

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO

SÊNECA E A EDUCAÇÃO PARA FORMAÇÃO DO SÁBIO

THAIS WATAKABE

MARINGÁ
2009

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO

SÊNECA E A EDUCAÇÃO PARA FORMAÇÃO DO SÁBIO

Dissertação apresentada por THAIS WATAKABE, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de Concentração: Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador:
Prof. Dr. JOSÉ JOAQUIM PEREIRA MELO

MARINGÁ
2009

THAIS WATAKABE

SÊNECA E A EDUCAÇÃO PARA FORMAÇÃO DO SÁBIO

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo (Orientador) – UEM

Prof. Dr. Lourenço Zancanaro –UEL – Londrina

Prof. Dr. João Luiz Gasparin - UEM

Data de Aprovação

20/03/2009

Dedico este trabalho a minha mãe que sempre se encontrou ao meu lado, dando força e incentivo às minhas iniciativas, sobretudo nesta.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que colaboraram de alguma forma para a realização deste trabalho, em especial ao meu orientador Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo, pela solicitude com que me auxiliava; ao Sr. Raul Pimenta e Thomas Bonnici pelas colaborações técnicas. Aos colegas de pós-graduação que acompanharam a minha caminhada em busca dos resultados dessa pesquisa.

WATAKABE, Thais. **SÊNECA E A EDUCAÇÃO PARA FORMAÇÃO DO SÁBIO**. 102 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2009.

RESUMO

Este estudo tem como propósito fazer uma investigação sobre aspectos do pensamento filosófico contidos em obras de Lúcio Aneu Sêneca (1 a.C-65 d.C), filósofo estóico e político romano, enfocando principalmente o modelo educacional proposto pelo pensador para a formação do homem ideal, o sábio agente social que, segundo ele, responderia às necessidades de transformação apresentadas pela sociedade romana. A investigação toma como ponto de partida uma breve discussão sobre o Helenismo e o surgimento do Estoicismo, bem como o desenvolvimento desta linha filosófica na sociedade romana do século I, espaço em que Sêneca desenvolveu o seu pensamento. Num segundo momento, discute-se a vida e a produção filosófica do pensador, evidenciando as obras que se destacam por trabalharem com a questão do processo formativo do homem ideal. Finaliza-se com a apresentação do modelo de autoeducação de Sêneca para a formação do sábio.

Palavras-chave: Sêneca; sábio; educação.

WATAKABE, Thais. **SENECA AND HIS EDUCATION MODEL FOR THE FORMATION OF THE WISE MAN**. 102 f. Dissertation (Master in Education) – State University of Maringá. Supervisor: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2009.

ABSTRACT

Certain philosophical aspects in the works of the stoic philosopher and Roman politician Lucius Annaeus Seneca (1 B.C- 65 AD) are discussed, especially those that enhance the educational model suggested by the philosopher. The model envisaged the formation of the ideal man, the wise social agent that would meet the needs of the transformation required by Roman society. Current investigation starts with a brief discussion on Hellenism, the rise of Stoicism, and its development in first century Roman society. It was within this society that Seneca developed his philosophy. Further, the philosopher's life and works are discussed placing in the limelight those that deal with the issue of the formation of the ideal man. Seneca's model of self-education for the formation of the wise man is then presented.

Key words: Seneca; wise man; education.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	9
2. A ESCOLA ESTOICA: SUA ORIGEM, SEUS FUNDAMENTOS, SUAS FASES...	12
2.1. Helenismo: a descoberta do indivíduo.....	12
2.2. Traços fundamentais da doutrina estoica.....	19
2.3. O Estoicismo Médio e seus principais representantes.....	27
2.4. Estoicismo Imperial e sua preocupação com a moral.....	28
3. SÊNECA: A IDENTIDADE DE UMA VIDA COM SUAS OBRAS.....	36
3.1. A vida de Sêneca: orador, político, filósofo e preceptor.....	36
3.2. As obras de Sêneca: a filosofia de uma vida.....	40
3.3. O processo formativo do sábio no pensamento filosófico de Sêneca.....	46
3.3.1. Sobre a brevidade da vida.....	46
3.3.2. Sobre a tranquilidade da alma.....	50
3.3.3. Sobre o ócio.....	53
3.3.4. Cartas a Lucílio.....	57
4. O PROCESSO FORMATIVO DO SÁBIO SENEQUIANO.....	62
4.1. A concepção do homem senequiano.....	62
4.2. O modelo educacional senequiano: autoeducação.....	68
4.3. O sábio senequiano.....	84
5. CONCLUSÃO.....	91
FONTES.....	97
REFERÊNCIAS.....	97

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por preocupação estudar o pensamento educacional de Lúcio Aneu Sêneca, filósofo romano do início da Era Cristã que teve grande destaque na história por sua preocupação com o homem do seu tempo. Segundo ele, esse homem era marcado por sofrimentos, inseguranças e medo, em face da instabilidade política, da degeneração dos costumes e da moral reinantes no Império Romano de sua época.

Para Sêneca, a reordenação dessa sociedade seria resultante, em grande medida, de um processo educativo que suscitasse no homem uma vida virtuosa como meio de levá-lo à felicidade, conforme o que a Natureza havia projetado. Sêneca propõe, então, uma educação para a formação do sábio, que, segundo o pensador, seria o cidadão ideal. Tal condição seria difícil ou até mesmo impossível de se alcançar, mas deveria servir de exemplo e colocada como um ideal a ser perseguido.

O homem ideal, o sábio senequiano, é aquele que teve acesso ao supremo bem. Sendo assim, este ideal de homem só seria conquistado por meio do exercício de interiorização e do contínuo enfrentar-se consigo mesmo, num processo de meditação que leva à purificação. O supremo bem se refere ao juízo e à atitude de uma alma que já atingiu o estado perfeito por ter concluído a sua caminhada, cujo marco é a tranqüilidade da alma, a vida feliz.

Dotado dessas qualidades morais e éticas, o sábio estava preparado para ser o modelo e o guia do homem interessado no processo de perfeição, quer em seu próprio tempo quer em épocas futuras; ou seja, o sábio se investia da condição de educador para todos os tempos.

Nessa ação educativa não seriam as habilidades intelectuais que criariam as condições para a formação do sábio, mas a filosofia, cuja influência decorreria não de sua expressão teórica, mas de sua vivência prática, porque se tratava de ensinar o homem a agir, não a falar. Daí, para Sêneca, a importância da filosofia, que ensinava a viver melhor, a transitar nos desencontros da sorte e nos assédios das paixões e a pôr fim aos males que torturam o homem, criando condições para o rompimento com os vícios. Segundo o pensador, era impossível levar uma vida feliz sem a filosofia, pois é por ela, e somente por meio dela, que o homem tem acesso a sua plenitude.

