a interpretação psicologista das *Tragédias* de Sêneca tem menos a ver com sua filosofia — ela própria essencialmente moral e com grande ênfase na vida interior e psíquica do homem — do que com a tragédia grega clássica, em função da onipresença da dor e da morte que o marcam. Esta afirmação terá negado a natureza filosófica e sobretudo estoica das *Tragédias* de Sêneca (Giardina, 200, p.13), que é, senão evidente, inerente a elas, e não só por força de seu autor, um filósofo moralista, mas por sua presença orgânica.

As paixões, como já indicámos, aparecem aí como o principal movente do homem em direção não só à sua própria desgraça, mas contra sua razão, o que, ao fim e ao cabo, dá no mesmo. Por sua vez, vê-se urgir a compreensão da morte e de sua natureza como um bem maior, ainda que isto signifique sua própria finitude, vista como lugar da mais absoluta serenidade e o derradeiro fim dos males da fortuna. No entanto, para Giardina, a novidade das *Tragédias* de Sêneca com respeito a seus modelos gregos teria sido “uma nova tensão psíquica, uma tensão particular”, sendo este o caráter de um autor poético ou dramático que, antes de tudo, é um filósofo, notadamente um estoico (Giardina, 200, p. 21). Dito de outro modo, tal qual nos escritos filosóficos de Sêneca, suas *Tragédias* não só comportam elementos filosóficos e, por eles, parenéticos e exemplares a favor da sabedoria como ciência necessária para o humano conhecer-se e, assim, poder compreender e enfrentar as vicissitudes e as mazelas da vida e do destino, como demonstra que o divino só teria um papel de coadjutor no drama humano, senão de todo alegórico. Haja vista que no *Tiestes* o protagonista coloca em dúvida a existência dos deuses e de sua ação auspiciosa na vida humana (*Tiestes*, 405) e, por isso, se afirma com justiça “o trágico surge assim da luta em que no homem combatiam forças antagônicas.” (Luque Moreno, 1079, p. 32).

Se as *Tragédias* de Sêneca comportam elementos filosóficos, notadamente referentes ao sujeito moral, ou seja, à sua existência interior como determinadora da sua relação com a vida exterior e inclusive com as forças cósmicas, oferecendo ao humano a sua subsunção final, seja para seu bem ou seu mal, por isso concordamos também com Jesús Luque Moreno (1979, p. 35): Como este autor, entendemos que os *Tratados Morais* e as *Epístolas* de Sêneca cuidam de dissertar sobre a natureza das causas dos males que acometem o homem, que disturbam sua vida, que lhes oferecem falsos bens e valores contingentes, ao mesmo tempo que lhes oferece uma terapêutica da alma. Por sua vez, nas *Tragédias*, temos a apresentação de seus sintomas, de um quadro vívido delas para que se acordasse para sua gravidade em função de sua demonstração, e, por vezes, na descrição de seu horror. Mas, tanto nas obras filosóficas, quanto nas poéticas, urge a condição humana como portadora em si das vicissitudes e forças que anteriormente se cristalizavam em inúmeras entidades e potências exógenas ao homem, a ponto de Albin Lesky considerar o seguinte: “Ora, o efeito da tragédia sobre o Ocidente, na época de sua eclosão espiritual, não derivou de modo algum dos áticos, foi Sêneca, em grau decisivo, o portador desta influência”, e ainda “o palco trágico converteu-se no cenário paradigmático das paixões” (Lesky, 1996, p. 42).

Neste sentido, as *Tragédias* podem oferecer um “espelho” para o espectador poder ver em si refletidas as dores, as angústias, o horror que acometem e cometem suas personagens, ou ainda, acordar para seus medos e impulsos quase sempre pouco claros ou inconscientes para o si mesmo, mas, sobretudo, avisá-las sobre a necessidade de cuidar-se, despertar do torpor causado pelas imagens estultas ou fantasiosas a partir do mundo exterior, feito palco (*Ep.*, 53, 8), como o desejo cego pelo poder ou a pulsão sexual que também leva a algum grau de loucura ou, ainda, a conquista militar ou política que leva à perda de si e põe em risco a dignidade e a bondade essencial humana. Para o estudioso Jesús Luque Moreno:

É a tragédia do homem frente aos caprichos da fortuna, a ênfase sob cujos efeitos o homem arrasta sobre si mesmo o mal e sucumbe destruído pelas próprias paixões. Não interessam a Sêneca tantos os personagens, os indivíduos concretos, quanto os tipos paradigmáticos, nos que representa o homem vítima das paixões destrutivas (Luque Moreno, 1079, p. 32).

Uma vez mais, a sorte é fruto do acaso, do fortuito, da contingência que perpassa e abraça a existência humana, a única que, pela sabedoria de si, pode fazer frente a ela. Participa desta mesma percepção Ricardo Duarte ao anotar que os vícios são as causas das catástrofes que atingem o homem, e tanto ao si mesmo, como ao outro, vítima de sua falta de racionalidade ou de seu impulso cego que leva à desmesura, à violência, à morte, ao infortúnio de todo um meio (Duarte, 2021, p. 18). A compleição do espírito humano como componente fundamental para caminhar lado a lado com a fortuna, sem com ela aquiescer ou por ela esmorecer, mas, de qualquer forma, recrudescer de seu próprio mal, são características basilares das *Tragédias* de Sêneca. Por fim, a própria escolha de Sêneca acerca deste gênero que fundamentará sua obra poética e teatral está mais afim de sua mesma percepção da condição humana, de sua sensibilidade filosófica e moral com respeito ao homem e às circunstâncias que o cercam e o tomam a partir de suas corretas ou estultas representações, do que por uma escolha puramente estética ou literária a partir dos modelos trágicos gregos (Cardoso, 2014, p. xiii).

Pode-se dizer, outrossim, que a correlação das obras em prosa de Sêneca com as poéticas, sob o signo do pensamento filosófico, encontra o que é próprio deste último na sua poética trágica tanto quanto na sua prosa. Para Zélia de Almeida Cardoso, “É o estilo dramático da alma humana que é em guerra com si mesma” (Traina, 2011, p. 13). Os males que sofre a alma humana e, por ela, faz sofrer ou imputa seu sofrimento a outros seres, é um *topos* caro às *Tragédias* de Sêneca. Nelas, ademais, este estado de coisas é retratado com as cores mais vivas. Sêneca, ele mesmo, possivelmente experienciou estados análogos do trágico que descreve

em suas peças: foi condenado à morte, ao exílio, à difamação pública, aspirou ao suicídio e, por fim, foi levado a dar cabo de sua própria vida.

Na linha de Aristóteles, a tragédia é uma metáfora adequada da vida humana pela via da *mimésis* e não da *theoria* (Pigeaud, 2009, p. 139). Se o trágico parece dar provimento à escrita poética de Sêneca, inclusive ajudado pelo gênero desta escrita, é porque a própria expectativa do que fosse a vida entregue ao melhor sabor da fortuna estava inscrita no trágico para o nosso autor. A vida exterior, com seus bens e poderes, é comumente vista por Sêneca como adversa à própria vida feliz, ou seja, a devida à autossuficiência dada pelos bens do espírito despertos para e desde o si de razão. O mundo exterior é o reino do fortuito, da contingência, da ação do *vulgus* que comporta a opinião estulta, o juízo falso que cultiva o que não floresce sob a perspectiva dos valores morais; é o ambiente tomado pelo *turbo rerum*, pela confusão, pela falta da tranquilidade própria da vida feliz (*Ep.*, 37, 5).

Neste sentido, o mundo exterior representa, ele mesmo, um teatro, um palco onde comumente se encena a tragédia que compõe a vida humana; mas uma tragédia, antes de tudo, pessoal, cômica, desvairada do ponto de vista do olhar de um homem sábio, racional, que vê com clareza a tragicomédia que é a vida do estulto que se debate ou cultiva o que não se sustenta ou possa dar verdadeira felicidade ao homem. Em sentido análogo, ainda que figurado pela arte cênica, Aristóteles, na *Poética* (1449a-5), havia chamado a atenção para o fato de que a comédia é a imitação de caracteres inferiores, sendo o vício aquilo que ele tem de mais ridículo. Sêneca, vê-se em estrita consonância a este pensamento, ao afirmar que o vício mais ridículo é afirmar o valor de coisas que não possuem valor por si e, logo, se afirmar por elas.

Em contrapartida, aqueles a quem o vulgo chama 'afortunados' exibem uma boa disposição fingida, carregada, contaminada de tristeza, e tanto mais lamentável quanto, muitas vezes, nem sequer podem mostrar-se abertamente infelizes, antes se vêem forçados, entre desgostos que lhes roem o coração, a representarem a

comédia da felicidade! Eu sirvo-me frequentemente deste exemplo, pois nenhum outro exprime com mais eficácia a farsa que é a vida humana, farsa em que desempenhamos papéis para que não somos fadados (*Ep.*, 80, 7).

A vida simples, desprovida de bens materiais e do *status quo*, traz consigo tudo quanto o poder político ou econômico não pode retirar ou ferir, salva das preocupações, isenta dos bens que se deve administrar, que se perdem ou se roubam, mas, sobretudo, permite se afastar dos humores inconstantes dos poderosos. Esta é, por assim dizer, a vida que se pode viver sem máscaras, sem o peso do sorriso ou da expressão de tristeza por trás de um disfarce que geralmente representa seu contrário. A vida exterior é falsa, é um roteiro malgrado a melhor vida interior do ator que, no mais das vezes, não deseja interpretá-lo.

A vida que se obriga a viver a partir das convenções sociais, ou que se vive levada pela ignorância do si ou pelo desconhecimento do que verdadeiramente comporta a felicidade, deve ser despida de toda a artificialidade e, neste sentido, da teatralidade, das máscaras impostas às pessoas, restituindo-se a cada qual sua verdadeira face, como diz Sêneca (*Ep.*, 24, 13). Uma vez mais, afirma-se que a vida que depende das opiniões alheias ou é por elas dirigida, não passa de uma representação que falseia o si e sua felicidade: “como uma peça de teatro, também a vida não importa que seja longa, mas que seja bem representada” (*Ep.*, 77, 20). Neste sentido, anota ele que o homem que não exerce o domínio moral sobre si próprio exercerá um papel pouco digno:

Nada denuncia melhor a falta de princípios morais do que este assumir alternado de diferentes rostos que, para cúmulo da desfaçatez, são, cada um deles, sempre diversos de si mesmos. Deves aceitar como um caso de exceção alguém que só desempenhe um papel na vida. Na realidade, para além do sábio, ninguém se contenta em fazer só uma personagem, todos estamos em constante mudança. Ora nos damos ares de gente frugal e austera, ora de dissipadores e libertinos, para logo a seguir pormos no rosto a máscara oposta àquela que acabámos de tirar.

Exige portanto, de ti próprio que sejas até ao fim da vida aquilo que decidiste ser, e faz com que os outros, se não te enaltecerem, possam pelo menos reconhecer-te (*Ep.*, 120, 22).

Feita essas considerações, passemos à análise das *Tragédias* de Sêneca no que respeita à sua razão filosófica, isto é, a partir dos elementos próprios desta ciência urdidos à sua trama dramática, com especial atenção à natureza afirmativa do eu diante do outro, humano ou divino, e dos acidentes do cosmos. A partir daí poder-se-á perceber algumas características recorrentes tanto nas *Tragédias* de Sêneca quanto nos seus escritos filosóficos, a respeito da suficiência do eu, fosse para seu próprio mal ou para seu próprio bem, fosse diante ou a despeito do destino ou dos deuses. Logo, três questões se impuseram para uma mais precisa análise da natureza moral e filosófica de suas *Tragédias*:

- (i.) o domínio de si como resultado da luta contra o próprio eu tomado pelas paixões;
- (ii.) o domínio do destino como resultado do domínio de si; e
- (iii.) o absoluto domínio de si frente à morte, vista como um bem maior.

De entre as paixões, a ira pode levar à loucura, ou ainda, à perda ou abandono da razão frente aos impulsos indômitos e cegos dos desejos, particularmente doentios quando movidos pela soberba e pela luxúria. É, por isso, uma das paixões melhor cuidadas por Sêneca em suas *Tragédias*, uma vez que ela tem uma estreita e quase necessária relação com o poder político, assim como com o desejo ou com a pulsão sexual, que, se praticamente inexistem em suas obras filosóficas, aqui se verificam pela própria natureza das fontes que lhe foram modelo ou matéria para sua ambientação ao trágico. Assim, em Hércules enlouquecido, o protagonista, embora se veja enlouquecido por uma divindade — a deusa Juno —, experiencia este mal por sentir-se vencido

por si mesmo, ele, o herói e vencedor por excelência da mitologia greco-romana. Escreve Sêneca: “avança, ira, avança, e esse façanhudo esmaga, ataca-o, dilacera-o com as tuas próprias mãos” (*Hércules enlouquecido*, 75).

A ira, para a qual Sêneca dedicou seu tratado mais longo, o *Da ira*, em três livros (ver acima), é de entre as paixões, a que melhor poderia se transformar em um vício dos mais duros e difíceis de se extirpar, pois ela cegaria a razão do homem, acabando com o seu processo de cura. Para Sêneca, a ira é “surda aos conselhos da razão, pronta a mover-se por causa de nada, incapaz de ver o justo e o verdadeiro” (*Da ira*, I, 1, 2). A ira, não só leva ao sofrimento físico e mental, à morte, ao assassinio, às guerras, ao opróbrio pela difamação ou perseguição, inclusive dos amigos, mas toma a própria alma do homem, alma que é, por natureza, um ser que tende à bondade, pois é por natureza bom (*Da ira*, I, 5, 3). Sêneca, pela boca de Epicuro, considerava a loucura como o produto mais lastimável da ira, pois, enquanto a ira diverge da razão, a loucura é o signo maior de sua perda: “uma ira desmesurada gera a loucura’ [...] É assim, caro Lucílio: uma ira desmesurada resulta em loucura; por isso, evita a ira, para conservar não só o domínio de ti, mas a saúde” (*Ep.*, 18, 14).

A ira ou a fúria aparece, de novo, como a paixão ou o vício mais capitular em outra das *Tragédias* de Sêneca, o *Tiestes*. A Fúria, apresentada como uma entidade divina, se pronuncia. Sua força de ação é a que leva ao castigo pela falta moral ou pelo crime (*Tiestes*, 25), o que certamente não concorda com os princípios morais da filosofia de Sêneca, pois a verdadeira eliminação da ira é pela via da cura, do conhecimento de suas raízes e causas, do seu tratamento terapêutico, e não da eliminação pura e simples daquele que a comporta, para assim eliminar a própria ira. A fúria, que aparece aqui como uma força divina exterior que toma e excita o homem, na linha do poema mais antigo do Ocidente, a *Ilíada*, de Homero, que tem precisamente como assunto a ira de Aquiles, equivale, de modo anagógico, à ira que é uma disposição toda sua, humana, ainda que contra seu si de bondade: “não haja medida para a sua ira,

ou pudor, instigue as suas mentes sua cega loucura” (*Tiestes*, 25). Com efeito, a fúria ou a ira reaparece como uma disposição humana, como um movimento interior que causa distúrbio na alma do homem, no sentido de colocá-lo contra sua própria razão, ao arrastá-lo para longe de seu si racional, impelido pelo impulso cego próprio das paixões: “Um tumulto espantoso turba-me o peito e revolve-me até à medula; sou arrastado, desconheço para onde, mas sou arrastado” (*Tiestes*, 260). Esta afirmação tem a marca filosófica de Sêneca, sobretudo se tivermos em vista uma reflexão semelhante presente em uma das *Cartas a Lucílio* em que se denuncia a força interior que tende a arrastar o si mesmo em direção contrária ao seu melhor ser, impedindo a sua unidade pela razão e pela estabilidade do espírito (*Ep.*, 52, 1).

De qualquer modo, as paixões teriam como causa também as situações que se passam na vida exterior, ou melhor dizendo, sua fátua representação pelo espírito. Uma de suas causas mais constantes seria o desejo pela posse dos bens materiais, pela ambição do poder régio e pela vida do outro. No entanto, o poder desmesurado cega a verdadeira natureza do ser de bondade do homem, obnubila a verdadeira causa a que ele deve servir: à sabedoria de si e, como sua consequência, o bom governo do outro. O dualismo tão presente no pensamento de Sêneca entre os bens do espírito, como a virtude e o bem em si, e os bens do mundo ou os bens materiais, que são falsos bens sob a ótica do bem moral, também aparece com muita clarividência no *Tiestes*. Pela boca do coro, que ressoa como uma espécie de consciência, surge a seguinte reflexão:

Desconheceis, vós que desejais os palácios, onde reside o poder. Não são as riquezas que fazem os reis, ou as vestes de tília pura, ou os diademas de uma fronte régia, ou os tectos luzentes de ouro: rei é aquele que depôs o medo e os efeitos de um mal coração (*Tiestes*, 340-350).

Vale lembrar que Átalo, filósofo estoico e mestre de Sêneca, que o iniciou nesta escola, arrogava-se ser um rei e exatamente em função das considerações acima transcritas, ou seja, porque despojado de todos os bens materiais e das posições sociais e políticas em si débeis; isento da fortuna fundada na contingência, não tinha medo inclusive de recriminar os reis (ver acima). Por isso, aquele que renunciou a todos os bens fortuitos não tinha porque ter medo; aquele que renunciou aos desejos, porque haveria de temer as paixões ou os vícios? Viver-se-ia em um ambiente cuja paz duradoura não teria nada que pudesse lhe acrescentar e, logo, tirar, muito menos ser tomado pela ira e por suas causas. Sêneca, por isso mesmo, considerava Átalo maior que um rei, uma vez que ele se permitia censurar os reis, não temeroso de perder, por isso, nada, nem mesmo a própria vida (*Ep.*, 108, 13).

Por tudo isso, Sêneca, também no *Tiestes*, anuncia qual seja a natureza da vida melhor ou da felicidade, ou ainda, a felicidade que somente o homem de sabedoria pode tomar para si e dela usufruir: o de estar acima de todos os reinos e poderes instituídos segundo os valores e os benefícios acreditados do mundo, isto é, próprios do vulgo, do fado: “a mim satisfaça-me a doce quietude; em obscuro lugar colocado; possa eu fluir da suavidade do ócio” (*Tiestes*, 395). Aqui aparece a máxima de que a vida superior é a do sábio, que está acima das necessidades, das frequentações, inclusive acima e à parte de todo desejo, mas cuja vida não é inação, mas fruição em direção ao seu próprio ser feliz, despreocupado, em companhia do melhor que se tornou para si. Sublinha-se aqui novamente que a riqueza material e o poder político levam à miséria do espírito ou a um estado disruptivo com relação a seu bem próprio, à razão confusa a seu mesmo si.

A quietude, o viver escondido e o ócio permitem a contemplação de si e, logo, da natureza melhor do próprio ser do cosmos que aí deve ser descoberto por sua própria autocompreensão, ou de quem está nos antípodas da vida adoecida pelo poder político e material, pelo ir e vir das emoções e dos bens fortuitos. A vida em sociedade é, uma vez mais,

como um palco que exige que se desempenhe um papel, malgrado a própria identidade e a felicidade do eu:

Uma grande parte da sanidade de espírito consiste em virar as costas aos conselheiros de insensatez, em ir para bem longe dessa convivência reciprocamente nociva. Para ver até que ponto isto é verdade, observa o diferente comportamento das pessoas quando em público e quando isoladas. Não é que por si só a solidão nos reconduza à inocência, tal como a vida no campo não nos ensina a frugalidade; mas, quando não há testemunhas e espectadores, os vícios, cujo principal aliciante consiste em atrair as atenções, perdem intensidade (*Ep.*, 94, 69).

Os signos da verdadeira riqueza e, por extensão, da verdadeira realeza, também são conhecidos pela personagem Tiestes. Dilacerada pelas terríveis circunstâncias que o tomaram, sobretudo a morte dos filhos que ele mesmo comeu, enganado pelo irmão, e após haver perdido o poder de seu reino, acabou, ao que parece, despertado pela razão, podendo ver na vida simples o lugar de maior segurança, física e mental, uma vez que “nas cabanas não entram os crimes, nas mesas modestas se toma uma comida segura ou o veneno se toma frequentemente em taças de ouro” (*Tiestes*, 450). No *Hércules no Eta*, o coro exclama: “Oh, se se abrissem os corações dos ricos! Quantos medos agita no seu âmago uma soberba fortuna!” (*Hércules no Eta*, 648-650).

No *Agamêmnon* reencontra-se o tema que enfatiza que os bens materiais e os poderes instituídos se colocam contra a verdadeira alegria e a verdadeira riqueza que é a do espírito sereno, tranquilo:

Ó fortuna falaz para os grandes bens da realeza, no abismo e na incerteza colocas o que se eleva em demasia. Jamais os ceptros uma uma plácida quietude alcança, ou um dia seguro: uma a partir de outras, a preocupação fatiga os espíritos e fustiga-os nova tempestade. (*Agamêmnon*, 60).

A vida simples, frugal, é também aí louvada como signo de bem maior, como signo de falta do temor e, logo, de paz interior.

O tema, tantas vezes discutido por Sêneca com respeito à vida exterior, movida por suas causas inverídicas e falsos bens do ponto de vista dos valores verdadeiros que são os morais e que têm sua verdadeira régua na razão humana, tem também no Édipo uma ressoante presença quando afirma, por exemplo, que o espírito se engana quando olha em direção aos feitos e aos bens humanos que, muitas vezes, não passam de imagens forjadas pelo desejo: “é minha alma doente que vê coisas falsas por verdadeiras” (Édipo, 205). Poder-se-ia aqui evocar a epistemologia estoica acerca das representações e, sobretudo, a sua forma compreensiva que Sêneca parece rechaçar, uma vez que a realidade para ele é anuída a partir dos valores morais e pelo imediato juízo da razão.

As paixões, de outro lado, turbam a mente, enublam a verdadeira face das coisas, dos seres e dos acontecimentos (ver, abaixo, terceiro capítulo). Por isso, para Sêneca, “Não importa tanto aquilo que vemos; importa sobretudo o modo como vemos. O nosso espírito obscurecido não vê claramente a verdade” (*Ep.*, 71, 24). Logo, tanto as riquezas, quando a miséria, ou ainda, a alegria ou a tristeza são atribuições do espírito, pois a experimentação maior e final de cada uma dessas realidades acontece por ele. Sêneca, seguindo a tradição estoica, disse, ademais, que o homem sábio, se não sente a dor, a suporta com serenidade por elevar a razão acima dos sentidos físicos (*Ep.*, 85, 28).

Permanecendo no âmbito das paixões humanas, vistas como má disposição do espírito para si e para os outros por ele afetado, os personagens das *Tragédias* de Sêneca são comumente tomados pela culpa e autocomiseração. Édipo e Hércules experienciam o tormento causado pelo perigo constante de perder o poder ou por ter que, por ele, rivalizar e sofrer, como no caso de Tiestes, ou do Agamêmnon das *Troianas*. Por sua vez, na tragédia *Medéia*, a paixão amorosa, o *eros*, aparece, na perspectiva de Sêneca, como um vício confuso à própria ira ou a ela conseqüente, assim como no *Hércules no Eta* (cf. *Hércules no Eta*,

275). Prova disso, para o primeiro caso, foi Medéia ter agido contra a própria razão, e, num ato de loucura, tirado a vida de seus filhos diante do marido, a quem queria se vingar por sua traição amorosa, tirando dele, portanto, aquilo que lhe seria tão caro quanto seria a ela, mas, de toda forma, os que eram os signos maiores do elo entre eles, então já rompido e agora de todo eliminado. É verdade que Medéia também seria colocada diante de duros e constantes infortúnios, como a perda da dignidade real, o exílio como castigo sem causa ou para afastá-la ainda mais do marido e sua amante. No entanto, parece que foi a injúria a si mesma que a levou a promover o ato mais horrível: o assassinato dos próprios filhos diante do pai como vingança pela sua traição amorosa. O que vale notar aqui é que Medéia tem consciência de que, sendo a vítima maior de tudo isto, seria agora a vítima de si mesma, e sem outra solução final diante de tal estado de sofrimento que a fazia sucumbir, inclusive diante de toda atitude racional que ela não pôde sustentar.

Sêneca já havia no *Da ira* avisado que a razão não poderia se impor imediatamente à paixão cega, mas só quando a alma já estivesse em estado de calma ou então submetida a um vício menos grave: “Porque espírito vacilas? Porquê estas lágrimas, que me molham as faces e, perdida, agora a ira me leva nesta direcção, agora o amor me leva naquela” (*Medéia*, 935, trad. Ricardo Duarte). Também na tragédia *Fedra* é a ira que leva a uma falsa acusação de adultério feita por Fedra a seu enteado por havê-la rechaçado em função de sua vida virtuosa e religiosa, dedicada aos deuses. O próprio pai, tendo acreditado na traição do filho com sua mulher, também tomado pela cólera, instiga a ira divina para que este fosse castigado e morto por Netuno (*Fedra*, 945).

O destino ou o *fatum*, por sua vez, está quase sempre em estrita relação com a morte, outra recorrente e contumaz questão que liga as *Tragédias* de Sêneca à sua filosofia. Como se mostrou, ao apresentar a obra *Da providência* (ver acima), para Sêneca existe uma subsunção da ação humana à própria vontade cósmica, ou seja, a determinação cósmica, embora não possa ser mudada, não dirige ou submete necessariamente

o destino que o homem, desde que sábio, possa traçar para si. Esta visão acerca do homem autossuficiente diante do destino, presente na filosofia e na poética de Sêneca, foi notada por Angelo Ricci, ao dizer que, embora não se devesse buscar alterar o destino, se deveria transformar a si mesmo: “mas modificando-lhes, para si, os efeitos, ao conseguir a impertubabilidade (*ataraxia*) contra o qual nem o *Fatum*, nem os deuses, nem a sociedade podem fazer nada: é a vitória mais bela que o homem possa conquistar” (Ricci, 1967, p. 51) .

Embora nunca contra o destino, o homem também não deve assumir uma atitude de dócil obediência ou, de outro lado, de pura resignação a ele, uma vez que, se toda realidade é em última instância humana, é o homem quem a dirige mais do que é dirigido pela contingência devida aos movimentos exteriores. A morte é o exemplo maior do que estamos a dizer, sobretudo quando se refere ao suicídio que ele pode se impor com sabedoria e razão para escapar do que possa ser pior que a própria morte, ou seja, a vida menosprezada e submetida pelo juízo estulto.

De todo modo, o tratamento dado nas *Tragédias* de Sêneca, seja às paixões, seja às forças naturais ou divinas, como o destino e a morte, não tem o mesmo objetivo que em seus tratados morais e filosóficos. Sêneca não busca incitar seus leitores à vida virtuosa, como aquela personificada pelo sábio, que, embora seja atraente à primeira vista, exige trabalho, privação, despojamento, ou tudo isso até que o indivíduo consiga se transfigurar a si mesmo e, por extensão, o mundo que se apresenta à sua volta.

Por sua vez, Sêneca, nas *Tragédias*, cuida de personagens as mais reais do ponto de vista da condição psíquica humana. Homens e mulheres mergulhados em circunstâncias existenciais, materiais e psíquicas, em que o destino se mostra ainda implacável, e não porque o seja, mas porque as pessoas não conseguem ou sabem ajuizar a si mesmas, ou seja, lançar mão do conhecimento de si tão caro à vida verdadeiramente feliz que é igual à vida filosófica. O que se quer dizer com isso é que Sêneca

não ensina ou exige das suas personagens e, logo, de seus leitores ou ouvintes (como faria a Lucílio e a Sereno), que, por exemplo, a virtude baste a si e à felicidade, ou que o homem pela sabedoria possa dirigir seu próprio destino, inclusive a despeito da vontade cósmica; ou ainda, que demonstrem os meios filosóficos para tanto. Ele, nas *Tragédias*, mostra suas causas e consequências.

O que está em causa, sobretudo a partir do humano e do papel que o destino possa nele exercer, especialmente personificado aí pela vontade dos deuses, também eles dirigidos pelas paixões, é a questão de saber se o ser humano luta contra os deuses, contra as forças cósmicas ou, na verdade, luta contra si mesmo; se todos bens ou males são a si devidos, ao seu conhecimento ou ignorância. Nesse sentido, a questão que se deve colocar é a de os deuses puderem ou não imputar sua vontade e de modo inelutável aos homens e mulheres. Serão eles nada mais que metáforas da própria condição apaixonada humana ou das condições psíquicas determinadas por cada paixão? Sêneca talvez tenha desejado aqui colocar a especulação filosófica à frente da piedade religiosa popular romana, politeísta e utilitarista.

Por sua vez, disse nas obras filosóficas que o espírito humano, desperto pela consciência de si e sabedor de portar o bem e a virtude em si, tem nele mesmo o que basta à felicidade, não podendo ou devendo pedir nada aos deuses, já que o bem é um valor humano e só a si devido, inclusive por ser aí compreendido (*Ep.*, 91, 1); logo, só o homem de sabedoria saberá, de fato, o que lhe torna feliz e, portanto, que não se deve temer os deuses (*Ep.*, 62, 1) ou pedir nada a eles, podendo vir a se arrepender desse ato, pois o próprio pedir a eles denota já uma condição de estultícia (*Ep.*, 31, 3). De todo modo, e, em qualquer uma de suas formas literárias e escopo, Sêneca acusa que se deve desconfiar do poder absoluto dos deuses, em favor da causa da autossuficiência humana, inclusive para sua própria destruição.

Nas *Troianas*, Agamêmnon, rei de Micenas, afirma que se deve desconfiar dos favores excessivos dos deuses até porque tais favores

poderiam serem tão falazes quanto os acontecimentos que se devem à dinâmica espaço-temporal em devir no mundo (*As Troianas*, 260). Nas *Fenícias*, Antígona, filha e consoladora do pai, Édipo, coloca igualmente em dúvida a ação dos deuses, sobretudo desnecessárias aos que saberiam independer dos bens da fortuna: “Aquele que calçou o destino, e atirou para longe e cortou com os bens da vida, e os seus infortúnios tornou, ele mesmo, mais pesados, aquele que a nenhum deus é necessário, esse, por que razão deseja a morte ou porque razão a procura?” (*As Fenícias*, 190-195), isto é, não se deve nem temer, nem desejar a morte, logo, nem temer, nem desejar a vida acima daquilo que ela deve significar e propiciar, a tranquilidade e, por ela, o advento do autodomínio de si e de sua felicidade. Já no Édipo, Sêneca, pela boca do coro, faz uma verdadeira ode ao destino no sentido de ele ser uma força irresistível, mas somente aos que se entregam à sua sorte, abandonados do domínio de si.

Pelo destino somos conduzidos: cedei ao destino; os nossos ansiosos cuidados não podem mudar a trama do fuso inalterável. [...] Segue tudo pelo caminho traçado e o primeiro dia terminou também o último: nem mesmo a um deus é permitido modificar aquilo que corre junto das suas próprias causas (Édipo, 980-985).

Sêneca parte aqui da ideia de ciclos cósmicos, de que os eventos se repetem indefinidamente a partir de um novo começo após a conflagração universal. A repetição do mesmo, ainda que reinscrito em um universo restabelecido após a conflagração, permite também aos deuses intervir somente naquilo que a eles seja também permitido no interior desta mesma ordem para sempre estabelecida; logo, não são onipotentes nem mesmo para mudarem o destino do mundo e, inclusive, dos homens, pois uns e outros podem ditar sua própria caminhada, estabelecer uma relação mais ou menos benigna ou malsã com o cósmico, mas não mudar o que se estabeleceu para sempre e desde sempre. A solução deste problema é minimizar a dependência daquilo que não possa ser mudado

e voltar-se para si e, por meio do conhecimento de si, mudar o que possa ser mudado; neste caso, representar o melhor dos mundos para si, tornando-o também existência melhor.

Por sua vez, o lugar que a morte ocupa nas *Tragédias* é aquele que, guardadas as especificidades do gênero textual, ocupa também em seus tratados filosóficos. Aqui, no entanto, ganha um traço essencial, típico das tragédias gregas, o paradoxo da heróica condição humana: a glória que se ergue sob o fundo escuro da morte (Lesky, 1996, p. 24) . Entretanto, a morte é, para Sêneca, não a expressão do trágico *per se* senão inclusive um bem maior tendo em vista a condição humana entregue às inconstâncias e às insuficiências próprias do devir, sem nenhum tipo de acordo para a vida feliz. O mundo exterior, dado ao passamento contínuo e irrevogável, é o lugar para a morte; é, algumas vezes, o lugar mesmo em que a morte é, pois só os vivos entregues à sua ideia temerária ou apaziguadora podem concebê-la como algo, e não como nada, o que ela efetivamente é. Ademais, o tempo que passa arrasta consigo o vigor da vida, seja do corpo, seja, algumas vezes, do próprio intelecto.

Disse Teseu, em *Hércules enlouquecido*: “e pior do que a própria morte é da morte o território” (*Hércules enlouquecido*, 705). Ou seja, a realidade sensível ou subjetiva da morte, ou, de outro lado, o imaginário a respeito dos lugares sombrios que após a vida a ela poderiam conduzir, como signo da continuidade do sofrimento ou da tristeza atuais, é pior do que a morte entendida como nada absoluto. A boa morte é aquela que leva ao apagamento do medo e do desejo que instabilizam e corroem os corações e as mentes dos homens, movendo-os em direção contrária à vida melhor ou à vida serena, ou ainda, ao quietismo absoluto: “Acredita-me, caro Lucílio, não só não se deve temer a morte, mas por ela, o não temer mais nada” (*Ep.*, 24, 12). E na continuação desta mesma carta, dirá Sêneca que a morte porta consigo o fim de toda doença, do estar à mercê dos grilhões dos poderosos e, por fim, do medo da própria morte. Nem o Sono, irmão da Morte, que aparece louvado pelas vozes do coro por conseguir dar ao homem descanso, apagamento

momentâneo das dificuldades da vida desperta, ou instaurar realidades oníricas que atendam aos anseios e aos desejos mais profundos, e, mais que isso, beneficiar o homem ao acostumá-lo com a que será a sua mais longa noite, é tão beneficente quanto a morte em si:

E tu, ó domador de males, Sono, descanso do espírito, melhor parte da vida humana, alado descendente de estelífera mãe, lânguido irmão da dura Morte, às verdadeiras misturando coisas falsas, do futuro, certo e ainda assim pior, mensageiro, ó paz das coisas, porto da vida, repouso da luz e da noite companheiro, que igualmente ao rei ao servo chegas, plácida e suavemente quem está fatigado acalentando, ao pávido da morte género humano obrigas a aprender a longa noite (*Hércules enlouquecido*, 1065).

A morte possui aqui a mesma bondade que assiste nos escritos filosóficos de Sêneca. É para ele um tema caro e constante. Neste sentido, Sêneca diz que inclusive a vida desperta é um estado de verdadeiro e contínuo torpor, que mescla o falso com o verdadeiro, e nem o sono revigora, mas muda o tormento ou agrava-o. Haveria uma continuidade entre a vida desperta e a onírica no sentido de um e outro serem o lugar da representação do falso e do temerário. Por isso, a única vida desperta é a devida à alma de sabedoria e, por ela, a mais reta e racional representação do mundo. Uma vida estultamente vivida se assemelha a um sono mal dormido ou tomado por sonhos inquietantes, que mais desassossegam do que descansam (*Da providência*, V, 9, 11). Por sua vez, a ideia de que a vida desperta é sempre incapaz de dar a tranquilidade absoluta que dá a morte, e que tem no sono o lugar de encontro entre com os temores despertos — alguns dos quais reorientados por este estado de sopor —, agravando-os inclusive, reaparece em *As Troianas* personificada em uma noite horrenda (*Troianas*, 435).

Por fim, ainda em *As Troianas*, a morte aparece como o lugar em que o homem coloca-se em segurança contra os sofrimentos ou em segurança com relação aos desígnios malsãos do destino (*Troianas*, 655).

Há também a afirmação de que morrer sem medo da morte deva ser o objeto de maior desejo, pois assim se anula o estado que possa ser pior do que a própria realidade da morte, ou seja, a representação temerária dos possíveis males que a ela poderiam anteceder ou suceder. A morte mais desejável é aquela que sobrevém sem medo (*Troianas*, 870); e ela reaparece em *As Fenícias* com uma conotação análoga: “É igual a matar proibir a morte a quem deseja” (*As Fenícias*, 100).

Uma vez mais, a vida que se vive à mercê da fortuna, do medo, assiste sua pior condição pelo temor de perdê-la, pelo medo da morte, uma vez que a morte é sua cura final. Aceitar a morte é também um ato de sabedoria, pois é demonstrar que se compreendeu a própria condição da existência humana e com ela se está reconciliado.

Um homem que esteja tão seguro no momento de morrer como estava ao nascer, esse homem alcançou a sabedoria! Mas o que se passa é que, quando o perigo se aproxima, trememos de medo, o nosso ânimo perturba-se, altera-se-nos a cor do rosto, tombam-nos dos olhos lágrimas perfeitamente inúteis. Que vergonha, deixarmos-nos tomar pela angústia ao atingirmos o limiar da segurança eterna! A razão é que, vazios por completo dos verdadeiros bens, lamentamos então o desperdício da vida! (*Ep.*, 22, 16).

Parece, portanto, que a morte é o grande denominador comum que, presente nos escritos filosóficos de Sêneca, aparece também nas suas *Trágedias*, como a solução final da grande tragédia que é a vida humana inscrita no devir do mundo. Como Sêneca afirma no *Agamêmnon* a morte é libertadora, um porto plácido de eterna quietude que se atraca para nunca mais voltar a navegar nas águas turbulentas que é a vida (*Agamêmnon*, 590), notadamente a vida tomada pelos maus sentimentos ou pela paixão. Diz aí ainda: “Oh, quão infeliz é não saber morrer!” (*Agamêmnon*, 610); e não saber morrer é o fruto amargo do não ter sabido viver, como ele mesmo havia dito a Lucílio (*Ep.*, 17, 6). De novo: “Os homens, na sua maioria, que tentam se equilibrar entre

o temor da morte e os tormentos da vida, não possuem a coragem de viver, nem sabem morrer” (*Ep.*, 4, 5). A morte aparece, portanto, menos como o objeto de uma tragédia, ou seu ápice, mas como solução capital da própria tragédia que é a vida não edificada na sabedoria; é, de outro lado, a máxima expressão da felicidade como eterna quietude.



O CONTRIBUTO DOS ANTIGOS AO PROBLEMA DA ALMA

O “CONHECE-TE A TI MESMO” E SEU INFLUXO
FUNDAMENTAL NO PENSAMENTO DE SÊNECA.

A relação entre a sentença délfica do “conhece-te a ti mesmo”, sua reelaboração socrática e, mais tarde, a apropriação por Sêneca denuncia a sua polissêmica compreensão ao longo do pensamento antigo ao apontar a alma como o lugar para a sabedoria verdadeira. Este subcapítulo cuidará, portanto, de acompanhar essa máxima desde suas origens clássicas até à época romana, precisando desde logo sua atualização pelo pensamento de Sêneca.

Como tem sido demonstrado pelos historiadores da filosofia, a sentença “conhece-te a ti mesmo” passou de uma perspectiva essencialmente mítica e religiosa, própria da época arcaica, a uma perspectiva propriamente intelectual e humana na época clássica. Isso implicou um sujeito que, embora ainda não plenamente estabelecido em sua autoidentidade, já se projetava como centro a partir do qual emana o próprio conhecimento, uma vez que todo saber começa a ser compreendido como o resultado necessário do próprio saber-se. Ou, como indicou Alain de Libera, o homem compreendido já na Antiguidade

como “agente e sujeito do pensamento”, a que acrescentamos, como sujeito do *seu próprio* pensamento, relativiza a conjectura de que o indivíduo fosse um produto posterior a este período (Libera, 2013, p.20). Quer-se com isto dizer que o caráter socrático do “conhece-te a ti mesmo” deveria se referir, durante o período clássico, a um eu cuja autoidentidade era ainda devida, em grande medida, à vida coletiva e a seu juízo, embora, e sob a égide deste mesmo pensamento, começasse a se delinear uma percepção do indivíduo. Este, sem deixar de ser pelo coletivo, já se autoafirmava, no entanto, a partir de sua capacidade de representar o mundo e, por ela, instituir-se como o ser de sua própria existência. Mas, ainda aqui, inscrito na dinâmica do uno-múltiplo, ou seja, racional e passional, idiosincrático e coletivo, autodeterminado e conduzido, governante de si e governado por outros.

De todo modo, o empenho socrático a respeito do exercício gnosiológico do eu passou a cultivar um conhecimento que era o de si para o mesmo. Sócrates não mais se constituirá naquele mestre cujo saber seria entregue ao seu discípulo quase que por uma transmissão taumaturgica de um saber divino, próprio do pensamento mítico-religioso da época arcaica ou como um ato de graça. Por isso, podemos dizer que Sócrates descobre a alma como psique e inteligência, como fenômeno humano ao mesmo tempo que inteiramente espiritual e divino, que “conversa” com o outro ser de alma, como um domínio que compreende e anima em si a verdade e os valores últimos da existência moral, mesmo a toda ética. Para Snell, Sócrates “ajuda a dar à luz o saber que cada um deve extrair de si próprio. Sócrates liga-se, assim, à tragédia ática, que foi a primeira a interpretar a ação sob o ponto de vista da decisão interna, e na qual surgiu a consciência da livre ação. Essa é também a tendência de Sócrates: o homem deve agir em plena consciência e independência; que é o mesmo que dizer: deve esforçar-se por encontrar o bem.” (Snell, 2019, p. 186). A própria compreensão do homem será, desde aqui, corolário de uma autocompreensão do si como alma que engendra e ilumina, nela mesma, seus valores próprios, embora

acreditados, muitas vezes, provirem do mundo. A unidade e a harmonia, por exemplo, deveriam ser, portanto, apanágio maior de uma disposição interna à alma sã e sábia e não devidas a elementos que comportassem, eles mesmos, estas formas ou disposições. No entanto, a alma também poderia comportar, na estultice de si, dissidências que se caracterizam por diatribes internas, como as personificadas pela razão *versus* a paixão, a serenidade *versus* o impulso, a autossuficiência *versus* a dependência aos valores afetivos e aos bens exteriores, etc. Aqui já se vislumbra uma das características mais essenciais do pensamento de Sêneca a respeito da natureza da alma, isto é, que ela comporta em si o bem e a virtude, não obstante tivesse que compreendê-la ou acessá-la por um exercício de constante autodescoberta de si. O melhor dos mundos a ser vivido não encontra, portanto, sua disposição em condições objetivas exteriores, nem subjetivas inconstantes, mas todo o contrário.

A alma passa a ser vista como divina em si e não só como detidora deste estado por participação e participação minorada, como unidade em si e não parte de um outro uno, como existência e não des-existência, capaz de aceder em si a verdade e não só de ser dada ao engano. Assim, é a alma e não o mundo que comportará o todo, enquanto plenitude do existir, harmonia e bem, notadamente para a vida feliz.

O que importa aqui, portanto, é o legado socrático desta máxima e não os sentidos mítico e religioso (Reale, 2013, p. 3). Sócrates, para quem o conhecimento de si deveu seu princípio e seu *modus operandi* ao saber filosófico, reinterpretou a dimensão divina dessa atividade gnosiológica do eu, na medida em que a divindade seria a causa da sabedoria (Courcelle, 2011, p. 16). Também promoveu, por seus ensinamentos, a tomada de consciência de que o saber é o resultado da atividade da alma, uma vez que representa para si e em si os fenômenos do mundo porquanto nela reside sua verdade e realidade última, como valor, mas, igualmente, como existência moral. Por ela, saber-se-á que, a princípio, nada sabemos, nem de si nem do mundo lá fora, pois, a verdade possível

reside no indivíduo, tornando-se, portanto, conhecimento do mundo a partir do conhecimento de si, pois o real é devido mais à representação racional da alma do que à efetividade do mundo sensível.

Objetiva-se com isso dizer que se toma consciência de que o conhecimento verdadeiro deve se gestar e emergir, não como um ato de conhecimento a partir de um sujeito de pura sujeição ou a partir de um outro objetivo, mas como resultado de um conhecimento que já é em si, portanto, que exige seu empreendimento como autogestação do eu. O homem passa a ser senhor de sua própria existência e, logo, de toda existência que é, fruto de sua representação racional.

O conhecimento de si ganha o sentido de que conhecer é gerar o existir pelo qual o homem que existe, existe por sua própria geração enquanto o ato do conhecer seja identificado àquele do conhecer-se e, logo, do saber a si como ser e por ele existência. Dito de outro modo, é pela capacidade racional de ajuizar a verdadeira natureza das coisas que se pode estabelecê-las como existência essencial e não como um existir pela falta ou pelo que aparece. Como veremos, especialmente em Sêneca, tudo o que existe, existe em efeito pelo arbítrio da alma racional e de acordo com sua natureza mais essencial (isto é, as coisas existem enquanto bens, males ou indiferentes; não há, pois, uma crítica sobre se as coisas elas mesmas existem ou não, mas apenas uma apropriação da sua significação moral para a alma). No entanto, essa perspectiva de uma alma que se basta a si mesma, uma vez que em si encontra a própria essência do que é, ainda não tinha sido apresentada por Sócrates ou mesmo pelo mundo grego.

Por isso, pode dizer-se que Sócrates, ainda condescendente com a natureza da alma provisionada pelo existir no outro e por ele, insistiu na necessidade de que todo conhecimento de si, pelo uso da razão, deve levar também a compreender o outro por ele mesmo ou segundo sua identidade própria. A participação do ser cognoscente em relação ao ser cognoscido seria de ordem especular, mas, ainda assim, objetiva para o segundo; saber-se-ia a si pelo seu reflexo em um outro, de onde a

identidade do eu também seria anuída pelo outro diferente de si. No *Alcibíades Maior* (133c-e), diálogo de autoria duvidosa, Sócrates afirma que o indivíduo não só seria capaz de conhecer-se a si mesmo, mas também, e, por este ato, constituir-se a si próprio como existir para si e para o outro, ou para o mundo. E uma vez que o conhecimento de si conduz ao conhecimento por excelência, entenderia Sócrates que o indivíduo estaria apto por isso a dominar e a governar. Como bem elucidou Victor Goldschmidt, o presente diálogo cuida da formação de si, da ciência de si, mas para poder bem governar o outro ou a cidade, sem as quais não seria possível. Somente pelo cuidado da alma é possível tornar um homem político capaz de cuidar dos negócios da cidade. É, neste sentido, que o cuidado de si é preâmbulo necessário ao cuidado do outro: “é a atividade política que agora se apresenta como exercício da virtude”, (Goldschmidt, 2002, p. 301).

Será importante notar também que a concepção socrática do conhecimento de si como conhecimento supremo vê-se implicada na consciência de que o autoconhecimento deve ser o preâmbulo e todo e qualquer conhecimento verdadeiro. Sêneca segue de perto esta linha de pensamento, na medida em que o indivíduo, já autodeterminado pelo conhecimento de si, se “funde” com o divino em um mesmo e único ser de existência. Note-se que John Burnet identificou em Sócrates a união de duas concepções da alma humana já presentes entre os Gregos: a dos cosmólogos jônicos, para os quais a alma constituía a consciência do si ou o eu vigilante – diferente, por exemplo, da tradição homérica que entendia a alma como uma “sombra”, sem consciência e sem consistência – e a religiosa dos órficos, para os quais a alma humana não é só parte da alma cósmica confinada em um corpo, mas a alma de um deus caído, presa momentaneamente em um corpo do qual há de liberar-se. Acrescentemos que a identidade divina da alma humana em Sócrates, via o orfismo, será um traço fundamental na identificação socrática da alma humana em Sêneca, identificada por ele com um deus em um corpo humano, notadamente ao se referir à autossuficiência e

ao autodomínio do sábio (Burnet, 2019, pp. 26-27). No entanto, em Sêneca, a ruptura de ordem ontológica própria da dimensão religiosa arcaica e mesmo da alma socrática-platônica, entre o humano e o divino, não mais se verifica.

Assistiríamos, portanto, à emergência do eu divino na própria esfera do eu humano e interior, como uma dimensão que reclama e proclama toda potência para o eu, na medida em que ele é essencialmente alma e, por ela, ser atual e bastante a si. Vale notar que tal percepção do divino não supõe para Sócrates a existência de uma ideia suprassensível. O divino para Sócrates, nas palavras de Miguel Spinelli, “vem expresso, em um sentido amplo, um estágio além da percepção sensível, nível em que só o intelecto é capaz de ajuizar e compreender”, e ainda “divino é o momento indefectível da *epístêmê* filosófica, ou seja, da edificação da inteligibilidade humana como necessidade de dar explicações racionais plausíveis (com valor universal) ao que não se vê” (Spinelli, 2006, p. 266).

A partir desse momento, e no plano moral-ontológico, o existir exterior, inclusive em sua relação com a própria materialidade, fica relegado a um saber impreciso, ou ainda a um não saber suficiente para saber-se, na medida em que nada de efetivo haveria para se saber, ou ainda, nada haveria que se pudesse saber diante de uma realidade não verdadeira, pois a realidade exterior escapa a toda possibilidade do real, notadamente por sua incapacidade de ser recebida ou anuída pelo espírito. Ademais, se todo saber emana da alma ao mesmo tempo que nela permanece como seu lugar natural e necessário, o saber a si é igual ao saber mesmo e a partir de seu próprio existir. Ser e saber se conformam em uma mesma e bastante realidade. Ou seja, uma vez que se sabe ao saber-se a si, tudo o mais é consequência deste eu sábio ou de seu ser de sabedoria, racional e divino.

Em efeito, havendo um exercício intelectual e moral, paulatino e rigoroso, que levaria o sujeito ao conhecimento de si, sem o qual este último não é possível, isto é, o cuidado de si ou exercício espiritual, pergunta-se: qual seria o estado ou sua condição existencial *anterior*

à sua própria (re)descoberta e, logo, à condição da existência *antes* de constituir-se a si mesmo por seu saber-se? Haveria, então, um estado de existência absolutamente cingida pelo engano ou por uma condição obnubilada ou minorada enquanto pelo seu (in)existir no mundo, uma vez que o mundo apresenta só o aparecer, seja por nada conter de imediatamente verdadeiro além de sua advecção contínua? Haveria uma vida que negaria o si mesmo e, logo, o si pela qual ela deveria ser em verdade? A estas interrogações, confessadamente retóricas, responder-se-ia que tanto é assim que boa parte do pensamento antigo que buscou a essência do ser no âmbito da existência o fez, quase necessariamente, ao negar o ser como devido ou identificado com a existência fenomênica, ou a existência pelo devir. Logo, só se pode chegar à verdade possível por um conhecimento que teria como preâmbulo a crítica do si mesmo:

De fato, amigo, para aqueles que se purificam, pensando, como os médicos pensam para os corpos, que um corpo não pode tirar proveito da comida oferecida, antes que sejam expulsos os impedimentos internos, aqueles que pensam a mesma coisa com respeito à alma, que essa não terá vantagem das noções ofertadas, antes que alguém, exercitando a confutação, leve o confutado a envergonhar-se, e, expulse as opiniões que eram os obstáculos para a aprendizagem, o faça aparecer puro, de tal modo a reter do saber só aquilo que sabe, e nada mais (Platão, *O Sofista*, 230c-d).

Todo verdadeiro exercício para o conhecimento deve ser aquele de si, pois só nele encontra a matéria, a única mesma, que comporta o real e o verdadeiro que não é nem da ordem do efetivo exterior nem do afetivo a ele conexo, mas da razão e, por meio dela, da natureza mais essencial e perene, ou da natureza que denota sua existência como a melhor.

O conhecimento de si já aparece aqui como um exercício interior. Logo, mais do que só o proêmio para o conhecer, é um ato por excelência do saber, mas não de qualquer saber para, por exemplo, fazer nascer esta capacidade mesma por um exercício puramente filosófico ou

investigativo de cunho científico, mas um saber para saber que (se) é; que é existência à parte do devir ou mais do que fragmento de algo ou de alguém.

Todavia, esse saber que é da mesma ordem do ser e para ele, mergulha em suas próprias entranhas espirituais; ou seja, a busca pelo si também poderia encontrar tanto identidade quanto alteridade no momento de sua concertação. De todo modo, ao saber que poderia contemplar a verdade, sobretudo a si devida ou à sua razão desperta, poderia comportar, na unidade e na coerência consigo mesmo, também o cósmico como real último.

O encontro do eu consigo mesmo no âmbito de sua interioridade e desde que devido à sua sabedoria seria então um ato de efetuação cósmica pela reafirmação do si essencial, de sua bondade, sua beleza. A existência seria fruto da permanência do si e pela urgência de sua mesmidade e, nela, da serenidade, da harmonia, sempre presente no indivíduo que não deseja, pois o necessário à felicidade possui em si, assim como nenhum lugar ou ambiente tem a conquistar ou a governar, pois é ser por sua autodeterminação moral e autossuficiência.

Dito isso, devemos voltar por ora aos que abriram caminho para que pudéssemos acessar as vias que levam a alma ao encontro do ser, como melhor existência, ou como existência ela mesma. Caminho esse, aliás, largo, mas sinuoso; feliz, mas cheio de sobressaltos; ou ainda, o constituído pelo exercício que teria como causa o cuidado ou a cura de si.

Por certo, foi Michel Foucault, particularmente em um conjunto de conferências reunidas e publicadas sob o título de *Hermenêutica do Sujeito* (2014), que estabeleceu alguns pontos importantes acerca da genealogia do cuidado de si na época helenística e romana, particularmente sob os auspícios do “conhece-te a ti mesmo” socrático, indicando suas novas feições a partir deste último período antigo. Foi Foucault ainda que indicou os diálogos platônicos não só como referência constante a essa máxima como, por meio dessa tradição, a uma secular especulação acerca

do autoconhecimento como necessário *a priori* a todo o conhecimento que é representado pelo sujeito moral ou dele parte como seu corolário psíquico-intelectivo. Isso se deu em função de um exercício, de uma técnica, sempre interior, que levaria o indivíduo ao cultivo de si, uma ação de si sobre si mesmo, um *modus operandi* que o leva a conhecer-se a si como finalidade última de todo o conhecer e para ele mesmo poder conhecer a partir daí. E, uma vez manifesto o si mesmo a que se deveria cuidar, se pôde relegar a um segundo plano tudo o mais que seria acreditado até então como um domínio verdadeiramente seu, como o corpo, bens materiais, ou mesmo o eu cuja identidade depende mormente do juízo do outro.

O cultivo ou o cuidado da alma leva — por sua consciência de saber-se ser pela razão acima de qualquer outra determinação, psíquica ou biológica — ao seu centramento, moral e intelectual. A partir daí ela terá por indiferente a realidade própria do devir, sobretudo constituída pelo corpo físico, por suas necessidades e veleidades. A alma afirma-se aqui como o ser que, sem negar sua existência atual, também não se confunde com o mundo do passamento, pois seu movimento promove mais do que a alteridade, a reificação do si, fruto da sua autodeterminação pela constante (re)descoberta do seu ser essencial, ou, se se quiser, por um movimento que não leva à outridade ou à sua projeção nela, mas faz permanecer em si. No entanto, a existência promulgada pelo ser da alma e a ela confusa parece ainda não se verificar na tradição socrático-platônica, ou não como a encontraremos em Sêneca.

A alma até então vista como sede da inteligência e investigada desde uma perspectiva mormente intelectualista — o conhecimento de si como ação da inteligência para um autoconhecimento que permite também o conhecer para a ação a partir de si — se demonstrará, a partir da época helenística e romana, muito mais polissêmica, uma vez vista como sede de uma universalidade de causas e instâncias tão próprias de si quanto absolutamente internas, além da tensão já posta entre razão *versus* paixão. Tal consideração não ignora ou nega que foi devida a

Sócrates a descoberta da dimensão da alma como a melhor expressão do ser humano ele mesmo, inclusive como ser também ele divino. Contudo, a alma entendida como psique, ou ainda, como um universo em si, composto por disposições dissonantes ou em si disruptivas, como um múltiplo-uno, parece então vir a superar a sua dimensão socrática e outras ainda mais anteriores (Bremmer, 1983, pp. 3-12).

A alma pode ser comparada a uma orquestra na qual a virtude deveria afinar todo movimento acidentalmente contrário a si, tendo a razão sempre por maestro. Buscar-se-ia então o estabelecimento de um movimento harmônico, uníssono, em que a alma se estabelece em acordo consigo mesma. O cuidado de si ou o exercício de si é um esforço constante para a manutenção de uma unidade psíquica que é, de fato, inquebrantável para Sêneca e os estoicos. O eu, cuja unidade racional e, por ela, psíquica, se estabelece, concretiza uma identidade absoluta. No contexto do monismo estoico em relação à alma racional, a unidade desta poderá ver-se, em certos momentos, em alguma situação disruptiva em função dos movimentos discordantes das paixões, sem, contudo, deixar de ser una devido à razão (para um maior desenvolvimento deste ponto, ver, abaixo, capítulo cinco), ou ainda, diferentemente do que foi para a tradição platônica da alma tripartite.

Michel Foucault percebeu esta dimensão do si ao afirmar que o seu cuidado visaria, como fim último, o indivíduo, e isso já com independência dos modelos morais e éticos coletivos e normativamente estabelecidos. Pondera ainda que, com relação ao ser do indivíduo, e diferentemente da sua percepção pelo cristianismo, cujo conhecimento de si deveria obedecer a um código de condutas morais normativamente estabelecidas que, por vezes, obscureceria ou impedia o seu próprio cuidado — visto como ato culpável em função do individualismo traduzido como forma de hedonismo também ele ressignificado por uma natureza culpável —, o conhecimento de si como cultura de si na Antiguidade permitiu ao sujeito uma maior liberdade com relação aos valores e normas estabelecidas, sobretudo na conversação entre o eu

interior e o exterior. Portanto, o “conhece-te a ti mesmo” como exercício espiritual mais amplo levaria a uma total conversão da alma sobre si mesma e como objeto e finalidade última de todo conhecer (Foucault, 2014, p.47).

Se, segundo Foucault, haveria uma genealogia do “conhece-te a ti mesmo” que desaguaria no cuidado ou na técnica de si da época helenística e romana, tal legado reforçaria inclusive as premissas fundamentais não só do conhecimento assertivo sobre si, mas de um exercício interior, de um reconhecer-se, para então, e só então, conhecer-se, ou ainda, ter consciência de saber que não se sabe, e exatamente por esta consciência iniciar o seu saber. Está-se aqui diante de uma profunda e profusa consciência do si mesmo, uma vez voltando-se a si e despindo-se de tudo o que não fosse de si. Esta verificação que descobre o próprio espírito do homem como ser, com ou sem relação eficaz a partir do existir fenomenal, perpassará toda a história do pensamento filosófico ocidental desde Sócrates e assistirá, a nosso conceber, uma viragem fundamental a partir das escolas helenísticas, especialmente quanto retomada pelo mundo romano, e por Sêneca especialmente.

Michel Foucault, ainda em nosso auxílio, precisou três importantes características do cuidado de si, sobretudo encontradas no diálogo *Alcibiades Maior*, que conotariam essa prática tanto no platonismo, como, ampliada e reelaborada, nas tradições filosóficas helenísticas e romanas. A primeira é aquela que afirma que o conhecimento de si deve ser um conhecimento apriorístico à formação do indivíduo para o governo dos outros ou da cidade; a segunda, estreitamente ligada à primeira, indica que o cuidado de si é, por assim dizer, um cuidado que se desdobra também como cuidado dos demais, de onde a obtenção da virtude visa à saúde de outras almas além de si; logo, a formação ou a direção da própria alma seria uma causa em potência para a formação dos outros e não um ato em si e para si. A terceira característica diz respeito ao conhecimento de si como uma forma de conhecer-se em um sentido, digamos assim, diretivo-unívoco, ou seja, que não atinge

uma compreensão e um cuidado de si para o existir ordinário, senão a existência de si já ela mesma bastante complexa e tendente à sua completude inalienável. Havia ainda, para Foucault, um cuidado de si no *Alcibiades Maior* que, para além da ambição política, também devesse suscitar um amor de fundo filosófico, em contraponto ao amor erótico dominador (Foucault, 2014, p. 73).

Assim, de um cuidado de si que é próprio daquele que deveria conhecer-se para conhecer as circunstâncias, as veleidades e os temores dos seus governados ou governantes, passou-se a um cuidado de si que tem o eu mesmo como fim último. Logo, a relação com o outro a partir da época helenística e romana, no sentido do cuidado da alma, quando se verificasse, seria menos de ordem política e normativa do que de ordem íntima e pessoal. Seria o caso da relação entre um mestre e um discípulo ou entre um sábio e um candidato à sabedoria, entendido aqui necessariamente como um candidato ao saber-se, ou ainda, a uma terapêutica do si. O melhor exemplo dessa nova configuração do cuidado de si manifesta-se nas cartas de Sêneca a Lucílio, assim como seus tratados endereçados a diversas pessoas e circunstâncias, mas, sobretudo, ao mesmo Sêneca, como forma e ato de autorreflexão. Nessa relação, cada um é convidado ou levado a despertar em si mesmo a consciência da necessidade de passar da ignorância à sabedoria, uma vez que a sabedoria está à disposição de todos desde que a desejassem e a buscassem, velhos, escravos e mulheres, e não somente reservada aos nobres ou aos jovens abastados pela fortuna e pelas possibilidades dadas pela educação tradicional, como vemos no *Alcibiades Maior* atribuído a Platão.

Haveria, portanto, não só uma abertura do indivíduo para o conhecimento, mas para um conhecimento que tinha no espírito sua matéria, instrumento e lugar. Neste sentido, Sêneca afirma que uma alma virtuosa e boa pode ser encontrada tanto num cavaleiro romano, quanto num liberto ou num escravo, pois a condição social e exterior nada mais

é do que um nome derivado da ambição humana e da injustiça (*Ep.*, 31, 11).

Vemos por essas considerações a partir de Sêneca que Michel Foucault observou com acerto que o cuidado de si assumiu, na época helenística e romana, a perspectiva de um princípio geral e incondicional para o indivíduo como ser pela alma e a despeito das determinações da vida social, política e, até, física, como, aliás, já havia defendido Epicuro. Observou igualmente que o conhecimento de si enquanto cuidado de si convergiu mais para um governo de si mesmo do que dos outros ou para a cidade. Logo, não se cuidará necessariamente de si para poder cuidar do outro, ou merecer ser cuidado por ele, mas para um contínuo e cada vez mais perfeito autocuidado. O indivíduo que é parte do cuidar, e não o ser a ser cuidado ele mesmo, volta-se agora a si pela compreensão de ser e existir pela alma e, portanto, sendo esta a única que se deve cuidar, inclusive por já entender que beneficia o todo. No entanto, Sócrates, no *Alcibiades Maior*, parece já ter se referido a um cuidado de si que teria a si mesmo como o ser a ser cuidado, e como cuidado maior, ao distinguir a alma (o eu mesmo) do corpo e tudo aquilo que estava ligado a ele (Foucault, 2014, p. 77).

Todavia, a mais grave reconfiguração dessa prática ainda estaria por vir. A época helenística e romana assistiu não só a uma reelaboração ou uma ampliação do conceito e da prática do conhecimento de si para a do cuidado de si, mas, como causa também desta reconfiguração, à descoberta que o si mesmo comporta o verdadeiro estatuto do real. Por isso, e com relação à concepção clássica do si mesmo que depende de um outro para afirmar-se, ter-se-ia aqui a afirmação de um “eu mesmo” que independe de qualquer outriedade para se autoafirmar. Logo, a consciência de si não adviria mais de uma consciência do eu em relação direta da presunção do outro, mas como existir que encerra em si toda a existência possível. Todo o conhecimento viria então a ser um conhecimento de si, visando o saber para o saber-se ou, também, seu contrário, uma vez que este saber não realizado, mas já desperto por sua consciência de ter que

saber-se para ser, moveria o sujeito em direção à necessidade urgente de saber-se, de cuidar-se, de cultivar-se.

Trata-se da afirmação do indivíduo que deixa de estar à frente de uma comunidade, ou talvez de toda comunidade humana, porque encontra exatamente no espírito sua melhor e mais uníssona expressão. A esta, Sêneca chama de república maior ou república do espírito que abraça o todo, e, nele, homens e deuses; república essa que se pode servir no ócio, no retiro de si, onde se pode acessar a essência da virtude, lugar que não se confunde com essoutra república das condições espaço-temporais ou sócio-históricas, mas sempre sob o signo dos seus limites e talvez mais por sua falta do que por sua presença (Sêneca, *Do ócio*, IV, 1).

A afirmação do si mesmo como a existência que é e que, portanto, é a única que efetiva e verdadeiramente exige cuidado, deveria também encontrar seu endosso na tese estoica, embora não unívoca, de que o ser existe apenas no indivíduo, por ser sua causa e seu centro vital (Bréhier, 2012, p. 30). Ou seja, a alma que não se basta romperia com sua unidade ao colocar-se em dependência, afetiva ou cognoscitiva, do outro. Movendo-se para fora de si, tornar-se-ia também ela um outro, assim como, em um sentido oposto, recebendo o outro em si, via afecção passiva, promoveria o movimento e a instabilidade para dentro de si e para o si mesmo. Logo, já não poderia ser ela mesma, não podendo, portanto, instituir em si sua perfeição pela mesmidade que exige a total exclusão de tudo o que não fosse igual a si (Lebrun, 1988, p. 18).

Foi ainda Michel Foucault, arguto historiador do pensamento e da cultura do período, a precisar alguns elementos socioculturais que indicariam esta mutação fundamental da percepção do si mesmo que se inaugurou entre o período clássico e romano. Com o advento do período helenístico e romano assistiu-se ao desenvolvimento de uma maior introspecção do exercício filosófico, na medida em que o objeto do pensar tornou-se cada vez mais o próprio sujeito pensante, a partir de sua estrutura interna e de condições metafísicas também inerentes ao si. Daí a emergência de uma medicina da alma, de um exercício do espírito

e para ele, da descoberta da alma não só como a portadora do existir ele mesmo, mas como portadora de uma estância absoluta e absolutamente devida e edificada por si. Além disso, a atenção pelo outro também passaria a implicar a atenção pela alma do outro, e o auxílio a ele como uma admoestação para seu auto-cuidado.

A emergência dessa individuação pela interiorização do eu viu-se também pelo advento da escrita como exercício pessoal, íntimo, e que, muitas vezes, tinha o próprio escritor como objeto de sua escrita. Exemplar são as *Meditações* de Marco Aurélio, embora o gênero epistolar também tivesse essa conotação de um agravado encontro do si para consigo mesmo, inclusive ao dirigir-se ao outro, mas que era, de algum modo, o si mesmo pensando e se analisando a partir de sua escrita e das questões que ela impunha. De todo modo, estaríamos diante de um exercício intelectual que passa a ser uma forma de autoanálise daquele que escreve. Assim, poderíamos dizer que, ao mesmo tempo que a especulação “se fecha” no si mesmo, ela também se abre por cuidar e atingir um si tão polissêmico, quando deveria ser unívoco pela razão.

De todo modo, vale dizer que a escrita pessoal como forma e exercício do conhecimento substituiu o diálogo interpessoal, assim como substituiu o encontro pessoal entre duas ou mais pessoas. Por isso mesmo, ela devia atingir mais a consciência daquele que escreve do que do outro para o qual se escreve ou está endereçada, como já dissemos. A vida intelectual e espiritual do indivíduo se torna certamente mais complexa e profunda, exigindo que toda compreensão do outro passe pela compreensão de si, sendo esta a sua tarefa mais árdua e necessária. A escrita será ainda uma forma de vigilância de si, ou mesmo uma prática para a constituição do si como disse Foucault (2009, pp.137-138), uma possibilidade de retirar-se para o interior de si próprio, alcançar-se a si próprio, tirar proveito de si. Tal prática tenderá, portanto, para a individuação e para o olhar cada vez mais preciso, generoso e imperativo do eu sobre o si mesmo, levando-o a descobrir-se cada vez mais como o centro e causa do existir que é. Teríamos, nesse sentido, a substituição de

um modelo pedagógico do conhecimento de si, como o encontrado no *Alcibiades Maior*, para um modelo médico ou terapêutico, e tanto pelo agravamento de sua condição como existência bastante, quanto pela dimensão e pela complexidade do si (Foucault (2009, p. 39).

Michel Foucault assim demonstrou a abrangência que o conhecimento de si ganhou na época helenística e romana, pois, se, de um lado, esse gênero de conhecimento extrapolou o puro intelectualismo, de outro, relegou a vida ética a um lugar pouco importante, uma vez que o si mesmo passa a ocupar a dimensão da própria existência em toda a sua complexidade. De outro lado, uma plêiade de estudiosos acusaram Foucault de ter exagerado na afirmação desse eu autossuficiente a ponto de lhe atribuir um falso solipsismo. Entre eles citemos Pierre Hadot e Anthony Long, cuja crítica será ponderada mais à frente. Faltou a eles a compreensão e a abertura para a perspectiva do eu interior, do ser pela alma, sem ter que afirmar com isso sua ruptura com o mundo, mas sua reconfiguração desde si. Pierre Hadot, estudioso de Marco Aurélio, foi um desses acusadores ao dizer que o seu congênere francês havia exagerado na afirmação do sujeito em sua ipseidade, ou, nas palavras do mesmo Foucault, um sujeito moral por ele mesmo, não entregue às determinações normativas e socioculturalmente condicionadas (Foucault, 2018, pp. 34 e 37). Nesse sentido, o próprio conceito de subjetividade em Foucault deve-se entender como “a maneira pela qual o sujeito faz experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo”, e ainda “o sujeito como objeto dele próprio” (Foucault, 2006, p. 236).

Esse conhecimento de si tomou uma proporção tão assentada no indivíduo na época romana que toda prática de si, ao menos para o sábio, buscava o conhecimento e, por ele, a cura de si, e só menos objetivamente para atingir a sociedade, a vida política. Também não se buscava um conhecimento positivo e, neste sentido, científico em sua assertiva verificabilidade com relação à efetividade do mundo natural, mas tão só enquanto levasse, por autorreflexão, a ciência do mundo estar

a favor do conhecimento e da compreensão do si. Esse seria o caso do sábio apresentado por Sêneca. Já a cidade a ser governada e vigiada é agora aquela edificada no e pelo eu interior, povoada pelas emoções e pelas paixões, de um lado, pelo bem e pela razão, de outro. Aqui, o dever do governo de si, conduzido pela razão, é impor o juízo moral a todo seu ser, tornando-o cada vez mais harmônico e o mais absolutamente cordato.

O conhecimento de si que busca a hegemonia da razão para o seu autogoverno, auxiliada e constituída pelas virtudes, engendra então a capacidade de discernir o que é o bem e o que é o mal por parâmetros e valores devidos à moral e à vida interior, acessados e urdidos pelo sujeito de si. O mundo exterior, mesmo estando lá, provido e movido por sua dinâmica e por seus bens próprios, não deve ocupar ou ver-se ocupado pelo ser que é a alma, pois tudo o que está fora de si, ou já não é uma realidade suficiente, ou, no máximo, seria ocasião para sua própria compreensão.

AS MUTAÇÕES DA COMPREENSÃO DA ALMA HUMANA

Começemos por observar, ainda que reiteradamente, que já em Sócrates se encontra a sabedoria como fim de toda vida humana e devida ao si ele mesmo, embora ainda por um conhecimento essencialmente intelectual e que busca outros objetos a dominar além do si. De todo modo, já era um exercício que se realiza sobre o si mesmo, visando o eu mesmo, e não só enquanto sujeito *para* o conhecimento, mas enquanto o próprio sujeito *do* conhecimento. Por isso, Sócrates advertirá Alcibiades que haveria de se buscar o saber por meio do conhecimento de si e, por ele, trabalhar-se, exercitar-se, transformar-se, voltar o próprio pensamento a si, conhecer-se para realizar-se (Platão, *Alcibíades Maior*, 131a), diferentemente de outros que trabalham sobre matérias e causas exteriores. Dá como exemplo o sapateiro que trabalha sobre o couro usando instrumentos que também lhe são externos, assim como

matéria-prima; ou o ginasta que trabalha o corpo que, por sua vez, não é precisamente um bem, pois se inscreve também no efêmero pela contingência, não contribuindo, portanto, para a instituição do existir em si, inscrito na permanência e em sua essencialidade.

O conhecimento de si deve, então, ter por objeto o cuidado de si enquanto cuidado da alma. Isso denota que este conhecimento não seria puramente pragmático ou objetivo no sentido de um fazer estritamente prático e estranho ao si. É já um exercício de si e em si, como prova a conotação medicinal que ele portará para a alma junto ao exercício propriamente gnosiológico (Platão, *Cármides* 157a). Logo, um saber, um cuidar para tornar-se melhor, mais são, mais íntegro e mais feliz. Alçado à primeira importância na época helenística, o cuidado da alma já configura aí plenamente um saber-se para cuidar-se; logo, um domínio de si mais do que um domínio dos outros; um saber, portanto, para saber-se e só então poder afirmar que se sabe algo.

Platão, se de fato foi ele o autor do diálogo, afirma através da personagem Sócrates, portanto, que o enigma délfico sobre o conhecimento de si deve se referir, antes de tudo, à compreensão deste si mesmo a que se deve conhecer e não às coisas ou à aceitação de uma verdade imposta pelo oráculo senão a devida ao si mesmo (Nehamas, 2005, p.255); por isso, a conclusão seria que o eu mesmo não era outro que a alma ela própria e, seu conhecimento, implicaria, necessariamente, seu cuidado (Platão, *Alcíbiades Maior*, 132b). Disso decorre que o eu enquanto o ser que é, já não se refere nem ao corpo nem a nada daquilo que o projete ou o identifique às funções e às representações próprias da existência exterior.

Uma vez tendo chegado até aqui, se compreende que a alma é o si mesmo que se deve conhecer para cuidar, e, por este cuidado, conhecer-se. Mas, ainda assim, ficaríamos com a interrogação acerca da natureza e do *modus operandi* da realização deste saber para o cuidado. Será Sócrates, também aqui, que dirá a Alcíbiades como fazê-lo. A alma deveria trabalhar sobre si mesma, voltar-se a si, ver-se, como o olho que

seria capaz de ver-se a si próprio no reflexo de outro olho, pela pupila. O olho, único órgão do corpo humano que pode ver-se a si mesmo, pois ele possui a capacidade de ver-se no reflexo do olho do outro ao ver a este também, será a máxima expressão da alma para o seu cuidado, pois o olho funciona como um espelho que permite ao sujeito ver-se a si e em sua totalidade, mas, de todo modo, de forma não tão translúcida e clarividente quanto seria por meio de um espelho que, de igual modo, ao contemplá-lo se é contemplado.

Tais exemplos de Sócrates teriam por função explicar a Alcibiades, pelo favor da analogia, como a alma poderia ver-se a si mesma por meio de seu reflexo na alma do outro. Ideia similar encontramos em Aristóteles que afirma que o conhecimento de si só é possível em um outro. Afirma, logo, que não se pode ver a si mesmo por si mesmo, dando como exemplo o reflexo especular, pois a visão do eu pelo si mesmo refletido só seria possível por já ser uma imagem, ainda que de si. Da mesma forma, inclusive no interior do eu, parece não se admitir senão uma autoconsciência também devida a consciência do outro, sem a qual a própria consciência do si não seria possível (Aristóteles, *A grande ética*, 1213a).

Valeria sublinhar que, para a personagem Sócrates, mesmo podendo ver-se a si, esta capacidade se daria por meio do reflexo, ou pelo ver-se a si pelo e no outro. Por isso, sua mais translúcida e excelente capacidade para tanto ficaria só reservada à inteligência que se assemelharia, em relação ao olho, à pupila, pois uma e outra guardam a mesma excelência para esse realizar. Assim, continua ela, se a virtude específica da inteligência é poder ver-se a si mesma, a da pupila é, para o olho, de todo análoga. A inteligência revela-se aqui como a parte divina da alma ou do divino nela (Platão, *Alcibiades Maior*, 133c).

Portanto, ver-se a si mesmo, é contemplar-se enquanto ver-se pela alma, ou naquela sua parte assemelhada ao divino: a inteligência; logo, o conhecimento de si se daria por um reflexo interno à alma, pelo qual ela se contempla a si mesma em sua melhor parte, uma vez que a

única coisa que diz respeito verdadeiramente ao homem é a razão, já que humana por ser, também aí, semelhante ao divino. Ela é o timoneiro que permite a melhor condução de si que permite saber conduzir os outros. Nesse sentido, a razão ou a inteligência, é divina e apanágio do homem em relação aos demais viventes; ser inteligente e ser portador do divino significa aqui levar dois seres a uma só unidade, pois, a natureza humana, naquilo que a constitui a ela mesma, possui sua condição própria no fato de ser considerada como parte do divino. Mas, ainda, um divino que está no humano e que dá a conhecer as coisas humanas mesmas, seja para dominar, seja para o próprio conhecimento, ou ambos simultaneamente. Vale dizer, no entanto, que a perspectiva platônica do conhecimento pelo atingimento de uma verdade fora deste mundo não se encontra referida aí, não pela personagem Sócrates do *Alcíbiades Maior* para só nos determos nesse diálogo.

Sabemos e diremos tantas vezes quanto for necessário que, para a tradição estoica, a razão humana é divina porque a razão divina aglutina a própria ordem cósmica que tudo engloba. A alma humana, portanto, é divina em si e não por ser somente um quinhão do divino ele mesmo descendido desde o inteligível ou porque o transcende. No entanto, o si mesmo, entendido desde sua parte inteligente ou racional da alma, é uma asserção tão estoica quando socrática-platônica. Sêneca, por isso, afirmará em seu tratado *Da providência* que aquele que age segundo a razão age, na verdade, segundo uma vontade divina que é em si e por si; dito isso, não seria exagero dizer também que, agindo segundo a razão, age-se segundo a natureza divina que é em si.

Sêneca, em uma perspectiva platônica, afirma que o ser da existência enquanto o que é, é, acima de tudo razão e, por isso, divino, cósmico. Esse último aspecto, no entanto, não pode ser entendido de todo em chave estoica: por ser cósmico, há que se referir necessariamente a uma totalidade maior e estrangeira ao si. Como veremos, com mais argumentos e detalhes nas páginas que seguem, a univocidade do eu em relação ao si mesmo é da mesma ordem da razão que o reconduz à

sua unidade intrínseca, sempre entendida aqui como compreendendo o todo pelo um (indivíduo) e não o um pelo todo (cosmos). Sócrates disse a Alcibíades que toda norma de ação deve ter, no homem, o divino como seu fundamento e como seu movente, sem o qual não se atinge o bem (Platão, *Alcibíades Maior*, 134d).

O divino é, antes de tudo, uno e, não obstante, humano, ao menos na perspectiva de Sêneca em que o divino é, de fato, presente e eficaz no humano e por ele compreende o cosmos em sentido racional estrito. Nas *Questões Naturais*, Sêneca afirma que só o pensamento pode vislumbrar o que é divino, e isto porque o homem mesmo é divino sendo racional por natureza (*Questões Naturais*, I, prefácio, 7 [VII, prefácio,7]).

Por sua vez, Jacques Brunschwig corrobora a ideia de que no *Alcibíades* temos um processo de conhecimento que se refere essencialmente ao conhecimento de si como preâmbulo ao conhecimento de situações, comportamentos, valores políticos e culturais que visam o saber para governar, dominar, compreender o outro, na sua melhor acepção grega (Brunschwig, 2009, p. 58). Tal consideração ajuda a precisar o devido distanciamento que deve ser colocado entre o “conhece-te a ti mesmo” platônico-socrático e aquele realizado por Sêneca, ou seja, aquele que denuncia que o conhecimento de si platônico-socrático não visa o homem interior como um fim em si mesmo, mas enquanto deva prepará-lo para atingir, ou melhor atingir, os mesmos objetivos que o moviam quando ainda em seu estado cego para seu verdadeiro eu pelo descobrimento do si pela alma.

O próprio conhecimento de si socrático, embora insista na realidade da alma e de seus valores acima do corpo e do mundo sensível, não alcança, porém, a dimensão da conquista da alma enquanto conquista de si e tendo como corolário a obtenção compreensiva do todo. Neste sentido, Sócrates instrui Alcibíades sobre a melhor forma de se preparar para a conquista dos bens, homens e honras exteriores, em vez de o convencer de que se tratavam de falsos e efêmeros bens, exatamente porque exteriores a si, ainda que esta perspectiva também estivesse

fortemente presente em Sócrates, em outros *Diálogos* platônicos; ou seja, a existência sensível deve ser rechaçada por ser menos real do que a alma. Sêneca, por sua vez, teria dissuadido Alcibíades desse intento, ou teria dito que o verdadeiro conhecimento de si já encerra a conquista dos valores e bens verdadeiros, nada precisando buscar fora do si. Dito de outro modo, mesmo já consciente de que a alma institui a natureza dos valores verdadeiros, Alcibíades, inclusive sob os auspícios de Sócrates, continua a buscar bens e conquistas cujas causas, efeitos e valores deveriam ser contra ou estranhas a seu próprio ser enquanto existência só a si devida para a verdadeira felicidade.

O poder, o domínio do outro, a glória, o reconhecimento social e político, a conquista de bens materiais e mentes a serem persuadidas encerravam, além disso, mais do que não valores efetivos ou efetivamente conquistados, desvalores e ocasião de corrupção do ser da alma pelo desvio de si, pela fratura da coerência para consigo mesmo, pelo surgimento dos desejos indômitos e dilacerantes, segundo Sêneca. O “conhece-te a ti mesmo” socrático seria, nesse sentido, propugnador de certos valores que poderiam redundar inclusive em sua antítese: a conquista exterior que leva à derrota do si mesmo; a força física que leva à fraqueza da alma, a glória humana que denuncia a humilhação e a desventura de uma alma que não deveria confundir suas forças próprias com as do corpo, etc. Buscando situações e bens devidos à inconstância e à intemperança, não se poderia ir além delas, ou seja, além das próprias inconstâncias e intemperanças então geradas pelo si.

Por sua vez, o cuidado da alma, por ela mesma, inclusive abjurando do cuidado do outro, notadamente da cidade e da vida política, também encontra no Sócrates da *Apologia* sua força. A concepção que impugna ao senso-comum ou ao vulgo não só juízos falsos, mas ações e comportamentos realizados em detrimento das virtudes, como a justiça, a prudência e a moderação, fundamenta também, e em grande medida, o discurso desse diálogo. Por isso afirma Sócrates que não se deve se ocupar dos negócios ou dos interesses da cidade em detrimento da alma, mas

de conhecer-se a si próprio como o maior benefício, por meio do qual todas as demais virtudes viriam a ser (Platão, *Apologia*, 36c). De entre as coisas de que *não* se deve ocupar (a ideia dos indiferentes, própria do estoicismo, aqui se apresenta) aparece o corpo e a riqueza material, uma vez que as virtudes não seriam advindas dos bens físicos, mas ao contrário, seriam dela, da virtude, que proveria os bens e a riquezas verdadeiras dos seres. Nesta linha, por exemplo, Francesca Alesse demarcou a origem da noção socrática de “nem bem, nem mal”, logo, dos indiferentes, nos diálogos platônicos que influenciaram o pensamento moral e ético do estoicismo antigo (Alesse, 2000, p. 323). Gravita-se já aqui em meio a bens e riquezas consideradas a partir de sua instância espiritual, ou se quisermos, valores de natureza, gravidade e vigência, moral e interior.

A ascensão da vida interior a um primeiro e essencial plano da existência poderia ser demonstrada ainda pela atitude de Sócrates frente à sua prisão, tal como o entendia Sêneca frente ao seu exílio, pois, em num e noutro caso, longe de serem entendidos como um mal pelo afastamento ou restrição dos afetos e dos bens materiais, se constituíam em um bem, pois afastavam o homem das oportunidades da corrupção e da paixão, propiciando um sério e grave encontro consigo mesmo pelo afastamento das distrações, pelo convívio imperativo do si consigo mesmo. A felicidade e a segurança seriam signos de uma alma que nada mais teria a temer, a perder ou sofrer, pois o exercício do desprover-se ou ver-se desprovida das coisas permite que ela se tornasse pródiga só a partir de seus bens.

O afastar-se dos homens é o mesmo que afastar-se das paixões e de suas ocasiões; a perda dos bens e dos confortos materiais, o mesmo que o fortalecimento dos bens e das forças da alma; a imposição de limites às necessidades e as veleidades do corpo, o mesmo que a liberdade do espírito pelo atingimento de toda sua gravidade e presença. Aprendendo a desprezar o corpo e suas vontades, fortalecia-se a alma ao saber encontrar nela todo o necessário para ser e, mais ainda, ser feliz, desprendendo-se não só dos grilhões de ferro, mas dos grilhões

constituídos pela própria carne como tenazes feita de si, por seus limites e imposições.

A prisão ou o exílio seria, pois, ocasião de “puxar” o corpo para baixo, revelando sua impotência, seu lugar como lugar de inércia e pesar, mostrando que sua vaidade se assenta em elementos e posses dados ao degradar-se, às limitações inerentes às coisas que passam. Uma vez presa ou exilada, cada pessoa está reduzida à sua própria insignificância e fraqueza devido ao cerceamento do próprio si pelo corpo. O que se espera então é que o corpo não mais deveria impor-se à alma, podendo ela evadir-se desde seu duplo cárcere (do tempo e da carne) em direção à verdadeira liberdade, pela conquista de um universo sem grilhões, sem o cerceamento espaço-temporal, sem condicionamentos redutores, sem estar à mercê dos juízos estultos e degradantes. Por isso, acrescenta Sócrates, como tantas dirá Sêneca, uma vida sem exame não vale a pena ser vivida (Platão, *Apologia*, 38a.). É o exame de si que torna possível ao indivíduo acessar o seu ser verdadeiro, tratá-lo, conhecê-lo e, então, habitá-lo com cada vez mais segurança e certeza de aí poder encontrar também seu verdadeiro lugar. Não obstante, por esse mesmo empreendimento, reconhecerá a dimensão mesma do seu existir. Será um mergulho profundo em si mesmo, sob o guia e o desvelamento da razão.

Por sua vez, o indivíduo que ignora sua alma como seu ser real, encontrará mais percalços, disposições divergentes e confusas, do que segurança e certeza na busca da felicidade. Por isso, algumas vezes, forjará imagens que, creditadas da parte do mundo exterior, mais contribuirão para sua obnubilação enquanto existência melhor e feliz do que para seu pleno desvelamento. Para Sêneca, a projeção do mundo em si, via a afecção, é para a alma racional como que um projétil que nunca atingirá gravemente seu alvo, para usar uma metáfora. Tão logo chegue à alma, a razão inquire a si mesma acerca de sua natureza. Se malsã, será expulsa; se reta, será convertida em disposição benéfica. Aqui, não obstante, a questão do mundo exterior, sob a perspectiva do ser moral e

da metafísica, soma-se à epistemologia estoica que, em um e outro caso, estabelece o que é um bem, um mal, e o que deve ser reduzido à falta de significado. Devemos, no entanto, fazer um parêntesis ao considerar, em contraponto à alma una e autossuficiente de Sêneca, o elemento que ainda poderia engendrar e conter em si a própria dissidência para consigo mesma, ou seja, conter as disposições contra o si mesmo como lhe sendo próprias e naturais. Esse é o verdadeiro mal — a ignorância de si.

Já a alma platônica, como a que se expressa em *A República*, apresenta-se como *psyche*. Um complexo interior compartilhado em dimensões que compõem forças ou tendências próprias e, por vezes, antagônicas ou contraditórias entre si. Emerge aqui a dimensão da alma também compreendida pelos limites humanos, como a parte que cabe à sciência, e que é, portanto, atendida pelo mundo graças à participação nele pelo corpo, seja de modo epistêmico seja de modo orgânico. Por isso Platão, como o fará Sêneca e tantos outros que afirmaram o espírito em detrimento do mundo, lançará mão de metáforas, sobretudo médicas, para dar à alma alguma demonstração ontológica ou epistêmica. A alma, para ser aludida e compreendida, especialmente no que se refere à sua natureza movente, deve ser apresentada segundo circunstâncias e situações análogas aos movimentos e às tensões dos corpos e do mundo exterior, de maneira especial do próprio corpo físico humano (Jaeger, 2013, p. 528). Isto porque se tornaria elementar a compreensão que o homem é, acima de tudo, alma e, por isso, ela o ser mesmo que deveria se cuidar. Quanto a esse cuidado, não obstante a sua recorrente metáfora para com os meios e os efeitos próprios do corpo, também se compreendeu que ele só podia ocorrer pela alma, por suas condições, disposições ou advento próprio. Ou seja, toda ruptura com o mundo, assim como todo esforço para sua organização e ordenação, diz respeito à ordem e à natureza do homem ele mesmo, ou homem interior.

Será a personagem Sócrates de Platão (já que, obviamente, não há qualquer escrito do próprio Sócrates) que afirmará também que

as virtudes, valores essenciais e conaturais ao homem deverão guiar e restabelecer, pela via da representação moral, a relação com o mundo exterior, ressignificando seus bens e suas causas. Vê-se, portanto, e desde o período clássico, certo encobrimento do corpo pela alma. A alma seria, segundo as felizes palavras de Werner Jaeger, de natureza espiritual-ética (Jaeger, 2013, p. 530), isto é, de uma tal natureza que desfazia qualquer falsa dicotomia entre o espírito e o mundo, uma vez que a natureza extracorpórea e transcendente da alma não encontraria maiores ressonâncias no Sócrates porta-voz de um sujeito ético. A alma socrática, nesse seu aspecto ético, não participa daquele estrito dualismo marcado pelas dicotomias corpo *versus* alma, inteligível *versus* sensível, mundo das ideias *versus* mundo dos fenômenos, devidas, notadamente, a Platão e aos antecessores pitagóricos e órficos. Por isso, uma alma portadora do bem supremo ao mundo e, ao mesmo tempo, como ser também para o mundo, ou para um existir cósmico cuja aparente dualidade entre o singular e o universal seria menos exata em função da unidade compreensiva do eu pela razão (Claus, 1985, p. 1). No entanto, essa relação se inverterá quando toda função ética ou estética do existir exterior como devedora do ser real ou para ele vier a perder sua gravidade a favor de uma existência unívoca, segundo a asserção da razão que representa a realidade segundo os princípios morais da alma e para seu benefício, sendo tudo o resto indiferente.

Com efeito, o movimento, presente na metafísica antiga, que procurou encontrar o ser ele mesmo na sua essencialidade despida de toda aparência exterior e de toda afecção que ela comunica, só se diferencia de Sêneca quanto ao lugar para sua transcendência. Portanto, e no que respeita a uma ontologia e a uma metafísica da alma em Sêneca, haveria uma relação tão direta quanto necessária com as teses da metafísica platônica sobre a alma. Um e outras, com suas devidas nuances, inclusive no interior de suas respectivas tradições, promoveriam o ser ele mesmo a uma qualidade própria do espiritual, da ideia, seja aquela alçada desse mundo até ao mundo da transcendência,

seja aquela transcendida até sua dimensão interior ou imanente ao si. Nesse aspecto, também a dimensão do corpóreo, ou seja, a realidade não precisamente material dos estoicos, também perderia sua força diante do metafísico para Sêneca, uma vez que Sêneca trata a alma humana, e não poucas vezes, como extracorpórea e possivelmente imortal, diferindo do corporalismo estoico antigo que considerava a alma como fogo ou comoum corpo, ainda que sutil.

A perspectiva do corpo como existência menor ou como signo de corrupção da alma foi cara a Sêneca, de onde sua dívida para com a metafísica platônica foi tão indisfarçada quanto possa aqui ser demonstrada sem maiores esforços, seja por seu contato direto para com os textos platônicos, seja via influência do estoicismo médio. Nesse sentido, o dualismo será, como no próprio platonismo, apresentado pela asserção entre o que é e o que é menos que o ser ou o existente em si; ou, de novo, entre o espírito e o corpo, a alma e o mundo. Quanto à alma, ela parece conter em si o próprio cosmos por sua reafetuação moral e segundo sua ressignificação pela razão, dando a ele maior unidade em detrimento da diversidade sensível e exterior. Jackie Pigeaud (1981, p. 317) percebeu que o dualismo de Sêneca pode ser vertificado na relação entre a alma e o mundo, sobretudo nas *Cartas a Lucílio*, via influência do platonismo, enquanto no que respeita à natureza da alma e suas condições próprias, deve se considerar a manutenção do monismo racional estoico, na medida em que as paixões são alterações devidas ao movimento da alma, levando a uma alienação, mas não a um estado de todo diferente de si mesma. Por isso Sêneca pôde afirmar que se deve voltar a si mesmo para curar-se, para emendar-se ou corrigir-se (*Da ira*, III, 41, 2). É a alma de sabedoria que promulga o cosmos como lugar de ordem e não de caos. Logo, as condições necessárias para o movimento harmônico e ordenador da existência é devido à alma que conduz sempre a seu centro ou à razão hegemônica. Por isso tendemos a afirmar que o universo interior compõe a existência como melhor, mais forte, mais potente, sobretudo em relação às determinações exteriores; é

superior em relação ao próprio universo exteriormente conhecido, senão em sua espaço-temporalidade, pelo menos em sua constituição doadora de seus valores e de sua representação última.