Assim, o conhecimento de como o processo educativo proposto pelo pensador poderia responder às necessidades de seu tempo e a identificação dos motivos que levaram Sêneca a apresentar o sábio como modelo ideal de homem foram as questões que suscitaram o interesse pelo estudo do pensamento educacional senequiano. Isso seria possível mediante a análise da forma pela qual, para o pensador, seria possível atingir o ideal de sábio, ou seja, das condições necessárias para a sua formação, a qual seria alcançada por meio de uma proposta educativa baseada num processo de autoeducação. Este método deveria ser conduzido pelo próprio indivíduo e nele a realização da aprendizagem dependia muito mais do seu interesse e da sua vontade de trilhar o longo caminho rumo à sabedoria.

Para se atingir o objetivo deste trabalho, buscou-se uma metodologia que permitisse a compreensão da organização da sociedade romana do momento histórico em que viveu o pensador, assim como dos condicionantes que o levaram a esse modelo de reflexão. Procurou-se igualmente estudar a proposta educacional senequiana em suas vinculações com a ordem social e política daquele momento.

Deve-se levar em conta que o uso dessa metodologia requer o desprendimento das influências e dos preconceitos da dinâmica social do presente e o entendimento das questões sociais colocadas naquela época. Assim, conceitos e princípios elaborados na época de Sêneca devem ser levantados e analisados em sua dinâmica própria.

Embora o procedimento metodológico implique reflexões mais amplas em termos cronológicos, o tempo que se pretende investigar é o século I, mais precisamente o período dos anos 30 a 65, em que foram produzidas as reflexões de Sêneca.

Importa lembrar que a pesquisa foi elaborada a partir de fontes primárias e secundárias. As fontes primárias utilizadas foram obras de Sêneca, dando-se relevância aos diálogos: “*Cartas a Lucílio*”, “*Sobre a brevidade da vida*”, “*Sobre a tranquilidade da alma*” e “*Sobre o ócio*”, por serem as principais obras de Sêneca que tratam da formação do sábio. As fontes secundárias contemplam uma bibliografia de conteúdo informativo sobre a cultura romana e o Estoicismo romano, fornecendo também o respaldo teórico e metodológico desejado.

A estruturação deste trabalho foi pensada levando-se em conta as dificuldades apresentadas pela obra do filósofo. Em uma primeira leitura, segundo alguns autores, seus diálogos podem parecer superficiais, pouco profundos, porém neles Sêneca apresenta uma grande profundidade filosófica. O pensador parte sempre do pressuposto de que os

assuntos que discute são do conhecimento de todos, daí considerar desnecessária explicações do tema em pauta.

Considerando-se essas peculiaridades, apresenta-se na primeira parte do trabalho o período helenístico, época em que surgiu o Estoicismo, escola a que pertenceu Sêneca. A preocupação quanto à origem dessa doutrina filosófica e seus fundamentos é importante para a compreensão do pensamento do pensador, pois é nessas teorias que ele baseia toda a sua reflexão.

Em um segundo momento, procede-se à análise da vida e da obra de Sêneca e apresenta-se um painel biográfico do filósofo e uma pequena apreciação de suas obras. O estudo da vida e das obras de Sêneca permite ver a influência do momento histórico vivido pelo filósofo, que o fez enveredar para o caminho da filosofia.

A questão da proposta educativa senequiana, ou seja, a autoeducação, é discutida na terceira parte do trabalho. A realização desse processo passava pela vontade, liberdade, ócio útil e filosofia, caminho pelo qual o sábio alcançaria a moral, a virtude e a sabedoria e que levaria à “ordem social” pretendida pelo pensador, na qual a educação assumia papel significativo. Para Sêneca, era por meio da filosofia que se formaria o sábio, o qual deveria viver em constante busca pela formação plena e por uma vida feliz e, por extensão, contribuir para o desenvolvimento da sociedade.

Em termos gerais, a proposta foi verificar o que Sêneca priorizou, o que ele julgou importante ou fundamental para a formação do homem ideal, pois o seu sistema educativo está comprometido com a prática, com o ativismo ético, que para ele tinha sua expressão máxima no sábio, o agente social com condições de conduzir os outros homens em direção à sabedoria e da perfeição. Tendo como ponto de referência o seu próprio exemplo, o sábio poderia despertar o prazer pela virtude. Ele assumiria a condição de modelo e de guia, visto que seu brilho o distinguiria de forma efetiva junto aos que buscavam a perfeição, e teria como característica essencial a competência para exercer o papel de pedagogo da humanidade e as condições objetivas para adentrar a esfera da intemporalidade, uma vez que a sabedoria implicava a possibilidade de ele extrapolar seu tempo e avançar pelos séculos, num projeto educador destinado a todos aqueles que o procurassem.

2. A ESCOLA ESTOICA: SUA ORIGEM, SEUS FUNDAMENTOS, SUAS FASES

As transformações sociais, políticas, econômicas e espirituais que ocorreram na Europa Ocidental no período conhecido como Helenismo (século 4 a.C. a século 4 d.C.) tocavam profundamente o modo de viver e de pensar do homem livre daquela época.

No referente à filosofia, ocorreu a fragmentação do antigo sistema filosófico em escolas de corte quase religioso. A filosofia perde a sua essência especulativa e sua dimensão teórica, transformando-se numa ciência de caráter doutrinário que buscava dar respaldo aos grandes problemas existenciais do homem daquele tempo em transformação.

Esses novos tempos foram marcados pela agitação e instabilidade, levando o homem grego livre a buscar segurança e tranquilidade na filosofia, porque os referenciais que antes davam sustentação já não correspondiam às suas necessidades. Daí a filosofia converter-se em guia espiritual, em diretora da vida humana.

2.1. Helenismo: a descoberta do indivíduo

O Helenismo, conforme acima mencionado, desencadeou mudanças profundas e irreversíveis, influenciando a maneira de viver e de pensar do homem livre do período subsequente.

Este processo histórico caracterizou-se pelo encontro entre o Ocidente e o Oriente, união cujo grande referencial são as conquistas promovidas por Alexandre Magno (359 – 323 a.C.). Importa lembrar que o projeto alexandrino teve início com a conquista da Grécia por Felipe da Macedônia (382 – 336 a.C.), acontecimento responsável por abalar a estrutura da *polis* enquanto unidade econômica, política e cultural independente. Mas estas cidades-Estado só tiveram seu fim com a conquista da Grécia por Alexandre Magno, cujo objetivo era a formação de um grandioso Império que reuniria reinos e raças diversos sob o mesmo poder.

Não obstante, mesmo com o fim das *polis* o ideal de Alexandre de criar um império universal não pôde se concretizar, em decorrência de sua morte prematura. O império por

ele criado foi então dividido (323 a.C) em novos pequenos reinos do Egito, Síria, Macedônia e Pérgamo.

Antes da conquista de Alexandre, a *polis* grega, que se desenvolveu entre o começo do século VIII a.C. e fins do século IV a.C., tinha como característica ser considerada unidade independente e democraticamente estruturada, valor fundamental da vida da Grécia Clássica, que identificava o homem grego livre como cidadão. A população da *polis* era formada por pessoas livres e não livres; eram livres os cidadãos e os estrangeiros com autorização de residência; e os não livres eram mulheres estrangeiras, os escravos e servos. (PEREIRA MELO, 2007a). A condição de cidadão era fundamental, pois somente a este era concedido intervir ativamente na *polis*, ou seja, nas suas leis, instituições, costumes, crenças, hábitos, enfim em toda a vida econômica, política, social e religiosa. Todas as decisões relativas à sociedade eram tomadas levando-se em conta a sua contribuição, ou seja, a *polis* representava a liberdade para o cidadão.

Essa liberdade era respaldada pelas leis, para cuja elaboração se contava com a contribuição e participação dos cidadãos. Estes discutiam sobre a criação das leis pelas quais eles deviam reger-se. Os gregos viam nelas a garantia e o símbolo de sua liberdade (FERREIRA, 1992), pois o soberano não legislava sozinho; suas decisões deviam ter a participação dos cidadãos. O homem que não vivesse dessa maneira, ou seja, que não participasse da discussão para elaborar as leis, nem se dirigisse por elas, era considerado bárbaro. Bárbaro, para o grego, era o homem sujeito à vontade de um único homem, vivendo na condição de súdito de um soberano, sem gozar de liberdade, por não participar das discussões referentes à elaboração das leis e servir a um monarca que reina e legisla sozinho, condição que o diferenciava do cidadão grego. Mas com as conquistas de Alexandre, as *polis* gregas foram inseridas no Império e ganharam novos contornos, com as características universalistas que o imperador tentava organizar.

Com a inserção da *polis* no Império de Alexandre a cidade-Estado perdeu a sua liberdade, pois o rei passou a ser a lei viva e suas decisões não precisavam ser aprovadas por nenhum cidadão. A *polis* se viu então desprovida de sua identidade máxima em face dos novos sistemas sociais introduzidos por Alexandre, os quais, por mais vantajosos economicamente que tenham sido no início, desestruturaram totalmente a cidade-Estado, levando-a a sucumbir.

As vantagens que advieram para os helenos do contato com o Oriente foram os produtos exóticos e luxuosos vindos dessas regiões, além do conhecimento dos orientais e

do misticismo desses homens, que ficavam à disposição dos gregos. Outra vantagem para os gregos foi a exportação de suas mercadorias para o Oriente, possibilitando um amplo comércio de seus produtos. Criavam-se também as condições para a emigração grega rumo ao Oriente, como maneira de amenizar as tensões demográficas e sociais do mundo helênico. As regiões orientais também foram beneficiadas com a expansão do comércio, com a cultura e a técnica desenvolvidas pelos gregos. Este novo cenário exigiu que o cidadão grego ampliasse os horizontes da sua existência e não rejeitasse a monarquia como vivência política viável, ao menos em termos econômicos (PEREIRA MELO, 2007a).

Apesar dos ares de progresso, o mundo helenístico, no âmbito cultural, não chegou às camadas inferiores da sociedade, pois esta não desfrutava do conhecimento da cultura grega, que ficou restrita aos setores privilegiados. Por outro lado, a cultura helênica, à medida que foi se difundindo entre outras raças e povos, foi perdendo a sua profundidade e pureza e sofrendo a influência do Oriente, o que se percebe pela localização dos grandes centros culturais de Rodes, Pérgamo e Alexandria, por exemplo. Outro problema que o helenismo não conseguiu modificar se refere ao problema social, pois a riqueza continuou concentrada em uma pequena parcela da população e os responsáveis pela produção da vida viviam na miséria ou na escravidão (PEREIRA MELO, 2007b).

Com o helenismo a *polis* deixou de existir e deu lugar ao cosmopolitismo, transformando o mundo numa grande cidade. Nessa nova configuração política, o horizonte existencial do homem grego livre, marcado pela *polis*, iniciou um processo de transformação. Esse homem passou a se pensar, ver e sentir em um mundo distinto do seu. Esse novo mundo apresentava modificações significativas nos valores gregos, pois, entre outros aspectos já mencionados, era constituído pela monarquia, à qual os gregos do período clássico tinham sérias restrições.

A *polis*, que concedia ao homem livre o *status* de cidadão, não existia mais, e esse homem deixava de ser considerado como cidadão para se tornar súdito, pois deixava de obedecer somente à lei e passava a servir a um soberano. Ficou impossibilitado de interferir na vida da *polis*, que deixara de existir para dar espaço ao surgimento do Império, cuja máquina administrativa não dependia de sua participação para funcionar, pois as antigas virtudes cívicas não contavam mais, sendo necessário ter habilidades específicas para intervir nas decisões do Estado. A sua cidadania foi esvaziada nessa nova estrutura; os deveres “do agora” do homem helenístico, ou seja, do tempo presente em que vivia, já não

eram os deveres cívicos de um determinado Estado, mas os de qualquer membro de uma cidade sem fronteiras (FERREIRA, 1992).

Esta situação, para os gregos livres, igualava-os aos povos que eles consideravam bárbaros, pois esse novo mundo, considerado cosmopolita, envolvia vários povos e etnias. Segundo Giovanni Reale (1994), a igualização de gregos e bárbaros foi um dos resultados da política de Alexandre. Este não queria o isolamento dos povos que eram considerados bárbaros, mas sim, sua integração com os gregos, por isso em 331 a.C., por meio da instrução militar, mandou educar na cultura grega, milhares de jovens tidos como bárbaros, fazendo com isso a integração e formando também forças juvenis de reserva para as batalhas. Em 334 a.C. ordenou que soldados macedônicos desposassem mulheres persas. Juntamente com o preconceito racial, tentou-se acabar com a escravidão, fato que não foi possível devido ao crescimento e consolidação do comércio, que exigia mão-de-obra servil especializada para, juntamente com os escravos e operários comuns, atender às necessidades do mundo helenístico em expansão.

Assim, a questão que se colocava para aqueles homens não era somente a forma política de governar inaugurada por Alexandre, mas a concepção de mundo, de homem e de vida que se implantava (LARA, 2001).

Quando o homem livre grego era identificado como cidadão, ele diferenciava-se dos outros homens; mas com a ruptura dessa identificação e o surgimento do Império, o antigo cidadão se via perdido, pois não encontrava mais na *polis* e em seus antigos valores o conteúdo para a própria vida. Diante dessa nova condição, ele passou a buscar no seu interior, na sua intimidade, novas motivações para viver, o que o levou a se fechar em si mesmo.

A ruptura da identificação entre homem e cidadão, além do aspecto prioritariamente negativo apresentado, teve também um aspecto positivo: o homem, não podendo mais pedir à Cidade, ao *ethos* do Estado e aos seus valores o conteúdo da própria vida, foi coagido, pela força dos acontecimentos, a fechar-se em si mesmo, a buscar no seu íntimo novas energias, novos conteúdos morais e novas metas pelas quais viver. Assim o homem descobriu-se como indivíduo (REALE, 1994, p.7).