Tal gravidade da alma pode ainda ser verificada no mundo grego sob o favor da personagem filosófica de Sócrates que percebeu que o bem é algo que se realiza, antes de tudo, em si e desde si, embora sua condução ao outro ou pelo outro fosse, senão necessária, positiva, mesmo em relação ao seu próprio fazer-se (Jaeger, 2013, p. 535). Ou seja, o estado de felicidade, inclusive quando tem sua causa no si, poderia ressoar também como uma condição causal para o outro. Com efeito, a vida humana tem todo seu valor a partir do homem interior, ou seja, não em relação à sua existência temporária e determinada pelas condições exteriores, mas como um ser uno e cheio de sentido em si e por si, segundo as considerações de Jaeger (2013, p. 537). No entanto, o encerramento do todo em si, não diferente daquilo que vimos argumentando, devendo ser entendido no sentido de a alma possuir em si todos os seus bens necessários enquanto valores paradigmáticos e absolutos. Assim também com o conhecimento, pois quem se doa no plano sapiencial, se doa enquanto potência para que o conhecimento possa ver-se desperto no outro. O conhecimento aqui referido não é aquele que, por dar-se, seria um ato de perda ou relativização acerca de sua verdade ou substancialidade original, pois, mesmo por este ato, ele seria mais do que recebido pelo outro, gestado pelo seu próprio requerente. Platão, no *Teeteto*, admitiu a autossuficiência da alma como instrumento e fonte do conhecimento em si, na medida em que ela, em conversação consigo mesma, poderia emitir julgamentos a partir de causas e questões internas e delas nascidas, de opiniões que formularia para contrapor a si mesma (Platão, *Teeteto*, 190b).

Até aqui gravitamos, é importante lembrar, em meio a uma concepção socrática da alma que a identificaria mais com a inteligência do que com outros âmbitos que também deveriam compor seus modos ou suas disposições. Logo, a alma, mais do que o lugar do intelecto, é

o lugar da *psyche* com toda sua necessária polissemia; isto é, no sentido de ela ser um organismo complexo, portador de muitas dimensões ou disposições. Estamos referindo-nos às disposições anímicas compostas, por exemplo, pelas virtudes e pelos vícios, pelas boas e pelas más inclinações que o si faria sofrer a si mesmo. Mas ainda aqui, como bem percebeu Giovanni Reale (2007, p. 147), as virtudes, identificadas ao próprio conhecimento, teriam que haver-se necessariamente com os vícios, pois, se o homem não nasce sábio, tende a esse estado por uma disposição natural e advinda do enfrentamento que promove a si mesmo. Logo, o enfrentamento do eu para consigo mesmo — razão *versus* paixões, virtudes *versus* vícios, sabedoria *versus* ignorância — é a prova em si experienciável desta natureza múltipla da sua vida psíquica.

As circunstâncias que dão forma à alma, inclusive em seus desvelos metafísicos ou metaéticos, para além de sua relação ética ou em conformação a uma moral determinada, atinge o núcleo pulsante, e a mais ressoante das discussões que abarcaram a alma humana, ao menos no período que vai da Antiguidade Clássica a Sêneca. A concepção platônica da alma recebida por Sêneca assumirá, então, duas características basilares: natureza metafísica transcendente ao mesmo tempo natureza que afirma seu ser bastante à sua existência atual e não outra. A adoção de Sêneca da perspectiva de uma alma transcendente e imortal pode ser verificada em várias de suas cartas a Lucílio. Estas referências, no entanto, se não afirmam efetivamente uma posição que é a do próprio Sêneca, ao menos indicam seu grande apreço por ela. Veja-se, por exemplo, as cartas 36, 10; 57, 9; 71, 16; 102, 2 que remetem à discussão sobre a transcendência da alma como forma de demonstrar sua imortalidade. Quanto à sua natureza transcendente, no sentido de transcender ao ser, ainda que no e pelo si próprio, poderíamos afirmá-la canônica em Sêneca.

Platão, em função da observação de que a alma frequentemente se coloca em discordância consigo mesma — pelos desejos múltiplos e mutáveis em relação à sua condição feita múltipla e mutável; por sua

vontade indômita e cega que leva à inconstância e, por ela, à busca de objetos só devidos às suas imagens — descobriu nela, e a partir de sua mesma constituição orgânica, tantas partes quanto fossem as causas desse seu desacordo para consigo. Assim, mais do que uma alma una — e una pela razão —, ela foi concebida por Platão como constante de partes múltiplas, rompendo com a unidade do si, cuja perfeição ficaria reservada a uma condição que não podia ser deste mundo. Um fragmento d'*A República* a respeito da natureza interna da alma é bastante claro a este respeito:

Esta, contudo, é verdadeira dificuldade: ver se fazemos cada singular ação sempre recorrendo a mesma faculdade, ou dado que as faculdades são três, uma vez recorreremos a uma, outra vez a outra. Em suma, se trata de descobrir, se nós com uma parte de nossa alma aprendemos, com outra nos enfurecemos, e com outra ainda desejamos os prazeres (Platão, *A República*, I, 436a)

Platão se pergunta se seria possível à alma una engendrar disposições tão discordantes entre si, como seria, de um lado, as de natureza puramente intelectual, como o aprender, e, de outro lado, as de caráter passional ou irracional, como o encolerizar-se. Admitia estar diante de uma questão difícil, pois isto implica entender que há na alma um único e consoante princípio ou que eles são múltiplos e distintos (Platão, *A República*, I 436b). Haveria que se admitir, portanto, que, se um mesmo sujeito pode sofrer ou imputar causas contrárias ao si mesmo e a despeito do seu próprio querer, ele deveria conter em si também o múltiplo. Estabelecer-se-ia, assim, a natureza tripartida da alma, composta pelas partes concupiscível, irascível e racional. A parte racional se oporia às demais partes na medida em que a razão seria o preciso oposto ao concupiscível, ou seja, aos desejos e aos vícios que personificam exatamente suas disposições em contrário.

Portanto, teríamos aqui a razão ela mesma de um lado e o impulso ou a vontade irracional de outro. Entre um e outro, em um sentido mesmo

de matizá-los, encontraríamos uma terceira parte (ou segunda em ordem axiológica), a saber, a parte irascível que, exemplificada por Platão pela cólera, poderia estar, em algum grau, também a serviço da própria razão ou ser asseverada por ela, embora se colocasse mais estritamente entre as disposições da concupiscência (Platão, *A República*, IV, 440e). Vê-se, sobretudo se comparada com a razão monocrática da alma estoica, que a parte irascível se liga ou se relaciona com o próprio racional, pois admitir-se-ia o irascível como fruto da própria razão (Reale, 2002, p. 204). De todo modo, o concupiscível e o irascível, simpáticos entre si, engendrariam colaborativamente imagens e movimentos que colocam a razão em causa. Por isso, tanto a parte concupiscível quanto a irascível seriam contrárias à razão, embora não totalmente antitéticas em função do próprio irascível como caminho do meio.

Sêneca, que tantas vezes se aproxima da alma platônica no sentido de querer afirmar sua extracorporeidade e sua transcendência em direção à eternidade, também compartilhará, ao menos em um momento preciso, dessa concepção que aceita a alma ser dividida ao dizer que ela comporta, em si mesma, o racional e o irracional, não obstante, subdividida a própria parte irracional em duas disposições, ambas viciosas (*Ep.*, 79, 8). Aqui, dissente do estoicismo que afirmava a alma ser uma pela razão, embora, no bojo dessa unidade, se admitissem disposições ou movimentos contrários, mas nunca no sentido de serem eles próprios devidos a estados totalmente diversos em si e, logo, à razão. Ou seja, as paixões poderiam constranger ou fazer retrair a razão na alma, mas nunca encontrar ou possuir um lugar por natureza seu e, logo, contra a razão ou a seu total despeito.

Por isso, disse Jean-Batiste Gourinat a respeito da alma estoica: “A noção de parte da alma não deve enganar-nos. As diferentes partes da alma não são constituídas por partes estáticas do sopro psíquico, pois, pelo contrário, o modelo da atividade da alma é o do fluxo”, de onde, concluiu que “a parte hegemônica é ao mesmo tempo concentrada em si mesma e na origem das emanações que atravessam o corpo.” (Gourinat,

2017, pp. 30-31). Para além de engendrar a capacidade para as sensações (como ouvir, ver, falar, sentir), a parte hegemônica ou racional da alma é, por assim dizer, seu núcleo, e não no sentido de ocupar um espaço preciso ou o lugar do centro (embora os estoicos, como Crisipo, tenham identificado a parte central da alma com o coração), fisicamente falando, mas por ser o centro de onde emana sua força sustentando e animando o todo. No entanto, figurar a alma por meio de um esquema fisiológico, ainda que já psíquico, estabelecendo suas disposições morais, inteligíveis e apaixonadas, segundo princípios determinados por cada qual, foge a todo escopo que Sêneca tende a afirmar, por exemplo, que as disposições viciosas não são condições devidas à alma, ou que são signos de que falta a razão.

Portanto, e em relação à alma platônica, a compreensão estoica da alma não admitia divisões ou partes distintas, por defender a racionalidade monocrática do homem, ainda que admitisse a possibilidade do recuo da razão, mas não sua inação ou ausência absoluta, pois, ainda que afeita às paixões, não seria possível à alma encontrar-se em total ausência de razão (Sêneca, *Da ira*, I, 8, 1-3; *Ep.*, 75, 11-12). Sêneca, no tratado em que mais desenvolveu a sua concepção acerca das paixões e, por extensão, dos vícios, anota: “Como eu disse, a paixão e a razão não possuem sedes próprias, separadas e distintas, mas são uma mutação da alma para melhor ou para pior” (*Da ira*, I, 8, 3). Sêneca faz eco aqui da tradição estoica antiga que afirma a unidade da alma mesmo urdida por tendências díspares frente à sua ainda não conquistada hegemonia pela razão, ou a tendo perdida. Por isso, a paixão e o vício, seus corolários, seriam produtos da própria alma e não simplesmente sofridos passivamente por ela ou a ela necessariamente devidos como disposições conaturais. Mas, ainda assim, seriam sinais de sua falta para consigo, sob a forma de entumescência, presença do que faz sofrer, manifestação de sua própria falta ou da falta de unidade do seu ser (*Da ira*, II, 3,1).

A recepção e a resignificação da alma socrática-platônica pelo pensamento de Sêneca exige ainda duas outras observações. A saber:

a que respeita à afirmação da alma enquanto si mesma; e, como uma extensão sua, a que afirma o homem constituir-se, pela alma, também em ser divino. Tal concepção recrudescer ainda a ideia acerca da dualidade entre alma e corpo, embora o si ele mesmo fosse uno por sua existência espiritual. Com relação ao corpo físico, que era menos que a alma, e substancialmente diferente dela por não participar do seu ser essencial, ele não compunha o humano real. Sêneca, por isso, gravitou entre estas duas perspectivas — a do monismo estoico e a do dualismo platônico — resolvendo-se por um dualismo mitigado. Nesse aspecto, tendo em vista sua dívida para com a tradição platônica, Sêneca viu-se muito mais dado à metafísica ou à ontologia do ser do que à ética em relação à sua configuração como simples sujeito ético. Contudo, os fundamentos das especulações onto-fenomenológicas da alma, que o próprio Sêneca colheu em terras gregas, não dizem respeito, portanto, somente ao estoicismo ou ao platonismo, mas a uma miríade de outras tradições, como o pitagorismo, o aristotelismo, o epicurismo, adotadas por ele com mais ou menos acordo ou divergência, com mais ou menos asserção ou ressalva. A partir daqui, acreditamos possuir as premissas para enfrentarmos a própria concepção de Sêneca da alma humana que, embora tendo bebido em todas estas tradições, a superam por ter explicado a própria natureza da alma em resposta a cada uma dessas teses em particular.

A ALMA HUMANA E OS ESTOICOS ANTIGOS

Como disse Émile Bréhier na introdução a um livro dedicado aos estoicos, o estudo dessa tradição filosófica levanta dificuldades graves, dentre as quais, a longa evolução marcada pela diversidade de fases, assim como sua característica revisitação a outras doutrinas, também ela já revista a partir de seus fundadores (Bréhier, 1962, p. 62). Há igualmente que contar com as dificuldades devidas ao estado das fontes, fragmentárias, e, na sua maioria, de natureza doxográfica. Brad Inwood

chamou a atenção ainda para o fato de que o estudo do estoicismo é um empreendimento difícil e perigoso, pois exige do estudioso um senso crítico e filosófico necessariamente mais aprofundado, já que suas fontes são tão digressivas quanto difícil é o estabelecimento de suas conexões em busca de uma compreensão unívoca, inclusive para um tema ou objeto particular seu (Inwood, 2006, p. 1).

Nesse sentido, o estudo do estoicismo exige a compreensão da filosofia desde a sua perspectiva histórica. Por fim, há o elemento sedutor de que o estoicismo pode oferecer fundamentos imediatamente servíveis para serem praticados sem maiores bases epistêmicas em função da imaginação recorrente de que ele serviria como uma terapia antiga para curar os males modernos da alma sem seu necessário e sério tratamento hermenêutico e crítico. Sublinhamos este último aspecto diante das inúmeras publicações, algumas até mesmo bondosas, a respeito da exploração do estoicismo como uma “bula” para sanar os “males do nosso tempo” mas que, quase sempre, sua compreensão tende a ser insuficiente e anacrônica. O próprio Sêneca insiste no fato de que, se a filosofia pode curar os males da alma, sua aplicação terapêutica deve ser tão exigente e dura que a grande maioria ainda viverá em estado permanente de estultice, pois o despertar para a sabedoria, preâmbulo para a cura de si e para o saber curar-se de seus próprios males, é já um empreendimento para poucos, para os pouquíssimos que conseguiriam descobrir o acertado caminho para tanto: “Nota ainda que facilmente o nosso espírito se habitua a procurar um prazer, e não uma cura, ou seja, a fazer da filosofia uma distração, quando ela é uma terapêutica” (*Ep.*, 117, 33).

Ainda sobre as dificuldades acerca do estudo do estoicismo, Bréhier afirma que o agravamento da sua compreensão dá-se por não ter existido uma ortodoxia estoica propriamente dita e, nesse sentido, existiram estoicos mas não um estoicismo (Bréhier, 1962, p. 63). Se tivéssemos que lançar mão dos modernos domínios da filosofia, como a psicologia filosófica ou a filosofia da mente, a epistemologia, a ética,

todas de algum modo voltadas para os fundamentos primaciais da moral, haveríamos também de recolocá-los na evolução das ideias e dos objetos que é própria da especulação e da hermenêutica estoicas, notadamente a referente à alma humana.

O estoicismo nasceu em pleno período helenístico na cidade de Atenas e sob a orientação filosófica de Zenão de Cício. Dele, de sua vida, de sua conversão para a filosofia, de suas ideias e da notícia a respeito de suas obras, podemos sabê-lo, dentre outros, por meio de Diógenes Laércio que lhe dedicou o primeiro capítulo do Livro VII de sua *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*. Zenão, o fundador do Pórtico, foi seguido na direção dessa escola por outros dois reconhecidos estoicos, Cleantes (331 a.C.-232 a.C.) e Crisipo (280 a.C.-208 a.C.). Diferentemente do epicurismo, que surgiu também no bojo do ambiente intelectual e espiritual da época helenística, o estoicismo não manteve um cânon definitivamente fixado pelo seu fundador. Cleantes e, sobretudo, Crisipo, reveram muitas ideias e afirmações de Zenão, ora no sentido de com ele dissentir, aberta ou tacitamente, ora de confirmá-lo, sem que isso significasse uma passiva reiteração de suas ideias em qualquer um dos casos. Não bastando isso, teríamos a contribuição dos autores não estoicos que transmitiram seus ensinamentos quase sempre para refutá-los em defesa de suas respectivas escolas, especialmente aqui demonstrado por Cícero (106 a.C.-43 a.C.) e Sexto Empírico (160 d.C.-210 d.C.).

Portanto, se o estoicismo nasce em fins do IV século a.C. e ainda nesse período assiste uma evolução considerável devido aos discípulos imediatos de Zenão, ele ganha outras e ainda mais renovadas matizes nas suas duas fases consequentes: no chamado estoicismo médio, que surge no entardecer mais pleno do período antigo, e o estoicismo romano, a partir do advento da era cristã. Panécio de Rodes e Posidônio de Apameia são os representantes da segunda fase; Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, do estoicismo romano, ao menos por serem os mais conhecidos. De todo modo, o estoicismo antigo estabeleceu algumas das premissas permanentes dessa escola e, ao mesmo tempo, foi o motor

de sua dinâmica posterior, ainda que isso significasse a revisitação marcadamente modificadora de algumas de suas primeiras ideias.

Vale reiterar que o estoicismo nasceu a partir de tradições filosóficas anteriores a ele, como o cinismo e o socratismo, para ficarmos aqui somente no campo da sua abordagem ética. Também Demócrito, Pitágoras e Aristóteles poderiam ser citados para outros domínios dessa escola (Barnes e Gourinat, 2013, p. 24). Com efeito, a identificação intelectualista da bondade e da sabedoria como o signo mais perfeito da alma humana, assim como a eliminação dos bens não morais como não sendo da ordem dos bens verdadeiros ou como indiferentes à verdadeira felicidade, é de natureza socrática e, segundo David Sedley, aos próprios estoicos lhes agradava serem chamados socráticos (Sedley, 2006, p. 11). No mais, nas páginas acima, já marcamos a contribuição do influxo platônico-socrático ao estoicismo, via, especialmente, o pensamento de Sêneca.

Sêneca, por sua vez, levou duas máximas da ética socrática — os bens verdadeiros como sendo da ordem da moral e a sabedoria como seu promotor maior — até suas últimas instâncias ou até mesmo a suas instâncias metafísicas ou possivelmente ontológicas, ao insistir que só os bens morais são bens, logo, reais porque devidos à promulgação do juízo humano que, ao mesmo tempo, os institui como fins últimos. Portanto, insistindo que o bem é uma disposição não só natural ao homem, mas sua maior disposição para que seu ser seja equivalente à sua melhor existência, ou seja, enquanto tomado pela sabedoria que todos, de algum modo, podem e devem alcançar. Eduard Zeller percebeu notavelmente isso ao estudar o período helenístico e romano. Disse que, nesse período, a plena independência de tudo que não interessasse à vida moral colocou o homem acima de toda e qualquer dependência com relação ao mundo exterior até se chegar à recomendação do suicídio, especialmente por parte dos estoicos, demonstrando que a vida cingida pela matéria era em si um indiferente. Zenão, Cleantes, Eratóstenes (276 a.C.-194 a.C.), Antípatro (400 a.C.-319 a.C.) e muitos outros estoicos morreram de

morte voluntária, lembra o autor (Zeller, 1921, p. 256). Lembremos que Sêneca, levado ao suicídio, também o aceitou com serenidade e para além de toda resignação, isto é, como um outro Sócrates. Sêneca, aliás, louvou e recomendou frequentemente o suicídio como um ato de liberdade diante dos desmandos e das agruras que partiam dos poderes estabelecidos ou da debilidade física do corpo. Parece inclusive que o havia buscado deliberadamente, e ainda na sua juventude, se o seu pai não o houvesse demovido desse intento, como já comentámos (*Ep.*, 78, 2).

Para além da recepção e da integração com o socratismo, o estoicismo, sobretudo a partir do século I a. C., acercou-se cada vez mais da tradição platônica quanto à identificação do bem com a virtude e o mal com a sua ausência ou em relação à ausência do que é bom, uma vez que só o bem é em verdade. Nomes como Diógenes da Babilônia (240 a.C.-150 a.C.) e, sobretudo, Antípatro, marcaram esse período e influência. No entanto, a influência platônica na referida escola será sentida com maior gravidade pelo sucessor de Antípatro na sua direção, Panécio e, posteriormente, seu discípulo Posidônio.

O platonismo que marcará o pensamento de Sêneca com respeito à alma humana, sobretudo na sua caracterização como transcendência extracorpórea, mais do que imanente, e de sua forte conotação dualista em relação ao monismo psíquico e físico estoico, deve a esses dois últimos filósofos uma influência marcante, como bem percebeu Eduard Zeller:

Na sua concepção do mundo, o estoicismo foi, em sua origem, rigidamente monista, na medida em que anulava a antítese entre natureza e espírito, matéria e forma, seja mediante o materialismo, seja em relação à teoria da razão divina que determinava todas as coisas, com seu determinismo panteísta. O objetivo da ética estoica era estabelecer também para a vida humana o mesmo domínio absoluto da razão sobre a matéria (Zeller e Mondolfo, 1979, p. 291).

No entanto, e com a afluência do platonismo metafísico a partir do estoicismo médio e, sobretudo, da época romana, estoicos como Posidônio e, especialmente, Sêneca, romperão tanto com o monismo corporalista quanto, em consequência disso, com o monismo psíquico, sobrelevando a natureza da alma acima da contigência corpórea ou, precisamente, materialista.

Quanto mais, de outro lado, buscava-se a salvação moral pelo distanciamento das coisas exteriores e dos sentidos, tanto quanto se pudesse tirar por consequência que o espírito deveria ser diferente também, por sua natureza, das coisas exteriores e corpóreas, e que a verdadeira essência das coisas se buscasse somente na sua parte incorpórea. O materialismo monista do sistema estoico foi, portanto, desagregado do seu dualismo ético; do idealismo ético surge a tendência em direção a uma metafísica espiritualista que bastava seguir para conduzir os estoicos ao platonismo ou, ao menos, a uma doutrina platonizante Zeller e Mondolfo, 1979, p. 292).

No seio do estoicismo médio, encontram-se personagens que apresentaram a cultura sapiencial do Oriente Próximo ao lado do pensamento estoico antigo. Por sua vez, a tradição platônica lida em si e, ademais, devida ao estoicismo médio, fez de Platão não só o porta-voz de Sócrates, mas um pensador caro a Sêneca por sua metafísica.

O *Timeu* de Platão que, como se sabe, é o seu diálogo cosmogônico e, por extensão, cosmológico, influenciou Posidônio que o leu como sendo a obra de um autor pitagórico. Logo, o pitagorismo, algumas vezes sustentado por ideias platônicas — ideias essas em essência devidas, por sua vez, ao próprio pitagorismo — também teve trânsito entre os estoicos antigos e médios, e isto por comportar um interesse também atendido mais tarde pela filosofia platônica, ou ainda, o diálogo com a metafísica e o âmbito da transcendência. Veja-se que, segundo Diógenes Laércio, o próprio Zenão haveria composto uma obra sobre Pitágoras, denominada *Questões Pitagóricas* (D. L. 7, 4). De todo modo, Panécio e

Posidônio trouxeram para o debate filosófico da Stoa autores até então pouco requisitados, como Aristóteles e Platão (Sedley, 2006, p. 26), a ponto de or reorientarem para sua própria tradição, ao orientarem, por sua vez, os estoicos posteriores. Sêneca é o exemplo maior desta mistura, pela urgência platônica de muitas de suas ideias, sobretudo encontradas na caracterização da alma humana e da sua natureza estranha ao fisicalismo estoico.

Quanto aos estoicos antigos, e no que respeita a compreensão do que fosse a alma humana, eles possuíam afirmações tão diversas como multividentes, e isso ainda para cada domínio ou condição que a ela se referisse. Como pecebeu Émile Bréhier os estoicos antigos se ocuparam da natureza da alma humana de um lado, e, de outro, daquela do cosmos, sobretudo sob a perspectiva de compreender a estrutura do universo. E mesmo com relação a primeira, buscou-se compreendê-la ou tratá-la como um organismo à luz de uma medicina do corpo. (Bréhier, 1981, p. 261). Assim, se ocuparam tanto de afirmar sua corporeidade, quanto dissertar sobre sua origem que, não sendo referida como da ordem do metafísico ou a partir de um princípio originário transcendente, surgia no momento mesmo do nascimento e por meio do encontro entre o quente e o ar frio (Tertuliano, *Da alma*, 25, *SVF*, II, 805), ou seria transmitido pelos próprios pais pelo sêmen, como quisera Crisipo (Diôgenes Laércio, 7, 158, *SVF*, II, 741). De qualquer modo, a origem da alma para os estoicos antigos era sempre devida ao pneuma corpóreo e exterior, estando ausente a perspectiva de uma discussão sobre sua origem a partir de alguma condição preexistente sua, pois a alma é corpórea, é “pneuma inseminado” (*consitum spiritum*) no corpo, e por isso, com sua saída do corpo, via morte, também ela desapareceria, pois, não sendo incorpórea, também seria suscetível de morte por terminação (Tertuliano, *Da alma*, 5, *SVF*, I, 137 [1]). Inclusive a discussão sobre se as disposições interiores ou relativas à psique também eram da ordem do corpóreo, eram postas, como demonstra a altercação sobre se as

impressões na alma a modificam tal como acontece com a cera ao ser marcada pelo sinete (D. L., 7, 45).

Seriam ainda discutidos os modos pelos quais a alma poderia conhecer o mundo exterior por meio da sua rerepresentação via afecção, ora entendida como uma alteração sensível nela causada, ora como uma alteração só por meio de um movimento ou na mutação de suas disposições. Com efeito, as teses sobre a *phantasia*, ou seja, sobre a natureza das imagens que a alma representa a si mesma a partir das impressões recebidas dos objetos exteriores, eram controversas, mesmo entre os antigos estoicos. No entanto, e ainda que caras ao estoicismo antigo, tais discussões não atingiram com gravidade a Sêneca, pois, se ele não se limitou à tese da natureza corpórea da alma, também não o fez com relação à tese de que a alma pode receber do exterior a forma exata de seus existentes.

De todo modo, acreditamos necessário explorar aqui algumas características que marcaram a percepção da alma humana para os estoicos antigos e, por consequência, sua presença em Sêneca, demonstrando suas feições singulares ao mesmo tempo que sua diversidade em relação aos antigos cânones da Stoa. Daqui partiremos em direção a perspectivas, ora marcadas pela permanência, ora pela resignificação, ora ainda, pelo abandono que o pensamento de Sêneca demonstrou com relação às teses dos estoicos antigos a respeito da alma, e isto sempre em função da centralidade que ela exerce na sua filosofia.

Os estoicos antigos, embora tenham algumas vezes atribuído à alma humana um valor divino e colocado sua condição acima das contingências mais graves do que é material, comumente a veriam sob a perspectiva da física. A alma humana, via sua percepção como corpo tênue ou ígneo, era vista como coligada ao todo, mas não propriamente como um todo bastante a si. Algumas vezes, foi considerada ainda como uma partícula divina e, logo, como parte da alma cósmica, por isso, também referida a partir de um monismo divino e imanente, mas sempre universal no sentido de provir de uma alma ou de uma razão

maior e estrangeira ao si mesmo, pois Zenão advertirá que não é preciso edificar templos aos deuses, pois basta aquele que é no intelecto: “basta haver o conceito de deus no intelecto, ou melhor pensar que o intelecto seja uma realidade divina” (*apud* Agostinho, *Contra os acadêmicos*, III, 17, 38, *SVF*, II, 146 [1]; e Jerônimo, *Epístola* 126, *SVF*, II, 776). Sêneca, por sua vez, afirma quase o mesmo quando afirma que não se deve suplicar nos templos, ou alçar a mão para o alto, pois Deus está dentro de nós (*Ep.*, 41, 2).

De qualquer modo, por essa perspectiva que unia o um ao todo, no sentido de remeter à sua universalidade e à sua participação na substância exterior, a alma seria descrita como um corpo vital composto de ar e de fogo, de um ar quente que ajudava à sua natureza sutil e ascendente, embora nunca em direção a uma transcendência para além do si (cf. D. L. 7, 156; Nemésio, *Sobre a natureza humana*, *SVF*, II, 773[1]; e Lucano, *Comentários*, IX 7, *SVF*, II, 775). Nesse sentido, os estoicos antigos se afastam da concepção metafísica e extracorpórea da alma, como a devida à tradição platônica e às outras que a antecederam.

A insistência de que a alma humana é não só corpórea, mas partícipe do todo cósmico, ainda que em si singular, afastou a ideia de ser ela uma existência só a si disposta ou uma dimensão da existência que, senão aparte do todo cósmico, teria nela mesma a dimensão do todo por não depender substancialmente de uma outra razão além daquela de si. Tal observação é necessária para indicar, desde já, uma diferença fundamental entre a concepção e o tratamento da alma humana pelos antigos estoicos e a concebida por Sêneca. Este filósofo, a sua vez, envolto no liame de tradições filosóficas espiritualistas, como o pitagorismo e o platonismo metafísico, via, muitas vezes, a própria tradição estoica já tomada por essas concepções, concebia a alma como um corpo, é verdade, mas, antes de tudo, como um corpo devido a um domínio em que seu próprio ser forjava sua existência mais grave, uma vez que poderia sobrelevar, via a sabedoria de si, a própria condição humana anterior a seu desconhecer-se, fundada nas impressões estultas

da vida material e do afetivo. Logo, se Sêneca bebeu da tradição dos “seus”, no que respeita à compreensão do que fosse a alma humana, ele foi muito além do fisiologismo e dos determinismos que os estoicos antigos imputaram a ela, fosse cósmico ou psíquico.

A alma é, para Sêneca, mente (*mens*), assim como é corpo (*corpus*); é um conjunto constituído por elementos corpóreos, incluindo-se entre eles os elementos psíquicos, mas, ainda assim, da ordem de um metafísico absoluto, uma vez que a alma é o agente por excelência que age enquanto ser do homem verdadeiro, uma vez que o corpo lhe é só um agregado (*Ep.*, 106, 4). No entanto, a alma é, acima de tudo, uma realidade de tal forma potente para a aquisição de sua perfeição que Sêneca viria a considerá-la como uma existência em si, acima de tudo espiritual e afastada de todo reducionismo materialista ou mesmo corpóreo que marcou o pensamento por parte dos antigos estoicos. Ora, como vimos, Sêneca prefere inclusive dizer que desconhece as origens da alma, ou seja, sua natureza em seu estado primeiro, ou ainda, antes de ver-se impregnada pelas impressões devidas aos valores do mundo ou já reabilitada pela aquisição conscienciosa dos valores fundamentais que descobrirá serem em si e, logo, para si.

É na alma e por ela que a existência em sua maior experenciação, que ela forjou e entregou a si, ganhará sua instituição maior, sendo, ao mesmo tempo, o si e o cosmos. Já o mundo exterior das aparências ficaria consignado não propriamente a ser um conjunto de entes, e bastante para em si serem conhecidos, mas como o lugar portador de elementos brutos que a alma, desde si, saberá informar. É a alma haveria de informar-se da vida exterior geralmente pela destituição de sua apresentação imediata, invertendo seus valores por aqueles de sua existência bondosa, a existência segundo o bem que comporta. Esta tese presente em Sêneca é, portanto, a que afirma que as coisas valem por seu valor moral, que sobrepassa, aliás, qualquer outra razão, sobretudo a anunciada pela existência segundo a exterioridade e a aparência. Isto

é, a vida, fruto da autoconstituição do eu pela sabedoria de si, é maior inclusive que a originada pelo imperativo ou pelo favor dos deuses.

Quem duvidará, Lucílio amigo, que, se devemos a vida aos deuses imortais, é à filosofia que devemos a vida virtuosa? Por esta razão, porque consideramos justamente a vida virtuosa como superior à vida em si, pareceria que a nossa dívida para com a filosofia seria muito maior do que a que temos para com os deuses se não fosse o caso de terem sido os deuses quem nos concedeu a filosofia (*Ep.*, 90, 1).

Se os estoicos antigos evitaram atribuir à alma qualquer característica transcendental, de onde ela seria identificada, ora à forma mesma da razão, ora a um aparelho psíquico capaz de sentir, perceber, julgar, representar os objetos sensíveis; em Sêneca, entretanto, se assistirá a um transcendentalismo que, embora não conduza a alma a um outro lugar que não a si mesma, a conduz ao seio transcendente de si mesma. Nesse sentido, a simpatia e a relação necessária entre a alma e o corpo, defendida pelos antigos estoicos — que só fariam diferir a alma do corpo por sua qualidade mais tênue ou sutil, de onde a própria medicina da alma não seria tão diferente da do corpo, uma vez que se trataria de uma mesma substância —, em Sêneca ganhará outra conotação, senão pautada por um dualismo absoluto, por uma natureza, de fato, não física em qualquer uma de suas formas.

Por isso, para Sêneca, a medicina da alma deveria curar os males também a si devidos, tanto quanto eles diferiam dos do corpo físico. Logo, se as referências aos males da alma seriam devidas, por analogia, às disposições e às deficiências próprias do corpo, isso se daria por ser este sua metáfora sensível, servível para a compreensão de suas más disposições ou suas debilidades próprias, indemonstráveis em si.

Por outro lado, o corpo físico aparece aí como um agregado de partes em si débeis, ou como uma realidade menor e só justaposta à alma, mas não confusa a ela. Com efeito, Marcelo Boeri pode perceber

que a mistura entre corpo e alma é um elemento fundamental para se entender também a psicologia estoica antiga (Boeri, 2014, p.306), sobretudo a partir de teorias como as da representação, do assentimento, dos impulsos, etc. Seguindo a reflexão de um reflexão Tad Brennan, haveria então uma relação necessária entre a psicologia moral e a ética, na interface entre a ética e a psicologia, pela afirmação de que a psicologia deveria corresponder maximamente à ética e não ao âmbito de um exercício moral, terapêutico e interior, como se vê em Sêneca. No entanto, para Sêneca, a emergência do eu moral, notadamente o constituído pelo espírito sábio, deveria compreender a vida moral como uma causa, antes de tudo, de si, ou, nas palavras de Tad Brennan: “a psique humana que representa de modo perfeito pertence ao agente humano perfeitamente ético” (Brennan, 2006, p.283). Logo, não há perfeição ética que não seja pelo sujeito moral e a ele devida, e isto para Sêneca não só basta a si como é o único bastante.

Por sua vez, a teoria da representação defendida pelos estoicos antigos foi um dos mais importantes cânones da “psicologia” senequiniana, embora entre eles já existissem divergências devido a especificidades e dissensões de caráter epistêmico. Ora defendida como uma impressão propriamente dita que marca a alma, ora somente como uma alteração de ordem psíquica, a representação deveria significar que o objeto exterior percebido, via a afecção, seria apresentado a ela o mais fielmente possível, no sentido de o conhecimento verdadeiro dever abarcar a imagem devida àquela que era a coisa em si, lá fora.

Ainda que haja muita literatura sobre esta abordagem entre os estudiosos do estoicismo antigo (ver abaixo), cabe aclarar, de modo sucinto, que uma representação para os antigos estoicos seria devida à recepção pela alma de algo exterior e para ser assentido por ela enquanto pudesse comportar a imagem do objeto ele mesmo, de modo que sua relação para com a objetividade da vida exterior fosse a mais precisa possível. Poderíamos dizer que a objetivação última dada às coisas e aos seres seria outorgada pela alma, mas, ainda aqui, confirmando-os pelo

que são eles próprios. Este é o caso do que se chamou de representação cataléptica: “é aquela que traz a marca de um objeto realmente existente e conforme à natureza do objeto” e, uma vez reproduzida pela percepção, vê-se “impressa e gravada em conformidade com a coisa existente” (Chartier, 1964, p. 30).

Embora houvesse, no caso da representação cataléptica, a ideia de que o objeto deveria ser representado o mais fielmente possível pela alma, uma vez que o engano seria fruto, na verdade, de sua percepção ou de sua razão débil que poderia errar na correlação exata entre o que era sentido e o que era assentido como representação devida à alma, os estoicos reconheceram também e, por consequência, que havia necessariamente uma desigualdade entre o objeto compreendido pela alma e o que seria encontrado fora dela; ou seja, o apresentado enquanto *phantasia* não poderia, de fato, conter em si a maior objetividade no que respeita ao conhecimento do mundo que é, por maioria de razão, uma representação do sujeito. Ainda que sejam muitos os comentários antigos e modernos sobre esta teoria, basta o que foi produzido pela pena de Diógenes Laércio:

A apresentação (ou impressão mental) é uma impressão na alma, e tirou-se o seu nome adequadamente da marca feita por um sinete na cera. Há duas espécies de apresentação; uma apreende imediatamente a realidade e a outra apreende a realidade com nenhuma ou pouca nitidez. A primeira, que os estoicos definem como critério de realidade, é determinada pelo existente, de conformidade com o próprio existente, e é expressa 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. 7, 45-46).

A apresentação na alma, ou a representação compreensiva, aparece então como um modo de se conhecer o mundo, não obstante, insistindo-se na sua objetividade. Alguns estoicos, no entanto, objetaram contra essa aceitação de que a representação traz consigo a realidade exterior em

toda sua objetividade; isto é, as representações poderiam ser falsas, mas, ainda assim, assentidas como verdadeiras, se não devidas ao ou a despeito do reto juízo. Daí a crítica que nem toda representação seria passível de conter uma apresentação real do objeto. Sua verdade ou realidade última seria produto do assentimento racional e não da recepção da imagem como igual ao objeto ele mesmo que ele pretensamente replicava. Nesse sentido, a teoria da impressão que fora devida a Cleantes foi criticada por Crisipo, que explicou seu acordo com Zenão no sentido de que não haveria impressão de um objeto exterior, propriamente dita, na alma, pois a alma não seria nem tão consistente para ver-se impressa por algo como a cera pelo sinete, nem poderia receber algo desde fora de modo tão passivo e assertivo. Embora o objeto portasse alguma imagem objetiva sua, o que quer dizer, relativo à sua forma exterior, é a alma que deveria estabelecer sua última forma, modificando-o pela égide do *hegemonikon* (Denucci, 2017, p. 20).

Francesca Alesse retomou esta discussão acerca das muitas dissidências entre os estoicos antigos a respeito da percepção compreensiva ou cataléptica, indicando que haveria uma plêiade de estoicos, de entre os quais cita com ênfase Posidônio, que acabariam por afirmar que o papel da alma, no que respeita à representação última e final da realidade, sobrepujaria o da simples percepção afetiva. Deste modo, ao considerar o que fosse o produto do assenso, insiste que ele verifica aquilo que é “*in nostra potestate*”, ou, pela ideia de que “o assenso ao conteúdo representativo é determinado não do externo, mas de uma certeza interior e própria do *logos* do percipiente”; ou ainda: “a definição da representação cataléptica como descrição de um processo causal, ou como descrição representacional do conteúdo que é impresso na alma” (Alesse, 2018, p.151). Por outras palavras, a despeito de ser também devida à alma a representação da coisa em si e exteriormente encontrada, deveria ser, na verdade, o resultado de seu próprio processo de causa, realizada no interior do si e por ele auferido enquanto conteúdo psíquico ou instituído pela razão.

De um modo ou de outro, percebe-se que a representação será devida não à realidade do mundo ou segundo seu aparecer assertivo, mas segundo a alma perceptiva racional, de onde o *logos* humano sobrelevar-se-ia ao do cosmos. Como já se disse, embora o estatuto do existente fosse o do sensível, e a ele a alma devesse se voltar para captá-lo, via sentidos, já não se trata, em última instância, da coisa imediatamente dada, ou de sua experimentação graças à sensação imediatamente devida à materialidade (Gazolla, 1999, p.119).

Compreendendo ainda que toda representação para ser verdadeira há que ser assentida pela razão, como aparece em Sêneca, e que, por isso, não admite, não para o homem sábio, o assentimento não racional, os bens do mundo não só não são bens verdadeiros como nem sequer são bens eles mesmos. Logo, a realidade em si é da ordem da existência moral. Mireille Armisen-Marchetti afirma que, para Sêneca, as representações exatas, as que orientam a vida do homem de sabedoria, mesmo em meio ao mundo, são as que tomam dele mesmo sua verdade; que se referem mais ao eu mesmo do que às coisas, corrigido o mundo de suas impressões estultas. Por sua vez, a capacidade de ver um mundo diferente, a partir de uma capacidade de olhar também ela diferente, é fruto do conhecimento de si; da concertação do próprio si pela meditação constante e corretiva que promulga seus princípios morais tornando-os capazes de serem vividos e reorientados pelo si e para sua própria existência (Armisen-Marchetti, 2005, p.166). Isso, aliás, não deveria ser estranho ao próprio estoicismo antigo, pois, ao se referir à hegemonia da razão presente no processo de conhecimento do mundo, dirá Émile Bréhier: “os objetos, neste caso, não são causa ativa, mas a razão. Pode dizer-se, com Sexto, que, neste caso, a alma tem uma representação a respeito dos objetos, e não através deles.” (Bréhier, 2012, p. 39) Bréhier tem em mente a seguinte afirmação de Sexto Empírico, que transcrevemos:

Precisa afirmar que a representação é uma afecção capaz de exprimir a si mesma e ao outro. Por exemplo, para Antíoco, quando nós olhamos uma dada coisa,

dispomos a vista de um certo modo, e assim a encontramos em uma disposição que não é a da primeira visão. De tal modo, durante esta modificação, nós percebemos dois estados: um é a modificação mesma, isto é, a representação, o outro é a causa da modificação, isto é, o objeto da visão. Um procedimento análogo se verifica nas outras sensações. Como a luz revela a si mesma e a todas as coisas que contém, assim a representação, sendo causa primeira de conhecimento pelo ser vivente, não diversamente da luz, deve revelar a si mesma e ao mesmo tempo por si como expressão disto que claramente produziu (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 162, SVF, II, 63).

Portanto, é a disposição do objeto que o apresenta, e, de acordo com a perspectiva do olhar, o determina. Não obstante, o que dele se percebe é já sua modificação, ou seja, sua representação. Logo, teríamos que o objeto mesmo é só causa que leva à sua imperativa modificação pela ação da sciência, neste caso, o olhar. Pelo que se pode ainda compreender por consequência lógica, o objeto, finalmente percebido, é então a própria modificação realizada pela percepção racional ou intelectual e, de novo, é ele não outra coisa que a representação ela mesma como o único possível de ser conhecido, restando ainda, para este caso, o objeto da visão que também já não é o mesmo que o objeto em si. E, continua dizendo Sexto Empírico, é a representação a causa primeira do conhecimento, logo, não o objeto em si. Por fim, usando o exemplo da luz que revela as coisas ao se revelar, conclui que a representação só pode revelar algo ao revelar-se a si mesma. Sêneca faz uso dessas mesmas considerações sobre a luz para afirmar que a coisa em si não importa senão por aquilo que a institui enquanto causa de seu próprio desvelamento; pois, assim como um quarto escuro aparece devido à luz, as coisas devem sua existência percebida pelo si de razão e não a qualquer outra percepção sua; ou ainda, à sua bondade ou maldade desvelada pelo juízo reto (*Ep.*, 82, 13-14).

A partir desta explicação de Sexto Empírico a Crisipo, cujo cetismo com relação ao real é tão estoico quanto cético em senso escolar, bastaria

dizer que advogar pela realidade do existente como algo que poderia ser conhecido ou recebido exatamente como encontrado no exterior, seria negar que a natureza da existência — que é sempre humana — ao menos em sua significação última, seria devida a um existente espiritual, pois a alma pela força da razão é ser ativo em relação à matéria passiva. Se o existente pelo devir passa a ser pela alma racional, é porque aí se torna permanente. Logo, mais do que encobrir as feições da realidade bruta e exterior, a existência, a partir de seu valor moral e racional, relega, senão à inexistência, à indiferença a tudo que não possa ser conforme à alma.

Sêneca, a despeito da teoria da representação compreensiva, tão cara aos estoicos antigos, entende que toda representação para ser, deve ser verdadeira e, logo, ser assentida pela razão. Portanto, toda realidade que é, deve ser mais que interior e anímica, deve ser inteiramente racional e imediatamente instituída pelo seu valor moral como aquele apresentado pela virtude e pelo bem em si:

A mera sensibilidade não é capaz de ajuizar sobre o bem e o mal [...] A razão é que é, portanto, o supremo juiz do bem e do mal; a razão considera sem valor tudo quanto lhe é alheio e exterior, e àquelas coisas que em si mesmas não são bens nem são males julga-as como acessórios sem a mínima importância, pois para a razão todo o bem está situado na alma (*Ep.*, 66, 35).

Sêneca parece fazer eco aqui de um juízo sobre o estatuto da verdade tão em consonância com o ceticismo, inclusive o acadêmico da época helenística, quanto com os estoicos antigos. No entanto, se não afirma a realidade das coisas pela via da representação compreensiva, também não se une com os céticos que defendiam que o sábio deveria tender à verdade, mas suspender o juízo acerca da possibilidade de aceder, de fato, ao real e à verdade como seu apanágio. Sêneca, embora não negue a existência das coisas ou da capacidade de conhecê-las, prefere afirmá-las como verdadeiros existentes somente se convertidas

pelo sujeito moral aos seus valores próprios e, sobretudo, devida a seu juízo reto (Bonazzi, 2019, p. 127).

Para compreender uma das teses mais caras a Sêneca, senão a única com respeito à afirmação daquilo que é em verdade, porque é para a alma e por ela é, deveremos voltar à teoria, também estoica, dos bens e dos males como eventos morais, e dos indiferentes. Como percebeu Marcelo D. Boeri para os estoicos antigos (Boeri, 2003, p. 202), e Giovanni Reale (2003, p. 48), especialmente para Sêneca, os bens são existentes porque são corpos, e a alma não é só um corpo, como é um corpóreo ativo e dinâmico, diferentemente da matéria que é passiva. Portanto, mesmo sob a perspectiva da corporeidade, é a alma que abarca, ainda assim, o elemento que compõe o real. Para Sêneca, sendo o bem moral o único verdadeiro existente, porque bem verdadeiro, ele não pode ser verificado senão como algo inteiramente anímico e, logo, nunca dado à existência material. Nenhum bem material é bem de fato, mas é, potencialmente, todo seu contrário. Por isso, para Sêneca, assim como para a Stoa de um modo geral, os bens exteriores não são bens verdadeiros, porque não são a causa da felicidade verdadeira, também ela devida a um estado de espírito e não a qualquer condição devida ou encontrada no mundo.

Haveria, portanto, um maior acordo entre a tradição estoica antiga e Sêneca no sentido de que todo bem verdadeiro deve ser, necessariamente, de princípio e qualidade moral, logo, perene, insofismável. Mas, quanto ao aspecto ontológico deste bem, Sêneca difere dos seus ao se afastar do fisiologismo antigo, pois, para Sêneca, o bem existe não porque seja corpóreo ou possa ser dado ou experienciado nas coisas elas mesmas, senão porque seu lugar próprio, assim como o âmbito de sua ação, ultrapassa qualquer relação com o defectível. Assim, para Diógenes Laércio:

Os estoicos sustentam que todos os bens são iguais, e que todo bem é desejável em altíssimo grau, e não é suscetível nem de diminuição, nem de aumento. Das

coisas existentes os estoicos dizem que algumas coisas são boas e outras são más; outras não são boas nem más.

Boas são as formas de excelência chamadas prudência, coragem, moderação, etc.; más são as formas de deficiência chamadas imprudência, injustiça, etc.; indiferentes 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 humilde e similares, como afirma Hécaton no sétimo livro de sua obra *Do Fim Supremo*, e Apolodoro na *Ética*, e Crisipo. Estes então, não constituem bens, sendo coisas indiferentes e dignas de serem desejadas em sentido relativo, não em sentido absoluto (D. L. 7, 101-102).

O comentador da vida dos filósofos dá um testemunho imediato do que seja o bem verdadeiro para os estoicos: o bem moral. Este não pode nem ser acrescido nem subtraído, uma vez que sua substância existe no si e à margem de qualquer contingência exterior, não sendo nem mesmo da ordem de qualquer mensuração, seja quantitativa, seja qualitativa.

O bem é a razão reta, a capacidade de a alma ser igual à virtude que é nela, logo, sabendo comportar em si o bastante para ser feliz, perfeita. Tudo o que lhe fosse acrescentado é afetação, intumescência, distúrbio. No mais, em um estado de autossuficiência, conquistada pela sabedoria de si, nada lhe poderia ser tirado nem acrescentado, pois a natureza do bem em si não serve ou se move a outros âmbitos da existência senão o instituído pelo si mesmo. Por isso, os benefícios exteriores não são em verdade, pois não são bens absolutos, já que estes são uma condição, talvez a condição mesma, da alma que é e existe na sua perfeição pela razão hegemônica. Ora, se nenhum bem exterior é verdadeiramente um bem, assim como nenhum mal exterior é verdadeiramente um mal, nada que é exterior é verdadeiramente, ou é só um indiferente.

No entanto, o próprio Diógenes Laércio acusa aqui uma divergência com respeito a essa máxima, ao indicar que, entre os estoicos (ver acima), alguns distinguiram os indiferentes entre preferíveis e não preferíveis. Indiferentes que, no plano da existência de uma alma perfeita ou perfeitamente tomada pela razão, como a do sábio, nem sequer deveria eleger preferíveis; logo, não acreditando que algo exterior a ela pudesse vir a ser para si um bem ou um mal; isto é, se o bem real não é da ordem do afetivo ou do factível, ele menos ainda chegaria a ser algo para a alma que sabe comportá-lo por excelência.

Alguns estoicos (João Estobeu, *Éclogas*, II, 84, 24-85, 11, *SVF*, III, 128), no entanto, advogaram a favor dos indiferentes preferíveis como a saúde em lugar da doença ou dos bens materiais em lugar da pobreza. Sêneca, uma vez mais, não acorda com esta perspectiva na medida em que disse que o mal não está nas coisas, mas no uso que delas se faz. Entretanto, e para quem vive segundo os princípios da verdadeira sabedoria, Sêneca afirma que nada que não seja próprio da alma deveria ser compreendido como um bem ou um mal efetivo.

O verdadeiro real não está nas coisas, mas na sua apresentação assertiva ao si devido à sua razão, notadamente para seu ser feliz. Por sua vez, os bens exteriores que são, algumas vezes, defendidos como em efeito para a alma, ao lado inclusive dos que só a ela são devidos, são, também eles, devidos à asserção racional. Para alguns casos, os bens da alma poderiam se estabelecer ao lado de outros bens como aqueles relativos à boa disposição e à saúde do corpo, ou inclusive, da posse de bens materiais. De todo modo, ainda assim, estes se encontravam entre os indiferentes preferíveis. (João Estobeu, *Éclogas*, II, 80, 22, *SVF*, III, 136). É por isso que Sêneca, a despeito de sua riqueza material e seu reconhecimento político, dirá que a vida moral é igual à vida feliz na medida em que se encontra mergulhada em um estado de serenidade e é, o quanto possa, inviolável aos desejos e preocupações exteriores. Em efeito, Sêneca levou a último termo a afirmação de que a alma é apta para conquistar a autossuficiência e, logo, para realizar-se como existência de

maior perfeição, possuindo ela também as condições para tanto (*Ep.*, 72, 6). Aqui, Sêneca, parece dar um passo adiante na superação do fiscalismo estoico, pois as disposições e os elementos interiores da alma deveriam superar inclusive seus imperativos psicofísicos. Deste modo, assim se refere, na sequência:

Mesmo esses bens transitórios, contudo, podem ser-nos agradáveis se estiverem sujeitos ao controle e à influência da razão; apenas a razão pode tornar recomendáveis esses bens, cujo usufruto se revela nocivo a quem os ambiciona por si mesmos (*Ep.*, 72, 7).

Logo, o assentimento deve ser dado pela razão, e, esta, fundamentar-se nos valores morais e na virtude ela mesma, que são também do domínio próprio do eu anímico. O que estamos a dizer é que, de fato, Sêneca levou a sua filosofia, e no seu bojo, o estoicismo que lhe coube, a uma prática absolutamente moral, visando sobretudo a sabedoria de si para uma terapia da alma.

Por sua vez, a não verificabilidade da recepção dos indiferentes como algo em efeito para a vida anímica do eu, trazendo-lhe um benefício ou lhe causando algum distúrbio ou disposição má, e, ainda assim, devido não a um determinismo absoluto cósmico, mas à vontade determinativa da alma, foi muito claramente demonstrada em Sêneca por Giovanni Reale:

O ponto focal do pensamento moral de Sêneca é dado pela precisa determinação conceitual disto que é um bem e disto que é um mal segundo os cânones da Stoa. Os estoicos antigos estabeleceram que o princípio de base caracterizante de todas as coisas é a tendência a apropriar-se do todo ser, a conservá-lo e a incrementá-lo. Portanto, bem é isto que conserva e incrementa o nosso ser, enquanto mal é isto que provoca dano e o diminui [...]. Por isso, os 'verdadeiros bens' são somente os 'bens morais', ou seja, os bens inerentes ao homem na sua essência racional e,

portanto, que lhe permite realizar tudo isto que é, que pode e que deve ser a nível do *logos* (Reale, 2003, p. 127).

Como se lerá nas páginas a seguir (segunda parte), a observação de Reale será reafirmada à porfia, pois Sêneca, seja nos *Diálogos*, seja nas *Cartas a Lucílio*, recorre e com certa insistência à máxima de que os bens exteriores não são bens verdadeiros. Também as imagens dos bens, que poderiam ser acreditadas pela alma estulta como portadoras do real, causariam quase necessariamente um mal em si. Sêneca diz que, na realidade, os verdadeiros bens estão na alma e, uma vez confusa à virtude que também está nela, o homem descobre o bem em sentido ontológico, ou ainda, sendo ele mesmo o ser e o existir do bem, não sem antes ter que acessá-lo e desvelá-lo pelo exercício da sabedoria de si. Giovanni Reale lembra também que este bem é o que indica que o homem sábio se fundiu com a própria sabedoria como sabedoria de si, e, como sua natural e imperativa consequência, fê-lo ser feliz. Além do mais, sendo a virtude a mais perfeita qualidade do que é bom para o eu, só no interior do si ela se verifica perfeitamente e se dá como tal: “A virtude não muda em função das circunstâncias: nem as duras e difíceis a tornam inferior, nem as agradáveis e felizes a tornam superior; conclui-se logicamente daqui que a virtude é sempre igual” (*Ep.*, 66, 15). Sêneca, reafirme-se, é um eminente filósofo da moral; moral essa que se estabelece não só como preceito, mas como prática de uma vida que é e acontece em sua maior gravidade no interior do homem, ou ainda, que está tão relacionada com a existência interior que a ética, como uma prática que visa o outro, é de somenos importância, ou nenhuma importância para o sábio:

Cada coisa é avaliada por uma qualidade específica. O valor da videira está na sua produtividade, o do vinho no seu sabor, o do veado na sua rapidez; o que nos interessa nas bestas de carga é a sua força [...]. Qual é a qualidade exclusiva do homem? A razão: quando a razão é plena e consumada proporciona ao homem a plenitude. Por conseguinte, uma vez que cada coisa quando leva à perfeição a

sua qualidade específica se torna admirável e atinge a sua finalidade natural, e uma vez que a qualidade específica do homem é a razão, o homem torna-se admirável e atinge a sua finalidade natural quando leva a razão à perfeição máxima. À razão perfeita chamamos a virtude, a qual é também o bem moral (*Ep.*, 76, 9-11).

Sêneca responde que a razão é o que é próprio do homem, logo, é aquilo que pertence a si por excelência, pois todas as demais qualidades, notadamente as relativas ao corpo e suas inclinações, ele as possui de igual modo com os animais irracionais ou mesmo com os seres não providos de alma como as plantas; logo, conclui acerca da razão: “Por isso o único bem para o homem é aquele que é específico do homem; neste momento não estamos investigando o que seja o bem, mas sim em que consiste o bem próprio do homem. Se nenhum outro bem é exclusivo do homem além da razão, então a razão será o seu único” (*Ep.*, 76, 11). E segue elencando todos os outros bens, assim como os indiferentes, precisando com muita insistência que só a razão torna o homem perfeito e perfeitamente feliz. Conclui ainda o longo argumento afirmando a razão de ser para a virtude, assim como a virtude ser para o homem em função do bem que igualmente lhe é próprio; a fusão de ambas, virtude e bem, torna o homem de razão um homem feliz:

Se todo o 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 sublime, mais vasta [...]. Por conseguinte, o único, bem será aquilo que torna superior a nossa alma. Todas as ações praticadas ao longo da vida são reguladas pela consideração do que é conforme à moral ou contrário a ela, é nesta consideração que residem os motivos de fazer ou não fazer qualquer ação. Dito por outras palavras: um homem bom fará aquilo que considera ser conforme à moral embora seja difícil, fá-lo-á ainda que acarrete prejuízo material, fá-lo-á mesmo que seja perigoso (*Ep.*, 76, 16-18).

Sêneca dirá, na sequência, que todas as demais coisas só servem para excitar nossas paixões, e sob a aparência de elevar a alma, na verdade, a deprimem e a tornam débil: “Por isso, o único bem é aquela força que faz a alma melhor” (*Ep.*, 76, 18). Para Sêneca, o bem não reside em definitivo nas coisas, pois elas não são da qualidade mesma daquilo que possa comportar o verdadeiro bem, ou seja, o espírito, assim como não se pode encontrar a virtude mesma nas obras devidas a ela, pois a virtude é, em essência, da ordem da vida interior e só aí se verifica em verdade:

Devemos circunscrever o bem supremo à alma: degradá-lo-emos se em vez da melhor parte de nós o associarmos antes à pior, se o pusermos na dependência dos sentidos que nos animais sem fala são bem mais apurados do que no homem. Não devemos atribuir ao corpo o ponto mais alto da nossa felicidade; os bens verdadeiros são aqueles que devemos à razão — bens firmes e duradouros, insusceptíveis de decadência, incapazes de padecerem qualquer decréscimo ou limitação! Os restantes bens no-lo são somente na opinião do vulgo; na realidade apenas têm de comum o nome com os bens verdadeiros, mas carecem das propriedades que distinguem um ‘bem’ real (*Ep.*, 74, 17).

Portanto, haveria não somente um dualismo aparente entre o que é bem (pois, mesmo em relação aos “recursos desejáveis”, eles não são bens verdadeiros, porque são à parte de nós mesmos, dirá Sêneca) e o que é mal (pois só o bem é, no sentido de o mal personificar a falta ou a ignorância de si, ou do ser que é), mas no sentido de afirmar que deve haver uma única ciência capaz de reconhecer os bens e os males como falsos ou verdadeiros, ou seja, a ciência de si, relegando qualquer outra ciência à sua desnecessária participação.

Valeria anotar que a mudança do epicentro do existente e, logo, da existência a ser conhecida e cultivada em verdade, indicou uma mudança da gravidade do existente que conduziu-se do mundo exterior para o interior, e no exato momento do esfacelamento das relações políticas e sociais que marcaram a *pólis* antiga, e, nos tempos de Sêneca, num

período histórico de advento das instabilidades políticas e psicossociais que marcariam a vida da Roma imperial, ou ainda, que levou a um estranhamento ainda maior entre o eu e o mundo, ao não se conseguir mais admitir este último como passível de bondade. Não obstante, a descoberta de que só o eu pode comportar o único mundo que pode ser dominado e, logo, como lugar seguro e feliz para o bem viver, fez também recrudescer a dissensão entre o espírito e a matéria. Diante desse estado de coisas, as palavras de Eduard Zeller ressoam com grande eco para a compreensão desse momento e explicam grandemente as razões para a afirmação da autossuficiência da alma humana em Sêneca:

Em tais condições era natural que se perdesse o prazer e a força de dedicar-se a livre e pura atividade científica, que se pusesse em primeiro lugar os interesses práticos e que se visse sempre mais a importância máxima da filosofia no fato de que esta constitui um refúgio à miséria da vida. A tais condições, dada a tendência especulativa do povo grego e as convicções profundamente radicadas após Sócrates, deveria corresponder necessariamente uma específica teoria filosófica. Assim se explica facilmente como, em conformidade com o novo ideal, o indivíduo conseguisse se tornar independente do mundo exterior para retirar-se completamente na sua vida interior (Zeller, 1921, p. 235).

Estas palavras descrevem, no que respeita ao estoicismo, os seus representantes do período imperial ou logo anterior. De todo modo, inclusive os estoicos gregos, já assistiam uma tendência a pensar não a cidade e a política como o lugar para a construção do bem coletivo, não ao menos como o fizeram Platão e Aristóteles, mas uma sociedade humana a nível cosmopolítico. Dito de outra forma, o homem em si mais do que as conjunturas sociopolíticas que o envolvem é o que importa, especialmente porque nele se encontra o lugar e as circunstâncias essenciais para a vida feliz.

Como lembra Zeller, no momento em que os homens dedicados à filosofia se viram constrictos ou autoconvencidos de que era necessário

voltar-se a um outro âmbito da realidade que não aquela ou somente aquela exteriormente referida, e tanto para ser pensada como para ser vivida, tais homens já possuíam indicado por Sócrates o caminho da via moral e, de toda forma, também a ele deviam a condução em direção à vida do espírito. Ou ainda, não mais em direção a uma outra esfera existencial do ser, senão a um outro modo de seu existir, ainda que nessa mesma dimensão da existência, sem negar-lhe a atualidade. Tais considerações encontrarão em Sêneca, na afirmação de sua filosofia como sabedoria para a vida, sua melhor exemplificação, uma vez que, por exemplo, tanto a ciência especulativa ligada às teorias puras, quanto as concernentes ao empírico, seriam rechaçadas por não terem nada a dizer e acrescer ao homem real, a seu espírito e à sua existência mais grave que aí se dá.

Também Pierluigi Donini percebeu que o estoicismo romano, de um modo geral, se desinteressou pela física em função da própria visão estoica que compreendia o cosmos como uma realidade fechada em si, já dada e acabada, e cujo interesse se reduz a uma curiosidade intelectual e contemplativa para além de toda necessidade de desenvolvimento teórico ou de discussão. Neste sentido, anota ainda que a única ou, ao menos, a mais efetiva via para se acessar a vida cósmica e sua razão, deve ser por meio da racionalidade humana interiramente congênera à razão do cosmos (Donini, 1982, p. 162).

Sêneca dirá que, a despeito das coisas externas, o homem deve voltar-se a si mesmo, deve ser o artífice da sua vida: “O homem incorruptível não se deve deixar vencer pelos factores externos e deve ser um insuperável admirador apenas de si mesmo” (*Da vida feliz*, 8, 3). Recomenda, portanto, confiar somente em si, enquanto o si seja igual ao seu espírito pródigo e desperto (*fidens animus*), logo, tornando-se o si próprio alicerçado de si, que institui ou constrói a si como ser devido à sua própria e realizada existência melhor (*artifex vitae*).

Só o espírito comporta o bem e o mal enquanto o que são: o que é um bem, porque o tem em si como valor absoluto; o que é um mal,

porque também o espírito não o reconhece como igual a si e para seu melhor existir. Portanto, não há nenhuma ciência do mundo que seja realmente útil para o verdadeiro saber que se identifica àquele do saber a si, seja pela via do empirismo, seja pela via do saber-se. A ciência da alma, enquanto ciência da virtude, é mais real e mais objetiva do que a ciência do mundo, pois enquanto esta é abstrata, e suas análises resultam em conceitos ou em observações a partir de objetos, eles próprios, nunca possíveis de serem observados e descritos em si, em função da mutação própria do devir em que se inscrevem, a ciência da alma encontra e retém noções firmes, pois nela os valores em devir já não existem, ao menos no caso do sábio (Gourinat, 2017, p. 146). Nesse sentido, podemos dizer que o verdadeiro bem, ou a virtude em si, diz respeito ao que é por se referir ao ser da alma, menos mutável, senão imutável. Já os bens exteriores, mesmo tidos como preferíveis, dizem respeito ao que o homem possui, mas não o constitui ou institui um bem ele mesmo (Reale, 2003, p. 136). Sêneca insiste que as coisas valem não pelo que são, mas pelo uso que delas faz o homem virtuoso ou o estulto, recordemos.

Por tudo isso, a melhor forma talvez de se entender a alma humana para Sêneca, no sentido de poder ser ela absoluta para si, ou ainda, desde seus valores e fundamentos próprios e que delegam a melhor representação do mundo como um ato de autorreflexão a partir da beleza e da bondade própria do eu, será sua identificação com o divino. Tal aspecto é de primeira importância para a compreensão da potência da alma que dá a ela mesma a capacidade de autossuficiência e autociência.

O ESTOICISMO MÉDIO E A ALMA HUMANA: O ECLETISMO ESTOICO

Podemos dizer-se que o ecletismo presente nas reflexões filosóficas de Sêneca deva ser encontrado com maior incidência nas considerações sobre a alma humana. Daqui que os estoicos médios, já considerados

sistematicamente ecléticos, como Panécio de Rodes e Posidônio de Apameia, não poderiam faltar ao ecletismo de Sêneca também com respeito à alma do homem.

Filodemo de Gádaros (110 a.C.-35 a.C.), que compôs uma *História dos Filósofos*, reservou a Panécio de Rodes sua parte conclusiva. Essa fonte, bastante fragmentária, foi reconstruída pela crítica historiográfica filosófica. Sabe-se por ela que Panécio era original de Rodes e de família abastada e nasceu nessa localidade no ano de 185 a.C. Com a posterior conquista da ilha por Roma e devido à relação que sua família tinha com o mundo político da capital do império, uma vez que seu pai foi embaixador na cidade de Roma, Panécio viu-se desde muito cedo em movimento e, com ele, as ideias que ia colhendo e reformulando como perspicuo investigador. Portanto, seu pensamento foi fruto do cosmopolitismo que nasceu nesse período e que lhe permitiu, assim como a tantos outros de seus coetâneos, o acesso a saberes e experiências culturais e filosóficas múltiplas. Para além do papel político que exerceu na sociedade romana, Panécio dedicou-se também à atividade filosófica, haja vista que, quando chegou a Atenas, dirigiu a escola estoica depois de Antípatro (Filodemo, *História dos filósofos*, p. 27).

De todo modo, interessa aqui o testemunho acerca de seu ecletismo filosófico que marcou o estoicismo a partir de si. Panécio revisitou alguns dogmas de sua escola e se notabilizou pelo diálogo e pelo maior aproveitamento do pensamento aristotélico, assim como o da Academia. Filodemo, que sublinhou sua admiração por Platão e Aristóteles, viu-se ainda confirmado por Cícero, fonte maior para toda a notícia sobre o pensamento de Panécio, uma vez que menções a Panécio ocorrem nas obras de Cícero dado o interesse que este possui pelo pensamento platônico presente no filosófico estoico, como se demonstrará a seguir.

Também tem sido um ponto debatido pelos historiadores do estoicismo que Panécio foi o primeiro estoico médio, e, segundo Max Pholenz, este título lhe foi devido exatamente por fazer da Stoa uma escola ainda mais helenizada ou aberta a tantas outras influências

filosóficas (Pohlenz, 1967, p. 387) além do cinismo, do fiscalismo pré-socrático e de sua moral reelaborada a partir do socratismo, o que quer dizer, alicerçada em reflexões e fundamentos teóricos também ligados à psique em toda a sua complexa compleição. Igualmente o influxo do platonismo, não necessariamente devido à tradição socrática e à sua ética, fez-se presente em Panécio, também aqui assistido por uma exploração maior do psíquico, não necessariamente urdido com a dimensão da física. Adivinha-se, a partir dele, um revisionismo do corporalismo estoico, ao rever, por exemplo, as origens da alma e de sua condição *post mortem*, inclusive a devida à sua estância pela transcendência cósmica para além da morte do corpo físico, já que ele nega a conflagração universal e, logo, um tempo também determinado para a alma cósmica.

Este estado de coisas indica a emergência, e tanto por parte de Panécio, quanto mais tarde por parte de seu discípulo Posidônio, de uma religiosidade sensível que recaiu sobre o estoicismo, inclusive pela afluência de crenças orientais que seriam coalescidas com as próprias da civilização greco-romana. Novamente veríamos se impor o argumento e o escopo maior para o fazer filosófico nesse período: a resposta às inquietações espirituais que nasciam nesses tempos de angústia e que a religião normativa ou desprovida de matizes metafísicas não poderia nem responder, nem indicar uma resposta. A filosofia portadora dessa característica soteriológica ou renovada por ela, como é o caso específico que se apresenta aqui, deu seu contributo fundamental neste momento (Levi, 1969, p. 15) . Mas ainda aqui, buscou-se, não na transcendência (não ao menos até o advento do neoplatonismo), mas em um espírito autossuficiente e maximamente liberto das determinações da vida exterior, respostas às insuficiências apresentadas pela vida ordinária, assim como os remédios para a cura dos males comportados pela existência vulgar.

Partindo de tais considerações como pano de fundo para tentar compreender as razões e os imperativos que teriam movido Panécio em sua revisitação dos cânones da antiga Stoa, interessam particularmente

suas considerações relacionadas com a alma humana e algumas discussões que a implicaram. Cícero é o testemunho mais ressoante do pensamento de Panécio para tanto, ainda que não o tenha nomeado diretamente. A reconstrução de seu pensamento, sobretudo o relativo à psique e à moral e, por extensão, às condições mesmas que indicavam a existência da alma humana, dever-se-á maiormente, portanto, à época romana e a diferentes tratados ciceronianos (Alesse, 1994, p.15).

Como lembrou Francesca Alesse, as inovações de Panécio com respeito aos cânones dos antigos mestres da Stoa se deram sobremaneira no campo da ética e no âmbito da psicologia mais precisamente (relevese o anacronismo implícito nestas categorias disciplinares). Ressalta-se a defesa da unidade da virtude que encontramos também em Sêneca e a afirmação de uma parte irracional da alma, que o liga mais à tradição psicológica platônica do que ao monismo psíquico dos antigos estoicos. Quanto a este último aspecto, Sêneca defenderá tanto uma perspectiva como outra.

Ao lermos as recensões estoicas de Panécio acerca da alma humana, se percebe sua inquestionável dívida para com o filósofo grego fundador da Academia ao concordar com ele, por exemplo, que a alma humana está constituída por partes diversas, compostas por diferentes disposições. No entanto, em lugar de uma natureza tripartida da alma, como encontramos na alma platônica, Panécio advogará pela sua bipartição, ou ainda, a divide entre uma parte devida ao impulso cego e outra devida à razão, havendo, por isso, dois princípios diretivos. Tal perspectiva negava o monismo psíquico e intelectualista dos antigos estoicos, especialmente o de Crisipo (Alesse, 1997, p. 89).

Embora não muito diferente dos seus antigos mestres estoicos, Panécio também defendeu a sobrevivência da alma após a morte do corpo durante um curto espaço de tempo. Por isso, a discussão a respeito do tempo da duração dessa sobrevivência, se apenas até à conflagração cósmica, se por um tempo relativamente extenso em se tratando da alma de um sábio, perderia toda sua importância, uma vez que Panécio nega à

alma sua sobrevivência efetiva para além da morte do corpo ou a afirmação logo após esta. No entanto, mantém a defesa de sua natureza sutil e ígnea, portanto, de uma natureza corpórea não constituída pelas mesmas qualidades da constituição do todo cósmico e inclusive do corpo físico. Esta última característica talvez possa ter levado a alguns estudiosos a lhe atribuir também a defesa da transcendência da alma humana no seu sentido suprassensível mais que imanente e cósmico (Alesse, 1994, p. 164). Cícero toma para si esta questão:

Rejeitemos também por completo a ideia de alma formada pelo choque casual de corpúsculos individuais, leves e esféricos que produzem calor, e são de natureza aérea, conforme pretende Demócrito. Se, de fato, a alma é formada a partir daqueles quatro elementos que, segundo se diz, originam todos os outros entes, então será um sopro ígneo, o que é a teoria favorita de Panécio, e, por conseguinte, eleva-se necessariamente para o alto. Estes dois elementos, o ar e o fogo, nada têm em si de pesado (Cícero, *Diálogos em Túsculo*, I, 42).

Lendo este trecho em perspectiva estoica, não há qualquer novidade ou discordância com os antigos com respeito à alma que, segundo Zenão, é de natureza ígnea, ou um pneuma que difere da substância física do corpo (conf. *SVF*, I, 134; 135; e 138). Crisipo igualmente afirma a natureza sutil da alma, logo, capaz de separar-se e sobreviver por um período além do corpo, (conf. *SVF*, II, 774 e 777). A ênfase numa substância ígnea e diferente da do corpo físico é devida, de fato, à comparação da natureza do corpo não material dos estoicos com a do atomismo adotado pelo epicurismo nesta mesma época. De todo modo, é o próprio Cícero que, no momento que afirma a grande afinidade de Panécio e Platão, nega a este qualquer afirmação de que haja defendido a imortalidade da alma.

Devemos então dar crédito a Panécio neste ponto em que está em desacordo com o seu caro Platão? O facto é que, sempre que fala, ele chama-lhe “divino”, “o mais

sábio, o mais venerável, o Homero dos filósofos”, mas discorda dele apenas nesta questão da imortalidade da alma. Parte do princípio, que ninguém nega, de que tudo quanto nasce, morre; ora as almas nascem, como o comprova a semelhança entre progenitores e descendentes, semelhança que se nota tanto no caráter como na aparência física (Cícero, *Diálogos em Túsculo*, I, 79).

Segundo Cícero, nesse escrito, Panécio também argumentou que a alma padeceria de dor, logo, ela sofria e sentia. A sua morte seria então uma consequência lógica de sua condição que tendia ao arrefecimento de suas forças até à total exaustão. A diferença em relação aos antigos estoicos é que, para eles, a alma é gerada no momento do nascimento, por meio do encontro entre o ar quente e o ar frio. Panécio, por sua vez, argumenta que a alma é transmitida pelo sêmen, o que faria com que as características psíquicas e físicas, estivessem ligadas. Mas, vale dizer, que o que é transmitido por um mortal leva consigo a própria condição da mortalidade. E, como bem observou Francesca Alesse, Panécio ao negar a conflagração do cosmos, insistiu, não na eterna permanência da alma ou na sua imortalidade, mas na sua indiferença quanto ao cômputo temporal, pois sua existência não estaria consignada à duração, fosse do cósmico ou de qualquer situação além do indivíduo (Alesse, 1994, p. 180). Veremos que em Sêneca, para além da afirmação de uma parte aparentemente irracional da alma humana (*Ep.*, 92, 8), que daria vazão também para uma compreensão sua acerca de uma vontade não interinamente racional, mas, ainda assim, não irracional, o tema da ascensão da alma após a morte do corpo teria uma conotação mais especulativa e metafórica do que baseada em fundamentos transcendentalistas e de modo resolutivo (*Ep.*, 79, 12).

A respeito do testemunho da concepção dualista na alma em Panécio, é Cícero que a oferece ao afirmar que ela contém uma parte devida ao desejo e outra à razão:

A qualidade distintiva dos espíritos e da natureza é de fato dupla: uma parte é colocada no desejo, que em língua grega se chama *hormé*, que arrasta aqui e ali o homem, a outra, na razão que indica e explica que coisa se deva fazer e que coisa, em vez, se deva evitar. Assim dá-se que a racionalidade guia, o desejo obedece (Cícero, *Os ofícios*, I, 101)

Deve-se lembrar que Cícero não é um estoico, sendo aliás um crítico dessa tradição filosófica em muitos de seus aspectos. Logo, atribuir características e afirmações platônicas a Panécio talvez fosse mais um intento enviesado do que indicativo de fato das ideias próprias do filósofo.

Discípulo de Panécio foi Posidônio, nascido em Apameia, na Síria, em 135 (Vimercati, 2004, p. 2). Posidônio, assim como seu mestre, personifica tanto o cosmopolitismo sociocultural do período quanto sua força espiritual, como se vê claramente por meio de seus escritos que fizeram recolher experiências próprias de um pensador que transitou pelas mais diversas regiões do mundo antigo, indo do Médio Oriente até o extremo continental, onde, como um etnógrafo moderno, recolheu os costumes desse lugar. Dedicou-se à investigação da natureza física, explorando tanto os elementos da astronomia quanto o mundo natural e seus elementos. Seus tratados sobre a natureza foram fonte de inspiração para Sêneca, de maneira especial para a escrita de suas *Questões Naturais*. Foi, por isso tudo, um personagem polissêmico, considerado por Galeno como um rigoroso cientista e por Cícero como um homem que viveu segundo a filosofia. Logo, foi também um exemplo de estoico.

Vale destacar que ter sido discípulo de Panécio e seu sucessor à frente da escola estoica não implicou sua sucessão à frente da escola de Atenas. Posidônio fundou sua própria escola em Rodes, exercendo em Roma também e, concomitantemente, uma atividade política reconhecida e bem recebida pelas suas classes dirigentes. Como consequência dessa inter-relação entre as duas localidades, Rodes se tornou um centro receptor de jovens romanos interessados tanto na personalidade quanto

na filosofia de Posidônio, e talvez o próprio Cícero pudesse contar-se entre eles (Pohlenz, 1967, p. 426). De Panécio recebeu ainda o exemplo para exercer a liberdade interior, o que lhe permitiu, como àquele, certa independência do pensamento, levando-o também a reelaborar muitas máximas dos antigos estoicos, sobretudo ao confrontá-las com ideias e sistemas contidos em outras categorias do pensamento filosófico, inclusive com uma maior afluência da temática religiosa (Pohlenz, 1967, p. 421).

Portanto, se Posidônio pôde ser um autor tão constante na escrita quanto nas áreas por ele exploradas e, inclusive, em suas abordagens polivalentes, a perspectiva filosófica parece tê-lo levado a uma coerência unitiva do seu pensamento, assim como, guardadas suas especificidades, aconteceu com Sêneca. Literariamente falando, Posidônio era filho de seu tempo. O estoicismo de Posidônio, como o de Panécio, estava também mais próximo do de Sêneca, não só pela proximidade temporal e geográfica, mas pela sua abertura a outras experiências filosóficas e religiosas.

Os fragmentos que possuímos dos escritos de Posidônio demonstram seu profuso interesse por uma investigação que foi além da filosofia, perpassando a história, geografia, etnografia, astronomia, gramática, geometria, etc. Vale notar, todavia, que essa miríade de interesses não havia afastado dele a emergência do cuidado de si com respeito à vida no espírito, sobretudo enquanto fosse para ele o epicentro de onde e para o qual convergiria toda a importância daqueles saberes, até porque, por próximo que fosse das teses platônicas, não cindiria a alma do mundo, mas a veria como o seu elemento mais privilegiado.

Nesse sentido, no que respeita particularmente à alma humana, Posidônio não foi muito além dos cânones do estoicismo. Ele afirma, por exemplo, que a alma é corpórea e constituída dos elementos ar e fogo: “Zenão de Cício, e Antípatro, na obra *Sobre a Alma*, e Posidônio, sustentam que a alma é um sopro quente graças ao qual podemos respirar e nos mover” (D. L., 7, 157). Posidônio, segundo a tradição doxológica,

também escreveu um livro sobre a alma em que afirmava sua perfeita coalescência com o corpo e, portanto, insistindo no fisicalismo que mais tarde Sêneca irá dele tergiversar ou com ele romper ao indicar o corpo como um cárcere ou como lama. Logo, a alma livre do corpo não só continuaria viva como beneficiar-se-ia com isso, segundo Sêneca.

Mas, se a afirmação da corporeidade da alma não afastou Posidônio da antiga Stoa, sua abordagem no campo da psicologia, sim. Mais do que devido a Panécio, o legado platônico é de fato bastante sentido em Posidônio. Exemplo disso é sua afirmação de que a alma é constituída por três partes, diversas entre si, embora sua parte racional não fosse descente e transcendente, como para Platão. De toda forma, o monismo psicológico dos antigos estoicos viu-se posto em causa pela entrada em cena de uma visão muito mais eclética, do ponto de vista filosófico, com respeito à compreensão do que fosse ou como se veria constituída a alma humana por Posidônio.

Galeno, que chama Posidônio de o mais rigoroso dos estoicos, testemunha a novidade que ele trouxe à sua escola: a compreensão tripartida da alma. Posidônio a teria defendido em seu tratado *As paixões*, do qual só possuímos sua notícia, como a que é dada por Galeno:

Posidônio, o qual, graças aos estudos em geometria, é o estoico mais rigoroso, mas sobre este ponto discorda de Crisipo: no tratado *As Paixões*, de fato, sustenta que nós somos governados por três faculdades, a concupiscível, a irascível, e a racional (Galeno, *Dos temperamentos de Hipócrates e Platão*, VIII, 652-653, *apud* Posidônio, *Testimonianze e frammenti*).

Posidônio, uma vez que dissente da unidade da alma pela razão que deve abarcar todo o seu ser, incluindo as disposições para as paixões, busca atribuir às paixões uma origem não devida à razão. Seria uma força que estaria entre o monismo psíquico racional estoico e a afirmação da paixão gestada por uma parte de todo irracional, própria do platonismo.

Crisipo, no primeiro livro da obra *Sobre as Paixões*, busca demonstrar que as paixões são juízos da parte racional da alma, enquanto Zenão considerava paixões não juízos próprios e verdadeiros da parte racional da alma, mas as expansões e contradições, exaltações e depressões da alma que obteriam tais juízos. Posidônio, contestando a ambos, elogia e acolhe a posição de Platão, enquanto contesta Crisipo, demonstrando que as paixões não são nem juízos, nem consequência dos juízos, ou melhor, são o movimento de outras faculdades irracionais que Platão denominou 'concupiscível' e 'irascível' (Galeno, *Dos temperamentos de Hipócrates e Platão*, V, 429, *apud* Posidônio, *Testimonianze e frammenti*).

Vale notar, uma vez mais, que a contestação aos cânones do estoicismo antigo, reorientando-os a partir de outras doutrinas filosóficas, como vemos neste caso devido à reorientação do fisiologismo psíquico da alma humana, será também um legado dos estoicos médios para a filosofia de Sêneca. Para tomarmos esse último texto como exemplo, Sêneca não consentirá em ver as paixões como movimentos devidos à razão, como quiseram alguns estoicos antigos, nem, de outro lado, como movimentos irracionais eles mesmos — pois ele, Sêneca, se mantém no monismo psíquico racional — de onde emergirá a ideia de que as paixões são disposições da alma que, apesar de ser racional, faz, por um movimento desordenado, a razão recuar. No entanto, isso não torna a razão menos real ou menos existente na alma, mas indica que o indivíduo, não atento ao cuidado de si, ao cultivo de si pela sabedoria, poderia ignorar a potência da razão ao ignorar-se a si como ser racional.

Será necessário fazer uma última observação sobre o pensamento de Posidônio sobre a natureza da alma na sua relação com o mal. Posidônio, diferentemente dos estoicos antigos e de Sêneca, *a posteriori*, dirá que o mal é um estado da alma, mas não enquanto falta, ou seja, como signo da falta do si de bondade e sabedoria, senão como uma presença natural. Para Posidônio, o mal é devido a uma condição da alma que coabita com sua parte bondosa ou racional. Aqui ele faz eco de Cripiso, como anotamos ao comentar a obra *Da Providência* de Sêneca

(ver, acima, capítulo dois), embora Crisipo afirma que o mal é uma força ativa a nível cósmico para ser contraposta ao bem, enquanto Posidônio afirma o mesmo, mas a nível psíquico e interior ao ser, ou seja, o mal como uma força ativa para confrontar sua parte bondosa

Segundo Posidônio não é verdade que o mal atinja os homens do exterior, e que não há nenhum fundamento na nossa própria alma para desenvolver-se ou crescer [...]. Erram, portanto, os estoicos, que sustentam que toda maldade surge do exterior à nossa alma; ao contrário, os homens maus geram isso em grande medida no seu íntimo, e só uma pequena parte vem do exterior (Galeno, *Da consequência*, in 819-820, *apud* Posidônio, *Testimonianze e frammenti*).

Uma vez que Posidônio aceita que a alma humana é constituída de uma parte concupiscível, portanto, débil e corruptora por natureza, ele deve aceitar que ela comporte o mal como uma condição também causante, mais do que causada apenas em si. Por isso, para Posidônio, o mal seria uma disposição anímica que encontra seu lugar natural na própria alma. Todo o contrário, temos visto, e ainda veremos com maior pormenor, será para Sêneca, que defende que a alma possui o bem em si, como sua condição.

Se os estoicos antigos consignavam às coisas externas uma realidade efetiva que a alma pode compreender, no sentido de poder movê-la para seu bem ou seu mal, pois, por meio da representação compreensiva, ela poderia perceber e abarcar as imagens das coisas como sendo iguais a elas mesmas, e, logo, as recebendo enquanto fossem efetivas para a própria modificação de seu estado ou condição de bem-estar ou mal-estar, Posidônio nega que as coisas externas sejam más elas mesmas, pois o mal é, antes de tudo, um estado já disposto ou consubstancial à alma. Sêneca, por sua vez, acompanha Posidônio ao afirmar que as coisas exteriores são causas antecedentes para o mal, assim como não são eficientes para a alma; contudo, dele discorda ao não atribuir à alma qualquer natureza em si má:

Em meu entender, é superior a argumentação de Posidônio. Segundo ele, a riqueza é causa do mal, não porque ela em si o provoque mas porque dá azo a que outros o façam. De fato, uma coisa é a causa eficiente — que necessariamente produz desde logo o mal —, outra é a causa antecedente. A riqueza funciona como causa antecedente: sobe-nos à cabeça, gera o orgulho, desperta a inveja e de tal modo nos perturba a razão que, mesmo sabendo os inconvenientes de ter fama de rico, nem assim desistimos de a ter. Os verdadeiros bens, esses, devem estar ao abrigo da censura; são puros, não corrompem a alma, não a enchem de inquietação (*Ep.*, 87, 31-32).

Aqui Sêneca não está discutindo propriamente a questão de se, para Posidônio, como o inquiriu Galeno, a alma portaria em si uma causa eficiente para o mal, o que, aliás, é confirmado pelo próprio Galeno, ao demonstrar que ela possuiria uma parte de todo dada à corrupção, para Posidônio. Por outro lado, no âmbito de uma fenomenologia do mal, ambos acordam, Sêneca e Posidônio, que os bens exteriores não são necessariamente causa dos males da alma. No entanto, Posidônio vê esse mal como uma presença na alma e a ela devida. Logo, o mal não está nas coisas, mas seria devido à alma devido à sua parte corruptível. Sêneca, por sua vez, aceita, com Posidônio, que o mal reside na alma mesma, não sendo recebido desde fora. No entanto, o mal seria tão somente o signo de um erro moral ou cognitivo. A alma, para Sêneca, não guarda em si uma condição corrupta ou constituída para esse fim. Com efeito, se o mal é causa de si, não é por isso que ele possui no si uma causa natural, mas só enquanto falta ou ignorância do bem que é.

Portanto, se, para Sêneca, os males efetivos, como para Posidônio, estão na alma, e estão enquanto ela os possua como (in)disposição para si, e não como experimentação própria de estados a si devidos e naturalmente dados. Poder-se-ia dizer que o mal é ausência enquanto errância em relação à sua própria essência de bondade, uma vez que o bem é enquanto seja a totalidade da alma virtuosa ela mesma sabida pela razão (*Ep.*, 124, 11-12). Em referência ontológica, poder-se-á

considerar que o mal aparece como não-ser ou como experimentação da própria negação do ser. Desse modo, Sêneca se aproxima tanto do platonismo, em uma perspectiva metafísica, quanto de Posidônio, em uma perspectiva psicológica.

De fato, e pela objetiva perspectiva da alma humana, Posidônio aparece aqui como um estoico médio, pois estaria a meio caminho da concepção da alma entre Sêneca e os estoicos antigos, no sentido de poder ter oferecido a Sêneca perspectivas plurais do pensamento, como um platonismo tangido pelo estoicismo ou vice-versa.



A ALMA HUMANA EM SÊNECA: ONTOLOGIA, FENOMENOLOGIA E EXERCÍCIO DE SI

SÊNECA E OS FUNDAMENTOS DA ALMA HUMANA

A alma humana, para os estoicos antigos, constitui um corpo sutil, feita de ar e fogo, portanto, de natureza ígnea e ativa, como se viu. Embora composta de um elemento não material, sua investigação ficava por conta da física, assim como seus elementos compósitos. Tanto a alma em sua unidade, compreendida pelo monismo psíquico-físico, quanto os elementos contingentes que a compõem, como as virtudes e os vícios (também eles considerados corpos), escapavam, portanto, à esfera da metafísica.

Sêneca, por sua vez, deixou seu contributo pessoal acerca do que entendia ser a alma humana. Aqui seu rompimento com o fiscalismo antigo é digno de nota na medida em que a alma é concebida mais como ser e como causa a partir dele do que como existência causada:

No homem, enalteçamos só aquilo que se lhe não pode tirar, nem dar, aquilo que é específico do homem. Queres saber o que é? É a alma, e, na alma, uma razão

perfeita. O homem é, de facto, um animal possuidor de razão; por conseguinte, se um homem consegue a realização do fim para que nasceu, o seu bem específico atinge a consumação. A razão não exige do homem mais do que esta coisa fácilima: viver segundo a sua própria natureza! (*Ep.*, 41, 8).

Continua Sêneca dizendo que a razão perfeita é conseguida pelo indefectível ato de o homem seguir uma parte especial da sua natureza, ou seja, a razão. Portanto, o homem é um ser que, quanto mais perfeito, também mais perfeita torna sua existência. A alma aparece então como o ser que constitui o homem, restando-lhe somente vir a descobrir-se enquanto tal por meio da ciência de si ou de sua autoconsciência desperta. Aquilo que ele possui e lhe serve para trabalhar sobre si é, como já apontamos, o bem e a virtude. O supremo bem é, por conseguinte, de natureza moral e humana, portanto, em si divina, não necessitando de nenhum outro, nem exterior, nem transcendente a si.

Deve-se notar, por isso, que Sêneca rechaça a ideia de que o bem que se encontra no homem deva a algum outro ente ou natureza sua existência, cabendo ao homem somente ir ao seu encontro pelo cultivo e pela consciência desperta de si. Seria, aliás, todo o contrário, pois nenhum bem exterior, divino ou material, é um bem de fato, quando não seu contrário. Por outro lado, a alma também teria que conquistar este bem para levá-lo de potência a ato. Qualquer outro bem tenderia a ser falso, pois, normalmente, os bens materiais se caracterizam por serem enganos apresentados à alma estulta ou apaixonada. Sêneca define o que é o bem em relação necessária com a definição do que seja a alma, em especial a alma interessada na sabedoria:

Porque não hás de considerar, caro Lucílio, que o principal meio para obter a felicidade consiste na convicção de que não há outro bem além do bem moral? Quem admite a existência de outros bens sujeita-se ao poder da fortuna, fica na dependência de uma vontade alheia; mas quem circunscreve o bem ao bem moral pode ser feliz sem depender de ninguém [...] Quem se confia ao acaso não

consegue mais do que uma inesgotável e contínua fonte de cuidados; só há uma via para se alcançar a segurança: desprezar os bens exteriores e contentar-se com o bem moral (*Ep.*, 71, 2, 6).

O *honestum*, como já tivemos oportunidade de comentar, é o bem moral, ou ainda, o bem mais perfeito, igual ao ser pelo qual ele é. Por conseguinte, o ser humano torna-se artífice de sua existência como existência bondosa, assim como tudo o que a ela se refira ou venha compreender. O bem que é na alma é designado por Sêneca como o bem supremo, o sumo bem ou o bem perfeito que possuímos na alma (*Ep.*, 75, 17) (*summum bonum in animo contineamus*), afirmando, ainda, que “Não devemos atribuir ao corpo o ponto mais alto da nossa felicidade; os bens verdadeiros são aqueles que devemos à razão — bens firmes e duradouros, insusceptíveis de decadência, incapazes de padecerem qualquer decréscimo ou limitação!” (*Ep.*, 74, 17). Isto porque ele não se esvai, nem se sacia, uma vez identificado com a alma reta, sábia, imutável, melhor; é imortal (*Da vida feliz* 7, 4). Em outra definição, o sumo bem aparece de novo identificado com a alma, com o seu estado harmônico, com a sua unidade pela serenidade e pelo pleno acordo com seus princípios próprios (*Da vida feliz*, 8, 5). O sumo bem é, de novo, assim identificado: “o supremo bem consiste no juízo mesmo e no comportamento de uma alma correta” (*Summum bonum in ipso iudicio est et habitu optimae mentis*); ou ainda: “o supremo bem é fortaleza absoluta da alma, em conjunto com a previsão, excelência, equilíbrio, liberdade, harmonia, beleza” (*Summum bonum est infragilis animi rigor et providentia et sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor*) (*Da vida feliz*, 9, 3-4). Ele é signo do juízo que torna a alma perfeita, bela, justa, equilibrada, harmoniosa. Em qualquer um desses casos, para Sêneca, o bem em si, ou o supremo bem, é identificado com a alma que, trabalhando sobre si, revela a si sua essência virtuosa e bela até com ela confundir-se. Dito de forma analógica, como uma alma que se lapidou, trabalhou sobre ela mesma conseguindo arrancar de si as crostas que

as impressões estultas lhes impregnaram, especialmente as devidas às paixões e às opiniões do mundo exterior.