Essa descoberta do cidadão como indivíduo decretou de vez a decadência dos costumes clássicos, o que incluía também a questão filosófica. Destarte a filosofia platônica e aristotélica perde espaço para uma filosofia com características novas.

Assim, de um golpe se destruía o valor fundamental da vida espiritual da Grécia clássica, que Platão, na República, e Aristóteles na Política, ao mesmo tempo teorizaram, mitificaram, hipostasiaram e sublimaram. Da mesma maneira, inopinadamente, estas obras perdiam, aos olhos de quem visse a revolução de Alexandre, o seu significado e a sua vitalidade, vindo a situar-se numa perspectiva longínqua, em total falta de sintonia com os tempos (REALE, 1994, p.6).

A distinção entre o indivíduo e o cidadão acarretou, na filosofia, a radical separação entre ética e política, pois a ética clássica era substancialmente baseada no pressuposto da identidade do homem com o cidadão e, por isso, era subordinada à política. Para Platão e Aristóteles, eram indispensáveis tanto uma ética não finalizada politicamente como uma política não fundada eticamente (REALE, 1994). Por isso só tinha o direito de entrar para a política quem era considerado cidadão, assim como era considerado cidadão aquele que tinha “vez e voz” na política. Porém, na era helenística, a filosofia moral, graças à descoberta do indivíduo, estruturava-se de modo absolutamente autônomo, baseando-se no homem como tal e considerado na sua singularidade. Com isto, o indivíduo buscava sua independência e liberdade pessoal não na vocação para a política, mas no âmbito do individual e do humano.

A filosofia helenística, diferenciando-se da filosofia clássica, conforme acima mencionado, deixava de lado a dimensão teórica e assim perdia o seu vigor especulativo. Essa perda consistia na negação do pensamento transcendente¹, tendo-se como modo de pensar a categoria materialista.

[...] a filosofia helenística esvazia quase que totalmente o sentido da “segunda navegação” empreendida por Platão e levada a cabo por Aristóteles. O helenismo perde assim o sentido da transcendência, do metafísico, do espiritual e não pode, portanto, pensar senão com categorias imanentistas, fisicistas e materialistas (REALE, 1994, p.11).

¹ O pensamento transcendente originou-se com a segunda navegação promovida por Platão, que significava uma orientação metafísica de uma filosofia espiritualista, do inteligível. Portanto, leva ao conhecimento de dois níveis ou planos do ser: um visível e outro invisível que seria a metafísica, o inteligível que é compreendido pela razão e pela intuição. Um exemplo é dado por Platão: Se se deseja explicar por que uma coisa é bela, um materialista diria que os elementos físicos como o volume, a cor e o recorte são bem proporcionais e causam sensações prazerosas e agradáveis aos sentidos. Já Platão diria que tudo isso seria apenas qualidades que evocariam uma lembrança de algo ainda mais belo, vista pela alma no plano espiritual, mas que não está acessível ao plano físico. O objeto seria apenas uma cópia imperfeita, por ser material, de uma “Idéia” ou forma pura do belo em si (REALE, 1990).

A filosofia assumia um conteúdo que implicava um descrédito nos avanços intelectuais respaldados na especulação e na teoria, passando a se preocupar com maneiras de libertar o novo homem dos rigores e males da vida.

Com a preocupação de dar uma resposta imediata aos problemas da adaptação postos ao indivíduo pelas transformações sociais, elas terão um caráter e uma função “ideológicos” mais marcados do que as filosofias da idade clássica. Por outro lado, elas saberão atingir o nível de universalidade suficiente para representar, em face das provações da vida, diversas atitudes possíveis da consciência, que aparecerão rapidamente como outras tantas categorias intemporais ou estereótipos culturais propostos ao homem ocidental (AUBENQUE, 1981, p.158).

Assim, a filosofia helenística não ficava restrita à contemplação, mas incluía orientações aplicáveis à vida prática. Ao contrário da filosofia clássica de Platão e Aristóteles, ela assumia o caráter de praticidade: deixava de ser uma filosofia da contemplação para se tornar uma filosofia que desse ao homem princípios e orientações para sua vida prática. Desse modo, para os pensadores helenísticos a filosofia deveria encerrar ambas as dimensões: proporcionar uma reflexão ao homem e orientá-lo em suas ações do cotidiano.

A proposta da filosofia era ser a fonte da qual o homem livre helenístico pudesse extrair os valores que antes extraía da *polis*. Os seus novos conteúdos tinham por fim iluminar-lhe a consciência, ajudar a clarear seus caminhos na sua busca por viver bem e ser feliz, bem como assegurar-lhe a tranquilidade da alma, mesmo na época de transformação em que vivia, na qual todos os antigos valores pareciam aniquilados (PEREIRA MELO, 2007a).

A filosofia helenística tentava responder aos anseios desse novo homem, propondo um referencial na busca de uma nova formação, um novo sentido para a vida. Assumiu a condição de porto seguro, convertendo-se em proteção do novo homem livre.

Era fundamental o entendimento de que o cidadão, convertido em indivíduo e livre para decidir sobre sua vida, dependia somente de si mesmo para as suas possíveis conquistas. Numa época que estava em mudança, o homem não encontraria nos outros um ponto de apoio nem garantia de segurança, devendo antes buscar em si mesmo aquilo de que precisava. O intimismo foi o instrumento de ação encontrado por esse homem forjado pelo helenismo.

[...] o homem helenístico procura, face a um mundo ilimitado e a um céu

vazio, alguma coisa a que prender-se, com relação à qual orientar-se; não acha ele outra solução senão recolher-se em si mesmo e procurar, em si próprio, o princípio de sua ação [...] (MARROU, 1975, p.352).

A filosofia helenística, no tocante ao trato com a intimidade e a vida interior, surgiu em várias correntes, das quais as principais são o epicurismo, o ceticismo, o ecletismo e o estoicismo. Essas escolas passaram a concentrar suas reflexões nos problemas existenciais do homem.

Tais doutrinas filosóficas desenvolveram um conjunto de saberes sistematizados que buscavam resolver os problemas existenciais e o encontro da felicidade, garantindo que a condição para uma vida tranquila era viver segundo os seus princípios. Se fosse sábio, o homem atentaria para os seus postulados, caso contrário, segundo elas, muito provavelmente, estaria sentenciado a viver atormentado pelas agitações da sociedade.

[...] a filosofia se apresenta agora como uma proteção contra a destruição do homem que não encontra mais razões para viver na sua função de cidadão. Ela pretende principalmente encontrar uma solução para o problema da felicidade e, apesar de diferenças evidentes, a resposta é a mesma: a felicidade está no domínio sobre si própria de uma alma que se escapa do mundo, que se liberta do contingente, que consegue atingir um estado de indiferença (*ataraxia* para uns, *apatia* para os outros), onde nada mais a poderá atingir [...] (LEVÊQUE, 1987, p.115).

Mesmo tendo identidades próprias e distinguindo-se umas das outras, essas escolas não deixavam de apresentar traços de proximidade, principalmente quanto ao ideal de vida e de perfeição a ser seguido: o ideal, moralmente aceito, de que o homem dependia somente de si, chamado de *autarquia*. Uma vez que ele não podia mais depender dos outros homens, deveria encontrar em si mesmo os recursos necessários para se organizar (REALE, 1994).

Outro ponto de semelhança diz respeito ao encontro da felicidade. Todas as escolas helenísticas querem ensinar como ser feliz, e todas concordam que a felicidade está na *apatia*², nome dado pelos estoicos à conquista da paz de espírito. Para encontrá-la dever-se-ia viver segundo o sábio, que, para os pensadores das correntes helenísticas, seria o homem inteiramente feliz.

² Para os estoicos tem como significado: impassibilidade, imperturbabilidade, tranquilidade da alma, que permite ao homem a independência em relação quer aos constrangimentos sociais, quer as obrigações políticas, quer a tirania.

Dessa forma, consolidou-se o novo ideal de homem: o sábio tornou-se um referencial a ser seguido e a sua imitação era a certeza de um estado de imperturbabilidade e de indiferença diante da realidade exterior.

Nesse novo ideal de homem, a felicidade era obtida por meio de uma luta individual, desenvolvida internamente, mediante renúncias aos exageros materiais e às paixões, o que dependia da vontade, de boas ações e de uma extrema energia volitiva. Tratava-se de dominar as fraquezas e abdicar daquilo que poderia desviar a alma da sua trajetória natural, da tranquilidade e da paz.

[...] o sábio é, por definição, feliz, mesmo nos sofrimentos [...] o sábio não conhecerá nem entrave, nem aflição, nem perturbações, ele será livre até na servidão, já não há servidão verdadeira senão no império das paixões, do qual ele se libertou; ele será feliz, até no que a opinião chama impropriamente de infelicidade, já que ele se livrou desta opinião [...] (AUBENQUE, 1981, p.177).

A condição de filósofo passou a ser viver, disciplinar-se e moldar-se de acordo com a sua seita doutrinária. O filósofo deixou de ser apenas uma pessoa que tinha o domínio teórico para ser aquele que vivia e morria em consonância com aquilo em que acreditava. Coerente com o que ensinava, ele assumiu o papel de referencial.

Apesar de a filosofia helenística distinguir-se em várias correntes filosóficas, que por mais que tenham ideias semelhantes, como se mostrou acima, diferenciam-se em muitos princípios. Em face disso este trabalho deu relevância à corrente filosófica do estoicismo, cujos princípios atenderam melhor aos interesses do objeto de estudo deste trabalho.

Neste contexto, papel significativo teve o Estoicismo, cujos princípios permitiram ao indivíduo descobrir-se como parte de um todo, de uma pátria universal, e aceitar esse fato com tranquilidade, contribuindo para a legitimação da nova ordem na Antiguidade.

2.2. Traços fundamentais da doutrina estoica

O Estoicismo foi fundado por Zenão de Cício (336-263 a.C), que nasceu em Cício, na ilha de Chipre. Filho de comerciante, desembarcou em Atenas no ano 314 a.C. e aí se

radicou. Por volta do ano 300 a.C. fundou uma escola que recebeu o nome de *Stoa*, que significa pórtico, pois surgiu perto do Pórtico Poecilo.

Zenão, além de ser o fundador, fixou os traços fundamentais da doutrina estoica. Foi sucedido na direção da escola por seu discípulo Cleanto (331-232 a.C). O novo diretor ficou conhecido por ser fiel repetidor do mestre. Não promoveu grandes mudanças, porém foi responsável pela desordem que se estabeleceu na escola, devido a sua personalidade. Era caracterizado como homem de grande robustez física mas de espírito obtuso, motivo pelo qual vários discípulos de Zenão fundaram escolas à margem da doutrina.

Após Cleanto, quem assumiu a direção foi Crisipo (280-210 a.C), que restabeleceu a unidade da escola, dando-lhe um caráter verdadeiramente sistemático. Estes foram os principais representantes do chamado Estoicismo Antigo.

O Estoicismo propôs a divisão da filosofia em lógica, física e moral, sendo importante ressaltar que elas não se concebem separadamente, mas constituem partes de um único estudo da filosofia estoica, relacionando-se e integrando-se perfeitamente. Comparam a Filosofia a um ser vivo, no qual os ossos e os nervos correspondem à Lógica, as partes carnosas à Moral e a alma à Física (BRUN, 1986).

Os estoicos antigos consideravam como a parte mais importante da filosofia a física, que tem sua origem na palavra grega *physis*, por sua vez provinda do verbo *phyô*, que significa crescer, gerar, nascer, brotar. Não obstante, para os estoicos o significado de *physis* vai além, pois a máxima da filosofia estoica era “viver de acordo com a natureza”, sendo considerado natureza aquilo que o mundo contém, como também aquilo que produz as coisas terrestres.

O termo “natureza” é usado pelos estoicos para significar às vezes aquilo que mantém o cosmos unido, e às vezes a causa do crescimento das coisas terrestres. A natureza é a capacidade movida por si mesma que, de conformidade com os princípios seminais, produz e conserva tudo o que germina por si mesmo em períodos definidos, fazendo as coisas como elas são e obtendo resultados condizentes com suas fontes (DIÓGENES LAÉRTIOS, 1988, VII, 148).

A *physis* estoica proporciona a compreensão daquilo que o indivíduo é e o modo pelo qual é composto, e se coloca no contexto universal. A *physis* é sinônimo de mundo, como também de natureza, Deus e fogo.

[...] viver de acordo com a natureza significa estar em perfeita harmonia

com o universo, e uma vez que a *phýsis* é também *lógos*, estar conforme à natureza é viver de acordo com a razão. A natureza é, portanto, *lógos* divino e onipresente, Destino e Providência. Essa concepção que identifica a natureza a uma potência racional automotriz, exercendo uma ação finalizada, conduz a emprestar-lhe uma espécie de “vontade” (OLIVEIRA, 1998, p.23).

Divinizando a natureza esses filósofos promoviam, ao mesmo tempo, uma naturalização do divino. Este vivia em harmonia com os homens, com todos os seres racionais, pois ele era responsável pela criação do mundo e de tudo que nele existe, inclusive da alma humana, sendo então a expressão da racionalidade, o *lógos*.

O *lógos* seria como a alma da *physis*, e esta, na sua materialidade, seria a presença externa ou a manifestação do *lógos* divino. Desta forma, o mundo tem sua estrutura em dois princípios: um princípio passivo, que é a matéria, substância sem qualidade, e um princípio ativo, que é a razão agindo na matéria, que seria Deus. “O mundo compreende o céu, a terra e os seres vivos que aí se encontram, homens e deuses. Este mundo é um ser vivo, com razão, animado e inteligente e, não só é divino como é o próprio Deus” (BRUN, 1986, p.49).