Tal como o supremo bem está na alma, embora tenha que ser desvelado pelo seu exercício sapiencial, assim também a virtude. Como o sumo bem, a virtude é só em si, deixando de ser ela mesma quando predicada, uma vez que se dá às custas da sua própria relativização. A virtude em si não devém para além do ser em que ela é. Já o ato virtuoso, sobretudo o que se apresenta pelas disposições do físico no mundo exterior, é mais uma indicação de sua existência e de sua força do que sua aparição. Por sua vez, a razão desperta pelo si é igualmente identificada com o bem. Logo, razão, virtude e bem compõem o concerto interior que aí ressoa e compõem a vida feliz, fundamentada na unidade e na concórdia da alma consigo mesma. Como disse José Artigas: “a virtude é uma conformação total do espírito, não há que buscar um bem fora daí [...] daqui, segundo isso, o bem que habita no interior do homem se afirma como auto-forjação sua.” (Artigas, 1955, p.77). A bondade do homem é assim definida por Sêneca:

Dado que só a razão dá a perfeição ao homem, também apenas a razão o pode tornar perfeitamente feliz; ora o único bem do homem é aquele que só por si o pode tornar feliz. Nós chamamos igualmente “bens” a todos os outros que da virtude derivam e por ela são conformados, ou seja, a todas as obras realizadas por meio da virtude; precisamente por este motivo é que a própria virtude será o único bem, porque sem ela coisa alguma é um bem. Se todo o 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 sublime, mais vasta. Tudo o mais, tudo o que excita os nossos desejos, abate e amolece igualmente a alma e, enquanto parece elevá-la, apenas a incha, iludindo-a através de um cúmulo de vaidade. Por conseguinte, o único, bem será aquilo que torna superior a nossa alma (*Ep.*, 76, 16-17).

Todos os bens que emanam da virtude são bens porque provêm da alma que contém o bem por excelência. O desvelamento desse bem pela virtude torna este a verdadeira causa para a felicidade. Temos aqui, de novo, um equação em que o bem, a virtude e a razão devem formar uma só unidade, transfigurando o ser da alma em ser divino e, logo, sua existência em existência beata. A alma humana não é só bastante a si para ser feliz, mas é o lugar mesmo para a felicidade ser, entendendo-a como a coroação maior da existência bondosa, grata, sábia (*Ep.*, 120, 4).

Portanto, a alma comporta uma excelência cujo alcance seria dado pela gestação da existência em sua forma mais grata e auspiciosa. A alma humana, mais do que ser portadora dos princípios morais, ou ser simplesmente o lugar do complexo psíquico e intelectual que compõem o homem interior, deveria a si, a seu exercício e sabedoria, a realização do eu enquanto existência feliz, envolvendo ainda o cosmos por meio da sua representação racional. Por isso, a compreensão desta realidade tão *sui generis* e, ao mesmo tempo, tão complexa que é a alma humana deve convidar a uma apreensão, inicialmente, de ordem terminológica e semântica. Isto é, vir a compreendê-la tanto pela via de uma ciência do espírito, filosoficamente referida, quanto pelo conhecimento devido à literatura e suas formas de designação e compreensão na época de Sêneca.

Começemos pelo termo que designou a alma humana no mundo latino de Sêneca e, logo depois, à sua particularização pelo pensamento desse autor. Pode-se observar que o termo *animus*, em relação a conceitos correlatos, ocorre com mais frequência nos escritos de Sêneca. Tal termo se presta a indicar o existir da alma humana como ser singular e pessoal, sobretudo frente às demais realidades da existência cósmica (*anima*), incluindo-se outras manifestações igualmente devidas à força da vida anímica. Portanto, *animus* indica a existência da alma não só individual, mas autorreferida por sua suficiência psico-cognitiva como ser de razão e razão bastante a si, para sabê-la e realizá-la. Por sua vez, seus princípios

inatos, como o bem ou a virtude, que a razão acessa pela sabedoria de si, são da ordem do metafísico ou de uma realidade que, ainda que referida como interior, não deixa por isso de ser mensurada por qualquer concepção espacial ou experiencial por demonstração efetiva, na medida em que a realidade exterior é a “matéria bruta” para a representação, racional ou passional.

Isso quer dizer que as potências próprias do eu anímico não seriam, imediata e necessariamente, devidas à *anima* entendida como potência vital, universal e impessoal. Por isso traduzimos *animus* também por *spiritus*, espírito, uma vez que este designa tão ou mais eficazmente a força vital da pessoa, de modo similar ao termo grego *pneuma*. Logo, *spiritus* e *pneuma* designam tanto a força ou o sopro vital do *animus*, quanto *psyché* designa sua estrutura e disposições próprias, onde se inscreve a vida animada do eu interior (Naninni, 2011, p. 3).

De todo modo, alma-*animus* abarca em Sêneca, mais ou menos univocamente, as seguintes características: (i.) ser a vida mesma que não é a do corpo, embora possa animá-lo, mas não o contrário, ser animada ou movida por ele; (ii.) possuir uma identidade pouco dependente ou de todo indiferente ao mundo exterior, a despeito de sua própria mortalidade e de não vir a existir em nenhum outro lugar senão por sua existência atual; (iii.) ser a sede do conhecimento, não no sentido de o gerar a partir de uma ciência que toma seus elementos desde fora de si, mas já a partir de disposições ou valores em si orientados e efetuados; (iv.) constituir-se em um universo que não só ressignifica o exterior, mas que o reestitui diante de sua própria e melhor existência, via a representação racional; (v.) não ser da ordem ou da tessitura da materialidade, ou mesmo de uma corporeidade sensível, como quis a moral estoica antiga coligada à física estoica, mas uma realidade puramente noética, psíquica, espiritual.

Por tudo isso, acordamos com a definição de *animus* em Sêneca que dá Armand Pittet em seu *Vocabulário Filosófico de Sêneca*, como o que comporta “todas as faculdades psíquicas, em oposição ao corpo e à

anima”, ou, de outro modo, a “faculdade intelectual ou de conhecimento, devidas às atividades diversas” ou também “faculdade apetitiva em suas diversas manifestações.” (Pittet, 1937, p. 92). Nessa mesma linha temos a compreensão de Julio Campos que se ateu à característica independência que a alma humana ganhou em Sêneca com respeito ao determinismo de qualquer outra realidade, fosse sensível ou anímica. De todo modo, as considerações de Julio Campos são pertinentes quanto à compreensão que Sêneca tinha da alma humana:

As relações de conteúdo e uso que existem entre ‘alma’ e ‘ânimo’ não são paralelas e correspondentes as que há entre *anima* e *animus* na época clássica e pós-clássica na latinidade [...]. Não é duvidoso que um autor tão moralista e tão voluntarista como Lúcio Aneu Sêneca, cuja filosofia estoica gira em torno à ação e à vontade individual, cuja preocupação é a morte e a situação ultraterrena, haverá de refletir seu pensamento e interesse nestes termos ou no vocabulário mesmo que empregou para expressar o sujeito de todos estes fenômenos do espírito do homem (Campos, 1965, p. 291).

A partir do colocado, pode-se concluir que a novidade que Sêneca apresenta a respeito da sua concepção da alma humana foi demonstrar sua relativa independência dos cânones dessa ou daquela escola, sobretudo da estoica, ao negar ou relativizar sua participação necessária no monismo cósmico universal. Quanto a este último aspecto, lembremos que o próprio corpo humano físico seria e, não poucas vezes, relegado a uma existência miserável e antagonica à dignidade do existir anímico do homem para Sêneca.

Por isso, ao se referir à alma, sobretudo a partir de sua potência para as disposições benéficas e virtuosas interiores, Sêneca indica que o problema da sua compreensão equivale ao da compreensão do próprio eu. Daqui seu cuidado fundamental e constante com a alma humana, o que quer dizer, com a sua compreensão como ato de sustentação da vida que é, ou é para seu melhor existir. Nesse sentido, mais do que um

conhecimento assertivo acerca de um “aparelho psíquico” ou de uma manifestação do sujeito moral, a alma é o objeto por excelência do seu saber-se para o seu mais perfeito existir. Temos ainda aqui a causa para a emergência de uma terapêutica da alma, mais do que para qualquer outro exercício ou razão para uma ciência de si. Não obstante, urge em Sêneca inclusive o gosto pela especulação acerca da eternidade da alma, denunciando, desse modo, sua inquietação com respeito às insuficiências e às indeterminações dilacerantes da vida atual, ou em relação à vida exterior como um lugar de não completude, nem para o ser, nem para o seu entendimento ou atendimento pleno. Por isso, numa perspectiva também soteriológica, Sêneca refugia-se na vida interior ou no si mesmo, para conquistar a vida feliz, fruto da serenidade do espírito.

Sêneca afirmou tantas e contumazes vezes que a existência em efeito é, antes de tudo, a devida ao si, edificada pela alma sábia e autossuficiente, que, por consequência, relegou à efemeridade qualquer outro existir à parte dela. Quando, por exemplo, teve que enfrentar o problema sobre os fins da existência, ele apontaria sempre para a alma, inclusive para a sua finitude como o momento da coroação da própria existência em si e só aí perfeita, sobretudo para a alma de sabedoria. No entanto, fosse ela considerada a partir de sua perspectiva espiritual transcendente, ou espiritual imanente, a alma nunca deixou de ser afirmada como fim último para o melhor e o mais bondoso existir humano.

Sêneca, como vimos, se abstém de discorrer sobre a origem primeira da alma humana, (*Ep.*, 121, 12). E, ao fazê-lo, não teve que reduzi-la nem ao corporalismo estoico, nem teve que afirmá-la como absolutamente transcendente e diferente do si pela atualidade. Por isso, em um passo do *Da clemência* como afirma também em suas cartas, Sêneca diz que prefere calar sobre a origem da alma frente à sua dimensão inefável, restando só sua afirmação pelo corpo que ela move (Sêneca, *Da clemência*, I, 3, 5).

Do até aqui colocado, poder-se-ia perguntar: qual seria, então, a melhor definição da alma humana para Sêneca? Existiu uma compreensão unívoca da alma humana para ele? Existiu uma ciência de caráter mais pragmático, como a que é devida à física ou à psicologia para, de fato, vir a compreendê-la? A verdade é que Sêneca não dá uma resposta, não a estas perguntas nascidas de um problema que ele não criou ou enfrentou, uma vez que o conhecimento da alma é um empreendimento tão difícil quanto o conhecimento do ser em âmbito metafísico, pois como notou Melania Cassan, Sêneca não escreveu um tratado sobre a alma, como se ela fosse um objeto em si (Cassan, 2022, p. 10). Há, no entanto, uma dimensão da alma em Sêneca que a afirma por sua existência interior, e aí mesmo ativa. Logo, que a ultrapassa como simples objeto de ciência, tornando-a, ao mesmo tempo, a ciência e o objeto de sua investigação.

Alfonso Traina demonstrou longamente como a interioridade cobrou nos escritos de Sêneca uma gravidade tal que se pode considerar sem precedentes na história desse conceito até então, ou ao menos para a cultura filosófica ocidental. Talvez um paralelo pudéssemos só encontrar no Oriente e, ainda assim, estabelecido sobre outras experiências ou escopos com relação à natureza da interioridade (Traina, 2011, p.10). Sêneca não só inaugurou formas inauditas de se referir à alma como ser interior — linguística e conceitualmente referida — mas, e sob os auspícios deste mesmo proceder, também trouxe à luz a dimensão melhor referida dela. Por sua vez, Marion Bourboun, partícipe dessa percepção de que Sêneca superou o antigo entendimento estoico de a alma ser somente um corpo que compõe um aparelho psíquico de representação do mundo, anotou:

Esse ‘lugar interno’ passa assim a representar o ‘lugar de fundo’ de uma capacidade psíquica de desprendimento que em nenhum momento depende de condições externas. Isso já significa que o íntimo não é o privado e nem mesmo o oculto: trata-se do aprender a se encontrar em si mesmo, mesmo no meio dos outros. (Bourboun, 2020, p. 100)

Entretanto, Sêneca não criou uma nova forma de se referir ao âmbito do eu interior ou da interioridade, embora tenha certamente forjado seu lugar como uma dimensão própria da existência do eu. Em aspecto propriamente formal, Sêneca reorientou e ressignificou termos já conhecidos pela literatura e pelo pensamento romano, notadamente o jurídico. Como disse Traina, coube a Sêneca a responsabilidade de anunciar a Roma a mensagem que apresentou a existência da própria interioridade (Traina, 2011, p. 11), e como existência mesma, acrescentamos. Leia-se, por exemplo, essa confissão de Sêneca: “A verdade é que eu me ocupo de temas mais válidos, que trato daquilo que me tranquiliza o ânimo, que me observo a mim mesmo antes de observar o universo” (*Ep.*, 65, 15).

Sêneca, embora um homem público, reporta o homem de sabedoria não a outro lugar senão ao si mesmo, encontrando nele, no seu interior, lugar de refúgio e de maior e verdadeira possessão. Mais do que recurso literário entusiástico, a convergência à existência interior como existência mesma deveria nascer de sua autopersuasão a respeito da potência da alma para autoderminar como vida feliz frente às insuficiências do mundo exterior. Quando Sêneca afirma a Lucílio “reivindica a si mesmo”, ele faz uso, como percebeu Traina, de uma linguagem jurídica transladada para a que é própria da moral. Temos aí o uso de um termo jurídico antigo que passa a acusar a emergência do si de sua própria existência, ou da existência do ser ele mesmo, a partir de um novo modo de concebê-lo. É um chamamento para reconduzir o “homem velho” à vida espiritual, homem que, sendo também pelo corpo e por ele desejando o que é próprio do corpo e do mundo, deve convergir todo seu ser à existência pelo espírito, onde a felicidade verdadeira é e acontece, sem perdê-la ou ser ela perdida. De todo modo, tudo isso é indicativo de uma mentalidade que, reafetuada pelo cristianismo, fará escrever, por exemplo, algumas máximas encontradas nas cartas de Paulo de Tarso, como exemplo, a *Epístola aos Efésios* 4, 22-24.

A expressão dada à interioridade por Sêneca foi tão potente que, como já dissemos pelo favor de Traina, arrancou do jurídico a força de sua qualidade e substancialidade, a ponto de afirmar a necessidade da autopossessão do eu, isto é: possuir aquilo que é seu, e que não é nem um bem material, nem uma dignidade pública, mas o próprio eu compreendido como ser e bastante a si. Sêneca se apropriou do léxico próprio da língua jurídica para denotar a interioridade do eu, sobretudo ao se referir à sua capacidade de poder exercer a posse ou o domínio de si mesmo. Dá como exemplo Traina, *vindicare*, ou, na sua forma melhor elaborada para o uso pretendido, “reivindicar a si mesmo” (*uindica te tibi*), quando, por exemplo, Sêneca solicita que se deve reivindicar a si, tomar posse de si mesmo. Da mesma forma o uso de *suum esse*, ser seu, equivalendo à sentença precisamente jurídica *sui iuris esse*. Ver esses e outros exemplo em (Traina, 2011, pp. 11-14). Reivindicar a si é, portanto, dar a si o que é de si, ou ainda, retornar a si caso se tenha desconstruído ou se desviado do eu em direção, por exemplos, às imagens forjadas pela paixão.

O homem de sabedoria, disse Sêneca, sabe comportar em si tudo o que necessita para ser feliz: “Eu sou um homem livre, Lucílio, inteiramente livre, e, onde quer que esteja, tenho todo o tempo à minha disposição. Não me entrego aos afazeres, presto-me a eles, quando muito, e não me ponho à procura de ocasiões para perder tempo” (*Ep.*, 62, 1). Ser senhor de si, estar presente em si mesmo e, a despeito inclusive da companhia amigável de outros, demonstra uma gravidade com respeito à afirmação do eu. Nesse mesmo sentido, disse ainda Sêneca:

Não nos perturbará o terror, não nos corromperá o prazer, não nos assustarão nem a morte nem os deuses [...] Se um dia sairmos deste mundo de lama para as regiões sublimes e superiores teremos à nossa espera a tranquilidade da alma e, eliminadas todas as causas do erro, obteremos a liberdade absoluta. Queres saber em que consiste a liberdade? Em não temermos nem os homens nem os deuses; em não desejarmos nada que seja imoral ou excessivo; em termos o maior

domínio sobre nós próprios: sermos donos de nós mesmos é um bem inestimável (*Ep.*, 75, 18).

Aqui, novamente, apresentam-se expressões contundentes, e não só para afirmar a autossuficiência do eu, mas para afirmar seu lugar como sendo uma realidade a si bastante, para ser e habitar, como poder e liberdade.

Foi ainda a análise linguística que levou Traina a observar também a interioridade como forma de autopossessão do eu em Sêneca, a ponto de o considerar como um pensador de interioridade egocêntrica (Traina, 2011, p. 18). Ainda no encaicho desse clamor à interioridade e, por consequência, pela busca da autossuficiência do si, Sêneca afirma “Considera-te a ti próprio feliz somente quando toda a alegria nascer de ti mesmo, quando, ao ver os objetos que os homens conquistam, ambicionam, guardam como preciosidades, nenhum encontrares entre eles que tu prefiras ou, melhor ainda, que tu sequer desejes (*Ep.*, 124, 23). Por sua vez, a autossuficiência do eu aparece não só sobrelevando os bens materiais e as necessidades impostas pelo mundo físico a partir das impressões afetivas, mas acima das próprias determinações do divino, logo, a despeito de toda providência ou destino indômito à vontade racional do homem.

Mesmo diante da consciência da própria finitude e do exaurimento de eu em função dela, Sêneca só pode clamar por si mesmo, ou aconselhar que cada um o fizesse por si, ao não se dirigir a qualquer força ou poder providente fora ou maior que o eu: “eu repito sem cessar a mim próprio” (*Ep.*, 27, 2), *clamo mihi ipse*, ou seja, não a outro, não a um deus ou salvador maior que o eu, e isso inclusive no momento de maior abismo. A Sêneca nenhum deus responde; o grito nasce e morre na interioridade da alma, à qual, e só a ela, são dadas forças e confiada a responsabilidade de si, do eu mesmo que, embora todo potente, é mortal. O apelo de Sêneca à interioridade foi tão grave e contumaz que percebeu-se frequentemente seu uso reformado da língua para indicar

uma dimensão, uma profundidade, ou ainda, um âmbito outro do existir. Significativo disso é a ocorrência do “*suum esse*” e suas variações para se referir ao que é próprio do si, e do que que esta só em sua posse, isto é, *ser seu, seu próprio ser* Sêneca, por isso, faz um uso próprio do termo *intra nos*, ou seja, dentro de nós, enquanto o latim clássico, como aquele de Cícero, diria *in nobis*, em nós, mesmo com respeito à realidade anímica, como chama atenção o mesmo Traina.

Se a existência interior assumiu não só um valor, mas um lugar autossuficiente para gestar e conduzir a vida do indivíduo como vida melhor, por sua capacidade de representar a realidade exterior a despeito da sua materialidade e do destino entendido como uma força indômita à vontade humana, ela também assumiu a suficiência para autodeterminar seu bem e debelar seu mal. Como o universo cósmico se replica no universo interior do si, composto e transfigurado por sua razão suficiente para determinar-se e, logo, o todo por ele representado e vivido, o indivíduo é responsável tanto pelo seu bem, quanto pelo seu mal, quanto pelo ordenamento dessas forças, embora o bem seja a única potência em verdade.

Pela sabedoria de si, o homem interior faz subjazer o mal diante do bem, um e outro, entendidos como categorias tão humanas como divinas. O bem é maior que o mal, pois o bem é, enquanto o mal é ausência, e não ausência em relação a um deus de bondade suprassensível, um intelecto ou Ideia superior, mas em relação à própria sabedoria humano-divina. Daí uma apropriação possível do conceito de teodiceia, que Leibniz, ao forjar este conceito, quis com ele “empenhar-se em conciliar a sabedoria, a bondade e a onipotência de Deus com a existência do mal no mundo” (Rateau, 2019, p.11). Sêneca demonstrou um mesmo empenho e uma mesma ordem, ao mesmo tempo ontológica e existencial, mas conduzindo tanto a sabedoria quanto a bondade e o divino à esfera do humano, interior, gestor de uma existência cósmica. O sumo bem é moral, a sabedoria é humana, a razão humana é divina, a cura do ser do mundo depende da cura do ser do homem.

Do todo colocado, podemos dizer que, se a alma também foi investigada por Sêneca a partir das condições próprias do corpóreo, foi sobretudo pelos auspícios de uma interpretação essencialmente moral e inclusive metafísica para denotar a ordem e a dinâmica própria da vida interior. De qualquer forma, o encaminhar-se para a alma fez soçobrar qualquer outra perspectiva menos suficiente, ou ainda, que não sendo de caráter puramente moral ou espiritual, pudesse ainda indicar o ser por sua existência ou mais que só diante da existência exterior.

No entanto, apesar da emergência da alma humana como uma realidade de todo à parte ou estranha ao sensível, sobretudo a que se perfaz perfeita pela materialidade, a alma deveria ser demonstrada, também para Sêneca, segundo uma condição análoga à do corpo, para que, imageticamente, se pudesse fazer aparecer a realidade que está além de toda aparência ou experiência factível. Com efeito, para poder ser referida, cuidada, tratada morfológica e terapêuticamente, a alma teria que ser demonstrada como uma existência passível de ser indicada, fosse em suas determinações positivas ou por suas insuficiências próprias, ou seja, referindo-se à influência das circunstâncias do mundo físico — como se estas pudessem existir em si mesmas — na alma em si. Queremos com isso sublinhar que, em relação ao mundo divino e em congruência com o pensar próprio de algumas escolas da Antiguidade, Sêneca considera a condição divina da alma humana não como a expressão mitigada de outro ser ou como se fosse simplesmente uma parcela dele em si, mas como tendo o ser humano características divinas, uma vez que o divino é a razão, e a razão tem no humano sua maior manifestação e experimentação.

A ALMA E SEU SABER PARA O EXERCÍCIO DA VIDA MELHOR EM SI

Sêneca, ao refletir sobre a vida do sábio, insistiu inúmeras vezes acerca de sua natureza em si divina pela perfeita coalescência entre o

humano e o divino sob a égide da razão. A alma racional é divina e, enquanto tal, máxima expressão do ser que é, ao mesmo tempo, humano e divino, singular e cósmico. Daqui que, ao expressar a sabedoria como fim último da existência perfeita, Sêneca afirma a respeito do ser do homem:

Queres saber qual a duração ideal da vida? Quanto baste para atingir a sabedoria. Alcançar este fim significa cortar, não a mais distante, mas a mais importante das metas. O homem que o conseguir deve sentir-se justamente orgulhoso; deve dar graças aos deuses e, entre estes, a si mesmo; deve fazer a natureza sentir-se devedora por ele ter existido. E de pleno direito o fará, já que lhe restitui uma vida melhor do que quando da natureza a recebeu. Determinou o modelo ideal de homem de bem, mostrou quais as suas qualidades e a sua grandeza (*Ep.*, 93, 8).

Esta afirmação está, uma vez mais, em consonância com a máxima também expressada por Sêneca de que o homem deve constituir-se no próprio efetuator do si e, por seu meio, do mundo — *artifex vitae*. Se a vida recebida foi dada por uma força divina “estrangeira”, sua perfeição será somente devida ao seu si de sabedoria, a seu trabalho e emolumento próprio. Seria como se houvesse recebido uma substância espiritual informe, preexistente ao si de sabedoria, para ser trabalhada e melhorada por ele, para emprestarmos o uso de uma máxima cosmogônica própria do platonismo. Nesse sentido, o sábio é a manifestação mais perfeita do divino por si mesmo realizada. No *Da Providência*, Sêneca demonstra que o destino é a vontade da razão universal em direção ao seu cumprimento imperativo. No entanto, sua compreensão, para além do entendimento do ato em si, é devida à razão humana. Há, portanto, uma só razão em efeito para a compreensão da ordem que se manifesta na natureza, que gera, organiza, sustenta, e ela é humana. Não obstante, a razão deve revelar-se a si mesma, inclusive, ao contemplar esta ordem que vê projetada na natureza. Por isso, deve se considerar que a razão cósmica universal não é, ela mesma, razão para si, não mais que manifestação

de uma força dispersora e impessoal no cosmos. Dito de outro modo, a razão cósmica é razão, mas só enquanto manifestada pelo seu ato enquanto fenômeno e experimentação, sobretudo contemplativa.

Por certo, o cósmico, ao menos enquanto signo de organização e beleza, deve ser lido como uma realidade puramente espiritual e interior, antes ou a despeito de sua concepção universal e exterior. Como já se demonstrou, os estoicos antigos tendiam a afirmar o cosmos como portador de uma inteligência própria, mas não se ocuparam em indicar qual seria sua parte diretiva. Por isso, o argumento recorrente era que, sendo o cosmos a origem também das inteligências particulares, deveria ele, por consequência, também ser seu progenitor e, logo, também as possuir em si. Partindo dessa premissa, considerou-se que a única forma de precisar a existência de uma razão em si no cosmos era por meio de sua identificação com a razão diretora humana. Um outro argumento a favor da presença de uma inteligência diretora no cosmos foi ela dever-se a um Deus também ele pessoal (Salles, 2013, pp. 49-77) .

Portanto, a existência animada e racional só pode dar-se por uma razão que também a si se saiba e, por este saber, possa verdadeiramente organizar e melhorar o outro. O homem, pela plena consciência de comportar também em si a existência mais absoluta ou bondosa pela razão, poderia compreender a própria natureza por possuir o domínio sobre seus princípios absolutos. Por tudo isso, a razão, presente na alma humana, é deus, logo, é causa da sua própria existência por tê-la edificado pela sabedoria de si e, ademais, causa de tudo o mais que dependa dela. Segundo Sêneca: “Nada me é imposto, nada suportado contrariado, nem sou escravo de deus, antes sigo a sua vontade, tanto mais que sei que todas as coisas sucedem segundo uma lei indiscutível, estabelecida para sempre” (*Da providência*, 5, 6).

A lei constante do universo não deve submeter a alma que tem plena consciência de possuir nela também a sua causa, ou ainda, sendo nela e por ela que o cósmico é experimentado sobejamente como ordem e harmonia. Ordem e harmonia que emanam das suas

entranhas espirituais ao mesmo tempo que são aí compreendidas pela própria compreensão do seu si racional, ou seja, na medida em que a alma compreende que comporta, ela mesma, os valores essenciais da vida cósmica (bondade, ordem, beleza, harmonia). A alma, ao firmar-se na concórdia e na constância consigo mesma, estabelece, por isso, a harmonia e a beleza do todo que na realidade é fruto da temperança e da harmonia que está em si. Toda melhor existência que ela contempla é, de alguma forma, a contemplação de si por autorreflexão. No entanto, só a alma do sábio conseguiria atingir tamanha autossatisfação a ponto de sequer ser isso um estado de todo inexequível ou só executável por meio de um exemplo ideal (Rohde, 1948, p. 265).

Juan Francisco Yela identificou nos escritos de Sêneca a afirmação do si mesmo humano como ser. O si ele mesmo, diferente daquele que se verifica na vida ordinária e a partir de seus valores contingentes, constitui, portanto, o homem real para além de sua simples condição de *haver* ou *estar*, uma vez que uma e outra condição o impingiam a participar da própria indeterminação do devir. Logo, não pode ele, de fato, confirmar-se como ser em si ou ser a si, ou ainda, como uma existência firmada por uma autoidentidade constante e maximamente imutável. Fala-se então de um sujeito verdadeiramente fundamental, que escapa o mais possivelmente do processo que poderia entregá-lo ao devir e, por ele, à indeterminação que nega o ser, logo, a si:

O si mesmo, que não é mero *haver* ou *estar*, mas que tampouco é ser, há de considerar-se, portanto, simplesmente como um depender do ser, do fixo e do imutável, do ser que é só ser; e este ser mesmo que, dependente do ser si mesmo, é meio entre o puro ser e o puro haver ou estar, poderia muito bem denominar-se melhor que vida humana e propriamente enquanto tal, *existência* ou *existir* [...] mas sempre o existir levando como nota essencial um saber radical e integral — razão, vontade e efetividade — desta dependência, ou ao menos, a capacidade deste saber (Yela, 1947, 93).

De outro modo referido, podemos dizer que é o desvelamento do próprio existir do si, constituído por seus fundamentos, inclusive os já devidos à sua capacidade cognoscitiva, que institui o si e o mundo como existências unívocas. O ser aqui equivale à existência e esta ao si humano ele mesmo, uma vez que, tanto o puro ser (inexperenciável) quanto a existência em ato (que só existe pelo devir) não seriam possíveis em si senão graças ao ser humano que promove seu encontro. A vida, ou existência exterior, é, por isso, mais falta que presença, mais engano que verdade, e, nesse sentido, ela não passa de uma força de expressão ou de um método, geralmente pela via da antítese, para a compreensão do homem interior:

A alma sabe, insisto, que as verdadeiras riquezas não se encontram onde nós as amontoamos: é a alma que nós devemos encher, não o cofre! Àquela devemos nós conceder o domínio sobre tudo, atribuir a posse da natureza inteira de modo a que os seus limites coincidam com o oriente e o ocaso, a que a alma, identicamente aos deuses, tudo possua, olhando soberanamente do alto os ricos e as suas riquezas — esses ricos a quem menos alegria proporciona o que têm do que tristeza lhes dá o que aos outros pertence! Quando se eleva a tais alturas, a alma passa a cuidar do corpo (esse mal necessário!), não como amigo fiel, mas apenas como tutor, sem se submeter à vontade de quem está sob sua tutela (*Ep.*, 92, 32).

Pode-se dizer que inclusive a arrogada existência a partir do fenomênico deve seu existir em efeito não à sua “coisidade”, mas a seu fundamento que é próprio da vida do espírito, da vida moral, anímica. Será segundo seus valores próprios e, ao mesmo tempo, absolutos e paradigmáticos, que o espírito poderá indicar alguma efetividade para o mundo exterior e para seu próprio existir. E tanto em relação às coisas quanto em relação aos lugares: “No entanto, no que concerne à tranquilidade do espírito é de pouca monta a escolha do local: a alma é que confere a cada coisa o seu valor respectivo” (*Ep.*, 55, 8). Tal capacidade de a alma revelar-se a si mesma o que a realidade esconde sob o véu da

aparência deve considerar-se um exercício de reconversão do próprio eu a seu ser mais essencial, em direção à razão e já por ela conduzida. É a razão que permite o olhar verdadeiramente compreensivo para desvelar o ser das coisas que se veem, e não mais em referência passiva a elas, mas descobrindo-as serem um bem, um mal, ou um indiferente.

Essa perspectiva, que descobre o homem interior como universo em si, deveria ser concomitante à própria descoberta de sua interioridade como a mais essencial e profunda condição do existente. Cabe à alma resolver-se consigo mesma em busca de sua autoperfeição. Sua razão deve fixar cada valor, cada potência ao afirmá-la e realizá-la como ser a si, como existência bela, justa, “boniforme”. Isso implicaria, não obstante, haver também valores menos bons, menos justos ou antitéticos às virtudes, ou à virtude em si, valores que tomam por modelo o juízo do vulgo e dos bens que passam. Todos esses valores, invariavelmente, fazem soçobrar a alma desatenta de si, pela desarmonia, pela errância, pelo engano, sempre como signo de falta ou desacordo com o seu si de razão. Já a alma de sabedoria, toda tomada pelo juízo reto, expugnaria de si, ao tornar-se ela mesma inexpugnável, toda mazela, todo (des)valor do mundo. Esta é a alma do sábio, e em situação tão ideal quanto ele próprio.

A. A. Long parece ter descoberto esta dimensão interior em Epicteto ao notar que o filósofo romano também uniu o humano ao divino e, logo, afirmou-o como ser autossuficiente:

Epicteto, agora, faz uma extraordinária mudança deste externo, visível contexto para o interno, invisível e intenso na perspectiva pessoal. O autor do universo, por assim se dizer, está, na verdade, tão dentro como fora de nós. Os poderes de Zeus estendem-se para e dentro da mente de cada pessoa. Eles causam em nós, não no sentido de formar-se uma consciência momentânea, mas como uma constituinte capacidade de sentir-se em casa no universo (não-sozinho), mesmo sob circunstâncias adversas e para descartar-se de acordo (Long, 2015, p. 181).

Nesse mesmo sentido acrescenta que, para Epicteto, o poder da razão equivaleria à própria alma divina e, portanto, ao seu poder ordenador, o que significa que a razão seria o instrumento que serve não somente para compreender e identificar as coisas, ou para discriminar entre o verdadeiro e o falso, mas também para atribuir significado e valor às coisas. Sêneca, como veremos, foi muito além quanto à afirmação do espírito. Não só afirmou o espírito como ajuizador do valor verdadeiro das coisas e dos seres, como demonstrou que, enquanto doador do verdadeiro, não poderia assentir com qualquer outra existência, senão a asseverada pelo si.

A unidade intrínseca da alma humana conferida pela razão é já uma ideia estoica que não teve sustentação fácil, uma vez que, assim se admitindo, se considera que o que nega a razão, como o vício, seria ainda assim devido à razão, uma vez que a alma é toda racional. Admitiu-se, então, que a razão poderia ver-se comprimida ou afastada pelos movimentos abruptos da paixão que não permitem, por exemplo, a manutenção de estados de serenidade ou tranquilidade. No plano da metáfora, dir-se-ia que ela, a razão, seria o centro propulsor que, por direito natural, comanda todas as funções da alma. Isso quer dizer que a alma estoica, que é uma pela razão, não admite o irracional, nem como parte sua, nem como ato assertivo. Por isso, o conhecimento de si, na “versão” encontrada em Sêneca, parece exercer-se graças a uma alma cujo conhecimento é sempre reconhecimento de si mesma e desde seus próprios valores, ou ainda, de seus fundamentos que compõem também os meios para a vida feliz.

Portanto, cuidar-se, conhecer-se, descobrir-se, são mais que atos epistêmicos: são atos sanatoriais, que reinstituem o eu de bondade. Sêneca é categórico a esse respeito:

De tudo quanto é honesto o nosso espírito contém em si as sementes, as quais são despertadas pela admoção tal como a fagulha, excitada por um sopro ligeiro, desenvolve de novo as suas chamas. A virtude alça-se mal recebe estímulo e

impulso. Além disso, existem no espírito disposições pouco prontas a atuar, mas que começarão a desentorpecer mal sejam evocadas; outras ainda estão, por assim dizer, dispersas, sem que uma mente pouco destra consiga combinar as respectivas forças. Importa por isso congregá-las e uni-las, para que aumente o seu poder e elevem mais o nosso ânimo (*Ep.*, 94, 29).

A alma não possui em si uma parte irracional, ou desprovida de razão, portanto, não deveria ser receptora passiva dos valores do mundo que se converteriam em vício, sobretudo se acreditar que pode ainda tirar algum proveito do vício. Para Sêneca, a paixão é tão só um movimento da alma, mais ou menos duradouro, que retrai a razão do seu império sobre ela. É um momento ou um movimento da alma que, embora possa permanecer por longo tempo de uma vida para o indivíduo ignoto de si, nunca se estabeleceria como um estado *per se*, isto é, tornando a alma em si irracional. Se o humano é pela alma, e esta é racional por natureza e inteireza, a razão é igual a ele enquanto ser devido à razão.

O homem espiritual é, portanto, ser pela razão e, por tê-la em si descoberto, torna-se melhor. Toda ruptura ou negação de sua razão hegemônica passariam então a levá-lo a uma existência mitigada ou disruptora de seu próprio eu de bondade. Sêneca afirma que o homem deve bastar-se a si mesmo para ser feliz, para viver segundo o bem, pois o bem ele mesmo deve a si, reapresenta-o ao universo por meio de sua correta representação:

Ora, a razão que determina os nossos princípios de base contém em si as noções de “justiça” e de “moralidade”, por conseguinte ela é indispensável, pois sem ela não podemos conceber tais noções. Combinemos, todavia, a dogmática com a parênética: se os ramos são inúteis sem a raiz, também a raiz pode tirar proveito dos ramos que dela brotam (*Ep.*, 95, 64).

A virtude e o bem são mais do que atos inscritos no devir. Eles compõem a alma naquilo que ela possui de melhor — o divino. No

entanto, o atingimento desta consciência só é possível para os que se despertaram para a filosofia e, não como preceito, mas como um exercício que tem o si mesmo como matéria e como fim. Mais do que saber sobre o que é próprio da sabedoria, como a verdade, felicidade, bem, virtude, justiça, é preciso confundir-se com tais valores. Sêneca acrescenta ainda que as almas racionais tomam ciência das virtudes quando em si as veem incitadas, e não necessariamente para dar-se, senão para poder experienciá-las em si. Todo ato virtuoso em si é, desse modo, um ato de realizar-se, melhorar-se (cf. *Ep.*, 95, 36).

Michel Foucault se refere à dimensão do eu autodeterminado pelos seus valores próprios ao se referir ao sujeito moral que deve, antes de tudo, lançar mão das “formas da subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-las” (Foucault, 2018, p. 37). Ou seja, a experiência moral é, sobremaneira, uma experiência do eu interior pelo seu exercício próprio. No entanto, se a razão, instituída pelas virtudes e pelo bem em si, é condição inata à alma, tomar dela ciência, ou ainda, anuí-la a si, demanda exercício de si sobre si mesmo. Tem como primeira tarefa descobrir-se a si, ou ainda, extirpar de si as muitas disposições que poderiam constituir tantos sujeitos quanto fossem eles a personificação dos inconstantes e arbitrários valores do mundo, embora estes sejam considerados como se devendo a si.

A busca que encontra o verdadeiramente real na interioridade do eu, isto é, no atingimento do seu caráter moral, poderia ser irmanada à busca própria da tradição platônica, que parte em direção à esfera do suprassensível para também lá encontrar a verdade, frente à sua impossibilidade de ser no mundo do fenomênico. Consequentemente, se Platão promoveu sua “segunda navegação” (Reale, 2004, p. 108) em direção ao suprassensível para lá encontrar o ser verdadeiro, Sêneca, a nosso ver, tomou o timão e conduziu a nau da sabedoria em busca da verdade, mas agora em direção à alma humana e a seu interior. E, uma vez aí aportado, daria acesso à realidade mais excelente ao acessar o próprio bem e a própria virtude em si. Portanto, esse aportamento

não se daria mais em uma outra dimensão do existir, mas na atualidade do único existir, embora não confuso e inextricável como a existência ordinária e precária.

A alma guarda a verdade, e não a devida às ideias transcendentais, acessadas via reminiscência, ao modo do *Ménon* (85e), de Platão, mas em sua essência, o que a torna superior. Descobre, portanto, no interior de si, a verdadeira realidade que é, ao mesmo tempo, humana, divina e cósmica, sem rupturas, sem estar mais à mercê dos movimentos exteriores. Max Pohlenz disse, ao ler Sêneca, que a moralidade tão presente nesse pensador não se referia à norma exterior, mas diz respeito aos desejos interiores irrealizáveis e às muitas respostas do pensamento. Assim como Foucault, Pohlenz insistiu na interioridade dos valores morais, uma vez que sua gravidade para o pensamento e para a sensibilidade do período romano viriam a influenciar, senão fundar, a própria interioridade cristã, lembrada por ele no sermão da montanha Pohlenz, 1967, p. 8). Portanto, a verdade, o significado último do que é, deve ser desvelada não por valores transcendentais ao ser atual, mas por encontrar nele seu lugar.

A alma aparece em Sêneca como portadora do ser que, segundo os estoicos, é “causa produtora que age, vive nela, e a faz viver”, como disse Bréhier (2012, p.22). Sêneca afirma, por exemplo, que seria tão só pelo conhecimento de si que os valores encontrados na vida exterior poderiam ser estabelecidos enquanto tais, ou seja, enquanto valores morais e, por ele, absolutos, ou ainda, não mais devedores ou urdidos com a existência fugaz. Quer dizer Sêneca que, por tratar-se o bem e os valores morais de naturezas essenciais, intrínsecas ao si, só nele poderiam ser encontrados enquanto valores absolutos. Por sua vez, a ciência que permite conhecer o bem e a virtude, no sentido de fazê-los aparecer, não seria já da ordem do conhecimento positivo e demonstrativo, ou seja, daquilo que é na medida em que causa — o ato de coragem frente ao perigo, de moderação frente à riqueza, de aceitação serena e racional da morte frente ao ato de morrer, de paciência frente às tribulações — mas enquanto fossem *causa sui*, embora indemonstráveis em si, uma vez que,

na alma sápiante, as virtudes são unas e confusas à unidade da alma pela razão.

O bem e os valores morais seriam, portanto, indemonstráveis em sua essência, pois constituem a própria essência da alma virtuosa, na medida em que se confundem com ela. Para além dela, teriam um existir tão só em ato indeterminativo, sendo cada uma de suas manifestações, na verdade, o seu aparecimento por predicação. De todo modo, sua manifestação bondosa ou virtuosa enquanto ato em devir, ou enquanto potência a partir de seu existir que seria também sua causa, não diminui a virtude. Paul Veyne poderia anuir com o que acabamos de considerar ao anotar que o estoicismo de Sêneca é menos uma moral do que uma paradoxal receita de felicidade (Veyne, 2015, p. 48). O paradoxo a que se refere Veyne parece residir na condição de o indivíduo ser autossuficiente para a felicidade, o que torna a felicidade um estado socialmente inacessível. É por um ineludível estado de felicidade interior, e não por um ato de efetuação do eu devido às condições do mundo exterior, que a alma descansa em sua máxima serenidade.

A felicidade é um estado que, não sendo senão pelo espírito que a comporta em si, não pode estar senão aí, o que quer dizer, nunca segundo o aparecer ou o devir. É um método de autotransfiguração, nas palavras de Veyne (2015, p. 50); um método em que o indivíduo se transfigura no si mesmo, moral, racional, essencial. Dito de outro modo, o indivíduo encontra nele mesmo, tanto a matéria quanto os instrumentos e as ações para a (re)constituição de si como universo harmônico e disposto a sua só e perene felicidade.

Paul Veyne percebeu também uma mutação fundamental no pensamento de Sêneca com respeito a essa autorealização de si mesmo para a felicidade, uma vez que na Antiguidade grega não se concebia a felicidade senão como um bem outorgado por um ato público, logo, não como um sentimento íntimo e autorreferido. Era a coletividade que avaliava e decidia se um indivíduo era feliz, até porque a felicidade era, também ela, um problema filosófico público, e sua experimentação deveria

compreender e dar-se à compreensão do coletivo via a ação (Aristóteles, *Poética*, 1450a15), uma vez que o indivíduo parece ser um percepção e um valor resultados das mutações mentais e intelectuais que se deram a partir da época helenística, e confirmado pelo advento da espiritualidade cristã. A compreensão de que a alma é o homem ele mesmo, o sobrelevou das vicissitudes e da dinâmica do mundo fenomenal, libertando-o dos influxos físicos, psíquicos e, inclusive, morais normativos.

A sabedoria seria um exercício ideal, nunca suficientemente concretizado, um fazer para a realização do próprio sujeito da felicidade. Portanto, os meios e os fins últimos da sabedoria seriam da ordem do mesmo para o ser feliz. Conhecer o outro, ajudar na sua felicidade, seria o resultado do próprio saber-se e do seu estado de felicidade. Paul Veyne, com a estética textual que lhe é própria, provocou do seguinte modo: “mas acerca desta natureza que nunca ninguém viu ou ouviu, não seria só fruto da imaginação e dos anseios dos estoicos, de Sêneca em particular?” (Veyne, 2015, p. 72). Veyne responde, pela boca de Sêneca, que as virtudes são reais e perenes, se agregam e se conformam na alma tomada pela sabedoria. Além disso, continua ele, o estado do espírito é mais importante que as próprias ações, já que não se ensina a moralidade comum, mas, sim, como buscar a felicidade pessoal (Veyne, 2015, p. 72).

No entanto, como poderia a virtude em si mesma ser percebida? Ao reafirmá-la, como faz o sábio, segundo uma disposição da alma que a institui sempre para si, levando-o à vida feliz. Sua percepção sensível torna-se menos importante, pois a virtude é igual ao si mesmo que é por sua perfeição, e não por sua condição não elementar ou só contingente. O problema da demonstração da virtude como existente em si será sempre o da própria metafísica que, na mesma medida que afirma o ser, o afirma em sua incapacidade de ser demonstrado.

Ora, o ser — aqui referido pelo bem moral e pela virtude — tem no aparecer, seja como ato ou preceito, uma existência mais devida do que em si afirmada. Por isso, as virtudes aparentes ou que atuam por meio do corpo já seriam menos que a virtude ela mesma:

A partir de quê, então, concebemos nós a virtude? O que no-la revela é a ordem por ela própria estabelecida, o decoro, a firmeza de princípios, a total harmonia de todos os seus atos, a grandeza que a eleva acima de todas as contingências. A partir daqui concebemos o ideal de uma vida feliz, fluindo segundo um curso inalterável, com total domínio sobre si mesma (*Ep.*, 120, 11).

A virtude é percebida por meio do que causa, ou seja, por meio das ações que nela encontram seu fundamento. No entanto, é *arbitrii sui tota*, só em si tem todas as suas causas — como a beleza, a ordem, a harmonia, a coerência — que são percebidas nos atos. Como diz Sêneca, a natureza humana tende a exagerar alguns valores e, por meio desse exagero, também se aproxima do valor absoluto do que é próprio da alma, embora, e por esse mesmo meio, se possa revelar ou demonstrar também sua fraqueza e suas disposições contrárias (*Ep.*, 120, 6). Exagero é todo e qualquer valor atribuído pela alma estulta aos bens materiais e aos afetos do Outro dos quais se dependa para se ser feliz.

OS MODOS E OS FINS DO EXERCÍCIO DE SI PARA O CONHECIMENTO DA ALMA

No seu exaustivo livro sobre o tema do “conhecer-se a si mesmo”, Pierre Courcelle dedicou pouquíssimas páginas a Sêneca. Demonstrou, no entanto, que essa prática ganhou uma importância inquestionável no pensamento do pensador romano ao acessar a vida interior e lhe outorgar sua mais grave existência (Courcelle, 2011, pp. 53-55). Precisou então que a ela se chegaria por um exercício mental, abarcando tanto a esfera moral, com seus valores, sentimentos, imperativos idiossincráticos, quanto a esfera intelectual, com seus mecanismos de apreensão do saber, do assentimento ou da representação assertiva. Contudo, indicou que tal exercício de si não cindiu o homem interior em relação à sua conversação exterior, mantendo inclusive uma profícua comunicação. Sublinhou, ainda, como sinal significativo dessa interioridade, o

exame de consciência praticado por Sêneca e por ele recomendado a Lucílio como expressão arguta do eu, ou como forma auspiciosa para o autoconhecimento, no sentido de conhecer-se para corrigir-se. Sêneca teria se revelado aqui, e antes de tudo, como diretor de consciências, inclusive de sua própria consciência.

Por sua vez, esta prática, se não era nova, pois, como se viu, tem suas raízes no próprio pitagorismo, passou a ser bastante cultivada na época romana, pelas razões que aqui já se indicaram. Marco Aurélio daria dela um testemunho biográfico e filosófico. Michel Foucault (2014, p. 79), atento ao fato de que esse autoexame de si, no sentido de uma terapêutica da alma, se encontrar na Antiguidade grega, notadamente para favorecer a formação moral e intelectual do jovem, percebeu que a partir da época helenística assistiu-se a uma nova dimensão ao estendê-la a todos os homens abertos a ela. A ciência de si deveria passar a ser um ato constante para a edificação e a manutenção do espírito, desde que desperto para a dimensão da sabedoria, inclusive como condição *sine qua non* para a felicidade. Isto denota, em último caso, o esforço para a cura das inconstâncias do eu, portanto, da sua mutabilidade e contraversão interiores.

O eu interior tem uma dinâmica própria que ora conduz à unidade e à coerência para consigo mesmo, ora a movimentos diacrônicos e disjuntivos, colocando de soslaio o imperativo da razão. Insistamos neste ponto, uma vez que atribuir essas mutações do si às causas e às instâncias exteriores seria só encobrir e recrudescer o problema, o qual, aliás, já bem o descobriram todas as tradições que denunciaram a necessidade de uma medicina da alma — muitas das quais a ofereceram — sem a qual não se poderia acontecer, por assim dizer, a cura do mundo. Significativo disso foi, e num anacronismo desculpável, Paola Migliorini perceber que Sêneca lançou mão frequentemente de temas médicos para indicar, por analogia, a sociedade como causa “patológica” para os males que se desenvolviam na alma: “os temas médicos são predominantemente correlativos a ‘patologias’ morais diagnosticadas

pelo filósofo relativamente à terapia da alma” (Migliorini, 1997, p. 21). Sêneca, que conhece e utiliza largamente conceitos da incipiente nosografia médica da época relativa aos males do corpo, atribui, porém, importância a eles desde que se prestem à medicina da alma. Portanto, o interesse pelas artes da cura, muito distantes ainda das ciências médicas do final do séc. XIX, tem por finalidade o conhecimento que leve à cura dos males da alma:

O seu interesse por esta ciência, como é notável, possui motivações filosóficas, uma vez que Sêneca, em linha com toda a tradição do pensamento, especialmente a estoica, que tem por finalidade a cura das paixões, recorre continuamente no curso de sua obra a metáforas e similitudes, que, tratados no âmbito da medicina, agora tenha por escopo obter efeitos psicagógicos sobre seus leitores (Migliorini, 1997, p. 22).

Sêneca, para além da dimensão socrática do conhecimento de si, ou ainda, de um saber assertivo e racional acerca do eu, explorou a dimensão profunda do eu, tocando talvez a dimensão do que hoje se denomina psicologia das profundezas, tendo em mente, sobretudo, sua obra *A tranquilidade da alma*, aqui já estudada e comentada, inclusive partindo das observações de especialistas como Jean Starobinski e Jackie Pigeaud. O exame de consciência adotado e recomendado por ele é um indicativo desse conceber, uma vez que se verifica não um ato de autocomiseração do eu, mas de sua autocorreção. É, pois, um exercício não exatamente ético, mas de caráter, digamos assim, psicologizante, intrapsíquico, no qual se busca descobrir onde e como o si havia cometido erros consigo mesmo, ou ainda, na representação que fez do mundo. Em último caso, trata-se de um modo de reconversão do eu múltiplo para a unidade do si mesmo, pois a matéria a ser sopesada ou os atos a serem admoestados já deviam ser ter sido constituídos por uma urdidura interior, moral e representacional que dissesse respeito à consciência do desequilíbrio de si mesmo, e da conseqüente necessidade de coerência consigo próprio.

Portanto, uma análise de caráter interior, que apartasse o que é da ordem do conhecimento e da razão e o que é da ordem dos sentimentos, sempre considerados espúrios e danosos (Hadot, 2014, p. 22). Seria, pois, mais do que ajuizar acerca de suas representações do mundo exterior, um exercício pessoalíssimo, que busca a transformação do si mais profunda e eficaz, abarcando senciência e pensamento. Os estoicos já haviam dito que a natureza que perfaz e constitui o homem é a razão e, por isso, o imperativo de que se deve viver segundo a natureza é o mesmo que afirma que se deve viver segundo a razão, a qual, por sua vez, dita o significado último do real: “Esta dispõe de recursos suficientes, nós é que nos precipitamos com demasiada avidez sobre esses recursos: por isso mesmo nos parece, e sempre parecerá, que alguma coisa nos falta!” (*Ep.*, 61, 4).

A alma sã deve ser uma pela razão e, logo, tender à sua autossuficiência. No entanto, inclusive no bojo desta unidade, poderia comportar múltiplas disposições, especialmente movimentos devidos às paixões. Para o estoicismo e para Sêneca, em particular, os vícios são absolutamente antitéticos e irreconciliáveis com a virtude e, logo, com a razão que a desvela. Sendo a razão intrínseca à alma, essas más disposições, embora também sejam alimentadas por ela, apresentar-se-iam contra si. Seriam como fraturas do si com relação à sua unidade, engendradas por uma momentânea disfunção ou retraimento da razão hegemônica. Se constituem, desse modo, em rupturas do si pela quebra de sua unidade pela razão, mais ou menos duradouras, mais ou menos renitentes. Tais disposições são os vícios, ou na linguagem de Sêneca, males verdadeiros, porque produtos da alma que militam contra ela mesma: “O vício não está nas coisas, está na própria alma” (*non est enim in rebus vitium sed in ipso animo*) (*Ep.*, 17, 12).

Esse dinamismo da alma enquanto corpo ativo poderia, se não compreendido sob a perspectiva da analogia com o corpo, afirmar algum condicionante fisiológico (Gourinat, 2007b, p. 26-27), ideia de que Sêneca parece não comungar. Se os valores verdadeiros, como a

virtude e o *honestum*, só seriam na e pela alma e, não obstante, levados à sua unidade pela sabedoria, os falsos valores também aí estariam. No entanto, apresentar-se-iam mais como disposições contra o melhor da alma, como falsos juízos, o que a levaria a movimentos que colocariam em causa sua serenidade.

Por sua vez, também a realidade exterior deveria ser entregue a seu juízo, que, retraído ou estulto, a disturba. O espírito débil, no sentido de ver-se desprovido da razão hegemônica, tenderia a aceitar passivamente uma determinada imagem do mundo e a outorgar-lhe um valor real que não possui. Esse seria o caso exemplar do vício. Sêneca define o vício como doença, como um mal que leva a alma não só a adoecer, mas a adoecer *de si*, sobretudo diante da obstinação cega na busca do que seria apenas uma imagem involucral:

Numa palavra, a doença da alma é um juízo de valor que persiste no erro: por exemplo, considerar muito desejáveis coisas que são apenas relativamente desejáveis. Se quiseres ainda tens aqui outra definição: desejar ardentemente coisas que apenas relativamente são de desejar, ou são absolutamente não desejáveis; ou atribuir um grande valor a coisas que pouco ou nenhum valor têm (*Ep.*, 75, 12).

Demonstra-se aí que o valor último das coisas não reside nelas mesmas, mas no espírito, e, ainda assim, apenas no que é tomado pela razão. Por outras palavras: embora a virtude só possa ser conhecida pela ação ética ou a partir de uma moral demonstrada pela construção ética da experiência vivida, ela já não seria ela mesma a dar-se ou só o seria por sua manifestação combativa e já tomada pelas mesmas circunstâncias que a colocassem em causa e, por vezes, a negassem. Portanto, a virtude, devida à alma e igual a ela mesma pela unidade da razão, passaria, quando requisitada para um ato inscrito no devir, ao estado do possível e, necessariamente, do contingente, deixando de ser ela mesma. Logo, toda vez que se fizer referência à virtude, se estará referindo sempre a

ela enquanto valor absoluto e devida ao si, ou seja, informe com relação a tudo o resto que não ao espírito mesmo. Anuncia-se, portanto, que Sêneca, na linha do estoicismo, encontrou a virtude no espírito e tão só aí. Já a personagem platônica de Sócrates, por exemplo, ofereceria à questão sobre o que seria a virtude ela mesma uma saída aporética, reservando-se, por isso, a discorrer sobre a possibilidade de ela ser uma ciência ou não, poder ser ensinada ou não (Platão, *Ménon*, 87b, 99d). Mesmo concluindo que a virtude não poderia ser ensinada, Platão parece também não afirmar que ela seria uma disposição inata ao homem, como faz Sêneca. Talvez, como é comum a muitos de seus discursos, a sua solução passe pela presença do divino no humano e de sua concessão à inteligência, de onde a própria virtude provém (Platão, *Ménon*, 100a). Sêneca, por sua vez, afirma a virtude consoante ao espírito humano, embora não desde sempre desperta pela sua consciência, devendo, por isso, romper o véu da ignorância que recai sobre o homem ao longo do caminho de sua existência, sobretudo ao se ter afastado do si mesmo de razão.

A virtude desperta na alma seria, portanto, a expressão da sua existência sobeja, isto é, uma e outra, na verdade, constituindo-se no mesmo. Seria esse o signo maior da autossuficiência do sábio. Entretanto, a virtude pode ser múltipla e mesmo em relação à sua estância na alma se ela tiver que se haver com os vícios que exigiriam a manifestação especializada das virtudes. No entanto, a causa de toda unidade que é na alma é devida à razão enquanto força que a sustenta, fazendo-a convergir sempre para o seu centro ou para seu existir superior. A razão também aparece aqui como causa da alma que é, efetivamente, tão só para si.

Portanto, o exercício da razão como juízo que lança luz sobre o que é da ordem da virtude e do bem moral e o que não é, logo, o que deve ser cultivado e o que deve ser rechaçado ou posto no grupo dos indiferentes, é da esfera da ciência de si. Com efeito, a razão não só julga como se corrige a si, ou à alma estulta. Sendo a realidade que é, deve ao valor moral seu próprio ser de existência, ou seja, para ser um bem ou

mal, terá de ser a própria razão a ditar esses valores, como diz Sêneca: “A razão é que é, portanto, o supremo juiz do bem e do mal” (*ratio ergo arbitra est bonorum ac malorum*) (*Ep.*, 66, 35).

Diante de uma alma autoclarividente, autossuficiente e perfeita como a do sábio, perguntaríamos se ela ainda teria necessidade de alguma ciência acrescentada, inclusive para que ainda dela se pudesse beneficiar? Afinal, porquê ocupar-se ainda de cultivar um estado de felicidade que já floresceu de todo naquele que é perfeito pela razão? Porquê, pelo conhecimento do outro, deixar-se invadir por tudo aquilo de que não necessita ou que pode mesmo perturbá-lo? Aqui estaríamos, portanto, diante da própria cessação do eu devido a uma existência ainda em causa, ao menos a diferente de si, já que o homem de sabedoria chegou a seu próprio termo. Sêneca diz, novamente, que a ciência que descobre o real é aquela que em si desvela o que é o bem ou o mal: “Em que consiste o bem? Na ciência. Em que consiste o mal? Na ignorância” (*Quid ergo est bonum? Rerum scientia. Quid malum est? Rerum imperitia*) (*Ep.* 31, 6).

Foi em função dessa mesma perspectiva que Max Pohlenz notou, com o refinamento necessário a quem deseja se referir ao homem interior e suas circunstâncias mesmas, que nos escritos de Sêneca se encontra o indivíduo que, além de Deus, pode alcançar os pensamentos mais secretos da sua existência. Isso porque sua razão é divina, embora a capacidade e os meios de perscrutar o mais íntimo da natureza humana fossem um empreendimento humanamente determinado. O fim do conhecimento humano como conhecimento de sua condição última é o ponto de chegada para sua transfiguração também em ser divino, sem qualquer paradoxo além do que se poderia imputar a ele, partindo do arcabouço mental fundado no dualismo metafísico e antropológico que aí não se verifica. Pohlenz observou também que, embora o estoicismo antigo tivesse, de um modo geral, sempre se ocupado da interioridade do ser como sua condição suprema, foi no âmbito da filosofia helenística-

romana que se encontra a consciência como força própria, viva e ativa, especialmente em Sêneca (Pohlenz, 1967, p.84).

Nesse período, o pensamento sobre o si, ou sobre a essência da condição humana, alçou a consciência do homem para além de sua função propriamente intelectualista, lógica ou dialógica (próxima, aliás, da concepção socrática) como a entendia a Stoa antiga, estabelecendo-a como realidade mais profunda no sentido de conter e salvaguardar as disposições que escapam aparentemente à razão, mas que nem por isso deixam de dizer respeito à alma, por natureza racional. Com o cuidado que se impõe para não cometer anacronismos conceptuais, poderíamos estar aqui diante da noção de inconsciência, ou, pelo menos, dos seus primeiros vislumbres, muitos séculos antes mesmo da própria fundação de seu conceito, no séc. XIX. Exemplar a esse respeito é a noção de vontade em Sêneca que dissente do cânon estoico antigo, dado que escapa à vontade comumente devida à razão assertiva e clara, de onde seu parentesco maior com o desejo ou o *impetus*. No entanto, também não se estaria diante de uma disposição espiritual puramente irracional. Aqui, de todo modo, há uma particularidade na concepção de Sêneca sobre a vontade ao inscrevê-la numa força ou potência que não é nem efetivamente racional, nem efetivamente passional (Voelke, 1973, p. 162). Sêneca, segundo Voelke, dá ao termo *voluntas* uma acepção muito particular em relação a outros termos análogos de origem grega, uma vez que se designa por aproximação a tais termos, uma natureza cognoscitiva prática, como é o caso da *dianoia* platônica ou *phronesis* aristotélica, possui ainda nuances próprias do impulso volitivo. Por sua vez, a análise da consciência que Sêneca recomendava e praticava à noite é, para Pohlenz, a demonstração de uma nova e pujante esfera do eu interior (Pohlenz, 1967, p.86), na qual o indivíduo mergulha em si e se reconhece enquanto manifestação da sua vida interior, na qual se depara com a mais grave dimensão do existir, de seus valores, de sua tessitura, do lugar para sua melhor condição representacional.

Este mergulho no interior de si e, como consequência, seu desvelamento, levaria ainda à capacidade de julgar o si próprio; juízo este que, comumente, para Sêneca, despe a alma dos trajes ou dos valores vulgares que tomou e endossou ao longo dos dias. Investigar a consciência teria por função consequente corrigir-se a si mesmo, deliberando sobre tudo o que se lhe apresentou ou se lhe impôs desde o exterior: “Pois o que nós temos a fazer é tirar a máscara, não só às pessoas, como às coisas, e restituir a cada uma o seu rosto próprio!” (*Ep.*, 24, 13). A experiência do mundo, ao menos imediatamente, deveria ser percebida como o retraimento da vida em si.

Para Sêneca, as coisas e os eventos exteriores não são o real último, mas a matéria indicativa do como e do quanto o espírito deverá trabalhá-la ao trabalhar sobre si, ao enfrentar-se. Criticando a definição de indiferente no seu sentido de poder ser algo em efetivo para alma ou para o si, Sêneca dirá, em desacordo com Zenão, que a morte que possa trazer consigo a glória militar não é um bem em si, como teria dito aquele, mas somente a disposição da alma que enfrenta e recebe a morte com serenidade é um bem:

‘Nenhuma coisa indiferente é causa de glória; ora, a morte é causa de glória; logo, a morte não é indiferente.’ Estás a ver onde é que tropeça este silogismo: a glória não está na morte em si, a glória está em morrer valorosamente (*Ep.*, 82, 10).

Nesse sentido, o homem feliz ou o homem virtuoso devem a si, absortos em suas autossuficiências, a vida feliz. Michel Foucault percebeu isso quando denunciou a premência do eu interior trazida à luz pelo pensamento helenístico e romano, como já pontuámos, de onde a importância do conceito e da prática do “cuidado de si”. A posição de Foucault é também a de Paul Veyne que, lendo Sêneca, pôde dizer que o seu estoicismo media a perfeição do homem menos pelo seu existir exterior do que por uma análise a partir de sua interioridade (Veyne, 2015, p. 137) .

Partindo dessa observação de ambos os estudiosos do pensamento helenístico e romano, é possível considerar que o conhecimento de si, enquanto exercício moral e intelectual devido a uma longa tradição literária e filosófica, reveste-se, ao chegar a Sêneca, de uma maior amplitude. De todo modo, é pela via do conhecimento de si que se acessa a realidade mais vívida, que é condição necessária para o estabelecimento da existência mais frutuosa. Por isso, o exercício filosófico que não conduza à vida moral e, por meio dessa, à sabedoria, deve ser renunciado:

Observa-te a ti mesmo, analisa-te de vários ângulos, estuda-te. Acima de tudo verifica se progrediste no estudo da filosofia ou no teu próprio modo de vida. A filosofia não é uma habilidade para exhibir em público, não se destina a servir de espetáculo; a filosofia não consiste em palavras, mas em ações. O seu fim não consiste em fazer-nos passar o tempo com alguma distração, nem em libertar o ócio do tédio. O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos (*Ep.*, 16, 2-3).

O olhar e a investigação sobre o si mesmo aparecem aqui como um modo de fazer extremamente preciso. Recorda ao destinatário da epístola aquele que estuda um mapa em toda sua dimensão e contempla também sua topografia. O estudo da filosofia tem, portanto, o próprio sujeito por objeto, onde residem tanto as causas do saber, quanto as causas que levam a esse saber. O estudo de si tem por finalidade conduzir o homem a um conhecimento que leve ao autoconhecimento, inclusive como preâmbulo necessário a outros saberes, pois a vida melhor é aquela que busca auto melhora-se, discernir o justo do injusto e viver em conformidade com tal juízo e não simplesmente vir a ser agradável a si ou aos amigos, como concebeu Sócrates segundo Xenofonte (IV, 8, 7). Por isso, é necessário estudar-se, compreender-se e, logo, (re)encontrar-se com aquele si que, diante de tantas e aparentes manifestações do mundo exterior, havia

soçobrado perante as impressões estultas. Portanto, o si mesmo que deve escapar a toda contingência, senão advinda do mundo exterior, já em si comportada, não pode fiar-se inclusive do corpo e das suas necessidades, contingentes por natureza. Voltada a si mesma, a alma, especialmente a do sábio, poderia conduzir-se incólume em meio à existência vulgar que não mais o conseguirá tocar ou mover.

A alma sã ou racional, sabendo comportar tudo o que verdadeiramente a faria feliz, não teria por que razão se inquietar ou mover-se para fora de si, pois saberia que só em si encontra o que lhe basta para a felicidade. Do mesmo modo, o ócio e o tédio, seu sequaz, também já não a atingiriam, pois estaria toda ocupada de si, preenchida de si; seria sua própria e melhor companhia: “Quando alguma coisa me perturba o ânimo, que não esta habituado a ser ferido, quando alguma coisa acontece de indigno [...] volto para o ócio, e, do mesmo modo que os rebanhos fatigados, regresso a acasa mais depressa” (Sêneca, *Da tranquilidade da alma*, 1, 11).

Sêneca, ele mesmo um recluso à época em que escreveu as *Cartas a Lucílio*, devia vivenciar a alegria de poder se ocupar só de si mesmo, pois advertiu, e não poucas vezes, que as piores ausências são as que se verificam com relação ao si mesmo. Nessa perspectiva, conhecer-se é saber bem habitar em si; é gostar-se, beneficiar-se. Por isso, a filosofia, efetivada pela sabedoria devida ao seu próprio sujeito, deveria dar elementos para que o indivíduo, ele mesmo, descobrisse nela um princípio, a ponta do fio de um novelo que indicasse o caminho para um conduzir-se a si mesmo, ao seu próprio interior, lá onde a sabedoria encontrasse os fundamentos para realizar-se.

A natureza do saber enquanto especulação puramente teórica ou, de outro lado, de uma prática de si devida essencialmente à vida exterior, seria relegada por Sêneca a um sem lugar ou a um lugar menor. Sêneca defendia que a filosofia como exercício pragmático para a vida puramente intelectual, ou voltada só para favorecer os quefazeres da vida política e social, pouco ou nada deveria importar ao candidato à

sabedoria. O que está fora ou ao redor do si deveria ser ignorado como um existir que, exatamente por não poder somar-se ao si como doador de verdadeiro conhecimento, não pode ser frequentado e anuído, senão pelo imperativo da razão. Por isso, disse Sêneca a Lucílio: “Quero arranjar primeiro os meios de que viver’. O que deves é aprender a ‘arranjar-te’ a ti mesmo: se algo te impede de viver bem, nada te pode impedir de morrer bem” (*Ep.*, 17, 5). Ou seja, a vida aparece aqui como um ato tão de si que, assim não sendo, ela não valeria a pena ser vivida. Também a morte se apresenta aqui como expressão máxima da vida e como seu ato absoluto, na medida em que, ao levá-la à sua finalização, denuncia, por isso mesmo, o todo da existência que termina junto ao si, embora sob a aparência de ter sido algo estranho a ele, ao menos para o homem néscio. Morrer serenamente é um ato virtuoso de todo ser humano que assim soube viver. É, ademais, um acontecimento tão cósmico quanto aquele de uma vida bem realizada. E ter vivido bem é tê-lo feito com pleno assentimento em relação às suas condutas e ao destino; é ter compreendido a razão de ser da felicidade que em si se realizou. Por sua vez, o corpo, monumento maior do que passa e desde sempre dado ao passamento, estaria tão entregue ao devir quanto a alma não estaria à sua mercê, ao menos se sustentada pela sabedoria.

Devemos procurar algo que se não deteriore com o tempo, nem conheça o menor obstáculo. Somente a alma está nestas condições, desde que virtuosa, boa, elevada. Um deus morando num corpo humano - aqui está a designação justa para essa alma. Uma alma assim tanto pode encontrar-se num cavaleiro romano, como num liberto, como num escravo! O que são, na realidade, um “cavaleiro romano”, um “liberto”, um “escravo”? Apenas nomes, derivados da ambição e da injustiça humanas (*Ep.*, 31, 11).

A questão do corpo será ainda cuidada no oitavo capítulo. De todo modo, sua menção deverá ser sempre necessária para referenciar a alma em função de sua utilização metafórica e pedagógica. Entretanto,

Sêneca relega o corpo e tudo aquilo que a ele se agrega, inclusive o *status quo* social e político, impregnados dos valores próprios do senso-comum. Por isso, afirma que tais designações socioculturalmente estabelecidas e que desejam mensurar e estabelecer o caráter e os valores do homem só por referência à condição exterior são, na verdade, devidas a injúria, um valor que não alcança a grandeza moral do homem em si.

É por isso que, conforme indicou o próprio Sêneca, mesmo um escravo, ao ter consciência de sua integridade e de sua autossuficiência como ser moral, não seria cativo de ninguém, ainda que todas as circunstâncias compreendidas pelo direito vigente e pela sua condição de restrita liberdade física assim o afirmassem, pois que espécie de grilhão poderia aferrar a alma, ou que espécie de lei ou juízo, assentados na normatividade dos costumes exteriores, poderiam constranger aquele que já se regeria por um tribunal próprio e que teria dentro de si a única força pela qual poderia se deixar submeter?

A alma, portanto, poderia se contrapor a tudo e a todos, uma vez que poderia ser mais forte que eles, detentora da verdade em si, podendo, em tese remota, fazer frente a todas as medidas que buscassem cerceá-la ou reduzi-la, mesmo que isso objetivamente nunca tivesse acontecido na história do mundo nem que venha a acontecer. Nesse sentido, poder-se-ia inclusive lançar mão do suicídio como forma gloriosa de afirmação do eu diante do exaurimento do seu existir constricto pelo mundo e por sua dinâmica esgotante, como Sêneca mesmo cita em mais de uma carta (*Ep.*, 19, 6; 24, 17; e 91, 21). Reafirmando esta ideia em Sêneca, Wilhelm Nestle observou que o princípio da liberdade absoluta do sábio, próprio do estoicismo antigo, uniu-se ao espírito romano e a seus modelos clássicos de heroísmo que personificavam um caráter autárquico, seguro de si mesmo, independente da ascendência do meio, reforçando a ideia da conduta do sábio como homem forte e impassível, fosse diante dos infortúnios do mundo ou dos movimentos impulsivos do si mesmo (Nestle, 1981, p. 316). Sêneca é aqui o exemplo maior desta junção entre o sábio antigo e o espírito romano, junção que culminou na verificação

de uma alma tão fortalecida pela autossuficiência moral que inclusive teria força e coragem para renunciar-se a si mesmo, pelo suicídio, se diante de uma vida que impedisse sua independência. Por sua vez, a afirmação da melhor existência pela alma não exclui a dinâmica que gesta, muitas vezes, sua própria afirmação por contradições. Residiria aqui a característica, porventura a mais adequada, para se referir a alma humana como um universo em si, com sua constelação formada pelas virtudes e pelos vícios em ato, ou seja, por suas representações, conjunto que inclui as que não são precisamente deliberadas pela razão e as que o seriam: um movimento que oscila entre a unidade do espírito e a dispersão do si para consigo mesmo. O exercício de si seria então o melhor modo de dar ordem à vida:

Que tendência é esta, Lucílio, que nos desvia do rumo pretendido, que nos empurra para o ponto donde pretendemos sair? Que debate se desenrola na nossa alma e nos impede de manter uma vontade firme? Andamos à deriva entre resoluções contrárias; não conseguimos ser fiéis a uma vontade livre, absoluta, constante (*Ep.*, 52, 1).

Partindo dessa refinada observação da alma humana, Sêneca dirá que, a respeito dos que conseguiram atingir a verdade, e não só por saber ignorar a existência estulta, mas por conseguir descobri-la em si, eles atingiram a serenidade. Como exemplo dessa capacidade, cita a Epicuro, e avisa que, aos neófitos desse exercício para a serenidade lhes seja dada a orientação de terceiros. Por sua vez, os sábios já autossuficientes para tanto, deveriam continuar cultivando a sabedoria, pois ela poderia ainda periclitar diante das tergiversações devidas à alma. A alma deve, pois, ser exercitada e cultivada, pois seria ela, pela via da razão, que estabeleceria o que é verdadeiro, justo e bom. Nem olhar devido aos olhos do corpo poderia enganá-la, pois a faculdade de ver e, logo, de atingir a realidade a partir de sua aparição fenomênica, já não deveria lhe afetar: “O que interessa não é o que vemos, mas o modo como vemos” (*Ep.*, 71, 24).

É importante sublinhar que a noção que Sêneca tem da sabedoria é dissonante em relação a outras tradições filosóficas e religiosas, mas não do estoicismo. O seu sábio não precisa de nada exterior. Diferentemente, vale notar aqui a recorrência aos “olhos reais” que são os da alma, no sentido de poder ver e reconhecer os valores verdadeiros que, ao fim e ao cabo, estão nela. Esta metáfora, já presente em Sócrates no diálogo *Alcibiades Maior*, será retomada pelo autor do *Evangelho de São João* ao descrever a cura do cego, ou dos cegos. Tal cura, metaforicamente referida, significaria que o homem, tomado pelo Espírito Santo e sua sabedoria, poderia alcançar a verdade, e agora não mais segundo a carne, mas segundo o espírito, ou seja, poderia por ele ver e ver verdadeiramente. Vale notar ainda o ambiente em que se passa esse acontecimento como endosso à sua significação alegórica e filosófica, na diferença entre o sábio e os homens tomados pelos valores vulgares: o cego, ao afirmar que deseja ver, fora repreendido pela multidão que queria impedi-lo de encontrar-se com Jesus para esse fim (conf. Mc, 10, 46-52; Mt, 20, 29-34; e Lc 18, 35-43). Nesse mesmo sentido, poderíamos ainda lembrar a Alegoria da Caverna, uma vez o conhecimento ser devido, em qualquer caso, ao silenciamento das vozes disruptivas, das imagens dissonantes. Mais do que Platão, por conseguinte, seria possível defender que Sêneca continua a leitura que Aristóteles fez da Alegoria da Caverna (Curado, 2019, pp. 21-92).

Portanto, é só pelo filtro da alma — e desde que lúcida pela razão — que se poderá conhecer em realidade. A razão é, ao mesmo tempo, a força motriz que “puxa” a alma para seu próprio centro e, uma vez aí, encontra nela o ser de razão, de virtude, para o bem. Ou seja, uma força centrípeta tão constante quanto serena a conduz para seu centro, na medida em que a faz convergir para si mesma, guardando em si a força que a une e a sustenta como universo próprio.

Dir-te-ei agora o que significa uma alma sã: é cada um contentar-se consigo mesmo, ter confiança em si próprio, saber que todos os votos feitos pelos homens,

todos os benefícios que trocam entre si não têm a mínima importância para a obtenção da felicidade. Uma coisa passível de acréscimo não é uma coisa perfeita; o homem que quer vir a possuir uma permanente alegria, tem de fruir apenas do que efetivamente lhe pertence. Ora todos os bens a que o comum dos mortais aspira são, de uma forma ou outra, transitórios, pois de coisa alguma a fortuna nos permite a posse para sempre (*Ep.*, 72, 7).

O mundo deveria ser um meio especular para a alma, para seu bem ou seu mal. No entanto, Michel Foucault, por ocasião da diferenciação entre ascese cristã e ascese estoica, afirmou que, enquanto a ascese cristã renuncia ao mundo, a filosófica o reafirma, uma vez que não haveria uma outra realidade em função da qual o indivíduo devesse se ocupar ou para a qual devesse se preparar (Foucault, 2014, p. 368). A ascese filosófica teria tão somente esse mundo para beneficiá-lo, torná-lo sua melhor realidade. Entretanto, o problema reside precisamente aqui, pois o exercício intelectual-espiritual, se não renuncia a esse mundo em benefício de um outro que haveria de vir, também não o afirma em sua objetividade, não, certamente, no caso de ser diferente da melhor representação do sujeito racional. Logo, diremos por acréscimo que o exercício filosófico que se encontra em Sêneca deveria ter por objeto não a realidade exterior em si compreendida, mas a transfiguração da própria alma tendo por objeto seu ser melhor ou mais essencial. O indivíduo, o *sapiens* ao menos, fará do mundo presente o grande símbolo do indiferente, uma vez que a estância exterior, ou simplesmente não se verificaria em si ou perde sua força diante da força do espírito.

Poder-se-ia então objetar que a afirmação do existir, tão absolutamente autossuficiente pela razão, deveria ultrapassar a própria condição humana ou sua realidade por ela determinada. Logo, tratar-se-ia de um processo pelo qual a plena realização da existência humana negaria, de algum modo, suas condições próprias, ou seja, o homem enquanto ente social, cultural, político e, inclusive, sensitivo? A resposta à questão poderá parecer tão peremptória quanto perigosa,

mas impõe-se devido à sua urgência, pois, de fato, a autossuficiência e a impassibilidade do sábio estoico parece alçá-lo acima da condição humana. O racionalismo estoico em busca da perfeição humana acabou inclusive por negar o humano na sua feição mais imediata. Como afirmou E. R. Dodds, “parecem ter se ocupado pouco com o estudo do homem tal qual ele é: concentrando sua condição no glorioso quadro do homem tal qual ele poderia ser — sábio ou *sapiens* ideal” (Dodds, 2002, p. 240) .

De todo modo, conhecer-se a si para cuidar-se, curar-se, ser melhor, é o problema mesmo para Sêneca. O homem, em lugar de voltar-se para as entranhas do universo físico, ou especular sobre suas causas, seus movimentos e mecanismos, ou, de outro lado, tentar perscrutar o universo divino, e ser merecedor de uma Graça, promoveu-se a si mesmo como grande *mysterium* reservado tanto à esfera das ciências naturais quanto à esfera do divino. A sabedoria seria, por isso, a expressão máxima do saber como saber de si (*Ep.*, 65). A relação entre o ser humano e a sabedoria seria então de natureza necessitante para o primeiro; pela busca de um, encontrar-se-ia o outro; pelo alimento de um, alimentar-se-ia o outro. Mas, se o ser humano constituído pela alma de sabedoria pudesse chegar ao seu termo, a sabedoria que lhe permitiu vir a ser uma melhor pessoa, talvez não, pois seu exercício como ato de saber ou saber-se exige um movimento de continuidade constante e constantemente continuado. Portanto, a busca que não se projeta nem em direção ao inefável divino, nem em direção a um subjetivismo absoluto, será a busca própria da sabedoria:

Para começar, se achas bem, dir-te-ei qual a diferença entre sabedoria e filosofia. A sabedoria é o bem supremo do espírito humano, enquanto a filosofia é o amor, o impulso pela sabedoria; aquela aponta o fim que esta alcança (*Ep.*, 89, 4).

Aqui, enquanto o movente da filosofia ainda se relaciona com o sentimento — o desejo intelectual que todas a filosofia pressupõe —, a

sabedoria estaria toda entregue à razão, à cessação da busca, à serenidade. Nada mais estoicamente justificável do que uma busca que encontra seu fim na razão. Vale notar ainda, a partir dessa citação, que Sêneca a conclui afirmando que a sabedoria é, ao mesmo tempo, o conhecimento das coisas humanas e divinas:

A sabedoria tem sido definida por alguns como a ciência das coisas divinas e humanas; para outros, a sabedoria consiste em conhecer o divino e o humano, e as respectivas causas. Esta adenda parece-me supérflua, porquanto as causas do divino e do humano são, em si, uma parte do divino (*Ep.*, 89, 5).

Embora a filosofia tenha também pretensões de buscar as coisas divinas, é a sabedoria que as encontra, uma vez que, em relação à alma, a sabedoria e o divino constituem uma só e mesma realidade pela razão. A sabedoria leva a alma à sua perfeição em função da razão divina; portanto, a sabedoria humana deve ser tão divina quanto o humano que é, devido a ela, divino.

O FENÔMENO DA ALMA HUMANA A PARTIR DE SUA EXISTÊNCIA

Sêneca, em estreita relação com a teoria estoica dos valores morais, sobretudo a de Zenão, concebeu que a verdade última com relação ao existente haveria de residir na alma humana devido à asserção da razão. Para os estoicos, a realidade importaria por seu valor moral, isto é, humano. Zenão, segundo Cícero, considerou que o bem é viver segundo a natureza do homem, ou seja, segundo a razão e a virtude. Por sua vez, o mal também nunca será devido ao outro, pois é igualmente produto do juízo que denuncia à razão as faltas que a alma comete contra si mesma (Cícero, *Acadêmicas*, II, 131, *SVF*, I, 181). Já para Crisipo, de acordo com Plutarco, o bem é igualmente viver segundo a natureza, ou seja, segundo a razão, enquanto o mal é tudo o que, de acordo com a moral, é contra a

virtude e, logo, contra a razão (*Plutarco, Das Contradições dos Estoicos*, 17 [SVF, II, 1163]). A opinião desses dois estoicos a respeito da natureza do bem e do mal como valores absolutamente morais encontra-se em inúmeros fragmentos de outros comentadores antigos (por exemplo: D.L. 7, 87; Cícero, *Dos fins*, III, 4,12; João Estobeu, *Écloga*, II, p. 57, 18W, SVF, I, 190).

Com efeito, vê-se que a afirmação estoica acerca da realidade última de o existente ser de caráter moral (por exemplo, D.L. 7, 103; João Estobeu, *Écloga*, II, 7, 6a, SVF, I, 552 [3]), ou seja, um bem ou um mal, ressoa de tal forma em Sêneca que se torna uma máxima também sua. Estaria aqui a causa que leva Sêneca à máxima defesa da ciência de si, como a mais elementar das ciências, ao mesmo tempo humana e divina:

Estás vendo que, como te dizia, a morte em si não é um mal nem um bem: Catão usou-a da forma moralmente mais nobre, Bruto do modo mais indigno. É a presença da virtude que pode dar a qualquer coisa o valor de que, em si, carecia. Nós dizemos de um quarto que é muito claro, embora de noite fique totalmente às escuras: o dia faculta-lhe a luz, a noite rouba-la. O mesmo se passa com aquelas coisas que nós classificamos de indiferentes ou intermédias — riqueza, força, beleza, carreira das honras, poder, ou, inversamente, morte, exílio, problemas de saúde, dor, e outras ainda que, ora mais ora menos, nós receamos: é a vileza ou a virtude que delas faz um bem ou um mal (*Ep.*, 82, 13-14).

Lançando mão da metáfora, Sêneca mostra que as coisas materiais não possuem ser elas mesmas; nesse sentido, elas tomam de outra natureza a condição última do seu existir. Toma como exemplo um quarto de dormir, cuja existência é devida, na verdade, a um existente que o percebe (e precede), e, o percebendo (e precedendo), o institui enquanto representação, ademais, não imediatamente devida aos elementos que compõem o lugar de acordo com sua aparição fenomenal. Ou seja, é a luz que dá sua forma, permitindo a percepção. Por isso,

também disse que, um quarto, que não é nem escuro nem claro, deve à luz o alcance de seu ser percebido, ou seja, ser visto e conhecido por um existente; a luz, por sua vez, também deve aos olhos sua captação para ser capaz de tornar algo aparente e, logo, existente para aquele que vê. Mas, ainda aqui, o objeto visto não é o mesmo que o objeto em si; ele é mais produto da representação ativa da alma a partir de suas formas *a priori* do que recepção passiva.

Sêneca, ainda que se refira à representação via percepção sensorial que denuncia a existência da realidade para além da que possa apresentar a coisa ela mesma, insiste que a percepção sensorial é menos real do que ela possa significar para o espírito enquanto valor. Damos um outro exemplo, embora menos objetivo do que a existência de um lugar, como o proposto por Sêneca. Nesse caso, a existência da morte. A morte, que é talvez o mais ressoante exemplo de que o mundo exterior não possui valor ou quiddidade em si, poderia, por isso, ser considerada ora como um signo de terror, ora de paz, ora de medo, ora de coragem, ora de o indivíduo vir a passar do ser à inexistência, ora da inexistência ao ser. Isso implica que a alma não poderia ser afetada pela morte senão por uma representação que tenha dela, por exemplo, de natureza emocional; logo, não poderia ser afetada devido a uma experimentação fatural dela (impossível inclusive). Tal estado seria para a alma pior do que a morte, pois, se racionalmente meditada, a ideia da morte só poderia afirmar a existência daquele que pensa e, logo, vive. Já sua imaginação sombria poderia impedir de viver plenamente, colocando o homem sob o signo do medo, de uma espera exasperada e terrífica. Também aqui se ouve a contribuição de Sêneca: “Acredita no que te digo, Lucílio: não só não devemos recear a morte, como a ela devemos o termo dos nossos receios!” (*Ep.*, 24, 11); ou ainda, com uma nota autorreferencial: “Vou morrer: quer dizer, vou deixar de poder estar doente, de poder ser amarrado, vou deixar de estar sujeito à morte!” (*Ep.*, 24, 17).

Por isso, a finitude deve ser deliberada pelo homem sábio, no sentido de ser por ele benquista, abraçada de modo consciente, por saber

que se trata de um estado que não o subtrai de nada de verdadeiro, de ninguém e nem de si mesmo, se já contente de suas realizações ou impedido delas. Nesse sentido, não existir é melhor que existir pela falta. Vir a tornar-se nada é melhor do que existir contra o seu ser de mais grata existência. A morte é, para o sábio, signo de dignidade, de completude, de afirmação da vida que deixa de ser sob o risco de ser menos que ela mesma, pois a vida que ignora a causa verdadeira das coisas é opróbio, falta, atentado contra si.

Daqui que os bens que não encontram no si seu próprio ser encerram valores que, ao fim e ao cabo, o denunciam mais como ausência do que como oportunidade de satisfação; esta última, portanto, só pode nascer dos bens espirituais que não passam, que não se podem roubar, e que, por tudo isso, bastam a si, permitindo que a alma calcasse os pés a todo desejo. Logo, o bem e o mal, por serem valores paradigmáticos e últimos, fundam a própria essência dos seres e das coisas que, em si indeterminadas, encontrariam na alma a razão para ser e existir. Por tudo isso, a realidade exterior à alma deveria ser despida de sua fantasia, fazendo-a passar do engano à verdade. Em outras palavras, seria pela reconversão à interioridade do eu que os valores morais encontrariam seus fundamentos.

Portanto, tanto as virtudes como os vícios têm na alma sua condição necessária. Mas, enquanto os vícios não são senão um momento de constrição da alma, de falta em relação à sua unidade pelo recuo da razão hegemônica, as virtudes, conduzidas à sua unidade, somar-se-iam à própria unidade e à própria integridade da alma. Como disse Sêneca, tanto o bem moral quanto as virtudes e, de outro lado, as paixões e os vícios poderiam atuar como disposições mais ou menos naturalizadas pela alma, conformando-se a ela na medida em que poderiam imprimir imagens a seu favor ou a seu despeito. Sêneca chama a atenção para o fato de que, no caso das paixões, que não se estabeleciam na alma de forma mais duradoura, elas poderiam tornar-se propriedades suas, ao promoverem, por exemplo, o vício:

Já muitas vezes te tenho dito qual a diferença entre as doenças da alma e as paixões. Vou recordar-te uma vez mais: doenças da alma são os vícios bem enraizados e violentos, tais como a avareza ou a ambição; tais vícios ocupam a alma com tanta intensidade que se transformam em enfermidades crônicas. Numa palavra, a doença da alma é um juízo de valor que persiste no erro: por exemplo, considerar muito desejáveis coisas que são apenas relativamente desejáveis. Se quiseres, ainda tens aqui outra definição: desejar ardentemente coisas que apenas relativamente são de desejar, ou são absolutamente não desejáveis; ou atribuir um grande valor a coisas que pouco ou nenhum valor têm. As paixões, essas, são impulsos da alma condenáveis, súbitos e intensos, os quais, se se tornarem frequentes e não forem refreados, podem degenerar em doenças da alma (*Ep.*, 75, 11).

A metáfora, que é retirada da condição enferma do corpo para se referir às disposições malsãs da alma, seja pelo vício, *morbus animi*, uma condição já interinamente devida a si e por sua concessão, seja pela paixão, *adfectus*, estabeleceria um quadro de patologias constituído de nomenclaturas e modos de referência próprio das artes da cura para conotar seus sintomas e seus processos curativos. Assim entende Antonella Borgo que faz um estudo aprofundado do termo *adfectus* em Sêneca cotejando com outros autores latinos de sua época (Borgo, 1988, p. 13-14). Apesar de o termo *adfectus*, mesmo em Sêneca, possuir já alguma semântica, ele tenderá a ser a melhor expressão para aquilo que traduzimos e, logo, entendemos, por paixão; ou seja, um movimento da alma, mais ou menos aguerrido, mais ou menos duradouro, porém, não tão efetivo quanto o vício, embora sempre de si e devido a si própria. No *Da Ira*, Sêneca se ocupará particularmente em expor as colorações desses sentimentos-disposições da alma. Mario Vegetti, por sua vez, interpreta esta relação na fronteira do anacronismo, porque, obviamente, a Antiguidade não tinha categorias como “quadro de psicopatologia” ou “nosografia”:

É o estoicismo que elaborou o mais complexo e articulado, mas também o mais intransigente quadro de psicopatologia das paixões. Daí vem sobretudo definido o caráter de ‘doenças da alma’ devido às paixões [...] contruído uma minuciosa nosografia dos quadros passionais, largamente inspirada no conhecimento psicológico emerso do teatro trágico (Vegetti, 1998, p.14).

Isto quer dizer que não podemos considerar a alma, mesmo diante do corporalismo estoico, como constituída por algum estado físico experienciável enquanto tal, ou ainda, estabelecida por uma existência que possa ser fenomenologicamente atestada pelas faculdades devidas aos sentidos exteriores — insistamos. Nessa perspectiva, deve-se diferenciá-la de todo do corpóreo constituído pela matéria, ao se verificar que a corporeidade da alma, quando aceita, é ativa e dinâmica, enquanto o corpo físico é inerte e passivo. Por conseguinte, vemos endossada a posição de Sêneca de que é a força da alma que move o corpo, e não o inverso. O corpo físico é, por si, inamovível, sendo a alma sempre e necessariamente a causa de seu movimento. Como chama à atenção Gourinat, a alma como o corpo físico seriam ambos, embora cada qual a seu modo, corpóreos. Isto é, constituídos a partir de uma corporeidade apropriada a suas respectivas naturezas (Gourinat, 2017a, pp. 26-27) .

Sêneca, no entanto, se utilizará das condições próprias do corpo físico para se referir à alma e suas condições que, em si, escapariam a toda possibilidade de discriminação, uma vez que suas qualidades mais essenciais são aí intocáveis. Por sua vez, as paixões vistas como um mal, ou como um tormento que torna a alma infeliz e deprimida já tinham sido identificadas por Cícero com o *pathos* grego (Cícero, *As Últimas Fronteiras do Bem e do Mal*, III, 11, 35), palavra que poderia, com alguma dificuldade, ser traduzida pelo *morbis* latino. É, nesse sentido, que também se tornou uma doença. Sêneca identificou igualmente as paixões às doenças, uma vez que os males da alma seriam amoldados, via metáfora, aos males do corpo, assim como a alma adoecida ao corpo doente. Seriam, portanto, elementos ou disposições coexistentes na alma

que, movendo-a, a incitariam a seu ato de mal-estar e, por ressonância, ao corpo.

Se, de todo modo, tivermos que nos referir ao comércio estabelecido entre o mundo exterior e a interioridade do si, a vida exterior não seria mais que um estado de desvio do próprio eu sapiente em relação à verdade que só pelo mesmo é possível. Todo contacto com o mundo enquanto realidade outra deveria ser um ato, *a priori*, enganoso e fadado ao fracasso, pois tocá-lo seria o mesmo que destituí-lo, ou, de outro lado, ter que reinstituí-lo em si. Logo, tudo o que é exterior à alma, se não é propriamente um outro, é menos que si: “Onde há maior loucura do que na admiração por coisas que, de um momento para o outro, podem mudar de proprietário?” (*Ep.*, 41, 6). Quer-se com isso insistir que toda imagem do mundo é uma impressão já devida à alma, para seu bem ou para seu mal, como, aliás, já se disse: “Para quê 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” (*Ep.*, 50, 3).