Além desses princípios, existem quatro elementos que, em conjunto, formam esta substância sem qualidade que é a matéria: o fogo, o ar, a água e a terra. É por meio do movimento desses elementos que ocorre a conflagração universal, na qual o mundo se dilata no vazio ilimitado e é envolvido pelo “fogo divino” que o renova, para iniciar um novo ciclo formativo.

Tal conflagração não é uma destruição do mundo, mas sua regeneração: tudo volta a ser alma e divinizado, ocorrendo um eterno retorno dos seres e dos acontecimentos. Haverá outros Sócrates e outros Platões que estarão ensinando em outras Atenas, pois todas as coisas serão restauradas eternamente (PEREIRA MELO, 2007b).

Para os estoicos, tanto o princípio passivo como o princípio ativo são corpóreos; e sendo estes princípios as substâncias que tudo compõem, pode-se dizer então que, para os estoicos, tudo é corpo, o que fez surgir o seu ideal materialista.

Por outro lado, há no Estoicismo quatro tipos de incorpóreos: o exprimível, o vazio, o espaço e o tempo. O exprimível seria, por exemplo, o significado que uma palavra ou objeto exprime. O vazio consistiria em que o próprio mundo está num vazio ilimitado, vazio que é necessário para permitir a conflagração universal, em que o mundo se dilata para além das suas dimensões. O espaço é um incorpóreo sem ser um vazio, pois está

sempre ocupado por um outro corpo. O tempo é incorpóreo porque os acontecimentos se desenrolam nele sem por ele serem modificados (PEREIRA MELO, 2007c).

Levando-se em consideração essas exceções, pode-se dizer que o corpo é matéria e qualidade unidas entre si, ou seja, o princípio ativo apresenta-se como um sopro que penetra toda a matéria, na qual se expande, misturando-se com ela como fluido gerador. Dessa consideração derivam os estoicos a ideia principal de sua física: todas as coisas estão ligadas por um princípio divino que constitui a realidade do mundo.

Os estoicos admitindo que os corpos são as únicas realidades e a única substância, dizem que a matéria é una; ela é o substrato dos elementos e a sua substância; todas as outras coisas, mesmo os elementos, não são senão corpos e maneiras de ser da matéria; ousam introduzi-la mesmo nos deuses, e dizem finalmente que o próprio Deus é, ele mesmo, apenas, um modo de ser desta matéria [...] (BRUN, 1986, p.50).

O mundo é composto por seres singulares, de modo que cada ser possui uma qualidade própria que o diferencia dos demais. Isto promove uma grande diversificação, não podendo existir duas coisas exatamente iguais. Essa qualidade própria caracteriza a individualidade do ser.

Segundo os estoicos, toda a matéria seria composta por Deus, que no geral é sinônimo de Natureza, *Lógos*, *Physis*, Destino. Viver de acordo com a natureza, conforme já mencionado, significa estar em perfeita harmonia com o mundo, e uma vez que *physis* é também *lógos*, estar conforme com a natureza é viver de acordo com a razão. A noção de destino dos estoicos é um encadeamento inabalável que rege o presente e o futuro, assim como os acontecimentos passados. Tal noção seria a razão universal que tudo determina, cabendo ao indivíduo, com a sua razão individual, interpretar os acontecimentos presentes e fazer a escolha certa para o futuro. A escolha certa seria aquilo que é determinado pelo Destino (OLIVEIRA, 1998).

Vivendo desta maneira, de acordo com a natureza, o homem estaria promovendo a moral. Esta - diferentemente da física, que ensina o homem de que maneira as coisas são compostas e como elas se relacionam - ensina ao homem como se deve pôr em prática aquilo que foi ensinado na física. Esta, ao ensinar o que seja natureza, faz com que na moral o homem saiba como viver de acordo com ela.

Dessa forma, o homem devia seguir o curso da moral; a direção oposta levava à discórdia na ordem cósmica, que era maior que a humanidade. Os caminhos de que o

homem dispunha para isto eram a sabedoria e a virtude, pois em ambas era possível obter progresso.

Tanto a sabedoria como a virtude eram consideradas pelos estoicos como coisas boas, pois para eles tudo estava dividido por uma questão de ordem moral, ou seja, as coisas podiam ser consideradas “boas”, “más” ou “indiferentes”. Quando estavam em consonância com a moral, tinham o *status* de “boas”; em dissonância com a moral, assumiam a condição de “más”; caso fossem “boas” ou “más” apenas pelo uso que se pudesse fazer delas e não por si mesmas, recebiam a definição de “indiferentes”. A virtude, para os estoicos, era obrigatoriamente um “bem” (o único bem) e o vício, consequentemente, um “mal” (o único mal); os bens materiais ou a força física, por serem utilizados tanto para o “bem” quanto para o “mal”, estavam na categoria de “indiferentes” (PEREIRA MELO, 2007b).

O fato de as coisas estarem categorizadas como “boas”, “más” e “indiferentes” explica o fato de o homem ser entendido pelo Estoicismo apenas enquanto “bom”, virtuoso, racional e sábio, ou, então, mau, vicioso, irracional e estúpido. Para os grandes mestres estoicos, não se fazia necessário discutir a elaboração de uma terceira categoria de homens, a que, por paralelismo, poderia ser chamada de “indiferente” e na qual se enquadrariam os que não fossem “bons” nem “maus”. Afinal, para eles, o homem era sábio ou não, daí ser inaceitável uma terceira alternativa. Mesmo que o homem estivesse muito próximo da condição de sábio, estaria obrigatoriamente enquadrado no grupo dos “indiferentes”.

Portanto, o homem, ao viver em consonância com a moral, era considerado virtuoso, pois por meio da moral aceitava o determinismo a que estava submetido. Em face disso, o homem não tinha controle do seu destino, uma vez que era apenas um elo de uma cadeia ininterrupta. A sua liberdade restringia-se em aceitar seu destino ou a se rebelar contra ele. Independentemente da opção feita - a de submeter-se ou a de negar-se - ele deveria estar consciente de que seguir o destino o levaria à felicidade.

Com base nessa orientação, cabia ao homem submeter-se à ordem universal, ou, de outra forma, era seu dever resignar-se voluntariamente ao seu destino, àquilo que a natureza havia traçado para ele como unidade de uma totalidade. Dessa submissão resultaria o bem maior, a tranquilidade da alma. O homem, ao atingir esse entendimento, pela afirmação da sua racionalidade, chegava à fase da perfeita adaptação da sua vida à finalidade cósmica, o que pressupunha o rompimento com todas as necessidades, temores,

sofrimentos, paixões e lamentos, impotentes contra as adversidades da vida (PEREIRA MELO, 2007c).