No entanto, se a vida exterior não imprime nada de efetivo na alma de sabedoria, o contrário parecerá possível, ou seja, o corpo pode receber ressonâncias da alma e mover-se por elas. Como anota Sêneca, as paixões, como a ira e a tristeza, alteram o rosto, enrugam a testa, atribuem-lhe um aspecto sombrio e grave (*Ep.*, 106, 4-6). Galeno dedicou um escrito a este respeito. Nele, guardadas suas particularidades e matizes, demonstra ser um lugar comum no pensamento grego e romano que a alma seria afeita ao corpo e, logo, podia se verificar também a relação recíproca. Segundo Galeno, os humores da alma se manifestam no corpo e, inversamente, este pode influenciar o temperamento da alma, inclusive na gestação das paixões e dos vícios, como a ira, a impulsividade, etc. Galeno endossa ainda a tradição que afirma que cada uma das partes da alma encontra nos órgãos do corpo sua sede, concepção essa que está presente nos estoicos antigos. (Galeno, *A faculdade da alma segue os temperamentos dos corpos*, 1, 767). Vale notar que esse é um esforço sempre presente em Galeno, ou

seja, coadunar o aspecto imortal e suprafísico da alma com as condições próprias do corpóreo, em função das quais se verifica a importância de seu estudo que recobre deste Platão até às escolas helenísticas, uma vez que a faculdade (*dinamys*) da alma indica que ela é extracorpórea ou mesmo transcendente.

A alma, se entendida como uma realidade puramente metafísica, imanente ou transcendente ao corpo, não obstante a moral e a espiritualidade ocidentais a tenha condicionada ao dualismo de tipo platônico que impregnou a sensibilidade de sua visão do mundo (tendo em vista, contudo, que o próprio Platão insistiu na relação entre as afeções do corpo e seu influxo na alma e vice-versa, dando à própria alma uma conotação praticamente fisiológica ao indicar que muitas de suas funções e movimentos agiriam segundo e em consonância com o corpo), veremos que o estoicismo estabeleceu um ponto de inflexão que, junto a algumas outras escolas do pensamento antigo, insistiu no caráter humano da alma, não lhe retirando, por isso, sua natureza também divina e transcendente. Da mesma forma, demonstrou-a como um ser inteiramente atual e unívoco, embora não segundo a tessitura própria do fenomênico. Sêneca, no entanto, também não deixou de ser simpático à ideia de que a alma poderia ser ou vir a ser também extracorpórea, sobretudo por seu gosto pela perspectiva da alma imortal, próprio dos platônicos ou mesmo dos pitagóricos que frequentou (*Ep.*, 102, 2). Já a discussão entre os estoicos antigos sobre a imortalidade ou a sobrevivência da alma após a dissolução do corpo físico é controversa e repleta de especificidades com relação a sua condição extracorpórea material. A alma pode se dissolver junto ao corpo, e logo imediatamente a ele, ou pode sobreviver ao corpo por um período muito mais extenso, ou, ainda se tratando da alma de um sábio, durar até à conflagração final pelo fogo, mas nunca ser imortal (*D. L.* 7, 157). Ainda quanto ao comércio entre a alma e a matéria, parece não se verificar em Sêneca a possibilidade de identificação de uma pela outra, pois uma é real e a outra não é, uma vez que o corpo é, por natureza, dado à corrupção. A

vida interior parece então se afastar da vida exterior a ponto de não ver nela nada que fosse verdadeiramente necessário para si, nem mesmo a virtude requerida pelas situações impostas pela vida exterior e em função de suas muitas causas solicitadas.

O entregar-se à errância das projeções inverídicas vindas do mundo exterior, e não porque fossem más, mas porque falsas, leva a alma a julgar-se ser menos capaz do que de fato é. Por outro lado, a alma poderia se servir das virtudes em ato para compreender aquela que é nela, e segundo a mesma unidade que a constitui enquanto ser virtuoso. As manifestações da virtude na ordem do existir exterior podem indicar sua natureza e sua força, mas só enquanto remetem à sua essência na alma, pois a virtude é igual ao si que a possui e, exatamente por possuí-la, é virtuoso. Isto é, o ato da justiça não é a justiça ela mesma, é só a justiça em ato e mais ato em devir do que ocasião para a apresentação de seu ser.

Portanto, não só no campo de uma ciência teórica da moral poderíamos encontrar a virtude ela mesma, mas ainda aqui igualmente no âmbito da experiência prática desde que entendida, é claro, como uma prática de si. Por isso, Sêneca chegará a dizer que a moral prática seria um corolário necessário da moral teórica, mas não enquanto devida ao seu ensinamento ou demonstração, senão enquanto obtida e compreendida por um exercício a partir de si mesmo, por uma experiência de si advinda de um estudo de si. Por isso, o exercício que leva à edificação moral da alma pelo conhecimento de si é o mesmo que leva à cura de seus males. O mal, a doença, é ignorância, é desvio, e não de outro senão de si em relação a seu ser melhor, que enfermou a si próprio, pois, mais do que receber de um outro um mal real, foi ele seu próprio ator: “Se queres escapar aos males que te afligem, precisas de te tornar outro homem, e não de mudar de sítio” (*Ep.*, 104, 8). Todo processo de cura será, desse modo, uma reconversão da alma para si mesma, e já para sua condição cuidada ou sanada, sendo também uma ocasião de cura do mundo:

A sua tarefa é distinguir os males reais dos males aparentes, é libertar os espíritos de vãs ilusões, é instilar neles uma grandeza efectiva e reprimir as exageradas aparências derivadas de juízos fúteis, é evitar toda e qualquer confusão entre grandeza real e presunção; é, em suma, facultar-nos o conhecimento da natureza, inclusive da natureza da própria filosofia (*Ep.*, 90, 28).

Sêneca discute na carta 94 se as virtudes poderiam ser ensinadas, ou seja, se a filosofia prática ou a parenética seriam de fato úteis, ou seria tão só o indivíduo, por ele mesmo, que poderia alcançar a vida virtuosa. Para Sêneca, nem a filosofia teórica, buscada na tradição e nos discursos das escolas ou por meio de preceptores, nem a filosofia prática, levada a cabo pela vida exterior e segundo suas circunstâncias concretas e em função delas, deveriam bastar por si mesmas; no entanto, a reunião de ambas, e desde que interiorizadas e recebidas pelo juízo reto, poderia ser útil.

Sêneca, portanto, responde a favor dessa última perspectiva, não sem antes promover uma discussão lançando mão de opiniões dos antigos estoicos. Parece concordar com eles na medida em que afirma que a virtude não pode ser ensinada se não possui na alma sua essência; portanto, todo preceito moral deve levar a alma à sua autocompreensão. Dito de outro modo, está em causa mais do que mero entendimento intelectual do preceito, uma compreensão para despertar a consciência para algo que já estava ali em potência. Sobre os preceitos que formam o juízo moral, Sêneca questiona se, para possuí-los, seria necessário que fossem apreendidos desde a experiência, desde o conselho ou a instrução de outrem, ou seria algo já em si encontrado, podendo, por isso, serem conhecidos por um ato de auto-investigação: “É inútil ensinar quem sabe; enquanto é insuficiente dar a quem não sabe, porque ele deve aprender não só daquele que o ensina, mas antes porque ele se ensina”, e logo prossegue:

Pergunto eu: os preceitos são necessários a quem possui uma opinião correta sobre o bem e o mal, ou a quem não a possui? Quem a não possui nada beneficiará com os teus conselhos, já que tem os ouvidos atentos à opinião do vulgo, a qual é contrária à tua. Quem já possui uma noção correta do que devemos evitar e procurar, esse sabe muito bem como há de agir, mesmo que se lhe não diga nada. Toda esta parte da filosofia pode, por conseguinte, ser posta de lado (*Ep.*, 94, 12).

Sêneca, não só afirma que os preceitos não são necessários, quanto demonstra o risco de vir acontecer o contrário; ou seja, o homem perder-se nas opiniões devidas ao vulgo. Tornando-se vítima da opinião, o homem poderia ainda prejudicar-se duplamente: por se acostumar a viver acriticamente e por, em consequência, tomar para si uma ideia deturpada e a confirmar imeditamente. Desse modo, e com relação à ordem da existência exterior, ou, melhor dizendo, pela desordem da vida interior, ela tenderia mais a obnubilar suas virtudes do que a despertá-las.

Assim, a alma ainda não consciente de bastar-se a si mesma pode, a título de fazer despertar em si a sua própria potência, pedir a direção de um mestre ou um conselho de alguém mais sábio, mas, ainda aqui, para prepará-lo para ele mesmo tornar-se responsável de si, de sua direção e instrução. As cartas de Sêneca a Lucílio são a melhor verificação dessa premissa que entende o mestre não como doador de sabedoria, mas como aquele que conduz o outro à sua própria conquista. O candidato à sabedoria é um neófito não em relação a um saber que não possui, mas que não sabe que possui, ao menos em potência para dar-se em eficácia. Ele deve, portanto, reconhecê-lo, reconvertê-lo para o centro da vida que é em si. Sêneca, citando Epicuro, disse a este respeito, “o começo da cura é a autoconsciência do erro” (*Ep.*, 28, 9), pois, se assim não o fosse, o indivíduo tomaria um vício por virtude e nenhum outro médico senão o si mesmo adoecido, poderia ou não curá-lo de seu próprio mal.


Disso decorre que o despertar da consciência para a importância do saber-se, não só seria o início da sabedoria, mas o início da cura

de uma alma estulta. Logo, superar-se a si pelo favor de seus recursos intelectuais e morais seria também uma forma de transfiguração do eu. Ao longo da carta 94, Sêneca disse, mais uma vez, que o indivíduo possui, em si, o bem e as virtudes elas mesmas, logo, sendo ele, mais que sujeito à virtude, o próprio sujeito da virtude, pois é o si mesmo que a incita: “A virtude alça-se mal recebe estímulo e impulso.” (*Ep.*, 94, 29). Linhas à frente, conclui Sêneca que os preceitos acerca das virtudes servem para fomentá-las, despertá-las, particularmente quanto submetidas pelas paixões e pelos vícios que as entorpecem (*Ep.*, 94, 31, 44).

Os vícios, no entanto, nada podem se o indivíduo tomar o leme da sua própria condução, por saber ser ele mesmo o princípio da virtude cujo conhecimento é um ato de despertá-la em si. A filosofia é então a busca pela compreensão do virtuoso via compreensão de si. Uma vez mais, o conhecimento cósmico se apresenta como sendo da ordem da vida interior, de sua profundidade e intensidade, uma vez que todo verdadeiro existir é segundo uma existência que, mais que abarcar a alma, é ela própria devida à alma, por seu poder de representação para fundar sua vida melhor: “Talvez a sabedoria, por si só, mesmo sem conselhos, possa indicá-la a si mesma, porquanto já conduziu a alma a um ponto tal que lhe é impossível mover-se senão segundo a justiça” (*Ep.*, 94, 50).

As virtudes em ato seriam, portanto, o realizar-se ôntico de sua natureza ontológica, interior, metafísica, embora a própria virtude em si devesse ser também cultivada em si ou a partir de si. Por sua vez, quando praticadas, as virtudes se demonstrariam pela sua personalização em ações que as requeressem, mas sempre para contrapô-las. O que está fora ou à margem dos fundamentos virtuosos da alma, ou não poderia por ela ser compreendido, se inscreve na categoria do indiferente, pois, para um estoico como Crisipo, conforme (João Estobeu, *Écloga*, II, 79, *SVF*, III, 118), um indiferente não é nem da ordem da moral, o que quer dizer, não é nem um bem, nem um mal, nem capaz de determinar o impulso, a aceitação ou a repulsa. Sêneca segue aqui estritamente essa

ideia e vai além dela ao afirmar qual é o lugar não só do ser real, mas inclusive da sua diferença: a alma e suas disposições próprias.

A classical landscape painting. In the foreground, a large, ornate, dark-colored vase sits on a stone base. To the right, a man in a red robe is kneeling, looking at the vase. In the middle ground, three figures in classical attire stand on a rocky outcrop, looking towards the left. In the background, there are trees, a tall obelisk, and a stone archway. The sky is filled with soft, billowing clouds. The overall style is reminiscent of 18th-century landscape art.

SEGUNDA PARTE

A TEODICEIA DA ALMA
HUMANA



O UNIVERSO INTERIOR

A PAIXÃO E O VÍCIO SOB O SIGNO DA ENFERMIDADE
DA ALMA

Como a tradição filosófica já bem percebeu, os estoicos se ocuparam de rechaçar as emoções na medida em que entendiam que o essencial para a felicidade do homem reside no si mesmo guiado por sua razão, doadora de autossuficiência e tranquilidade. É o governo do juízo que dá segurança e retidão no agir, seja em relação à ética, seja, mais efetivamente, em relação à existência moral interior. Daqui que as paixões seriam invariavelmente perigosas, danosas sobretudo. Ademais, não são devidas a uma causa exterior senão à alma, assim como seria o vício. Por isso, como percebeu Mario Vegetti (2014, p. 286), a meditação sobre si, que vimos largamente recomendada e praticada por Sêneca, viria a ser não só um remédio profilático, mas, em sendo, curativo para o eu; pois a alma, que não é diretamente afetada pelos males do mundo, os gesta em si devido à razão débil que está de acordo com as falsas representações. Logo, as paixões são movimentos que disturbam a alma, gerando estados de mal-estar e em um ciclo difícil de se romper ou sanar.

As paixões para os estoicos — será importante destacá-lo novamente — não possuem uma sede própria na alma, ou uma parte nesta a elas dedicada, como quis a tradição platônica e a propôs Posidônio, como se viu acima. A teoria monista da alma racional afirma

que ela toda é dedicada à razão, embora também culpável de seus vícios e, sempre que possível, responsável por extirpá-los. Daqui nasceria um problema, pois, a alma racional não deveria, de fato, engendrar e conviver com vícios tão potentes, sendo a potência hegemônica de sua razão, num paralelo imagético com a política dos países. Os platônicos, por sua vez, defendiam que na alma havia um lugar próprio para os vícios, tanto quanto havia para a razão, e para as virtudes. Assim, para a alma platônica (Platão, *A República*, IV, 440e) havia uma escala que ia do irascível ao concupiscível, ou, por similaridade, da paixão ao vício. Já a tradição peripatética afirmava tanto os vícios quanto as virtudes deverem sua origem, desenvoltura e escopo à vida exterior e a seu exercício ético. No entanto, ambas as perspectivas seriam rechaçadas pelos estoicos desde Zenão e, de um modo geral, por todos os estoicos pelo menos até o advento do estoicismo médio. Cícero fixou parte desse debate:

Quanto às paixões da alma, enquanto os antigos não pretendiam libertar delas por completo o homem, e aceitavam como fenômeno natural que este fosse dominado pela dor, pelo desejo, pelo medo, ou se deixasse entusiasmar pela alegria, pelo que se limitavam a tentar reduzi-las ao mínimo possível, Zenão pretendia que o sábio se libertasse por completo de todas as paixões, como se de outras tantas doenças se tratasse. Diziam também os antigos que as paixões da alma são um fenômeno natural, que estão situadas à margem da razão, e que o desejo e a razão residem em lugares distintos da alma. Zenão nem esta ideia aceitava, pois pensava que as paixões são fruto da vontade, que não são mais do que o resultado de um juízo derivado de uma opinião, em suma, que a mãe de todas as paixões é uma certa forma de intemperança sem limite. (*Cícero, Da Antiga à Nova Academia*, I, 38-39).

A unidade fundamental da alma pela razão passa a ser, ao mesmo tempo, sua força e sua desventura, uma vez que será a razão a resolver-se consigo mesma; ou seja, é a alma racional que deveria tomar para si a responsabilidade de livrar-se de seu próprio mal em um sentido de melhoria contínua para ser cada vez mais boniforme. O fim desse

processo terapêutico deveria ser o de estabelecê-la na própria perfeição de si, o que significa dizer não mais tornar-se passível de abalar-se por qualquer disposição ou movimento que não fosse devido à ou anuído pela razão. Lembremos nesse sentido que, para os estoicos, a paixão não era outra coisa que uma debilidade do juízo, errado ou desviado dos seus próprios fundamentos morais e bondosos. Sêneca retomará a linha de pensamento de Zenão ao dizer que a alma sábia já não pode assentir contra si ou de si desentir, uma vez que ela é não só racional, mas já confusa à razão.

Toda paixão ou todo vício seriam então signos dessa dissenção do si de razão para consigo mesmo. Seria tender, por exemplo, para o excesso (da alegria histérica, dos bens que se amontoam, das amizades e suas frequentações, dos cargos almejados e usufruídos só pelo gosto do poder, etc.) que não é outra coisa que o atributo da falta do si ou de sua presença ainda não autoconsciente de bastar-se. Quando a alma já não concede mais nada ao outro, senão só a si pela concessão unívoca a seus valores fundamentais, toda representação torna-se imediatamente correta por corresponder assertivamente a eles; ou seja, toda representação devida ao aparecer exterior já não se assente e, com isto, se anulam as oportunidades para o assalto das paixões.

Lê-se aqui, portanto, um cuidado terapêutico todo ele reportado à esfera do anímico. Ainda que se possa dizer que a alma adoeça, comporta males, busca sua cura, faz exercícios curativos, etc., não se pode entender tais disposições senão como metáforas médicas, pois, longe de serem realidades objetivas ou passíveis de serem objetivadas, se referem a ausências, como as condições de distúrbio ou de depressão devam vir a significar falta de serenidade, de tranquilidade ou de auto-satisfação, etc (Veyne, 1988, p.25). Toda uma cultura médica filosófica em relação à alma se imporia a partir daqui, uma vez que o homem a ser curado é, ele mesmo, instituído por sua própria condição de cura e para poder dar-se a ela. Jean Starobinski disse, nesse sentido, que os males da alma, como a melancolia, que era a disposição para uma tristeza duradoura, o *taedium*

vitae, contavam entre os quadros de psicopatologias que não poderiam ser atendidos pelos médicos, apesar de haver, desde a Antiguidade, uma psicoterapia para os estados depressivos. Logo, e exatamente neste período que abarca o contexto mental e filosófico que marcou a época helenística e romana, surge a intervenção do filósofo que, se não aplicava exercícios e infusões para o corpo, oferecia conselhos, exortações morais, consolações aos que sofrem os males do ser mais do que da vida. Neste contexto, Starobinski cita o próprio Sêneca, se referindo de modo especial ao *Da tranquilidade da alma* e às exortações de Sêneca a Sereno:

Que são a maioria das cartas e dos tratados morais de Sêneca senão conselhos psicológicos com que responde a pergunta urgente de um amigo inquieto? É certo que a 'clientela' de Sêneca não apresenta uma psicose caracterizada, mas oferece esses conselhos a pobres ansiosos, a neuróticos, a pessoas volúveis, isto é, a todos que hoje buscam o auxílio da psicanálise [...] pedem conselhos para que terminem com a flutuação inquieta do espírito a que não se consegue escapar (Starobinski, 1962, pp. 29-30).

Por sua vez, a alma não seria, de fato, "contaminada" pelos males do mundo, uma vez que todo seu adoecer dever-se-ia então, senão ao si racional, à sua existência ainda tangida pelas impressões estultas ou desviadas da razão. Aqui, os males não são iguais aos do corpo, que promove um embate com suas necessidades físicas e voltadas ao externo, como fome, sede, pulsão sexual, dor. É a alma estulta que sucumbe por seus conflitos internos, diante de suas forças psíquicas dissonantes, de suas decisões discordantes sobre o que fosse justo ou injusto fazer, assim como, em relação à firmeza do caráter ao querer e o não querer mais a mesma coisa ou situação, etc.

Como disse ainda Mario Vegetti, foi Platão que, ao psychologizar as paixões, tornou-as naturezas internas à alma e não mais necessidades ou imperativos afetivos do corpo ou pela corporeidade (Vegetti, 2000, p.48). Os estoicos, Sêneca em particular, adotaram esta perspectiva a

ponto de a terem levado até suas últimas consequências, uma vez que o mundo exterior não deveria nada à alma no sentido de não ser causa nem imediata, nem objetiva para ela, fosse para seu bem ou para seu mal. A gravidade da existência psíquica se sobreporia à que é devida à ordem da natureza exterior, sobretudo se vista como fenômeno alimentado pelo efêmero (Pohlenz, 1967, p.51). O discernimento do que é um bem ou um mal, ou indiferente ao si, dado ele não possuir existência suficiente para a alma, é fruto dessa terapêutica que deve restabelecê-la ao reorientá-la a seu ser integral, referido aqui como o virtuoso e o autossuficiente pela razão hegemônica.

A virtude, por sua vez, é o fruto deste saber sobre si, na medida em que ela se revela por seu ser de razão e para ele. Haja vista que Cícero considerou que a virtude pode ser chamada de justa razão, pois leva a condição estável e coerente da alma consigo própria (Cícero, *Diálogos em Túsculo*, IV, 34). Por isso, a ciência que leva ao discernimento das representações, estabelecendo-as como um bem ou como um mal e, dessa forma, guarnecendo a alma para combater suas paixões sob o generalato da razão já confusa à virtude, será sempre um exercício prático, mas de uma prática interior, e tanto para sanar seus males, quando para colher, por este ato, os benefícios.

O tratamento dado à alma como portadora das circunstâncias sanatórias do si foi caro ao estoicismo romano. Como já indicámos, Sêneca, tanto quanto Epicteto, foi quem melhor cuidou de dissertar sobre os “mecanismos interiores”, os elementos psíquicos que compõem o *animus*. A vida psíquica, e não a vida ética ou moral normativa, passa para o primeiro plano no sentido de indicar a existência mais vívida e eficaz, sobretudo quando em ato benéfico para si. Neste sentido, expressou com grande acerto Erwin Rohde ao se referir ao estoicismo romano:

Nos séculos primeiro e segundo da nossa era, esta filosofia cumpriu como nunca sua verdadeira missão, que era de ser uma sabedoria viva e não uma erudição morta, a de sustentar o homem em sua angústia e sua penúria e, sobretudo, a de fazer com que seus adeptos conservassem em meio da abundância de bens da vida a liberdade e a autonomia do espírito sustentada por sua própria virtude (Rohde, 1948, p. 270) .

Se, para os estoicos, tanto as paixões quanto os vícios devem à alma sua origem, sendo ela, todavia, racional, uma dificuldade se imporia: a possível inoperância da razão ao mesmo tempo em que se afirma sua hegemonia. A razão, compreendida como absoluta, não pode abrir espaço para as paixões e com elas comerciar, pois, se assim o fizesse, seria ela mesma a ter que resolver-se consigo, aceitando sua debilidade ou sua disfunção em relação à univocidade do seu ser. Se o homem é, por natureza, e natureza essencial, racional, ele não deveria conhecer a paixão ou o vício como sendo uma força de igual grandeza à virtude. Tal potência, para seu próprio mal, não poderia encontrar correspondência em uma alma racional ela mesma. Por isso, se a razão não é hegemônica, fica-se por reconsiderar: talvez fosse mais como uma potência a ser realizada do que um estado desde sempre inexpugnável (Vegetti, 2000, p. 52). Tal asserção, no entanto, não foi aceita pela maioria dos estoicos.

De todo modo, Sêneca comunga dessa concepção da alma cuja razão, ainda que absoluta, se estabelece simultaneamente com as paixões e com os vícios, os quais seriam, também eles, um domínio seu. Coadunaria, assim, a teoria da alma una pela razão dos estoicos com a teoria que admite a dualidade das potências psíquicas contrárias entre si, mas desde que se entenda aqui tais potências como disposições psíquicas discordantes, e não como forças verdadeiramente disruptivas do eu racional. Neste sentido, a alma sábia, confusa à própria razão, expugnaria de si qualquer disposição que pudesse levá-la a alterar-se, à desarmonia.

Como notou Jean-Joël Duhot, seria um absurdo meditar sobre o bem e, logo, sobre o mal, se isto não se prestasse à realização última do bem e da eliminação do mal, já que o bem deve ser de uma condição tal para a alma que a inspire todo tempo para o seu realizar-se (Duhot, 2006, p. 40). Estamos, pois, diante de uma filosofia para a sabedoria de vida, mas cuja vida deve ser entendida como a esfera da existência que reside e institui o eu; ou ainda, segundo um conhecimento de si orientado para a vida interior e em função dela. É a ciência de si, ademais, que leva à compreensão da ciência que se ocupa do que é verdadeiro, sobretudo se tivermos em mente que a alma, enquanto institua e comporte a melhor existência que é, deveria ser o princípio primeiro de toda ciência, e não para atingir qualquer outro objeto senão o si mesmo também como seu objeto: “Resta-me acrescentar que, para a 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” (*Ep.*, 31, 8).

Sêneca segue aqui um princípio geral encontrado entre os estoicos que é o da afirmação de que a virtude só poder dar-se em sua inteireza onde ela é e não devém. Somente no ser ela poderia verificar-se verdadeiramente, e não somente para ajudar a razão a julgar as imagens do mundo, mas também para corrigir ou expurgar as más representações que uma alma descuidada pudesse ter recebido. No relato de Cícero, os estóicos:

Os seus antecessores, nomeadamente Pólemon, o mais explícito a este respeito, diziam que o sumo bem consistia em “viver segundo a natureza”. Ora a estas palavras os Estóicos atribuíam três sentidos: primeiro, “viver de acordo com os conhecimentos que possuímos dos fenómenos naturais”; este sentido seria o que lhe dava Zenão, e consiste em definir o “fim último” como “levar uma vida conforme com a natureza”, o que não passa de uma explicitação das tuas palavras: “viver de acordo com natureza”. Um outro sentido seria algo como isto: “viver praticando

sempre, ou quase sempre, os actos apropriados de grau intermédio”. Com esta formulação, o sentido difere do antecedente. Este refere-se ao ato justo (a que tu chamaste katóρθôma), e apenas está ao alcance do sábio; o segundo diz respeito a qualquer ato justo iniciado, mas não levado a cabo, e pode, portanto, estar ao alcance de alguns “insipientes”. O terceiro sentido seria: “viver de acordo com a natureza usufruindo de todos, ou dos mais importantes, dos bens conformes com a natureza”. Esta faculdade, porém, não depende das nossas acções, porquanto é um tipo de vida com fruição, por um lado, da virtude e por outro, de coisas que, embora de acordo com a natureza, não estão na nossa mão. Mas o supremo bem nos termos da terceira acepção, e o modo de vida que resulta do supremo bem, uma vez que se encontram associados à virtude, apenas estão ao alcance do sábio: sucede, contudo, que este limite superior do bem, como podemos ler nos escritos dos próprios Estóicos, foi definido como tal por Xenócrates e Aristóteles. (Cícero, *As Últimas Fronteiras do Bem e do Mal*, IV, 6,15).

A primeira observação de Cícero se refere à epistemologia geral dos antigos estoicos que, de qualquer forma, atribuíam à reta representação humana o fim de todas as coisas, isto é, o bem. Por sua vez, os estímulos do mundo exterior via afeção também geram sensações e, estas, emoções na alma, embora não fossem elas verdadeiramente determinantes, não para a alma de sabedoria já senhora de si. Logo, determinante deveria ser somente a vontade assertiva ou mesmo seu impulso, se devido à virtude. Dito de outro modo: a alma, se estulta, ao dar assentimento às impressões tomadas do mundo, ver-se-ia tomada por um movimento desarmônico, fazendo urgir em si imagens acreditadas reais e mais críveis que ela, no sentido de poder suplantar inclusive sua capacidade para julgar.

Mesmo paixões ou sentimentos como a dor, medo, vergonha e terror se constituem mais em disposições do si contra ele próprio do que seriam devidas a um outro. Logo, ao homem, pela sabedoria de si, caberia lançar luz sobre tais impressões e decidir sobre sua efetiva realidade, o que quer dizer, sobre sua consubstancialidade à alma e, por

consequência, sobre sua eficácia para o si mesmo e de acordo com sua bondade ou falta dela.

O mundo exterior, a partir de seus valores, dinâmica, imperativos e necessidades, deveria ser uma representação da alma por autorreflexão, ora como estado malgrado, ora como estado auspicioso, isto é, a depender do estado do eu e não das condições efetivas devida ao outro. A existência material é, sob a perspectiva do ser de sabedoria, imperfeição ontológica, ou seja, algo que não pode comportar a perfeição ou a felicidade que é da ordem do espírito e não das coisas efêmeras. O contingente e o efêmero são condições próprias da matéria e, portanto, do que passa ou daquilo que, ainda que afirmado objetivamente, não se sustenta, e isto inclusive de acordo com o pensamento mais positivo (Lebrun, 1988, p. 18).

Mesmo as paixões, que a terminologia latina acusa de remeter ao que é passivo, ao que se sofre (Gaffiot, 2016, p. 971), ou se espera de um outro para ser sofrido, deveriam ser ativas elas mesmas, uma vez devidas a seu sujeito e não a outro. Ou seja, são as imagens da paixão que colocam a alma em movimento, e não a imagem de um objeto do desejo passivamente recebido. São elas imagens da alma já desviadas da razão, ou ainda, representações que devem menos à coisa desejada do que ao próprio desejo ensejado pelo eu. Neste sentido, a imagem de um objeto do desejo, remete mais à ausência do si de autossatisfação do que a um qualquer objeto real. Era, nesse sentido, a manifestação da própria disposição para a falta que significa a vida atual. Logo, não haveria imagem real que não fosse a asseverada pelo si, ao menos em relação ao si de razão e por ela capaz de ajuizar entre o ser e o aparente. Sócrates teria dito que esse era o verdadeiro mal da alma, ou seja, acreditar como real e verdadeiro um objeto do desejo (Platão, *Fédon*, 83c).

Por outro lado, se as imagens não fossem conduzidas à razão e por ela assentida ou, de outro lado, por ela eliminada caso se virassem contra o melhor de si mesmo – como seria próprio de um vício mais do que dos movimentos iniciais de uma paixão – isto se daria por uma dupla causa: por estar a alma predisposta a cultivar tais imagens em função

de sua ainda estulta condição e, como sua consequência, por consentir como sendo em verdade aquilo que não é. A verdadeira sabedoria, por isso, deve constituir-se na capacidade de a alma dominar-se a si, tornar-se igual a si mesma enquanto ser de razão.

Portanto, ainda que a realidade exterior nunca fosse *per se*, pois sua mais elementar percepção já seria um produto da representação da alma, seria ela também que deveria informar-se da realidade. Ou seja, se a realidade última das coisas deve remeter mais à sua forma — encontrada precisamente na alma que a comporta, nesse caso, como um bem ou um mal —, do que a seu aparecer imediato e exterior, é à alma, à sua natureza sábia ou estulta que se deve remeter. A título de exemplo colhido dos antigos: uma tempestade, com trovões, relâmpagos, abalos sísmicos, pode suscitar medo ou temor, mas, se compreendida com respeito à sua origem e existência necessária na ordem geral da natureza, e não por ser de origem divina ou demoníaca, como sinal de castigo ou expiação, ela passaria de um ato de terror a um ato indiferente para a alma, ou talvez ainda, a manifestar alguma beleza. As *Questões Naturais* de Sêneca teriam aí um dos motivos maiores para sua escrita. É a ideia que se faz da tempestade, em função da presença ou da falta de sua compreensão racional, um bem ou um mal, um ato de terror ou de beleza; isto é, se viesse a concebê-la como uma realidade carregada de valores extrínsecos à alma racional, coloca-se a própria condição do eu em perigo. Poder-se-ia passar da tranquilidade ao distúrbio, da calma à tempestade, tendo sempre a vida interior como seu acontecimento mesmo. Como dirá um estoico também romano, Epicteto, a pior tempestade é aquela que se passa na nossa alma (Epicteto, *Diatribes*, II, 18, 29-30).

O que se pode apreender desses exemplos é que, se não é possível mudar um evento próprio da natureza física, como uma tempestade, a morte ou a doença, etc., pode-se mudar a perspectiva de sua compreensão. De outro modo referido, a causa para as manifestações do medo ou do terror não devém da natureza física, dos acontecimentos que se passam “lá fora”, mas da condição racional ou passional do eu. Vencer o medo é

vencer a própria condição humana que representa o mundo como signo do perigo ou do lugar (im)próprio para o melhor viver. Diz Sêneca:

De uma coisa tenho eu plena consciência: quero progredir, quero-o com toda a alma! Sei que também tu estás cheio de entusiasmo no sentido de buscar atingir a virtude com todas as energias. Avancemos, pois só assim a vida nos será de utilidade. De outro modo não passa de um entrave, e um entrave desonroso para quem vive no meio do vício. Façamos com que todo o nosso tempo nos pertença, o que só será possível se começarmos por nos tornarmos donos de nós próprios. Quando nos será concedida a indiferença perante as boas ou más graças da fortuna? Quando nos será dada a faculdade de dominar todas as paixões, de submetê-las à nossa vontade, de poder enfim dizer esta palavra: 'venci!'? Perguntas-me quem é que eu pretendo vencer? Não são os Persas, nem as últimas tribos da Média, nem os povos guerreiros que porventura existam para além da Dácia, mas sim a avidez, a ambição e o medo da morte — que até dos grandes conquistadores do mundo saiu vencedor! (*Ep.*, 71, 36-37).

Vencer os vícios é vencer a si mesmo por meio de um empreendimento tão difícil quanto necessário para o seu benefício; maior que qualquer outra condição de glória ou qualquer outra condição benéfica adquirida para além ou a despeito do si. A alma sábia, por isso, não poderá conceber como um bem nada que não fosse um bem para si e devido a si, nem a conquista de riquezas, nem a submissão de povos ou nações. Daqui que, tantas vezes, perguntaram-se os estoicos: porque tornar-se triste ou abalar-se diante das tragédias que se apresentam a nós e que não dependem da nossa vontade, pois só dependem de nós elas virem a ser um bem ou um mal em nós? Porque agravar uma situação tornando-a própria do eu, quando o melhor é exatamente ignorá-la sob o risco de, então e só então, torná-la um mal verdadeiro? A razão deve ser sempre sentencial para o bem de seu sujeito, admoestando e corrigindo a alma demasiado afeita aos afetos e aos valores alheios.

Apresenta-se aqui a importância do cuidado de si, do exercício de si, de um trabalho de si, cujo âmbito e estado último é a da constituição do si como realidade devida à razão serena e bondosa. Para Epicteto: “Você, no entanto, se verdadeiramente não pensa em nada que não seja o uso correto da representação, assim que levante de manhã, pense: ‘que coisa ainda preciso fazer para ser impassível?’ ‘Que coisa para ser imperturbável?’” (Epicteto, *Diatribes*, IV, 6, 34).

Ora, se tudo depende do indivíduo, inclusive a existência exterior, que não passa, na verdade, de um ensejo para uma representação nascida de seu juízo errôneo ou correto, também dele depende, sem outra possibilidade, o voltar-se a si e aí asseverar-se do melhor que pudesse dar a si mesmo. A existência devida à alma enquanto identificada pelo seu si de razão deveria alçar-se sobre qualquer outra existência (que, ademais, não se verifica enquanto um outro totalmente outro), erigir-se sobre os escombros da efetividade exterior, deixando-os em tais condições que não poderiam mais ser habitados, conhecidos; pois, saber-se-ia aí não haver qualquer significação ou edificação própria ou real. Por isso, tudo aquilo que não merece ser tomado ou ajuizado moralmente fica relegado a indiferença.

A UNIDADE DA ALMA CONTRA A DIVERSIDADE DO SI

Sêneca tornou a alma humana o problema por excelência de sua filosofia, dado ser ela um tema que também deveria comportar sua ciência. O homem foi identificado com a alma, e não somente por ver-se aí identificado com o seu estado originário, ou, de outro lado, final, mas como um si autorealizado, ou mais do que o devido à vontade divina ou às determinações do mundo exterior. Daqui emerge a importância da cultura de si ou do cuidado de si como ato de realização do eu para além de simples terapêutica ou correção de si em relação aos males contingentes. Vale insistir, todavia, que, se o exercício moral visa sobremaneira o homem interior, ou sua reinstituição pela cura de seus males ou pela

ciência de si, é porque os males que o acometem são também da mesma ordem dessa interioridade. Por exemplo, o movimento desordenado pela paixão, ou o estado de entumescência pelo vício.

Será no *Da ira* que Sêneca apresenta, de forma eloquente e demorada, o fazer da alma em relação a si mesma em busca de seu melhor estado ou de sua serena existência. Tal exercício tem como seu ato mais introdutório a eliminação das paixões e do movimento que possa causar a ruptura com seu ser mais essencial, que o levam à desordem e à confusão. Logo, o princípio de toda a enfermidade que concerne à natureza da alma parece provir daí, e, desta sua verificação, o início de sua cura. Sêneca então se pergunta como a paixão ou sua manifestação mais contundente, o vício, poderia submeter o homem diante de seu tão arrogado poder de razão, como quiseram os estoicos. Logo, não deveria a razão ter o poder de frear os impulsos da paixão, assim que aparecidos na alma e, acima de tudo, não permitir a condescendência e o comércio com eles? E mais, se a razão é hegemônica na alma, devendo as paixões, por isso, serem negadas como uma causa real sua, poderia a alma engendrar a paixão sem, no entanto, implicar a razão? Para Sêneca, no entanto, e a despeito da absoluta unidade da alma pela razão, é também a alma que engendra as paixões e os vícios, embora não por isso a favor ou em conversação com a razão.

Por consequência, defendeu que o vício, sobretudo o mais arraigado e violento, só poderia relacionar-se com outro vício, e isto já a favor de seu processo terapêutico de eliminação; ou seja, só um vício poderia combater outro vício, tornando-o menos virulento, menos intenso ou menos extenso inclusive. Os estoicos antigos, como vimos, atribuíam as paixões à razão ou à condição débil ou cega. Sêneca, por sua vez, buscará uma outra solução entre a afirmação absoluta da razão na alma, de um lado, e do seu total abandono, de outro, se tomada pelos vícios, na medida em que afirma que as paixões ou os vícios não são nem produtos devidos à debilidade da razão, nem diretamente por ela eliminados, pois só os vícios podem inclusive combater-se entre si.

Por conseguinte, o princípio da cura é a infusão de uma doença menos grave para fazer soçobrar uma mais grave, ou ainda, a substituição de um vício menos nocivo em lugar de um mais nocivo. Só assim a alma pode se encaminhar, paulatina e continuamente, a um estado em que ela própria possa ser plenamente receptiva à razão hegemônica. Longe de a paixão estar a serviço da razão como quis Aristóteles. Sêneca afirma a impossibilidade de troca entre a virtude e o vício, uma vez que o homem, tomado pelo vício, não seria ainda capaz de acessar seu juízo mais perfeito, ou seja, dar conta da necessidade de sua cura. Antes, deveria conviver um período com a doença, mas já então contra ela. Seria um tempo de convívio terapêutico com a doença, que leva a seu diagnóstico e, logo, à sua eliminação como forma de cura:

Tem-se debatido com frequência se é preferível ter paixões moderadas ou não ter paixão alguma. Nós, os estóicos, rejeitamos-las por completo, os peripatéticos limitam-se a moderá-las. Eu por mim não vejo como é que uma doença, por ligeira que seja, se pode considerar boa e útil para a saúde! (*Ep.*, 116, 1).

O remédio, que só a alma pode oferecer a si mesma, seria, a princípio, mediar entre um oposto e outro, ou seja, da condição instável à condição mais perfeitamente serena. Assim, a cura de um vício dar-se-ia em função da matização de sua força até que a alma, mais suficiente, mais consciente e senhora de si, pudesse voltar-se à razão monocrática. Sêneca, a exemplo disso que acabamos de dizer, interroga-se sobre a ira:

Enfim eu lhes pergunto: é mais forte ou mais débil que a razão? Se é mais forte, não vejo como a razão possa colocar-lhe um freio: geralmente, só os mais débeis obedecem. Se mais débil, a razão sozinha alcança seus escopos, sem recorrer à ajuda de um elemento mais débil. Porém alguns, apesar de tomados pela ira, se dominam e se contêm — mas, quando? Quando já a ira está se debilitando e diminui em si, não quando está no ápice: porque então é mais potente. Mas, como? Não acontece que alguns, no ápice da ira, deixam sãos e salvos aqueles

que também odeiam, e se abstêm de lhes fazer o mal? — Sim, é verdade. Mas, quando fazem isso? Quando uma paixão sufocou uma outra e se insinua, no lugar da ira, o temor ou o desejo. Então a cólera se aplaca, mas não graças à razão, porém em seguida a uma trégua incerta e mal segura das mesmas paixões (*Da ira*, I, 8, 5-7).

A ira seria para Sêneca o exemplo de um vício tão arraigado à alma quanto é a virtude, ao menos em seu momento mais voraz. Por isso, a cura de um vício como a ira seria mais do que o signo de uma alma reestabelecida em sua estabilidade e serenidade; seria o estabelecimento de seu ser autossuficiente e autorreferente quanto aos seus bens morais, tomada pela sabedoria, fruto da cura de si. Se a medicina tradicional relativa ao corpo leva tão só a cura de uma parte sua, de uma enfermidade específica ou de um membro seu particularmente afetado — ainda que saibamos da simpatia, pelo psicofísico, entre suas partes — a medicina da alma leva necessariamente à cura do todo, ainda que só houvesse combatido um vício específico. Ou seja, a cura de cada vício leva, necessariamente, à cura de todos eles, pois, assim como as virtudes são a manifestação de um único bem, os vícios acusam a sua ausência, o que quer dizer, que a alma toda adocece.

Logo, a extensão e a gravidade de qualquer doença na alma deve ser medida por sua manifestação mais ou menos potente no seu todo e não pelo atingimento de uma parte sua. No entanto, a manifestação de um vício na alma inteira não quer dizer que ela foi toda e efetivamente tomada por ele. Se assim o fosse, a alma não poderia ser autora e causa de sua mesma cura. A presença da virtude é já signo do desaparecimento do vício, sendo sua eliminação devida a um processo pelo qual a alma viciosa se estabeleceria, em princípio, em uma contenda consigo mesma até chegar à conclusão e permitir que a razão possa de novo dominá-la:

A virtude deve ocupar toda a alma, pois os defeitos da alma não são susceptíveis de moderação; é mais fácil erradicá-los do que controlá-los. Podemos duvidar de

que aqueles vícios da mente humana mais enraizados e fortes a que chamamos “doenças do espírito” — tais como a avareza, a crueldade, a falta de autocontrole — sejam imoderados? Logo imoderadas são também as paixões, já que se parte sempre destas para chegar àqueles. Aliás, se damos algum espaço à melancolia, ao medo, ao desejo, aos restantes maus impulsos, perderemos toda a possibilidade de os controlar (*Ep.*, 85, 11).

Sêneca compara ainda, na mesma carta supracitada, os homens tomados pelos vícios aos animais irracionais que não ouvem ou atendem a razão. Por sua vez, os modos pelos quais os vícios se eliminam entre si, indo de um mais grave a um menos grave, não são claros; entretanto, sim, é claro, e muito bem argumentado que a razão não pode nem engendrar, nem se relacionar com os vícios, ainda que em função de alguma causa benfazeja à alma, como para combater ou eliminar os vícios mais fortes. Sêneca cita uma vez mais seu desacordo com os peripatéticos para quem os vícios poderiam ser mediados e moderados pela própria virtude (cf. *Ep.*, 85, 9; e 116, 1).

Portanto, as paixões se movem em um território que, ainda que o único possível para elas se verificarem, também não seria a elas consubstancial, pois a paixão e o vício são a ausência do próprio ser da alma ou a ausência de seu melhor ser de existência. Por sua vez, a virtude estará sempre entregue a si mesma na alma, pois é tão devida a ela quanto desperta por sua razão: “A virtude é segundo a natureza; os vícios são a ela contrários e inimigos, mas, se é verdade que não podemos perder a virtude uma vez que a temos apreendida e que é fácil custodiá-la, é, ao invés, difícil o início de sua aprendizagem” (*Ep.*, 50, 9). A relação entre a virtude e o vício no âmbito da alma humana demonstra, sob uma perspectiva ontológica, a abissal distância entre a virtude que é, e o vício que é sua ausência pelo arrefecimento de sua existência melhor ou racional. Ou seja, enquanto a virtude é necessariamente pela alma, o vício, embora também aí se verifique, é signo de sua falta de razão e serenidade, ou é pela presença de um movimento perturbador e divisor.

Aristóteles, pelo próprio Sêneca citado como seu contraponto, dissente aqui ao dar uma outra interpretação à própria natureza da alma, ao estabelecer, mais do que uma relação implicante, uma relação necessária entre os vícios e as virtudes (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VII, 1150a7).

Sêneca, no entanto, mesmo diante de um vício como a ira, que cega o homem para toda atitude razoável, insiste em que nenhum vício poderia, de fato, submeter ou enfraquecer a razão. No entanto, poderia ocupar um estado momentâneo da alma, embora em si inquebrantável quanto à sua natural unidade pela razão. As paixões fortes e dominadoras, convertidas em vício, levam a alma a abandonar-se, a desviar-se de si. A paixão, portanto, mais que ser naturalizada pela alma como parte de si, deveria ser melhor denotada como uma disposição para sua própria indisposição, como a geradora de um movimento em espiral que arrastaria a razão do seu centro nevrálgico para a periferia, colocando-a à margem nesse momento. Daqui que, sendo as paixões (in)disposições da alma, ou ainda, um momento seu pelo qual ela se indis põe consigo mesma, causa seu próprio mal, ao causar-lhe a quebra de sua unidade e de sua harmonia serena.

Logo, ela teria que proclamar, uma vez arrefecidos os primeiros e mais agudos impulsos da paixão, uma trégua consigo mesma, podendo, assim, olhar de forma mais serena e cuidadosa para aquele estado de beligerância que promoveu em si e que a deixou em destroços. E se a paixão chegasse a tornar-se vício, o retorno à hegemonia da razão seria sempre mais difícil, pois não caberia a outro senão ao próprio si, inclusive quando ainda adoecido pelo vício, principiar novamente a ver-se com clareza, ir dissipando a confusão de si. Por isso, Sêneca insiste em que só uma cadeia descendente dos vícios pode levar, definitivamente, a plataforma de onde se ascenderá à razão ela mesma.

Se a condescendência para com os vícios é aconselhada como forma de torná-los, um após o outro, os combatentes de si mesmos, a alma, não por isso, deve ser condescendente com a paixão. Essa personifica o primeiro movimento de distúrbio que causa a si mesma; a

primeira imagem para seu engano. Portanto, a razão pode expulsá-la, e não porque a paixão é mais fraca que o vício — o que acusaria a própria fraqueza da razão em relação ao vício — mas porque, neste momento, a razão ainda é dominante. A paixão parece ocupar a alma exatamente por tê-la desviada de seu ser de razão; porquanto a paixão deveria ser eliminada concomitantemente à própria reconquista da hegemonia da razão. Logo, a porta de entrada para a paixão é fácil e de oportunidade farta, já sua eliminação é difícil, demorada; ademais, a paixão, mesmo após aparentemente curada, pode ser intermitente ou transformar-se em um vício por ver-se mal tratada, restando na alma um resto de seu impulso:

Toda a paixão é ligeira de início; depois vai-se intensificando, e à medida que progride vai ganhando forças. É mais difícil libertarmo-nos de uma paixão do que impedir-lhe o acesso. Ninguém ignora que todas as paixões decorrem de uma tendência, por assim dizer, natural. A natureza confiou-nos a tarefa de cuidar de nós próprios, mas, se formos demasiado complacentes, o que era tendência torna-se vício. Aos actos necessários juntou a natureza o prazer, não para que fizéssemos deste a nossa finalidade mas apenas para nos tornar mais agradáveis aquelas coisas sem as quais é impossível a existência (*Ep.*, 116, 3).

Sêneca diz que as paixões são devidas à natureza do mundo, no sentido em que são devidas às relações que a alma estabelece com as imagens das coisas, pelas pessoas que acreditam que essas coisas são necessárias ou que lhes proporcionam algo de verdadeiro para seu benefício. No entanto, o problema reside, em nosso entender, sobre a natureza à qual ele se refere, haja vista que, para Sêneca, a natureza é o ser de razão, ou ainda, o ser que lhe dá a consciência e as condições para o cuidado de si, e exatamente para curar-se dos males que advêm das impressões da natureza exterior.

Pode-se então considerar que, assim como em relação às doenças do corpo, a cura de uma doença da alma teria seu início a partir de sua

condição minorada, ou seja, pela promoção de um vício menos grave ou menos eficaz, como signo do processo de cura. É, desta forma, que a violência iracunda podia ser arrefecida se substituída pelo medo ou pelo temor de perder a própria vida; a luxúria, por sua vez, poderia ser trocada pelo temor menor suscitado pelos inconvenientes da união estável; o temor da velhice por aquele de morrer ainda por concluir algo ou ter alguém para sustentar, etc. Em nenhum desses casos, portanto, os fins são justificados ou salutarmente acolhidos, mas só como forma de atenuar um mal maior por um mal menor. Logo, qualquer gênero ou intensidade do vício são em si danosos, embora sua eliminação fosse contínua e concomitante ao restabelecimento da virtude. Isto quer dizer que só se pode usufruir plenamente da virtude quando já se está efetivamente disposto a compreendê-la; quando se esvaziou de tudo o que possa maculá-la, manchá-la. Por tudo isso, a virtude não admitirá nem a conversação, nem a convivência com o vício, pois, neste estado, ela ainda não pode ser em efeito. Claro que para uma alma sábia esta solução que parte de uma cadeia descendente dos vícios não sequer é uma opção, pois o vício não mais poderia se apresentar diante da razão hegemônica que eliminaria de imediato qualquer uma de suas primeiras manifestações, como as paixões.

Sêneca, ao afirmar que a razão nunca aceita a ajuda dos impulsos cegos e violentos sobre os quais não tem autoridade, denota que a alma, a esfera onde se verificam tanto as virtudes quanto os vícios, é ser devido à premência das primeiras, e deixa de ser, ou de ser menos que poderia ser, quando da apresentação dos segundos. No entanto, para Sêneca, não haveria um domínio único e comum na alma onde a paixão e a razão pudessem conviver, insista-se. O que se quer dizer com isso é que, se os vícios poderiam ser matizados, arrefecidos ou transformados em um outro menos potente, a razão não poderia, ainda assim, participar ou dar assistência a tal ato, ao custo de implicar a própria degradação de si, o que não seria possível. Logo, não se pode ser mais ou menos racional, mas deixar de ser quando a razão fosse constrangida pela alma tomada

pelo vício, mas ainda assim, não ausente de todo nela: esta é uma questão central em Sêneca. É por isso que o exercício da admonição contínua que a alma deve exercer sobre si tem como resultado a cura de si, embora mais ou menos demoradamente, mais ou menos intensamente, a depender da condição de sua doença, se devida a uma paixão ou um vício.

Ainda sobre a relação antitética entre o vício — exemplificado pela ira — e a razão, Sêneca afirma que, apesar de súbita e intensa, e por isso mesmo devida a um tempo breve, a ira também não se sustenta por causas verdadeiras e justas, enquanto a razão é sempre justa, natural e serena. A comparação entre ambas reside, portanto, não no sentido de compará-las enquanto existências iguais, mas por aquilo que causam na alma; isto é, se a ira também parece ter a capacidade de julgar, ela o faz de modo errôneo, cego, falso, ímprobo; já a razão, detentora do único e verdadeiro juízo, é absolutamente reta e íntegra, seu juízo é decisivamente benfazejo, porque requisita o próprio bem moral:

A razão dá tempo às duas partes, pois pede um certo tempo também para si, para haver um modo de buscar a verdade: a ira, ao invés, está sempre com pressa. A razão gosta de dar um juízo que seja justo: a ira quer que pareça justo o que ajuizou. A razão não toma em exame outro do que isso do qual se trata; a ira se deixa desviar das circunstâncias várias e estranhas ao processo (*Da ira*, I, 18, 1-2)

A virtude desvela o que é verdadeiro segundo o juízo e só cuida do que vale realmente para a justiça; o vício faz aparecer ou litiga por bens ou circunstâncias que só agregam à alma uma dinâmica de dispêndio e devir. A ira, cujo ímpeto conduz o homem a um estado de quase irracionalidade, é cega e desprovida de qualquer causa justa, que é devida só à razão. E, por contradizer a natureza essencial e perene do homem, o vício é ainda débil. Logo, mais do que ocupar a alma de modo integral e assertivo, o vício a faz oscilar entre sua mesmidade e sua inconstância, embora o pior de sua manifestação seja querer levar a alma a acreditar

que é ele o fruto da razão ou que está sendo conduzida pela razão, como bem o demonstra Sêneca.

No primeiro livro do *Da ira* Sêneca se ocupa, em específico, em demonstrar que as paixões não só estão nos antípodas da razão, como não têm nenhuma relação com ela. Razão e paixão são de natureza distinta e incongruente, pois, de acordo com seu parecer, tudo o que se afirma segundo a natureza das paixões, ou seja, tudo aquilo que, a princípio, se acredita ser da ordem efetiva do mundo e dos seus objetos de desejo, é, na verdade, uma cisão do si para com seu melhor ser, ou uma ruptura de sua unidade racional. É signo de que a alma, dessentida de si, está doente.

As paixões, assim como os vícios, não devem sua causa a nada que seja externo à alma ou recebido passivamente por ela, mas a um impulso em direção a um objeto não devido à luz da razão. A alma, se sábia, deveria então fazer silenciar em si todo impulso que não fosse racional. Fosse diante dos primeiros movimentos da paixão ou do vício já estabelecido, a razão já não poderia se impor, pois seria como imiscuir-se com eles, ou macular a si mesma. Queremos dizer com isso que, para Sêneca, se houvesse uma cedência da razão em relação à sua hegemonia, nem por isso ela seria condescendente ou colaborativa com seu contrário, ou seja, com uma situação passional ou viciosa. A alma sã só então reencontrará sua unidade pela razão ao silenciar as vozes dissonantes ou orquestrá-las a favor de uma harmonia restabelecidora em sua mesmidade. Se a alma sapiente não admite aquiescer com nada que em si não encontre seu fundamento, quanto menos em relação àquilo que lhe seria de todo estranho, ou ainda, tudo aquilo que não colabora com sua concertação racional e bondosa. Logo, a alma não pode conhecer ou julgar nada que lhe seja absolutamente estranho, como é o caso exemplar da materialidade do mundo.

No entanto, e como já indicámos sob os auspícios de Sêneca, se a alma não pode receber nada do corpo, este poderia fazer reverberar em si a energia da alma, afinal, o corpo é ente passivo, incapaz de mover-

se por si mesmo, logo, muito menos mover o outro. As afecções são, desse modo, impressões que a alma imprime no corpo. Isso denuncia, aliás, a ideia que afirma ser o contrário, ou seja, que os males do corpo tocam a alma. No entanto, esta condição revérbera, que promana da alma para o corpo, nada diz dela mesma no que se refere à sua existência própria ou ao seu ser de existência, senão só de sua existência em causa. Segundo Sêneca, exemplos dessas afecções seriam indicados pelos estados de ojeriza, pelos calafrios, pelo enrizar dos cabelos ou dos pelos, pelo rubor da face. Diz ele que, para se perceber a ira, para além de sua condição mesma que é devida aos movimentos próprios do anímico, se pode adivinhá-la por estes movimentos desordenados que tocam e se imprimem no corpo:

De fato, se nasce sem o nosso conhecimento, nunca cederá à razão. Porque todos os movimentos, independentes da nossa vontade, são invencíveis e inevitáveis como o arrepio, quando somos colocados na água fria, ou o desgosto diante de certos contatos, diante de notícias ruins se erigem os cabelos da cabeça, nos ruborizamos ouvindo palavras vulgares; assim como sentimos vertigem quando olhamos um abismo; enquanto nenhum destes movimentos depende da nossa vontade, nenhuma razão pode obter que não sobrevenham a nós (*Da ira*, II, 2, 1).

De todo modo, vale dizer que os objetos que são vistos, as notícias que são ouvidas, as opiniões que são recebidas, também parecem ser mais realidades devidas à força da alma do que oferecidas ou encaminhadas a ela pelos afetos sensíveis. Sêneca chega mesmo a propor uma estética da alma ao referir a sua condição movida em função, ora pelas agitações, ora pelo movimento sereno. Demonstra, a partir da música e da pintura, especialmente com relação as composições fortes e trágicas, a força da representação anímica. Inclusive as sensações físicas seriam afirmadas o que são por sua natureza metafísica e imanente ao eu, e tanto em função de sua origem quanto do lugar de sua realização e atuação. É o ser alegre que gera a alegria, o triste que gera a tristeza, o belo que faz a

beleza (*Da ira*, II, 2, 5); isto é, mais do que sensações devidas às relações simpáticas com o outro, seriam devidas a si mesmo, ao seu ser alegre ou triste, belo ou feio, sereno ou irascível, embora, a princípio, sem dar seu consentimento:

Também um canto, ou as vezes um ritmo vivaz ou ainda o som guerreiro de uma trombeta nos excitam; também uma pintura horrível nos impressiona, assim como o doloroso espetáculo de um suplício, ainda que justíssimo; é por isso que sorrimos a quem sorri, enquanto nós mesmos nos aquecemos diante da competição dos outros. No entanto, essa não é ira, como não é tristeza aquela que faz com que pareçamos com um rosto apavorado diante de um naufrágio representado por uma cena, como não é temor aquilo que golpeia o espírito de quem lê que Aníbal, depois de Canas, assediou as fortificações, mas são todos movimentos involuntários da alma, não paixões, mas só prelúdios das paixões (*Da ira*, II, 2, 4)

Portanto, não se vivem ou se sentem as dores ou as alegrias do mundo, e em ubiquidade ao sentir do outro, mas, de fato, as alegrias e as mazelas em si acordadas a partir de suas representações exteriores; isto é, devidas aos movimentos próprios da paixão sofrida em si e não da afecção subreptícia que tomaria de assalto a alma devido às circunstâncias exteriores e afetivas que Sêneca elenca em seu tempo. Tais impressões, se quisermos, seriam reificadas e urdidas pela dimensão própria da alma, embora não a ela devida por força da razão, assim como seria em relação ao impulso para a alegria ou a dor, para a sensação de beleza ou fealdade.

Sêneca, referindo-se a emoções como as suscitadas pelas recordações súbitas, anota que, ainda que não se devesse à alma racional sua imediata e consciente intenção, a ela deveria sua realização enquanto experimentação possível. Portanto, as emoções, exórdios das paixões, seriam movimentos involuntários da alma e não paixões, sendo só seu prelúdio, dirá Sêneca. Por sua vez, as paixões propriamente ditas, seriam assim descritas:

Nenhum dos impulsos que afetam casualmente a alma podem ser chamados paixões: porque a alma, por assim dizer, a sofre mais que provoca. Portanto, a paixão consiste não no comover-se diante de uma ideia qualquer, mas no abandonar-se a esta ideia e no seguir seu movimento instintivo (*Da ira*, II, 3,1)

Segundo Sêneca, há uma ordem entre as emoções, as paixões e os vícios. Enquanto as emoções são movimentos involuntários da alma, as paixões (*adfectus*) são seu movimento, embora desconcertantes e não racionalmente assertivos, ou seja, não são devidas à alma racional e em acordo integral e verdadeiro consigo. A paixão seria movida por uma ideia que está, por assim dizer, abandonada na alma. Em todo caso, ainda que uma emoção fosse identificada com um movimento involuntário da alma, não deixaria de ser ela mesma devida a um movimento seu. Jackie Pigeaud reconheceu que Sêneca elevou as reflexões estoicas acerca da paixão de um plano essencialmente antropológico para o da psicologia, e exatamente por formular um verdadeiro quadro nosográfico das paixões como condições malsãs interiores e devidas a seu próprio sujeito (Pigeaud, 1981, p. 332).

Quanto à paixão, como já dissemos, parece ser um movimento da alma movida por uma ideia que, ainda que a seu despeito, é gestada e animada por ela própria, no sentido mesmo de ser um (de)feito seu. O vício, por sua vez, não é só signo de uma disposição momentânea da alma contra seu melhor ser, mas, por assim dizer, a toma por um tempo mais longo, por movimentos mais graves, sobretudo quando busca afirmar-se como juízo que pretende subjugar o próprio juízo racional, ao querer mostrar-se inclusive mais reto que ele. No entanto, mesmo a paixão, cuja ambiguidade de sentido foi dada pela sua terminologia latina (*passio*) — dando a entender que seria um sofrer devido a uma causa devida a outro, quando na verdade é um ato de si ou um ato sugestivo para o mesmo sofrê-lo — seria, na verdade, a causa de sua própria disposição para o sofrimento. Mas, se a paixão é a causa do sofrer da alma, restará saber por que razão é ela causa e, sobretudo, por que razão ela é causada por

si e para o seu próprio sofrer? A alma deverá então buscar saber porque sofre para assim poder verdadeiramente se curar.

Portanto, ter-se-ia que perguntar, embora retoricamente, se a paixão é própria da alma, ou, embora um movimento seu, é indevida a si por não ser deliberada por ela? Esta última perspectiva atribuiria, de qualquer forma, o princípio da paixão a uma causa indevida tendo em vista a alma racional. As emoções, segundo Sêneca, seriam movimentos preambulares à paixão que afetariam as almas deambulantes, afastadas ou perdidas de si. Seriam indícios da paixão que se avizinha à alma. No entanto, a paixão e o vício seriam movimentos espúrios à alma racional, mas, ainda assim, seria ela mesma a provocar um movimento de desacordo consigo: “A ira, ao invés, não deve ser suscitada, mas atenuar-se; porque é um impulso; e não existe impulso sem a participação da alma” (*Da ira*, II, 3, 4). Nem tudo que, de algum modo, se verifica na alma é dela sua melhor expressão; esta parece ser a mensagem que deste trecho se extrai. O impulso (*impetus*) se verifica como um movimento causado, mas sem causa verdadeira. A explicação que Sêneca oferece para que a razão não tenha que se haver com a paixão ou com o vício é que só o que nasce conscientemente se elimina conscientemente, ou seja, a razão não pode lidar senão com o que é próprio de si.

Daí dever-se proclamar, uma vez mais, a ideia que só o vício pode combater o vício, seja atenuando-o ou substituindo-o, preferivelmente, por seu movimento menos grave ou menos cego. Sêneca, ao que parece, enquanto defende o verdadeiro ser da alma (a razão hegemônica), não deixa de lhe atribuir disposições também diversas em relação a si mesma, embora não implique qualquer ruptura absoluta em si. A alma confusa à sua própria razão será, de fato, produto de si mesma enquanto ser de sabedoria e sabedoria autoconquistada. Será autossuficiente segundo sua autodeterminação, tornando-se ela mesma, por ela mesma, a existência que é e que se experimenta gratamente.

A ALMA DISSENTIDA DE SI MESMA

A unidade da alma pela razão foi para os antigos estoicos, senão um consenso, uma ideia bastante difundida e aceite. Crisipo, por isso, afirmou que as paixões seriam juízos; Zenão, por sua vez, disse que as paixões são disposições contrárias à razão, e, uma vez que a alma é uma pela razão, as paixões não podem rivalizar com ela no sentido de possuir uma existência totalmente diferente da da razão, pois, se assim o fosse, seria admitir a existência de disposições ou qualidades contrárias ao si racional, o que não é possível. Diógenes Laércio fixou o quadro das opiniões a este respeito: “A própria paixão, segundo Zenão, é um movimento da alma, contrário à natureza, ou um impulso excessivo [...] Os estoicos sustentam que as paixões são juízos, como afirma Crisipo na obra *Das Paixões*’ (D. L. 7, 110-111)”.

De todo modo, parece ter prevalecido a ideia de que, sendo o homem um animal racional por natureza, não haveria nele nenhuma parte ou força totalmente debilitante que o fizesse sucumbir terminalmente. Poderíamos dizer que, diante da afirmação da unidade da alma pela razão, de um lado, e da afirmação da existência assertiva da paixão, de outro, estar-se-ia defronte a um problema sempre em causa, como já indicámos. Com efeito, deveria inaugurar-se, ainda assim, um conflito entre a razão e os movimentos não racionais e, neste sentido, passionais. Os vícios ou as paixões, embora parecessem afirmar-se na alma como uma condição sua, embora não coexistentiais à sua própria natureza, seriam tão somente um recuo do si em relação ao seu ser de razão, insistamos. Por sua vez, a condição apaixonada da alma não deveria ir além de um movimento, ou um momento seu que quebranta a alma de seu estado altamente consciente do si pela razão.

Enquanto o juízo seria longânime, monocrático e sereno, no sentido de dar tempo à alma para que arrazoasse, mensurasse, ponderasse suas representações, a paixão seria impetuosa, causadora de movimentos transtornados que contraporiam o próprio ser de razão com relação a

si mesmo. Uma alma vacilante, como diz Sêneca, é palco de imagens múltiplas e ambivalentes, como as que suscitam o querer e o não querer, o dividir mais do que o unificar, a vontade indômita e cega mais do que a assertiva e definitiva pela razão. A sabedoria, afirma Sêneca, consiste em se querer sempre as mesmas coisas e a não se querer sempre as mesmas coisas: “a sabedoria consiste no querer sempre, ou no não querer nunca, a mesma coisa” (*Ep.*, 20, 5). Tanto as paixões quanto os vícios deveriam se constituir na alma como imagens a partir de representações que levam comumente à sua insatisfação, ao seu autoengano. Aqui, também, poderíamos falar de uma disposição que nega ou rompe com a própria integridade do si, ou seja, aquilo que nega sua coerência para consigo mesmo, mas, ainda assim, por um momento seu de cedência, de autoprivação, e não por sua plena nadificação ou absoluta outrificação.

Portanto, a paixão, tanto quanto as disposições da virtude, é devida à alma. A paixão, no entanto, como ato contrário ao si mesmo; a virtude como sua afirmação ou como signo da plena satisfação do si para consigo mesmo. A paixão é responsável pelas representações de um outro de quem se acredita depender ou necessitar — e no pior dos casos, acreditado melhor que si —, já as disposições para a virtude são a certificação do mesmo a si pela autoconsciência de sua integridade e suficiência, inclusive para determinar-se. Logo, as imagens acreditadas como sendo de um outro, como a recordação de fatos e pessoas pretéritas, são imagens elas mesmas, produzidas pela alma para atender suas necessidades (Vegetti, 2014, p. 274).

Neste sentido, a alma não poderia receber passivamente qualquer outro que fosse absolutamente diferente de si, ou de sua qualidade. É por isso que a imagem de uma paixão, tão logo fosse gestada na alma, torna-se-ia uma realidade (in)devida a si, pois nela não encontraria fundamento em função de ser contrária à razão. A dupla ser e aparecer, tão cara à metafísica antiga, também aqui se apresenta, mas com uma reserva, ou melhor, com uma característica refundante: tanto quanto o ser, o aparecer deve também à alma sua manifestação possível; ou seja, o

aparecer é aqui e, de fato, o desvelamento a si de seus valores primaciais, inclusive para combater suas más representações. Acerca deste processo da edificação da alma pela via de sua auto-instituição graças ao juízo reto e hegemônico, Martha C. Nussbaum disse que uma representação asseverada pelo juízo torna-a uma realidade verdadeira (Nussbaum, 2003, p. 464). Se o juízo for dirigido pela razão, ele deverá reificar o ser da alma até identificá-la à existência que é, sem mais ter que lançar-se a desventuras ou imagens involucrais.

Por fim, e no que respeita ao exercício de reificação das imagens suscitadas a partir da vida exterior, Sêneca recomendava que fossem imediatamente julgadas segundo a razão; não obstante, a alma sábia nem sequer deveria delegar à razão este papel de juiz, mas somente do governo de um império já todo seu e plenamente estabelecido. Neste momento, a razão reta se estabelece pelo próprio ato de afirmar-se por sua própria retidão:

Mas é preferível aceitar placidamente os costumes sociais e os vícios humanos, não caindo no riso nem nas lágrimas. Na verdade, atormentar-se com os males alheios é uma interminável angústia; deleitar-se com os males alheios, um prazer desumano, assim como também é um inútil sentimento de humanidade chorar e alterar o semblante só porque alguém leva o filho a enterrar (*Da tranquilidade da alma*, 15, 5).

O mundo da exterioridade, com respeito ao eu interior ou ser anímico, não deveria impor nenhuma verdade, a menos que fosse assentida pela alma racional. Ademais, é este o verdadeiro mal que pode acontecer à alma, ou seja, o seu autoengano, pois não só a corrompe, como a torna, ela própria, sua mesma corruptora. Neste sentido, não aceitar a existência exterior como uma realidade imediatamente verdadeira seria renunciar o mais absolutamente à mentira, fruto quase necessário das aparências e dos juízos vulgares. Mesmo a afirmação de um bem que não é em si é igual à afirmação ou ao advento de um mal para si.

Sêneca, por tudo isso, insiste na necessidade do autodomínio e da autossuficiência da alma humana, pois mesmo a alma em busca da impassibilidade havia de admitir a dor, mas desde que fosse de acordo com a medida dada pela razão, pois, desse modo, além de não ser grave, seria passível de ser suportada, curada ou aceite sua finalização pela morte como um bem maior. Sêneca, como mais tarde Epicteto, pede para que se rechasse a opinião comum, as imagens passivas que não estivessem em relação com o juízo racional. Se o indivíduo, pela alma racional, é ser devido à sua própria existência como causa para o melhor de si, é ele também o portador da existência em efeito, sem mais ter com quem ou com o que se relacionar verdadeiramente para seu mais grato existir. Nem seres outros, nem projeções deles em si como doadores de juízos, valores ou impressões verdadeiras poderiam se verificar suficientes. Por isso, dirá Sêneca, que ninguém sofre ou é constrangido por uma dor ou alegria alheia, no sentido de dividir com o outro o que é propriamente do outro, pois toda realidade sentida ou pensada é sempre a de si, provocada pelas imagens que são gestadas pela e segundo sua condição mesma, boa ou má. Ou seja, tudo o que é efetivamente sentido ou inteligido, e, portanto, elevado à própria categoria do existente pelo eu que é, é de ordem moral, espiritual e, logo, do si ele mesmo.

O homem bom e virtuoso, que converge o mais absolutamente a sua existência à sua essência, deve, pela via da sabedoria, fazer confundir o seu próprio eu de existência com a existência de seu eu, no sentido mais verdadeiro e universal. Será, desse modo, que o mal, não sendo nem segundo a essência do ser moral, nem segundo a existência devido às coisas em si, não existe na realidade. Para o primeiro caso, pode então se verificar como ausência ou instabilidade do ser de bondade, da virtude conatural à alma: “Entre outras, a moralidade tem ainda esta vantagem: satisfaz-se de si mesma, permanece sempre idêntica. A maldade, essa, é instável, está constantemente a mudar, a tornar-se, não menos gravosa, mas apenas diferente.” (*Ep.*, 47, 21). Aqui, o valor essencial do ser, leia-se moral e racional, deve confundir-se com a sua própria existência. A alma

racional, portanto, deve reificar e proclamar seu próprio existir como bem e bem em efeito para si, igual ao si que é, pois a condição malsã é, paradoxalmente, mais sentida onde o bem ele mesmo se apresenta, embora não ainda de modo completo: “Da maldade, a parte que redundava sobre os outros é a mais ínfima, a menos importante: o pior da maldade, a sua parte por assim dizer mais ‘densa’, é a que permanece dentro de nós e nos oprime” (*Ep.*, 81, 22).

A paixão, isto é, aquilo que se impõe ao indivíduo segundo um sentido contrário à sua vontade racional ou plenamente deliberada por ela, não possui em si valor substancial ou realidade verdadeira, embora possa fazer a alma sucumbir em si mesma, mas não a si mesma. A alma, ainda ignorante do melhor e do bastante existir em si, deixa imprimir representações que não encontram nela lugar ou forma verdadeira. Então de onde a tirou? Da própria falta de si ou da falta de autoconhecimento que considera como sendo verdadeiro o que não é, sobretudo para seu ser feliz e bastante. Por isso, a alma tende a beligerar consigo mesma, entregando-se a juízos falsos que, pior que julgar mal, o faz ainda segundo a prelação de querer ser um bem verdadeiro.

A sabedoria terá por isso que arbitrar e desvelar o melhor juízo para a alma que é, ao mesmo tempo, ajuizada e ajuizante de si. Mas, como pode uma alma estulta julgar a sua própria estultícia se, a princípio, nem parece sequer poder sustentar a sua própria verdade? Sêneca, sensível a esta dificuldade, aconselha a cultivar todo o vigor que se possa ainda encontrar na alma, para daí poder extrair seus instrumentos e os remédios para sua medicina, para poder tornar-se médico de si, curar-se a si, não sem antes levar à sua compreensão aquilo que nela já está compreendido, e tanto para ser a causa de seus males, quando para obter a sua cura. Ou seja, os verdadeiros bens, assim como os verdadeiros males, são de si:

Se estás de acordo, contudo, dar-te-ei conselhos que te ajudarão a reforçar o teu vigor. Mais numerosos são, Lucílio, o nossos temores que as nossas verdadeiras

aflições; e mais frequentemente nos angustia nossa imaginação do que a realidade (Ep., 13, 4-5).

Ou seja, as opiniões são invariavelmente falsas e constituídas de matéria de igual natureza. A alma, mesmo tendo ajuizado as suas representações, retirando-lhes o véu de sua aparência não assentida pela razão, devia ainda vigiar-se a si mesma, a cada momento, para não arrefecer diante de movimentos cegos ou impulsos desordenados, causando em si um sofrimento cuja origem seria, ao fim e ao cabo, devido à sua própria fraqueza moral.

Por isso é que todo sentir é, na verdade, um sentir que deve seu sentido à alma e não a inferência direta de um objeto exterior ou de um afeto imediato. Logo, o temor ou a alegria, a falta ou a completude, pretensamente devidos a posse ou à ausência dos bens e afetos exteriores, não seriam ganhos ou perdas em si mesmos, mas só enquanto a alma os acreditasse realidades efetivas para o seu ser feliz ou triste, para ser plena ou deles necessitante. O conhecimento nascido das opiniões (*saepius opinione*) devia ser, invariavelmente, entregue ao arbítrio do juízo reto para que somente por ele pudesse ser estabelecida a verdade ou não; ao contrário da *res*, a coisa em si, e na sua melhor capacidade de designar algo, seria, na verdade, coisas que que trabalhamos em nós (*res laboramos*).

Esta ideia tinha inclusive uma função médica ou uma função psicanalítica, como se diria hoje. Sêneca dela se utiliza para fazer com que Lucílio arrazoasse acerca da angústia que o acometia frente às opiniões talvez pouco benfazejas que dele se tinha ou que ele ouvia a seu respeito. Logo, Lucílio não deveria a nenhum outro o seu ser feliz ou a condição de sua angústia, ao menos quando já consciente de sua autossuficiência moral. Ademais, e, por isso mesmo, esta carta também seria uma carta consolatória, na medida em que se insistia em que nenhum mal é efetivo ou definitivo, o que quer dizer, nenhum mal que não fosse de si seria de fato um mal real, e, ainda assim, relativo. Ao contrário, só o bem, o bem moral, é verdadeiro e importante.

A serenidade e a felicidade verdadeira é, portanto, uma conquista a partir de uma batalha que se trava não entre o espírito e o mundo, mas na alma e com ela mesma, combatendo suas tendências desviantes ou suas paixões impetuosas. Sêneca pede que se ignore toda representação apaixonada que assalta o homem e o coloca em movimento involuntário com respeito à sua própria razão. Pede, ademais, que se analisem as causas dos temores, ou seja, as causas que, por assim dizer, não são verdadeiramente suas, pois a razão não anui com o que é contra o si mesmo, logo, não é causa de nada para si e nem de si para elas serem algo. Conclui, portanto, que só as representações da alma assentidas pelo juízo podem revelar verdadeiramente o que é, pois em si encontra seu fundamento e, logo, seu existir em efeito.

O mal é, portanto, ignorância, ausência, senão de si, da capacidade de saber-se a si, curar-se a si, gostar de si. O mal constrange o si de bondade, o divide, o retrai. Como diz Sêneca, o medo sem causa real, ou causado tão só pela imagem da paixão, poderia levar ao pânico, isto é, a um mal maior, porque leva à perda da melhor consciência e do autodomínio de si. A presença em si de algo não deliberado pela razão seria invariavelmente fruto da fantasia, fosse de uma situação presente ou pretérita. Uma situação rememorada do passado é, na verdade, uma imagem gestada pelo si e para o atendimento de uma necessidade ou vontade pouco segura, mas atual. Também, sob o ímpeto da ânsia, poder-se-ia gestar objetos ou situações que são só signos do desejo; ou seja, a antecipação ou a presentificação de algo que se espera. Tais elucubrações do espírito saudoso ou ansioso são, para Sêneca, abandono de si; fuga e descontentamento do presente pelo qual se é; negação da única existência possível para o ser feliz, pela vida atual: “Sabe o que torna os homens ávidos pelo futuro? O fato de não se verem realizados” (*Ep.*, 32, 4). A espera que leva a uma alegria sem causa verdadeira é uma espera que não supera a espera mesma.

Aqui se inscreve ainda o estado de angústia. A angústia é causada pela espera ansiosa de uma ocasião que ainda não se verifica e,

provavelmente, nunca se estabelecerá, ao menos segundo se imagina e deseja. Ela, ademais, sendo sem causa objetiva ou clarividente para o eu, será sempre muito difícil de ser aplacada ou eliminada. E o que não possui uma causa objetiva também não pode ser objetivamente eliminado. Portanto, só o que está no presente e é pela alma conscientemente sabido é possível de ser ajuizado, pois, tanto o juízo quanto o presente devem ser, por sua relação existencial mútua, os únicos meios para o real. Sêneca, ainda no sentido de aconselhar acerca da necessidade do domínio de si, para tornar-se senhor de si, pronto a defenestrar toda opinião vulgar, considera prudente também o afastamento das ocasiões que pudessem incitar a alma débil à sua perda, a dissidência de si para consigo mesma, particularmente quando a razão ainda não se apresentava como absoluta e premente:

Atinge o cume da sabedoria quem sabe de que coisa deva se alegrar e não coloca a própria felicidade em poder dos outros. É preocupado e incerto quem é sempre na ansiosa espera de qualquer coisa, também se a possui em suas mãos, também se não é difícil obtê-la, também se suas esperanças nunca estiveram desiludidas. Antes de tudo, caro Lucílio, aprende a ser feliz. Você acredita de fato que eu queira lhe retirar muitos prazeres só porque quero ter longe de ti os bens dados pelo acaso, e porque penso que você deva se subtrair aos doces movimentos da esperança? Ao contrário, desejo que não te falte nunca a alegria, antes que ela nasça em tua casa; e nascerá, porque ela já é dentro de si mesmo (*Ep.*, 23, 3).

É preciso tomar-se a si, ter o domínio de si, levar a alma a seu absoluto estado de razão, pois, do contrário, caminhar-se-ia, mais do que em direção aos valores do mundo, à perda daqueles de si, únicos verdadeiros e necessários para a vida feliz. No que diz respeito à vida anímica frente à vida que se apresenta desde o exterior, Sêneca é sempre capitular ao dizer que, ou se dominam os vícios ou eles passam a dominar (*Ep.*, 39, 6; e 51,13). As paixões, assim como os vícios, auspiciam o engendramento de sugestões, movimentos, vontades que conduzem a

alma a um estado fragmentário do eu, à perda de sua referência como causa unívoca do si próprio. Começa-se por verificar uma condição de falta sem fundamento objetivo ou objetivável, uma ruptura que causa a fragmentação do eu absoluto e altamente consciente de si, impedindo que a própria hegemonia da razão se estabeleça. A alma já não saberá discernir e valer-se verdadeiramente do que é de si e do que não é, sobre a bondade de suas causas, sobre a razão efetiva para seu ser feliz.

A paixão se impõe quando o si entrega-se ao sabor das circunstâncias fortuitas, quando se afasta do mesmo que é (enquanto ser pela razão), quando desvia os olhos de sua dimensão interior para a exterior e se entrega docemente ao que lhe oferece a opinião vulgar ou os bens de igual feição. A dificuldade resulta daí, pois o domínio de si ou a condução do si pela razão, demanda vigília, cultivo constante do eu em direção a seu autodomínio, fruto também de seu autoconhecimento. Logo, vê-se impor o necessário exercício do conhecimento de si como um ato talvez inaugural, no sentido da instituição de um eu totalmente conforme à razão. Buscando decifrar o enigma da existência, acabaria por resolvê-lo em si até porque a existência verdadeira é fruto de sua bondade desperta. A partir deste momento, a revelação de todo o segredo da existência ou do existir verdadeiro passa a ser fruto de seu mesmo autodesvelamento enquanto se descubra comportá-la, instituí-la. Descobre, ainda, para seu próprio espanto e admiração, que possui o que busca, faltando-lhe somente esta consciência, este saber ser o próprio objeto de sua busca para a felicidade: “o seu grau de felicidade será o mesmo; tal felicidade reside num único ponto: o próprio espírito; e assim obtém a estabilidade, a grandeza, a tranquilidade, coisas impossíveis de obter sem o conhecimento quer da condição divina, quer da condição humana” (*Ep.*, 74, 29). Logo, para Sêneca, a busca da autossuficiência parte da consciência de que falta ao si a sua ciência própria para ser e bem existir. A ciência cósmica é então, também ela, aquela de si enquanto tomado por uma compreensão altamente elaborada do seu ser:

A fortuna declarou-me guerra. Eu não obedeco às suas ordens, não aceito o seu jugo, mais, pretendo mantê-la à distância, o que implica ainda maior coragem. Não posso deixar que a alma amoleça; se fizer concessões ao prazer, terei de fazê-las à dor, ao cansaço, à pobreza; a ambição e a ira quererão tomar conta de mim; verme-ei dilacerado, despedaçado entre inúmeras paixões (*Ep.*, 51, 8-9).

A liberdade aparece aqui como um estado que não diz respeito, por exemplo, ao desfazer-se das correntes ou da prisão, da escravidão ou do banimento, mas do não deixar-se prender ou abater pelo temor devido à sua imaginação ou ideia sôfrega (*Ep.*, 9, 4). A liberdade ou aprisionamento da alma só pode ser decretada por ela mesma. Por isso, a alma de sabedoria já não pode agir contra si, uma vez já toda tomada pela razão que a conduz ao seu próprio bem. Em função disto, Sêneca pergunta, no decorrer do texto acima citado, sobre a verdadeira liberdade, para logo concluir: a liberdade consiste em não ser escravo de nada, de nenhuma necessidade, de nenhum ocaso, de fazer frente à fortuna impondo-se a ela.

Quanto ao destino visto sob a perspectiva do evento que imporia à vontade humana a vontade cósmica irreduzível, ele também não se verifica diante da autossuficiência sapiencial do ser. O ser racional é o único senhor do destino a que se destina. Mais do que ser regido pela vontade cósmica, racional e divina, é ele seu mesmo regente; ou seja, é ele mesmo a razão e o divino em sua última estância. Quer-se com isso dizer que, para Sêneca, não se verifica nenhuma aceitação resignada da alma humana à vontade cósmica, não no sentido de uma submissão passiva ou conformada a um poder ulterior e diverso de si mesmo. Na verdade, é a alma que estabelece seu destino, não sendo outro, aliás, que o devido à razão universal, que ela compreende e a que obedece. Dito de outro modo, a razão cósmica e divina que rege o universo é a mesma que rege a alma racional do homem, pois, acima de tudo, a ele deve sua compreensão ou sua melhor existência compreendida.

Poder-se-ia dizer que o destino nada impõe à alma racional, mas dispõe-se dela e de sua vontade assertiva para dar-se. É preciso anotar, no entanto, que a vontade em Sêneca (*voluntas*) ganha uma nova conotação em relação à compreensão que dela tinham os estoicos antigos. Como sabemos, para os estoicos, ou pelo menos para a maioria deles, nenhuma disposição da alma estaria absolutamente desprovida do princípio da razão, ou seja, nenhum impulso é, ele mesmo, irracional ou totalmente irrefletido, dado que a alma não pode ser senão racional, embora, e a depender das circunstâncias, faça um uso mais ou menos basilar da razão. Para Sêneca, a vontade parece ser um impulso não assistido pela razão, porém, não irracional ou de todo errático por isso. Daqui que se estabeleça um dilema fundamental: como retirar da razão esta força tão essencial para a alma humana quando sua própria escola a admitia sem reservas? Seria para Sêneca um princípio moral superior às emoções e inferior à virtude; e, neste sentido, estaria a meio caminho entre a razão de um lado, e as emoções ou o impulso cego do outro? Logo, estaria Sêneca se adiantando aos pensadores modernos no que respeita à vontade inconsciente, ou seja, menos que racional, devida a uma razão pouco clara ou escondida na profundidade do ser (Reale, 2003, p. 143; Voelke, 1973, p. 161) ?

Por isso, o domínio de si, premissa para a verdadeira liberdade, tem que ser constantemente exercitado. A alma tem que se autoanalisar e trazer às ondas de sua existência sua verdade mais profunda. A liberdade como uma condição interior do eu uma vez mais aqui se verifica. Logo, a liberdade ela mesma estaria em risco de perder-se, e não o indivíduo com relação às determinações exteriores quanto a seu poder de ir e vir; ou seja, a liberdade pode vir a ser perdida se o indivíduo se perder de si como ser autossuficiente devido à falta da sabedoria. Nesse sentido, ele pode estar livre mesmo no cárcere, ser feliz ou sereno mesmo quando submetido a dores ou a restrições de seu bem-estar, do seu mover-se. Por outro lado, as verdadeiras correntes ou grilhões são os prazeres:

Ainda que não acrescente mais nada, percebes agora que disso decorre uma perene tranquilidade, a liberdade, afastado tudo quanto nos irrita e aterroriza. Com efeito aos prazeres***, pequenos e caducos, nocivos em si mesmos, sucede, primeiro, uma grande alegria, inalterável e uniforme, depois, a paz, a harmonia da alma, a nobreza unida à doçura, já que toda perversidade nasce da fraqueza. (*Da vida feliz*, 3, 4).

O desconhecimento de si e, inclusive, do todo como um reflexo dessa insuficiência do eu, é resultado do seu abandono, de seu desvio em direção ao vazio que está lá fora, na contramão do si ou da existência que é aí melhor. E no caminho que leva para fora de si encontra os prazeres afetivos e fortuitos, o medo, a alegria não autossustentada, os temores, a esperança que o projeta sempre para além e para fora de si, sempre um pouco mais para o desconhecido ou em direção a um abismo em relação à compreensão mesma do seu existir. O movimento do mundo arrasta a alma para fora de si, para longe do seu ser possuído. Perde sua autoconsciência ou o poder de saber que só ela pode realizar-se sempre, autorealizando-se.

Corroborando a ideia de que a felicidade verdadeira só pode resultar de uma disposição interior, Sêneca afirma que o bem, cuja natureza é da ordem da moral, não pode se verificar em sua inteireza senão aí. Daqui que a liberdade é signo desse bem, que leva à vida feliz, serena, não constricta por nenhuma necessidade ou medo imputados pela vida exterior. A liberdade como condição espiritual encontra no si o único universo possível para habitar sem amarras, sem determinações absolutas. Passa, doravante, a reconhecer somente as riquezas próprias do seu ser, que não podem ser subtraídas nem acrescentadas, pois são bastante a si. Dito de outro modo, a alma já não reconhece nenhum outro estado do ser senão o si que a constitui como existência feliz:

Já que comecei por comportar-me de forma generosa, pode-se chamar feliz a quem não alimenta paixões nem temores, isto graças à razão, porque também

as rochas carecem de temores e de tristeza, não menos do que o gado; e nem por isso alguém os chamaria felizes, visto que não são capazes de pensar a sua felicidade. (*Da vida feliz*, 5, 1).

Embora, em princípio, a felicidade signifique um estado de ausência; de ausência de dor, medo, distúrbio, inclusive do prazer debilitante, ela deve ser mais que isso: deve ser assertiva, ser fruto da sua própria ideia feita realização; progenitora do si melhor graças a seu próprio ser de existência. Dito isto, poderíamos acrescentar que a felicidade, fundada e assistida pelo bem da alma, passa a ser também já um estado de si e não só uma condição adventícia. Como sabe a metafísica antiga, a existência do mundo fundada na aparência de algo para sempre escondido ou ausente, enquanto não possa apresentar o si mesmo que é, é menos que ser. Logo, também a felicidade que se acredita encontrar no mundo e nas suas circunstâncias é menos verdadeira do que a felicidade que o si mesmo comporta, uma vez nascida de si e já confusa ao seu próprio existir.

O mundo exterior conduz tudo o que se verifica segundo sua realidade ao deletério e à fugacidade, não podendo, para Sêneca, comportar nem as causas da verdadeira felicidade, nem seus objetos de direito e realização. A vida exterior, por isso, comporta tão só o movimento que leva à indeterminação, uma vez que não possui em si nem as condições para seu acontecer, nem a capacidade para ser em si assertivo. Diante dele o encontro seria com o engano. Portanto, para Sêneca, a alma que busca a felicidade no mundo não poderia ir além de sua busca mesma, restando a ela cessá-la diante de sua própria sofreguidão.

Marca um limite para lá do qual não passes, ainda que o pretendesses! Afasta duma vez por todas o desejo desses bens tão ilusórios, que até é preferível apenas desejá-los sem os obter! De resto, se neles existisse algo de concreto, eles inevitavelmente nos saciaríamos; o que se passa de facto é que quanto mais os saboreamos mais lhes sentimos a sede. Afastemos de nós essas miragens

sedutoras: tudo aquilo que se encontra nas incertezas do futuro, por que motivo me será mais vantajoso consegui-lo da fortuna, do que eu próprio disso prescindir? E porque não prescindir? Para quê esquecer-me da fragilidade humana e pôr-me a acumular bens? Para quê penar por eles? Este dia será o meu último dia; e se acaso o não for decerto que o meu fim já não está distante! (*Ep.*, 15, 11).

A busca cega pela felicidade ou pela real satisfação que se acredita residir nesse ou naquele objeto, nessa ou aquela situação exterior, identifica a felicidade a um qualquer objeto erigido somente pelo desejo. Isto quer dizer que nunca se está em busca da felicidade real, pois o anseio que move a alma em busca do objeto do desejo, a move, na verdade, a um objeto que, além de não a comportar, nem sequer seria signo de satisfação verdadeira, pois seria sempre e necessariamente o prelúdio para um outro e novo desejar, ou seja, para o mesmo e reiterado movimento que leva somente à angústia e à ânsia, ou ainda, à tristeza por não possuir o que se desejou quando já diante da consciência de sua irrealdade. E, nessa busca, se não bastasse o sentimento de fracasso por haver chegado no lugar mesmo que se partiu pelo desejo, segue-se o vazio, o dano e, por fim, a tristeza por descobrir-se existir, mas não ser, querer sempre, mas nunca possuir. Logo, a felicidade deve ser a condição própria da alma que não deseja, pois é feliz consigo, com o que se possui, o que é igual a dizer, com quem se é.

Mesmo quando se trata de doar algo a alguém, o benefício é maior para aquele que dá do que para aquele que recebe, pois é o espírito que assente o verdadeiro sentido ou valor das coisas. Nele reside sua forma real e maiormente experimentável: “Por isso, não possui importância a coisa que é dada ou feita, mas a disposição do espírito daquele que, por ela, as coisas são realizadas: o benefício, de fato, não consiste em quanto vem feito ou dado, senão no sentimento daquele que é seu autor” (Sêneca, *Dos benefícios* I, 6, 1). Por isso, afirma Sêneca, que todo bem verdadeiro só pode ser segundo a vontade racional que leva à sua própria satisfação, isto é, o próprio ser da felicidade que a entrega a si, como indivíduo e

como existência cósmica inclusive. Por consequência, quando a alma apresenta a ela mesma imagens que não possuem seu fundamento em si, conspira contra ela, contra sua existência que é aí, tornando-a instável, titubeante. Entre altos e baixos, encontra em si as fragosidades próprias da topografia do mundo, indo da depressão à alegria histérica, mas de todo modo, se afastando da serenidade ou de sua perenidade e, logo, do seu maior e verdadeiro estado de felicidade.

Ser senhor de si, ter o domínio de si implica, ademais, informar-se da própria razão, estar todo tomado por ela, ser igual a ela que é aí e que conduz ao verdadeiro ser. Ou seja, estar já totalmente livre das paixões ou tomado pela razão de tal modo que toda imagem que a alma forjasse para si seria já imediatamente segundo o juízo e feita para tornar-se melhor. Assim, a alma racional não deveria engendrar mais nenhuma imagem ou representação que não fosse segundo seus valores próprios e confirmados pela razão. Se a razão se antepusesse a toda impressão que a alma pudesse forjar contra a sua própria unidade e estabilidade (*Ep.*, 85, 10), nenhum mal poderia ser mais engendrado. A alma sã, fundada na virtude e igual ao si que é, já não poderia promover o vício, e isto porque, para Sêneca, as virtudes e os vícios não poderiam coexistir e muito menos estabelecer uma relação de mutualidade, como já dissemos. Não poderia haver meio medo, mas o medo ou a coragem; meia melancolia, mas a melancolia ou a boa disposição do espírito, meia avareza, mas a avareza ou a prodigalidade. A vida na e pela alma deveria ser absoluta, deveria relegar o mundo e suas circunstâncias exteriores para um lugar sem efeito para si, ao menos para ser verdadeiramente sabido e feliz:

O supremo bem reside na sua própria escolha, e nas atitudes de uma mente tornada perfeita; esta, depois de ter concluído o seu percurso e ter fixado seus próprios limites, alcançou o supremo bem e não deseja mais nada (*Da vida feliz*, 9, 3).

Não deve haver temor diante dos acidentes naturais para a alma de sabedoria, nem diante dos castigos ou da morte; eles nada significariam

para si. Logo, o verdadeiro temor não reside no ato ou em qualquer situação vista ou mesmo sentida, mas no perigo de deixar-se incorrer na perda da hegemonia de sua razão e de sua serenidade, que dita a própria natureza do que é e do que não é; neste caso, do bem que é em si ou do que é nada para si ou é para seu próprio dispêndio.

A UNIDADE DO SI

O homem tomado pela razão, consciente do existir devido ao ser de sua existência, poderia mesmo ignorar as dores e as aflições físicas, como insiste Sêneca nas *Cartas a Lucílio*. Repletas de exemplos que retratam a vida do sábio ou a vida pela sabedoria, Sêneca demonstra que a coragem, comumente entendida como uma virtude em ato, é, na verdade, como qualquer virtude em si, uma disposição da alma e própria da sua interioridade. Por isso, insiste, uma vez mais, que a virtude só pode ser, realmente, pelo ser pela qual ela é, sem possibilidade de afirmação e, ainda menos, de autorrealização fora dela. Isto é, a virtude ela mesma, como a que personifica a coragem, deve ser mais do que um ato que parte do si; deve ser um ato de si e em si, como a firme disposição interior para se enfrentar as mazelas da vida exterior que favorecem o medo, este, aliás, devido mais à imagem estulta do que à experimentação factível de algum objetivo ou fato malsão.

Assim, o que dilacera a alma ou a enche de temor, de angústia, de medo, não seria algo exterior a seu próprio universo, como a guerra, a doença, a lâmina, a morte; é, isso sim, a perda de seu autodomínio e da autorreferência de bastar-se a si, de autodominar-se. A coragem, ao fim e ao cabo, é para Sêneca, o poder de se fazer frente ao mal também enquanto fosse o de si, e não por ser um ato combativo a uma qualquer força ou causa exterior.

Podes falar longamente de cativos, de torturas, de cadeias, de miséria, de corpos dilacerados pela doença ou pelo sadismo, de tudo, enfim, que te venha

à ideia: o homem valente inclui tudo isso no rol dos pesadelos, e os pesadelos só metem medo aos medrosos! Acaso consideras mal uma coisa por que às vezes nós deliberadamente optamos? Eu digo-te o que é o mal: é ceder àquilo que vulgarmente se chama “males”, é entregar-lhes uma coisa pela qual tudo deveremos suportar: a nossa liberdade. E a liberdade desaparece quando não desprezamos tudo quanto pretende subjugar-nos. Os nossos opositores não divagariam sobre a atitude justa do homem valente se soubessem o que é de fato a coragem. Coragem não significa temeridade inconsiderada, nem amor pelo risco, nem paixão pela aventura: significa, sim, saber distinguir entre o que é mal e o que não o é. A coragem está sempre atenta à autopreservação, mas ao mesmo tempo é capacíssima de suportar tudo quanto se nos apresenta falsamente como males (*Ep.*, 85, 28).

E segue dizendo nessa carta que, a despeito de toda realidade verdadeira ser da ordem do si interior e por ele, ninguém está isento da dor, do sofrimento, da angústia, ao ver-se, por exemplo, dilacerado nas carnes, uma vez que a virtude não rouba ao homem o uso dos seus sentidos. Sentirá dor, sentirá supliciar sua carne, mas não sentirá medo; terá em mente que isto pode machucar sua carne, mas não o tornar um homem pior; não dilacerará seu espírito, não retirará dele nenhum bem e não lhe infundirá nenhum mal verdadeiro, nenhum poder contra si, nenhuma debilidade real. A dor, tal como a alegria em movimento, deve, no melhor dos casos, avisar a alma de que, apesar dela, não se deve condescender com tais condições, seja a seu favor, seja contra si, pois uma e outra não seriam sequer uma possibilidade real para o si, ou para dele retirar ou acrescentar algo.

Tal experiência de fuga para o indiferente que constitui as circunstâncias do mundo exterior é a experimentação do vir a ser menos que a si, ou da fragmentação do caráter que deve ser unívoco, lançando na confusão e para longe de sua existência serena. É afastar a alma de sua absoluta autorrealização e autossuficiência, de seu estado de serenidade, da autocontemplação e da autossatisfação. No entanto, nada lhe dando

em troca senão o ser menos que a si ou levando-a a sua própria falta. Como bem percebeu María Zambrano, o estoico não busca a verdade por amor, mas como remédio. Por sua vez, a verdade equivale à razão e a razão à condição mesma para a felicidade (Zambrano, 1944, p. 36).

Um exemplo disso, segundo Sêneca, seriam as imagens que a alma poderia apresentar a si dos suplícios, mais terríveis do que os próprios suplícios. O que estaria em jogo aqui seria, de novo, a imagem contra o real, o mundo contra o espírito. Neste sentido, o medo de sofrer o suplício passa a ser mais terrificante do que o seu próprio ato ou seu emprego na carne. Do mesmo modo, uma tempestade que ameaça fazer sucumbir uma embarcação não pode, por isso, fazer sucumbir o piloto enquanto pudesse colocar em risco a própria virtude de bem pilotar. Em um e outro caso, a provação exterior poderia vir ainda a favor da alma, mostrando sua fortaleza, sua afirmação diante de tudo aquilo que, fora de si, não poderia, por retumbante que fosse, ser afirmado nela com algo de real, nem como um bem, nem como um mal:

A tempestade não impede o esforço do piloto, só lhe proíbe o êxito. 'Que dizes? Então não é nociva ao piloto a tempestade, que o impede de chegar ao porto, que torna inúteis todos os seus esforços, que o faz retroceder ou lhe destrói o aparelho e o impede de prosseguir?' Não lhe é nociva na sua qualidade de piloto, mas apenas na qualidade de navegante; aliás, só assim é que ele é piloto. E não só não impede de manifestar-se a arte do piloto, como até a realça, pois com bom tempo, diz o rifão, qualquer um pode ser piloto! O mau tempo é prejudicial ao navio, mas não ao seu timoneiro, enquanto é timoneiro (*Ep.*, 85, 34).

Levando este exemplo ao quadro mais geral da vida como uma alegoria em seu sentido amplo, entende-se que nem os deuses, nem o universo como razão cósmica poderiam oferecer nenhum favor direto ou nenhuma intervenção providencial ao homem, fosse para seu dano ou o seu benefício. A nenhum homem é oferecido uma segurança ou uma bondade senão aquela que ele próprio possa dar-se a si mesmo,

sobretudo se souber se comportar com sabedoria diante das situações oferecidas pelo mundo.

Estes exemplos mostram que toda condição exterior ao homem deveria ser marcada ou constituída por representações quase sempre passíveis de comportar o engano e a insuficiência. Por isso, um dos argumentos constantes em Sêneca com respeito à verdadeira natureza do bem moral é sua total independência e indiferença à matéria:

Se admitirmos que há outro bem além do bem moral, então seremos perseguidos pelo apego à vida, e pelo apego às coisas que ‘ornamentam’ a vida — o que é insuportável, infundável, indeterminado! Logo, o único bem é o bem moral, o único que consente a justa medida (*Ep.*, 76, 24).

Sêneca possuía muitas posses e gozava de grande prestígio político e social, talvez por isso tenha defendido a tese de que o mal não está nas coisas ou não é devido a elas, mas no uso que delas se fizesse; logo, não tornaria corrompido um homem de posses só pelo fato de possuí-las. O mal estaria no uso que se faria delas, como, por exemplo, ao atribuir e usufruir dos valores que as coisas em si não possuem, só devidos à opinião estulta de seus possuidores. Por isso, ele mesmo poderia possuir uma casa confortável, servos, propriedades e todos os adendos materiais que tais posses comportavam, sem que isso fosse moralmente reprovável ou condenável.

A questão moral está em indagar sobre a integridade do possuidor e não na qualidade ou quantidade de sua posse. Sabe-se, ademais, que Sêneca não era a exceção. Na época romana muitos estoicos eram abastados, econômica e politicamente falando, ou seja, tendo a seu favor a matéria e o poder dado pelos valores do mundo. Advirtamos aqui, porém, que tais considerações não possuem nenhum valor de juízo sobre o homem histórico Sêneca, como têm feito muitos de seus estudiosos inadvertidamente (Waltz, 1909, p. 6; Onfray, 2023, p. 209). Tal perspectiva, a nosso ver, é sem propósito, sobretudo tendo em vista

o pensamento e não o homem, uma ideia e não uma realização humana em toda sua nudez. De qualquer modo, entende-se que os bens materiais eram indiferentes para os estoicos e para Sêneca em particular. Portanto, a discussão acerca de sua posse por um estoico como Sêneca deveria se ocupar mais de compreender a sua dimensão como valor absoluto e moral do que colecionar retóricas e juízos.

Sêneca, que viveu na ignorância do que o futuro haveria de pensar retrospectivamente dele, observa que não se deve rechaçar os bens materiais, mas sim não condicioná-los ou atribuir a eles a felicidade verdadeira que só se deve ao espírito. Citando a Posidônio, Sêneca dirá que as riquezas são na verdade um mal na medida em que extrapolem sua função prática, seu uso, ou seja, sua condição de servir e não de serem servidas:

A riqueza é causa do mal, não porque ela em si o provoque mas porque dá azo a que outros o façam. De fato, uma coisa é a causa eficiente — que necessariamente produz desde logo o mal, outra é a causa antecedente. A riqueza funciona como causa antecedente: sobe-nos à cabeça, gera o orgulho, desperta a inveja e de tal modo nos perturba a razão que, mesmo sabendo os inconvenientes de ter fama de rico, nem assim desistimos de a ter. Os verdadeiros bens, esses, devem estar ao abrigo da censura; são puros, não corrompem a alma, não a enchem de inquietação. Exaltam a alma, sim, elevam-na, mas sem vaidades. Os bens dão-nos confiança, a riqueza só nos dá audácia; os bens dão-nos grandeza de alma, a riqueza dá-nos insolência. E a insolência não passa de uma falsa aparência de grandeza (*Ep.*, 87, 31-33).

Para Sêneca a riqueza não é um mal em si, pois, lembremos, todo mal real é moral, e não porque ele seja verdadeiro, mas porque é a única via que o leva a ser experimentado, embora, ainda assim, só como ausência, ausência do eu autossuficiente ou de bondade. Desse modo, os bens materiais poderiam redundar em um mal ao ameaçar a integridade

do si, a felicidade auto-bastante, a serenidade, suscitando, por exemplo, inquietação, angústia, raiva, medo, ou a coragem temerária. Podiam suscitar igualmente audácia e arrogância, vícios que levam o indivíduo a acreditar que os valores que não residem nas coisas são seus, que podem torná-los melhores do que são, mais poderosos e suficientes, quando seria todo o contrário. Acreditando haver um valor intrínseco nos bens materiais que, não obstante, seriam valores levados da matéria ao espírito (*sic*), o estulto se enche de enganos por acreditar possuir bens que, ao fim e ao cabo, o afastam do verdadeiro bem. Portanto, insiste-se em possuir valores que não são em si, e que desviam de si os valores que são, uma vez que devem aí serem sabidos e existencializados. Entorpecidos pela aparência falaciosa dos bens exteriores acreditados bens em si, já não podem sequer descobrir os valores verdadeiros, pois a eles viraram as costas ao virarem as costas a si.

A riqueza seduz, faz o indivíduo contemplar fora de si bens que, na verdade, só podem ser encontrados em si. Voltando-se a eles, confusa pelo erro e pela mentira tomada de imagens enganadoras, o homem torna-se presa dos falsos bens exteriores. Apresenta-se o poder que nada pode, a beleza que não toca a ninguém, a força que a ninguém torna inquebrantável, a sabedoria que a nenhum conhecimento ou experiência verdadeira diz respeito:

Isto que o homem possui de melhor foge à influência dos homens; e não pode nem ser dado, nem tirado. Este universo, do qual nada a natureza há criado de maior e mais perfeito, esta alma, feita para contemplar e admirar o universo, parte nobilíssima deste, está em nosso poder, eternamente, e permanecerá conosco, até que nós existamos (*Consolação a Hélvia*, 8, 4)

O que é exterior à alma pode, no entanto, servir ao homem desde que ele o coloque a seu serviço, que consinta com ele na medida em que sirva ao bom emprego do tempo e das coisas para a sabedoria e para a tranquilidade. No entanto, seria ainda necessário advertir que,

para o sábio, inclusive sensações como o sabor, o conforto, a estética dos bens móveis e imóveis, a condição do seu vestido nada significam se não colaborem para a manutenção da sua vida que é também pelo corpo, dando-lhe somente o necessário, não o supérfluo.

Quer-se com isso dizer, por exemplo, que um alimento preparado de forma rudimentar e servido em condições humildes e num ambiente simples atenderá ao fim a que serve, tanto quanto o alimento preparado com temperos finos e servido com esmerado requinte gastronômico e ambientar. O que importa é saciar a fome, manter a vida. Do mesmo modo, servirá para o descanso tanto um banco de madeira quanto um de ouro, como aliás, disse Sêneca “Podes deitar um enfermo num leito de madeira ou num leito de ouro, não há alteração, pois para onde quer que o leves ele levará consigo a sua enfermidade; do mesmo modo nada se altera se uma alma doente viver na riqueza ou na pobreza: o seu vício segui-la-á sempre” (*Ep.* 18,12). E para se proteger do mau tempo, tanto uma cabana quanto uma casa opulenta. Tal discernimento é próprio da alma sábia, da que se estabeleceu acima das condições necessitantes dos bens materiais e que, à margem da opinião comum e dos valores alternos, entende que são os bens verdadeiros que devem levar à felicidade verdadeira, sendo uns e outros próprios da determinação do eu autossuficiente, da liberdade tão só dada pela alma e pela vida que aí se efetua. Vemos aí recorrer, uma vez mais, a recomendação ao exercício interior, ou à hermenêutica pela qual a alma investiga-se a si mesma, interpreta suas disposições primeiras, entrega-se ao arbítrio do juízo, busca estabelecer o que é um bem ou o que um mal para, logo, eliminar este e alimentar o bem. A relação entre o bem material e o bem verdadeiro, que é de natureza espiritual, mostra de forma muito contundente o poder que a alma possui de representar e estabelecer a realidade última daquilo que é.

A deliberação do juízo poderia transformar a própria tessitura da realidade ao arrancar-lhe o véu da aparência mostrando o que de fato é, como considera Aldo Magris (2008, p. 176). E se, por sob a aparência,

nada se desvelar do que verdadeiramente é, ou seja, se não houver nada que possa recobrar seu valor moral, imediatamente se deveria deixá-lo à margem.

Recomendam-se, portanto, exercícios austeros, renúncias, desprendimento dos bens materiais e afetivos, até que se possa compreender o quanto são indiferentes para a verdadeira felicidade. Entretanto, a ascese dirigida às condições do corpo de nada vale se não for acompanhada e fundamentada pelo melhor cultivo da vida interior. Os acontecimentos cuja dinâmica escapa à vontade imediata do homem, não obstante o implicasse em situações quase sempre adversas, deveriam só em princípio sujeitá-lo, pois caberia a ele, fundado pela sabedoria, aceitar ou não esses acontecimentos que o convocam. E aceitar ou não a imposição de certas circunstâncias da vida exterior não quer dizer debater-se contra elas ou condescender a seu favor; na verdade, seria silenciá-las até chegar à consciência de sua não realidade no que respeita a sua verdade. Neste sentido, Sêneca é muito claro quando se refere à fortuna: “É um erro pensar-se, Lucílio, que a fortuna nos concede o que quer que seja de bom ou de mau; ela apenas dá a matéria com que se faz o bom e o mau, dá-nos o material de coisas que, nas nossas mãos, se transformam em boas ou más” (*Ep.*, 98, 2).

Sêneca demonstra, uma vez mais, que a realidade última com respeito às coisas é da ordem da existência moral e não da materialidade, uma vez que sua objetividade deveria residir no sujeito e não na sua amorfa residência no mundo. Assim sendo, quando mais sábia a alma, melhor realizadora será da existência bondosa que promoverá em si. Toda representação que desponte na alma não será, portanto, a cópia de um outro, mas uma imagem que revela a si a sua própria bondade, seja para acusar a necessidade de cura, seja para afirmar ou desvelar sua excelência própria. Logo, os parâmetros do que é bom ou mau, do que deve ser cultivado ou entregue a um derradeiro esquecimento, são também de si. Aqui a existência vai se afirmando na sua mais absoluta bondade como ato contínuo e consoante à afirmação do eu sábio:

“No entanto”, dizes, “que impede que virtude e prazer se confundam num só, originando assim o supremo bem, simultaneamente honesto e aprazível?” Porque as partes do que é honesto não podem ser senão honestas, e o supremo bem, não manterá sua integridade, se vir em si mesmo algo diferente do que é melhor. (*Da vida feliz* 15, 1).

O sumo bem é igual ao ser constituído por sua sabedoria. Mesmo a alegria que nasce da virtude pode ser considerada não como o verdadeiro signo do bem, mas como uma derivação sua. O *gaudium*, a felicidade serena, não é a alegria expressa por qualquer ato, senão quando já confuso ao *summum bonum*. Logo, se o sumo bem e a virtude em si são o motivo da verdadeira tranquilidade e da alegria a eles consoante, tudo o resto, mesmo sob o signo da virtude, é consequência do sumo bem.

Consequentemente, uma tal alma tomada pela sabedoria já não reconhece o que é o mal, uma vez que sabe que ele é uma impossibilidade para seu si de bondade. Em uma referência propriamente estoica, diríamos que o juízo reto e hegemônico do indivíduo desvela à alma sua natural bondade. A alma como senhora da totalidade da existência que é, ou que é em efeito, também se afirma pelo papel absoluto que a morte desempenha para sua mesma asserção como ser de existência e para ela ser. Dito de outro modo, cessar de ser no sentido de vir a ser menos do que a si, quando, por exemplo, se perdeu a consciência ou a potência para manter-se, é pior do que a morte, que, ainda assim, o confirma ao conduzi-lo ao seu desaparecimento junto a tudo que dele depende para existir em efeito. O mal, portanto, reside aqui não em não ser mais, mas em vir a tornar-se menos, menos que a si, consciente, autossuficiente. Logo, a morte não é um mal, mas a afirmação absoluta e perene do bem que é:

A morte é o não ser; e este estado conheço-o eu perfeitamente: o ‘depois de mim’ será idêntico ao ‘antes de mim’. Se ‘não ser’ implica sofrimento, então necessariamente nós sofreremos antes de virmos a este mundo; ora, na realidade,

não há dor alguma antes do nascimento. Diz-me uma coisa: não seria o cúmulo da estupidez pensar que uma candeia apagada está em pior situação do que antes de ter sido acesa? Conosco passa-se o mesmo: somos apagados, tal qual como somos acesos! Durante o período intermédio podemos conhecer algum sofrimento, mas para lá dos dois pontos limite gozamos de profunda tranquilidade (*Ep.*, 54, 5).

Partindo desta capital asserção de Sêneca *mors est non esse* que afirma que o não ser é absoluto em relação ao ser que se verifica pela existência em devir, pode-se afirmar que a existência, como ato e ato defectível, seria para o ser pior que o seu desaparecimento: ela é signo sensível do mal enquanto leve à sua corrupção; logo, a morte é signo de um bem maior por ser a melhor realização da tranquilidade perfeita que em vida é impossível de ser alcançada. Por isso é muito estulto aquele que teme a morte por acreditar que ela o impedirá da conquista da vida feliz que estaria sempre há alguns dias mais à frente de si ou em um outro lugar que ainda se deveria chegar.

Daqui, talvez, o mal verdadeiro resida no fato de a morte ceifar a vida antes que ela conquiste a vida melhor pela sabedoria. Por isso, a ignorância seria também a causa de toda enfermidade. A alma que ignora o bem que é em si ignora, em consequência, o si como ser suficiente para seu bem; entrega-se a movimentos desarmoniosos, promove ações e buscas erráticas que indispõem; desvia-se de contemplar sua própria face como portadora do belo, do bondoso. Diante de tal estado de coisas, a sabedoria se mostrará como o verdadeiro remédio, como exercício terapêutico e espiritual que indica a si a felicidade verdadeira que é nele, embora precise ser desperta.

Quem tem ânimo para suportar a fortuna é capaz de precaver-se contra ela; mas nada de angústias quando tudo estiver tranquilo! O cúmulo da desgraça e da estupidez está no medo antecipado: que loucura é esta, ser infeliz antecipadamente? Em suma, para numa palavra te resumir o que eu penso e te descrever como são estes homens que, à força de se preocuparem, só conseguem fazer mal a si próprios:

tanta falta de moderação eles mostram em plena desgraça como antes dela! Quem sofre antes de tempo sofre mais do que o devido; uma mesma incapacidade leva-o a não prever a presença da dor onde não a espera; uma mesma imoderação fá-lo imaginar permanente a sua felicidade, imaginar que os bens que o acaso lhe deu não só hão-de perdurar como também de multiplicar-se; esquecido do trampolim que é a vida humana, convence-se de que no seu caso, por exceção, o acaso deixará de se fazer sentir (*Ep.*, 98, 8).

Sofrer ou alegrar-se pelas circunstâncias exteriores é afastar-se para longe de si mesmo, é abandonar a única satisfação que pode ser experimentada. Logo, é perder mais do que o domínio de si, é perder a si mesmo pela perda de seu autodomínio. Claro que o perder não pode ter aqui a dimensão do faltar-se absoluta e irremediavelmente a si, mas de passar a acreditar que o bem pode ser dado, ele também, pela vida exterior, sendo, ademais, portadora de algum bem maior. Por isso, a sabedoria deve dar a conhecer ao próprio si o que é seu, no sentido de torná-lo consciente de poder promover seu bem. Isto implica viver em um presente absoluto, segundo o tempo do si e não do advento do mundo, igual à sua absoluta atualidade pela permanência que o faz existir e saber que é algo mais que nada.

A afirmação da existência ditada pelo existir da alma torna-a, agora sim, senhora do tempo e do espaço como dimensões totalizadoras, logo, menos inquieta, menos angustiada, menos em suspensão ou impedimento da única vida que há para ser vivida, ou ainda, aquela que é contemporânea e devida a si. O único bem próprio da alma é então sua razão que a funda no presente e para ele, levando-a a ser. Tudo o mais é próprio da paixão ou do vício, que esperam, exasperam, movem sem direção, sem objeto ou objetivação:

Quando virá o tempo em que tu percebas como o tempo já te não diz respeito, em que atinjas a mais completa tranquilidade, indiferente ao dia de amanhã,

perfeitamente satisfeito da vida que já tiveste! Sabes o que toma os homens ávidos do futuro? O fato de nenhum conseguir realizar-se! (*Ep.*, 32, 4).

Se o bem é, portanto, graças ao si desperto pela razão, a felicidade é o seu fruto mais doce, ou é o que cabe a si por seu existir pela sabedoria. Neste sentido, a felicidade é uma condição devida só à alma, gestada por ela mesma, verdadeiramente experienciável só nela, confusa a ela mesma. Já a felicidade que nasce dos impulsos das paixões, embora também fosse devida à alma, seria mais distúrbio que felicidade de fato. Seria ímpeto, fruto de uma vontade cega em busca de uma acreditada satisfação das necessidades físicas e psíquicas que não possuem a mesma efetividade existencial dos valores e do bem devidos a si.

Busca-se com isto dizer que, para além do objeto desejado existir somente segundo a ordem do efêmero e do contingente, também sua imagem é, ela mesma, uma projeção que falseia a realidade. É a imagem de um objeto que não se verifica em si enquanto satisfação egoica, que não pode ser objetivamente encontrado. É a imagem de um objeto do desejo que é mais imagem do desejo do que de qualquer objeto possível para seu atendimento e satisfação; logo, a ninguém ou a nada de efetivo remete, para nenhum lugar ou estado real pode se dirigir e permanecer. Estas imagens são espectros elas mesmas, imagens de objetos que são mais pelo devir do que pelo ser, que são segundo a opinião e não a razão, ou que são só produto do desejo que as carrega e as consome em sua interminável indeterminação. O produto do desejo é, então, o próprio desejo que se reproduz sob a falsa imagem de um existente. Sobre o desejo, diz Sêneca: “não haverá nunca um limite para o desejo, mas só um passo adiante” (Sêneca, *Consolação a Hélvia*, 11, 4). Portanto, o acreditado objeto do desejo extingue-se junto ao desejar; ele é sua força e sua ruína.

Por isso, aquele que sabe que a felicidade é um estado de autossatisfação e independência em relação aos bens e afetos exteriores começa a curar-se de suas angústias, das paixões dilacerantes, do tédio

do estar aqui e não além, ou de estar além e não aqui, sem tréguas. A alma torna-se serena, silenciosa, contemplando a si como lugar único e suficiente para o ser feliz. Toda satisfeita de si e consigo mesma, a alma descansa. Porém, não por isso se entrega ao tédio, uma vez que em si sustenta uma ordem própria, contínua, que leva a autossatisfação do eu sempre ocupado de si (Sêneca, *Da tranquilidade da alma*, 3, 6).

Uma tal existência sublime não poderia, aliás, rebaixar-se; tornar-se menos do que ela. Havendo chegado a tal estado, a alma não pode ser mais ou menos, mais ou menos feliz, mais ou menos bondosa; ela já não pode ser menos que si. No entanto, a alma estulta há que vigiar a si mesma, curar-se, dar-se a exercícios ao mesmo tempo ascéticos e terapêuticos, como evitar os excessos que levam à sua própria falta, assim como desprover-se para desacostumar dos prazeres impetuosos e debilitantes. Deve ocupar-se tão só de si pelo exercício solitário e paciente do autoexaminar-se, de inquirir sua consciência, sopesando a natureza dos sentimentos, o sentido das condutas, a relação do si para com suas múltiplas feições quando elas ainda se verifiquem.

O primeiro e necessário exercício para a cura de si é o autoexame da consciência que abaliza a vida experienciada, sempre recobrando a necessidade de que a vida deva ser conduzida por um juízo desperto e hegemônico. Como já anotamos aqui, esse era um exercício recomendado pelos pitagóricos a Sêneca, que dá testemunho inclusive de o haver cultivado com esmero e satisfação, como se lê no seu testemunho colocado na boca de Sereno:

Examinando-me a mim mesmo, Sêneca, manifestaram-se em mim alguns vícios, postos a descoberto, que até poderia agarrar com a mão, outros escondidos e em lugar profundo, outros não contínuos, mas que voltam de quando em quando, que eu diria talvez serem os mais nocivos (*Da tranquilidade da alma* 1, 1).

Sêneca dirá que, se encontrada em si alguma falta, alguma falha, não há que temer apresentá-la a seu juízo, pois esse é o princípio da

cura, reconhecer e diagnosticar a doença. O diálogo que se estabelece com a razão torna-se um diálogo interior, sempre na busca de concórdia para a reafirmação de sua unidade por vezes perdida. Logo, o caráter unívoco do si se alça sobre toda e qualquer alteridade. Por isso, também seria errado considerar ser um ato precípua de entrega do eu à direção de um outro para doar ou receber algo necessariamente. É, sim, o ato que marca o reencontro do si para consigo mesmo, que reestabelece sua unidade, senão perdida de si, fragmentada por sua autoincompreensão, pelo desvio da razão.

Não sem óbice, a compreensão da vida disposta pelo ser a si mesmo só poderia ser alcançada por sua exata antítese, ou seja, pela comparação entre o si autossuficiente e sereno de um lado, e o si necessitante e entregue ao devir do outro ou do mundo: “nenhum mal é verdadeiramente grande quando é o último. A morte aproxima-te de ti. Ela seria de fato temível se pudesse estar sempre contigo; na realidade, porém, a lei natural é que ela ou não te atinja ou te ultrapasse” (*Ep.*, 4, 7). Sêneca adverte novamente que a realidade da morte, este acontecimento capital para a vida de qualquer um, não é, pois só existe através da representação estulta do homem. É nele e por ele que ela se traveste de horror ou pânico. A morte, ela mesma, é a cessação de todo mal, inclusive de sua realidade pelo medo. Se a morte é imposta pelo destino, ao ser só basta compreendê-la, e de modo salutar para si. Lutar contra a morte é lutar contra si, contra o melhor de si, contra a razão. Morrer é talvez o ato mais afirmativo da vida do ser que também se estabelece como existência; ela é indicativa de sua absoluta entidade, de sua consciência não só de ser, mas, por ele, de existir plenamente (Fallot, 1977, p. 69). O medo da morte ou, de outro lado, sua ânsia que a despreza, é igual ao desprezo pela vida; um e outro são próprios da alma que desdenha a vida e a torna mais destrutiva do que a própria morte. Ao fim e ao cabo, a desgraça pela qual se sucumbe é aquela devida a si mesmo, engendrada por si como ser de desgraça, como diria de tantas formas Sêneca, como por exemplo, quando afirma: “ninguém é desgraçado senão por sua própria

culpa” (*quod nemo nisi vitio suo miser est*) (*Ep.*, 70, 15) ou ainda “cada um só é desgraçado na justa medida em que se considera tal” (*tam miser est quisque quam credidit*) (*Ep.*, 78, 14).

Assim também com a felicidade, fruto do acordo que o si estabelece consigo mesmo e não em função de qualquer objeto ou situação que se espera. Daqui que a esperança nega a felicidade, uma vez que põe em suspensão o seu único e possível ser atual. A felicidade deve ser a presença do mesmo e pela atualidade do si como ser feliz. Por isso é que todo ser feliz é segundo o bem revelado em si e que lhe é demonstrado em sua inteireza através da autocompreensão, reafirmemos. O mundo exterior, nesse sentido, nunca será um bem, até porque ele não o comporta em nenhum tempo ou situação efetiva:

Por conseguinte, também na avaliação de um homem é irrelevante a área das terras de cultura que possui, a quantidade de dinheiro que empresta a juros, o número de clientes, o preço do leito em que dorme, ou a transparência dos seus cristais: interessa é saber até que ponto ele é bom! Um homem será bom se a sua razão for desenvolvida e justa, e se estiver adequada à plena realização da natureza humana. É a isto que se chama ‘virtude’, nisto consiste o bem moral, que é o único bem próprio do homem. Dado que só a razão dá a perfeição ao homem, também apenas a razão o pode tornar perfeitamente feliz; ora o único bem do homem é aquele que só por si o pode tornar feliz (*Ep.*, 76, 15-16).

A clareza demonstrada por Sêneca com respeito à existência da alma sábia como sendo o epicentro da existência mesma endossa, uma vez mais, o que vimos dizendo com respeito à concepção do bem e da felicidade como seu apanágio. A felicidade é mais do que disposição e cultivo da alma, é ela mesma enquanto toda tomada pela razão que descobre em si a verdadeira natureza do seu ser como ser boniforme que é. Nesse sentido, o mal é aqui novamente signo da falta do si enquanto ser pela razão; logo, é ele seu maior impedimento para a felicidade. Vale dizer ainda que, se a felicidade é fruto de um juízo reto que descobre em

si a virtude, o indivíduo, em consonância consigo mesmo (pois a virtude é, ao mesmo tempo, fruto do juízo e doadora do ser feliz), a sustenta perenemente por estar em harmonia com a natureza e o divino, como, aliás, já considerámos.

A natureza percebida e o divino são, ao fim e ao cabo, também realidades interiores, e não porque não existam fora do homem (pois isto não está aqui em causa), mas porque sua existência confunde-se com o próprio ser da razão, logo, só presente enquanto em efeito para o si. Pode-se dizer ainda que a natureza percebida é fruto da alma e não sua causa. Se o homem feliz é segundo a razão, e a razão é nele, isso implica que a felicidade é tão devida a ele quanto a própria razão que o torna feliz. Ele é autossuficiente em relação a qualquer outra razão exterior ou ela é consoante a ele enquanto seja uma só e mesma, uma vez que é a razão do homem que pode oferecer à vida cósmica a sua inteligibilidade, ou seja, mais do que ser razão, saber sobre sua natureza e causa, para além de sua efetuação manifesta. O mundo exterior, com seus quefazeres e suas circunstâncias, deve ser interpretado sempre em função da instância moral, ou reduzido ao silêncio obsequioso se não descoberto ou anuído segundo os valores devidos ao ser interior, ao mesmo tempo vivente e pensante.

A existência do homem racional está ligada ao seu pensamento que é a manifestação maior do seu ser. Por isso, a ascese tradicional ou o exercício de si que tem o duplo aspecto de negar o que se é para conquistar o que não se é, geralmente ao renunciar a existência atual por um outro e exógeno modo de existir, traduzido quase sempre pelo desvincular-se do mundo em proveito de uma alma dada à transcendência, nesta ocasião não se verifica. A conquista da virtude é igual à conquista do si, é igual à sua afirmação pela sabedoria, e não renúncia; é ato de autociência para poder ver com clareza o que se possui e o que não se possui e, logo, o que é bem, mal ou indiferente. Também não se afronta o mal por um combate sem tréguas contra si ou pela experimentação de um sofrimento inquebrantável, mas milita-se em uma só direção: a da afirmação e da

hegemonia do bem que se é. Para resumir em um conceito, poderíamos dizer que a dimensão antropológica e moral do homem perde sua razão maior de ser em função da sobeja existência anímica do eu e de tudo o mais que é nele ou por ele é possuído ou assistido. O corpo, desse modo, já não tem que ser renunciado ou combatido, inclusive por forças cósmicas, divinas ou demoníacas. Daí que as mazelas do mundo (a morte, a espoliação dos bens, o exílio, a pressão ou a perseguição política), não são de fato em si temerárias, e seu combate não deve ser aquele travado entre o espírito e o mundo, mas em um exercício de autocompreensão do si que o leve à sua autossuficiência em relação a eles (*Ep.*, 78, 11). As forças que fazem com que a alma divirja de si mesma também não são, de fato, e, por sua natureza mesma, contrárias a si ou infusas em si desde uma outra potência ou entidade, mas hipotética força tensora que já indicasse o princípio da sabedoria de si ou da sua cura, pela consciência de se saber desconhecida até esse momento, e, logo, de saber promover seu próprio mal.

O homem, voltado a si, tem então oportunidade de arrazoar sobre o fato de que, se os bens exteriores lhe forem tirados ou doados, nada lhe será subtraído e nada lhe será acrescentado com relação ao suficiente que já está nele, ou que ele é. Suficiência, não no sentido de posse, mas, como já dissemos, do nada necessitar, de nada mais ter que possuir ou lhe poder ser tirado. Poderá compreender que o exílio não terá qualquer efetividade para seu mal-estar, uma vez que habita em si, tendo o seu mundo nele, sendo ele, o mundo em si (*Ep.*, 82, 11). Saberá que é um ser divino, cósmico e que, independentemente de sua pertença territorial, civil ou cultural, nada ou ninguém lhe poderá demover ou destituir de si mesmo. Embora não odeie o mundo, independe da comunidade humana para ser feliz, das suas benesses, de seus afetos e, inclusive, de seus males para adoecer; neste sentido, ele se põe em casa onde quer que esteja. Quando perde a beleza física ou envelhece, exaurido de suas capacidades físicas pela debilidade do corpo, sabe, no entanto, que sua alma não envelhece ou envilece por isso, mas talvez possa otimizar-se,

uma vez que se vê menos ocupado e impelido pelas necessidades e pelos compromissos da vida exterior que, na verdade, mais do que o ocupar, o desocupa de si (*Ep.*, 88, 33).

Só o cuidado de si, o cultivo de si, o zelo de sua alma como a sua única morada, levaria à verdadeira felicidade, descoberta não longe dele, mas todo o contrário, pois desde sempre ali, nas entranhas do seu ser. Portanto, a ascese filosófica não pede a renúncia ao mundo, como fará a ascese cristã (Amaral, 2011, p. 54), mas pede que não se renuncie a si mesmo a favor do outro, ou do grande outro que é o mundo, e isto, não porque se possa experimentar diretamente esse outro, inclusive para seu malefício, mas porque ele já nada significa para si de verdadeiro. Um curioso exemplo do modo como o estoicismo de Sêneca não pressupõe práticas ascéticas extremadas, ao modo dos cínicos e dos gimnosofistas, e, obviamente, do futuro ascetismo copta e bizantino é o caso da passagem do cínico Demétrio (séc. I d.C.) por Roma. Sêneca pronunciou-se sobre este vulto meio nu (*seminudus*), vendo nele menos um professor da verdade do que uma testemunha da verdade (cf. *Ep.*, 20, 9; e 62, 3; *Dos benefícios*, 7, 2), recomendando também a Lucílio que não adotasse formas de vida exageradas, como uso de tecido áspero, cabelo comprido, barba por fazer, desprezo ostensivo pelo dinheiro e cama sobre o chão (*Ep.*, 5, 2). O ascetismo cínico de Demétrio, por conseguinte, não é exemplo a ser seguido, tal como, em sentido contrário, a vida ligada aos prazeres:

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. Pretendes obter a alegria, mas falharás o alvo se pensas vir a alcançá-la por meio da riqueza ou das honras, pois isso será o mesmo que tentar encontrar a alegria no meio da angústia; riquezas e honras, que buscas como se fossem fontes de satisfação e prazer, são apenas motivos para futuras dores [...]. Pensa bem, portanto, no que te digo: o resultado da sabedoria é a obtenção de uma alegria inalterável (*Ep.*, 59, 15-16).

A sabedoria é a causa da felicidade real. É própria do indivíduo exercitado na experiência vivida, julgada e regida pela razão, pela honestidade, pela mesura, pela coerência consigo mesmo, pela aplicação do conhecimento adquirido pelo eu interior e para ele; tudo leva a uma grata serenidade. Esta é a alegria verdadeira, a alegria da alma que busca realizá-la na medida em que vai ao seu encontro e a institui pela sabedoria. É o gozo de si no descanso de si, que sossega e tranquiliza, que anula, ao mesmo tempo, o tédio e o movimento exultante. A felicidade é algo que define, de fato, a alma sábia, que a conquistou pela ciência aprendida de si, que não aprendeu de outro, uma vez que a felicidade não se ensina, mas se aprende enquanto se possa também ser mestre de si.



A REALIZAÇÃO DA ALMA: O SI DO SEU PRÓPRIO SABER

O SÁBIO E SUA INCONDICIONADA CONDIÇÃO

Para Sêneca, o sábio é o que encontrou em si o que lhe basta para ser feliz na perspectiva de uma alma autossuficiente para tanto; ele é, a bem dizer, a própria felicidade realizada. No entanto, uma felicidade que só pôde ser conseguida por ser compreendida, ou, como já vimos indicando, por ele mesmo haver-se compreendido bastante à felicidade, isto é, encontrar e desenvolver no interior de si a condição mesma do ser feliz.

O sábio da época imperial, de modo especial, o estoico, é aquele que se empregou de tal maneira na construção de sua subjetividade moral que tudo cabe à autonomia de sua consciência, e não à opinião; possui um absoluto autocontrole que lhe garante a liberdade verdadeira. Portanto, é ele “inatingível pelo poder em virtude de sua interioridade” (Vegetti, 2014, p. 344). O sábio, via uma efetiva e irredutível afirmação de que toda a vida exterior é da ordem do indiferente, só assente com a existência do si e à sua razão devida (Vegetti, 2014, p. 346).

O sábio é, ademais, a personificação do ser humano cuja alma chegou à perfeição para Sêneca. A posição canônica, por parte do pensador romano, de que nenhuma realidade que vale a pena ser vivida é, senão pela ordem do eu moral e espiritual, ganha no sábio sua acepção

mais plena. Sêneca faz ressoar desde si as palavras de um estoico antigo como Aristón a este respeito. Este último “afirmava que o fim supremo era viver perfeitamente indiferente a tudo o que não é excelência ou deficiência, não admitindo distinção alguma entre coisas indiferentes, pois as considerava todas iguais” (D. L. 7, 160).

Outra característica recorrente em Sêneca com respeito à alma do sábio em função da qual se é são e perfeito, é sua identificação ao divino. O sábio urge como um deus; ideia que não era estranha, em alguma medida, aos seus mestres estoicos antigos, que não só afirmavam que o sábio, sendo virtuoso, possuía aquilo que os deuses possuíam por sua própria natureza, ou seja, a virtude em si, como por ela poderiam não só saber onde encontrar a felicidade, mas produzi-la em si. Plutarco fixou este ideário: “Ora, se Crisipo à semelhança de Epicuro considerou que a sabedoria é capaz de produzir a felicidade ‘não seria contradito’, mas o fato é que para ele a sabedoria não é outra coisa que a felicidade, mas a felicidade enquanto tal” (Plutarco, *Das contradições dos estoicos*, 26, *SVF*, III, 53).

De um modo geral, para os estoicos, a virtude basta para a felicidade, logo, o sábio é feliz porque possui a virtude por excelência, o que quer dizer, por ser plenamente ciente ou autociente de possuí-la e, por ela, de bastar-se em seu contentamento. Logo, diversamente da concepção grega, a felicidade não seria mais devida à vida coletiva ou a partir de uma delegação sua, fosse divina ou humana, como demonstra Enrico Berti em um capítulo dedicado ao conceito de felicidade para os filósofos da antiguidade clássica (Berti, 2010, p. 282). Nesse sentido, nem mesmo a dor, compreendida como condição mental, podia submetê-lo, pois o sábio apagou-se para o outro, fê-lo um indiferente. Quanto aos bens em devir, ao menos eles deveriam remeter aos fundamentos dos valores morais para contribuir para a felicidade (Pohlenz, 1989, p. 112). É por isso que só o sábio personifica a verdadeira felicidade, uma vez estar afastado ou apartado da vida em sociedade, da frequência das gentes e das suas inconstâncias. Envolto em um ambiente de quietude,

de recolhimento em si, de serenidade e tentativa de apagamento de todo movimento emocional, o sábio habita em si, e é contente por isso.

A felicidade se descobre, então, ser mais do que um sentimento ou um sentido para ela, ou devida a algo ou alguém. Descobre ser um estado bastante a si, espiritual, perene, sem a qual ela nem sequer poderia existir verdadeiramente; pois, enquanto ainda devida a um sentir que é sempre pela ordem do devir, ela não seria, de fato, devida àquele que a produz em si como condição estável e igual a ele. A felicidade, como signo de serenidade espiritual, não só não depende, como escapa a todo movimento apaixonado. Logo, não tem como traço verdadeiro o riso, muitas vezes histérico, colocado no rosto segundo as expressões sulcadas pelos humores vulgares, pela opinião comum que dita as condições do aparente estar feliz, impondo máscaras cujas feições deveriam ser, *a fortiori*, confusas aos sentimentos que elas indicavam. Assim, as expressões segundo o parecer ser feliz deviam ser não só signo de um engano, mas, por vezes, o encobrimento de sua antítese, como a tristeza ou a constrição interior. A verdadeira felicidade é fruto de uma alegria interiormente cultivada, perene e silenciosa:

Quem interioriza estes pensamentos alcança uma grande alegria, mas de ar pouco sorridente! O meu desejo é que tu possuas uma alegria deste tipo. Quando algum dia souberes de que fonte emana essa alegria, nunca mais ela deixará de te acompanhar. Os filões dos metais ligeiros encontram-se à superfície, mas os metais mais preciosos são aqueles cujos veios se encontram mais fundo e que, por isso mesmo, compensam muito mais quem os explora. Os prazeres com que o vulgo se deleita são ligeiros e superficiais, toda a alegria de importação carece de fundamento. A alegria de que estou falando e à qual me esforço por fazer-te aceder, essa é de natureza constante, e tanto mais dilatada, quanto mais íntima (*Ep.*, 23, 5).

Quem medita sobre a fugacidade das coisas, ou ainda, sobre sua durabilidade frágil e célere, é tomado de verdadeira alegria. Esta consiste,

portanto, em ter em mente que se é feliz porque se independe de tudo que não seja de um espírito são. A alegria verdadeira torna o homem consciente de que deve ser indiferente a tudo que ainda lhe possa ser dado e, por consequência, tirado. Com efeito, só a felicidade como signo de uma alegria íntima é real, inescapável; só ela pode permanecer no lugar mesmo onde é, pois ali surgiu e permanece como uma fonte que não se esgota ou não se rompe para além dos limites de sua surgência.

Paul Veyne percebeu uma viragem fundamental em Sêneca com respeito a sua concepção de felicidade em relação à Antiguidade Clássica que proclamava o homem feliz ao querer lhe infundir um sentimento por atribuição, e isto porque o homem era antes de tudo um membro da pólis e fruto de suas próprias pulsões coletivas (Veyne, 2015, p. 52). Todavia, nestes tempos que testemunhariam Sêneca e seu pensamento, a emergência da consciência do indivíduo que sabe que é, acima de tudo, ser espiritual e autossuficiente para a vida feliz (ou ao menos os pensadores que meditam sobre isso), leva a condição própria para a felicidade a desconhecer ou independe de qualquer outra manifestação ou natureza que não fosse igual ao seu ser de existência racional, sapiencial. A felicidade deve então ser o fruto da sabedoria do si, do homem que se cultiva a si mesmo.

Vale notar ainda que, para a Antiguidade grega, o sentimento de felicidade, embora comportasse prazeres advindos de bens exteriores e dos que experimenta o corpo — ainda que sóbrios ou quase mesmo necessários, como defendeu Epicuro e a tradição grega de um modo geral — deveria igualmente verificar-se na alma e não em um manifestar-se pelo vicioso ou pelas imagens animadas pela paixão. Tal estado de coisas, por isso mesmo, assistia uma mudança fundamental para o próprio sentido e a própria natureza do si enquanto ser feliz por ele mesmo. Pierre Hadot, discutindo acerca da felicidade para os filósofos da Antiguidade, deixou entrever que, ao menos para estes, a felicidade seria devida a uma disposição da alma que a faria confundir-se ou assemelhar-se com o

deus, e exatamente por atingir a autossuficiência e a autodeterminação absolutas para tanto (Hadot, 2014b, p. 288).

A felicidade vulgar e passivamente determinada pelo outro seria então desvelada como um engano, como falta; logo, não como signo de presença de sua causa verdadeira, mas exatamente de sua ausência, qual seja, o autoconhecimento que leva à autossatisfação do eu, e, como consequência, ao não desejar, à serenidade (Fallot, 1977, p. 22). Será por isso que Sêneca se levanta contra toda possibilidade de seu existir segundo um sentimento ou uma manifestação fenomênica ou exterior. De fato, a felicidade só pode nascer e se estabelecer em uma alma em acordo consigo mesma, ou em acordo com seus princípios retos quando já sobrelevada das determinações exteriores: “A alegria de que estou falando e à qual me esforço por fazer-te aceder, essa é de natureza constante, e tanto mais dilatada, quanto mais íntima”, como Sêneca afirma na carta 22, no trecho logo acima transcrito. O espírito deve se elevar e tornar-se seu próprio ser de satisfação. Pouco antes, e neste mesmo fragmento imediatamente citado, Sêneca diz desejar que a felicidade nasça dentro de si “Peço-te, Lucílio amigo, age da única maneira possível para obteres a felicidade: repele e despreza aqueles bens que só brilham por fora”, portanto, que não derive de nenhum outro, ou ainda, cesse pela imputação deste outro. A felicidade deve ser igual ao si, ao seu melhor e mais grato existir pelo exercício da autociência, pela autocompreensão do si. A partir daí, e para exercer verdadeiramente seu ser feliz, pode o sábio anular qualquer outra dependência, física ou psíquica.

A razão, o bem e a felicidade, mais do que serem as mais excelentes condições do existir do sábio, compõem seu ser singular já transfigurado por um estado unívoco de perfeição espiritual. Por outro lado, também já se falou bastante do perigo que o candidato à sabedoria pode enfrentar se voltado para a estultícia do vulgo, embora a estultice também possa ser encontrada no si mesmo, devido ao si. Ou seja, na medida em que a sua própria ignorância lhe impedisse de acessar sua consciência de ser

bastante a si ou o bastante para seu ser feliz. Logo, diante da perda, seja material ou humana, Sêneca afirma que, para os sábios, “de fato, eles bastaram a si mesmos, e neste limite está a felicidade” (*Ep.*, 9, 20).

Assim, o sábio conquistado pela sua própria sabedoria poderia tornar-se impassível, autossuficiente e, por isso, feliz. O sábio é o que encontrou em si o que lhe basta, pois se excluiu do todo como causa de alteridade, de dissidência; ele encontrou em si e na sua interioridade a condição mesma para ser e existir feliz. Sua excelência é ainda superior à do herói antigo ou do santo cristão, como diz Carlos García Gual (1996, p. 218); ele é perfeito, e não porque se serviu de uma potência exterior e maior do que a sua, mas porque nele mesmo a encontrou. Ele, embora fosse um ideal, seria também uma ideia para ser dada e imitada. Quem pode compreender o sábio senão ele mesmo? Por isso, quanto mais ideal, mais real ele é, uma vez que é mais do que um homem de ideias, é uma ideia que impregna os homens; ele é “um mito carregado de eficácia significativa” como diz Vegetti (2014, p. 320). Sêneca disse que pouquíssimos foram os sábios; já os candidatos à sabedoria deveriam ser todos. E dado que ninguém deve almejar aquilo que não existe ou não acredita poder alcançar, Sêneca incita à sua busca, à sua imitação, pois ela é possível. Dá testemunha por meio de exemplos filosóficos e literários, dizendo, portanto, que o sábio existe e deve ser cultuado: “Se és sábio, melhor, se quiseres ser sábio, deixa-te de fantasias e aplica as tuas forças a fim de atingires quanto antes a perfeição espiritual. Se algo te impede de avançar, liberta-te, corta o mal pela raiz” (*Ep.*, 17, 1).

O sábio é, antes de tudo, um solitário; busca o retiro como seu lugar de maior eleição, e não simplesmente porque quer viver só, mas por ser o melhor companheiro de si e bastar-se para tanto. Por isso, seu poder de discernimento é grandíssimo, a ponto de não mais precisar importar a si nenhum outro valor ou causa senão as que o instituem. O sábio, histórico e socialmente referido, só pode ser sabido, portanto, por aproximação, por indicação de ser ele um homem que vive para a sabedoria, pois a sabedoria é o seu benefício próprio e bastante, não uma

condição ou valor estatutário de reconhecimento ou mesmo para dar-se necessariamente ao outro. Os estoicos antigos já tinham a dimensão da dificuldade de afirmá-lo, de demonstrá-lo enquanto tal, pois pouco crível ou difícil de ser compreendido para a grande maioria das pessoas, “Portanto, por motivo da excelência, da grandeza e da beleza ‘dos dotes que atribuímos ao sábio’ parece que nós contámos uma espécie de fábula, algo não segundo a medida do homem e da natureza” (Plutarco, *Da contradição dos estóicos*, 17; *SVF*, III, 545).

Aqui a própria existência do sábio abraça uma determinação de nível quase ontológico enquanto categoria suprema que só pode ser referida pelo seu si. Dito de outro modo, a conquista da sabedoria pressupõe a conquista do si já devida a alguma sabedoria de si. Para o si conquistar-se pela sabedoria, ele necessita de antemão da sabedoria que é, antes de tudo, uma condição necessária à sua própria efetuação por ela. Na conversação entre a sabedoria para o si e o si de sabedoria, vai-se formando o sábio, ou seja, o si que é já pela sabedoria tanto quanto a sabedoria que é pelo si, embora tal relação perfeitamente completa nunca fosse de fato realizada, ou fosse só para quem é sábio e a despeito de qualquer outra condição a ele referida.

De todo modo, promovido o encontro do si com seu ser melhor, teríamos a ascensão da figura do sábio. Nesta excelsa condição, o sábio já prescindir da própria sabedoria como uma condição ainda em devir, pois se sabe, logo, sabe existir ou porque a existência é, no sentido de ter o domínio da existência como fruto do domínio de si por sua sabedoria e autoconsciência desperta. Para usar uma metáfora, o sábio iluminou-se a tal ponto pela razão que pode caminhar nas trevas, seja aquela do mundo, que já não o atinge ou não o envolve, seja no interior de si, uma vez que ele também já a dissipou, iluminado a si na medida em que o descobriu enquanto bem e razão. O sábio saiu do mundo, voltou-se para si, no mundo que há aí, único verdadeiramente possível de ser conhecido e para si bastante. Nesse sentido, o sábio é um individualista (guardadas as especificidades espaço-temporais e culturais deste termo), pois,

como disse Paul Veyne, só se interessa por si, à parte dos sentimentos, e talvez da compaixão (Veyne, 2015, p. 118). Por isso, pode-se dizer que prenuncia o anacoreta cristão, embora sua impassibilidade devesse ser tão mais rigorosa quanto é a compreensão de ser competente só a si pelo autodomínio de sua força interior.

No entanto, se o sábio foi visto, e talvez mais devido a seu imaginário ressoado desde o Oriente, como um mestre ou como aquele que, tendo alcançado sua própria salvação, deveria igualmente conduzir os demais neste caminho, de modo a indicá-lo ou aplainá-lo, isto parece não se verificar no âmbito da ascese filosófica. O sábio deve salvar-se a si próprio, pois ele se compreende como sendo o único capaz de experienciar este ato. Ademais, salvar-se tem aqui a conotação própria da vida beatífica, mas não outra e em outro lugar, senão em si e em sua atualidade entendida como existência feliz e bastante. Por isso, não há nele culpa ou falta moral por não ter que assistir necessariamente aos outros. Aqui, a salvação do eu, em sua dimensão cósmica inclusive, compreende também a ideia do universo bondoso que é devido ao si mesmo. A salvação configura-se como um ato, ao mesmo tempo, do si que se salva e que, salvando-se, salva o que há para ser salvo.

A filosofia, caro Lucílio, tem no entanto uma conotação tão venerável e sagrada que mesmo uma imitação de vida filosófica suscita a admiração geral. Um homem que viva retirado passa aos olhos do vulgo por viver no ócio, tranquilo e contente de si, por viver apenas a sua vida, quando, de facto, um tal tipo de vida somente está ao alcance do sábio. Apenas o sábio sabe o que é viver para si mesmo, pela simples razão de que apenas o sábio sabe o que é viver! (*Ep.*, 55, 4).

A vida verdadeira, a existência que é, passa da dimensão cósmica universal para a do universo do si, uma vez que o sábio personifica em si não só um modo de viver, mas o viver modal por sua dimensão plena e feliz. Por outro lado, e assim como o ser nunca pode ser demonstrado na sua absoluta existência ontológica, também a condição mesma do sábio

em si. O sábio, para a literatura, onde ele existe “realmente”, pois pode aí ser significado ou realizado o quanto se queira e se possa pela admiração do outro que o testemunha e o vivifica, não pode, no entanto, dar-se à existência factível, nem desde si e nem para existir além de si, pois ele é um si e uma existência em função de sua sapiência que o identifica ao seu ser autossuficiente. O sábio permanece nele mesmo, na sua quietude e na sua autossuficiência, na sua impassibilidade e na sua integridade. No entanto, há também a perspectiva do sábio visto como um natural preceptor, um diretor de almas, como o próprio Sêneca o demonstra ser nas *Cartas a Lucílio* e noutros escritos seus que, de algum modo, tiveram um objetivo consoante.

Há que se perceber que Sêneca, como homem de sabedoria, ao ensinar ensinava a si, ao aconselhar a si aconselhava, ao examinar a alma humana, examinava a sua. A tentativa de alcançar a consciência do outro chegaria a seu melhor termo quanto alcançasse a própria consciência do si. O exercício de instruir para despertar a melhor consciência do outro, para corrigi-la ou realizá-la, torna-se também uma autorrealização da própria consciência daquele que o dirige. O outro será atingido na mesma medida em que se atinja o si mesmo, portanto, o outro e o mesmo sob o signo da mesmidade espiritual e humana, pois toda consciência em relação ao outro deve dar-se pela relação com o mesmo. Desta feita, o outro, ele mesmo, só será atingido e melhorado a partir da própria consciência do si e de seu melhoramento.

“Quem és tu para me dar conselhos? Acaso já te aconselhaste a ti próprio, já corrigiste o teu carácter, para te poderes armar em director da consciência alheia?” Objecção justa, a tua; eu, contudo, não sou tão descarado que, doente eu próprio, me aplique a dar remédio aos outros! É como companheiro de sanatório que eu falo contigo da nossa comum enfermidade e te dou parte dos medicamentos que uso. Escuta, portanto, as minhas palavras como se me estivesse ouvindo a falar com os meus botões; é como se eu te permitisse o acesso aos meus segredos e discutisse comigo mesmo na tua presença (*Ep.*,27, 1).

Quanto a Sêneca, deve-se notar que suas *Cartas a Lucílio* também testemunham um trabalho a partir de si que o favorecia ao favorecer o outro. Sêneca demonstra, no que respeita ao sábio, que ele não precisa temer a morte assim como a vida (no sentido da dinâmica exterior), pois deve ater-se só à consciência de si e, logo, nem mesmo as causas do mundo como causa eficiente, uma vez que a alma já conhece e possui tudo o que há para se saber, sobretudo pela via da melhor consciência, resolvida, absoluta.

Em que consiste o bem? Na ciência. Em que consiste o mal? Na ignorância. O sábio, esse superior artista da filosofia, saberá rejeitar ou escolher o que for oportuno, mas sem sentir temor pelo que rejeita, nem admiração pelo que escolhe; para tanto basta que ele possua uma alma nobre e firme. Proíbo que te deixes abater ou deprimir! Não basta sequer que não rejeites o trabalho: tens de exigí-lo! (*Ep.*, 31, 7).

O sábio deve conhecer não só o que possa ser venturoso ou danoso para si, mas fazê-lo com que seja ou não seja assim, pois a ciência do bem e do mal é sobretudo devida à sua autociência, e não ao conhecimento objetivo ao que se apresenta desde fora.

O livro que Paul Veyne dedicou a Sêneca deu especial atenção à figura do sábio. O historiador francês cuidou de demonstrar o sábio tanto em seus aspectos mais gerais, como na sua cristalização particular por meio do testemunho literário senequiano, sublinhando sua autossuficiência como signo daquele que vive no e pelo espírito, que nada busca senão o si e a partir da verdade absoluta que nele reside. Não obstante, e sem contradição, como aquele que tomou consciência de possuir uma alma que se expande a ponto de tomar todo o cosmos e julgar como sendo um deus. Ora, se devemos identificar a figura do sábio por aquilo mesmo que o identifica, ou seja, a sabedoria, ele deve ser visto mais como um ser ideal e excepcional do que como qualquer homem encarnado. Na verdade, o sábio deve ser visto como comportando a

causa última do todo que é e que existe por seu ser de bondade. Ele não é só parte ou a individuação do existir que conflui ou se expande no todo assistido e passivamente aceito como realidade maior que ele; na verdade, é o epicentro que personifica e anima o cosmos enquanto realidade e divindade em si manifestas, diz Paul Veyne (2015, p. 42).

Daqui que a unidade do todo em relação ao sábio não o informa a partir de um movimento de expansão para fora, mas enquanto manifestação de sua essencialidade interior, ressignificando o lá fora. Não deixa a si, não sai de si, não busca nada fora de si, portanto, sequer participa. A existência da alma tomada pela sabedoria não depende, para a constituição de sua unidade, de um sair de si para ir congregarse à unidade cósmica exterior ou à sua razão, como quis Pierre Hadot (2014, p. 57), mas constitui ela mesma seu si de unidade ao abolir sua incompreensão, emendando-se, reificando-se por sua autocompreensão.

O sábio é, ele mesmo, existência cósmica, divina e humana, enquanto unidade e totalidade em si e para si mesmo. Tudo o resto é menos que ele, de onde sequer se julga o existir verdadeiro como condição outra que não a de si. Daqui resulta que toda aferição de uma realidade que não seja moral, segundo o si da alma racional e por ela mesma, perde toda sua necessidade de ser realizada ou de ser realização. A consciência de si, de ser ou saber comportar o fundamento do existir também em relação ao mundo, institui, não obstante, a própria realidade que é em efeito. O cósmico, o divino e o humano, pelo sábio compreendidos, são da dimensão do mesmo, do mesmo a partir do único humano que pode significá-los e, nesse sentido, lhes dar sua face existenciadora. Nele, a existência é grata e devida graças a sua autociência. Olhar para fora de si e daí esperar encontrar algo é como olhar para fora de uma janela cuja casa foi construída no pico de um monte muito alto. Haveria só névoa ou um ambiente de confusão a ser visto. Diz Sêneca:

“Como? É suficiente a virtude para ser feliz?” E como não há de ser suficiente e até excessiva, perfeita e divina como é? Pois que pode faltar ao homem que

está situado à margem de todos os desejos? Que necessidade tem do exterior o homem que reúne em si mesmo tudo quanto lhe pertence? (*Da vida feliz*, 16, 3).

Sêneca deixa explícito aqui a diferença entre o sábio e aquele que ainda está em vias para a sabedoria. O sábio é o que não necessita de mais nada que não seja da ordem dos benefícios morais. Grandiloquente é a questão: “De que coisa pode haver necessidade do exterior quem tem tudo em si?” (*Quid enim deesse potest extra desiderium omnium posito?*). Logo, o sábio não deseja, pois não há mais o que desejar, não há em si necessidade, nem da ordem da existência psíquica nem, muito menos, do físico. Ainda assim, pode-se perguntar: o sábio não come, bebe ou necessita de condições necessárias para o sustento do corpo? Certamente, mas isso não diz respeito às necessidades reais do homem real, constituído pela alma.

Por sua vez as necessidades relativas ao corpo são tão contingentes quanto a qualidade do ente que delas necessitam, uma vez que desejar algo é já o possuir em si como signo de falta pela ausência de sua autoconsciência de bastar-se. Necessitar designa a carência do ser, vazio de si que se quer preencher com alguma matéria que nunca é ou será, pois ela não existe em nenhum outro lugar senão no si ele mesmo, como signo de sua insatisfação.

Há, ademais, uma diferença fundamental entre o desejo necessitante e a necessidade indesejada. O sábio, como diz Sêneca, pode necessitar, mas não deseja, ou seja, ele necessita tão só daquilo que ele sabe ser de incontornável necessidade; logo, só ele pode oferecer a si o que ele mesmo sabe dever-se ou poder receber. Ele julga entre o necessitante e a necessidade, anuindo com a segunda, mas nunca com o primeiro. Sobre a máxima do bastar-se a si mesmo, Sêneca diz que o sábio, retirando-se da vida ordinária, também já estava à parte de suas necessidades, pois, para a vida feliz, só basta a felicidade que é o arauto de um espírito não necessitante (*Ep.*, 9, 14).

A autossuficiência significa aqui ser suficiente a si, à sua vida pela alma; portanto, a necessidade diz menos respeito ao ser, ele mesmo, do que ao homem constituído pela sua parte por natureza necessitante e não essencial, o corpo. Por sua vez, o neófito na causa da sabedoria acredita poder encontrar tanto as coisas necessárias a si, como, por elas, os próprios frutos da virtude, em um lugar diferente do seu ser. Quando se lança a buscar algo à parte de si, e que não seja o estritamente necessário para a sobrevivência, a busca acaba por encerrar-se nela mesma, pois o que possa ser encontrado não pode, contudo, ser recebido ou só pode enquanto afiance a ausência como falta interior. O sábio, sabedor disso, não busca nada mais fora de si; torna-se estranho a todos os seres humanos e a todos os seres divinos segundo as práticas e os costumes do socioculturalmente determinado. Neste sentido, o sábio não é mais humano, ou, de outro lado, é humano na melhor das suas realizações, sendo inclusive, por isso, divino.

O sábio, portanto, não é mais um homem do mundo, mas, diferentemente do asceta cristão, como já apontamos, não se evade dele senão em si mesmo. Assim como só se pode saber ou sentir algo de que, de algum modo, já se dispõe, o sábio tanto assim o sabe que contempla em si, por sua consciência desperta, todo o ser. Contemplante e contemplado passam a ser o mesmo enquanto desvelado em sua alma. Como sábio que é, o que não lhe é grato não pode ser em efeito, pois não pode ser nem menos, nem mais que si. Ele se alça sobre a realidade comezinha, sobre o efêmero exterior e, quando assim o faz, o faz sem volta, pois, pela sabedoria, transfigura o todo em si. Sêneca identifica o estado da alma do sábio ao estado próprio do mais elevado dos céus. Lá onde a serenidade domina a nível cósmico, como nele domina a nível humano e interior, embora, em ambos os âmbitos, segundo uma só natureza divina:

Não é prova de grandeza mais evidente esta: de não haver nada que nos atormente.
A parte superior do universo, aquela mais ordenada e mais vizinha das estrelas, não

se aglomera em nuvens, não se agita em tempestade, não estremece em rajadas turbulentas; é isenta de qualquer tormenta; são as partes mais baixas aquelas que fazem explodir os raios. Do mesmo modo, um ânimo elevado, sempre sereno, colocado em uma esfera de tranquilidade, que sabe sufocar em si os mínimos indícios da cólera, é moderado, venerável, harmonioso; enquanto em um indivíduo tomado pela ira não encontrará nada disso tudo (*Da ira*, III, 6, 1).

Nos antípodas do homem tomado pelo vício ou pela paixão que obnubila a razão, fazendo-a subjazer diante de momentos que incidem mais a seu despeito do que a seu favor, o sábio é aquele que já está à parte deste desfavor próprio. O todo, que desde si existe, constitui igualmente o universo pela potência ressignificadora do seu ser racional. Sensível a isto, Sêneca irá identificar a existência do sábio, via signo da analogia, ao universo acima da atmosfera, onde reina, em um e outro caso, a constância e a serenidade, a unidade e não a multiplicidade, e não as inconstâncias do temporal. Portanto, não seria só comportar-se com serenidade diante dos movimentos que se apresentam ou que lhe sobrevêm subitamente, mas já os “des-conhecer”, não lhes outorgando qualquer condição de verdadeira existência. A tranquilidade é apanágio da cessação das paixões, de seu movimento impetuoso e indômito, próprio do estulto. Isto não deve mais ocorrer ao sábio que está todo tomado de si, livre de perturbações. Seu estado excelso o leva a estar acima do mundo ainda que estando em seu meio; ainda que movido por ele, não por ele mais em movimento.

Portanto, o sábio, não se deixando arrastar pelas tempestades que pudessem tomar em turbilhão sua alma, é feliz na medida em que não se vê mais entregue às paixões e ao sofrimento, seu necessário corolário. A felicidade é uma condição da alma que só deve a ela esta condição. Sêneca define o sábio, desse modo, como alguém que é feliz por não se deixar abalar por nada ou por ninguém, nem pelo si disruptivo, nem por nenhum outro que de si retire sua serenidade ou lhe agregue uma presença malsã. Por isso, ele adverte que, por mais que encontremos

muitas definições para se referir a vida feliz própria do sábio, todas elas podem ser definidas como tendo em comum uma alma liberta e reta, honesta e que vê em tudo o resto uma “*vilis turba rerum*”, uma massa de coisas isenta de valor. O mundo exterior já não se verifica então como existente ele mesmo, pois está fora do si que é, e, acima de tudo, que encontra em si a autossatisfação de ver-se transfigurado pelo próprio bem que se possui, portanto, pela felicidade que é e só aí se realiza plenamente: “pois que nos impede de chamar feliz um espírito livre, elevado, impávido, firme, colocado à margem do medo e do desejo, cujo único bem é a honestidade, cuja única desgraça é a torpeza [...]?” (*Da vida feliz*, 4, 3).

Dizer que a alma está afastada do medo ou do desejo significa dizer que não conhece o outro senão o si mesmo que se conhece; portanto, segue Sêneca interrogando-se no que consiste o que está fora da alma, senão “e todo o resto como um vil amontoado de coisas que nunca retira ou acrescenta à felicidade da vida e que se apresenta e se descobre sem crescer ou diminuir o sumo bem?” (*ibid.*). A alma do sábio deve estar em acordo consigo mesma e, nesse sentido, encontra em si não só as condições para a felicidade, mas a felicidade ela mesma. Por isso, o sábio não se admira de nada, nada que, diferente de si, seja para si um bem ou mal final, uma vez que não pode contemplar ou aceder pela razão a nada que não esteja nele já contido; não se dispõe aos bens e à fortuna, pois não se dispõe mais a deixar-se escravizar ou dilacerar-se por eles, uma vez que: “Se alegra com seus próprios recursos e não deseja alegria maiores do que suas alegrias interiores [...] No dia que o homem for superior aos prazeres também será também superior à dor” (*Da vida feliz* 4, 4).

A felicidade, alegria profunda, vem do íntimo e aí permanece enquanto seja, pois é independente de tudo o que está à parte dela, ou seja, de tudo aquilo que depende do devir do mundo. Como acrescenta Sêneca, quem goza da felicidade verdadeira é porque se deleita com o que há e não com o que se espera ou deseja, ou ainda, do que não se

possui de fato nem que alguma vez será possuído. O prazer e a dor, nesse sentido, são duas disposições do si que são incidentes; uma anuncia a outra, uma é a causa da outra, uma alimenta a outra, uma vez que ambas negam o ser de sua felicidade.

A alegria do sábio advém da impassibilidade, do estar livre dos desejos, das necessidades, da recepção dos valores tomados para si desde outrem. No entanto, isto não quer dizer que o sábio esteja morto para o mundo; quer dizer que ele renasceu em si ao reconhecer nele a autossuficiência para sua própria bondade. Fílon de Alexandria, falando pela boca de Crisipo, diz que a vida do sábio não possui um momento de vazio em relação à felicidade. Logo, a felicidade e a vida são a mesma nele (Fílon de Alexandria, *Questões sobre o Gênesis*, IV, 92, *SVF*, III, 581). A razão é que o conduz e o vivifica; daí ele ser tão ativo para o mundo, mesmo tendo dele se retirado, a ponto de poder determinar seu próprio sentido, já que a razão estabelece o estar em acordo consigo mesmo que é igual ao estar em acordo com a natureza do todo. É determinar o verdadeiro valor das coisas ou das atitudes que ditam o juízo, revelando as coisas por aquilo que são em verdade. Existir verdadeiramente é levantar o véu da percepção ordinária, é desconstruir as opiniões comuns e obtusas que cegam para o mais profundo e universal da existência que é a do ser em si.

Pela razão, o sábio não aceita que a realidade se apresente tal como aparece desde fora, mas exige dela que se mostre tal como é; e ela só pode ser, de fato, por ele ver-se desperto para ela. No entanto, se a verdade não reside na objetividade do fenômeno, já aí exaurida pelo seu devir natural e pelas opiniões múltiplas sobre ele, também não é devida a uma revelação divina, ou seja, por uma revelação sobre-humana que anuncia e institui o ser tendo por primeira e essencial característica o estar acima do humano. Aqui a existência segundo o si da alma é pelo ser que aí existe e pelo qual tudo o que é existe também como fruto do seu juízo reto, moral, assertivo. Há que insistir; se há uma afirmação do mundo, ela deve dar-se pela afirmação dos princípios inconfundíveis do

si mesmo que, ademais, já não deve a nenhum outro: “Por conseguinte, é feliz a vida que assenta, imutavelmente, sobre juízos retos e firmes” (*Da vida feliz*, 5, 3). Trata-se de uma alma tomada por uma razão “estável e imutável” (*stabilita et immutabilis*), ou seja, em si e, não obstante, de uma natureza diferente da que aparece desde o mundo exterior, por isso, imutável, assertiva.

Contudo, a imutabilidade do si que o detém neste estado de perfeição e o leva à plenitude da felicidade, enquanto quietude ou cessação dos movimentos de busca contínua, não significa um estado de inação da alma, mas de uma dinâmica que lhe é própria, de um movimento sereno e convergente sempre a si, como uma espiral que gira continuamente para seu centro, pois a alma vive tão mais plenamente quanto mais se apaga para o deletério das forças exteriores.

A felicidade é, portanto, fruto do conhecimento e da afirmação dos bens e dos valores verdadeiros que são em si e aí se estabelecem, e que devem ser cada vez mais altivos para o si que, consciente deles, o fazem existir. Todavia, antes de se chegar a este estado sublime de autossuficiência e de quietude, o candidato à sabedoria deve ainda vigiar os movimentos e as representações geradas pela paixão na alma: ele deve trabalhar sobre si e levar ao seu juízo as imagens que estivessem à margem da razão. Neste primeiro momento, portanto, viver bem é eleger entre o certo e o errado, eleição esta que não dá lugar mesmo para as determinações puramente subjetivas, pois a existência do sábio, a interior, não dever ser nem múltipla nem possível de dessentir de si mesma: “Por conseguinte, é feliz aquele que é reto nos seus juízos, é feliz aquele que se contenta com sua condição, seja ela qual for, e está reconciliado com suas circunstâncias” (*Da vida feliz*, 6, 2).

Ser feliz pelo presente que se é, com as coisas que se possuem e que só a alma racional em si efetiva, diz respeito certamente às condições próprias da consciência que dita o valor último das coisas como valor moral e não segundo sua verificação pelo factível. Logo, contentar-se com o presente pelo qual se é, é estar em plena consonância com o

único existente possível, inclusive para seu próprio contentamento. O que está fora do si é indiferente à sua felicidade que é estável; é o tempo enquanto duração, o espaço enquanto constante mutável. Um e outro se inscrevem na equação do devir e, logo, do não-ser, pois o si mesmo deve ser igual à sua própria duração e possuir em si todos os lugares e todos os tempos em que ele é. Deste modo, a felicidade só pode dar-se no presente, junto à momentaneidade do si ou do seu ser de existência. De novo, vale sublinhar que, para Sêneca, a memória ou a espera de uma ocasião para a felicidade não é felicidade, nunca foi ou será, a menos que ela seja um sentimento promovido pelo próprio ato da memória.

A verdadeira felicidade é, por isso, fruto do juízo que julga o momento e o institui. A ubiquidade da razão hegemônica leva à completude do si e, logo, à felicidade. Só o juízo pode estabelecer a retidão e a estabilidade ao atingir o ser da alma e conformar-se à sua mesmidade. Mesmo o fenomênico deve encontrar sua melhor realidade no interior do si e por seus valores próprios e absolutos, pois, se a razão não encontra nenhum outro que a julgue, também a beleza, segundo a razão, só pode ser a beleza ela mesma, assim como o bem, assim como a felicidade. Cícero, compartilhando uma posição de Zenão, identifica, nesse mesmo sentido, o belo com a boa razão, ou seja, uma beleza que é na alma perene, imutável, portanto, uma beleza que sobrepuja a do corpo (Cícero, *As Últimas Fronteiras do Bem e do Mal*, III, 75; e *Em defesa L. Murena*, § 61, *SVF*, I, 220). Por isso diz também que o sábio, ainda que seja deformado, será belo.

Ainda segundo Sêneca, a alma tomada pelo bem, sendo a melhor para si e igual a seu ser essencial, já não pode mudar. Com efeito, ela não está nem em movimento, nem fixa, uma vez que possui uma dinâmica própria, embora não convergente com a dinâmica inconstante do devir. O movimento estável da alma sustenta sua autodeterminação, diferente da dinâmica, por exemplo, que parte da alegria e termina no tédio, ou da satisfação temporária, que implica nova e recorrente falta. O movimento da alma é perene, contínuo; é autossustentado pela felicidade que ela faz

nascer em si e que não se extingue, ou não até à sua própria extinção pela morte, em função da qual a felicidade mesma deixa de ser, mas nunca para dar lugar a um outro sentimento ou disposição contrária:

O supremo bem é imortal, não conhece fim, não se sacia nem se arrepende. Com efeito, a mente recta nunca muda, nem toma ódio a si mesma, nem se altera em nada, sendo, como é, a melhor. Pelo contrário o prazer extingue-se no momento em que mais satisfaz (*Da vida feliz*, 7, 4).

Sêneca se refere ao movimento em devir que é diferente do movimento da alma que converge serenamente para a manutenção do mesmo e não para a mudança ou para promover uma força disruptora que, como ele mesmo nota, inicia ao cessar e cessa ao comportar já um novo início, sem solução ou ponto de chegada.

Quanto ao tempo do si ou da alma de sabedoria, podemos dizer que ele é igual à sua própria duração; um e outro são o mesmo. Por isso, há uma certa compreensão do seu tempo como o próprio do perene e do imutável, até porque a alma não pode ser compreendida segundo a dimensão espaço-temporal do mundo exterior e de seu contínuo devir. O perene se configura aqui como a duração do tempo que é: findado o ser, finda-se o tempo. Como disse Alfonso Traina como muita propriedade, o tempo tem seu ponto de chegada e de culminância quando ele fixa no eterno sua dinâmica (Traina, 1966, p. ix). Podemos traduzi-lo pela vida do sábio que, tendo chegado à sabedoria, permanece. Permanecer é aqui sinônimo de ser; de habitar em si na perene contemporaneidade do mesmo, cuja dinâmica, ainda que haja, é aquela do convergir-se sempre a si, requerer e aquiescer sempre com o mesmo, sem mais deslocamentos, acréscimos ou subtrações no sentido mesmo de conduzir-se por estados díspares ou oscilantes.

Se o sábio é aquele que possui ainda alguma razão em causa, ela também é segundo a causa de si. A vida como um mar tempestuoso é deixada para trás; o sábio aporta na rocha e, aí seguro, sabe que não poderá

sucumbir mais, pois está acima e além dos movimentos que irrompem a despeito ou contra si, que ora o detêm, ora o afastam dele mesmo, como acontece com os que são arrastados pelas ondas do mar. Faz-se rocha viva (*Ep.*, 82, 6). Sêneca não identifica, portanto, a existência em si ao mar em tempestade, mas somente a vida não apaziguada ou conduzida pela razão, que se deixa vagar pelas inconstâncias, pelos movimentos, ou pela violência em função de suas representações sôfregas e exasperantes: “aparta-te do vulgo e retira-te finalmente para um porto mais tranquilo, tu que para tua idade já fostes demasiado sacudido” (*Da brevidade da vida*, 18, 1).

A vida interior que ainda deseja relacionar-se com a exterioridade é, por isso, agitação, movimento prófugo. Já o cosmos interior, do sábio notadamente, funda-se na estabilidade, não física, mas psíquica, não material, mas espiritual, não somente humana, mas divina. É claro que o afastamento em relação ao mundo exterior não torna ninguém sábio, mas oferece um elemento fundamental para a sabedoria. Estar só consigo permite ocupar-se imediata e constantemente de si, saber que todo o existir é aquele de si e a si devido enquanto seja o melhor. Logo, todo cultivo em relação à vida sabe ser também pelo cultivo do si, sem mais dualidade. Não há corrupção pelo tempo, não verdadeira ou em relação ao si real; não há afastamento ou abandono da vida feliz em função de nenhum espaço ou condição outra de igual envergadura, assim como não há nenhum outro determinante que leve à sua continência ou a sua exuberância. Sêneca diz ainda que deve-se considerar cada dia como uma vida inteira; ou seja, o tempo de si como o tempo do mundo, pois não há existência real que não aconteça no próprio acontecimento do si (*Ep.*, 101, 10). Neste mesmo sentido, afirma ao destinatário Paulino:

Logo, a vida do sábio expande-se muito mais, não o enclausura a mesma fronteira que os restantes. Só ele esta isento das leis da espécie humana, todos os séculos o servem como um deus. Passou algum tempo? Ele retém-no na memória. Está

aí? Ele usa-o. Está por vir? Ele antecipa-o. Prolonga-lhe a vida a junção de todos os tempos num só. (*Da brevidade da vida*, 15, 5).

O tempo do mundo, da duração cósmica exterior, não pode conduzir o sábio à celeridade, uma vez que ele une o tempo a si e, logo, invalida o tempo segundo a sua mensuração ordinária. Enquanto viver viverá o único tempo que acusa a vida, e diferentemente do tempo do fluir que implica exaurimento, o tempo do ser é o tempo do contínuo refluir em si que o mantém. Passado, presente e futuro são só nomenclaturas de uma indefinição, pois o tempo é pelo ser que o institui.

Portanto, deve-se vislumbrar um movimento que é próprio da esfera do existir interior, cuja dinâmica não é devida ao espaço-temporal, que leva a uma contínua e constante transformação do caráter. É a esfera da cessação das paixões, dos prazeres, e a arte do viver e do morrer como em uma paisagem extática, mas desde sempre pintada em um quadro vívido pelo indene frescor de sua tinta. É uma quietude “profunda e ressoante” (*Da brevidade da vida*, 19, 2). É esta quietação da alma que a permite estar em si, de modo que pode mergulhar aí nas águas serenas da existência profunda e não nas ondas da superfície que arrastam e turbam. Este olhar interior e para ele deve examinar a alma, buscar desvelar o ser que é nela, de tal modo que sua existência cesse inclusive se à margem do mesmo. Conhecendo-se a si, conhece a realidade, ela própria, que é em si, ditada e estabelecida pelo seu ser de razão e não pelo conhecimento de um outro, divino ou igualmente humano, uma vez que os sentidos exteriores, como os captados pelo ouvido ou pelo olhar, são plenos de engano. Daí que o sábio deva exortar a alma a concentrar-se toda em si mesma e não crer em nenhum outro, devendo a si só a verdade, pois nele encontra o que é perene “recolher-e e concentrar em si mesma e só acreditar em si própria e no que ela em si mesma aprender da realidade em si” (cf. Platão, *Fédon*, 83a).

Sêneca diz que, para o sábio, o abandono das paixões, ou inclusive seu efetivo apagamento, não se dá a partir de um afastamento físico em

relação ao outro ou a seu pretenso lugar de origem, mas, tal ato seria a consequência de uma mudança operada no si mesmo, o que implica uma reconversão fundamental da alma em direção a si, uma vez aí descoberta não só a existência, mas o existente que é e, em efeito, para si. Este estado de coisas é próprio da alma do sábio que encontra-se resolvida e de pleno acordo consigo mesma. Nela cessa o combate, a dissidência que promovia a si, já não podendo odiar-se, assim como não podendo amar-se, pois ela não é dada a tais movimentos próprios da paixão, uma vez que simplesmente existe e sem mais objeções ou desvelos com relação a si enquanto acreditasse comportar também o outro. A alma do sábio está acima do sentimento, mesmo do amor próprio, pois para si não deseja nada ou não interage com ninguém que possa despertar este sentimento.

Desse modo, se não pode entristecer-se, enfasiar-se, também não deve mais exultar-se. Ou seja, não ama mais sequer a imagem que poderia forjar de si para ser objeto de sua própria paixão, como é próprio do espírito do soberbo, do vaidoso, que constrói uma imagem de si para se apaixonar por ela.

O SÁBIO NO ENCONTRO DA SABEDORIA PELO ENCONTRO A SI

A autossuficiência do sábio exige, ao menos até sua plena obtenção, uma contínua vigília que o faz olhar constantemente para si mesmo; observar-se de modo onisciente e a todo tempo; impor-se um juízo irrepreensível. Assim como seria próprio à existência de um deus primordial, o sábio deveria forjar-se a si mesmo a partir de um olhar sempre vivificador e regenerador de si. Já o homem em busca da sabedoria, necessariamente humano e sabedor de suas fraquezas e tergiversações, tem diuturnamente que se emendar, sem o que não pode ser sábio. A primeira causa do homem em direção a sabedoria é colocar-se em causa quanto ao que sabe; é negar a própria sabedoria como um estado definitivamente conquistado, pois, assim sendo, acusará

sua existência não de fato instituída, mas compreendida como exercício necessário e contínuo.

O verdadeiro sábio talvez nem sequer tenha consciência de sê-lo, pois sua existência se confunde com a própria sabedoria que não se ocupa da autoafirmação egocêntrica e, como afirmou com propriedade José Artigas, “mais se enriquece no sentir-se bom no que no sentir-se douto” (Artigas, 1955, p. 89). O sábio, por isso, não se envaidece, não julga, não se convida a contendas ou arbítrios; ele está só em si. Talvez contemple de longe as inquietações do mundo e ria com serenidade. Significativo disso foi a produção de um texto que, na época helenística, utilizou-se da personalidade de Demócrito para demonstrar a vida do sábio ideal. Demócrito teria sido identificado por seus concidadãos de Abdera como um louco, e, exatamente por ter compreendido que a verdadeira loucura residia na vida em sociedade enlaçada por seus valores estultos, da qual se afastou tornando-se um indivíduo singularíssimo. Vivendo sob a sombra de uma árvore, afastado da cidade e sustentado por uma vida simples e frugal, ele ria da verdadeira loucura que acomete a vida turbulenta e sem exame que leva a maioria das pessoas: “eu rio de uma coisa relativa à humanidade, a falta de razão que preenche o homem, ou, em outras palavras, a vacuidade de suas ações, dos seus desejos pueris, da inutilidade de seus sofrimentos infindáveis, correndo os limites da terra em uma busca desmedida.” (Pseudo-Hipócrates, *Carta 17*). Mas a verdadeira loucura talvez resida na opinião dos que se atribuem a verdadeira sabedoria, sobretudo para demonstrá-la em público, como disse Sêneca: “Penso que muitos poderiam ter chegado à sabedoria, se não pensassem a ela já ter chegado, se não encobrissem algumas coisas de si, se não omitissem algumas coisas, fechando os olhos” (*Da tranquilidade da alma*, 1, 16).

O sábio não pode admitir que a sabedoria seja um conhecimento puramente instrumental, positivo, pois a sabedoria deve indicar o verdadeiro conhecimento que afirma que saber é, antes de tudo, saber-se. Por isso sabe ele que os males que ainda possam mover sua alma não

vêm de fora, mas são de si e indicam já o princípio de sua sabedoria que é sempre uma forma de cura. O sábio, diversamente do indivíduo estulto ou insipiente, não necessita demonstrar que sabe ou sobre o que sabe, pois, saber e existir se confinam em um único e mesmo ser que é ele. Por consequência, a condição humana deve ser controlada e vigiada para que não roube de si sua melhor capacidade de ser para além de toda existência indiferente ao si.

O que busca a sabedoria teria que promover um enfrentamento consigo mesmo, combatendo e arrancando de si toda impressão que não fosse racional ou para o seu benefício. Nesse sentido, todo acréscimo é subtração, toda presença é esvaziamento ou ruptura de si.

Todos os homens estão na mesma situação, não só estes que são perseguidos pela inconstância, pelo tédio, e por uma permanente inconstância nos seus propósitos, aos quais agrada mais aquilo que deixaram para trás, mas também aqueles que se entropecem e se enfastiam (*Da tranquilidade da alma* 2, 6).

Um tão acuidoso conhecimento da alma humana, de sua natureza e movimento, aponta para que Sêneca tenha desejado ele mesmo se acercar dessa sabedoria de si, pois tamanha compreensão deve lhe ter sido fruto de uma apreensão do si mesmo, mas também, e, posteriormente, a partir de uma luta interior que travou consigo próprio para poder chegar a esta compreensão. Afinal, não se pode falar com propriedade do que se desconhece, sobretudo se tratando de um objeto que tem no investigador seu objeto mesmo. Ao falar da sabedoria, definir seus limites e possibilidades, Sêneca se mostra como um sábio. E demonstra saber aqui o quão difícil é chegar à impassibilidade, ao domínio de si, ou à censura peremptória e imediata das paixões, senão à sua completa extirpação.

Em seu ensimesmamento, porém, o sábio pode também dedicar-se a uma sabedoria que, sem deixar de lhe prestar a sua salvação ou

edificação espiritual própria, envolveria toda sua comunidade ou mesmo uma universalidade de indivíduos não diretamente dedicados à filosofia. O sábio pensa a condição humana, logo, tudo o que a envolve e a constitui enquanto ela mesma. A justiça, o bem, a equidade, e como uma (in)consequência destas, a injustiça, a iniquidade, a natureza do mal, são para o sábio objetos caros. E deveria pensá-las também a partir de situações efetivas ou vividas, pois ele mesmo, em algum momento, viu-se nelas imerso. Mesmo quando pensa as estruturas mais duras e cotidianas da vida social, como a política e as formas de poder que engloba, o sábio deve considerá-las por sua estatura moral, como causa e princípio fundante da representação de todo o resto. O exemplo maior disto na Antiguidade foi o diálogo entre Sócrates e Alcibiades, embora a época romana e o próprio Sêneca não venham a faltar neste sentido.

O sábio considera também que o mundo natural deve ser investigado, compreendido em toda a sua integridade, beleza e bondade por seus fundamentos espirituais, por aí encontrar sua manifestação mais objetiva. Como bem percebeu Paul Carton, Sêneca celebra como um dos grandes princípios da sabedoria antiga o culto da bondade em si mesmo para então ela poder ser contemplada na natureza sensível (Carton, 1922, p. 73). Com efeito, a dimensão divina funde-se com a condição humana via o ser do homem, único a poder compreender e modificar a ordem cósmica. O sábio pensa, escreve, admoesta, discursa, e às vezes mesmo repreende os amigos e os poderosos, mas nunca sem perder a perspectiva da unidade do real nascida de sua apreensão moral.

A alegria pode sofrer interrupções no caso de pessoas ainda insuficientemente avançadas, enquanto, no caso do sábio, o bem estar é um tecido contínuo que nenhuma ocorrência, nenhum acidente pode romper; em todo o tempo, em todo o lugar o sábio goza de tranquilidade! Porquê? Porque o sábio não depende de fatores externos, não está à espera dos favores da fortuna ou dos outros homens. A sua felicidade está dentro dele; fazê-la vir de fora seria expulsá-la da alma, que é onde, de facto, a felicidade nasce! (*Ep.*, 71, 4).

Portanto, o sábio cultiva a sabedoria a partir de si e para si, como membro da comunidade humana à qual sabe pertencer, mas não depender ou se deixar afetar por ela. De todo modo, erige-se como preceptor natural dos menos instruídos na sabedoria, mas desde que, por si mesmos, viessem a se despertar para ela. O sábio é sábio exatamente porque faz da sabedoria o fundamento de sua própria vida. Não obstante, como já vimos indicando, pode fazer da sabedoria uma oferta ao ofertá-la, antes de tudo, ao mesmo, rompendo as condições herméticas do seu ser, embora sem abrir-se ou dar-se propositivamente, mas como um modo de incitar o despertar no outro a necessidade de saber, de curar-se de sua ignomínia. O argumento de Sêneca é que o sábio serve mais aos homens no seu retiro no que na vida política, pois, quando na primeira estância, ultrapassa as circunstâncias próprias do espaço-temporal ou da necessidade do tratamento com homens singulares:

Com que intenção se retira o sábio? Para que saiba que então também há-de realizar aquelas ações pelas quais se torna útil à posteridade. Em todo caso nós somos os que afirmamos que quer Zenão quer Crisipo fizeram coisas maiores do que se tivessem comandado exércitos, desempenhado cargos de honra, proposto leis; propuseram-nas não para uma única cidade, mas para todo género humano (*Do ócio*, 6, 4).

Como indica Sêneca, o retiro do sábio pode promovê-lo ao outro, mas não já em função de sua identidade pessoal, senão enquanto encarnação da própria sabedoria feita realização, assim como seu repouso será o momento maior de seu exercício. Este aparente paradoxo deixa ver que tudo o que envolve a vida do sábio envolve a vida no espírito, inclusive por sua doação, mas sem exauri-lo.

O tempo e o espaço ordinários também não deveriam constranger a vida do sábio; e não porque não o envolvam mais em suas necessidades e condições imediatas, mas porque escapam igualmente às condições espirituais que dele nasceram, pois a mudança contínua nega sua ciência,

tanto quanto os movimentos interiores negam a unidade pela razão, própria do homem sábio. Cambiano, 2013, p. 30). Aqui também se verifica o presente apelativo dos estoicos de que viver segundo a natureza é viver segundo a razão e seus princípios. Nesse sentido, as discussões acerca das causas sociais, políticas e econômicas que, a partir do final da época helenística, alçaram a vida do sábio como exemplo de vida espiritual e vida perfeita, devem se dobrar também às mutações mentais ou das necessidades próprias do espírito da época, como mostrou Alberto Grilli (1953).

No entanto, Sêneca consigna também ao sábio uma tarefa diretora, de ação prática no sentido de disseminar ideias transformadoras. Embora a ação mais intensa e vívida do sábio se dê em seu retiro — Sêneca diz que enquanto as jaulas controlam a agressividade dos leões e dos demais animais, o sábio é, no seu retiro, o homem de maior ação —, suas ideias também têm o objetivo de instruir. Deve mesmo, ao menos por este exercício, esquecer da própria individualidade na tentativa de compreensão do outro enquanto parte do comum gênero humano; deve, nesse sentido, transcender-se sem esvair-se; compreender-se sem desprender-se, levar-se a si sem deixar-se: o sábio não desprenderá suas forças e não se empenhará se não souber que pode servir a ninguém. (Sêneca, *Do ócio*, 3, 3).

O sábio, aliás, não se retira por medo, fuga ou estado deprimido da alma. Ele o faz para ser ativo. Ele serve a si e, conseqüentemente, aos que também estejam em busca do saber. No entanto, o sábio não é um proselitista, nem mesmo indica uma existência que deva ser afirmada ou mostrada como um modelo de vida ou de aspiração estatutária. Haja vista que Sêneca, no momento em que defende o papel do sábio como diretor de consciências, afirma também que, não havendo ressonância para seu saber, o sábio se bastará a si. O sábio não se ocupa de ninguém ou de nenhuma situação que não esteja preparado para seu próprio cultivo: “do mesmo modo que um navio danificado não zarparia e não se alistaria como soldado se estivesse doente, ele não seguiria um caminho

que já sabe ser impraticável” (*ibid.*). Por isso o sábio deve permanecer em si, amar-se a si, cuidar de si, cumprindo aí sua mais egrégia natureza enquanto ser:

Portanto, também aquele que agora tem os seus bens a salvo pode, antes de vir a suportar algumas tempestades, resistir a tudo, e logo depois entregar-se a nobres tarefas e reclamar um ócio sem mancha, em que se cultiva as virtudes, as quais também podem ser praticadas pelos que estão mais retirados (*Do ócio* 3, 4).