Para os estoicos, tudo estava determinado, o que dificulta explicar o seu sistema moral, pois sem livre-arbítrio não existe moralidade. Essa contradição entre o determinismo e o livre-arbítrio foi resolvida pelos estoicos com base em um novo conceito filosófico: o do dever. O homem tinha o livre-arbítrio, a liberdade, porém era seu dever empregá-lo de forma a se aproximar da vontade divina (PEREIRA MELO, 2007b, p.24).

Nesse sentido, o Estoicismo não deve ser visto como uma filosofia determinista, pois ao homem é possibilitada a abertura do agir. Essa questão pode ser entendida na seguinte consideração de Aulo Gélíio:

Se tu fazes rolar uma pedra de forma cilíndrica sobre um terreno fortemente inclinado, o que determina a causa é o início da sua precipitação, mas depois tal movimento continua, não porque tu tenhas continuado a empurrar a pedra, mas porque ele possui uma forma particular e uma tendência natural a rolar; da mesma forma, a lei, e a inevitável característica do destino põem em ação a espécie e a origem da causa; mas o ímpeto das nossas almas e das nossas mentes e também nossas próprias ações são moderados por nossa vontade e por nosso caráter (AULO GÉLIO apud OLIVEIRA, 1998, p. 28).

Verifica-se que o Destino ou a Natureza Universal coloca o indivíduo no progresso moral, que é a vida virtuosa, mas a continuidade nesse caminho depende unicamente da sua vontade, ou melhor, da vontade humana. Por isso, os estoicos acreditavam que se encontraria a felicidade quando a natureza humana desejasse o destino que a natureza universal lhe reservara, sendo a aceitação voluntária e sem sentimento de repressão:

Toma bem atenção a nunca fazeres nada contrariado: a mesma coisa que, para quem tenta opor-se-lhe, é uma necessidade imperiosa, deixará de o ser para quem voluntariamente a aceita. É o que te digo: quem cumpre de boa vontade uma ordem evita o mais amargo aspecto da servidão, que é fazer alguma coisa contra vontade. Ninguém é infeliz quando faz algo porque o mandam, mas sim quando o faz de má vontade. Preparemos, portanto, a nossa alma para fazer voluntariamente o que as circunstâncias de nós exigirem (CARTAS, 61,3).

A aceitação voluntária da natureza universal pela natureza humana é explicada pelos estóicos por meio de sua teoria do conhecimento, que é estudada na lógica estoica. Essa teoria está baseada nas representações. Estas se formariam pelos sentidos, que

criariam uma impressão na alma³, tornando-se necessário fazer um julgamento racional dessas representações, pois elas provocam uma tendência que impulsiona à ação. “Todo ser animado racional precisa, para agir, ser previamente estimulado pela observação de algum objeto; em seguida, põe-se em movimento e por fim surge o assentimento que confirma o movimento adquirido” (CARTAS, 113,18). As ações devem se dar de acordo com as regras da natureza, caso contrário se tornam paixões. Os estoicos consideram a paixão como uma doença da alma, a qual tem origem em um erro de julgamento, uma opinião falsa, uma adesão indevida a uma representação falsa, um movimento irracional da alma, contrário à natureza; porém se a representação for julgada como verdadeira pela razão, ela é assentida e torna-se uma representação compreensível.

Assim como os epicuristas, os estóicos atribuíam primariamente à lógica a tarefa de fornecer um critério de verdade. E, como os epicuristas, indicavam a base do conhecimento como a sensação, que é uma impressão provocada pelos objetos sobre os nossos órgãos sensoriais, a qual se transmite à alma e nela se imprime, gerando a representação. Porém, segundo os estoicos, a representação veritativa não implica só um “sentir”, mas postula ademais um “assentir”, um consentir ou aprovar proveniente do *lógos* que está em nossa alma. A impressão não depende de nós, mas da ação que os objetos exercitam sobre os nossos sentidos, mas estamos livres para tomar posição diante das impressões e representações que se formulam em nós, dando-lhes o assentimento (*synkatáthesis*) do nosso *lógos* ou recusando dar-lhes nosso assentimento. Só quando existe o assentimento é que temos a “apreensão” (*katálepsis*). E a representação que recebeu nosso assentimento é “representação compreensiva ou catalética”, constituindo o único critério ou garantia de verdade (REALE, 1990, p.254-255).

Isto posto, a verdade no Estoicismo necessita de um assentimento, que constitui não apenas uma sanção feita pelo pensamento à representação que se lhe apresenta, mas antes uma resposta que vem ao encontro de um apelo mais forte gerado pela tendência da ação. A resposta de assentimento ao apelo oriundo da tendência pode ser confundida com uma norma, mas na realidade a tendência abre um espaço ao exercício da virtude, ao comprometimento da ação com o ato voluntário de agir, em total conformidade com o *lógos* universal. Assim a parte diretiva da alma exerce um papel muito mais de diretor de

³ A alma, para os estoicos, é como um princípio material, pois age e padece, sendo então corpórea. Embora seja uma, é dividida em oito partes: a parte chamada de hegemônico, que seria a parte central, ou seja, a razão e que teria a capacidade de perceber, assentir, apetecer e raciocinar e as outras partes seriam os cinco sentidos: visão, olfato, tato, paladar e audição; e mais a parte que preside à formação e a que preside à geração. Portanto, é ela quem recebe as impressões via sentidos e responde a elas (REALE, 1990, p.260-261).

consciência do que de determinador da ação (OLIVEIRA, 1998).

Pode-se verificar que a vontade racional, ou seja, a vontade acompanhada do *lógos*, possui papel importante no assentimento da representação, pois por meio do seu julgamento sobre a representação se pode controlar a tendência que impulsiona à ação, encaminhando o agir em conformidade com a vontade da natureza e dando então seu assentimento.

Ao homem comum cabe buscar a ação correta para se aproximar daquilo que a natureza universal quer, porém ele não possui a certeza do correto como a possui o sábio, por isso, por meio de sua razão, julga o que seria verdadeiro ou não, assentindo àquilo que, na opinião dele, é verdadeiro.

Uma ação não pode ser correta se não for correta a vontade [nihil recta fuerit voluntas] e, pois é desta que provém a ação. Também a vontade nunca será correta se não for correto o caráter [nihil habitus animi rectus fuerit], porquanto é deste que provém a vontade. Finalmente, o caráter não poderá atingir a perfeição se não compreender as leis que regem a totalidade da vida nem investigar qual o juízo correto a fazer sobre cada coisa, em suma, se não aferir todas as coisas pela verdade [...] Se queres que a tua vontade permaneça a mesma, terás de só desejar a verdade [si vis eadem semper velle, vera oportet velis] (CARTAS, 95, 57-58).