Duas coisas se aprendem nesta passagem. A virtude, como já dissertámos em capítulos precedentes, não tem que se apresentar, se desenvolver e muito menos se constituir em ato predicativo para além do si, sendo ela uma realidade própria da alma e nela bastante. A segunda delas é que o sábio faz do retiro não uma fuga da vida, mas seu encontro mais vívido e ascendente. A busca pela tranquilidade da alma não é, portanto, pausar a vida, languescer a alma, mas, ao contrário, é exigir dela, vivificá-la. Aqui não se foge da “tempestade da vida” como uma fuga que nega a própria vida, mas promove-se sua conversão em direção à existência que merece ser cultivada e vivida na serenidade. Por outro lado, empreende-se também uma jornada árdua, ou ainda, uma que leve ao trabalho da especulação de si, sendo talvez essa a mais difícil das ciências, pois ela extrapola inclusive a ciência filosófica objetivamente disposta ao atingir o mais essencial do eu e à ciência. Para Pierluigi Donini:

A escolha do *otium*, da vida retirada é, ao menos enquanto seja definitiva, também o espaço do *otium* não ocupado pela pura teoria [...] o moralismo se exprime por uma insistente busca da perfeição interior, de um convite constante a reencontrar na própria alma as origens da virtude e do bem, mais que na atenção ao problema da atividade prática e ao uso da realidade externa: neste sentido se pôde justamente falar ‘do triunfo da contemplação do próprio íntimo’ (Donini, 1982, p. 199).

Portanto, a historiografia que tem insistido que o advento da individualidade neste período afirmou-se pela renúncia ao interesse pela humanidade e pela sua arte de existir, deve ser reconsiderada (Grilli, 1953, p. 167). Isto, de fato, parece certo para o cristianismo nos seus primeiros séculos, mas não antes e não aqui. O que houve foi uma mutação na própria natureza e na própria dimensão do existir que encontrou na razão e, logo, na vida interior, o acesso ao ser humano em sua essência. O retiro em si pôde então ser compreendido como busca, meio e, sobretudo, encontro definitivo com a natureza humana mais bela e essencial. No entanto, isso não significou renunciar ao mundo, portanto, à existência humana, mas, todo o contrário, pois o sábio volta-se a si a despeito do mundo e não contra ele. Pode-se falar de uma viragem cósmica que deixa o universo da dispersão por aquele da sua totalidade compreensiva pelo eu, sem ter que renunciar ou asseverar nada estranho à alma, pois ela comporta inteiramente o mundo que é em si, como ser e existência.

O sábio também educa o homem enquanto ente universal e, neste sentido, como preâmbulo a todo ser da humanidade. Aponta onde residem os verdadeiros valores e, a partir daí, propugna a harmonia do homem consigo mesmo e ao seu conjunto em sociedade como necessário corolário da sua harmonia. Assim como o santo do deserto no cristianismo, quanto mais afastado das pessoas, mais atraente se torna ao concurso humano, pois é um indivíduo admirável que, no imaginário das pessoas, é tido como aquele que conseguiu dominar os demônios ou, neste caso, as paixões e os vícios, como foi o caso paradigmático de Santo Antão para toda a cristandade (Atanásio de Alexandria, *Vida de Santo Antão*, 88, 1). O santo domina os demônios, o sábio a si mesmo; mas só o sábio tem consciência disto, pois só ele sabe que deve a si tantos seus “demônios” quanto o bem que os expulsa e os domina. Em um e outro caso, portanto, há um certo enfrentamento de si enquanto portador de um outro; de um ente de virtude de um lado e, do outro, de um ente tomado pelo vício. Com efeito, só o sábio sabe que ele é o

responsável de sua virtude, tanto quanto é de seus vícios, ou ainda, de sua própria salvação ou de sua danação. O sábio sabe que este outro vicioso é também devido a si. É ele o agente de seu infortúnio e de sua salvação; não podendo pedir aos deuses auxílio contra o mal que também é dele; descobre então que ele é deus, é universo, que só ele comporta a salvação que necessariamente é devida a si, na medida em que também comporta em si todos os “demônios” que o fazem ressentir de si, romper consigo, cair do céu mais sereno ao inferno mais tormentoso e, por consequência, dever empreender nova subida até que ela seja definitiva.

Ele é, nesse sentido, também um universo que protagoniza uma teodiceia em si, pela qual o bem que comporta deverá debelar, pelo seu saber-se, o mal que é menos que si, reconduzindo-se à sua harmonia. Portanto, um homem magnânimo que, vencendo o mundo ao vencer a si mesmo enquanto contido por impressões daquele, estabelecerá em si uma bem-aventurada condição. Por isso é que sua existência deve bastar-se a si, ou, inclusive, superabundar ressoando àqueles que, já iniciados pelo caminho do saber-se, possam compreendê-lo.

Deve ficar claro que se faz uso do termo “teodiceia”, com o significado de “Deus e justiça”, “justiça de Deus” ou ainda “doutrina da justiça de Deus”, forjado por Leibniz, por via da analogia, isto é, remetendo à condição humana o que Leibniz atribui a Deus. A epígrafe dos *Ensaio de Teodiceia*, que Leibniz colhe de Marco Manílio: “Que tem de estranho que os homens possam conhecer o mundo; têm o mundo neles mesmos, e cada um deles é, à maneira de uma imagem pequena, uma cópia de Deus?” (*Quid mirum, noscere Mundum si possunt homines; quibus est et mundus in ipsis, exemplumque Dei quisque est sub imagine parva ?*), (*Astronômica*, IV, vv. 893-895), capta o espírito desse conceito, que, aliás, só consta praticamente no título da própria obra, sem que no seu miolo seja oferecida uma definição consistente (Leibniz, 2012, p. 3). Como Leibniz disse, ao comentar o próprio conceito de teodiceia por ele consagrado, trata-se de um conceito que prima por discutir a suprema bondade de Deus que produz todo o bem e toda

a ação louvável, impedindo o mal e sua ação (Leibniz, 2022, p. 213). Tal disposição divina para o bem é signo, para o filósofo alemão, da sabedoria de Deus e de sua natureza necessária para o bem, de onde se verificaria o melhor desígnio para a existência das coisas.

Essas considerações são análogas àquelas que temos apontado para designar a condição mesma da alma de sabedoria para Sêneca, em que o sumo bem é inato à alma do homem, pode revelar e substanciar o bem para seu próprio efeito e como ação para a vida no mundo, especialmente pelo exercício de saber-se para ser e existir segundo o bem que se é e se promove.

Para o sábio, o estudo tem a função de levar ao estudo de si, a entender a si, a dominar a si, a aperfeiçoar-se. As demais ciências, como a ciência do homem biofisicamente referido, da natureza física ou teológica, devem se submeter à sua causa enquanto a melhor causa de seu atendimento. Constituindo-se em um universo harmonioso, o sábio atrai “aqueles que sejam dignos de segui-lo”, ou seja, aqueles que desejam atingir o mesmo objetivo, a sabedoria. Para fazer uso de uma alegoria, ele é como uma estrela que atrai para si outros astros que, gravitando em torno a si, ainda assim permanecem, cada qual, em sua mesma órbita; neste ambiente não há choque, rompimento de um pelo outro, pois todos se movem em sua própria esfera existencial. Cada um, existindo em si, colabora para a ordem universal. O sábio, no entanto, é esta ordem em si e que dele emana para nele mesmo descansar como harmonia cósmica, sem mais exaurir-se ou acrescentar-se, pois a virtude não dá nada de si mesma senão em sendo modelo para que outros venham a acessá-la enquanto ela se veja compreendida em cada um.

Se te voltares para os estudos, evitarás todo o fastio da vida, e não desejarás que anoiteça devido ao tédio que sentes durante o dia, nem serás um embaraço para ti nem um inútil para os demais, atrairás muitos à tua amizade e acorrerá a ti cada um dos melhores (*Da tranquilidade da alma*, 3, 6).

Compreendendo-se a si, edificando-se a si, feliz consigo, o sábio exalta sua vida na medida em que exalta a vida ela mesma. Esse estado de coisas pode permitir ao sábio, ainda que estando e permanecendo em si, vislumbrar os movimentos do mundo sem que ele mesmo se mova ou, muito menos, se veja arrastado por esse movimento. O sábio, bastante a si, prescinde de fazer qualquer juízo acerca de pessoas, assim como nem delas recebe elogios ou injúrias, pois a opinião do outro nada lhe acrescenta ou subtrai:

O sábio, portanto, não se perturbará por qualquer ofensa que alguém lhe faça. Na verdade, ainda que todos sejam diferentes entre si, o sábio os considera iguais por causa de sua igual estultícia. De facto, se alguma vez se sentisse humilhado a ponto de ficar perturbado ou por um ultraje ou por uma ofensa, nunca poderia estar seguro. (Sêneca, *Da firmeza do sábio*, 13, 5).

Temos aqui uma exposição bastante clara do que se entendia pela impassibilidade do sábio. Ele não pode ser tocado pelos outros; não pode receber como seu o que não seja e sabe não ser. Não pode deixar-se ser invadido, mover-se pelos julgamentos alheios; não pode sentir nem aversão nem orgulho de si; um e outro não dizem respeito a sua existência bastante. Portanto, o sábio nem a si aborrece, nem a si estima, na medida em que um e outro juízo já não possuem correspondência nele, onde não há mais falta ou juízo dissonante, seja em relação ao seu presente, seja em relação às expectativas pelo devir. O que gravita fora do íntimo do sábio, como a diversidade de pessoas, juízos, posições estatutárias, é para ele indiferente. A única diferença que pode compreender é a dos sujeitos morais e, ainda assim, só por serem compreendidos em si.

Neste sentido, o sábio também é quem conhece a liberdade mais do que qualquer outro. A liberdade como ato e como estado de alma que não se deixa enlaçar por nenhum sentimento, nenhuma causa, temor algum, nenhum valor necessitante, nenhuma imagem oferecida a si e que pudesse ainda existir a despeito de seu verdadeiro eu racional.

Liberdade, portanto, como fruto do domínio e da autossuficiência, pelo qual nenhum juízo humano ou imperativo do destino o agrade, cerceie ou lhe entristeça. É por isso que, para Crisipo, o sábio é o único homem verdadeiramente livre, uma vez que não conhece nem a submissão, nem a sujeição às paixões, pois, ainda que o corpo possa se submeter a qualquer limitação, a alma não será nunca aprisionada (Cícero, *As Últimas Fronteiras do Bem e do Mal*, 3, 75).

Não basta, por isso, viver uma vida no espírito, mas que esta constitua e congrege a vida em si. Valeria notar uma vez mais que Sêneca faz equivaler o sábio a um deus ou, desde uma perspectiva ascética, coloca-o acima da divindade, pois enquanto o ser divino possui seu estado de perfeição na perfeição de seu estado natural, o sábio necessitou consegui-la, superar o mundo ao superar a si mesmo para atingir esse estado. Ou seja, o sábio o conseguiu por si enquanto o ser divino já o possuía e desde sempre.

Tendo compreendido que a máxima expressão do divino é a razão e, enquanto tal, ser inteligível e bastante a si, o sábio também deverá ao divino sua maior expressão. Veja-se que a tradição filosófica antiga compartilhou da tese de que haveria um saber divino e humano. O primeiro se alçava sobre o segundo, embora o divino só pudesse ser compreendido pelo humano se nele tivesse o lugar mais excelente para sua epifania. Também para a religião antiga, e desde o período arcaico, o saber divino se manifesta sobremaneira no humano. Quer-se com isso indicar que a ascensão do humano ao divino ou a descensão do divino no humano não é uma dinâmica necessária para indicar a natureza divina do sábio neste momento, pois ele é, ao menos para Sêneca, um deus encarnado. Poder-se-ia ainda dizer que o sábio é o portador por excelência do divino, mais enquanto ideia do que ação, já que o divino tem nele sua maior possibilidade de saber-se por sua capacidade de reverberar toda a diversidade do existir levada ou reconduzida à unidade de si pela sua razão compreensiva. Portanto, o sábio, que existe também por autogeração racional, sabe ser e existir como expressão divina. Diante

disso, poder-se-ia perguntar: há quem o sábio espera, quem tem acima dele, de que juízo superior depende, de onde provém sua felicidade? A ninguém, a nenhum deus, a nenhum outro que não seja ele “Se quiseres ser feliz, pede aos deuses que nada do que para ti desejam se realize. Esses bens que gostariam de ver acumulados sobre a tua pessoa não são bens reais; existe somente um bem, causa e fundamento da felicidade: a autoconfiança” (*Ep.*, 31, 3).

O indivíduo que deve confiar somente em si mesmo, e nesse ato encontrar a felicidade, é sábio. Ele não deve confiar nem nas opiniões, nem nos valores que não sejam segundo sua existência moral, inclusive nos deuses, pois ele é igual a deus na medida em que é razão, também cósmica, uma vez nele compreendida. O sábio se alça acima dos deuses e da humanidade na medida em que encontra em si o humano e o divino por sua mesmidade. O mundo passa a ser da mesma idade de sua autogeração sapiencial; é da mesma vitalidade que sustenta e conduz seu ser vívido e feliz; tem a mesma harmonia de sua alma tomada pela razão e em coerência com sua unidade segundo a totalidade que nele vive e se verifica. Por isso, tudo que está fora da alma do sábio deve lhe ser indiferente. Ser e saber realizam nele a máxima expressão do existir.

Fosse o mundo humano ordinário, fosse o mundo dos deuses — de todo modo já coalescidos pela sensibilidade religiosa antiga —, o sábio deles se afastou, saiu da órbita do banal ou do excepcional indiferente a ele, pois já se encontra no único e verdadeiro universo possível, que o toma e por ele é tomado, que nele descansa ao mesmo tempo que o ocupa a todo tempo, e isto porque criado por ele, para ele existir e cuidar. Aliás, quando o sábio se põe em diálogo com o mundo exterior, entendendo-se aqui o outro em relação ao si mesmo, o faz no sentido de reinterpretá-lo desde uma perspectiva do si e a si salutar.

O corpo, a sociedade, os amigos, a natureza física, os deuses constituem-se todos em “universos paralelos” que podem ser observados, visitados, contemplados, mas tão só, pelo sábio. Não obstante, se o bem em si não tem valor absoluto para além do ser que por ele é, muito menos

o mal o terá, como já sabemos. O mal nunca atingirá o sábio porque, simplesmente, negaria sua própria existência, fundada na excelência e na bondade. A diversidade de opiniões, a mutabilidade inscrita no devir, a efemeridade própria do fenomênico, já não estão nele. Diógenes Laércio disse, a expensas de Crisipo, que no sábio não haverá mais opinião, pois não se ocupará nem mesmo do consenso do que seja falso (D. L. 7, 121).

Se a existência múltipla se verifica no mundo exterior, isto se deve a uma diversidade de coisas e valores que não respeita mais ao sábio. É por isso que o mal, compreendido pela dualidade é desconhecido do sábio devido a sua natureza ser de caráter unívoco. Ele não se vê mais afeito às inconstâncias do mundo, logo, dependente delas em seu ser. O sábio não conhece mais o prazer, o vai-e-vem da fortuna, as vozes dissonantes, mesmo as de si. Só conhece a felicidade que Sêneca faz questão de distinguir, no seio da doutrina estoica, da felicidade que é devida ao mundo efêmero, e, por isso, falsa:

Sei muito bem, repito, que, de acordo com os nossos dogmas, o 'prazer' é uma coisa indigna e que apenas o sábio conhece a verdadeira alegria, essa exaltação da alma na plena posse dos seus bens autênticos. Em linguagem corrente, porém, dizemos que nos deu 'grande prazer' saber de alguém que foi nomeado cônsul, ou se casou, ou a sua mulher teve uma criança, tudo isto circunstâncias que não só não são causa de alegria como frequentemente são o prelúdio de futuros infortúnios; ora a alegria nem conhece termo nem pode transformar-se no seu oposto (*Ep.*, 59, 1-2).

A verdadeira alegria, *gaudium*, é um estado da alma; mas de uma alma à parte da contingência do mundo, sublime. Por isso não pode ser confundida com a excitação do desejo, *voluptatem*, que leva ao contrário da felicidade verdadeira, que é quietude ou serenidade. Assim, enquanto a felicidade verdadeira é um estado da alma, a devida à excitação exterior é um movimento que leva à desestabilização, próprio do ímpeto vicioso ou do impulso apaixonado que afirma o que não é, dirige-se para um

lugar que não encontra existência de fato, cultiva o que nunca irá florescer. O sábio que está apartado do mundo vê-se, portanto, tomado pela felicidade que é interior. Já os prazeres, advindos da afeição exterior é, para Sêneca, e para a tradição moralística que o antecede, “má alegria”, ou o alegrar-se do seu próprio mal (*Ep.*, 59, 3).

A alegria, portanto, há que ser serena, constante, imóvel, sempre ela mesma, confusa à alma, sem pôr ou perder-se, pois o sábio sabe que possui e comporta a alegria que nele nasceu. Esse estado de vida excelsa será novamente comparado por Sêneca à parte superior dos céus, onde cessa todo movimento, senão o movimento ordenado e harmônico:

A alma do sábio é semelhante à do mundo supralunar: uma perpétua serenidade. Aqui tens mais um motivo para desejares a sabedoria: alcançar um estado a que nunca falta a alegria. Uma alegria assim só pode provir da consciência das próprias virtudes: apenas o homem forte, o homem justo, o homem moderado pode ter alegria (*Ep.*, 59, 16).

A alegria ou a felicidade é um ganho que exige exercício, conquista de si, sobretudo ao conseguir dispersar a névoa das falsas representações, das imagens e movimentos das paixões que comportam a má alegria ou a falsa satisfação.

É preciso talvez dizer, uma vez mais, que a apatia com relação ao outro, e mesmo com relação aos bens exteriores ou com o cuidado do corpo, não denota um menosprezo do sábio pela vida que se apresenta desde fora; na verdade, ele nem sequer nega o mundo e, menos ainda, o odeia. Seriam atitudes demasiado afirmativas diante do que para ele é tão só aparente, efêmero, logo, que não é nem um bem nem um mal. Tudo que não colabora com seu ser, o sábio o inscreve na categoria do indiferente, e, quando mais sábio se é, menos diferença haverá entre o si e o mundo, pois não haverá condição de igualdade entre ambos. O mundo se apaga diante dele; ou não tem lugar nele que comporte o lugar mesmo em que ele vive por excelência: o lugar para o ser feliz. Aqui

a ascese estoica é diversa da que provém da tradição religiosa cristã. Não há fuga, saída de si, sobretudo pela perspectiva do extático, como já se quis insistir. Não se foge do mundo e não se renuncia à própria consciência em direção a um outro lugar ou estado do ser. O mundo somente deixa de ofuscar, deixa de aparecer como portador de uma força ou vontade inelutável.

Logo, se a alma de sabedoria acreditasse que poderia deixar-se a si, conduzida por uma outra razão maior que a sua, ela desacreditaria da própria autossuficiência para sua felicidade. Da mesma forma, o sábio pode até ser solidário com as vítimas das circunstâncias exteriores, na medida em que possa lhes comunicar algum bem, alguma palavra, mas nunca ser solidário em meio a essas circunstâncias. Não deve nunca deixar-se acometer pelos males ou mesmo pelas benesses que não sejam suas, sendo ele estritamente racional. Nenhum bem não devido chega a ele, nenhum sentimento de comiseração, nenhuma dor, nenhuma alegria, nada que não fosse fruto do si mesmo pela razão. Não pode entregar a si mesmo ou receber do outro tais circunstâncias, pois, sentimentos como a comoção ou o desejo, inclusive o mais aparentemente virtuoso, não são bens verdadeiros; e bens verdadeiros não podem ser dados ou retirados.

A indiferença do sábio com relação aos valores do mundo é, na verdade, uma afirmação, um afirmar do si absoluto, uma afirmação da vida feliz, do bem que encontra só nele e que só nele pode permanecer, seguro com relação às circunstâncias do devir e de todo o contingente. O sábio, todavia, pode alegrar-se por ver frutificada a sabedoria no outro, sobretudo a partir de sua incitação, como diz Sêneca:

Sinto-me pleno de exaltação, sinto que a velhice perde peso e ganha forças sempre que vejo, em quanto fazes e escreves, até que ponto tu (que já te retiraras do vulgo) fazes progressos sobre ti próprio. Se o prazer que o agricultor sente pela árvore, culmina quando ela dá fruto, se a alegria do pastor lhe vem das crias do seu rebanho, se qualquer homem sente no filho que criou como que a própria adolescência, nós, educadores espirituais, que pensas tu que sentiremos ao ver

subitamente adultos os espíritos de que tomámos conta ainda débeis? Tu estás ligado a mim, és obra minha. Quando eu vi a natureza do teu carácter, deitei-te a mão, aconselhei-te, estimorei-te, e não te deixei avançar com lentidão, fiz-te de imediato ir para a frente (*Ep.*, 34, 1-2).

Sêneca se refere a Lucílio, a quem incitou e iniciou na sabedoria de si, pois reconheceu sua índole para este gênero de vida que demanda renúncia e vontade, exercício e serenidade, afastamento e comunhão, sem qualquer paradoxo aparente. Mas, como anota, o reivindica como obra sua, embora sem nunca o ter, de fato, em posse, e isto porque o progresso moral se deve à própria moralidade do eu ou à própria vida moral do indivíduo que assiste seu exercício mais grave em si. A cada um é dada a sabedoria que cultivou em si, ainda que sob os auspícios da incitação de outro.

Mesmo na interlocução com o outro e pela causa da sabedoria, o sábio mantém-se à parte do mundo e de sua frequência, dos seus movimentos e paixões. Tal estado do ser é o que se chamou de apatia, *apatheia*, ou seja, o estado do si que está à margem de tudo o que não seja de si, ou que o fez dissentir de todos os outros sentidos que não à razão que leva à afirmação do eu. Que dominou ou aboliu os sentimentos que implicam a necessidade do outro ou da outridade; portanto, já sereno, tranquilo, constante e sempre em acordo consigo mesmo. Se não há mais sentimentos, por natureza ambíguos e inconstantes, há a felicidade constante e praticamente sem ruptura, que não mais se inscreve no devir, e nem este na alma. A alegria do sábio é um estado semelhante a um momento da eternidade, pois é absoluta e constante em si. É melhor ser plenamente instante na duração do que eterno pela indiferenciação.

Haja vista que um cristão como Salvador Cuesta, professando a máxima teológica que afirma, em perspectiva ontológica, a incontornável insuficiência da condição humana, diz ao ler a Sêneca: “As razões para sobrelevar com paz as adversidades mais dolorosas do coração humano são às vezes completamente extra-humanas; mais ainda: é do todo extra-

humano o equilíbrio e a impassibilidade com que se sobreleve” (Cuesta, 1947, p. 177). A carta 96 a Lucílio é a matéria do espanto do piedoso filósofo cristão citado. Para Sêneca, a autossuficiência do sábio se alça acima inclusive das determinações do destino e do divino, já que ambos são compreendidos pelo próprio acordo racional do sábio. A vontade cósmica não impõe nada ao sábio, pois sua razão é a mesma razão do universo e do divino que, ao fim ao cabo, estão nele contidos.

Continuas então a indignar-te ou a lamentar-te disto ou daquilo, sem entenderes que o único mal efectivo é o próprio facto de tu te indignares ou te lamentares?! Se queres saber a minha opinião, eu entendo que nenhum motivo de aflição existe para o homem além da própria circunstância de ele julgar que a natureza contém em si motivos de aflição. No dia em que eu deixar de poder suportar o que quer que seja, deixarei de poder suportar-me a mim mesmo [...] Se tens alguma confiança em mim, revelar-te-ei totalmente os meus mais íntimos sentimentos: eu formei o meu carácter no meio de toda a espécie de circunstâncias aparentemente desfavoráveis e duras; mas não me limito a ceder à vontade dos deuses, dou-lhes mesmo a minha concordância; submeto-me espontaneamente, e não apenas por tal ser inevitável. Nunca me acontece nada que eu receba com amargura ou de má cara; não há imposto algum que eu pague contra vontade (*Ep.*, 96, 1-2).

É lapidar a afirmação de Sêneca (também encontrada no *Da providência* 5, 6), ao demonstrar que a natureza exterior não possui em si nenhuma verdade, nenhuma objetividade para o pensar ou o sentir não racionalmente assentido. Logo, o indivíduo, na sua melhor condição como ser de razão é, ele mesmo, a elementarização do próprio juízo do universo; é sua melhor expressão enquanto um juízo que se saiba ser, autociente. Poderíamos dizer, ademais, que a razão que é em si é a mesma que conduz o todo. A alma individual constitui-se, portanto, na máxima expressão do existir cósmico para além de sua dispersa condição impessoal ou intersubjetiva. Daqui que a própria morte seja vista com indiferença ou, até, seja benfeiza ao sábio que a pode suportar, pela

razão, sua ideia ao abolir em si toda sua representação terrificante. Ele, por exemplo, aceita e abraça serenamente o ato de suicidar-se quando julgar necessário e bom retirar-se, não do mundo, mas dele mesmo (*Ep.*, 70, 26).

O sábio abraça o seu fim como fim absoluto. Inclusive a dimensão de caráter soteriológico ou de uma metafísica do transcendente que domina a crença dos mártires e dos ascetas, ou mesmo o Sócrates do *Fédon* e da *Apologia*, perde seu sentido para o estoico, e para Sêneca em particular. O fim absoluto imposto pelo sábio a ele mesmo demonstra a inquebrantável dimensão do domínio que possui de si, de sua condição, do conhecimento pleno do si como ser e existência já confusas no mesmo.

A sua decisão sobre existir ou não mais existir, não tem por pano de fundo as condições da existência ordinária, que poderiam lhe condicionar ou imputar determinantes à sua própria decisão, como aquela da espera por um mundo que há de vir. Não há mais consequência coletiva, não há valores ou sentimentos em jogo; não há, e menos ainda, consolo ou um prêmio a ser recebido em um devir absoluto. Quando decide morrer por suas próprias mãos, ele o faz tomado por uma razão tão sã quanto aquela que o gestou e o guiou até este momento capitular, tendo em mente sobretudo a sua liberdade inegociável. Por fim, se não há uma existência outra, anterior ou atual à própria existência do sábio, que pudesse condicioná-lo nesta sua decisão capital, também não haverá nenhuma outra depois que ele deixar de existir: “é preferível o suicídio mais imundo à mais higiênica servidão!” (*Ep.*, 70, 21) ou ainda “homem de valor é aquele que, não só exige de si o suicídio, como ainda encontra forma de o realizar” (*Ep.*, 70, 25). O si se apaga, finda, e com ele a vida mesma. Estaríamos diante de uma nova dimensão da conflagração universal a partir desta nova dimensão cósmica do ser humano?

A RAZÃO, O BEM, A FELICIDADE E UMA SÓ SUBSTÂNCIA

Ao insistirmos que a realidade, que verdadeiramente é, nasce, pulsa e vive na alma, autossuficiente e impassível à exterioridade (esta grande indiferente) afirmamos, por consequência, que ser e existir se afirmam como um estado unívoco na alma de sabedoria. Por conseguinte, torna-se inverificável todo e qualquer fenômeno senão o assentido pelo si de razão, pelo qual se é e se vive. Daqui que saber implica não somente uma função cognoscitiva, mas um exercício, ainda que para reafetuar o si mais essencial. Não obstante, tal saber compreende a dimensão do cósmico, no sentido mais amplo desse compreender, pois o que está fora ou é estrangeiro ao universo sapiencial do si, pode ser considerado um não existente em efeito, ou, ao menos, um indiferente para ele.

Traduzindo isso para a vida do sábio, se afirma que ele não pode ser mais ou menos feliz e depender da vida dos outros, senão somente a de si. Pierre Grimal parece ter sido sensível a esta percepção da autossuficiência do sábio para sua felicidade em Sêneca, mas, ainda assim, não mais que amparado em uma discussão que pode ser facilmente encontrada nos comentadores da antiga Stoa sobre esse tema (White, 2006, pp. 139-277). Indica, no entanto, que, para Sêneca, a própria feitura do si enquanto por sua existência é fruto do juízo do seu competente sujeito moral e não daquilo que ele busca ou encontra fora do eu (Grimal, 2013, p. 346). Sêneca, seguindo o cânone do estoicismo antigo, afirma que a sabedoria consiste em viver segundo a natureza. Pierre Grimal, sabedor disso, prospecta três significados possíveis para este viver em conformidade com a natureza e, logo, segundo o si pela razão: viver segundo a natureza como fruto das virtudes e do conhecimento engendrados pela vida do homem sábio; viver e, assim, se submeter por deveres e imperativos comuns da natureza que se configura pela coletividade e pela universalidade de seus entes; viver segundo a natureza interpretando-a segundo a razão e os preceitos virtuosos nos quais se buscam o significado e os valores verdadeiros do ser das coisas

e dos entes (Grimal, 2013, p. 346). Como se pode adivinhar por meio do que aqui já deixámos assentado, a sentença dada pelo juízo do sábio sobre tudo aquilo que lhe é exterior é, desde sempre, em função de uma razão reta que sentencia imediatamente o que é um bem e o que é um mal, e o que, não sendo de fundamento moral, é pouco mais que nada em relação ao si.

Por isso, o sábio, homem incorruptível, não deve se deixar vencer pelos acidentes externos e deve admira-se somente de si mesmo; deve ser artífice de sua vida, como Sêneca julgou. Sua confiança não deve dar-se sem conhecimento e seu conhecimento sem firmeza. Por tudo isso, Sêneca parece afirmar que a natureza exterior não traz qualquer bem senão ao confirmar o que é em si, o bem moral que se conquistou ao conquistar-se a si:

O homem incorruptível não se deve deixar vencer pelos factores externos e deve ser um insuperável admirador apenas de si mesmo [...] ser artífice da sua vida; a sua confiança não deve existir sem conhecimento, o seu conhecimento não deve existir sem firmeza (*Da vida feliz*, 8, 3).

O sábio encontra em si as virtudes não só essenciais, mas em essência para constituir-se a si como ser virtuoso. Mais do que não se deixar corromper pelo mundo exterior, ele não permite a si mesmo colocar-se em risco, forjar valores que, não sendo objetivamente do mundo, muito menos eram de si. O estulto recria na alma uma realidade que, não sendo em verdade, torna-a agora para si. O sábio, ser de razão, transfigurado por ela, deveria estar isento, portanto, de tudo aquilo que não fosse segundo a virtude, logo, o bem, a justiça, a temperança, etc. Em efeito, embora não desconhecesse a dimensão exterior da vida, nunca a tomaria para si como ser ela mesma. Ademais, o que pode buscar fora de si o que possui tudo em si ou que não tem mais desejo, como tantas vezes e das mais variadas formas disse Sêneca? A alma do sábio é, ela mesma, potência para sua perfeição em ato, ou seja, é provedora da

existência feliz. Ela é consciente de si por sua autoidentidade, ou por sua absoluta unidade e autodeterminação.

Nesse sentido, a busca frequente por existir de acordo com a natureza manifesta, que ora se quer apreendida por seu ato fenomenal e objetivamente dado, ora considerada como uma representação sua, mas, ainda assim, vista como força profusa e impessoal que emerge desde o outro, não se verifica para a vida do sábio. Nele, a verdade desperta a partir dos próprios fundamentos de si se impõe e desnuda, pela razão, tudo o que se apresenta. O sábio pensa a si antes de pensar o mundo, ou estabelece em si o mundo como pensamento e como realidade vívida ao mesmo tempo.

A dualidade indivíduo e cosmos, compreendido este como “universo particular”, de um lado, e “universo cósmico”, do outro, já não pode mais se verificar segundo a existência do sábio, uma vez que o indivíduo de sabedoria deixa de existir constrangido pelo cosmos, passando a ser, ele mesmo, o efetuator da própria existência. Como disse Jean Fallot, buscar desaparecer da vida do mundo não significa desaparecer, mas só desaparecer para uma das formas em que a realidade se apresenta (Fallot, 1977, p. 49). Seria mais razoável falar de um universo cuja unidade dever-se-ia à razão compreensiva humana, embora ela também gravite na ordem do universo geral, incluindo a vida natural e, nela, o divino.

Para fazer uso de uma metáfora, este universo da alma fundado e organizado por sua autodeterminação sapiencial assiste uma dinâmica centrípeta, em direção à unidade e ao núcleo do si, mantendo-se sempre o mesmo, pelo movimento contínuo em direção a seu estado mais essencial. Portanto, a leitura do mundo que ainda se pudesse fazer ficaria consignada e, logo, transfigurada pelos valores que são da esfera dessa interioridade ou de um sujeito absoluto. Sêneca disse que a razão vigia e julga os *sentidos* e, tão logo o faça, volta a si mesma, cessando seus movimentos disruptivos, permanecendo na constância pela harmonia de

si, no qual a razão impera e se faz soberana numa alma toda já tomada por ela

Desse modo alcançará uma força única e uma capacidade de coesão, e brotará uma razão concreta, sem divergências, nem flutuações no ato de opinar, compreender e acreditar; e quando esta se tiver organizado e estabelecido o acordo entre suas partes e, por assim dizer, alcançado a harmonia, terá alcançado o supremo bem. (*Da vida feliz*, 8, 5).

Assim, há que insistir, a natureza exterior não se verifica como realidade *per se*, e isso exatamente porque não institui a melhor realidade. Pierre Grimal afirmou que o sábio realiza em si uma transfiguração do eu pela descoberta de valores que são relativos ao espírito, ou ainda, à existência moral e de acordo com o juízo do seu próprio sujeito (Grimal, 2013, p. 363). Logo, o que confere valor ao sábio como homem de sabedoria, à sua fala, às suas atitudes ou simplesmente ao seu viver, não é o resultado de seu conhecimento segundo uma ciência positiva, mas segundo a sabedoria que entrega a si mesmo seus frutos. Pode-se dizer que a sabedoria implica não o conhecimento da natureza que congrega a vida exterior e sua dinâmica, mas o conhecimento, o ordenamento, o domínio do homem interior, sem o qual não haveria vida cósmica na sua melhor verificação, pois é aí que ela pode ser melhor experienciada, organizada, vivida; ou seja, nessa que é a vida em efeito e, que, ademais, conhece sua própria razão de ser. Nesse sentido, Mario Abatte considerou a respeito do retiro do sábio em Sêneca:

O ponto, em suma, é este: não se trata de escolher a vida contemplativa, em relação àquela ativa ou do prazer (e porque não também a dor?), não se trata de ver o prazer distinto da virtude, a alegria do sofrimento, o bem do mal e assim por diante, mas de observar ou contemplar o todo harmonicamente composto —em um eterno presente — assim como se encontra na mente de Deus. Esta

é a verdadeira contemplação, nela está a verdadeira salvação, a felicidade, a serenidade, a liberdade, que é igual a dizer o sumo bem (Abbate, 1993, p. 20).

O bastar-se a si mesmo, tema caro à sabedoria estoica e que inspirou toda uma tradição a partir dela, transcende, portanto, a ética, pois encontra no sujeito de si seus fundamentos ou sua prática como forma de terapia ligada à sabedoria de si. A máxima expressão da sabedoria, como valor instituidor do si em uma perspectiva ontológica, é resultado do fazer-se a si, do reinstituir-se. Por isso, o estado de ensimesmamento e silêncio em que se encontra o sábio pode ser mesmo ressoante e inquietante para aqueles que buscam interpretá-lo. Seu existir na quietude é um argumento impenetrável para os que buscam discursos prolixos e presenças marcantes. Sua maior forma de comunicar é inclusive seu silêncio que desperta um mistério de excelência, convidando este ou aquele desperto, a colocarem-se, eles também, no seu próprio caminho para o saber, ou seja, o sábio, enquanto mestre, “desenvolve a necessidade interior de uma perspectiva que o discípulo já trazia consigo, mas que apenas o seu silêncio era capaz de revelar como uma evidência até então insuspeitada”, uma vez que, “A finalidade não é a aquisição de uma quantidade de saber, mas a indicação de um saber-ser” (Le Breton, 1997, p. 229).

Para Sêneca, o bastar-se a si mesmo e a quietude devida a esse estado, coroa a existência feliz, já que viver para ainda vir a possuir, conquistar, mover-se continuamente em busca de posses, denuncia o carecer e promove a necessidade de muitas coisas que, ao fim e ao cabo, nem mesmo são efetivas para o indivíduo sábio que, em si, de nada carece para seu fim maior — ser feliz. Portanto, viver fiando-se das coisas, dos valores inconstantes, porque próprios à inconsistência da matéria sobre o qual recaem, é, no melhor dos casos, viver menos, ou morrer pouco a pouco pela exiguidade da vida que devém ou pela sua não compreensão racional.

Sêneca, ao se referir à autossuficiência do sábio, discernirá entre aquilo que julgam a ele necessário, mas que de fato não é, e aquilo que, lhe sendo necessário, ainda assim, pode dele prescindir. O que estaria à margem do estritamente necessário para a vida do corpo não era da ordem do necessitante, não para ele. Aqui, portanto, toda e qualquer dimensão do necessitante que designe uma incontornável necessidade não se aplica ao sábio, pois são falsas as necessidades senão as estritamente obedecidas para não se morrer. Desde as necessidades mais espirituais como a amizade, quanto as materiais, para o atendimento sobejo do corpo, o sábio não as possui.

O sábio basta-se a si mesmo para viver uma vida feliz, não simplesmente para viver, na medida em que para viver carece de muita coisa, mas para ter uma vida feliz basta-lhe possuir um espírito são, elevado e indiferente à fortuna [...] Por isso mesmo, embora se baste a si próprio, precisa de ter amigos; deseja mesmo tê-los no maior número possível, mas não para viver uma vida feliz, pois é capaz de ter uma vida feliz mesmo sem amigos (*Ep.*, 9, 12-15).

Ora, se a existência é devida à alma e às suas condições próprias, para daí surgir a felicidade, o sábio não necessita de nada. Mas, se necessita ainda de algo para viver segundo o que é próprio da vida exterior, isso só respeita à vida que é menos que si, ou seja, à vida necessitante do corpo. Portanto, tudo o que está fora da alma não está em relação e, muito menos, é necessário para o verdadeiramente si. A existência exterior, reduzida ao efêmero e à contingência, deveria possuir o mesmo grau de (in)existencialidade do homem que existisse em função só de suas necessidades. O que existe, se aquém do ser de sua existência bastante, só possui aquilo que possui e já não possui ao mesmo tempo.

O sábio que vive no espírito e por ele, pode, portanto, necessitar, mas sem que sua necessidade constitua signo de falta verdadeira, no sentido de ausência ou mitigação de sua condição suficiente para a felicidade. Aqui caberia o exemplo da amizade, dado por Sêneca. O sábio

pode ter amigos, e é grato por isso. No entanto, não porque necessite da amizade para, por exemplo, ser feliz, mas porquê pode ela somar-se à sua felicidade; no entanto, sem torná-lo mais feliz ou mais apto à amizade por isso. A satisfação verdadeira reside na companhia de si em função de seu ser autossuficiente para a felicidade, e não pela presença necessária e irremediável dos outros que, inclusive, podem lhe tirar a alegria.

O bastar-se a si leva o sábio não só a maior indiferenciação com relação à vida exterior, mas a desconhecer o outro também em si. Sêneca, no que respeita à sempre louvada autossuficiência do sábio, esclarece que ela se refere a uma condição espiritual, de cura em relação aos desejos, e não pelo atendimento das necessidades incontáveis do corpo. Logo, o homem imerso no mundo e dele dependente não pode ser autossuficiente, pois estaria em direção contrária às suas possibilidades reais. Sêneca afirma por isso que o sábio será sempre feliz consigo mesmo ainda que perca amigos ou partes de seu corpo; mas, em um e outro caso, nada lhe sendo tirado em verdade.

E até que ponto se contenta consigo mesmo mostra-o o fato 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 estropiado como tinha quando possuía um corpo válido (*Ep.*, 9, 4).

O sábio não é um mártir, não se alegra do seu sofrimento; apenas não sofre, não além do necessário, isto é, daquilo que dita a razão. Não se alegra em ser mutilado, assim como não se lamenta. Talvez, e se pudéssemos evitar evocar aqui a dimensão dualista da metafísica antiga, diríamos que, quanto mais despido do corpo, mais presente a dimensão do seu ser à luz da alma. A consciência da debilidade intrínseca do corpo faria ascender, por sua vez, à excelência da qualidade da alma, ao menos para o ser racional: “A felicidade, sumo bem, não busca fora de si os meios para realizar-se: é coisa íntima, que floresce em si mesma.

Começando a ser dependente da fortuna se vai a buscar também uma parte de si fora da própria interioridade” (*Ep.*, 9, 16).

E acrescenta Sêneca que, se ao sábio for imputada uma situação de cativo, exílio, situações perigosas ou desoladoras, seu estado deverá ser com o do deus diante da dissolução do mundo natural:

Será como a vida de Júpiter: quando o universo se dissolver e todos os deuses se confundirem na unidade, quando gradualmente a natureza for perdendo o movimento, ele repousará em si mesmo, todo entregue ao seu pensamento. O mesmo fará o sábio: fechar-se-á dentro de si, estará na presença de si próprio (*Ep.*, 9, 17).

O sábio, como deus, recolhe-se em si, tomado pelos próprios pensamentos e em companhia só de si mesmo — “*in se reconditur, secum est*” — diante da dissolução do mundo que é o signo de sua infirmitade por ser indiferente ao si. Ou seja, mesmo diante de todas as adversidades que possam violentá-lo ou exauri-lo, ou ainda, ao seu corpo, o sábio saberá que nada perdeu, pois não pode considerar um bem aquilo que não depende somente do si de sua sabedoria. Estar em meio ao mundo e a todo seu desvario é, neste sentido, não estar em lugar algum. Por outro lado, um estulto pode estar só e, ainda assim, estar povoado de ruidosos e constantes desejos, paixões, ânsias, ímpetos. Retirar-se é estar na presença mais grave do si, e não em fuga da multidão. Ademais, não haveria um problema ético em se manter neste estado que prescinde da própria ética, pois o princípio de uma vida feliz é estar toda voltada a si, na solidão que nunca é, de fato, ausência, mas um estado de total e inexpugnável presença de si (*Ep.*, 14, 14).

Esse estado de enimesmamento e autossuficiência poderia suscitar alguma objeção, a saber: que valor teria para a filosofia, e de que modo acessaríamos uma vida exemplar, que se basta a si mesma e que não pode ser senão para si própria? Os estoicos já insistiram neste ponto, como aliás, já indicámos, ao dizer que a figura do sábio é um ideal; e

talvez não só no sentido de ele ser uma ideia abstrata, mas também no sentido de ser um realizável só para si. Ou seja, ainda que ele possa dar-se a conhecer, ele será signo do ser para o conhecimento e nunca para ele mesmo ser conhecido. Ele é um modelo de perfeição; um existente, nesse sentido, só enquanto sentido para a sabedoria. O sábio estoico, este ideal que só pode ser experienciado no viver dos corações e das mentes dos amantes da sabedoria, só aí existe como existência que possa, em vista disso, ser conhecida. Não obstante, possui a mais excelente das existências mesmo sendo ideia, pois, diferentemente de um existente que possa ser conhecido, é, enquanto ideal, mais forte, mais real, mais pungente do que a realidade tangível.

Como percebeu Pierre Hadot, o sábio estoico é um pouco como o sábio oriental: sua transcendência dá-se pela absoluta imanência do todo em si (Hadot, 2014, p. 58). Se parece também com o asceta cristão, porém, com relação a este, vive feliz, não se martiriza, afirma-se em vez de negar-se, habita em si mesmo e não em lugar algum, ao se renunciar pela espera de um outro lugar melhor que haveria de vir.

O sábio alcança o seu fim ao estabelecer-se na plenitude da existência que só deve a si e no presente que é. O bem, a justiça, a felicidade já são iguais a ele mesmo. Ele é a mais excelente expressão do paraíso reconquistado, e que foi buscar não em outro lugar, senão dentro de si. O sábio é a melhor expressão humana do ser que é e por si existe, é a expressão humana da própria ontologia feita existência pelo favor da sabedoria.



A DIMENSÃO HUMANA DO COSMOS

A AFIRMAÇÃO DO UNIVERSO DE SI

Pierre Hadot, um dos maiores expoentes dos estudos da sabedoria antiga, especialmente a surgida a partir do período helenístico e romano, acusou Michel Foucault de defender com exagero o centramento do indivíduo sobre o si mesmo ao estudar as novas modalidades que o “conhece-te a ti mesmo” ganhou a partir dessa época. (Hadot, 2014, p. 292) Michel Foucault chamou de “cuidado de si”, “arte de viver”, “cultura de si”, “técnicas de si” à sabedoria que, voltada ao si mesmo desde suas próprias condições interiores, levou muitos homens daquele período a uma nova dimensão do eu. O cuidado de si foi visto como um exercício não só intelectual, mas que conduziu a um redimensionamento da compreensão do viver como sendo o da ordem da existência do homem interior e como existência ela mesma: “procurei apresentar-lhes o movimento pelo qual, no pensamento antigo, a partir do período helenístico e do período imperial, o real foi pensado como lugar da experiência de si e ocasião da prova de si” (Foucault, 2014, p. 473; Foucault, 2018, p. 60).

Pierre Hadot, que também foi sensível a esta percepção, designou por “exercícios espirituais” esta nova dimensão do conhecimento de si como sabedoria para o viver, sobretudo o viver no espírito e a partir

dele. Dito isto, e a favor da posição que aqui se defende, tomada a partir da crítica que Pierre Hadot lançou a Michel Foucault, diríamos que, para Hadot, faltou a compreensão, capitular para o período, de que a alma humana assumiu uma dimensão também cósmica, mas sob o signo do mesmo, ou seja, assumiu um papel onde o ser e a existência se confundiriam em um só e mesmo ato de vida. O si deveria se referir não só a um organismo devido a um “aparelho psíquico” capaz de representar o mundo, mas, por esse meio inclusive, de contê-lo e exercitá-lo imputando sua própria ordem à ordem universal pela força de sua representação racional e bondosa.

Nesse sentido, Michel Foucault foi mais assertivo que seu compatriota francês ao afirmar a centralidade do si mesmo tendo o eu como o próprio ponto de partida e chegada — na perspectiva da vida anímica — de um existir bastante a si, ao menos para estabelecer a vida melhor. Esse exercício sobre si, não só permitiu que o indivíduo se voltasse para si mesmo, afirmando-se, como fez com que o existir fosse revelado com um ato de si e bastante. Acrescentaríamos a esta discussão a necessidade de se demonstrar que o cuidado de si como exercício interior pôde prescindir da dimensão ética ou estética puramente exterior, uma vez que a alma, o si interior, instituiria por suficiência a existência dada, reduzindo inclusive a existência exterior a um indiferente. Nesse sentido, fazemos eco das palavras de Francesco Citti que percebeu, ao ler Sêneca, também pelas lentes de Michel Foucault, que se poderia encontrar nele um si objetivo e, sob esta perspectiva, ontológico (Citti, 2012, p. 13).

A designação “exercices spirituels” oferecida por Pierre Hadot para conotar o cuidado da alma humana e sua dimensão, pareceu de bem menos alcance do que o exercício sobre o si que Michel Foucault chamou de “le souci de soi”, para demonstrar a gravidade da autossuficiência do indivíduo frente ao mundo ordinário que é, a nosso ver, do que se trata. O cuidar de si, deve ser, de fato, um ato que denuncia que o si mesmo, não é só meio para o conhecer, mas seu fim e objeto último. Logo, deve ser cuidado por comportar a própria existência como fruto devido ao

seu existir. Portanto, um conhecimento que não visa essencialmente o conhecer como instrumento de domínio ou feitura para além de si, senão aquela de si, que tem sua matéria na alma e não no mundo.

O indivíduo deveria então voltar-se a si, silenciando toda importância que se dá ao conhecimento prático ou a prática para este conhecimento, como aquele que cabia na investigação da *physis* ou da história humana que não entregava ao si mesmo qualquer benefício efetivo para seu ser feliz: “Temos assim tanto tempo livre? Já sabemos como encarar a vida e a morte? O que devemos procurar, com todas as forças, é o modo de nos não deixarmos enganar pelas coisas, e não pelas palavras” (*Ep.*, 45, 5).

Daqui que o conhecimento de si como um exercício propedêutico para se lançar na vida política e social ou, de qualquer forma, na esfera do mundo exterior, começa a abrir espaço propriamente para o exercício do cuidado de si como ato absoluto de um saber que afirma a existência como igual à realizada pelo si mesmo. Haveria alguns casos, no entanto, em que o cuidado de si podia implicar também o cuidado do outro, no sentido de ajudá-lo a tomar ciência da necessidade de seu próprio cuidado, indicando como proceder para tanto. Vimos isto na figura do sábio. Logo, mesmo que a educação sapiencial pedisse um mestre, alguém com que se podia estabelecer um diálogo edificante, isso servia a um cuidado pessoal.

De todo modo, se o diálogo silencioso para com o si mesmo fosse do âmbito da análise de suas disposições morais e afetivas interiores, isto não o afastava das ressonâncias devidas às impressões a partir da vida exterior pelo si reverberadas. Como vimos, a alma de sabedoria devia bastar-se a si mesma como fruto do conhecimento de si e desde si bastante. Neste sentido, o outro seria tão só o eu dessentido do si mesmo. No entanto, nem Pierre Hadot nem Michel Foucault haveriam afirmado tamanha autossuficiência da alma humana, mesmo com relação à alma do sábio. Para ambos, a relação com a vida exterior e suas determinações imediatas são verificáveis e incontornáveis. Da nossa

parte, isto é, embasados nas reflexões morais e metafísicas do homem interior de Sêneca, tendemos a ver que tal dimensão do existir, fundada na reciprocidade entre o espírito e o mundo, deixa de ser a causa precípua para que a alma possa conhecer-se a ela mesma, e, logo, realizar-se a si, e não a partir de causas outras senão daquela devida à sua representação racional:

Acima de tudo nunca te esqueças disto: não dês a menor importância ao aparato exterior, analisa com cuidado todos os factores em jogo, e verás que, na tua situação, a única coisa temível é o teu próprio temor. Conosco passa-se o mesmo fenómeno habitual nas crianças (o que bem comprova que nós não passamos de crianças grandes): elas assustam-se quando veem mascaradas as pessoas a quem amam, a quem estão habituadas, com quem brincam. Pois o que nós temos a fazer é tirar a máscara, não só às pessoas, como às coisas, e restituir a cada uma o seu rosto próprio! (*Ep.*, 24, 12).

Sêneca chama todos os que se deixam dominar pelos eventos exteriores de (*maiusculis pueris*), e isto porque tanto as pessoas quanto as coisas e os acontecimentos apareceriam revestidos de uma máscara, “*demenda*”, ou ainda, não se apresentam tal qual são em verdade, o que quer dizer, segundo sua existência devido ao próprio ser que lhes outorga não só a existência, mas uma existência melhor. A realidade exterior é *rebus tumultum*, o que reforça ainda a ideia de que a perfeição é segundo a unidade intrínseca mantida pela serenidade da alma e não por um ajuntamento de entes diversos e devido à comunhão cósmica e a alguma outra razão que não a humana. A dimensão espaço-temporal, os limites e os condicionamentos da vida histórica e sociocultural, a moral regida pela ética, etc., também já não servem para comunicar positivamente a existência ao si que, igualmente, delas não se serve, pois não reconhece nada que não seja primordialmente seu, igual a si.

A alma que eleva e institui o si, estrangeira à contingência do mundo, já não admite qualquer conversação indevida para com outro diferente

de si. A esfera do eu absoluto, nega ou indefere tudo o que não fosse ou que estivesse em relação ao si e a partir de sua asserção racional, segundo Sêneca. Mesmo Michel Foucault que demarcou a diferença fundamental entre o “conhece-te a ti mesmo” de matiz socrático-platônico daquele estabelecido pelas escolas da época helenística e imperial, não foi além do si como manifestação também devida a uma certa reciprocidade entre o eu e o mundo. Indicou, no entanto, a singular e contundente natureza do si mesmo marcado por seu complexo interior, ou por sua vida psíquica que, mais do que devida à existência puramente intelectual e abstrata, também aí promovia e dava forma ao vivido e à verdade.

Com Michel Foucault, todavia, a existência interior parece tomar corpo e organicidade, ao mesmo tempo em que se afirma como sendo superior a todo o resto. A inteligência, não obstante, seria a única força capaz de dar ordem e unidade à melhor existência que é a de si. Foucault também percebeu que o si mesmo, o ser que por disposição interior se alça a qualquer outra condição diferente da que é determinada pelo interior. Logo, e desde a perspectiva também anuída por Foucault, o bem viver significou o bem viver em si, para si, e desde um si que não é devido a nenhum outro.

Portanto, para além da maior afirmação do si diante do mundo, já muito bem cuidada por Michel Foucault, queremos agora, e sob os auspícios imediatos de Sêneca, demonstrar a dimensão que o si anímico tomou como sendo ele a causa maior do próprio existir do mundo. Logo, faz-se necessário também buscar compreender o eu sapiencial como princípio de toda manifestação do mundo natural, de modo que o exercício para a ciência do espírito também atinja por compreensão o conhecimento e o domínio da natureza física e de sua ciência. A ciência da natureza passa a ser da mesma dimensão da ciência de si, descobrindo-se, por exemplo, que a beleza e a harmonia que fundamentam o próprio existir do mundo natural seriam um valor e uma propriedade devida, em sua última instância, à alma e nela assente.

Pensamos aqui diferentemente de Pierre Hadot ao defendermos, sob as expensas de Sêneca, a relação entre o si e o mundo pela perspectiva da compreensão do eu como ser aí absoluto, inclusive para o mundo existir em efeito, pois partimos da premissa que a união entre o indivíduo, o divino e a vida cósmica dar-se-ia sob a égide unificadora da razão diretora e compreensiva humana. Nenhuma realidade grata poderia se verificar, portanto, senão no interior do si mesmo, racional, espiritual e, antes de tudo, por sua própria autoconsciência de sê-lo antes de ser para qualquer outro. Sêneca diz que a autocorreção é mais do que ato de emendar-se, é ato de transfigurar-se: “Verifico, Lucílio, que não apenas me estou corrigindo, antes me estou transfigurando” (*Intellego, Lucili, non emendare me tantum sed transfigurare*) (*Ep.*, 6, 1). A alma humana, ao ser transfigurada pela razão hegemônica que ela mesma cultivou, torna-se a razão mesma que estabelece que todo verdadeiro existente é segundo o arbítrio de seu ser desperto e sábio. Logo, possuindo a razão perfeita, o si abarca a própria razão cósmica e divina por sua compreensão, no sentido mesmo de em si a ter compreendido e experienciado.

A perspectiva que aqui se apresenta a respeito do si mesmo a ser cuidado e por si cuidado deverá afirmar-se como a ciência de si que leva a um processo de interiorização da realidade em função de sua ratificação pela abstração compreensiva e experiente da razão, e não como um movimento de saída de si para converter-se no todo e juntar-se à própria razão universal, por natureza, impessoal. Este segundo aspecto foi defendido por Pierre Hadot, que parece, por isso, concordar mais com uma mística da transcendência do que advogar a favor de uma metafísica fundada em princípios efetivamente filosóficos que confirmariam o princípio absoluto da razão humana, que era uma máxima indiscutível não só para Sêneca, como para toda sua escola. Projetar a consciência do si para fora do mesmo, lá onde se perderia a dimensão do próprio saber-se para ser, do poder estabelecer-se em sua plena autoidentidade, encaminhando-se para o âmbito tão difuso quanto impessoal da vida

cósmica universal, seria negar a própria sabedoria como ciência de si, constituída e constituidora de sua maior e melhor identidade.

Haveria, segundo Pierre Hadot, um movimento de transcendência extática da alma que, necessariamente, a leva a perder sua própria individualidade ao confundir-se com a alma cósmica, ou seja, afirmando-a agora como diferente de si mesma:

É verdade que a sabedoria antiga consiste parcialmente em um “cuidado de si”, numa conversão em direção a si, mas, neste exercício, o sábio antigo não encontra prazer em seu eu individual, como pensa Foucault, mas busca ultrapassar seu eu para se situar em um nível universal, para se recolocar no Todo do mundo do qual é uma parte, racional ou material (Hadot, 2014, p. 313).

Pierre Hadot disse que Michel Foucault propôs uma “estética da existência” para os homens da modernidade inspirado no cuidado de si dos filósofos antigos que seria uma nova versão do dandismo. Ainda que as considerações de Hadot estivessem pautadas na sabedoria antiga de um modo mais amplo, mas, ainda assim, ligada ao mundo filosófico e sapiencial, sua afirmação de que o sábio não encontra satisfação no eu joga por terra as próprias dimensões da autossuficiência, da impassibilidade, da gravidade da vida interior, etc., ou seja, aquilo que caracteriza o sábio por excelência nesse período.

O intento de Pierre Hadot em combater Michel Foucault, com relação a sua afirmação da autodeterminação absoluta do sábio para seu ser feliz, assistiu um novo capítulo. No artigo “A figura do sábio na antiguidade greco-latina”, Hadot recorre novamente a esta disputa, ao afirmar que a transcendência do eu para atingir sua melhor condição deve negar inclusive esse eu de transcendência. Mais uma vez, a absoluta mesmidade do si deve esvair-se diante de uma visão mística em que, o melhor de si é, para Hadot, sua negação mesma enquanto deva somar-se à consciência ou à razão cósmica universal. Hadot volta a criticar a posição de Foucault que, lendo Sêneca na carta 23, 5-7, assegura que

a máxima felicidade do sábio encontra-se no si mesmo e a despeito de qualquer outra condição, humana ou divina. Para Hadot, tendo em vista o mesmo trecho de Sêneca — que afirma que a verdadeira alegria é possuída em si, pois em si nasce e, por isso, nunca devém além dos próprios limites da alma —, a alegria do sábio deve ser fruto de uma existência que nega o si enquanto ser individual e atual para ser feliz; de onde sua afirmação: “podemos dizer que o verdadeiro eu de todo indivíduo transcende o indivíduo.” (Hadot, 2014b, p. 224).

No mais, concluir que a dimensão cósmica do eu ganha sua máxima expressão quando ele próprio se confunde com o todo universal, parece um paradoxo que não teria mesmo possibilidade de encontrar qualquer congruência entre a alma autossuficiente do sábio, de um lado, e a alma cósmica, de outro. Ou seja, uma vez promovido o encontro e a fusão da alma do indivíduo com a alma cósmica, ficaríamos a conhecer a razão mesma do homem sábio como razão suficiente para acusar o si de sua identidade e, inclusive, de sua autodeterminação sapiencial. Ora, a função maior da razão é saber-se a si, dar-se a si pelo ato de autocompreensão, ordem, coerência. Somente a partir desta autoconsciência do si como ser racional e autocompreensivo, poderá então ser razão outorgante para outro algo ou alguém, pois, caso contrário, seria só uma potência sem personalidade, o que negaria a maior expressão do ser de razão, que é seu saber assertivo e autocompreendido. E não se pode ser causa eficiente ou razão para algo ou alguém se antes não for para si. Por isso, a razão deve se referir e afirmar, antes de tudo — para estabelecer a natureza mesma do que seja o real —, o que é um bem ou um mal, portanto, o que é devido à sua existência: “Mas é evidente que a esta distinção deve presidir a razão [...] para dar um juízo sobre o bem, deixa-se a sensação que é a parte mais obtusa e tardia” (*Ep.*, 124, 4). É a alma humana, pela razão, que estabelece a ordem do mundo e o existencializa maiormente:

É um erro pensar-se, Lucílio, que a fortuna nos concede o que quer que seja de bom ou de mau; ela apenas dá a matéria com que se faz o bom e o mau, dá-nos

o material de coisas que, nas nossas mãos, se transformam em boas ou más. O nosso espírito é mais poderoso do que toda a espécie de fortuna, ele é quem conduz a nossa vida no bom ou no mau sentido, é nele que está a causa de nós sermos felizes ou desgraçados (*Ep.*, 98, 2).

A alma que nela encontra a razão e, por ela, se determina assiste em si sua existência autossuficiente. Portanto, a alma humana, a do sábio de maneira especial, configura-se como si e como existência bastante, para além de ser existência condicionada ou provisionada pelo outro, inclusive por uma razão outra. Logo, só a alma racional pode conhecer-se a si e conhecer o todo exatamente por possuir em si a razão que institui e organiza a existência mais grave, não encontrando fora dela nenhuma realidade efetiva para si e para o todo, não às suas expensas ou às expensas do seu ser de razão.

No entanto, Pierre Hadot afirmou que, no contexto helenístico e romano, especialmente tendo por referência as *Meditações* de Marco Aurélio, o exercício de si deveria afirmar a razão frente às representações do mundo, levando a própria realidade do mundo à sua dimensão humana, mas, ainda assim, desde que a natureza última a ser atingida fosse a exterior ao indivíduo, devendo submeter-se a ela e ao nível cósmico (Hadot, 2014, p. 24). Será precisamente esta afirmação do acontecimento do real e de sua asserção devida à natureza exterior e universal que causa estranheza com relação, inclusive, às próprias ideias de Pierre Hadot, na medida em que ele afirma a gravidade do espírito e de seu existir como sendo maximamente constituído por um aparelho psíquico reificador do mundo exterior para, por fim, e paradoxalmente, se entregar a esse universo da indiferenciação, negando a própria capacidade de autorreferenciação ou de autorrealização do si. Na perspectiva de Pierre Hadot, os exercícios espirituais seriam uma condição preambular à vida do mundo, de forma que a alma cósmica preme a da razão individual e a conduz a si mesma para ser a melhor existência, e quando já não fosse ela mesma. Neste sentido, Pierre Hadot

adota com precisão o monismo místico que atribui a finalidade última da existência a um lugar ou uma situação que se situa no desconhecido ou no não compreensível segundo a capacidade humana de compreender (Hartmann, 1957, p. 210).

Se em comunhão com a ideia da profusão da alma individual no todo cósmico, teríamos que abrir mão da ideia da autodeterminação do eu por sua sabedoria, a qual, em um autor como Sêneca, afirmaria o eu como reefetador da própria existência, acima inclusive do indivíduo ético ou determinado pelas forças do divino além do humano. Daqui que Pierre Hadot apresente, a nosso ver, uma mística exotérica ou uma metafísica da transcendência não referendada pela razão humana, e exatamente para ser sua causa final, em lugar de uma metafísica do ser interior como constituído pela alma racional e, por vezes, autodeterminada só pelo si. Haja vista que o próprio Pierre Hadot confessa seu método comparativo entre a experiência espiritual do sábio que se entrega a uma existência cósmica e confusa ao todo com aquela do budismo em que vê paralelos que são aí destacados, mas não problematizados. Da mesma forma, demonstra que o problema acerca do verdadeiro eu está tão ligado à sabedoria quanto à mística, pois a conquista última do eu se refere mais do que à sua sabedoria, ou ainda, à consciência de ser em função de sua autociência, a uma certa consciência espiritual ou intuitiva que ultrapassa o individual e talvez o apague. Aqui ainda a mística plotiniana é confessada por Hadot como sua melhor chave de leitura para o problema (Hadot, 2016, pp. 112-114).

De todo modo, a transcendência da alma em direção a uma razão outra, universal, parece que parte de uma perspectiva que caminha para uma irrealização do si e de sua capacidade de autoconsciência, e não o contrário. Nesta perspectiva de Hadot, o exercício de si parece afirmar-se pela própria negação do si ele mesmo. A teoria estoica antiga da razão cósmica e divina que tudo abarca e que a todos leva à sua existência mais essencial, às vezes mesmo acima de cada alma ou razão individual, é aqui estritamente obedecida por Hadot, e a despeito de todo esforço,

ainda seu, de afirmar a razão individual e humana sobre aquela cósmica e divina, tese esta, aliás, mais condizente com o pensamento estoico do período romano onde se encontra grande parte dos seus estudos.

Pierre Hadot afirma, ademais, que o ponto de chegada dos *exercícios espirituais*, deveria ser o de libertar o eu da individualidade egoística e passional, ao abrir-se à universalidade e à objetividade da natureza e do pensamento universal (Hadot, 2014, p. 57). Seria forçoso perguntar qual a natureza deste pensamento, a que espécie de pensamento se refere, uma vez que seria também necessário saber quem é que pensa, e o que pensa este pensar, sobretudo se concluirmos que, na perspectiva da afirmação do si pela razão, deve-se pensar antes de tudo a si para poder ser agente eficaz no sentido de pensar ou organizar a vida do outro ou o grande outro que é o cosmos. Ademais, deveria haver uma razão diretora pela qual seu próprio pensar a si fosse a premissa para o mais perfeito e bondoso agir pela razão e a partir dela, como seria o caso do intelecto puro para a tradição neoplatônica. É válido dizer que tal ideia não se encontra nos estoicos, de onde a afirmação de uma razão diretora ficaria a cargo, ou da razão humana ou da razão de um deus também ele entendido como ser possuidor de uma inteligência em si, logo, personificado por sua autorreferenciação pela razão e não somente como potência doadora (Salles, 2006, p. 58). Margherita Isnardi Parente notou, nesse mesmo sentido, que, para Zenão, o divino escorre pelo universo penetrando em todas as suas partes, inclusive nas mais ínfimas, hostis e terríveis. Por sua vez, a convenção “ainda mais essencial, de que tudo isso que existia no universo, tivesse o homem, ser vivente racional, como seu ponto de referência” (Parente, 1993, p. 89) aparece no “antropocentrismo” de Crisipo, segundo as palavras da autora. Entretanto, Isnardi Parente deixa entrever, nas rotas de rodapé, que esta talvez seja uma concessão devida aos comentadores de Crisipo da época romana e cristã.

Portanto, para justificar a causa inteligível da ordem universal, ou se afirma uma razão pessoal, divina ou humana, ou ambas em um

só ente de razão, ou cairíamos no abismo da razão como uma força ou potência que, ainda que dada, seria acéfala no sentido de não se conhecer a si mesma antes de dar-se, inclusive para ciência do mundo. O transcender da razão para além de si, que é levada ao todo e, portanto, à sua informidade com relação à perda de autoconsciência que acusa o ser, leva à indefinição e à dispersão do próprio eu da razão.

Por isso, participar ou abrir-se à universalidade ao atingir e confundir-se com seu ser universal é negar a própria individualidade do si, e tanto com relação à sua existência egoística racional, como senciante; é retirar-se da própria filosofia no sentido de ser um conhecimento objetivo e devido ao seu próprio pensamento, e não só objetivado (Hartmann, 1957, pp. 173-175). Nesse sentido, a perspectiva de uma visão metafísica do mundo que nele pretenda encontrar uma razão cósmica não errática, mas, ainda assim, impessoal, não pode implicar uma metafísica do conhecimento. Como percebeu Nicolai Hartmann, a visão metafísica do mundo depende necessariamente de uma consciência que é, por sua vez, a consciência de um sujeito. Aqui, portanto, mundo e sujeito se coalescem, sob a primazia deste último, para melhor representar o mundo. Daí a comum e imperiosa simbolização dos fenômenos do mundo e de seus entes segundo signos antropomórficos quando se busca sua compreensão última, compreensão que é realização humana e, por ela, do próprio mundo enquanto existir e devido a seu ser. Ou seja, a existência do mundo como ser animado é humana, sobretudo ao sabê-la como princípio e causa mesma daquilo que engendra e anima. Nicolai Hartmann também disse que a imagem metafísica do mundo abole todo dualismo entre o ser e o mundo, pois, enquanto movimento ordenado e inteligente, a alma do mundo deveria ser concebida como sendo igual à consciência que é no ser individual.

Os estoicos antigos, que concebiam a alma humana talvez como um fragmento da alma do universo, ou da alma que nasce de seus mesmos elementos sutis, tiveram por isso uma perspectiva do ser anímico que não iria muito além da física, ainda que referente ao corpóreo ativo, mas,

necessariamente, não se discutindo sua natureza, âmbito ou potência em si inteligível. A alma humana era para eles, portanto, objeto de conhecimento e não seu sujeito maior, ao menos como será para Sêneca. Ademais, a perspectiva da unidade, fechada em si mesma, é essencial para a própria manutenção da ideia de perfeição, uma vez que é sua origem e sua causa mesma.

O TEMPO E O ESPAÇO DA ALMA

Tempo e espaço são conceitos caros a Sêneca, tanto no que respeita às suas dimensões pela percepção devida à ordem da existência comum, quanto a que institui a existência do eu interior. Isto é, enquanto o tempo do mundo é visto como duração que tende à corrupção, ao passamento irreversível e dissoluto, ou como dinâmica que rouba da consciência o momento em que o si é e sabe ser, o tempo do ser, instituído pela alma autossuficiente, é a expressão da imbricação imediata do tempo passado com o tempo futuro, uma vez que qualquer outra mensuração temporal devia ser fantasiosa ou, no melhor dos casos, já restabelecida pela ordem do si atual. Isto quer dizer que o tempo da alma, como tempo do si, é tempo próprio, e, por assim dizer, anistórico ou indene às determinações do tempo linear e positivo, sobretudo se pautado pela mudança e pela corrupção.

Portanto, o tempo do si deveria ser confuso à sua própria constituição como existência bastante e a ele devida para seu ser feliz. Como demonstrou Victor Goldschmidt, a perspectiva da diferenciação entre a realidade cósmica transcendente e a realidade devida ao indivíduo como afirmadora do tempo presente imediatamente percebido foi um tema recorrente tanto entre os platônicos como entre os estoicos, sobretudo os da época romana (Goldschmidt, 1969, p. 172). Daqui a diferenciação necessária entre a constância da vida do si que é pelo presente e o tempo do passamento, das inconstâncias próprias do advento do tempo do mundo que refletem mais a morte do que a vida

em um pensador como Sêneca, porque, como ele diz com dureza: “Todo o tempo passado até ontem é morto para nós: este mesmo dia que estamos vivendo o dividimos com a morte” (*Ep.*, 24, 20). No entanto, para Sêneca, o tempo do devir poderia tomar inclusive a consciência do si imprimindo-lhe a ideia de falta também ela irresistível.

O tempo ilude quem se aplica ao momento presente, de tal modo é insensível a passagem do seu curso vertiginoso. Queres saber porquê? Porque todo o tempo passado se acumula num mesmo lugar; todo o passado é contemplado em bloco, forma uma totalidade; todo ele se precipita no mesmo abismo. De resto, não é possível delimitar grandes intervalos nesta nossa vida tão breve. A existência humana é um ponto, é menos que um ponto (*Ep.*, 49, 3).

O tempo pretérito não seria uma categoria temporal em si, mas produto da memória, todo aí constituído e em bloco, indiferente, portanto, ao tempo mesmo que deveria precisá-lo segundo o senso comum, ou seja, a duração extensiva portadora de uma cadeia de eventos, linear e positivamente dada e disposta. Com efeito, o passado deveria ser um produto da memória entendida como efetuação do mesmo pela atualidade do si, e não devido ao restabelecimento do outro como que transportado desde o pretérito. Neste sentido, o presente ou o momento mesmo em que se é, e que oferece o único tempo possível para a consciência saber-se a si e, logo, ser e dar existência, é a única e a melhor expressão temporal possível da vida, mas, ainda assim, tão fugidia quanto inabarcável em si.

Quer-se com isso considerar que o tempo e o espaço não deveriam existir como categorias absolutas e verificáveis em si, mas só por congruência ao ser pelo quais são; ou seja, um tempo e um espaço que são da mesma dimensão da existência do si, ou igual à sua existência mesma. Inclusive Pierre Hadot foi sensível a esta percepção ao ver em Marco Aurélio duas dimensões temporais: a do tempo ordinário, para o qual o próprio presente por ele perpassado não existia, e o tempo

consoante à consciência humana, pelo qual só o presente é e acusa a existência de fato do indivíduo (Hadot, 1992, p. 153).

Tempo e espaço do ser, portanto, não mensurável, não divisível, não extensivo, não efêmero ou dado à dinâmica do esvair-se, embora não estranho a uma certa duração ou à duração mesma do si que, uma vez finito, finda tempo e espaço. Se a dimensão temporal ordinária e, conseqüentemente, a espacial, é estranha ao si, uma vez que tudo o que não fosse segundo a vida no e pelo espírito é da ordem do indiferente ou do não verificável ele mesmo, o si deveria, portanto, se pautar por uma dinâmica efetiva e devida às suas próprias condições interiores, menos dadas à mutação: “Façamos com que todo o nosso tempo nos pertença, o que só será possível se começarmos por nos tornarmos donos de nós próprios” (*Ep.*, 71, 37).

Ora, tudo o que parece existir e existe pelo aparecimento, isto é, pelo ver-se testemunhado e mensurado pela dimensão espaço-temporal contingente, não deveria apresentar a verdadeira existência. Por isso, o si ele mesmo não pode ver-se constricto pela dimensão própria do fenomênico, uma vez que é dele também o tempo e espaço que o constitui e, logo, torna-o inamovível com relação à dinâmica exterior que o nega. O tempo e o espaço que é próprio do si, ao menos do si autorreferente pela sua sabedoria, não comporta lugar ou duração defectível, como as situações inscritas no tempo próprio do mundo. É esta condição, aliás, que permite que o si de virtude possa se retirar nele mesmo e independer maximamente das circunstâncias espaciotemporais ordinárias, transformando-as, aliás, na melhor existência ao reorientá-las em si.

A virtude não é passível de gradações; logo, também a felicidade o não é, porquanto da virtude provém. A virtude é um bem tal que nem dá conta dos insignificantes acidentes que são a brevidade da vida, a dor, as várias enfermidades físicas; o prazer não é coisa para que a virtude se digne sequer olhar. O mais importante na virtude é a sua independência em relação ao futuro, a sua indiferença pelo

cômputo dos dias. Por breve que seja o tempo ao seu dispor, ela leva à perfeição os bens eternos (*Ep.*, 92, 25).

Se os bens eternos em sua plenitude, ou seja, própria do eu anímico autossuficiente, não encontram lugar na eternidade suprassensível nem na sua experimentação a partir do espaço-tempo ordinário, que os nega inclusive, é pelo instante em que a alma é, ou ainda, é por sua estância em si que tais bens são experienciados por um quinhão do eterno segundo naquilo que significam para a existência humana: a felicidade, ou como disse Epicuro: “O tempo infinito e finito possuem a mesma relação com o prazer, se o definirmos justamente pelo seu limite segundo a razão” (Epicuro, *Máximas Capitais*, 19).

A realidade do mundo exterior, inscrita na dinâmica do tempo e do espaço adventício comportaria, por isso, o si mais como ausência do que como presença, e ele mesmo mais como ser continente do que existente, pois, o estar no mundo e por ele determinado, é sempre mais causa ativa para ser menos que a si ou de ser sempre um outro em relação ao si ele mesmo. Por isso mesmo, é ausência e limitação para a realização de toda causa verdadeira que deve ser a de si. Exaurindo, transformando, condicionando, determinando para o término, toda dinâmica espaço-temporal do mundo seria a negação do tempo ou do espaço ontologicamente referido, exaurindo tudo o que pudesse ser ou existir de fato, e isto, exatamente por ver-se às suas expensas.

Nesse sentido, o si anímico há que possuir o único tempo e espaço possíveis para seu existir próprio, pleno, real, porque aí realizado. Portanto, uma dimensão espaço-temporal que é autodeterminada pela própria autodeterminação do si que não está, estivera ou estará constricto ou entregue ao melhor sabor do devir e, logo, à outridade pela qual ele poderia ainda vir a ser um outro que não ele mesmo ou já diferente de si. O ser para os estoicos, segundo Emile Bréhier, é “considerado não como parte de uma unidade superior, mas como sendo a unidade e o centro de todas as partes que constituem sua substância e de todos os

acontecimentos que constituem sua vida” (Bréhier, 2012, p. 21). Isto é, o ser é o princípio ativo que é a razão ou, ainda, a alma divina que dá forma ou existência efetiva ao princípio passivo que é a matéria. Zenão se referiu à razão que doa o ser a todas as coisas como “o princípio ativo [sc. que] é a razão na matéria, ou seja, Deus” (D. L., 7, 134). Assim, o tempo e o espaço não são efetivamente para o ser (seja o divino ou humano em função da razão), mas devido a ele, e no momento mesmo em que ele é. E na medida em que inclusive o tempo e o espaço experienciável são devidos à própria determinação do si, é ele também quem dita as circunstâncias de sua limitação ou o momento de sua finalização, se preciso for.

As dimensões de tempo, espaço, pensamento discursivo, causalidade, existência fenomenal, que dependem de uma outra condição que não a do si, porque diferentes do mesmo que deve ser sempre atual e igual a vida que vive, constrange-o à dimensão do desconhecido e do indiferente. Por sua vez, o que deixou suas insuficiências interiores, que já se reconhece como existência absoluta por sua autoconsciência de saber que é igual à existência que é, cessa inclusive de existir imerso na total contigência do mundo. Portanto, a independência da alma com relação às condições outras que não as de si tem sua melhor tradução na independência da vida exterior constituída pela dupla percepção do tempo e espaço ordinários, e seus condicionantes. Não há passado, presente ou futuro para a alma sapiencial, logo, não há nenhuma existência antes, agora ou depois dela e, sobretudo, se a despeito de si. Afirma Sêneca:

Horas são o que perdemos; pensa que são dias, que são meses, que são anos: de todo modo, perdemos algo destinado a perecer. E, que importa, você me diz, se chego a alcançá-lo? O tempo passa e abandona os que têm avidez dele. Não me pertence nem o que está por vir, nem o que já foi, estou pendente de um ponto de tempo que escapa, e conta muito o haver sido moderado (*Questões Naturais*, VI, 32, 10 [V, 32, 10])

O indivíduo que se prende ao tempo da duração ordinária acredita dispor de condições que, na verdade, o negam, no sentido de poder instituir-se como o ser de sua própria felicidade e senti-la. Isto porque toda duração em efeito é indiferente ou insuficiente ao tempo do ser, o instante. O si autoreferido por sua existência suficiente, não se deixa perder no tempo da temporalidade, assim como não pode dizer que existe ou que é pelo tempo da duração ordinária que, na realidade, é seu apagamento:

Lélio, o sábio, respondeu com humor a quem lhe dizia: 'tenho sessenta anos' 'diz que tem o sessenta que não tem'. Nem sequer isso serve para que nos demos conta de que a natureza da vida consiste em ser inapreensível, e de que o tempo que nos corresponde nunca é nosso, simplesmente pelo fato de contar os anos transcorridos (*Questões Naturais*, VI, 32, 11 [V, 32, 11]).

A vida não pode se afirmar ou se confirmar pelo tempo do mundo que é movente e promotor da morte, portanto, cuja própria verificação só pode vir a apresentar o que já não é, pois não pode comportar o existente que, para ser em realidade, deve ser também o ser de seu próprio tempo feito ato de existência pelo imediato. O exemplo que Sêneca dá é bastante claro: uma vida humana, vista a partir da perspectiva do eu, da virtude e da felicidade não devida ao outro ou à outridade, é sempre a mesma por sua atualidade não compreendida pelo tempo do passamento. Já o corpo, constricto pela ordem fenomenal, parecerá ser sempre outro e menos que si, dado ver-se entregue ao tempo da temporalidade, tempo este que não soma à vida, mas a nega, a subtrai. Só a existência que se sabe ser pode afirmar a vida que verdadeiramente é, pois ela não deve ver-se entregue ao tempo do desgaste e nem ao tempo da eternidade que leva à indiferenciação, mas só ao tempo que afirma o ser pelo instante, tempo do ser e de seu usufruto.

A alma autossuficiente não existe, porque existem os dias, os meses, os anos; ela existe porque é ser que se fez também existência e

graças exatamente ao saber que comporta os fundamentos do bem e da vida feliz para sua autossuficiência. E quando deixar de ser será como se não tivesse sido ou nada tivesse sido. Portanto, à alma de sabedoria não se imputarão temporalidades, durações, desgastes ou mesmo acréscimos, pois tudo isto lhe é indiferente. Poder-se-ia dizer ainda que, ao se acreditar determinado pelo tempo e, logo, pelo espaço não referido pelo si, perder-se-ia inclusive sua dimensão de ser, ou ainda, do existir pelo mesmo instante em que se é.

Portanto, às expensas da alma de sabedoria, somente há o vir a ser menos que o si, ou, de modo referente ao espaço-temporal, o que já deixou de ser no momento em que perdeu sua capacidade de verificar-se como tal. Mesmo a memória, como já apontamos, deveria ser matéria para a existência necessariamente atual e imediatamente realizada. Logo, não é recordação clarividente ou restabelecimento efetivo de relações com o que já não existe e nunca existiu tal como o reinscreve o agora mental. Sêneca usa a metáfora de um vaso ou de um recipiente que, íntegro, seria igual à alma do homem sábio que conteria e reteria em si o tempo todo da vida e não o tempo de sua duração ou de suas determinações a partir dela. Poderia então analisá-lo ao analisar-se a si mesmo; viver em si e por sua absoluta contemporaneidade toda a duração de uma vida que é pelo seu existir imediato e não por reafirmação do preteritamente existido e então presentificado. A alma dos aficionados, por sua vez, seria como o vaso que não possui fundo e nada conseguiria reter, ou seja, que deixaria escapar a própria consciência de ser, ele mesmo, um existente no momento único em que é.

Portanto, a sua vida perde-se num abismo – a e tal como nada se aproveita, vertas quanto liquido verteres, se não há um fundo que o receba e conserve, assim também não importa quanto tempo seja dado, se não há onde possa assentar, ele passa entre os espíritos fendidos e furados. (*Da brevidade da vida*, 10, 5).

Limitada por sua perfeição, indiferente ao fluxo do devir, a alma tomada pela sabedoria é atemporal e inespacial; não obstante, é só determinada por sua própria condição de determinação, seu existir sempre atual, isto é, informando ao si atual, ao mesmo tempo, passado, presente e futuro.

Mas o estulto ou aquele que a dinâmica espaço-temporal ainda o constrange fazendo tomar para si o que não é bom, dando corpo às fantasias próprias das imagens do desejo, sempre em relação a um futuro indeterminado, faz emular-se, deixa afetar-se pelas multividentes versões do mundo que, na verdade, dizem respeito não a outra condição do existir senão às multifacetadas versões do eu entregues ao si mesmo. Essa condição do eu leva-o a acreditar ser sempre um outro, ora por perceber-se composto por personalidades múltiplas que se substituem umas após as outras, ao sabor das emoções, ora por agregar em si uma multiplicidade de opiniões pouco seguras, rompendo com sua harmonia ou dissociando-o de si mesmo: “o mais penoso é isto: nunca somos seres com individualidade própria” (*Questões Naturais*, IV, prefácio, 2 [II, prefácio, 2]).

A alma sábia não pode senão conter o tempo que é igual a si ou correr o risco de ser sujeitada pelo devir. Cessar, não de ser, mas de devir, ou de vir a ser sempre diferente de si, é o princípio da vida feliz.

Procede deste modo, caro Lucílio: reclama o direito de dispor de ti, concentra e aproveita todo o tempo que até agora te era roubado, te era subtraído, que te fugia das mãos. Convence-te de que as coisas são tal como as descrevo: uma parte do tempo é-nos tomada, outra parte vai-se sem darmos por isso, outra deixamo-la escapar. Mas o pior de tudo é o tempo desperdiçado por negligência. Se bem reparares, durante grande parte da vida agimos mal, durante a maior parte não agimos nada, durante toda a vida agimos inutilmente (*Ep.*, 1, 1).

O tempo ordinário, impingido pela vida exterior, arrasta o si para sua própria indeterminação, nunca a ele se agrega, pois não tem

possibilidade de coexistir junto ao ser e nem ser afirmado por ele, embora possa fazer com que a alma se mova em sua direção, persuadindo-a ao engano, ao desejar voltar-se ao outro e à sua duração exauriente. Sêneca adverte que o domínio do mundo sobre si é o do não real sobre o ser, da ausência sobre a presença, da falta sobre a posse, do fugidio sobre o perene, do falso sobre o verdadeiro. Sêneca, por isso tudo, define a alma superior: “É um princípio espiritual que não resplandece senão a partir de sua própria luz. Nada, por isso, é mais estulto que elogiar no homem isto que não lhe é próprio. Ninguém é mais louco que aquele que admira todas as coisas que se possam transferir a um outro” (*Ep.*, 41, 6).

No mais, ambas as percepções ordinárias, tempo e espaço, não podem dirimir a alma autossuficiente, pois sua existência, indiferente a elas, testemunha os que não possuem existência em si substancial. De todo modo, mesmo que a alma acredite estar à mercê de um tempo e de um espaço que a determinam, o que na verdade a determina é só seu acreditar estar determinada por um outro que não o si. É, por isso, que a alma estulta se contém em relação à sua própria grandeza, ou ainda, teme ou se alegra daquilo que não é de si, mas do que está em desfavor de seu si racional. Possui memória saudosa de um acontecimento ou de alguém que já não existe e nunca existiu, tal como se mostra agora, fruto que é de suas necessidades e vontade atual, logo, acreditando projetar-se ao passado e não o contrário. Ou seja, ocupar-se ou prender-se à memória acreditada como reafetuação do passado, ainda que no plano mental, que é, na verdade, enganar-se, ou buscar uma forma de sanar sua falta atual.

Portanto, depender dos valores e dos afetos trazidos ou projetados pelo tempo ordinário é igual a suspender-se do seu tempo próprio como o único e verdadeiro signatário da vida feliz. Diante disto, parece que não haveria outra forma de a alma afirmar-se senão no voltar-se a si mesma contra toda opinião que é própria do tempo da percepção ordinária e mutável. A ação segundo o tempo da dinâmica do mundo será sempre subtração, e não a do si, mas da sua capacidade de ser permanentemente

o mesmo. Daqui que o tempo verdadeiro é o tempo reificador do si que é e permanece sempre o mesmo, ao menos idealmente. Assim também com o espaço. O espaço da alma é o espaço que abarca o todo e, logo, nenhum espaço como fragmento do todo ou parte dependente dele. Portanto, um e outro, tempo e espaço são consoantes enquanto indiquem a duração e a permanência do mesmo em sua unidade; ou ainda, se não eternos, também não entregues à duração ordinária. Por isso Sêneca adverte Lucílio que viajar, mudar de lugar, se transladar no espaço que também implica mudança temporal, é inócuo para ser ocasião de busca da felicidade ou do si para ela, uma vez que a felicidade reside no mesmo e em sua mesmidade. Uma alma sã levará consigo sua residência povoada de felicidade, uma alma doente toda a inquietação que não pode deixar ou dela se evadir, porque é fruto do cultivo do si adoecido:

Quando te tiveres convencido desta verdade, deixará de espantar-te a inutilidade de andares de terra em terra, levando para cada uma o tédio que tinhas à partida. Se te persuadires de que toda a terra te pertence, o primeiro ponto em que parares agradar-te-á de imediato. O que tu fazes agora não é viajar, mas sim andar à deriva, a saltar de um lado para o outro, quando na realidade o que tu pretendes — viver segundo a virtude — podes consegui-lo em qualquer lugar (*Ep.*, 28, 5).

A felicidade encontrar-se em todo lugar significa dizer que ela se encontra no lugar mesmo em que ela é, qual seja, o lugar em que o si de felicidade se dispõe a ser e já indiferente às determinações históricas ou espaço-temporais do mundo exterior e às suas condições próprias.

O lugar da felicidade, assim como o seu tempo, é o estar em si e não em locais inscritos por situações para ela, por mais auspiciosos que pareçam ser. Isso parece ser válido não só para Sêneca, mas para o próprio pensamento do seu tempo: “sobre o Império, pouco a pouco, a esfera da vida privada substitui aquela da vida política, e a atenção em

direção a si mesmo assume sempre a maior importância, assim como o desejo de apropriar-se do tempo (Starobinski, 1998, p. 23).”

Há que se dizer ainda que o instante da vida que é pelo si deve ser igual à duração do mundo, uma vez que qualquer outra perspectiva temporal é vã e torna vã aquela que também acredita estar entregue no espaço e na dinâmica positiva do tempo que desgasta e faz desaparecer mais do que mantém ou efetua. Esperar algo ou um acontecimento acreditado como capital para si e correr atrás dele, movendo-se no espaço e, logo, no tempo da indiferenciação, é suspender-se do único tempo que há, ou ainda, do tempo que é também devido ao presente do si. Será, portanto, afastar-se do espaço e do tempo da vida que é e que vive em si. Esperar é promover a suspensão do tempo da vida no momento mesmo em que ela acontece e é. Entregar-se ao tempo da espera é entregar-se à angústia, e o que é mais nefasto, é renunciar à única existência possível que é pelo si, único capaz de dar existência à vida feliz.

Portanto, o que se encontra fora da vida da alma sã e sapiente é a fuga do existir confuso do ser. É renunciar ao presente pelo ausente e não por qualquer outra dimensão espaciotemporal verdadeira. É convergir para uma imagem que se projeta além de si, fruto do descontentamento de si e não de uma existência efetiva para vir a ser atingida, porquanto apresente algo melhor ou mais absoluto que o eu. Aqui, a dimensão espaciotemporal ordinária e acreditada como algo que acrescenta ao si, será sempre um mal em devir para a alma, sobretudo se ela acreditar poder alcançar por ele um qualquer objeto que responda a algum desejo seu, uma vez que todo desejo é, em última instância, o movente da ânsia que arrasta consigo a angústia; é a ausência travestida de presença, ou, como disse ainda Juan Francisco Yela, é a doença do ser, causa de sua instabilidade, não física, mas psíquica: “do estar ou do mal-estar, senão da enfermidade do ser, ou seja, da consciência que lhe falta algo mais profundo que a só estabilidade do estar, e este mais profundo é a permanência ou estabilidade do ser” e, logo, “um desejar a este ser que transcende o puro estar e a estabilidade do estar” (Yela, 1947, p. 91).

O que transcende o estar ou o puro estar é o ser aí, podendo ver-se verdadeiramente estável enquanto seja sempre o mesmo, sem ter que mudar, nem por sua dimensão temporal, nem espacial, nem em relação à sua própria identidade oscilante em função de uma razão já firme e reta que lhe permite permanecer sempre, sendo o melhor. Da mesma forma, uma vida feliz que se acredita que é alcançável no futuro, e por ele, será não só o signo da perda da verdadeira dimensão ou situação existencial pela qual se é, mas sua existencialização pelo imperativo do sentimento de falta pela angústia. A busca de um qualquer objeto de satisfação inscrita nas condições próprias do tempo e no espaço do mundo é fruto de um profundo dissentimento de si para consigo mesmo; é a tentativa de buscar no outro o ser feliz, que se perdeu ou ainda não se descobriu em si.

Logo, o tempo da espera ou de seu imediato irromper-se pela ânsia não conduz, mas induz a um caminho sem direção e termo; não oferece objetivamente nenhum outro, pois só confunde ao oferecer um desejo ele mesmo, não busca nenhuma felicidade que exista, mas afasta daquela que é nele mesmo. A espera ansiosa é como o palco da vida ainda de cortinas fechadas, que nunca se abrirá, portanto, que nunca dará lugar a seu espetáculo, apesar de tantos e ansiosos ensaios.

Analisa-te então a ti próprio: se nunca te sentes triste, se nenhuma esperança te aflige o ânimo na expectativa do futuro, se dia e noite a tua alma se mantém igual a si mesma, isto é, plena de elevação e contente de si própria, então conseguiste atingir o máximo 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. Pretendes obter a alegria, mas falharás o alvo se pensas vir a alcançá-la por meio da riqueza ou das honras, pois isso será o mesmo que tentar encontrar a alegria no meio da angústia; riquezas e honras, que buscas como se fossem fontes de satisfação e prazer, são apenas motivos para futuras dores. Toda a gente, repito, tende para um objectivo: a alegria, mas ignora o meio de conseguir uma alegria duradoura e profunda (*Ep.*, 59, 14-15).

Se a efetividade da existência não se verifica pelo ser de seu próprio existir, pior ainda quando se move em direção à imagem acreditada real, porém fruto do seu autoengano. Esta imagem, como já dissemos, é produto da paixão, que colocou de soslaio a razão como seu guia. Se ela olha para o mundo e toma suas sombras como seres reais, ela caminha para seu abismo. Sombras são aqui manifestações confusas e enubladas de uma aparência que não possui nenhuma substância em sentido ontológico, nenhuma causa para ser em efeito e de fato para a satisfação do si, assim como na “Alegoria da Caverna” de Platão. Logo, projetar-se para o tempo-espaço do mundo é lançar-se no vazio, fazê-lo em direção ao tempo da morte, é apagar-se, esvair-se, pois o real só se deve ao si mesmo:

Se dou ouvidos a Protágoras, não há na natureza nada que não seja incerto; se escuto Nausífanos, só há uma coisa certa: que nada é certo; se acredito em Parmênides, só existe o uno; se em Zenão, nem sequer o uno existe. Então o que somos nós? O que é isto que nos rodeia, nos cria, nos sustenta? Toda a natureza é uma sombra, ou vazia ou ilusória (*Ep.*, 88, 46).

O cetismo de Sêneca com respeito à real possibilidade de conhecer as coisas tal como elas são e não como elas aparentam ser, “toda a natureza é uma sombra, ou vazia ou ilusória” (*tota rerum natura umbra est aut inanis aut fallax*), tem aqui seu resumo: a afirmação de que a natureza das coisas é sombra, é vã, enganosa. Se nada de verdadeiro reside no mundo, só sobra ao espírito humano comportá-lo, sobretudo quando já não afeito ou dependente do mundo.

Assim como o tempo, o espaço no qual se vive segundo o império da alma deve ser igual ao seu ser compreendido. A dimensão física ou espacial ordinária esmaece diante de uma dimensão que é a do si mesmo. Logo, o si não pode encontrar-se em outro lugar senão aí onde é, onde habita, feito totalidade do ser. Ele não pode mudar ou mesmo se mudar, não o si da alma autossuficiente e autodeterminada pelos

seus bens próprios e realizadora da existência mais grata, embora possa mudar na sua relação com o próprio si se ainda não estabelecido em sua unidade pela sabedoria. O ser manifestado pela alma autossuficiente e autoconsciente, e que sabe que comporta a razão do todo existente, não pode ser dado senão a ela mesma. Quando a alma se retira em si e olha para si, descobre possuir a essência do que é. Tudo o resto que a envolve é levado à indiferença:

Acredita que ninguém é feliz quando treme pela sua felicidade. Não se apoia em bases sólidas quem tira a sua satisfação de bens exteriores, pois acabará por perder o bem-estar que obteve. Pelo contrário, um bem que nasce dentro de nós é permanente e constante, e vai sempre crescendo até ao nosso último momento; todos os demais bens ante os quais se extasia o vulgo são bens efêmeros (*Ep.*, 98, 1).

O que se vê ou se deseja segundo os sentidos, que são os do corpo, não existe se não se confirma por lugares ou circunstâncias dignas de verdadeira busca ou ocupação, pois geralmente converte-se em ocasião para as paixões, e estas, sim, ocupam a alma e lhe causam a perda da sua serenidade. A alma voltada para si encontra aí a visão do absoluto que possui por seus valores essenciais, assim como o silêncio em relação a toda conversação dissonante de si, para, então, comportar a conversação consigo mesma, e isto até o momento de seu silenciamento por um pleno e indissociável acordo de si para consigo mesmo. Igualmente não precisa ir ou vir aquele que está em si e a nada ou ninguém, necessariamente, deva encontrar ou presenciar para seu benefício. Tal estado é próprio da alma absoluta, pois os que se deixam enganar pelas necessidades materiais ou afetivas causam a perda da sua serenidade e autossuficiência, entregues ao tempo da mudança, da inconstância sem causa ou fundamento sólido:

Queres saber qual é a coisa que com maior empenho deves evitar? A multidão! Ainda não estás em estado de frequentá-la em segurança. Eu confesso-te sem

rodeios a minha própria fraqueza: nunca regresso com o mesmo carácter com que saí de casa; algo do que já pusera em ordem é alterado, algo do que já conseguira eliminar, regressa! (*Ep.*, 7, 1).

Sair de casa significa correr o risco de deixar-se, concomitantemente, deixar invadir o espaço no qual se é. As almas não dominadas pela razão, não se atormentam de fato pela realidade exterior, pelo barulho, pelo vai e vem, pela fealdade dos lugares e de suas condições, mas por verem desperta em si um estado de distúrbio e ausência, de cisão, da consciência da falta de sua própria beleza, serenidade e bem-estar. A presença de tais estados do mundo, como já comentámos, não é presença ela mesma, mas ocasião para a subtração ou opressão do si de bondade em relação ao mesmo. Mas, se já se possui uma alma fortalecida pela razão, não se permite mais nenhuma concessão ao que não lhe seja próprio. Sêneca, por isso, diz que o indivíduo deve viver em si e para si mesmo, e isto inclusive nas situações em que poderia, sem deixar-se, emprestar-se aos outros. Cita então uma sentença cujo autor lhe é desconhecido, embora não o seja seu espírito: “Para mim, basta-me que sejam poucos, basta-me que haja só um leitor, basta-me que não haja nenhum” (*Ep.*, 7, 11). Como diz o ressoante autor desconhecido, *satis est nullus*, toda sapiência que a alma produz em si e para si não precisa ser dada à satisfação de ninguém. Se satisfação nenhuma é devida a nenhum outro, é porque abriga a satisfação em si, inclusive por constituir-se no próprio si da satisfação. Isso, ademais, testemunha a máxima de que o verdadeiro conhecimento é um ato de si, do autoconhecer-se.

Lucílio, incitado por Sêneca a viver no retiro, pergunta como poderia conciliar o retiro com a vida ordinária. A resposta foi relativamente simples, já que se afirmou que nada há para se ocupar senão da alma, uma vez que toda verdadeira ação é aquela que parte da alma e, nela, pelo intelecto, reverbera para a saúde de si: “Pense que não há nada de admirável, exceto a alma; e se essa é grande, nenhum outro pode ser-lhe grande” (*Ep.*, 8, 6). Nada é maior que a alma, nenhum bem material,

nenhuma dimensão espaço-temporal, nenhuma disposição corporal, nenhuma beleza, nenhum bem de valor precioso que possa adornar a casa ou o corpo. A ação, portanto, é ativa em relação ao si mesmo e não para alguém, alguma coisa ou mundo. No entanto, a vida de sabedoria tende a mostrar-se mesmo sem nenhuma exposição, a ressoar mesmo sem nenhum discurso, a converter mesmo sem nenhum ato de proselitismo. Reverbera desde a quietude de uma alma perfeita, pois a perfeição não pode ser compartilhada para além do si, senão dada como exemplo para que cada qual busque nela se iniciar, por ela se autoconstituir, como ser de sabedoria pelo qual toda sabedoria é, necessariamente, um fruto de si, de um exercício espiritual, de um conhecimento de si.

A alma do sábio, como já anotámos, comunica ainda que no silêncio, se faz presente mesmo na ausência física, abraça e conquista a muitos com suas ideias sem precisar nunca deixar seu retiro ou ver-se com eles. Afastar-se do mundo, recolher-se em casa é uma demonstração estética e sensível de um ato maior e efetivamente espiritual; que é recolher-se em si mesmo, se desocupar de tudo o mais ao ocupar-se só de si, o que exclui até mesmo o cuidado com o próprio corpo. Sêneca diz que ao corpo se deve dar somente o necessário, pois, do contrário, pode se rebelar contra a alma (*Ep.*, 8, 5).

Uma tal relação de si para consigo mesmo só termina quando o si que é termina, morre. O que deve indicar, inclusive, o eu e o mundo como realidades inextrincáveis sob o imperativo da razão. De outro lado, a dinâmica racional do mundo não é outra senão a contínua dinâmica da razão interior do ser humano: “Bom, ao que parece eu estou-te aconselhando a inércia? Se eu me recolhi em casa e fechei as portas foi para poder ser útil a um maior número” (*Ep.*, 8, 1). A dimensão cósmica do eu aparece aqui em sentido simpático com o todo. Retirar-se em casa é, por isso, preâmbulo para o possuir-se verdadeiro, o que quer dizer, ir ao encontro da existência que não é aquela da vida exterior e de sua dinâmica exauriente; portanto, um sair que é entrar, entrar em si.

O retiro, por tudo isso, pode dispensar inclusive o viver escondido oferecido pela opacidade das paredes ou ainda pelo distanciamento espacial dos lugares frequentados. Aliás, estar em si, em meio à quietude, expatriada do vai e vem do mundo, não significa que a alma deixou todo o trabalho. Ela substitui a conversação do mundo por aquela de si, o fazer em relação às coisas pelo fazer que só a si dedica; ela estabelece um comércio em si, tirando um lucro de si, vindo a congregar mais e maiores bens para si, embora já aí em potência. Por sua vez, a existência a ser renunciada aqui, em consonância com a metafísica antiga, se refere ao aparecer e não ao ser; neste caso, o ser a si.

Portanto, toda beleza que emana da natureza é, na verdade, uma abertura ou uma manifestação do ser da alma sobre ela mesma, tomada pela forma do belo em si, porque de si, apresentada a si. O mundo da natureza exterior poderá ser comparado a uma pedra bruta. Tal metáfora também ajuda a entender que a alma que ainda não se revelou a si enquanto bastante a si mesma, que ignora ser portadora do bem e do belo como valores absolutos em si, emprega-se ainda em um trabalho menos virtuoso por ser má artífice, pois não poderá talhar nenhuma bela imagem, uma vez que a perdeu em si, não podendo aí contemplá-la. Poderá talvez talhar o feio também ele produto de sua própria fealdade ou segundo sua falta de beleza. Claro que feio ou belo, disforme ou perfeito, se referem igualmente a uma estética do espírito, dos valores morais, e não em relação a um objeto em si.

A beleza que é não está no mundo, mas na alma que basta a si por saber o belo como valor e experimentação, ao mesmo tempo, em si essencial e acessada pela sua sabedoria; logo, a beleza do mundo natural não possui, por assim dizer, uma estética que encerre as formas do belo em si mesma. Para Sêneca, toda visão da natureza, sobretudo como manifestação do belo, deveria ser, senão a contemplação do bem da alma pelo seu mesmo contemplar-se, sua aferição por reflexão:

Se pretendermos estabelecer uma hierarquia entre os bens, comecemos por considerar o sumo bem e indagar em que consiste ele. Uma alma que contempla a verdade, que atribui valor às coisas de acordo com a natureza e não com a opinião comun, que se insere na totalidade do universo e observa contemplativamente todos os seus movimentos, que dá igual atenção ao pensamento e à ação, uma alma grande e enérgica, invicta por igual na desventura e na felicidade e em caso algum se submetendo à fortuna, uma alma situada acima de todas as contingências e eventualidades, uma alma bela e equilibrada em doçura e energia, uma alma sã, íntegra, imperturbável, intrépida, uma alma que força alguma pode vergar, que circunstância alguma pode envaidecer ou deprimir — uma tal alma é a própria personificação da virtude (*Ep.*, 66, 6-7).

A alma atribui a cada coisa seu valor natural, isto é, seu valor revelado pela razão, ou, se quisermos, segundo o valor moral. Nesse sentido, a alma deve se voltar a si, ou seja, deve à sua asserção o que há de bom e belo no mundo. Sêneca acompanha aqui uma definição do ser que é de toda platônica e, ainda assim, estoica, como percebeu F. Ogereau: o ser é isso que participa da essência, mas cuja constituição também pode dar-se como existência, embora no ser ele mesmo deva haver distinção entre seus princípios e seus elementos, sendo os princípios a causa do seu existir, enquanto seus elementos não são outra coisa senão aquilo de que se serve para dar forma à existência. Os princípios são ativos, enquanto os elementos são passivos, sobretudo se entendidos como matéria:

Os estóicos deram uma definição completamente platônica do ser: “ser”, diziam, “é aquilo que participa da essência, e na constituição do ser eles distinguiram os *princípios* e os *elementos*. Os princípios são as causas da existência real do que existe, e os elementos são aquilo de que o ser é formado e em que se manifesta” (Ogereau, 1885, p. 34).

Reorientando esta definição para a definição da alma em Sêneca como ser, uma vez que a alma constitui o próprio si de sua existência

tanto quanto a existência que é ditada por sua razão, poderíamos dizer que a alma guarda em si tanto o princípio ativo pela razão, quanto comporta os elementos para sua própria informação, sobretudo morais. O próprio Sêneca retoma esta definição dos estoicos antigos e concorda que o princípio ativo só pode ser divino, e compreendido pelo si de razão:

Como sabes, os nossos estóicos afirmam que na natureza há dois princípios dos quais tudo o mais deriva: a causa e a matéria. A matéria jaz inerte, apta a tomar todas as formas, mas imóvel para sempre se ninguém a trabalhar; a causa, porém, que é como quem diz, a razão, dá forma à matéria, transforma-a naquilo que quer, realiza a partir dela vários tipos de produtos [...] Os estóicos são de opinião que a causa é apenas uma: o agente (*Ep.*, 65, 2-4).

Sêneca, é verdade, parte aqui de um princípio geral do ser para explicar em que os estoicos diferem dos platônicos e dos peripatéticos quanto a essa questão. No entanto, o importante para ele parece ser a causa que é uma força, uma potência devida à razão. E assim como a alma pode plasmar e dar ordem ao cosmos a nível universal, ela pode fazê-lo no homem a nível pessoal, pois aí também se serve, senão da matéria propriamente dita, de corpos a meio caminho entre o passivo e o ativo, como é o caso das paixões, e, sobretudo, das virtudes; ou ainda, de corpos imediatamente simpáticos ao movente da razão e que poderiam ser formados, destituídos ou instruídos por ela. Sabemos que, para Sêneca, a alma guarda em si os valores absolutos que doam à realidade sua significação última e mesma, isto é, a virtude e o bem que são nela.

Portanto, quando Sêneca adverte que se deve deixar a opinião vulgar e voltar-se para a natureza, ele se refere não a sair da sociedade em direção ao mundo natural, mas voltar-se à existência interior como a forma mais efetiva da existência ela mesma, bela e bondosa. Olhar para fora, buscar o outro e acreditá-lo como portador do bem e do belo para além ou a despeito de si mesmo, não é ir ao encontro da natureza ou de

qualquer manifestação sua, mas destituí-la. Por isso, acessar o supremo bem do mundo e sua beleza, significa negar-se a todo contingente, ou seja, a tudo o que é contra a natureza racional não absolutamente grata e estável.

Se a vida interior basta ao si mesmo, relegando à indiferença qualquer outra existência que pudesse se estabelecer contra ou em dissonância ao si, isto se daria porque a alma compreendeu-se também como sendo a totalidade do existir ou a esfera pela qual a existência é. O bem, o belo, a harmonia, a perfeição já não são termos tomados a partir de um lugar ou ente outro; não são valores ou estéticas segundo a alteridade, mas segundo só a mesmidade do ser pela qual elas também são una e mesma. O mundo dos fenômenos não deveria possuir um fim em si mesmo e muito menos como sendo ou encerrando algum existir verdadeiro. O cosmos, na perspectiva da física estoica, tende a se autoconflagrar quando a razão divina percebe que ele se exauriu, passou a ser menos ou deixou de ser segundo o melhor. Por sua vez, a alma sã, portadora da razão divina e toda voltada a si, não estabelecerá o fim de nada que fosse diferente dela, porque já não se volta ou governa algo que não seja de si. Quando vier a assistir à sua própria conflagração, ela também levará consigo a própria razão que nela despertou.

No tratado *Da Providência*, Sêneca diz que a divindade que cuida e mantém a vida o faz de acordo e a favor da vida que é cuidada pelo seu próprio ser bondoso (Amaral, 2023, p. 201). Logo, o mundo exterior é só uma ferramenta sua e não vale mais do que pelo seu uso. Nesse sentido, as obras da alma sempre se desdobrarão em bens que já são os de si mesma.

O mundo dos fenômenos, portanto, serve à alma para afirmá-la, a despeito de sua contingência. Sêneca, sob a perspectiva de uma providência divina para além daquela humano-divina, defende que ela não é uma potência que ordena a natureza desde fora ou desde o alto, que abraça ou retira obstáculos do caminho daqueles que gravitam pelo mundo. A providência divina, diferentemente do que poderia acreditar

a piedade popular, não acalma o mar, não faz desaparecer a doença, não aplaca os inimigos, não resgata do exílio ou faz romper os grilhões miraculosamente. A bem da verdade, a providência divina, que é segundo Zenão devida à ordem cósmica e para ela, promove inclusive o que parece vir a existir a despeito do homem, mas não de sua razão, uma vez que zela pela ordem geral do mundo e não dos seres em particular (Cícero, *Da Natureza dos Deuses*, II, 22, 58). Nesse sentido, a providência divina é o signo do próprio proveito que a alma racional tira de si mesma, de não sofrer nada, não depender de ninguém, não se ver enlaçada por nenhuma constrição, oferecendo a si a consciência de ser autossuficiente e, logo, poder se autodeterminar. Assim, se os males segundo a opinião estulta deprimem os de igual condição, aos sábios servem de instrumento para sua edificação. A providência divina é aquela que desvela à alma ser ela o seu próprio ser de salvação, na e pela atualidade de seu existir:

Deus – volto a dizer – ocupa-se daqueles que quer que sejam mais virtuosos de cada vez que lhes dá ocasião para fazerem algo com coragem e firmeza [...]. Desse modo, deus endurece, põe à prova e atormenta estes que castiga e que ama; mas àqueles que parece favorecer e perdoar, mantém indefesos para os males que hão-de vir (*Da providência*, 4, 5 e 7).

Sêneca diz que deus guarda em seu favor os que devem ser perfeitos; os que agem com coragem e energia, enquanto ignora os que não se arriscam a melhorar, os que temem, os que não se dedicam a conquistar seu próprio vigor e sua própria força. Ora, parece claro aqui que a providência não é, como já apontámos, uma força auxiliadora, mas uma presença exigente naquele que é já capaz de salvar-se a si mesmo. Mais que isso, a providência não dá provimento, mas incremento; vigora na medida em que a alma já começou, ela mesma, a melhorar-se, a salvar-se. A providência é ação que permite a salvação do si e por ele mesmo e não ação mesma de salvação. Claro que, a partir da nossa perspectiva, o divino e a salvação são só metonímias da capacidade da

alma humana, ela mesma sendo o divino e o cósmico no sentido de ser também senhora de seu próprio destino.

Tudo quanto é mortal pode decrescer e ruir, gastar-se e aumentar, esvaziar-se e encher-se; na sua tão inconstante sorte reina a desigualdade. A natureza do divino, todavia, é apenas uma. E a razão outra coisa não é senão uma parcela do espírito divino inserida no corpo do homem; se a razão é divina, e se todo o bem é inseparável da razão, então todo o bem é divino. Mais ainda: entre as coisas divinas não há qualquer distinção, logo também a não há entre os bens (*Ep.*, 66, 12).

O que aqui se afirma não é uma diferença absoluta e substancial entre o homem e o divino, mas sim entre o espírito e o mundo, e tanto a nível universal quanto pessoal, isto é, entre razão cósmica e matéria, razão humana e corpo físico. Por sua vez, se a razão humana é devida à razão divina, o próprio divino, senão em *essentia*, em *potentia* deve ser pelo humano tanto quanto pelo cósmico, ou o cósmico pela asserção humana, pois o bem ele mesmo, ao menos para Sêneca, é da esfera do humano e de sua moral, anímico e interior; logo, é seu princípio e seu fundamento por excelência que, embora tenha recebido de uma divindade, sua efetuação e eficácia última deveria ao si de sabedoria: “Por isso mesmo, o homem entregue de coração à sabedoria separa a alma do corpo e ocupa-se mais da primeira — a sua parte melhor, de natureza divina —, e apenas dá ao corpo — frágil e sempre queixoso! — os cuidados estritamente indispensáveis” (*Ep.*, 78, 10). Substância esta que Sêneca afirma que deveria ser restituída na morte e quando já tornada melhor, motivo de orgulho para o homem de sabedoria (*Ep.*, 93, 8). Em uma perspectiva de salvação, no sentido de elevar-se acima das contingências e do sofrimento, a razão só exige que o si permaneça sempre igual a ele mesmo, não obstante, não como um puro ato de inércia, mas como ação para a melhor consciência de si, sempre atenta para não faltar a si ou, de outro lado, não aquiescer com o que é próprio do engano. Tudo que é estranho ao homem ou estranho à sua sabedoria

coloca-se, portanto, a seu despeito, sobretudo o que nasce a partir de seu próprio estranhamento ou que gera o que não é para seu benefício. Portanto, a intervenção divina é aquela da razão que é na alma e nela intervém para conduzi-la à (sua) unidade, a (sua) harmonia: “Nada me é imposto, nada suporto contrariado, nem sou escravo de deus, antes sigo a sua vontade, tanto mais que sei que todas as coisas sucedem segundo uma lei indiscutível, estabelecida para sempre” (*Da providência*, 5, 6).

Uma vez mais a providência para o humano não é devida a uma alma divina provedora nem de uma razão que grave em uma outra esfera que não seja a do próprio ser humano e atual, cuja razão, de fato, é força criadora e ordenadora. Se a razão que organiza o cosmos é a mesma que já o comporta por predisposição à sua própria natureza, todo ato verdadeiro de organização acontece na alma e por ela. Logo, uma razão que seria tão só pelo cosmos físico tenderia a ser, ela mesma, abarcada irremediavelmente pela contingência do todo. Disto decorre que só a alma, como ser individual e inteligível, poderia conter verdadeiramente o cosmos em sua perfeição e organização.

No entanto, se, para a alma já edificada pela sabedoria de si, a perfeição é ato de si e não ato em devir ou potência para fazer-se ou realizar-se no ou pelo outro, já nada mais resta a saber ou a fazer. O mundo dos fenômenos deve ser levado à sua máxima indiferenciação na medida em que a alma o descobre como não sendo manifestação de nada real, mas apenas aparição de enganos. A alma, bem instruída no saber de si, escapa não só ao engano devido à imagem do mundo, mas à sua própria autocomiseração, uma vez saber que comporta tudo o que, de fato, está a seu favor ou contra ela.

ALMA CÓSMICA E COSMICIDADE DA ALMA

Lemos com frequência em Sêneca que, ao descobrir comportar em si os fundamentos para sua melhor existência, o homem descobre também em si a essência do todo e, ao mesmo tempo, sua suficiência

para instituí-la via representação racional. Esse exercício do identificar a si mesmo como existência melhor acusa, não obstante, uma organização do eu interior a partir de sua organicidade. Podemos designá-la por universo interior, ou como uma ordem doadora de seus próprios sentidos:

O que eu te desejo é o domínio sobre ti mesmo, é que o teu espírito, atormentado por pensamentos inconstantes, acabe por se afirmar e ganhar convicções sólidas, e se sinta contente de si mesmo; é, em suma, que, uma vez compreendida a natureza do verdadeiro bem (e compreendê-la é possuí-la!), o teu espírito não careça de prolongar a sua existência. O homem que consegue realizar a sua vida está, de uma vez por todas, acima de todas as contingências, está desmobilizado, é um homem livre! (*Ep.*, 32, 5).

Portanto, a vida a ser cuidada, conhecida, edificada, é a vida humana e a partir de seus fundamentos morais e interiores, ou desde aquilo que a faz prescindir dos saberes ou dos seus instrumentos tão só servíveis às ciências exteriormente referidas. A autossuficiência da alma pela razão, que a satisfaz a partir de seus próprios bens, poderia, por exemplo, relegar o corpo à categoria do outro absolutamente outro em relação à alma. A harmonia e a concordância benfazeja que surge na alma quando tomada pela melhor consciência de si, a tornaria não mais realizável a partir do ambiente humano imerso nas suas circunstâncias ordinárias, ou mesmo tocada pela dimensão espaciotemporal enquanto pudesse ditar as suas mesmas suficiências ou insuficiências. O que se quer dizer com isto é que o si mesmo não teria de ser referido ou anuído segundo nenhuma outra circunstância senão pelo seu si incircunstancial.

Mesmo quanto ao conhecimento da natureza, ou do mundo natural, ela deveria ser mais da ordem do si do que de sua verificação pela contemplação passiva do mundo exterior ou por sua aferição instrumentalizada. Tal asserção foi muito bem percebida por Juan Francisco Yela ao considerar que “Sêneca se abre, se entrega de algum modo à natureza em sua totalidade e especialmente em suas manifestações

fenomenais ou prodigiosas, para descobrir e forjar ao próprio tempo sua mesmidade, a do ser humano.” (Yela, 1947, p. 189) Segundo Yela, a beleza e a variedade que se percebe na natureza é matéria para que em si se dê a forma final enquanto seja a natureza signo de beleza e bem-estar. A variedade da natureza exterior é levada à unidade do espírito contemplativo. É, neste sentido, que acordamos com sua posição.

Todo fenômeno deve ao ser sua última aferição, ou ainda, tem por função o si mesmo por sua manifestação compreendida, pois, de outro modo, nem mesmo o mundo seria algo em efeito. Isto significa dizer que só seria possível falar aqui de natureza, inclusive cósmica, desde que ela seja entendida como realidade reefetuada pela alma e por si mesma. Aldo Magris foi bastante sensível a esta característica do espírito ao considerar que, para os estoicos, havia uma conversação necessária e fundamental entre o eu e o mundo e, apesar de sua ordem e dinâmica, na qual, aliás, o homem pode participar, toda realidade exterior, ou, pelo menos, a apresentação de sua existência em efeito teria no próprio sujeito seu reagente. Por isso, considera o autor que:

Cada evento cria-se com a própria natureza daquele sujeito específico e, portanto, é nesta e não na instância externa solicitante que subsiste a causa precipua capaz de determinar por si mesma se o efeito — inquestionavelmente infalível — será de um tipo ou de outro (Magris, 2008, p. 187).

A percepção última da existência em efeito é, neste caso, produto da razão e de seu arbítrio a partir dos valores morais, tal qual defederam os estoicos e Sêneca e os segue aqui de perto. Portanto, o fenômeno da alma recobre o fenomênico *per se*, ou ao menos, desvela-o como apresentação efetiva em detrimento de algum outro que se quisesse impor para além do si. Desse modo, o fundamento para as ciências naturais estaria na própria ciência da alma, sendo também esta, em último caso, uma ciência apropriadamente de si, ou seja, subordinada ao eu racionalmente assertivo. Federico Sciacca, que se ocupou em demonstrar a natureza

metafísica da vida interior, escreveu que, em relação à natureza e sua ciência, a realidade interior deveria sobrepujar a sua aferição segundo o real exterior:

O real físico enquanto tal interessa subordinadamente ao real humano, e nos limites em que contribui para a solução dos problemas do homem. As construções metafísicas, no sentido da filosofia da natureza, se devem mais aos cientistas-filósofos que aos próprios e verdadeiros filósofos (Sciacca, 1962, p. 101).

Em resumo: o problema último da filosofia é o real e o absoluto que é da ordem do metafísico e do ontológico, sobretudo enquanto referente ao humano, sendo esta uma interpretação plausível do pensamento de Sêneca. Isto não significa que os problemas efetivos da vida cotidiana dos seres humanos não possam ser compreendidos por outro tipo de abordagens.

A compreensão das causas dos fenômenos naturais físicos teria por objetivo não a dominação da natureza exterior, mas do si mesmo, para Sêneca. A tranquilidade da alma, sua edificação pelo saber a si para então saber o todo, revela a alma como um cosmos experienciável, com ordem e harmonia (note-se o influxo remoto da velha categoria pitagórica da harmonia). O temor, o medo ou a beleza e a bondade, apreensões tidas como devidas à própria contemplação da natureza exteriormente referida, seriam, na verdade, produtos eles mesmos da força ou, de outro lado, da fraqueza da alma em relação à sua potência e à sua autodeterminação sapiencial. A conquista da natureza, revelada pela razão como signo do bem e do belo, deveria ser igual ao restabelecimento do si essencial, do eu curado dos males que o mundo e suas impressões haviam permitido à alma imprimir em si.

Epicuro diz que todos estamos ao abandonar a vida no mesmo ponto em que estávamos ao nascer. Não é exato: somos piores ao morrer do que ao nascer. E nisto o defeito é nosso, não da natureza. Esta teria direito a queixar-se de nós: 'Que

é isto? Eu gerei-vos sem ambições, sem medos, sem superstições, sem maldade, sem qualquer outro vício do mesmo jaez. Sai, portanto, tal como entrastes!' (*Ep.*, 22, 15).

A natureza é aqui, uma vez mais, igual ao ser essencial do homem, isto é, anterior à sua contaminada condição pelo comércio com o mundo ou impregnado de seus valores estultos. Não há notícia relevante da natureza em todo o seu esplendor não humano: o grande assunto apouco-se através da mera percepção que o frágil sujeito humano tem dela. Portanto, a sabedoria deve ser mais que conhecimento da natureza como ciência positiva dedicada ao conhecimento de algo ou de algum fenômeno efetivo, mas um saber a si para poder restituir-se, ou ainda, restituir a si seu estado primordial. A natureza racional do homem propugna que ele deve ser bom e feliz, e ser feliz significa não possuir vícios ou desejos, uma vez indiferente à contaminação pelo outro ou pelo grande outro que é o mundo. Logo, a sabedoria nada mais faz que restituir à sua natureza seus princípios verdadeiros e próprios, ou reinstaurar sua condição melhor tomada pela corrupção.

Com efeito, mesmo o mundo natural sensível à vida anímica e para além de sua coisidade, deveria ser, antes de tudo, um ato de autorreflexão da alma em direção a si mesma e a seu ser de bondade e beleza. Neste sentido, o existente não seria pura abstração intelectual, mas o desvelamento de um real que é, por sua vez, da ordem da alma, devido a ela, fruto de sua vontade racional e assertiva para o bem e para o melhor de si. Por sua vez, a vontade assertiva conduz, pela razão, a alma ao seu ser bastante, isto é, que não comporta mais ânsia, temor, ou satisfação sempre em busca de um pretense objeto que cause a realidade. Em complemento, também deveria cessar todo maravilhamento, toda alegria excitante, toda entrega cega ao misterioso ou ao interdito à razão, como o sagrado compreendido como algo inefável ou imperscrutável à capacidade de compreensão humana. Para Sêneca, o conhecimento da natureza por parte do homem sábio é signo do acesso ao seu poder

de razão que submete o todo defectível: “Antes de tudo voltou sua investigação à verdade e à natureza, que ele olha não como os outros animais, com olhos imprecisos para se avistar o sobrenatural” (*Ep.*, 90, 34). Ou seja, o homem pela razão atravessa a simples aparência dos elementos chegando à percepção da origem e da unidade metafísica que funda o belo, a harmonia, e tudo o mais que a natureza possa significar a favor do bem para o homem.

As *Questões Naturais* de Sêneca comportam considerações que endossam o que respeita a esta irredutibilidade da alma sapiente à natureza exteriormente manifesta e à sua ciência como ciência mesma. *A ciência natural ou da natureza adota para sua solução a busca de uma visão realista do mundo, ou seja, como sendo ele igual ao que aparece ou que deveria se verificar como estritamente consoante à imagem que a consciência forma dele. Portanto, mesmo a ciência da natureza que parte a priori de uma visão realista do mundo tende a replicá-lo enquanto representação devida ao si, mas, ainda assim, acreditando-o abarcar o mundo exterior como uma realidade objetiva, e, logo, possível de ser observado como um conjunto de signos ou significados tomados de sua experimentação e verificação empírica* (Hartmann, 1957, pp. 162-172).

Poderíamos dizer que, sob esta perspectiva, a ciência se afasta ainda mais da dimensão metafísica da realidade, uma vez que assevera e reelabora aquilo que, a bem da verdade, a nega ou a nebula. Sêneca, por sua vez, em consonância com a sua época, abraça a perspectiva metafísica da realidade na medida em que atribui o ser existente à sua aferição última, segundo sua essência e seu efeito moral, e isto sobretudo na sua obra dedicada às questões da natureza. *As Questões Naturais são o testamento do seu pensamento a respeito da vida natural, sobre o conjunto dos elementos e fenômenos naturais que possuem sua grandeza e seu maravilhamento devido ao espírito e ao seu domínio, como já indicámos. Sêneca, que se encontrava nos últimos anos de sua vida, consciente de ter chegado ao fim de sua existência, confessa que o conhecimento do mundo natural teria então servido a ele para alimentar*

sua alma, para animá-la diante da mesquinha vida humana (*Questões Naturais*, I, prefácio, 3 [VII, prefácio, 3]).

É nesse momento e ambiente, já todo tomado de si, que Sêneca será sentencioso sobre o fim último da natureza física para seu conhecimento: ela deve servir e ser útil à alma, à sua beleza, à sua serenidade. Logo, conhecê-la é também realizá-la, ou ainda, fazer verter dela um conhecimento que não é “científico” (releve-se o anacronismo), formulado a partir de teorias abstratas ou derivado da experimentação empírica. O conhecimento da natureza deve ser prático, mas para uma prática de si e para melhorá-lo, torná-lo mais sereno, mais feliz, ou, como afirmou Carlos García Gual analogamente a respeito de Epicuro: “o conhecimento científico não é um fim em si mesmo, senão um meio para liberar a alma” (García Gual, 1996, p. 57). Adverte Sêneca, em consequência, que a investigação da natureza não se presta à sua compreensão objetiva, mas apenas à sua objetivação no espírito e para sua tranquilidade.

Sêneca afirma, portanto, que as causas e as formas que o mundo natural assume, em toda a sua diversidade e potencialidade, devem ser compreendidas desde sua manifestação anímica e para sua causa. Se a justiça, a beleza, a harmonia e o bem são potências da alma a serem desenvolvidas por ela, também se manifestam na natureza, porque são frutos dela. Assim, o que importa realmente acerca do conhecimento da natureza é o “conhecer a si mesmo”, tornando-se feliz.

Conhecer ou contemplar a natureza é, portanto, insistir na onipresença e na verdade fundamental dos seus bens próprios que são pelo espírito, sobretudo para poder acessar o estado do belo e do bondoso. E investigar a natureza, como indica Sêneca, é ato de autossatisfação da alma que encontra em si a única adequação para a tranquilidade e para a vida feliz. A alma deve se desenvencilhar, por exemplo, de toda impressão de terror que o mundo natural poderia fazer nascer em percipientes pouco preparados. Logo, o conhecimento do mundo natural não se presta a encher livros de observações de campo

ou a frequentar laboratórios. Para Sêneca, o conhecimento e o gozo dos bens da natureza são os que se acedem e vivem onde ele mesmo — o sábio — está, ou ainda, na alma desperta a si como bem e beleza.

O que nós dizemos é que a felicidade depende de a vida estar de acordo com a natureza; o que seja ‘estar de acordo com a natureza’ é um dado evidente e imediato, tal como por exemplo o conceito de ‘inteiro’. Esse estar de acordo com a natureza (que é uma propriedade de todo o ser assim que nasce), a isso não chamo eu um bem, mas sim o começo do bem [...]. O grau de maturação de um e de outro no que respeita à percepção do bem e do mal é idêntico; o recém-nascido é tão incapaz de perceber o que é o bem como uma árvore ou como um animal irracional. E porque é que não existe o bem numa árvore ou num animal irracional? Porque carecem de razão. No recém-nascido, por conseguinte, também não existe o bem porque ele carece ainda de razão. Somente quando aceder à razão acederá também ao bem (*Ep.*, 124, 8).

A natureza apoia aqui uma dimensão inquestionavelmente humana e, ao mesmo tempo, metafísica, pois ela está em relação mais ao ser em si, moral, inteligível, do que está autonomamente num lugar “lá fora”. Nesse sentido, o corpo físico pertence à categoria da natureza que, em função do benefício da alma, tem que ser recusado. Por isso, a ciência que leva ao conhecimento da natureza exterior é, antes de tudo, negativa, pois, deve livrar-se da sua aparência que mais a embota do que a revela. Ou seja, aquele que não encontra em si a beleza e a liberdade para o contemplar verdadeiro não pode contemplar nada que seja belo ou que liberte o si para então poder vislumbrar a beleza. Por isso, o indivíduo, mesmo envolto ou diante de uma paisagem natural bucólica e serena, pode desconhecer a paz e a beleza ao ver-se tomado por um sentimento que indica todo seu contrário. Demonstra-se aqui novamente que o que a natureza física tem a oferecer são os meios para os fins que são devidos às condições próprias do espírito. Por sua vez, o mundo dos quefazeres humanos, movido pela busca constante do constantemente buscado,

sempre fugaz, só busca o outro em devir, ou ainda, outros lugares, outras condições, outros objetos, outras pessoas e nenhum existente em si ou seu lugar natural. Portanto, a condição humana contingente acaba por enlaçar-se na própria contingência do seu entorno:

A quem percorre a natureza nunca a verdade se tornará fastidiosa; pelo contrário, fartá-lo-ão, sim, as falsas aparências. Um tal homem, se a morte lhe vem bater à porta, ainda que o ceife na força da vida — nem por isso deixa de atingir os benefícios que lhe daria uma existência prolongada. Esse homem conhece a natureza em grande parte; sabe que os valores morais não aumentam com o tempo (*Ep.*, 78, 27).

Uma vez mais, Sêneca demonstra que o conhecimento da natureza está relacionado com a melhor capacidade do si de conhecer-se, à sua autociência, ao seu contemplar-se. Logo, a existência corriqueira do mundo exterior, com seus movimentos e suas manifestações, mesmo as mais exuberantes, há que ser bela e boa, se assim o for a alma que a contempla; toda estética exterior deixa de existir, se não existir por uma projeção da alma que se reflete a si e a si se contempla. Tal asserção para a sensibilidade do homem antigo em relação ao mundo natural como lugar de contemplação catártica e não como lugar a ser olhado sob a perspectiva “exploratória” ou limitadora diante de sua experiência, foi muito bem expressa por Pierre Hadot naquilo que ele chamou de “uma estética da vida e da existência”, de onde assistiríamos à subsunção final do indivíduo para a própria aferição do mundo da natureza enquanto manifestação do belo:

Não existe, portanto, paisagem em si, mas só em relação a um espectador, em relação ao homem que sabe vê-lo, circunscrevê-lo no todo da natureza, para reencontrar o todo da natureza neste espaço delimitado e circunscrito [...] a beleza não consiste tanto na simetria das proporções, mas no fluir da vida, no fato de ser e viver (Hadot, 2014b, p. pp. 272-273).

Com efeito, a contemplação de uma bela paisagem ou de um fenômeno da natureza deveria manifestar na alma sua causa e sua razão mesma, ou seja, dar a conhecer a origem e o fundamento do belo ou de qualquer sentido que o manifeste. Portanto, não é informar-se do belo senão pela existência daquele que já se transfigurou no belo, uma vez que o comporta e revelou a si pelo conhecer-se. Apanágio da alma bem-edificada, da sua organização perfeita e harmônica, a bondade e a beleza cósmica só seriam aí exprimíveis.

Para Sêneca, o conhecimento do mundo natural deve ser libertador; deve levar o eu mesmo a acessar em si sua condição de liberdade, abolindo toda a pretensa antinomia, ao menos a restritiva, entre o eu e o mundo. Na verdade, um e outro deveriam ser compreendidos, senão como entes distintos, como portadores de existências próprias e não em dependência estrita uma da outra ou até sua conformação pelo eu de sabedoria:

Que é fundamental? Levantar o espírito muito acima dos acontecimentos causais; tomar consciência do homem que existe para que, no caso de que sejas feliz, saiba que não há de ser assim por muito tempo, no caso de que sejas desgraçado, saiba que não é senão por acreditá-lo sê-lo (*Questões Naturais*, III, prefácio, 15 [I, prefácio, 15]).

Sêneca pode parecer paradoxal, pelo menos a leitores cuja visão do mundo foi formada pela ciência moderna pós-galilaica, ao afirmar que a investigação da natureza, embora sirva para seu conhecimento como fenômeno em si, não possui nela seu fim último, sobretudo por dever beneficiar a alma. Ora, a compreensão da natureza pela alma deve ser do mesmo âmbito de sua própria compreensão. A natureza fenomenalmente referida, ou desde aí experimentada, tenderia, no mais das vezes, a colocar-se contra o espírito; é lugar de loucura, de engano, muitas vezes difícil de abandonar, sobretudo diante de uma alma que se abandonou a si própria, ou seja, seu ser de razão. O verdadeiro

conhecimento da natureza, portanto, é aquele que se adquire não pelo favor de um ato fenomenal e empírico, mas por uma alma desperta para uma vida melhor que só a ela cabe verdadeiramente. Tudo o resto é engano, *nequitiam*, e insana loucura, *furoremque discuntur*, sobretudo se o exercício contínuo e assertivo do conhecimento de si cessar e, com ele, o conhecimento da alma e do mundo verdadeiro que é pelo seu ser de razão.

O conhecimento da natureza deve estar ao serviço da alma e não a favor de qualquer ente pelo mero aparecer fenomênico. Por isso, Sêneca diz que o conhecimento da natureza serve a alma e não ao corpo e, mais, ambos devem ser separados para um conhecer mútuo mais aprimorado. Dirá, não obstante, que a alma está habituada aos segredos da natureza. Segredos estes, todavia, que se apresentam, não por meio da ciência literária ou experimental, senão os que residem no âmago do si, aclarados ou desvelados pelo seu conhecimento. Logo, o conhecimento da natureza leva à sua transformação, à sua melhoria, à sua grandeza, o que quer dizer à bondade e à beleza do existir revelados e usufruídos em toda a sua integridade, ou seja, segundo a integridade da alma e por ela ser íntegra:

De fato este nosso corpo é para o espírito uma carga e um tormento; sob o seu peso o espírito tortura-se, está aprisionado, a menos que dele se aproxime a filosofia para o incitar a alçar-se à contemplação da natureza, a trocar o mundo terreno pelo mundo divino. Esta a liberdade do espírito, estes os seus voos: subtrair-se ocasionalmente à prisão e ir refazer as forças no firmamento! (*Ep.*, 65, 16).

Há um contexto de reflexão metafísica nesta apreensão da melhor existência da natureza física, pois sua contemplação como lugar do belo fica a cargo de sua experiência catártica e não materialística. Apesar de a experimentação da vida natural também dever à natureza física o seu quinhão, ela seria sobretudo um meio para que o espírito se dispusesse a si mesmo para aferir a beleza. Como percebeu Melania

Cassan, o verdadeiro conhecimento da natureza significa para Sêneca “uma reapropiação de nós mesmos”, na medida em que se deva “reclamar um alargamento de perspectiva do si ao Todo” (Cassan, 2019, p. 79) .

Partindo da premissa de que o conhecimento da natureza implica o conhecimento da razão que dá o sentido último das coisas e, logo, do próprio ser, o todo se encaminha para o si e não o contrário. Neste sentido, a estética da natureza contemplada e metafisicamente referida seria sensível, anímica ou imanente ao humano. Logo, ainda que Sêneca pareça sugerir também a possibilidade da separação entre a alma e o corpo, ele o faz no sentido de que a alma deva separar-se de suas próprias impressões que acredita serem devidas ao mundo. Penetrar a natureza é, portanto, um voltar-se a si mesmo e aí se estabelecer como verdadeiramente em casa, olhar para o interior de si e preencher-se de seus próprios bens por havê-los despertados para si. Estão apenas em causa as impressões, uma pequena parte da primeira terça parte da tríade do conhecido, desconhecido e inconhecível.

Uma vez mais, nos deparamos com o exercício da sabedoria como conhecer-se a si e, desse modo, acessar os fundamentos do saber. Conhecer é levar ao conhecimento o si do próprio saber. Ele que comporta o fundamento último de todo o belo e de todo o bem que, ordinariamente, se imputa ao mundo natural, mas que é, na verdade, manifestação especular do bem e do belo que deriva do espírito humano, insistamos. Por isso, conhecer não é ato intermediário para, por exemplo, dominar ou transformar a natureza; é fim em si mesmo, ou seja, é dominar ou transformar o mesmo que é, e, ainda assim, reinstituí-lo em sua essência. Por isso, já considerámos que o tratado de Sêneca sobre o mundo natural, as *Questões Naturais*, não pode ser entendido senão por esta perspectiva; portanto, não no sentido de ele ter vindo a produzir um tratado de investigação científica para os fins que só atual e anacronicamente poderíamos conceber.

De outro modo: as *Questões Naturais* não são um trabalho de investigação que vise, nem a erudição filosófica propriamente dita, nem

a investigação pragmática e sistêmica com respeito a este ou aquele âmbito da existência factível e exterior. Se a ciência moderna utilizou-se de tais tratados sobre o conhecimento da natureza, como as *Questões Naturais* de Sêneca, o *De Rerum Natura* de Lucrécio, a *Epístola a Meneceu* de Epicuro, e quis encontrar neles uma razão lógico-científica, o fez por conta própria e devido a uma compreensão da sua natureza *a posteriori* e, a nosso ver, de todo anacrônica, ao buscar neles um objeto e um objetivo que não possuíam, ignorando, ademais, a leitura mormente moral e espiritual que os invocaram e os constituíram. O livro de Sêneca, por sua vez, seria, portanto, a afirmação absoluta da alma como verdade primeira e última da natureza cósmica por sua aferição pelo si mais absolutamente racional. Tal estudo serviria também, é verdade, para melhor conhecer e dominar a natureza física, mas apenas no caso de ser compreendida por aquilo que ela é, isto é, uma projeção especular do próprio ser de razão e dos seus princípios boniformes:

Me dei conta do que há muito me pede, que me exige: 'Prefiro', diz, 'não temer os raios a conhecê-los; portanto, ensina a outros como se produzem, eu quero que se livre do medo deles, em lugar de me dar informação sobre sua natureza' (*Questões Naturais*, II, 59, 1 [VIII, 59, 1])

É assim que Sêneca responde a Lucílio e, logo, afirma, que a existência da natureza tem sua melhor compreensão na alma, onde a função do seu conhecer não é outra do que (re)conhecer-se, ter domínio de si pela razão, ser indene às impressões amedrontantes devidas ao mundo exterior. Neste sentido, a ordem da efetividade ou da percepção sensorial do mundo natural não é a porta de acesso ao cosmos, até porque uma alma adoecida e ignorante pode levar o mais belo dos lugares à sua destituição ou à sua percepção enquanto acosmia. Ou seja, os que ainda andam às voltas com os sentimentos, que se entregam às inconstâncias dos valores e dos bens efêmeros do mundo possuem também e, por tudo isso, uma alma inconstante, periclitante. Seriam incapazes de portar

ou vislumbrar o belo, pois o haviam se desviado dele ao se desviarem do seu ser de razão. Logo, a alma poderia ser, ela mesma, o acósmico, não necessitando por isso de nenhuma outra desordem para fazê-la sua. Sêneca demonstra isto ao dizer que a serenidade do espírito pode ser ajudada pelo afastamento dos movimentos e das vozes do mundo, pois só a si deve a sua total quietude. A solidão passa a ser vista, então, como uma condição louvável e não como um retiro forçoso devido a um estado depressivo. Estar só é, nesse sentido, presença, lugar de acordo e liberdade:

Quando tiveres progredido a ponto de teres o maior respeito por ti próprio, então poderás dispensar o pedagogo. [...] Quanto tiveres atingido este nível, quando começares a sentir respeito por ti mesmo, então eu começarei a permitir que faças aquilo que Epicuro igualmente aconselha: 'Refugia-te dentro de ti próprio, em especial quando fores forçado a estar no meio da multidão' (*Ep.*, 25, 6-7).

O estulto ou o insipiente deve fugir da sua particular e íntima presença, pois ela é, na verdade, signo da maior das ausências por configurar-se na própria ausência do si de serenidade e autossuficiência para a vida feliz. Sêneca, aliás, deveu falar de tudo isso a partir de uma experimentação de si, a partir de suas próprias considerações e reflexões. De entre essas ressalta-se o sempre louvado apreço pela solidão como condição necessária e salutar para o cultivo de si, inclusive como signo do apagamento do eu para com o mundo ordinário.

Sobre isso Sêneca conta acerca da sua experiência pessoal. Morando sobre um balneário, ele tinha que conviver com todo o gênero de ruídos; gemidos e assobios dos que praticavam musculação e que testemunhavam seus esforços; ruídos das massagens recebidas pelos atritos corporais e seus trépidos; narração de jogos, todo gênero de vozerio, assim como os sons que se ouviam da rua contígua, dos transeuntes e dos dedicados aos inúmeros quefazeres, caracterizados por um forte zunzunar. Cita também o cantarolar dos que se banham, os

gritos dos vendedores de comida e outras espécies de coisas que neles se adquiriam; precisa inclusive sua tonalidade apropriada ao empenho e de acordo com o artigo que vendiam (*Ep.*, 56). Chama a atenção, contudo, a capacidade que ele tinha de ouvir tantos e tamanhos ruídos da vida exterior sem que eles significassem perturbações para si, como ele afirma.

No entanto, usa deste exemplo para afirmar que a alma sã, que se voltou a si mesma, consegue ignorar tudo o que não seja ou respeite a si e a seus bens. Logo, nenhum barulho ou movimento exterior poderia acordar os vícios da alma, uma vez que ela já não os devia possuir, dado não estar mais disposta à paixão ou mesmo entregue ao tédio. A alma toda voltada para si não poderia, por exemplo, ser levada à angústia, à ira, à tristeza, ao mau-humor ou, mesmo, ao desprezo pela humanidade. Sêneca confessa, nesse momento, ter já conseguido um substancial domínio de si, uma vez que o barulho não mais lhe ressoaria na alma: “É que eu obrigo o meu espírito a conservar-se atento a si mesmo sem se deixar aliciar pelo exterior” (*Ep.*, 56, 5). Citando um verso de Varrão, no mesmo trecho que segue, Sêneca diz ser falso que a noite traga verdadeira quietude, pois só a tranquilidade da alma pode trazer descanso. O que está em causa nesta referência é, como é fácil de ver, a negação de que o verso seja verdadeiro, pois o silêncio é um estado da alma e não uma condição do estar afastado do burburinho do mundo.

Que interessa, afinal, que à nossa volta reine o silêncio se dentro de nós se agitarem as paixões? ‘Tudo repousava em paz na quietude da noite’. É falso: nenhuma quietude é pacífica senão quando assenta na razão. A noite realça a doença, não a destrói, limita-se a substituir as nossas preocupações (*Ep.*, 56, 6).

O maior bem da alma, a tranquilidade, é causa de si, da sua bondade, da sua saúde mental, “*bona mens*”, e não de nenhuma circunstância exterior ou daí advinda. Por isso, inclusive a tranquilidade escapa ao próprio problema da filosofia senão pela definição de seu termo técnico (Veyne, 1988, p. 7). Não há condição exterior que traga a paz verdadeira,

não há paz verdadeira que não nasça da quietude da alma. Nem mesmo o incremento do sagrado cósmico e exterior poderia ser suficientemente forte e eficaz para lhe trazer ou dar algum benefício, como a paz, quase sempre vista como apanágio de um deus de bondade. Por isso, os templos, os ritos, as oblações ou as solicitações aos deuses também deveriam ser proscritas. Logo, se o lugar em que o divino está não se encontra nem na esfera do transcendido absoluto, nem do fenomênico manifesto, deve então encontrar-se na interioridade pela qual a alma é também existência divina:

É uma empresa excelente e salutar a tua, se de facto, conforme me escreves, continuas a avançar rumo à sabedoria, a essa sabedoria que, por estar ao teu alcance obtê-la, seria estupidez ir suplicar aos templos. Não é preciso elevar as mãos ao céu nem pedir ao ministro do culto que nos deixe formular votos ao ouvido da estátua do deus, como se assim nos fosse mais fácil sermos atendidos: a divindade está perto de ti, está contigo, está dentro de ti! É verdade, Lucílio, dentro de nós reside um espírito divino que observa e rege os nossos actos, bons e maus; e conforme for por nós tratado assim ele próprio nos trata (*Ep.*, 41, 1-2).

Espírito divino que é no cosmos enquanto potência, mas no humano enquanto logos ele mesmo. Assim, deus está no interior, “*intus est*”, do homem e o habita na medida em que sua alma é por ele habitado, feita sagrada, logo, tornando-o, ele mesmo, sagrado: “*sacer intra nos spiritus sedet*”. Sentença potentíssima cuja força é a força da alma que torna sagrada a si mesma pelo ser de razão que comporta. A sabedoria leva a uma vida confusa à própria virtude; e, por ela, também ao divino ou ao seu lugar. Portanto, é a alma também seu próprio “paraíso”, enquanto possa se estabelecer como lugar divino, o que quer dizer, serenamente feliz e já alcançada a sua existência beatífica. Do mesmo modo, uma alma afirmada pela consciência do si e que lhe desse ciência de sua existência bastante ver-se-ia impulsionada a um exercício fundamental, ou seja, o de levar o seu ser de bondade a corresponder ao seu si de existência.

Aqui a sabedoria filosófica deveria então substituir a verdade religiosa, porque ela ou qualquer outra das suas muitas formas acabariam sempre por ser sofisticadas, ou, de fato, não suficientes.



O CORPO FÍSICO E OS SEUS LIMITES

SIGNOS DA AFIRMAÇÃO DO SI MESMO E DO OUTRO

Como foi mais ou menos recorrente no estoicismo romano, Sêneca tomou muito da tradição metafísica platônica. Com efeito, Sêneca redimensionou-a para o âmbito inclusivo dos princípios morais e metafisicamente referidos da alma humana. Não obstante, vemos ainda em Sêneca a força pungente e, por vezes, indisfarçada, do dualismo metafísico que levou à ideia da minoração ou valoração diminuta do corpo físico e de suas condições diante da realidade anímica. Poder-se-ia mesmo falar em menosprezo do corpo, sem, obviamente, o excesso das práticas ascéticas cínicas, gimnosofistas e do monasticismo primitivo (Evágrio, Santo Atanásio, etc.).

Ademais, se não se negou a corporeidade da alma e de seus elementos compósitos, como a virtude e o bem, tal posição pareceu ser mais de ordem sistêmica em função de seu confessado estoicismo do que um final adequado para seu pensamento. De todo modo, o diálogo e a abertura ao platonismo é significativa em Sêneca, sobretudo por sua dimensão “para-ontológica” da alma humana. Sêneca especulou sobre a imortalidade da alma e, mais de uma vez, se referiu à sua situação extracorpórea (Martin Sanchez, 1984, p. 83). Aqui devemos evocar

igualmente o pitagorismo que, como vimos, marcou profundamente a formação inicial filosófica de Sêneca e o acompanhou durante toda sua vida ao lado de seu rigoroso racionalismo estoico, restabelecendo-se com certa intensidade no seu pensamento dos últimos anos de vida.

Sêneca quase sempre se referiu ao corpo físico como lugar de prisão ou lamaçal para a alma. Frente a isso, especulou sobre a imortalidade da alma, ao sublinhar que a vida atual é breve e frágil demais para poder abarcar uma existência tão sublime como aquela que se gestou e se encontra na alma do sábio. Daqui, talvez, seu desejo em querer ultrapassar a ideia de duração exauriente, retomando, aqui e ali, a questão da perenidade pelo instante. Vejam-se algumas passagens: a alma descensa é portadora de existência e verdade (*Ep.*, 41, 6); a alma é dita como eterna (*Ep.*, 57, 9); a alma é superior à existência mortal (*Ep.*, 65, 18); a alma que ascende à esfera divina coexiste com a alma do todo após a morte (*Ep.*, 71, 16); é grande o interesse em se investigar a possibilidade da alma imortal (*Ep.*, 102, 2); a alma livre do corpo nasce para a eternidade (*Ep.*, 102, 26); etc. Ainda que os estoicos antigos tenham também admitido a possibilidade da imortalidade da alma, sua recorrência em Sêneca é tanto de matiz platônica quanto pitagórica, em conformidade, aliás, com a sua formação primeira.

Paul Veyne, atento a este platonismo de Sêneca, disse, no entanto, que nem por isso ele teria sido influenciado por esta tradição (Veyne, 2015, p. 165). Por sua vez, tal consideração se choca com a de outros autores, como a de Rodolfo Mondolfo que viu em Sêneca um metafísico tão absoluto que, inclusive, considerou que ele renunciou, pelo discurso filosófico, à vida atual em função de um lugar no além que, de fato, nunca se verificou em Sêneca (Mondolfo, 1965, p. 353) .

Sêneca insistiu tantas vezes na possibilidade da imortalidade da alma que fez subjazer, nesses casos, o estoico que havia em si. Com efeito, tendeu, por isso, a colocar em causa seu pensamento acerca daquela religiosidade centrada absolutamente no humano e pelo humano, como bem precisou Paul Veyne, uma vez que relativizou, aqui e ali, a ideia

que consideramos central no seu pensamento: a da autodeterminação e autossuficiência da alma humana para a vida feliz, confusa à existência presente do eu. Por outro lado, Sêneca pôde reorientar para o homem interior o mito da imortalidade da alma, já feita reflexão filosófica por Platão, assim como a psicologia platônica que converteu a Ideia ou o inteligível suprassensível em potência divina pela razão (Brunschvicg, 1931, p. 185). No entanto, a nosso ver, tal perspectiva em Sêneca parece ter por pano de fundo uma inquietação interior não superada ou respondida pelo estoicismo, mas que, por força de sua escrita e gosto pelo transcendente, emerge com grande estilo e força em direção à superação da própria condição humana.

Sêneca, entretanto, não abandona a perspectiva do eu interior como sendo o lugar onde seu ser se confunde com a melhor existência; ou seja, mesmo cultivando a ideia da transcendência da alma humana, seria a alma, aqui e agora, o lugar de sua condição melhor, divina ou bondosa. Portanto, não abandonando sua identidade atual, sobretudo quando já conquistada pela perfeição graças à sabedoria de si ou, de outro modo referido, seu transcender não significando deixar a si, ou negar a si, mas um voltar-se a si: “Que significa ‘dentro de ti’? Significa que a felicidade se origina em ti mesmo, na melhor parte de ti mesmo. Este nosso corpo, embora sem ele nada possamos fazer, considera-o como um utensílio, indispensável, sim, mas não valioso.” (*Ep.*, 23, 6). O corpo aparece aqui como algo a ser atendido em suas necessidades estritas e não para seu próprio benefício ou satisfação. Essa condescendência para com o corpo, mesmo quanto ao seu estrito necessário, será tantas vezes minorada por Sêneca até chegar a um quase desdém absoluto. Todavia, a atitude acerca da negação do corpo parece implicar, invariavelmente, a atitude contrária da afirmação da alma como o ser real, a despeito da matéria. O corpo é, para Sêneca, um lugar em que a alma dele se ocupa como uma “inquilina”, ou seja, dependendo dele para estar e não para ser:

O agente; ou seja, a divindade, é mais poderoso e válido do que a matéria submetida à acção da divindade. Ora lugar idêntico ao que a divindade ocupa no universo, ocupa no homem o espírito; o que no universo é a matéria, é em nós o corpo. [...] O que é a morte? Ou é termo, ou é passagem. Não receio chegar ao termo, pois ficarei no mesmo estado de quem nunca nasceu; também não receio a passagem, pois em lugar algum estarei tão limitado como aqui! (*Ep.*, 65, 24).

Ao fim da existência do si atual assistem duas dimensões possíveis, segundo Sêneca: uma absoluta, de onde inclusive a alma que porta o verdadeiro ser de existência do homem é eliminada, e com ela todo o existir; e uma parcial, que implica só a eliminação do corpo físico, resultando na continuidade da alma. O problema fica sendo, de novo, o de precisar os modos e o lugar desta continuidade. Sêneca não o diz, embora precise que a condição extracorpórea da alma já não poderia ser pior do que situação corpórea. De todo modo, apresenta-se aqui um dualismo, não entre o homem e o divino ou, de outro lado, entre o homem suscetível da perfeição da sabedoria e sua existência atual, mas entre a alma e o corpo, e isto em paralelo inclusive à toda esfera exterior, ou seja, entre deus, força ativa, e o mundo físico, força passiva. Desenha-se aqui, por conseguinte, uma forma de dualismo entre a matéria e o espírito em qualquer uma de suas manifestações, alicerçada na diferenciação fundamental entre o ser anímico ativo e a substância passiva, a matéria no homem:

Este corpo, oponho-o como barreira aos golpes da fortuna, e não consinto que através dele algum golpe chegue até mim. Se algo em mim pode sofrer ataques é o corpo; mas neste desconfortável domicílio habita um espírito livre. Nunca esta carne me compelirá ao medo, ou a alguma hipocrisia indigna de um homem de bem; nunca serei levado a mentir por atenção a este frágil corpo. Quando chegar a altura romperei a minha ligação com ele. E mesmo agora, enquanto estamos colados um ao outro, não somos companheiros com direitos iguais: o espírito

arroga para si todos os direitos. O desprezo pelo próprio corpo é a certeza da liberdade (*Ep.*, 65, 22).

A alma está para o corpo assim como vida está para a morte. O corpo é danação, lugar miserável; atrai e abriga o perigo, ao engano, impede o bem, esconde a verdade, etc. Por isso, e mesmo enquanto partícipe da constituição do homem, o corpo não está em pé de igualdade com a alma; até porque a alma é sua antítese no que respeita à vida plena que cultiva e luta pelos seus bens próprios. Por conseguinte, a alma está em condição de existir e o mais perfeitamente possível ao abandonar o corpo. É, desse modo, no que respeita à perspectiva da sobrevivência da alma, e a despeito da morte do corpo, que ela ganha em Sêneca um sentido de eternidade para além da sua maior permanência em relação à morte do corpo. Sêneca chega a afirmar um movimento de ascensão da alma ao deixar o corpo e, logo, para além de toda condição material, signo da mortalidade. Vale notar que este movimento de ascendência da alma nega a sua própria consubstancialidade ao todo corpóreo que compunha a física monista dos estoicos. Para estes, os corpos só deferiam em grau de qualidade e não de substância. Para Sêneca, como para o platonismo, e seguindo a lição interpretativa de Victor Goldschmidt, a alma não é “qualquer sopro espiritual, qualquer princípio impessoal que a metafísica faz com que nos sobreviva; somos nos mesmos que sobrevivemos a isso que se chama morte, que é, na verdade, a separação da alma em relação ao corpo” (Goldschmidt, 1970, p. 71). A alma aparece, em Sêneca, como possuindo não só um corpo mais tênue ou mais sutil que o corpo material, mas pertencendo a uma outra natureza por sua capacidade de sobreviver ao mundo e permanecer para além de suas condições. No entanto, e como bem percebeu Manuel Curado a respeito de Platão, as estâncias da viagem da alma têm pouco a ver com uma geografia do além como aquela encontrada na literatura mítica arcaica, e mais com relação as percepções sucessivas do si (Curado, 1998-1999, p. 133).

No prefácio ao livro “sobre os fogos celestes” de suas *Questões Naturais*, Sêneca chega a afirmar que a alma viajaria pelo cosmos a partir de um movimento de ascensão e desligamento do corpo. Ela deixa o corpo e sobrevoa o mundo físico como signo de libertação do seu julgo. Não obstante, por este ato, obteria também uma capacidade de conhecimento pleno de si e da natureza.

Em efeito, essa virtude a que aspiramos é valiosa, não porque por ela seja possível estar livre de todo, senão porque libera e prepara o espírito para o conhecimento dos fenômenos celestes e nos faz partilhar da sorte de deus. Possui o bem total e o pleno da condição humana no momento em que, depois de passar por cima de todo mal, tende em direção às alturas e nos leva ao profundo seio da natureza (*Questões Naturais*, I, prefácio, 6 [VII, prefácio, 6]).

A alma sã e virtuosa, livre do peso e do impeditivo do corpo, aparece aqui como o princípio do saber, assistida por um estado sublime que comportará, ademais, a melhor natureza do universo e a condição própria para sua felicidade indefectível. E o que pode ainda vir a saber ou necessitar uma alma sublime e livre dos grilhões do devir? Segundo Sêneca, o conhecimento das coisas celestes e a comunhão com Deus. Com efeito, acusa-se aqui que o conhecimento das coisas celestes deveria remeter mais a um conhecimento de caráter moral, divino e interior do que pautar-se por especulações teológicas ou metafísicas de todo transcendentalistas, uma vez que o divino é da mesma dimensão da alma humana que o reconhece e o compreende, por conhecê-lo e experienciá-lo. Portanto, um conhecimento do cosmos que não concerne nem a um conhecimento propriamente realístico seu, nem à sua busca pela via da ética. Também não seria exato falar aqui de conhecimento como produto de uma especulação científica ainda que em relação à vida celeste, pois a alma só conhece os valores e os lugares que são de si e para sua compreensão. A alma deixa de perceber o mundo ignoto da exterioridade ao voltar a si mesma, ao interior de si, conversa só para si.

Sêneca usa o recurso da metáfora do ventre materno aplicada à natureza que deve voltar-se ao si mesmo, para ser compreendida em essência e como melhor existência. O interior do si é o lugar para onde se deve regressar; à sua origem e identidade primeira, ou ainda ao lugar que havia um dia deixado “chegando no ventre interior da natureza” (*in interiorem naturae sinum venit*). Voltar-se para dentro de si, para o interior de si, faz recorrer novamente a ideia de um mover-se não sendo movido, ou a um conduzir-se devido a um movimento só seu, constante e sereno, mantenedor do mesmo pela sua perfeição e sempre em direção ao seu centro, à sua razão:

Não pode desprezar pórticos e tetos reluzentes de marfim e arbustos bem podados e riachos feitos refluir nas habitações antes de haver percorrido o universo inteiro e, lançando do alto um olhar em direção à terra, minúscula, recoberta em grande parte pelo mar e, também onde emerge, por amplos trechos desolados e escaldados pelo calor ou endurecida do gelo, antes de haver dito a si mesmo: ‘é esse aquele famoso ponto que tantos povos se dividiram com ferro e fogo!’ Ah, quão ridículas são as fronteiras dos mortais’ (*Questões naturais*, I, prefácio, 8 [VII, prefácio, 8]).

Estariamos diante um tratado sobre a natureza física que, sob a ótica dos valores morais e do espírito, deveria esvaziar toda sua grandeza exterior intrínseca, ao favorecer a representação do belo e da harmonia que é devida só ao espírito ele mesmo. Não só as feitura ou conquistas humanas realizadas pelo ímpeto da soberba e da vaidade, mas toda a vida natural exterior, deveriam degradar o seu valor, porque são instrumentais, meios de que se serve o si para alcançar a perfeição que está ao seu alcance. O mundo natural, físico e fenomenalmente referido, não teria nada a oferecer à alma com relação ao que lhe fosse verdadeiramente necessário. Daí que toda descoberta, toda conquista, se daria de fato por um movimento de incursão pela natureza afora, valorizando a sua beleza e a sua força essencial, e não a excursão superficial. Incursão que é no território mesmo daquele que busca, pois sabe encontrar em si a

realidade bondosa que é, ou que é por ele e para seu efeito. A própria perspectiva do ser grande ou pequeno, belo ou feio, grandioso ou comezinho, reside mais na grandeza ou na pequenez da alma do que em relação à experimentação de realidades do ponto de vista da sua pretensa objetividade.

A alma elevada, que olha desde cima, olha, na verdade, desde seu ponto mais axial, ou seja, desde o núcleo mais essencial do seu ser, lá onde sua existência se encontra sobrelevada de tudo aquilo que não fosse de si ou para seu melhor. O que não pertence à alma, o que não pode incitá-la à sua própria realização, são fenômenos que não possuem nenhum valor real, nenhuma dimensão de grandeza, beleza ou poder verdadeiro. A alma que sobrevoa o mundo olha tudo aquilo que a ela não respeita, que a ela não pertence, que dela não participa, logo, que não se verifica enquanto ser substancial ou a si consubstancial. A posse das coisas ou da grandeza da fortuna, oferecida pelos valores ordinários e por sua materialidade, é tão efêmera quanto torna efêmeros aqueles que a elas se apegam ou as possuem. Em um dia se pode destruir uma cidade; em dias, uma civilização; em um ato de ignorância ou de errância pode-se dismantelar a sobrevivência de toda uma cultura e tradição. Mas, o que pertence à alma não pode ser queimado, ferido, dilacerado. Fora do si até a vitória política ou militar deve ser signo e causa de destruição e de perda. Dizer desde “as alturas do céu”, desde “entre os astros”, quer dizer desde quando a alma deixou seu comércio com o mundo, desde o momento que desconhece suas causas, que não mais se engana por sua aparência, porque se (re)conhece a si e não ao outro, o mesmo e não o mundo. A alma então contempla a natureza desde a perspectiva que assiste em si seus valores e sua realidade em efeito, ou seja, a harmonia, a beleza, a serenidade, pois nada há de belo se ausente da beleza que é nela.

A alma, sã e sábia, suspende-se, portanto, da própria natureza fatídica do mundo ou já não participa dela senão pela beleza e bondade, embora seus fundamentos estejam em si. A ação contemplativa é,

portanto, transcendente à própria realidade do mundo natural que, mais do que objeto contemplado, é a esfera que empresta ao sujeito a oportunidade de contemplar ao contemplar-se. Tal contemplação teria como único objeto o bem, o belo, a perfeição ou a harmonia que é a melhor expressão da vida do espírito, logo, não encontrada na rude exterioridade que recobre os seres e as coisas. Não obstante, a afirmação de que a alma se eleva do mundo ordinário deve ser compreendida como uma metonímia para sua ação de voltar-se a si, de regressar à sua origem e à vida mesma, como Sêneca bem percebeu ao utilizar-se da metáfora do ventre materno. Conversão de si para o melhor de si, uma vez que, pela sabedoria, já todo tomado a si pela razão; e ascensão no sentido de acesso à sua melhor condição que aqui é interior. Elevar-se é, portanto, recusar toda representação que leva aos enganos do mundo. É, ademais, deificar-se, tornar-se da dimensão mesma do cosmos pela razão que o torna ordem e harmonia. Deus ou a razão universal são apenas, em última instância, a alma racional que, governando a si, abarca e compreende o cósmico em toda sua dimensão existencial.

A contemplação da natureza também não seria um ato de conhecimento devido à percepção sensível e esteticamente objetiva do que está “lá fora”, mas objetivação do inteligível em si mesmo. É a alma que, descobrindo-se, passa a habitar em si no único universo que se pode experimentar verdadeiramente; logo, passa também a se reconhecer cada vez mais como espírito absoluto e, desse modo, como um existir da mesma dimensão da existência que em si verifica, inclusive sendo divina:

‘Que é Deus? A mente do universo. Que é Deus? O todo que vês, e o todo que não vês. E assim, enfim, lhe é reconhecida sua grandeza, superior à qual ninguém pode concebê-la, se é que só ele é o todo, se é o que mantém sua obra tanto exterior quanto interiormente. Que diferença há, portanto, entre a natureza de Deus e a nossa? O melhor de nós é o espírito, nele nada existe aparte do espírito (*Questões naturais*, I, prefácio, 13 [VII, prefácio, 13]).

Pura racionalidade e mente do universo, assim Sêneca definiu Deus. Quanto ao humano, diz que está agregado tanto à condição divina pela alma, como à condição mortal pelo corpo, o qual, embora seja inescapável, pode ser relegado ao silenciamento mais rigoroso quanto às suas necessidades e volições. Logo, o homem, o sábio notadamente, ao possuir uma alma transfigurada em pura racionalidade, pode sobrepujar completamente a materialidade baixa do existir; saberá, aliás, realizá-lo pela razão. Nesse momento, ele saberá que é mais do que portador do divino: é o próprio divino. O signo primeiro de sua divindade é, portanto, deixar de estar dependente do corpo e de suas imposições que, aliás, não são necessidades verdadeiras como poderia acreditar um homem estulto.

Também a ciência para o conhecimento do mundo reaparece aqui não como um conhecimento ou técnica para a investigação das manifestações do existir fenomenal, mas para o conhecimento da existência mesma que só poderia ser acessada pela consciência do ser da existência pelo qual toda existência é. Fora dela estão os indiferentes, entre os quais o próprio corpo, cuja ocupação é desvio e mitigação do real e não seu contrário, como poderia parecer. Sêneca, no entanto, admite que também se pode ver a Deus enquanto razão que corporifica e anima o universo, imprimindo sua força e a sua dinâmica geradora e ordenadora. Ele admite, contudo, que a condição mortal, assistida pela percepção puramente exterior e material, não consegue senão ver desordem, terror, fealdade.

Neste sentido, é a razão que vê a si e, por ela, a natureza bela e essencial; logo, uma natureza que não seria compreendida por suas condições em devir ou por sua aferição a partir de sua baixa manifestação. Só a razão pode compreender a ordem, beleza e plenitude da natureza, ou seja, aquilo que dela se espera. O alcance da razão na natureza deve ser da ordem da razão do si, devida a ele enquanto manifestação interior de sua beleza e bondade, e não a partir de qualquer aferição positiva, inclusive para a ciência do corpo. Aqui Sêneca se adianta a Plotino que afirmará algo análogo a respeito da alma humana racional: “mas a beleza

que é na alma é muito mais bela que aquela que é na natureza, e dela deriva também a forma que é na natureza” (Plotino, *Enéadas*, V, 8, 3).

Para Sêneca, o objetivo último para o conhecimento da natureza é o conhecimento de sua essência enquanto razão divina, logo, igualmente humana. A contemplação do bem ou do belo deve ser igual à auto-referenciação do si pelo seu conhecer-se sapiencial:

A própria virtude ser-te-á do maior auxílio, revelando-se a ti como objecto tanto de contemplação como de esperança. Eu por mim costumo dedicar bastante tempo à contemplação da sabedoria; olho-a com os mesmos olhos de embevecimento com que contemplo de vez em quando o universo, isto é, sempre como se fosse a primeira vez (*Ep.*, 64, 6).

O cuidado com a vida ou com a vida que se institui por seu autoconhecimento é, portanto, cuidado de si, o que quer dizer, que ela não deve contemplar ou se ocupar, de fato, da condição biofísica do homem, mas só de sua condição anímica, enquanto ela mesma encerra e alimenta o próprio ordenamento cósmico que é fruto da sua serenidade, do seu acordo com seus princípios próprios e absolutos. Tal ação de si e sobre si, como cultura ou como cuidado de caráter moral e intelectual, denuncia, reiteremos, a própria natureza do si como um existente que, à parte da vida que não seja a vida do espírito, pouco ou nada possui ou importa para o eu verdadeiro, nem seria digna de ser mantida ou emendada. Logo, só o ser de alma deve ser cuidado. E, se a vida exterior ainda cobra existência, é por seu existir também segundo sua representação pelo espírito. A vida exterior seria, portanto, uma causa propedêutica para a alma, para ela vir a saber-se, melhorar-se. E o filósofo neste período tinha por objetivo exatamente instruir-se a si e aos seus como forma de rebustercer a alma diante dos ataques exteriores (Vegetti, 1998, p. 15).

Se a realidade em efeito seria estabelecida então pela vida interior e a partir da dimensão dos seus valores próprios, a contemplação do mundo não é devida ao ato do olhar por meios dos olhos físicos, mas de

um ato especular do espírito. Por isso, a alma, sobretudo a do sábio, que é autossuficiente e inviolável por quaisquer outras circunstâncias que não sejam as de si, e já como ato absolutamente assertivo de si, também ditaria o momento crucial para a morte, e não o corpo e sua exaustão; ou seja, a violência da natureza ou por ela inflingida não poderia colocar em causa a bondade do si. A morte, para Sêneca, é um bem supremo se vier encontrar a vida que é pelo espírito. No entanto, se a idade avançada — Sêneca dirá que a velhice é uma doença incurável (*Ep.*, 108, 29) — a doença ou a debilidade física não atingem o ser da alma, ao menos lhe comunica que a perfeição que comporta a finitude já começava a cobrar o preço de sua estadia.

Isto quer dizer que a alma, ser de sabedoria e para a felicidade, entende que já não pode mais permanecer; cumpriu seu tempo, o tempo da perfeição que deu a si, uma vez que os imperativos do destino e da natureza pedia a sua devolução, ou, como tantas vezes irá especular Sêneca, indicam que ela deve nesse momento se conduzir ao seu destino último; ou seja, ser perfeita ainda que sob uma outra forma da perfeição, talvez a mais absoluta delas: o não comportar mais nenhuma condição, mesmo para poder vir a ser ainda possivelmente perfeita.

Porque te apegas a isso como coisa realmente tua? Estás revestido de um corpo, mas um dia virá em que o despirás, em que deixarás a companhia de um ventre sujo e fétido. Desliga-te dele quanto puderes, e desde já afasta-te do prazer que não seja, e estritamente necessário; alheia-te deste mundo, e começa desde já a meditar em algo de mais profundo e sublime. Um dia virá em que se te desvelarão os segredos da natureza, em que se dissipará esta bruma e a toda a volta uma luz radiosa incidirá sobre ti (*Ep.*, 102, 27-28).

Sêneca indica que o conhecimento da natureza quando deixa a vida presa ao corpo está em relação ao conhecimento do universo celeste, de uma luz contínua, ou seja, que não obedeceria mais à dinâmica do dia e da noite, ou da luz e das trevas. Não se pode tomar aqui esse mundo

celeste, como já indicámos, simplesmente como o lugar dos astros, ou como a dimensão do transcendente a toda experimentação humana. O além significa aqui que a alma assiste sua perfeição à parte das condições propriamente físicas do mundo exterior; é metonímia da perfeição em si conquistada, e não indicativo de um outro lugar para além do estado mesmo em que o si possa se transformar no seu melhor.

A situação da alma humana, após deixar o corpo que se finda com a morte, não tem outra condição senão no cosmos atual. No entanto, isto não significa sua imersão e confusão na alma cósmica, mas uma evasão em meio a ela, pois a alma humana levaria consigo sua identidade, e a manteria, segundo lemos em Sêneca. Portanto, se Sêneca não parece encontrar para a alma humana um lugar adequado à sua própria imortalidade, como o suprassensível eidético, mas não é por isso que a desconsidera absolutamente. Neste sentido, dissentimos das considerações de Martín Sánchez (1984, p. 83) quando afirma categoricamente uma metafísica do transcendido em Sêneca, uma vez que, se Sêneca afirma a alma extracorpórea — a despeito dos estoicos antigos — e afirma sua saída do corpo material e para um tempo indeterminado, a institui em um estado de todo incompreensível com respeito ao seu ser metafísico transcendido, uma vez que ela não encontra nenhum lugar para além da presente existência, assim como, quando é descrita a sobrevoar o cosmos, também não se dissipa no todo como acontece nas tradições filosófica e religiosa que insistem que a alma humana, ao transcender em direção aos cosmos, se esvai e se soma a uma alma única ou universal, como viu Pierre e Hadot para o caso de Marco Aurélio (ver acima).

De todo modo, o corpo que se corrompe não atinge a alma, não a envelhece, não a faz dobrar-se sobre si mesma como sinal de cansaço ou “des-ânimo”, mas indica que sua vida já não deve estar mais sob o risco de ser menos, ou ao menos em ato de existência. Então, a alma deve concluir sua mais excelente obra que foi a própria constituição do si como existência feliz, antes que lhe viesse a faltar potência e

força, inclusive para a excelência de sua razão. Assim como se dará na conflagração do cosmos universal, também se dará com a alma do indivíduo. A alma humana passaria imediatamente do ser ao nada, e, diferentemente do deus que sobrevive no fim do cosmos, ela não sobrevive, pois ela é também o existir de um tempo e de um espaço que é o signo do existir absoluto, que assiste seu fim junto a ela. Nesse sentido, sua capacidade de findar-se é a força e o signo maior de sua perfeição, pois se ela se fez por seu saber-se e pela consciência de ser só a si devida a sua perfeição, também terminar por esta mesma e lúcida consciência. Assim, a alma deve findar-se com grata satisfação de ter consciência que sua existência fundiu-se com seu ser pela qual ela é, ou tornou-se, a melhor vida possível: “Ter vivido o suficiente não depende do número de anos ou de dias, mas do nosso ânimo. Eu caríssimo Lucílio, vivi o bastante, agora espero saciado a morte” (*Ep.*, 61, 4). Mais ou menos anos, mais ou menos dias, mais ou menos horas, não significa mais ou menos vida ou existência; no entanto, pode significar inclusive seu contrário, ou seja, um tempo que é contra a própria vida grata, como o ter que permanecer pelo sofrimento, medo, dor, engano. A despeito disso, Sêneca afirma sua continuidade em um sem lugar, ao insistir na sua possível imortalidade. Seu pensamento sobre a vida pos-mortem não é nem unísono, nem assiste tentativas de harmonização ou revisão. Ele tem mais de uma tese, embora a tese da continuidade extracorpórea nem sequer venha a ser desenvolvida senão por um ímpeto de caráter mais religioso que filosófico.

Para Sêneca, a leveza da consciência é signo da não imposição do destino senão por abraçá-lo pela vontade do si racional, pois o homem sabe que, tendo atingido a sabedoria, ele já não pode ir além de seu próprio limite já atingido por seu ser melhor. Não se pode corromper a alma de sabedoria, pois não se pode diminuir a sabedoria confusa ao si. E como a alma não pode ser eterna, pois, se assim o fosse, já não poderia ser perfeita pelo falta dos limites que acusam a dimensão de sua própria consciência de perfeição, ela se faz perfeita exatamente porque finda.

A máxima expressão da perfeição é sua conclusão na perfeição e no momento mesmo de sua plena realização, ou seja, pela consciência de ser agora, não antes ou depois:

Dizia-te eu, não há muito, que já estava à vista da velhice; agora creio bem já ter deixado a velhice lá para trás de mim! À minha idade, ou pelo menos ao meu corpo, já será adequada outra designação, pois “velhice” é o nome que se dá ao período da vida em que o homem está, embora cansado, ainda não gasto de todo. Inclui-me, portanto, no número dos decrépitos já prestes a atingir o fim. Há, porém, uma coisa que te peço tomes em consideração: é que não sinto na alma as injúrias da idade, conquanto as sinta no corpo. Somente envelheceram os meus vícios, tal como o corpo auxiliar desses vícios. O meu espírito conserva-se vigoroso e mostra-se contente de já pouco ter de se ocupar com o corpo, isto é, já alijou uma grande parte do seu fardo (*Ep.*, 26, 1-2).

Sêneca oferece algumas conclusões a respeito do tempo da vida humana neste momento que marca seu próprio fim, pois estava pronto para morrer, não somente pela consciência da idade avançada, mas por ver-se consciente de ter realizado o melhor possível para si, sobretudo ao ter podido desfrutar de si nos seus últimos anos no retiro. A luta interior entre o bem (*honestum*) e o mal (a sua falta) deveria ter cessado. O bem moral afirmado como o único bem possível para a alma ser feliz foi o doce fruto colhido da sabedoria de si e já degustado.

Poderíamos afirmar inclusive que a vida venceu a morte, e não porque ela a sobrepujou ou a ultrapassou, mas exatamente por tê-la aceitado como um bem. Logo, tornaria a própria morte sem efeito, ou sem significar mal algum, eliminando efetivamente sua dimensão de terror, geralmente devida à imposição angustiante e exasperante que o destino surpreendentemente poderia impor. A boa morte deveria ser então a conclusão da vida em prosa, sua última e capitular cena, depois da qual as cortinas não mais se abrirão.

A alma autossuficiente graças à sua sabedoria já não conheceria ou se entregaria docemente às determinações exteriores; não se deixaria abater ou evadir pela passagem dos dias e dos anos, como em um perpétuo esvaimento, como lembrou Sêneca a pouco ao insistir que a debilidade do corpo não atinge o homem verdadeiro.

Para quê 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 [...] Todos temos o inimigo dentro de casa: aprender as virtudes equivale a desaprender os vícios (*Ep.*, 50, 4, 8).

Assim como o bem moral que pode ser conhecido porque é, o mal não pode ser conhecido porque não é, ou é só ausência, sobretudo da melhor consciência de si. O mal não possui face verdadeira, é falta, é ignomínia própria, é engano e engano feito a si, desvirtuamento e exaurimento da razão vital que acorda o si para ele ser o melhor. Portanto, o mal não é outra coisa que o apego ou a atribuição de valores a uma existência não devida. É falta da bondade moral, do sentido do honesto; é devido à opinião e nunca ao juízo reto. Por isso, é devido à inconstância do físico e a tudo o que está a ele agregado. Se o indivíduo se ignora a si mesmo, se não possui uma razão capaz de julgar entre o que é um bem e o que é um mal, ele ignora a própria razão de ser do mundo, uma vez que também ela seria devida a si. A alma terá então que curar-se, senão propriamente dos males do mundo ou do seu corpo, da ignorância com relação a si, de seus vícios que a atacam com uma virulência maior que qualquer doença que acometeria sua condição física.

Sêneca insiste, por tudo isso, na necessidade da terapia da alma e não só por descobrir o próprio indivíduo como médico de si, mas ao descobrir que toda verdadeira doença é devida à alma; os males do corpo, nesse sentido, podem anunciar seu mal-estar, sua extenuação, mas nunca fazê-la sucumbir realmente.

A DIMENSÃO ANÍMICA E HUMANA DO CORPO CÓSMICO

Sêneca, sob a ótica do estoicismo que advogou tanto pela existência dos corpóreos quanto dos incorpóreos, disse que o ser (*quod est, Ep., 58, 7*) é corpóreo:

Eu divido o ser em duas espécies: a das coisas ‘corpóreas’ e a das coisas ‘incorpóreas’; não há terceira possibilidade. O género ‘corpo’, por sua vez, divido-o nas espécies ‘animada’ e ‘inanimada’. Quanto aos seres animados dividi-los-ei em “seres que têm alma” e seres que apenas possuem princípio vital (*Ep., 58, 14*).

Em seguida, após dizer que o tempo e o espaço eram considerados incorporais pelos estoicos, uma vez que possuem uma quase existência, passa a considerar — e agora sob o favor da perspectiva de Platão — que entre os seres corpóreos existem os que são visíveis e palpáveis e os que, assim não sendo, possuem existência por si. Dentre os seres visíveis e palpáveis está o corpo físico:

Às coisas que podemos ver ou tocar Platão recusa-se a incluí-las entre os seres que ele considera dotados de existência própria, já que estão num contínuo devir, sofrendo permanentemente acréscimos ou mutilações. Nenhum de nós é na velhice idêntico ao que foi na juventude; nenhum de nós é pela manhã idêntico ao que foi no dia anterior. Os nossos corpos fluem rapidamente como a corrente dos rios. Tudo quanto vês acompanha o veloz fluir do tempo; nada do que vemos permanece idêntico; eu mesmo, enquanto falo na mudança das coisas, já mudei por isso me espanta a loucura que nos leva a tanto amarmos essa coisa fugidia que é o corpo, e a temer morrermos um dia quando cada momento é a morte do estado imediatamente anterior. Dispõe-te, portanto, a não recear que ocorra um dia aquilo que continuamente está ocorrendo. Falei do homem, matéria fluida, caduca, exposta a todos os imprevistos: o próprio mundo, que é eterno e indestrutível, muda também, não permanece idêntico. Embora continue, de facto a conter em si

tudo quanto desde sempre conteve, contém-no de uma maneira diferente do que antes, ou seja, alterou a ordem respectiva (*Ep.*, 58, 23).

Sêneca identifica o homem com o mundo físico, uma vez que um e outro estão constituídos por um corpo que passa, se exauri e finda. No caso do mundo, também por sua dinâmica de mutação devida a seu movimento cíclico, uma vez que ele será sempre um outro, embora sendo o mesmo, ou ainda, sempre diferente de si, apesar de sua mesmidade indefinidamente refeita. Tal apreensão da fugacidade dos corpos, fosse a do homem, tangido pelo corpo físico, fosse a encontrada no mundo constituído de matéria, conduz Sêneca a renunciar à matéria, afirmando-a como uma existência indigna de comportar o ser. Verifica-se, no que respeita ao conhecimento como desvelamento da realidade verdadeira, que ela é devida à condição anímica e exatamente por conter e apresentar o ser pelo que é permanente. Daqui que, uma vez mais, a ciência para seu exercício não deve se voltar para o fenômeno ou cuidar dos corpos segundo seu aparecer, mas para um conhecimento voltado à alma, como ato de autociência. Aqui, saber é originar e originar é fazer aparecer ou recompor uma existência que foi escondida ou encoberta por uma realidade mais densa e aparente, porém menos real, porque tomada pelo contingente, dada à mutação e ao passamento.

Quer-se com isso dizer que, sob a perspectiva de Sêneca, não há bem ou verdade que não encontre na realidade anímica sua origem e sua causa, ou seja, a origem e a causa mesma do bondoso, do virtuoso. Qualquer outra condição, como a do corpo físico, seria incapaz de conter o ser, senão só servindo para negá-lo. Por sua vez, a existência anímica, mais forte e vital, se refere ao homem ele mesmo, ou seja, à alma humana onde ele sobejamente existe e sabe existir. Ademais, a alma humana, pela razão, comporta a sustentação do mesmo, a despeito inclusive do devir devido à matéria e à vida exterior:

És um animal racional. Qual é então o teu bem próprio? A perfeita razão. Procura elevá-la ao mais alto grau, deixa-a expandir-se tanto quanto lhe for possível. Considera-te a ti próprio feliz somente quando toda a alegria nascer de ti mesmo, quando, ao ver os objectos que os homens conquistam, ambicionam, guardam como preciosidades, nenhum encontrares entre eles que tu prefiras ou, melhor ainda, que tu sequer desejes. Vou oferecer-te uma sentença lapidar que servirá para te pesares a ti mesmo e avaliares qual o teu grau de perfeição: serás possuidor do teu único bem próprio quando te convenceres de que os felizes deste mundo são os mais infelizes dos homens (*Ep.*, 124, 24).

A definição da verdadeira felicidade como sendo a devida ao si mesmo manifesta-se ao se afirmar que ela não se vê impressa no rosto das pessoas, signo dos prazeres em devir, em posse de coisas e das sensações corpóreas. Esta é, na verdade, infelicidade, pois não alcança ou preme o ser verdadeiro, o si anímico. Logo, o mundo do devir não pode ser nem objeto, nem ator, nem causa de ações ou valores verdadeiros para o ser feliz, pois inclusive sua imagem, pretensamente portadora de algum bem ou beleza em si, só pode ser segundo o ser que a ratifica por possuir em si tais bens por natureza não declináveis.

Por isso, para Sêneca, a alma de sabedoria é a única força capaz de objetivação do real, uma vez que seus valores não se devem ao mundo da indeterminação. Já a representação interior do mundo, por sua capacidade de significar o imediato e o totalizador, é sempre perene, forte.

Portanto, insistamos, não há uma imagem precisa do mundo e recebida na alma *per se*, como, aliás, alguns estoicos antigos defenderam, pois a alma, sã e autossuficiente, pouco ou nada deveria conhecer do outro e muito menos para, a partir da realidade lá fora, poder tomá-lo. Esse outro, aliás, não serve nem a sua autocompreensão, nem a sua destituição, ao menos quando já devida inteiramente à sua unidade compreensiva graças à razão:

O único bem é, pois, aquele que não pode ser atacado. É feliz aquele quem em nenhum caso sofre diminuição; ele que está no ponto mais alto e não se apoia senão em si mesmo, porque quem busca se sustentar nos outros pode sempre cair (*Ep.*, 92, 2).

A origem de toda grandeza e de sua medida é da ordem da alma e dos valores outorgados e comportados por ela, e não em relação aos valores encontrados no espaço exterior e pelo advento do mundo, especialmente no corpo, forte ou débil. O homem que se conhece a si como ser e existência pela alma, sabe que não só porta toda medida de grandeza que verdadeiramente é, ou seja, a ditada pela virtude ou pelo bem segundo a razão que a revela, mas que é ele o verdadeiro parâmetro da justa medida de toda atribuição de grandeza, até porque ele é a medida e o medido:

É a disposição da alma que torna grande as pequenas coisas, que ilumina aquelas vis, que rebaixa aquelas consideradas grandes e preciosas: as coisas que são desejadas, de fato, possuem uma natureza neutra [...] o que importa é em qual direção as orienta quem lhes rege e dá suas forma (*Dos benefícios*, I, 6, 2).

Portanto, nem mesmo a grandeza de um império é por si, mas somente pela alma do estulto que se apequena diante da aparente grandeza exterior: “estes impérios os ajuizamos grandes porque nós somos pequenos: a grandeza das muitas coisas depende não da sua natureza, mas de nossa limitação” (*Questões naturais*, III, prefácio, 10 [I, prefácio, 10]), ou seja, é pela acreditada limitação de nossa magnitude, *ex humilitate nostra magnitudo est*, que tornamos grande o que, fora de nós, *ex natura sua sed*, não possui grandeza em si mesmo. A medida da grandeza tem sua régua, portanto, não nos limites ou nas circunstâncias exteriores e acreditadas a partir da sua condição física, mas na alma, que deve ser maior que o mundo, e tanto maior que não possa conhecê-lo como algo que ainda deve submetê-la. Por isso, a alma deve voltar-se a

si e cuidar de si, ou seja, do eu que verdadeiramente existe e em função do qual tudo que existe, existe verdadeiramente por ela, sendo toda manifestação fora de si aparência e engano.

Sobretudo, deve procurar-se fazer com que o espírito se volte a si, afastando-se das coisas externas: confie em si mesmo, se sinta feliz consigo, cuide do que é seu, se afaste tanto quanto possível dos assuntos alheios e se aplique nos seus, não se ressinta com os danos e interprete benignamente a adversidade (*Da tranquilidade da alma*, 14, 2).

Compreende-se aqui, uma vez mais, o movimento da alma humana que se volta a si mesma por sua plena consciência de encontrar em si tudo que importa, porque só aí pode encontrar o que é para seu ato de ser, feliz, serena. Portanto, um voltar-se a si que significa menos fuga da realidade, como viram alguns autores para este período, e mais abertura para ela, mas, de modo pleno e consciente, pois renunciar a algo seria igualmente afirmá-lo e afirmá-lo em gravidade, ou como bem percebeu Giuseppe Cambiano ao ler Sêneca: “Mas a verdadeira e radical oposição com o mundo circundante era toda travada no interior do si mesmo e não assumia formas de recusa à sociedade e anticonformismo” (Cambiano, 2010, p. 279). A fuga ou renúncia ao mundo não nos parece, portanto, ser um fenômeno, de fato, afirmado antes da percepção cristã do mundo. Na época helenística e romana poderíamos dizer que haveria uma fuga para o interior do si em relação à existência exterior, mas, ainda assim, segundo se afirmasse o indivíduo, ser que é no e pelo presente de seu existir.

Talvez fosse mais acertado dizer que o homem que se basta a si já não conhece ou reconhece qualquer determinação espaciotemporal por suas contingências, pois habita em si, no tempo e no espaço absolutos de si: “recolhe-te em si mesmo, porquanto possa; vive com aquilo que possa lhe fazer melhor e que você possa fazer-se melhor” (*Ep.*, 7, 8). Estar em si e permanecer em si, vivendo e sabendo possuir aí o que o

faz melhor é afirmar-se como ser de bondade. Portanto, nem o universo, nem a razão cósmica, nem Deus, existem, de fato, fora do si, não enquanto existam para a bondade do eu, ou apropriados pela dimensão de sua interioridade. Esta parece ser uma afirmação cujo paralelo não encontraríamos nem mesmo entre os estoicos romanos, especialmente dados a esta dimensão religiosa ou mesmo divina da alma. Daqui que A. A. Long, lendo Epicteto, considera que a alma humana possui na razão sua natureza divina, mas já sendo outra que não uma razão inteiramente devida a seu si. Desta concepção parece resultar a ideia de que o ser divino encontra-se na alma humana por participação e não por natureza autossuficiente (Long, 2015, p. 295). Sêneca é, portanto, um pensador singularíssimo a este respeito, pois, embora deixe entrever a natureza divina do ser humano, sua existência, inclusive como existência divina, é já uma condição devida à consciência e, a partir dela, de seu agir. Em função disso, a perspectiva interior-exterior encontra no primeiro a totalidade da existência e, no segundo, sua forma não real ou não obstante para comportar o real.

Com efeito, o mundo, que também abarca tudo, e deus, senhor do universo, tendem sem dúvida para o exterior, mas desde qualquer ponto se viram para si mesmos. Assim se deve comportar o espírito; quando, seguindo atrás os sentidos que o servem, assoma ao exterior conduzido por eles, deve dominar os sentidos e a si mesmo (*Da vida feliz*, 8, 4).

Ser consoante à razão divina e cósmica é agir tal como elas e não segui-las docemente; é conduzir-se não a outro lugar senão ao âmago do si. Do contrário, como precisa Aldo Magris, o si “lamenta-se pela sorte como se caísse sobre ele vinda de fora, na realidade é vítima apenas de condicionamentos internos e da própria incapacidade de gerenciá-los, pois a sua própria compreensão do destino nada mais é que um profunda ignorância de si mesmo” (Magris, 2008, p. 180). A alma deveria, portanto, levar à sua unidade e à sua centralidade cada uma destas manifestações

capitais para o existir: Deus, mundo, humanidade. Neste sentido, se advoga aqui pela unidade da alma enquanto ela comporte em si todas as demais forças, as quais, sendo em si, as acessa por sua razão atingindo aí o único ser pelas quais todas elas são. Seria como se colocássemos três espirais em movimento centrípeto no interior uma da outra, tornando-as uma. Todas convergiriam, a um só e mesmo tempo, a um só centro, o centro do si, onde se encontra e se reifica a origem do movimento mesmo; não obstante, em um movimento contrário, centrífugo, passaria então a gerar, a governar, a ordenar, mas ainda aqui, tudo que seja de si e esteja em si necessariamente. A centralidade e a premência da razão humana sobre suas demais manifestações quer significar aqui que a razão cósmica e divina exterior é força criadora, ordenadora, mas talvez faltosa de sua própria dimensão de ser razão também para si, autociente, ou para além de ser razão já confusa ao movimento do mundo.

Por sua vez, se a razão cósmica for identificada à razão humana por sua compreensão última, a razão humana tenderá a voltar-se a si mesma sem prejuízo da compreensão do todo, e em um movimento já a favor de sua unidade e coerência para consigo mesma. Ela o faz sem deixar de ser também e, por natureza, um intelecto movente, marcado pela dispersão, pela propulsão criadora e organizadora, mas, ainda assim, permanecendo em si como ato de autocompreensão antes de ter que compreender ou dar razão a algum outro. Por isso, e embora o cosmos exterior seja uno pela razão, não parece ser segundo uma razão, senão a parte da razão humana, que é devida a um intelecto que se olha ou se contempla. Diógenes Laércio diz que o cosmos é para os estoicos um lugar movido por um Deus racional, mas que rege o todo impessoal e múltiplo. No entanto, parece que o ser divino não se apresenta, em nenhum dos casos descritos por Diogenes Laércio, senão como já confuso ao caráter próprio da substância do universo ou indicado enquanto unidade quando já inscrito na ordem própria do todo cósmico:

Cosmos, se diz, tem três sentidos: Deus mesmo que tira o seu caráter próprio da substância universal, e isto é, imortal e ingerado, demiurgo e ordenador, que ciclicamente consoma em si toda a substância e de novo de si a gera. 'Em segundo lugar' digo que o cosmos é a mesma ordem; em terceiro lugar que é a primeira e a segunda coisa conjuntamente (D. L. 7, 137).

Inclusive as *Questões Naturais* de Sêneca que, como já dissemos, é um tratado geral sobre a natureza física e seus fenômenos, deixa entrevisto que o conhecimento ali exposto não estava de fato condicionado pela *physis*, embora a ela dirigido. A causa da investigação proposta por Sêneca nesse tratado era a melhor apreensão humana do mundo natural, tendo por maior escopo sua felicidade pela perda das oportunidades do medo. Portanto, o conhecimento do universo, de sua força, de sua grandeza, a apreensão de sua manifestação metafísica, teria sua melhor compreensão e causação na e pela vida anímica e interior: "Anima-te, desse modo, você também, Lucílio, frente ao medo da morte. É o medo que nos faz débeis, é ele que nos enche de inquietação e arruína inclusive a vida que perdoa; ele exagera tudo, os terremotos e os raios" (*Questões naturais*, VI, 32, 9 [VI, 32, 9]).

A alma é suficiente quando já não se deixa mover ou arrastar-se pelo tempo ordinário e seu fluxo, entregando-se à dinâmica própria da indeterminação. Epicuro já havia precedido aqui a Sêneca ao afirmar que o conhecimento da física seria necessário para a ilustração e a pacificação da alma; ou seja, para a compreensão que não é uma força divina ou de todo desconhecida da razão humana que dá sentido ao movimento do mundo e, no seu seio, do homem, criando, muitas vezes, ocasiões para o horror, para a maravilha ou para a crença na providência deliberada. Por isso García Gual dirá acerca de Epicuro, tanto quanto nos serve para dizer acerca de Sêneca, que a filosofia é uma medicina para a alma, uma vez que "ajuda a exptirpar as vãs opiniões, os desejos supérfluos, o prestígio mundano que encobrem o quão fácil é a felicidade." (García Gual, 1996, p. 189). Logo, a beleza ou o horror de um fenômeno natural

são devidos ao espírito, em função de sua sabedoria ou estultícia, e não devidos a um fenômeno portador de um acontecimento ou presságio em si bondoso ou maléfico que seria recebido passivamente pelo eu (Epicuro, *Epístola a Pítocles*, 116). Veja-se que a física de Epicuro, no que respeita ao conhecimento da natureza e dos seus fenômenos, tinha o seu objeto e seus fundamentos na estrutura da psique e de seus modos de compreensão; portanto, não na análise e compreensão do fenômeno físico propriamente dito. Igualmente o conhecimento da natureza se presta, segundo o filósofo do Jardim, mais à saúde da alma e de sua serenidade do que a um saber prático e científico, no sentido do conhecer para dominar o mundo natural. Ou seja, também aqui as causas espirituais do ser estabelecem o porquê da investigação física.

Com relação à percepção especificamente do corpo, e embora compreendido como um indiferente, pode-se afirmá-lo, não obstante, como um instrumento para mensurar a própria compleição da alma por meio da analogia, como já indicámos. Logo, o corpo serve de instrumento especular para indicar o ser da alma. O corpo seria a metáfora da alma, sobretudo para denunciar seus males como sendo devidos ao corpo. Por isso, também aqui, a ciência da natureza, inclusive a médica, perderia sua função maior se aplicada ou objetivada a favor do corpo físico, incurável ou impossibilitado de cura final por sua natureza intrinsecamente débil, ao menos em relação à excelência da alma, a única instância que é capaz de alcançar a saúde, uma vez que só ela possui a condição perfeita que poderia ser restabelecida:

Para aliviare as dores de cabeça muitas vezes te submeteste à sangria; para debilitar todo o corpo basta abrir uma veia. Não é preciso rasgai: todo o peito numa imensa ferida: um bisturi chega para abrir o caminho à suprema liberdade, um ponto diminuto do nosso corpo basta para nos garantir a segurança. Qual, então, o motivo que nos torna preguiçosos e cobardes? É que nenhum de nós pensa que, mais dia menos dia, havemos de abandonar esta morada, à maneira dos inquilinos antigos que as facilidades do local e o hábito conservam nas suas casas meio em

ruínas. Queres tu ser livre perante o teu próprio corpo? Habita-o com a disposição de quem está pronto à mudança (*Ep.*, 70, 16).

O corpo é morada temporária em que a alma está acostumada a viver por hábito e comodismo, ainda que sempre reclamante dele, de suas condições, de suas acomodações, de suas limitações. Toda decrepitude é significativa daquilo que ele é e já comporta como (im) potência, notadamente sua corrupção contínua em direção à morte. Não obstante, segundo Sêneca, é melhor sair rápido e sem maiores dissabores dessa morada do que aí permanecer desgostoso e passível de colaborar com sua própria ruína. É necessário então apressar-se para habitar em um lugar melhor, ainda que este melhor seja tão somente o não ser.

Portanto, a independência da alma com relação ao mundo exterior tem sua máxima expressão no corpo físico. Toda correlação entre a vida interior e a vida exterior, cujo fluxo poderia levar ao reconhecimento e aceitação do corpo pela alma, torna-se falaz para Sêneca. Só a alma tomada pela razão que desvela e entrega a si seus próprios bens, tornando-se também ela existência suficiente, pode ter ciência do existente por meio de sua ciência como autociência. Toda ciência, que não seja a de si, é levada a um lugar ou estado de exceção, e não só entendido aqui como o que surge e sustenta a percepção objetiva do mundo, mas, inclusive, o gestado pelo impreciso subjetivismo do ser.

O silenciamento da conversação entre o humano físico e o espiritual, no sentido de sua recíproca comunicação como realidades igualmente efetivas, será recrudescido por Sêneca ao rebaixar a própria condição do corpo físico a um outro, corrupto e só avizinjado à alma. Por outro lado, a alma que se move em direção à sua própria ignomínia, ao acreditar-se movida pelo imperativo do corpo e do mundo, promove em si a verdadeira acosmia, pois se verá diversa de si, beligerante e exauriente do melhor de si. A interação volitiva e positiva com o mundo exterior ou da outridade, acreditado como portador de valores verdadeiros, personificado especialmente no corpo, apresenta quase sempre o

contrário do que deva ser; em vez de dar, retira, em vez de apresentar, ausenta, em vez de agregar, mutila. E não porque acrescente ou retire nada da alma, mas porque a constrange à sua própria falta enquanto está ausente de sua consciência, por exemplo, de ser autossuficiente para a felicidade.

A alma, portanto, é a expressão máxima da realidade e da unidade do ser, e não do corpo; ela é a máxima expressão da unidade do si pela razão. O corpo físico, por sua vez, seria somente a parte de um todo e, por sua vez, ele também seria um todo constituído de partes. Neste sentido, sua grandeza é devida somente à soma de partes menores, soma essa dada a possíveis quebras dessa unidade. Sua unidade é conjuntiva, mas não efetiva, sobretudo em relação à alma. Portanto, é unidade tendente à fragmentação ou ao regresso à sua natureza múltipla e disjuntiva.

Com efeito, a unidade do si que comporta o ser uno é devida à alma que possui a unidade como sua condição essencial. Seria antinatural a alma ter que obedecer a movimentos que desejassem rompê-la ou afastá-la de si mesma, como aconteceria com o corpo físico e suas partes naturalmente dadas à espoliação ou à diferenciação pelo tempo ou pela afetação pelos acidentes do mundo.

Por sua vez, os exercícios espirituais ou as técnicas de si, para recorrermos a esses termos consagrados pela tradição historiográfica, deveriam indicar que o verdadeiro eu, descoberto pela força de sua razão, também o constitui pelo regresso à unidade primordial da qual se afastou devido aos impulsos em direção às falsas imagens do mundo. Daqui que os referidos exercícios de si indicam também um processo de cura, de cuidado como ato para o restabelecimento da saúde anterior, que denota a coerência do si para com seus valores absolutos e primaciais. Como observou Voelke, Sêneca identifica a saúde da alma com o estado de bondade, ou seja, a própria natureza do bem é vista como uma disposição também só a si devida, pois, para Sêneca, acrescentemos, o bem supremo é uma condição humana e realizado em ato pela vida feliz (Voelke, 1993, p. 99). Em virtude disso, todo conhecimento como

conhecimento efetivo para a vida verdadeira deveria conduzir-se à vida do espírito. Teria como causa e matéria o próprio conteúdo psíquico do eu em busca do restabelecimento de sua unidade pela razão hegemônica e, logo, para sua manutenção.

A ordem cósmica buscada se verifica, uma vez mais, como ordem devida ao próprio si, por sua harmonia interior e pela existência feliz como seu corolário. Fora do ser não há cosmos ou talvez haja só acosmia. O si interior, ou sua interiorização como sentido figurado para denotar sua autocompreensão de ser e comportar a vida melhor, é superação do mundo e do mundo que mais frequentemente bate à sua porta para vender-lhe um engano, o corpo:

Para além disso a alma também se não confina a um exíguo período de tempo. 'Todas as eras' — diz ela — 'me pertencem. Século nenhum permanece fechado aos espíritos superiores, tempo nenhum se mostra inacessível ao pensamento. Quando chegar o dia em que se decomponha esta mistura de divino e de humano deixarei o corpo aqui onde o encontrei, e irei unir-me aos deuses Aliás, nem agora estou desligado deles, apenas me limita os movimentos o peso da existência terrena' (*Ep.*, 102, 22-23).

Sêneca diz que todos os espaços do cosmos são ocupados pela alma; o todo é sua pátria. Para além disso, todos os anos pertencem a ela, e dando voz à própria alma para confessar e reivindicar sua grandeza, ele diz ainda que a força maior que a institui é, precisamente, seu conhecimento; conhecimento que ela pode adquirir ao extrapolar e, ao mesmo tempo, conjugar em si todos os tempos e todos os espaços que são precisos, graças a ela. Para debelar qualquer contradição aparente, deve insistir-se em que tempo, espaço, lugar divino são congruentes com a alma de sabedoria, são nela. A saída para fora, para encontrar tais realidades ou entes, não encontra lugar nem no suprassensível, nem no sensível materialístico; encontra, pois, na alma aqui entendida como

entidade metafísica ressignificadora do cosmos, de fato, provedora da experiência da harmonia.

Por sua vez, a dimensão metafísica de inspiração platônica que impregnou o pensamento de Sêneca legando-lhe certo dualismo entre a matéria e o espírito, talvez tivesse sua maior presença aqui, na medida em que levou Sêneca a insistir na antítese entre a alma e o corpo físico. Todas as tentativas de descrever sua saída do corpo mostram que ela ascende entre os espaços do éter, entre os astros celestes (*Ep.*, 102, 22; e 92, 30). Esta referenciação a esses espaços não implica que ela esteja a renunciar à sua natureza: trata-se apenas de deixar a inconstância e a determinação pelo corpo material.

De qualquer modo, o dualismo que se encontra em Sêneca, aqui especialmente referido pela antitética relação entre o corpo e a alma, é de matriz platônica, quando não mesmo pitagórica. Assenta em uma situação-limite em direção a uma distinção absoluta entre espírito e matéria que deriva da que está espelhada na distinção entre Deus e o mundo (Zeller e Mondolfo, 1979, p. 293). Por isso, parece se assentar em uma perspectiva mais que moral, de tendência ontológica, como quis Platão no *Fédon*. Daqui que, se não se apresenta como um dualismo estrito, também não se pode negá-lo sob as escusas de ser Sêneca um estoico “ortodoxo”. Portanto, seria mais do que um dualismo, ou mesmo um dualismo mitigado, um dualismo propedêutico, pois o corpo, ao não participar ou estar em relação à alma, logo, ao ser em si, não é existência efetiva, para além, inclusive, de constituir-se somente num indiferente (Marco Aurélio, *Meditações*, IV, 41). Daqui diverge-se, portanto, da representação platônica da alma (Platão, *A República* IV, 440e), que admite que uma parte sua esteja estritamente consoante à condição sensível, havendo, assim, um comércio entre o ser e o devir através de um ponto de justaposição no próprio eu anímico, em sua parte concupiscível.

Para o pensamento de Sêneca, ainda que impregnado pela longa, mas nem sempre consoante tradição da física estoica, o mundo exterior, mesmo o feito representação ou imagem pela alma, não deveria passar

de ser um grande indiferente e, por isso, qualquer conhecimento positivo seu e qualquer experiência efetiva sua seriam mais signos de desvio do que de afirmação do ser anímico. O corpo, portanto, embora não pudesse vir em detrimento da alma, no sentido de inferir-lhe qualquer mazela, também não poderia ser por ela cuidado ou, de algum modo, por ela anuído. Giovanni Reale fala de uma “antítese radical subsistente entre o corpo e a alma em Sêneca” (Reale, 2003, p. 119). Antítese entre corpo e alma, porque portadores de valores que são menos que si, para o corpo, e que compõem o si ele mesmo, para a alma, e não dualismo propriamente dito.

De todo modo, o corpo será para Sêneca a expressão de todo o contrário em relação à alma, expressão, porque metáfora e não mais que isso, quando se prestasse a fazer qualquer referência positiva a ela. Com isso queremos dizer que, se Sêneca pudera dissertar sobre a alma humana, sobre sua natureza, sobre sua dinâmica interna, sobre os modos pelos quais ela se volta para o mundo exterior como signo inclusive de seu autodesconhecimento ao deixar-se, foi porque, antes de tudo, aceitou que o corpo é uma realidade não só menor entre os corpóreos, mas não real do ponto de vista do que é verdadeiro. Por isso, temos insistido que os valores do mundo, aqui especificamente personificados nos valores do corpo, não oferecem nada que pudesse edificar nem a si como corpo, nem a si como espírito, pois, sendo o primeiro tão efêmero quanto os valores do mundo, a alma dele não necessita dele, ou o interpreta só como mero indiferente. Só a alma move a alma, só ela se modifica a si mesma no sentido de afirmar sempre o que é. O corpo seria um outro, um coadjuvante no grande teatro da existência, e, ainda assim, um ator que, retirando a máscara, não tem rosto.

A DIMENSÃO CORPORALÍSTICA DA ALMA

Também em Sêneca, a relação entre a alma e o corpo parece obedecer ao esquema metafísico que assevera que o ser está acima e além

do que aparece ou se apresenta desde sua manifestação fenomênica. No entanto, tal asserção só pode ser endossada desde que identifiquemos o ser como existência essencial e interior, devida ao humano. É na alma humana ou em sua esfera existencial que o ser não só permanece e se verifica mas, inclusive, devém, embora em direção ao mesmo. Ademais, não se pode dizer que está aí constricto, mas sim confuso a um universo que lhe é próprio, ou seja, onde ele é e existe autenticamente.

Como percebeu Samuel Sambursky, a observação do movimento demonstrado pelas causas e sintomas do corpo físico levou os estoicos a aplicar essa mesma dinâmica de causa e efeito à compreensão da alma, de modo que desenvolveu-se uma epistemologia, no sentido de indicar uma transição do pensamento causal para o pensamento funcional (Sambursky, 1959, p. 52). No entanto, o movimento devido à alma é mais metáfora do que descrição de um fenômeno; embora uma metáfora que traduz a força da existência mais forte, que é a do eu.

Sêneca, no entanto, como vimos, extrapola a configuração do movimento da alma em sentido transcendente imanente que se atém e preenche a própria alma e bate à porta da transcendência. Neste sentido, assiste-se também a um movimento inscrito na dinâmica alto-baixo, cara à tradição filosófica via platonismo. Sêneca dela se utiliza para conotar a condição de grandeza da alma *versus* a alegada baixeza do corpo:

Todo este universo que nos rodeia é uno, e é Deus. Nós somos participantes dele, somos como que os seus membros. A nossa alma tem capacidade bastante para se elevar até à divindade desde que os vícios a não deitem por terra. Tal como a estrutura do nosso corpo está organizada para se erguer em direção ao céu, também a nossa alma — que tem a capacidade para abarcar tudo quanto queira! — foi formada pela natureza com a finalidade de conformar os seus propósitos aos dos deuses (*Ep.*, 92, 30).

Subir ao céu, *ire in caelum*, seria uma força de expressão para figurar uma ideia que Sêneca toma e reelabora da tradição metafísica platônica. Por isso, diremos que a dinâmica baixo-alto não deve ser aqui traduzida como um movimento de ascensão para o alto, e muito menos traduzida como evasão cósmica, mas pelo atingimento do si em sua essência e permanência, próprias de sua interioridade.

Embora aqui a relação platônica baixo-alto devesse se aplicar à dinâmica exterior-interior, também ela não deveria ir além da metáfora, pois não se existe outra esfera para o si mesmo mover-se, sobretudo para ser em efeito, senão a esfera interior. De qualquer modo, ascender é atingir a suprema condição do ser que em si é, se descobre e se manifesta, não obstante, mais como ato de reconhecimento do que revelação de um outro. A alma, para Sêneca, portanto, se eleva ao conduzir-se a si mesma à sua natureza mais essencial, isto é, racional, de bondade e divina.

Sêneca, de todo modo, apropria-se da imagem platônica da subida ou da ascensão da alma para o céu, para o mundo divino ou suprassensível, e a ressignifica pelo movimento do regresso ao si mesmo, divino e causal. Aí o ser permanece, pela sabedoria, saciado por sua autossuficiência. Por isso, ainda mais perigoso do que deixar-se encaminhar-se para o mundo da indiferença, é desejar recebê-lo em si. Logo, também aqui, ascender significa deixar sua condição necessitante ou dada à indeterminação própria do devir:

Àquela devemos nós conceder o domínio sobre tudo, atribuir a posse da natureza inteira de modo a que os seus limites coincidam com o oriente e o ocaso, a que a alma, identicamente aos deuses, tudo possua, olhando soberanamente do alto os ricos e as suas riquezas - esses ricos a quem menos alegria proporciona o que têm do que tristeza lhes dá o que aos outros pertence! (*Ep.*, 92, 32).

O domínio da natureza se refere aqui ao domínio próprio da razão (como já se discutiu e se demonstrou aqui mais de uma vez), ou seja, a capacidade de julgar o verdadeiro valor das coisas e sempre sentenciando

a favor de sua natureza moral: ser um bem, um mal ou indiferente ao espírito. Embora a alma não encontre nada fora dela de verdadeiro ou de eficaz para sua existência feliz, ela pode voltar-se para o mundo exterior para contemplar uma existência cuja realidade é, quase sempre, a expressão da sua falta, ou para sua bondade indiferente. Com efeito, a alma de sabedoria, quando olha para fora de si, o faz de forma soberana e desdenhosa das aparentes riquezas do mundo e de seus valores que são da mesma qualidade do que sempre devém e nunca é. A alma é, desse modo, o começo e o fim da própria existência, não obstante seja também sua causa e causa contínua para a manutenção da mesma.

Daqui a manifestação de sua natureza fundada e orientada pelos princípios que são devidos a si e a sua divina existência. O corpo, assim como o mundo e seus valores, já não determinam em nada a alma, dado ela ser autossuficiente para sua própria felicidade, assim como para sua doença. É por isso que a alma até pode tocar o corpo (*Da ira*, II, 2, 5), embora ela não o faça de modo direto; por sua vez, o corpo nunca poderá tocar a alma, pois o que é não-ser não tem potência nem condições para transformá-la. O corpo também não deve ser afirmado senão por ser contraditório em relação à alma, ou, no melhor dos casos, por ser sua metáfora sensível e mero meio para a didática moral.

Quando se eleva a tais alturas, a alma passa a cuidar do corpo (esse mal necessário!), não como amigo fiel, mas apenas como tutor, sem se submeter à vontade de quem está sob sua tutela. Ninguém pode simultaneamente ser livre e escravo do corpo; para já não falar de outras tiranias que o excessivo cuidado com ele nos impõe, a soberania do corpo tem exigências que são autênticos caprichos. A alma desprende-se dele ora com serenidade, ora de firme propósito — busca a sua saída sem se importar com a sorte dessa pobre coisa que para aí fica (*Ep.*, 92, 33-34).

A despeito de Sêneca não demonstrar a repulsa ascética ao corpo própria dos dualismos estritos, mortificando, dilacerando ou, ao menos,

consumindo sua saúde pelo não atendimento das suas necessidades mais básicas, e nem o haver relegado a uma condição de nada, como o fez o neoplatonismo de Plotino (*Enéadas*, II, 3, 9) demonstra que, na melhor das situações, sua existência é necessária, mas seu saber, mas, para o cuidar de si mesmo, não é. O corpo é a antítese da alma, embora, e, ainda assim, como meio para portá-la, porém não para conduzi-la. Daqui que o esquema alto-baixo platônico que é caro a Sêneca reapareça sob o signo superior-inferior, para denotar a natureza e o valor da alma acima da condição do corpo, que não é somente indiferente a ela, mas pode impor-lhes limites, aprisioná-la.

A alma é de uma natureza muito mais sutil, sublime e definitivamente divina em comparação com o corpo. Portanto, a alma, compreendida como ente psíquico ou como o ser fundamental que constitui a existência própria e bastante do si, irreduzível ao corpo físico e à sua natural incapacidade de transformação para vir a ser melhor que si, não aceita qualquer apresentação objetiva do corpo.

Sêneca recomenda não dar às sensações qualquer importância, porque elas não são portadoras do real, assim como às especulações que não tivessem por objetivo a formação e o conhecimento do si: “eu me volto ao estudos que me acalmam o ânimo, e só depois de haver examinado a mim mesmo, passo a indagar sobre o mundo externo” (*Ep.*, 65, 15). Toda e qualquer especulação verdadeira teria por objeto a alma, ou seja, o si mesmo, e não porque fosse uma escolha entre outras, mas porque era a única escolha frente à impossibilidade da ciência do Outro, uma vez que o Outro não se verifica porque não é passível de ser verdadeiramente conhecido senão pelo si.

O si que se conhece, se conhece, de fato, não por meio da ciência que o afirma pela sua objetividade também devida ao Outro e à sua subsunção, mas pela própria ciência do ser. Refere-se a um instrumental que não é nem da ordem interina do prático, nem somente do teórico, pois o ser é tanto da ordem do metafísico quanto sua objetivação só é possível por esta ordem. Sêneca, que se propõe observar-se a si mesmo

antes de observar o universo, pode querer dizer com isto que, assim feito, toda e qualquer observação do universo lá fora é já devida a si, pois não se pode ver nada de fato que não tenha em si o seu correspondente, isto é, seu fundamento, modelar ou elementar para ser em verdade. O si, para Sêneca, é o ser que é pela alma, e compreendido como melhor existência por sua ciência. Logo, tudo o resto seria então um existir segundo uma causa e uma dinâmica que comumente negaria o ser, ou seja, negaria a existência que ele comporta e que é devida, acima de tudo, à sua própria causa e ciência, humana e divina.

Diante da autossuficiência da alma, e não só por ela conter tudo o que precisa para uma existência feliz, mas por compor esta existência como realidade última e maior, todo e qualquer movimento para fora de si, para a vida do corpo especialmente, seria como uma forma de seu apagamento, como levar a escuridão para o interior, pôr a luz de uma vela cada vez mais afastada dos olhos de quem a vê. A escuridão se tornaria mais densa e acabaria com a própria luz. Entretanto, nem por isso, o escuro dissiparia a luz, mas todo o contrário. O desaparecimento da luz pela escuridão não é seu apagamento, mas seu esvaír-se na perspectiva dos olhos tomados pela densidade da escuridão que não mais consegue ver. Max Pohlenz, por meio da física estoica aplicada à natureza sublime da alma, ou seja, por ser ela fogo ou de natureza ígnea, a identificou com esta mesma capacidade: é luz porque é fogo, ou ainda, é capaz também de revelar o melhor de si a ela mesma, e exatamente porque é uma existência puramente espiritual (Pohlenz, 1967, p. 95). Assim como o fogo, a alma pode ascender deixando após a si as cinzas que não comportam nem forma, nem vida, nem potência. Sua ascensão, no entanto, não é propriamente ascensão para fora, para o alto, mas acesso e adentramento ao absoluto que tem em si:

Eu sou algo mais, eu nasci para algo mais do que para ser escravo do meu corpo, a quem não tenho em maior conta do que a uma cadeia em torno à minha liberdade. Este corpo, oponho-o como barreira aos golpes da fortuna, e não consinto que

através dele algum golpe chegue até mim. Se algo em mim pode sofrer ataques é o corpo; mas neste desconfortável domicílio habita um espírito livre. Nunca esta carne me compelirá ao medo, ou a alguma hipocrisia indigna de um homem de bem; nunca serei levado a mentir por atenção a este frágil corpo. Quando chegar a altura romperei a minha ligação com ele. E mesmo agora, enquanto estamos colados um ao outro, não somos companheiros com direitos iguais: o espírito arroga para si todos os direitos. O desprezo pelo próprio corpo é a certeza da liberdade (*Ep.*, 65, 21-22).

A separação da alma do corpo é aqui, uma vez mais, de caráter absoluto. Por isso, a alma não pode oferecer nada ao si que não possa receber ou que já não contenha por princípio, pois seria, para retomar uma metáfora de Sêneca, verter um líquido em um vaso sem fundo, metáfora também encontrada em Platão. Platão refere-se, de modo metafórico e pela boca de Sócrates, à alma dos aficionados ou dos intemperantes que não permitem reter nada que lhes possa dar verdadeira satisfação; ao contrário, como um barril ou um vaso furado, deixam escorrer continuamente o que obtêm em uma contínua e ininterrupta insatisfação. Logo se refere a “alma furada” própria daqueles que identificam o bem com o prazer e não com a autossatisfação de suas virtudes e bens próprios, ou, da perspectiva das necessidades materiais, do que lhes basta para viver (Platão, *Górgias*, 492d- 494c).

De todo modo, a ascensão da alma ganha aqui seu melhor significado, não em função de um movimento de fuga, mas, como já dissemos, no sentido de não mais anuir com o corpo, não comerciar com ele, uma vez saber que ele não comporta nada que realmente possa dar-lhe, acrescentá-la ou retirá-la. Ascender é, assim, menos um movimento para fora do que um movimento interior que leva a alma a confundir-se com seu ser de razão, a atingir seu estado de maior bondade.

Devemos procurar algo que se não deteriore com o tempo, nem conheça o menor obstáculo. Somente a alma está nestas condições, desde que virtuosa, boa,

elevada. Um deus morando num corpo humano - aqui está a designação justa para essa alma. [...] Para subir ao céu pode partir-se de qualquer canto (*Ep.*, 31, 11).

A alma pode habitar em um nobre, um liberto ou um escravo; estes, por sua vez, podem habitar em uma casa luxuosa, humilde ou em um alpendre. Nada, no entanto, muda a condição da alma do homem que não se deixa confundir com as condições devidas ao que é temporal e espacial, segundo a ordem e os valores do mundo, uma vez que só a alma se pode transformar a si mesma de acordo com as disposições que já são suas. Sêneca antecede o cristianismo e vai além dele ao assinalar a cada alma humana a verdadeira dignidade que escapa e é indiferente aos poderes e aos valores do mundo. Citando Virgílio, “faça-se também você digno de um Deus”, acrescenta, de modo assertivo, que elevar-se ao céu é tornar-se um Deus e não por ter que atingir a condição emprestada ou participativa de um outro ser divino, senão o si, e em um outro lugar senão no interior de si. Em resumo: “a divindade está perto de ti, está contigo, está dentro de ti! É verdade, Lucílio, dentro de nós reside um espírito divino que observa e rege os nossos actos, bons e maus; e conforme for por nós tratado assim ele próprio nos trata” (*Ep.*, 41, 2). Deus *prope est a te, tecum est e intus est*. Ele é na alma, é identificado a ela, enquanto ela possa ser o melhor para si. Cultuar a Deus para ser por ele bem tratado é o mesmo que cuidar de si, conhecer-se. Ou seja, o si a ser cuidado é o mesmo que promove sua própria cura. Por isso ele é equiparado a Deus.

Na *Consolação a Hélvia*, Sêneca também explora o tema da ascensão ou do sobrevoo da alma. Retoma, portanto, o tema platônico do corpo como cadeia da alma, embora, devido à sua força e natureza puramente espiritual, a alma não se permita prender-se, de fato, às determinações da natureza física, como, por exemplo, ser enviada e confinada ao desterro, pois ela encontra em si uma habitação livre e nunca cerceada ou estagnada pela dimensão espaciotemporal: “Por isso não pode nunca estar no exílio esta alma livre e parente dos deuses, partícipe da infinidade do espaço e

da eternidade. Porque o seu pensamento abraça o inteiro céu e se abre a todo o tempo passado e futuro” (*Consolação a Hélvia*, 11, 7).

Sêneca disse, na sequência, que o corpo é o cárcere da alma, embora a alma seja inviolável e eterna e ninguém pode colocar sobre ela suas mãos. Assim, se, por um lado, o corpo é o cárcere da alma, *custodia et vinculum animi*, ela não está, não enquanto sabedora de sua potência própria, presa ou constrangida pelo corpo ou por suas instâncias. Tem em si o espaço e o tempo perene, e não porque viverá para sempre, mas porque os desconhece segundo sua dinâmica exterior dada ao devir. Logo, o tema do aprisionamento da alma pelo corpo e sua consequente defecção deveria ter em Sêneca também uma força mais retórica do que assertiva: “As circunstâncias não modificam a virtude: não a fazem pior, se são duras e difíceis; nem melhor, se são favoráveis e felizes. A virtude é, necessariamente, igual a si mesma” (*Ep.*, 66, 16). Daqui que, sob a perspectiva do si enquanto existência espiritual e à parte do fenomênico, caberia à alma tornar o homem também mais realidade cósmica em si do que cidadão do mundo. A alma veria o mundo exterior como um indiferente; portanto, enxergaria nele somente o lugar da não verdadeira realização para o si.

Novamente a vida espiritual aparece como sendo a vida mesma, sem ser pela renúncia, sem ter deixado ou perdido algo ou alguém. Portanto, permanecer em casa é aí encontrar a única e salutar condição para a dinâmica que leva o si à sua autossatisfação, *placet intra parietes rursus vitam coercere*, permitindo que a própria alma se feche e permaneça só em si, *sibi ipse animus haereat*. Isto demonstra, como já apontamos ao tratar do *modus vivendi* do sábio, permanência em si e não ódio do mundo; máxima liberalidade do eu e não uma vida escondida ou aprisionada por medo ou temor. Ocupado de si, sua atividade é própria do pensamento que só deve a si suas causas, inclusive para seu pensar.

Os bens e os valores exteriores, assim como os juízos inarrazoados da opinião coletiva, poderiam ser então males em potência, ainda que não males eles mesmos, ideia esta tantas vezes aqui já escandida por

sabermos que só o bem existe. Logo, Sêneca demonstra a antítese entre o mundo exterior, que não comporta o real, e a vida interior, que é de fato a mais real por relegar ao indiferente tudo aquilo que acontece para além da sua existência. Por isso, afirma que os menos abastados são mais felizes do que os afortunados segundo os bens materiais. Estes se veriam carregados de preocupações, angústias; não seriam livres, seriam presas do medo, dos cuidados das coisas que precisam administrar ou delas se ocupar para aumentá-las ou ainda não deixar que se diminuíssem ou lhes escapassem das mãos. Seriam forçados a fingir inclusive uma alegria que não possuem por terem que obedecer à opinião comum de que um bem é necessariamente sinônimo da posse de algum objeto de valor e que, possuindo-os, se possui o que eles de fato não poderiam conter ou só pareceriam conter devido ao crédito estulto.

Os abastados, por isso, possuiriam uma alegria falsa, dissimulada, escravos das opiniões que possuem sobre si e que seriam, na verdade, devidas aos outros. Para Sêneca, a vida exterior, a vida pelo corpo e entregue às suas imposições, é uma farsa, um mundo de mentira que obriga à própria falsidade do eu. Nesse sentido, e tendo em mente este estado de coisas, afirma que o mundo exterior é o mundo das aparências que tende a ser contra a alma, contra o si mesmo verdadeiro, e os homens que estão neles envoltos são vistos como simples atores da sua própria existência: “Em contrapartida, aqueles a quem o vulgo chama ‘afortunados’ exibem uma boa disposição fingida, carregada, contaminada de tristeza, e tanto mais lamentável quanto, muitas vezes, nem sequer podem mostrar-se abertamente infelizes, antes se vêem forçados, entre desgostos que lhes roem o coração, a representarem a comédia da felicidade!” (*Ep.*, 80, 7).

A existência verdadeira há que se pautar por valores que são próprios da alma, pois o único bem é aquele que reside em si e que se basta. Tudo o resto é falseamento da vida boa, destruição da possibilidade de acesso à felicidade real, que termina quase sempre em tragédia, pois o começo nessa direção é uma tragicomédia. A vida exterior é um exagero vulgar

em busca de uma alegria que falseia a própria vida feliz e a suprime; por isso, o espírito deve ser o único e verdadeiro lugar para o ser feliz:

A alegria de que estou falando e à qual me esforço por fazer-te aceder, essa é de natureza constante, e tanto mais dilatada, quanto mais íntima. Peço-te, Lucílio amigo, age da única maneira possível para obteres a felicidade: repele e despreza aqueles bens que só brilham por fora, que dependem das promessas de fulano ou das benesses de cicrano. Faz do verdadeiro bem o teu alvo, busca a alegria dentro de ti. Que significa 'dentro de ti'? Significa que a felicidade se origina em ti mesmo, na melhor parte de ti mesmo (*Ep.*, 23, 6).

Sêneca seguirá dizendo que o que nos pertence é a melhor parte de nós mesmos, e embora não diga afirmativamente do que se trata, diz que não se trata do corpo e de suas manifestações. Foi partindo desta lógica que Sêneca já havia escrito a sua mãe para, desde seu exílio na ilha de Córsega, consolá-la a fim de que ela compreendesse que nenhum mal verdadeiro deveria atingir a alma. O gênero consolatório foi, aliás, explorado por Sêneca mais de uma vez, o que demonstra que a vida segundo o existir no mundo é para ele uma matéria de ocupação crítica, moral e inquietante. O mundo é quase sempre signo de sofrimento ou lugar para ele, mesmo para um homem material e intelectualmente abastado. Nessa ocasião em particular, Sêneca escreve à sua mãe para afirmar, como já indicámos, que não há mal algum em ser aviltado ou expropriado de suas condições materiais e de seu corpo. Portanto, ser arrancado de seu lugar de nascimento, de entre os amigos ou do ambiente da família, não deveria ser visto como mal, pois aquele que é verdadeiramente cidadão do mundo, aqui entendido como de todos os lugares e de lugar nenhum em específico, só em si mesmo habita, porque só aí existe maiormente (*Consolação a Hélivia*, 9, 2).

Habitar neste ou naquele espaço geográfico, ser aí colocado ou arrastado pela força, nunca será um verdadeiro desterro ou verdadeira expropriação de si, pois, quanto aos que vivem na e pela alma, nunca

poderão ser expatriados de si mesmos. Do meio externo, a alma bem edificada de nada necessita para sustentar sua felicidade. O vigor da alma, aliás, tende a aumentar quando ela se afasta das distrações sociais, das freqüentações familiaridades, da companhia humana. O exílio, principalmente o que leva a lugares pouco hóspedes, ermos, de povos cultural e linguisticamente diferentes, beneficia ainda mais com o retiro em si mesmo, o ocupar-se de si, o ter a si mesmo como única companhia, no diálogo para consigo mesmo, que permite explorar-se, desbravar-se, descobrir-se, sendo a própria alma a verdadeira terra ignota que deveria se apresentar como digna de ser buscada, cultivada e habitada: “É a alma que faz nossa riqueza. Ela nos segue no exílio, e nos desertos mais selvagens, quando encontra isto que basta para manter o corpo, se sente rica e feliz dos bens que lhes são próprios” (*Consolação a Hélivia*, 11, 5).

Num sentido muito apoucado, o verdadeiro exílio se impõe quando acontece exatamente na casa familiar, cheia de distrações que afastam de si, conduzindo o eu a situações, lugares, e circunstâncias que afetam sua serenidade, logo, a felicidade. A casa familiar afeta a serenidade, mas, curiosamente, não afeta o corpo, muito mais resiliente a esse respeito do que a alma. A casa onde se habita deve comportar mais austeridade que conforto; deve conter menos para ornar e mais para bem acolher o espírito. As coisas que se possuem devem seu verdadeiro valor por atenderem ao que servem e não como objeto de ostentação ou simples posse material. Assim, quanto mais humilde for a casa e seus objetos, mais ela colaborará para a virtude do homem que nela habita, pois a simplicidade e o despojamento desocupam as coisas que não importam para, então, permitirem o que importa. A casa deve guardar espaços e condições para a virtude, para a possibilidade de seu exercício e realização (*Consolação a Hélivia*, 9, 3). E continua Sêneca:

Porquanto me diz respeito, não as riquezas sinto de haver perdido, mas as ocupações. As exigências do corpo são mínimas: só me solicita de afastar-me do

frio e de apaciar com alimentação a fome e a sede; tudo o que se deseja a mais é consequência do vício, não da necessidade” (*Consolação a Hélvia*, 10, 2).

O exílio, a despeito de seu rigor, parece ter sido para Sêneca uma ocasião de exercício prático para a compreensão de seus valores morais e da sua importância sempre para ele incontestes. Por isso, o espírito nunca poderia ser exilado ou ver-se exilado da verdadeira alegria, pois a alegria de viver em sua própria pátria ou na satisfação de sua casa é igual a viver em si, “O meu desejo é que a alegria habite sempre em tua casa; e fá-lo-á, se começar a habitar dentro de ti” (*Ep.*, 23, 3).

O universo ou a casa comum parece então ser para Sêneca da ordem do interior humano e não da vida cósmica e fenomenalmente referida. Também seria mais do que uma dimensão suprassensível, um lugar intra-sensível que deveria, a cada passo em direção ao seu saber-se, defazer-se do mundo material e do corpo como seu corolário. É, nesse sentido, que reencontramos a morte como signo de finitude do corpo, mas não da alma, uma vez que Sêneca chega mesmo a considerar que ela poderia se inscrever na dinâmica própria do retorno cósmico:

A morte não tem em si nada de nocivo, porquanto uma coisa, para ser nociva, deve primeiro existir! Se tens assim um tão grande desejo de uma vida mais longa, pensa então que nada daquilo que se escapa aos nossos olhos para mergulhar na natureza (da qual tudo proveio e à qual tudo em breve há-de regressar) se destrói por completo; as coisas cessam, mas não se perdem; a morte — que nos enche de terror, que nós nos recusamos a aceitar — interrompe a vida, mas não lhe põe termo; virá um dia em que novamente veremos a luz, num regresso à vida que muitos recusariam (*Ep.*, 36, 10).

Especular sobre as fontes e, sobretudo, a respeito das consequências últimas desse pensamento em Sêneca talvez não seja possível, pois ele não cuida de afirmar, de fato, uma metafísica transcendente do ser. No entanto, vale notar que Sêneca aproxima a teoria do retorno cósmico

estoico à teoria da reencarnação platônica ou da metempsicose de tipo pitagórica, sobretudo por parecer considerar a permanência da própria consciência do eu individual após a dissolução do corpo, como se percebe nos diversos trechos citados neste capítulo, uma vez que é o eu que contempla o universo em lugar de se infundir no todo que dá matéria para a contemplação dos vivos.

Já deixámos assentadas a diversidade e a gravidade do pensamento de Sêneca no que respeita à existência da alma humana, embora sua afirmação fosse sempre assertiva em relação à sua magnificência diante de outros modos da apresentação do real ou do Outro — inclusive o divino transcendente — sempre insuficientes para contê-la ou transformá-la. Veja-se que os antigos estoicos, para os quais a expressão máxima da sobrevivência da alma está na sua capacidade de sobreviver por um pouco mais de tempo para além da dissolução do corpo físico, tal ideia não implicou o entendimento da sobrevivência propriamente. Isto é, enquanto para os estoicos antigos a alma sobreviveria por um espaço muito curto de tempo e logo após a morte do corpo físico se dissiparia, para Sêneca, conforme notou René Hoven, ela sobreviveria por um tempo tão mais longo, como preciso e indeterminado. Assim, a alma não só poderia *permanecer* (*manet, permanet, remanet*), mas *estar* para além de sua residência no corpo (Hoven, 1971, p. 45). Ocorre inclusive em Sêneca o termo *aeternus* aplicado à alma humana, como se pode ver em várias de suas cartas. A ideia de que a alma poderia voltar-se para o etéreo e, com ela, a identidade do eu mesmo anteriormente revestido pelo corpo físico, coloca-a em uma perspectiva não só divina e extracorpórea, como também imortal, ao menos por não ver-se absolutamente enlaçada pela vida exterior e pelas determinações absolutas do corpo físico.

A morte seria então não perda, mas conquista da serenidade absoluta que sempre se buscou em vida, e que, agora, conquistará o próprio si mais do que será por ele conquistada. Assim, como seria com o homem, seria também com o universo, sobretudo o apresentado pela razão cósmica. Por sua vez, o corpo físico, ao deixar de existir, cumpre

simplesmente o fim a que estava destinado, inclusive a favor da vida, que já não estaria presa ou constricta nele. Quanto à morte do corpo, ela não é nem súbita, nem imediata, uma vez que ele é constantemente corroído pelo tempo, mitigado pela senilidade psicofísica do homem:

Todo o universo permanece, não porque seja eterno, mas porque está sob a guarda de um ser que o rege; se fosse imortal não careceria de protetor. É o obreiro do universo que o conserva, dominando pelo seu poder a fragilidade da matéria. Desprezemos, pois, todas as coisas que tão pouco preciosas são a ponto de a sua própria existência ser duvidosa (*Ep.*, 58, 28-29).

A perspectiva de Sêneca, que entrega à indiferença o que não pode ser comportado pelo si, tornaria inclusive sem efeito a teoria acerca da simpatia do todo no universo cósmico físico, uma vez que a alma não poderia receber ou anuir com o que lhe fosse estranho (Rist, 1977, pp 7-34). Por isso, como vimos, nem mesmo o mundo exterior pode comportar males verdadeiros, pois a alma não pode recebê-los e nem sofrê-los.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pôde-se precisar que o pensamento filosófico de Sêneca encontrou na condição humana seu objeto mais urgente e fundamental. Não obstante, demonstrou-se que o humano real para Sêneca se refere à sua existência anímica, autossuficiente e autodeterminada pela sua sabedoria e pelo seu cuidado. É, nesse sentido, que a busca de Sêneca pelo si ele mesmo encontrou na alma também seu ser de existência, uma vez que encontrou aí seus princípios absolutos e seu lugar para realizá-la, o que significa dizer, instituir-se como vida feliz, para além de ser só uma preparação para ela ou um evento fortuito seu.

Para Sêneca, a ciência que leva à compreensão da alma humana é a mais premente dentre todas, senão mesmo a única relevante. Seria, a bem dizer, a mais fundamental das ciências, pois abarca, ao mesmo tempo, o princípio e a condição final de tudo o que verdadeiramente é, logo, que pode ser conhecido e realizado. Com efeito, essa compreensão por parte de Sêneca de que a alma humana, via razão, comporta os fundamentos para o seu ser de existência autossuficiente, a despeito inclusive das determinações exteriores, transformou sua filosofia em sabedoria de vida, tanto quanto a vida deveria sua melhor existência ao cultivo ou a cura de si. A filosofia tornou-se uma ciência que, acima de tudo, visa compreender o seu próprio sujeito.

Daí que uma das máximas mais conhecidas da Filosofia Antiga a respeito da sabedoria humana, “o conhece-te a ti mesmo”, veio a implicar uma dimensão ainda mais ampla e polissêmica, ou seja, atingir uma

compreensão do si para além do seu puro intelectualismo, chegando a acusar a necessidade e os meios para o seu cuidado como forma de cuidado que abarca a dimensão da vida cósmica como existência pelo humano e para ele, ou, ainda, para sua autodescoberta e para sua autorealização como sendo o lugar próprio da harmonia, da beleza, da felicidade indefectível. Seu fruto primeiro, senão o maior, seria a aquisição da própria consciência de bastar-se a si pela conquista de sua autossuficiência em relação aos bens e afetos que partem do mundo exterior e que devem ser rechaçados, uma vez não necessários: daqui a impassibilidade, a autossatisfação a partir de seus bens próprios, a serenidade, o silenciamento das paixões e dos vícios, a felicidade não necessitante, etc. Daqui que o sábio antigo teve em Sêneca um dos seus porta-vozes mais ressoantes.

Essa perene condição de felicidade e autossuficiência conquistada pelo si mesmo espiritual, seria, não obstante, signo do regresso aos seus próprios fundamentos ou princípios basilares, ou seja, ao bem e à virtude ela mesma que, para Sêneca, são conaturais à alma humana e, por sua sabedoria, igual a ela, arautos de sua existência grata. Regresso na medida em que se deixa para trás sua condição tangida pelo mundo, ou seja, necessitante e quase sempre convertida em doença ou autoengano. A alma, pelo exercício da sabedoria de si, pelo seu cultivo graças à sua autociência, busca igualmente um tratamento terapêutico, por meio do qual deve ajuizar, via razão, as impressões advindas do mundo exterior, fazendo-as soçobrar diante de seu engano comum, ou despindo-as das máscaras devidas às estultas opiniões dos outros. O si mesmo, identificado pelo seu autoconhecimento, como o senhor do sumo bem e da virtude ela mesma, devia então instituir-se como ser e existência sem mais fraturas ou dependência com relação a uma condição exógena ou diferente de si, ao menos para a constituição do seu ser como existência melhor, feliz, fruto da razão: “se o homem queria formar uma ideia de si mesmo, não há outra coisa a que a razão teria que acudir. E tinha que formá-la, pois sem a noção acerca de si mesmo, o homem não pode

viver; como disse María Zambrano, tem que saber *quem é e o que é*" (Zambrano, 1944, p. 24).

Com efeito, a partir do que se acabou de apontar, pode-se dizer que o problema por excelência da filosofia de Sêneca não foi o do próprio saber filosófico (pela via da ética, da lógica, da física), mas foi o de tornar a filosofia o instrumento maior para a compreensão do problema humano como a questão filosófica mais importante; humano este, aliás, que não se restringe a qualquer um daqueles domínios ordinários da filosofia. É, nesse sentido, que inclusive a ética ou a moral normativa, comumente consideradas os problemas centrais da filosofia de Sêneca, foram aqui ser revistas, pois, à luz destas dimensões da vida coletiva humana, não só não encontraríamos o homem ele mesmo, compreendido e buscado por Sêneca, como seriam talvez lugares inadequados para essa missão. O cuidado para com o ser humano é, para Sêneca, antes de tudo, sapiencial, terapêutico, dirigido à sua alma, à sua vida interior, e, nesse sentido, cuidado do mundo devido à sua representação final e saudável.

O homem, ser anímico, maximamente acima das contingências exteriores, senão das contingências que ele encontra em si mesmo, devido às inconstâncias da vida psíquica, não foi, não de modo conspícuo, um problema ético ou moral normativo para Sêneca, deve se insistir. Também não encontramos em Sêneca o homem reduzido a uma moral antropológica que o determinaria por leis fixas e universalmente aceitas. Ele, como ser acima de tudo espiritual, autoidentificado com a sua razão e, por lado, com a sua própria causa, artífice de sua existência como a existência ela mesma, ou ao menos em sua forma última, mais eficaz e feliz, se afirma também por sua não exaço em relação ao mundo a partir de suas representações não sopesadas e assertivas. O mundo exterior deve se apresentar tão só como um conjunto de elementos ou situações não verdadeiramente causais ou indiferentes ao seu si autorreferido por seus valores próprios ou, no melhor dos casos, como manifestações propedêuticas para o seu melhor e mais grave informar-se, conhecer-se para melhorar-se, curar-se, serenar.

Por outro lado, se a vida exterior é fugaz, falaz, já que o permanente como condição para a felicidade verdadeira não pode ser comportado por ela, assim como, não pode ser acessado em um mundo suprassensível que não se verifica em Sêneca, foi no si mesmo, na sua condição interior e espiritual, que ele encontrou o único estado de perfeição possível, instituído por uma dinâmica não dada a mutabilidade e a celeridade, mas à permanência e à serenidade. Só a alma comportava a condição para a boniforme existência do si, diferente, por exemplo, do corpo físico que o arrastava sempre para o devir e para a diferença com relação inclusive ao si mesmo absoluto. Por sua vez, o eu interior estabelecer-se-ia por um movimento que visava a manutenção do mesmo, sobretudo se referido por sua sabedoria que o tornava igual à virtude e o bem que descobria em si e neles se transfigurava. Esta é, para Sêneca, a condição do sábio, isto é, do homem autossuficiente e feliz.

A alma humana, por tudo isso, não foi para Sêneca, mesmo sendo ele um estoico professo, tão só uma espécie de corpóreo entre os corpóreos, mesmo que ativo e excelente. Também não seria um ser não bastante a si mesmo ou em si indeterminado por ver-se necessitado de uma causa inteligente ou providente de todo diferente da sua. Uma e outra perspectiva implicam que o si ele mesmo não poderia existir como ser autossuficiente, ou seja, como si devido à sua suficiência para poder-se constituir em melhor existência pelo conhecer-se; portanto, e, nesse sentido, sendo ele para sempre carência ou falta irremediável. Como indica Sêneca, se o princípio primeiro do ser humano se deveu a uma potência divina, isto significa, acima de tudo, que lhe foram dadas as condições para vir a ser, isto é, como potência e não como vida realizada. Por isso, o homem de sabedoria deve ser, para Sêneca, *artifex vitae*. Dito de outro modo, a existência perfeita ou feliz tem no divino sua origem e modelo, mas não sua causa última e necessária, não senão pelo divino ele mesmo humano.

A alma humana, sobretudo a edificada pela sabedoria, é compreendida por Sêneca como o ser que é autorreferido por seu existir

interior e autossuficiente. Ela sobreleva, em potência e ato de existência, o corpo físico que, em relação a ela, não é, de fato, ser. Não bastante, a alma comporta a razão e o divino para além de sua dependência em relação à razão cósmica, que também deveria ser pelo si compreendida e vivificada. Com efeito, a esfera do eu anímico ou do si mesmo interior também deveria desconhecer ou independer das dimensões do tempo e do espaço ordinários e de suas determinações efetivas. Ele, o ser a si, bastar-se-ia inclusive para sua salvação que ganha aí também uma dimensão cósmica e final. O si mesmo que se sabe, que cuida de si, que trabalha sobre si para a conquista e o atingimento da vida feliz, encontra nele próprio seu lugar de salvação, pois a *vita beata* é aquela que em si se fez existência serena, grata, final, não necessitante e maximamente impassível graças à sua razão hegemônica. A *tranquillitas animi* é, desse modo, mais que o advento de qualquer renúncia; é signo de conquista, da conquista de si pela consciência de sua autossuficiência para a vida feliz.

Bem e felicidade, não são, portanto, um favor divino ou um estado bem-aventurado devido a um lugar ou condição outra diferente do si e pela sua atualidade, assim como não são devidos à posse de qualquer bem material ou condição de poder e reconhecimento exterior. Também não derivam da satisfação dada pelo si a ele mesmo por sua autopromoção pela via da ética, mas só devidos à autossatisfação nascida de seus bens próprios e para em si permanecer.

No entanto, tal dimensão da autossuficiência do eu, como a encarnada no sábio, seria difícil de ser compreendida pelo conhecimento filosófico, pois talvez fosse para a filosofia sem efeito, porquanto não fosse um saber positivo e, por isso, também a se doar para sua compreensão. Seria um escândalo para a visão do mundo cristã que transformou o cuidado próprio em ato culpável, condenável, uma vez que se constituiu em signo de esquecimento ou negação do próprio criador interveniente na sua criação universal e em cada indivíduo em particular pelo favor de sua graça. Também seria pouco eficaz para uma sociedade como a

que se verificou na Antiguidade Clássica, para a qual, a felicidade era uma causa ou um sentimento devido sobretudo à coletividade e à sua presunção.

Sêneca, por tudo isso, identifica a filosofia como sabedoria devida às coisas humanas e divinas; no entanto, uma e outra em posse do homem uno e espiritual. Logo, pode dizer-se que sua filosofia possui traços prometeicos (Yela, 1947, p. 213), uma vez que o homem poderia entregar a si mesmo uma luz cujo fogo já ardia no interior de si, só bastando encontrá-lo aí para conquistá-lo e dele fazer seu próprio e maior lumiar. Eis por que razão a filosofia de Sêneca foi aqui considerada — no espírito da epígrafe de Marco Manílio que Leibniz entendeu por bem selecionar para os seus *Ensaio de Teodiceia* (1710 e 1714) — como uma teodiceia, mas não uma que fosse cósmica ou universal, senão interior e individual; não devida a um ser divino e absoluto, mas ao homem absoluto, ainda que mortal.

Por fim, podemos dizer que Sêneca tem sido um filósofo que não somente foi pouco explorado enquanto tal, como foi, o mais das vezes, mal ou só parcialmente estudado. A infinidade de estudos que abarcam esta ou aquela perspectiva de seu pensamento não tem feito justiça a ele, o que quer dizer, ao seu pensamento filosófico. Logo, foi pouco compreendido desde a perspectiva do seu pensamento como categoria filosófica.

Embora não se possa contemplar o pensamento de Sêneca como um sistema filosófico em si, uma vez que ele mesmo parece nunca o ter realizado ou desejado realizar, também pouco se tentou buscar compreender o núcleo mais grave e pulsante da sua filosofia, ainda que ela extrapolasse os cânones desta ou aquela escola filosófica a favor de um ecletismo que favoreceu a melhor compreensão da complexa e polissêmica condição humana e dos seus fins. No que respeita a estas páginas, esperamos, pois, que tenhamos conseguido indicar a pedra angular que sustentou o edifício do pensar filosófico de Sêneca.



BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

Edições de Sêneca

ABBATE, Mario S., *L'ozio e La serenità*. Roma: New Compton editore, 1993.

BOELLA, Umberto, *Lettere a Lucilio*. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1995.

BOURGERY, A., *Dialogues*, IV tomes. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1979.

BIASI, Luciano *et. al.*, *De Clementia. La clemenza, Apocolocyntosis, Epigrammi, Frammenti*. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2009.

CARDOSO, Zélia de Almeida, *Tragédias. A loucura de Hércules, as Troianas, as Fenícias*, tradução, introdução, apresentação e notas. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

CODOÑER MERINO, Carmen, *Cuestiones Naturales*, texto revisado e traducido, 2 volúmenes. (Colección hispánica de autores griegos y latinos). Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.

_____, *Diálogos*, introducción, notas y traducción. Madrid: Editora Nacional, 1984.

COELHO, Luís, “Da providência”, in *Diálogos*, vol. I, tradução, introdução e notas. Coimbra: Edições 70 / Almedina, 2023.

_____, “De tranquilidade da alma”, in *Diálogos*, vol. I, tradução, introdução e notas. Coimbra: Edições 70 / Almedina, 2023.

_____, “Da firmeza do sábio”, in *Diálogos*, vol. I, tradução, introdução e notas. Coimbra: Edições 70 / Almedina, 2023.

_____, “Do ócio”, in *Diálogos*, vol. I, tradução, introdução e notas. Coimbra: Edições 70 / Almedina, 2023.

DÍAZ TORRES, Juan Manuel, *Consolaciones, diálogos, epístolas morales a Lucilio*, introducción de Juan Manuel Díaz Torres, traducción de Juan Mariné Isidro e Ismael Roca Meliá (Col. Biblioteca Grandes Pensadores, 32). Madrid: Gredos, 2019.

DUARTE, Ricardo, “Da vida feliz”, in *Diálogos*, vol. I, tradução, introdução e notas. Coimbra: Edições 70 / Almedina, 2023.

_____, *Tragédias*, vol. 1, tradução, introdução e notas. Lisboa: Edições 70 / Almedina, 2021.

_____, *Tragédias*, vol. 2, tradução, introdução e notas. Coimbra: Edições 70 / Almedina, 2022.

GANILHO, Eduardo, “Da brevidade da vida”, in *Diálogos*, vol. I, tradução, introdução e notas. Coimbra: Edições 70 / Almedina, 2023.

GIARDINA, Giancarlo, *Tragedie*, collaborazione di Rita Cuccioli Melloni. Turim: Unione Tipografico-Edettriche Torinese, 2000.

GRESLOU, M. E., *Tragédies*, 3 tomes. Paris: C. L. F. Panckoucke, 1834.

LAZAM, Colette, *De la tranquillité d'âme*, précédé d'un essai de Paul Veyne. Paris: Editions Rivages, 1988.

LOHNER, José Eduardo S., *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

LOTITO, Gianfranco, *La tranquillità dell'animo*, traduzione e note di Caterina Lazzarini. Milão: Bur Rizzoli, 1997.

LUQUE MORENO, Jesús, *Tragedias*, Introducciones, traducción y notas, 2 volúmenes (Col. Biblioteca Clássica Gredos, 26). Madrid: Gredos, 1979.

MENGI, Martino, *Sui Benefici*. Roma: Laterza, 2008.

MONTI, Giuseppe, *Lettere a Lucilio*, introduzione di Luca Canali. Milão: Bur Rizzoli, 2009.

NOBLOT, Henri, *Lettres a Lucilius*, V tomes, texte établi par François Préchac, traduction Henri Noblot. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1979.

OLTRAMARE, Paul, *Questions Naturelles*, 3 tomes. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1961.

PARATORE, Ettore, *Tragedie*, introduzione e versione. Roma: Gherardo Casini, 1956.

PARRONI, Piergiorgio, *Ricerche sulla Natura*. Milão: Mondadori, 2008.

SACERDOTI, Nedda, "De ira", in *Dialoghi*, vol. II, edizione critica con traduzione e note. Milão: Istituto Editoriale Italiano, 1968, pp. 117-335.

_____ Consolatio ad Helviam matre. In *Dialoghi*, vol. I, edizione critica con traduzione e note. Milão: Istituto Editoriale Italiano, 1968, pp. 361-421.

SEGURADO E CAMPOS, J. A., *Cartas a Lucílio*, tradução, prefácio e notas, 2.^a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

TRAINA, Alfonso, *La Brevità della Vita*. Commento con un'antologia di pagine Senecane sul tempo. Turim: Loescher Editore, 1996.

VOTTERO, Diogini, *Questioni Naturali*. Turim: Unione Tipografico-editrice Torinese, 1998.

EDIÇÕES DE AUTORES ANTIGOS

Aristóteles

CAIANI, Lucia, "Ética a Nicomaco", in *Étiche di Aristotele*. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1996, pp. 187-495.

MILLÁN, Ester Sánchez, *Problemas* (Col. Biblioteca Clásica Gredos, 320). Madri: Editorial Gredos, 2004.

KURY, Mário da Gama, *Ética a Nicomâco*. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

VALENTE, Ana Maria, *Poética*, prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

Aulo Gélíio

RUSCA, Luigi, *Le Notti Attiche*, tradução e nota. Milão: Rizzoli Editore, 1968.

Cícero

MARIONE, Nino, M. Tullio Cicerone, *Opere Politiche e Filosofiche*, vol. II. Turim: Unione Editrice Torinese, 1955.

PICONE, Giusto, e MARCHESE, Rosa R., *De Officiis*, tradução e commento. Turim: Einaudi, 2019.

SEGURADO E CAMPOS, J. A, As Últimas Fronteiras do Bem e do Mal, tradução, introdução e notas, 2.^a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, pp. 245-526.

_____, *Da Antiga à Nova Academia*, tradução, introdução e notas, 2.^a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, pp. 209-244.

_____, *Diálogos em Túsculo*, Textos filosóficos II, tradução, introdução e notas, 2.^a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, pp. 209-244.

_____, *Paradoxos dos Estóicos*, tradução, introdução e notas, 2.^a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, pp.7-32.

Diógenes Laércio

CURY, Mário da Gama, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, tradução, introdução e notas. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

Epicteto

CASSANMAGNAGO, Cesare, e REALE, Giovanni, “Diatribes”, in *Tutte le opera*, collaborazione di Roberto Radice e Giuseppe Girgenti, testo greco a fronte. Milão: Bompiani, 2009, pp.75-959.

Epicuro

BAIÃO, Gabriela, *Cartas, Máximas e Sentenças*. Lisboa: Edições Sílabo, 2009.

BIGNONE, Ettore, “Lettera a Erodoto”, in *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, tradotti con introduzione e commento. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1920, pp. 71-113.

_____ Lettera a Meneceo. In *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, tradotti con introduzione e commento. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1920, pp. 43-53.

Estoicos Antigos

BOERI, Marcelo D., e SALLES, Ricardo, *Los filósofos estoicos. Ontología, Lógica, física y ética*, traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos. Sankt Augustin bei Bonn: Academia Verlag, 2014.

RADICE, Roberto, Stoici antichi, *Tutti i Frammenti: Raccolti da Hans von Arnim*, Testo greco e latino a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice, presentazione di Giovanni Reale (Col. Il pensiero occidentale) Milão: Bompiani, 2002.

Filodemo

DORANDI, Tiziano, *Storia dei filosofi. La stoá da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*. edizione, traduzione e commento (Col. Philosophia Antiqua. A series of studies on ancient philosophy, LX). Leiden, Nova Iorque e Colônia: E. J. Brill, 1994.

Galeno

GAROFALO, Ivan, e VEGETTI, Mario, Le facoltà dell'anima seguono il temperamento dei corpi In *Opere Scelte di Galeno*. Milão: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1978, pp. 957-998.

Marco Aurélio

DINUCCI, Aldo. *Marco Aurélio. Meditações*. Tradução do grego, introdução e notas. São Paulo: Penguin- Companhia, 2024.

Marco Manílio

SCARCIA, Ricardo, *Il poema degli astri. Astronomica*. Vol. II, libros III-V, testo critico Enrico Flores, traduzione Riccardo Scarcia, commento Simonetta Feraboli e Riccardo e Scarcia, Milão: Mondadori, 2001.

Panécio de Rodes

ALESSE, Francesca, *Testimonianze*, edizione, traduzione e commento. Nápoles: Bibliopolis, 1997.

Platão

REALE, Giovanni, *Tutti gli scritti*, presentazione, traduzione e note di Claudio Mazzarelli. Milão: Bompiani, 2001.

Posidônio de Apameia

VIMERCATI, Emmanuele, *Testimonianze e frammenti*, introduzione, traduzione, commentario e apparati, testo greco e latino a fronte. Milão: Bompiani, 2004.

Plotino

FAGGIN, Giuseppe, *Enneadi*. Milão: Rusconi, 1992.

Pseudo-Hipócrates

CAMPOS, Rogério, *Sobre o Riso e a Loucura*, organização e tradução. São Paulo: Hedra, 2013.

Quintiliano

BASSETTO, Bruno F. *Instituição Oratória*, edição em latim e português, tradução, apresentação e notas, 4 tomos. Campinas SP: Editora Unicamp, 2016.

Sete Sábios

DUARTE, Manuel Dias, *Vidas, Doutrinas e Sentenças*, introdução, tradução e notas. Lisboa: Nova Vega, 2004.

São Jerônimo

BEJARANO, Virgilio, *Obras completas de San Jerónimo*, II, *Comentario a Mateo y otros escritos: Prólogos y prefacios a diferentes tratados. Vida de tres monjes. Libro de los claros varones eclesiásticos*. Edición bilingüe (Col. Biblioteca de Autores Cristianos, 624). Madri: Editorial Católica 2002.

Tácito

ODDONE, Enrico, *Annali*, introduzione, note, bibliografia a cura de Matilde Caltabiano. Milão: Rusconi, 1978.

Xenofonte

PINHEIRO, Ana Elias, tradução do grego, introdução e comentários. Série Autores Gregos e Latinos. Coimbra: Annablume, Imprensa sa Universidade de Coimbra, 2009.

OBRAS DE REFERÊNCIA

CARY, M, et al (ed) *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1957.

CASTIGLIONI, Luigi; MARIOTTI, Scevola. *I vocabolario della lingua latina*. Turim: Loescher Editore, 2008.

GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire latin-français*, nouvelle édition revue et augmentée, version V. M. Komarov, établie sous la direction de Gérard Gréco. Paris: Hachette, 2016.

PRIETO, Maria Helena de Teves Costa Ureña; PRIETO, João Maria de Teves Costa Ureña; e PENA, Abel do Nascimento, Índices de Nomes Próprios Gregos e Latinos Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995.

FONTES SECUNDÁRIAS

ALESSE, Francesca, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Nápoles: Bibliopolis, 1994.

_____ *La stoa e la tradizione socratica*. Nápoles: Bibliopolis, 2000.

_____ La rappresentazione catalettica nella stoa pos-crisippea, *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas* Roma, Special Issue, pp.145-167, 2018.

AMARAL, Ronaldo. Sobre a providência divina no *De providentia* de Sêneca e suas possíveis implicações para a filosofia cristã. *Caminhos, Revista de Ciência da Religião* Goiânia, vol. 21, n.º 1, pp. 195-219, 2003.

_____. *Da renúncia ao mundo à abolição da História*. Campo Grande MS: Editora UFMS, 2011.

ARMISEN-MARCHETTI, Mireille, Tota ante oculos sortis humanae condicio ponatur: exercice moral et maîtrise des représentations mentales chez Sénèque, in Lucio Cristante e Marco Fernandelli (orgs). *Atti del convegno internazionale Phantasia. Il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni*. Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2005, pp. 161-179.

ARTIGAS, José. *Sêneca, a filosofia como forjación del hombre*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas “San Jose de Calasanz” de Pedagogía, 1955.

BARNES, Jonathan, Gramática, retórica, epistemologia e dialética. In J.-B. Gourinat e J. Barnes, orgs., *Ler os estoicos*, tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013, pp. 157-174.

BÉNATUÏL, Thomas. *Les stoïciens, III, Musonius, Épictète, Marc Aurèle*. Paris: Société d'édition “Les Belles Lettres”, 2009.

BERTI, Enrico. *No princípio era a maravilha*, tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2010.

BIGNONE, Ettore, *Historia de la Literatura Latina*. Traducción de Gregorio Halperín. Buenos Aires: Editorial Losada, 1952.

BOERI, Marcelo D. *Los estoicos antiguos*. Traducción, análisis y notas de Marcelo D. Boeri. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003.

BONAZZI, Mauro. A academia helenística. In: Emidio Spinelli, org., *O Período Helenístico*, tradução Luisa Rabolini. São Leopoldo RS: Unisinos, 2019, pp. 127-147.

BORGIO, Antonella. *Lessico morale di Seneca*. Nápoles: Loffredo Editore, 1998.

BOURBON, Marion, De l'intérieur à l'intime: la construction sénéquienne de l'intériorité. In G. Puccini, dir., *L'intime de l'Antiquité à nos jours*, I. Bordéus: Presses Universitaires de Bordeaux, 2020, pp. 93-107.

BOVIS, André. *La Sagesse de Sénèque*. Paris: Aubier, 1948.

BRÉHIER, Emile. *Historie de la philosophie*, I, *Antiquité et Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

BRÉHIER, Emile. *A Teoria dos Incorporais no Estoicismo Antigo*, tradução de Fernando Padrão Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte MG: Autêntica, 2012.

BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1983.

BRENNAN, Tad, Psicologia moral estoica. In: Brad Inwood, org., *Os estoicos*, tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo SP: Odysseus, 2006, pp. 285-326.

BRUNSCHWIG, J., De la tranquillité de l'âme. In: *Les Stoïciens*, textes traduits par Émile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl. Paris: Gallimard, 1962, pp. 659-691.

____ A desconstrução do ‘conhece-te a ti mesmo’ no Alcibíades Maior. In: Jacques Brunschwig, *Estudos e exercícios de filosofia grega*. São Paulo: Loyola, Editora PUC Rio, 2009, pp. 67-82.

BRUNSCHVIG, Léon. *De la Connaissance de Soi*. Paris: Félix Alcan, 1931.

BURKE, Peter. *O Polímata: Uma História Cultural de Leonardo da Vinci a Susan Sontag*, trad. Renato Prelorentzou São Paulo: Editora UNESP, 2020.

BURNET, John. *The socratic doctrine of the soul*. Londres: Oxford University Press, 2019.

CAMBIANO, Giuseppe, Os textos filosóficos. In: Andrea Giardina, Gugliermo Cavallo, Paolo Fedeli, orgs., *O espaço literário da Roma antiga*, tradução de Daniel Peluci Carrarae Fernanda Messeder Moura. Belo Horizonte MG: Tessitura, 2010, pp. 255-291.

____ *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era um modo di vivere*. Bolonha: Il Mulino, 2013.

CAMPOS, Julio, La inmortalidad del alma en Séneca a través de los psicómios, *Helmántica: Revista de Filología Clásica y Hebrea* Salamanca, vol. XVI, n.º 49-51, 1965, pp. 291-317, 1965.

CARTON, Paul. *Le Naturisme dans Sénèque*, Paris: Maloine & Fils, 1922.

CASTIGLIONI, Luigi; MARIOTTI, Scevola. *Vocabulario della lingua Latina*. Turim: Loescher, 1990.

CASSAN, Melania, Riflessioni sul concetto di natura in Lucio Anneo Seneca. In: *Le varietà del naturalismo Incontri Ca' Foscari-Paris 1*. A cura di Gaia Bagnati, Melania Cassan e Alice Morelli. Veneza: Edizioni Ca' Foscari, 2019, pp. 77-84.

_____. *Animus. Studio sulla psicologia di Seneca* (Col. Lexis Supplementi 9, Studi di Filosofia Antica 3). Venezia: Edizioni Ca'Foscari, 2022.

CENTRONE, Bruno. *Introduzioni a i pitagorici*. Bari: Laterza, 1999.

CHARTIER, Émile. *La Théorie de la connaissance des Stoïciens*, annotations et traductions de Bertrand Gibier. Paris: Presses universitaires de France, 1964.

CHIARADONNA, Ricardo (org.), *Da filosofia da era Imperial à Antiguidade Tardia*, tradução de Luisa Rabolini. São Leopoldo RS: Editora Unisinos, 2019.

_____. A filosofia na era imperial. In: Ricardo Chiaradonna, org., *Da filosofia da era Imperial à Antiguidade Tardia*, tradução de Luisa Rabolini. São Leopoldo RS: Editora Unisinos, 2019, pp. 17-24.

CITTI, Francesco. *Cura sui. Studi sul lessico filosofico de Seneca*. Amsterdão: Adolf M. Hakkert, 2012.

CLAUS, David B. *Toward the soul*. New Haven CT: Yale University Press, 1985.

COURCELLE, Pierre. *Conosce te stesso. Da Socrate a san Bernardo*, introduzione e traduzione di Francesca Filippi. Milão: Vita e Pensiero, 2011.

CUESTA, Salvador, *El equilibrio pasional en la droctrina estoica y en San Agustín*. Madri: Consejo Superior de Investigación Científica / Instituto Filosófico "Luis Vives", 1947.

CURADO, Manuel, *Mundos Possíveis e Ficção da Morte em Platão, Diacrítica [Braga]*, 13-14, pp. 129-180, 1998-1999.

_____. A Mão Que Salva: Um Ensaio Inútil, in Manuel Curado, Luciano Coutinho e Dennys Garcia Xavier, (orgs.), *Medicina e Psicologia na Antiguidade: Estudos de Pensamento Antigo*. V. N. Famalicão: Edições Húmus, 2019, pp. 21-92.

DIANO, Carlo, La filosofia del piacere e la società degli amici, in Carlo Diano, *Opere*, a cura de Francesca Diano. Con contributi di Massimo Cacciari e Silvano Tagliagambe. Florença e Milão: Bompiani, 2022, pp. 563-579.

DINUCCI, Aldo. O conceito estoico de *phantasia*: de Zenão a Crisipo, *Archai*, [Brasília], n.º 21, pp. 15-38, 2017.

DODDS, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. *Os gregos e o irracional*, tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a Sabedoria Estóica*, tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.

DONINI, Pierluigi. *Le scole, l'anima, lo impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*. Turim: Rosenberger & Sellier Editore, 1982.

_____. *Commentary and Tradition Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Edited by Mauro Bonazzi. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

ERLER, Michel, Filosofia Romana. In Fritz Graf, (org)., *Introduzione alla filologia Latina*, edizione italiana a cura di Marina Molin Pradel, traduzione de Silvia Palermo, presentazione di Mario Geymonat. Roma: Salerno Editrice, 2003, pp. 709-775.

FALLOT, Jean. *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, trad. Anna Marietti Solmi Turim: Einaudi, 1977.

FARRINGTON, Benjamin. *Ciencia y filosofia en la Antigüedad*, traducción de P. Marset y E. Ramos. Barcelona: Editorial Ariel, 1971.

FERRERO, Leonardo, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano, Dalle origini alla fine della repubblica*. Turim: Victrix, 1955.

FOUCAULT, Michel, *Ditos e escritos V. Ética, sexualidade, política*, in Manuel Barros da Motta, org., trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____ *O que é um autor?*, tradução de António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Nova Vega, 2009.

_____ *A Hermenêutica do Sujeito*, tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____ *O cuidado de si. História da Sexualidade*, vol. III, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018.

_____ *O uso dos prazeres. História da Sexualidade*, vol. II, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018.

FLINTERMAN, Jaap-Jan, Pythagoreans in Rome and Asia Minor around the turn of the common era. In: Carl A. Huffman, ed., *A History of Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 341-359.

FREDE, Dorothea, Determinismo estoico. In: Brad Inwood, org., *Os estoicos*, tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, pp. 199-228.

GARCÍA GUAL, Carlos, *Epicuro*. Madri: Alianza, 1996.

GAZOLLA, Rachel, *O Ofício do Filósofo Estoico*. São Paulo: Loyola, 1999.

GILL, Christopher, A escola no período imperial romano. In: Brad Inwood, org., *Os estoicos*, tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, pp. 35-64.

GOLDSCHMIDT, Victor, *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: J. Vrin, 1969.

_____, *A religião de Platão*, tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

GOURINAT, Jean-Batiste, *Les Stoïciens et l'âme*. Paris: J. Vrin, 2017.

_____, *Le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France / Humensis, 2017b.

GOURINAT, J.-B. e BARNES, J., (orgs.), *Ler os estoicos*, tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

GRAF, Fritz, dir., *Introduzione alla filologia Latina*, edizione italiana a cura di Marina Molin Pradel, traduzione de Silvia Palermo, presentazione di Mario Geymonat. Roma: Salerno Editrice, 2003.

GRIFFIN, Miriam T., *Seneca: A Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon Press; Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.

GRILLI, Alberto, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milão: Fratelli Bocca Editori, 1953.

GRIMAL, Pierre, *Sêneca*, tradução de Jordi Terré. Madri: Gredos, 2013.

GUNDERSON, Erik, *The sublime Seneca: Ethics, Literature, Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

HADOT, Pierre, *La citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1992.

_____ *La felicità degli antichi*, trad. Arianna Ghilardotti. Milão: Raffaello Cortina Editore, 2011.

_____ *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine de Fátima Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____ *Studi di filosofia antica*, cura e prefazione di Arnold I. Davidson, traduzione di Laura Cremonesi. Pisa: Edizione ETS, 2014b.

_____ *A filosofia como maneira de viver*, entrevistas de Jeanne Carlier e Arnold I. Davison, tradução de Lara Chistina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

_____ *O que é filosofia antiga?*, tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2016.

HARTMANN, Nicolai, *Metafísica del conocimiento*, tomo I, traducción J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1957.

HERINGTON, C. J, Séneca el Joven. In: E. J. Kenney e W. V. Clausen, (eds)., *Historia de la literatura clásica*, vol. II, *Literatura Latina*, traducción de Elena Bombín. Madri: Gredos, 1989, pp. 561-584.

HOVEN, René, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*. Paris: Société d'Édition "Belles Lettres", 1971.

INWOOD, Brad, *Reading Seneca*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

_____. *Os estoicos*, tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odisseus, 2006.

JAEGER, Werner, *Paideia. A Formação do Homem Grego*, tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JIRSA, Jacob, Authenticity of the Alcibiades I: Some Reflections, *Listy filologick*, CXXXII [Praga], n.º 3-4, pp. 225-244, 2009.

KAHN, Charles, *Pitágoras e os Pitagóricos*, tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2007.

KINGSLEY, Peter, *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness CA: The Golden Sufi Center, 1999.

_____. *Reality*. Inverness CA: The Golden Sufi Center, 2003.

LANA, Italo, Le 'lettere a Lucilio' nella letteratura epistolare. In: Pierre Grimal, ed., *Sénèque et la prose latine: Neuf exposés suivis de discussions*. Genebra: Fondation Hardt, 1999, pp. 254-311.

LEÃO, Delfim; CORNELLI, Gabriele; e PEIXOTO, Mirian C., coords., *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

LEIBNIZ, G. W., *Obras Filosóficas y Científicas*, vol. 10, *Ensayos de Teodicea sobre la Bondad de Dios, la Libertad del Hombre y el Origen del Mal*, ed. Tomás Guillén Vera. Granada: Editorial Comares, 2012.

LE BRETON, David, *Du silence. Essai* (Paris: Éditions Métailié, 1997).

LEBRUN, Gérard, O conceito de paixão. In: Adauto Novaes, org., *Os Sentidos da Paixão*, tradução de Mônica Fuchs. São Paulo: Funart / Companhia das Letras, 1988, pp. 17-33.

LESKY, Albin, *A tragédia grega*, tradução de J. Guinsburg e Geraldo Gelson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1996

LEVI, Adolfo, *Historia de la Filosofía Romana*, traducido por Hectór Pozzi. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.

LÉVY, Carlos, O encontro de duas culturas. In: *O período helenístico*, Emilio Spinelli, org., tradução de Luisa Rabolini. São Leopoldo RS: Unisinos, 2019, pp. 189-206.

LIBERA, Alain, *Arqueologia do sujeito: Nascimento do sujeito*, vol. I, tradução de Fátima Conceição Murat. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.

LOMBARD, Jean, *Platone e la medicina: Il corpo debole e l'anima triste*, tradução M. A. Raggi. Forlì, Victrix, 2016.

LONG, Anthony, A ética: continuidades e inovações. In: *Ler os estoicos* J.-B. Gourinat e J. Barnes, orgs., tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013, pp. 197-220.

LONG, A. A., *Greek Models of Mind and Self*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2015.

LORENZO LORENZO, Juan, "Las 'Declamaciones' y Séneca el Viejo", in Carmen Codoñer Merino, coord., *Historia de la literatura latina*. Madrid: Cátedra, 1997, pp. 510-516.

MAGRIS, Aldo, *Destino, providência, predestinação*, tradução de Luisa Rabolini. São Leopoldo RS: Editora Unisinos, 2008.

MARCHESI, Concetto, *Seneca*. Messina: Casa Editrice Giuseppe Principato, 1920.

MIGLIORINI, Paola, *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana*. Berna: Peter Lang, 1997.

MONDOLFO, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, tomo II. Buenos Aires: Editorial Losada, 1942.

_____ *O Pensamento Antigo: História da Filosofia Greco-Romana*, tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1965.

_____ *A comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1955.

MONTERROSO, Alberto, *Séneca: La sabiduría del Imperio*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2018.

NEHAMAS, Alexander, *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, traducción de Jorge Brioso. Valência: Pre-textos, 2005.

NANINNI, Sandro, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*. Roma: Laterza, 2011.

NESTLE, Wilhelm, *Historia del espíritu griego*, traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Editorial Ariel, 1981.

NUSSBAUM. Martha C., *La terapia del deseo*, traducción de Miguel Candel. Buenos Aires: Paidós, 2003.

NUSSBAUM, Martha C., *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2016.

OGEREAU, F. *Le système philosophique des Stoïciens*. Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1885.

ONFRAY, Michel. *Sabedoria. Saber viver ao pé de um vulcão*. Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2023.

OP FINN, Richard, *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009.

PARENTE, Margherita Isnardi, *Introduzione a lo stoicismo ellenistico*. Roma: Laterza, 1993.

PIGEAUD, Jackie, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Société d'édition "Belles Lettres", 1981.

_____. *Metáfora e Melancolia: Ensaios Médico-Filosóficos*, seleção de textos, tradução e prefácio de Ivan Dias. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

_____. *Melancholia. Le malaise de l'individu*. Paris: Rivage poche, 2011.

PIMENTEL, Maria Cristina. *Quo Verget Furor? Aspectos estóicos na phaedra de sêneca*. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

PITTET, Armand, *Vocabulaire philosophique de Sénèque*, vol. I. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1937.

POHLENZ, Max, *La Stoa: Storia de un movimento spirituale*, traduzione di Ottone de Gregorio. Florença: Nuova Italia Editrice, 1967.

_____, *Eudamonia*. In: Reale, Giovanni. *Storia della Filosofia antica*, V, *Lessico, indici e bibliografia*. Milão: Vita e Pensiero, 1989.

RADICE, Roberto, *Estoicismo*, tradução de Alessandra Siedschlag. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2017.

RATEAU, Paul, O projeto da teodiceia Leibziniana: Questões teóricas e práticas, *Aufklärung: Revista de Filosofia* [João Pessoa], vol. 6, edição especial, pp. 11-26, 2019

REALE, Giovanni, *Storia della Filosofia antica*, V, *Lessico, indici e bibliografia*, con la collaborazione de Roberto Radice. Milão: Vita e Pensiero, 1989.

_____ *Corpo, Alma e Saúde. O conceito de homem de Homero a Platão*, tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

_____ *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. Milão: Bompiani, 2003.

_____ *Socrate: Alla scoperta della sapienza umana*. Milão: Rizzoli, 2003.

_____ *Para uma nova interpretação de Platão*, trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2004.

_____ *História da Filosofia Grega e Romana*, vol. VII, *Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo*, tradução de Henrique Claudio de Lima Vaz e Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2014.

RICCI, Angelo, *O Teatro de Sêneca*. Porto Alegre RS: UFRG, 1967.

RIST, J. M., *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

ROBIN, Léon, *A moral antiga*, tradução de João Morais-Barbosa. Porto: Edições Despertar, 1970.

ROHDE, Erwin, *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, traducción de Wenceslao Roces. México e Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1948.

MOURA, Alessandro Rolim de, Diálogo interior nas cartas a Lucílio, de Sêneca, *Ágora: Estudos Clássicos em Debate* [Aveiro], n.º 17, pp. 263-297, 2015.

SALLES, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*. Mexico DF: UNAM / Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.

_____ La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas, *Anuario Filosófico: Revista cuatrimestral del Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra* [Pamplona], vol. 16, n.º 1, pp. 49-77, 2013.

SAMBURSKY, Samuel, *Physics of the Stoics*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1959.

SANCHEZ, Angelita F. Martin, La inmortalidad del sabio en Séneca, *Helmántica: Revista de Filología Clásica y Hebrea* Salamanca, vol. XXXV, n.º 106, pp. 81-90, 1984.

SCHUHL, Pierre-Maxime, Préface. In : *Les Stoiciens*, traduit du latin et du grec ancien par Émile Bréhier et Pierre-Maxime Schuhl et révisé par P. Aubenque, L. Bourgey, Jacques Brunschwig, V. Goldschmidt, P. Kucharski et J. Pépin. Édition publiée sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl (Col. Bibliothèque de la Pléiade, 156). Paris: NRF / Gallimard, 1962.

SCIACCA, Michele Federico, *L'interiorità oggettiva*. Palermo: L'Epos, 1989.

SCOTT, Michael, *Delphi: A History of the Center of the Ancient World*. Princeton NJ: Princeton University Press, 2014.

SEDLEY, David, A escola, de Zenon a Ário Dídimo, in Brad Inwood, org., *Os estoicos*, tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, pp. 7-34.

SNELL, Bruno, *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*, trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2019.

STAROBINSKI, Jean, Historia del tratamiento de la melancolia desde los Orígenes hasta 1900, *Acta psychosomatica* [Basileia], n.º 3, pp. 9-92, 1962

_____, La lezione di Galeno. Macchine e passione, *Atque: Materiale tra filosofia e psicoterapia* Florença, vol. 17, n.º 2, pp. 21-30, 1998.

STAHL, William H., *La scienza dei romani*, traduzione di Iole Rambelli. Roma: Laterza, 1974.

TRAINA, Alfonso, *Lo stilo "drammatico" del filosofo Seneca*. Bolonha: Pàtron Editore, 2011.

VEGETTI, Mario, La psicopatologia delle passioni nella medicina antica, *Atque. Materiale tra filosofia e psicoterapia* Florença, vol. 17 n.º 2 (1998), pp. 7-20, 1998.

_____, Passione Antiche e l'io collerico. In: Silvia Finzi e Mario Vegetti, orgs., *Storia delle Passione*, Roma: Laterza, 2000.

_____, *A ética dos antigos*, tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

VEILLARD, Christelle, A marca do estoicismo na política romana. In: J.-B. Gourinat e J. Barnes, orgs., *Ler os estoicos*, tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013, pp. 229-238.

VERBEKE, Gérard, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*. (Col. Bibliothèque de l'Institut supérieur de philosophie, Université de Louvain) Lovaina: Desclée de Brouwer, 1945.

VEYNE, Paul, "La médication Interminable", in Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*. Paris: Éditions Rivages, 1988, pp. 7-62.

_____, *Sêneca e o Estoicismo*, tradução de André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

VOELKE, André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

_____, *La philosophie comme thérapie de l'âme: Études de philosophie hellénistique*. Paris: du Cerf, 1993.

WALTZ, Réne, *Vie de Sénèque*. Paris: Perrin et C.^{ie}, Libraires-Éditeurs, 1909.

WHITTE, Michael J. Filosofia natural estóica (Física e Cosmologia). In: Brad Inwood, (org.), *Os estoicos*, tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, pp. 139-277.

WILSON, Emily, *Seneca. A Life*. Londres: Penguin, 2016.

YELA, Juan Francisco, *Sêneca*. Barcelona: Labor, 1947.

ZAMBRANO, María, *El pensamiento vivo de Séneca*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1944.

ZELLER, Eduardo, *Compendio di Storia della Filosofia Greca*, tradotto da Vittorio Sântoli. Florença: Vallecchi Editore Florença, 1921.

ZELLER, Eduardo, e MONDOLFO, Rodolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte III, vol. IV, a cura di Raffaello del Re, traduzione di Ervino Pocar. Firenze: La nuova Italia Editrice, 1979.



SOBRE O AUTOR

RONALDO AMARAL, Licenciado em História pela Universidade Estadual Paulista. Doutor em Filosofia pela Universidade do Minho, Braga, Portugal e pós-doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista e pós-doutorado em História pela mesma Universidade. Docente da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, nos cursos de graduação, notadamente nas disciplinas de Metafísica e História da Filosofia Medieval e na pós-graduação em Filosofia.

Sêneca identifica a filosofia como sabedoria devida às coisas humanas e divinas; no entanto, uma e outra em posse do homem uno e espiritual. Logo, pode dizer-se que sua filosofia possui traços prometeicos, uma vez que o homem deveria entregar a si mesmo uma luz cujo fogo já ardia no seu interior, só bastando encontrá-lo aí para conquistá-lo e dele fazer seu próprio e maior lumiar. Eis por que razão a filosofia de Sêneca foi aqui considerada como uma teodiceia — no espírito da epígrafe do estoico Marco Manílio que Leibniz entendeu por bem selecionar para os seus Ensaios de Teodiceia: “Que tem de estranho que os homens possam conhecer o mundo; têm o mundo neles mesmos, e cada um deles é, à maneira de uma imagem pequena, uma cópia de Deus?” — mas, não uma que fosse cósmica ou universal, senão interior e individual; não devida a um ser divino e absoluto, mas ao homem absoluto, ainda que mortal. O ser humano, nesse sentido, é um universo que protagoniza uma teodiceia em si, pela qual o bem que comporta deverá debelar, pelo seu saber-se, o mal que é menos que si, reconduzindo-se à sua harmonia e perfeição.



casaletras

casaletras.com



9 786552 120020

ISBN: 978-65-5220-002-0