Para não correr o risco de assentir a uma representação falsa, o indivíduo deve ter uma alma tensa, ou seja, uma alma alerta, que não se deixe corromper pelas paixões, não se tornando irracional, pois isto resultaria no descompasso entre a natureza individual e a natureza universal. Quando a vontade do indivíduo deseja espontaneamente a vontade da natureza, a alma do indivíduo está tensa, pois o *hegemônico* está sempre procurando manter essa homologia entre as vontades individual e universal, por meio do julgamento correto das representações; porém quando a homologia entre as vontades começa a se distanciar, isto significa que a alma perdeu sua tensão, assentindo a uma representação falsa e deixando-se envolver pelas paixões (PEREIRA MELO, 2007c).

A filosofia estoica tem na sua originalidade esses princípios, os quais sofreram modificações no decorrer do tempo, no qual a lógica mostrou como os acontecimentos podiam implicar-se, a física fez ver como as coisas e os seres estavam ligados uns aos outros e a moral ensinou como se devem praticar os atos.

2.3. O Estoicismo Médio e seus principais representantes

Este período da escola estóica inicia-se com a sucessão de Antípater de Tarso por Panécio (185-112 a.C) na direção da escola. A essas alturas, o Estoicismo já era conhecido no Oriente, em Alexandria e em Roma.

O Estoicismo ganhou um caráter mais humanista com Panécio, que admitia as virtudes práticas, ou seja, a justiça, a magnanimidade e a temperança, ao lado da rigidez das virtudes teóricas, que consistiriam no Saber. Essas virtudes inserem-se nas quatro tendências fundamentais do homem: o desejo de conservar a si e a comunidade, o desejo de não depender de ninguém e de nada, o desejo de moderação e o desejo do puro saber. Interessava a Panécio dar conta das condições de uma vida razoável ao homem.

Com ele (Panécio) o estoicismo inflectiu para um humanismo da razão, ótimo para seduzir os Romanos, homens de ação; a doutrina estoica perde seu rigor e Panécio faz prova de um ecletismo que o leva a utilizar ao mesmo tempo obras de discípulos de Aristóteles e da Nova Academia (BRUN, 1986, p.21).

Esse humanismo, mais do que em qualquer outro ponto da sua doutrina, é bem visível na fórmula da moralidade "viver segundo a natureza", que para Panécio significa "viver segundo as disposições que nos são dadas pela natureza". A tarefa moral é personalizada e, portanto, humanizada, enquanto permite a cada um realizar-se de modo próprio, justamente segundo as diferentes disposições postas nele pela natureza. Nesse corte mais humano do Estoicismo, com a relativa valorização dos "deveres", está a importância histórica de Panécio. Por meio dele, o conceito de "dever" entra em Roma (PEREIRA MELO, 2007c).

Esta cidade reinava absoluta, e os pensadores desse período buscavam um modelo de moral que desse orientação a seus membros, tendo encontrado no Estoicismo o que melhor atendia ao interesse dos romanos, visto que esta doutrina, por voltar-se mais à ação, atraía o homem romano.

Do Estoicismo paneciano Roma assimilou, sobretudo, o seu conceito de virtude (autodisciplina e autodomínio), viga mestra da sua moral (PEREIRA MELO, 2007b) O sábio, em Panécio, por exercitar a virtude, tinha uma regra de ação: dedicava-se tanto à

meditação quanto à ação. O exercício meditativo possibilitava-lhe a compreensão da harmonia universal, e ao mesmo tempo a ação favorecia esse estado de coisas.

Outro representante desse período foi Possidônio (135-51 a.C.). Fundador da escola estoica em Rodes, teve grande preocupação com a filosofia, a matemática, a história e a geografia. De acordo com seus ensinamentos, o homem tinha uma vida instintiva, condição natural da existência humana. Em primeiro lugar, os seres diferenciavam-se uns dos outros desde o nascimento, em virtude de sua natureza, ou seja, do que estava ou não de acordo com a natureza. Em segundo, os estoicos, nos seus estudos sobre a moral, especialmente sobre os comportamentos e sobre o bem supremo, indicavam caminhos que todos tendiam a trilhar. Sua ideia fundamental era que o instinto de conservação capacitava o ser vivo para buscar o que lhe fosse conveniente, dava-lhe consciência de si mesmo e possibilitava-lhe viver de acordo com a sua própria natureza.

Contrapondo-se a Panécio, Possidônio baseava-se na ideia da interação dos fatos e limitava tudo à unidade, por meio do conceito de simpatia: os componentes do Cosmos vinculam-se, relacionam-se e influenciam-se reciprocamente. Mesmo defendendo a teoria do *lógos* ensinada pelo Estoicismo, ele não se mostrou impedido de aceitar todos os deuses, inclusive a astrologia e a adivinhação (PEREIRA MELO, 2007c).

Este período, que não apresenta grandes modificações na estrutura da escola, torna-se importante por ser o elo com os romanos, os quais a vêem com bons olhos por se adequar ao que melhor atendia aos seus interesses, dando início então à terceira fase desta escola, conhecida como Estoicismo Imperial ou Romano.

2.4. O Estoicismo Imperial e sua preocupação com a moral

O período filosófico que ficou conhecido como Estoicismo Imperial é caracterizado pela predominância do pensamento estoico no Império Romano. Como dito acima, o contato de Roma com o Estoicismo teve início ainda na segunda fase dessa escola, com Panécio de Rodes, em 150 a.C., ficando dessa relação o conceito de virtude paneciano, que diz respeito à autodisciplina e ao autodomínio. A helenização de Roma continuou com a conquista romana das cidades helenísticas localizadas no Sul da Itália e na Sicília. Esse processo de integração da cultura grega ao domínio romano ganhou mais intensidade a

partir do século II a.C., pois à medida que Roma efetivava o seu poder político sobre os gregos, a Grécia implantava a sua cultura no mundo romano (LARA, 2001).

Surge em Roma a preocupação com o espírito filosófico, porém as antigas escolas representativas do pensamento grego - como a Academia, cujo foco era a contemplação e a metafísica - não encontraram espaço para se desenvolver, por não responderem aos interesses romanos. Estes buscavam algo que se relacionasse mais com a prática e não se prendesse tanto à teoria (PEREIRA MELO, 2007c).

O novo cenário montado na bacia do Mediterrâneo expressava a genialidade especulativa grega e a praticidade do espírito romano. Era o início da cultura greco-romana. A partir de então, a cultura ocidental deveria levar em conta as dificuldades que traria consigo esse novo quadro sociopolítico, promovido, a princípio, pela República Romana (509-31 a.C.), e depois, pelo Império (31 a.C. – 395 d.C.).

Essa particularidade prática do pensamento romano encontrou sustentação nas filosofias helenísticas de cunho materialista e existencialista, porque estas se conformavam com seu espírito utilitário.

O Estoicismo, por ser uma filosofia que defendia a força física e moral, baseava-se na resistência do homem diante do sofrimento e dos males do mundo e, ao mesmo tempo, recomendava a seus adeptos a participação nos negócios públicos como um dever de todo cidadão, ganhou o apreço dos romanos.

O Estoicismo em Roma abandonou a lógica e a física em benefício da moral, pois seu objetivo era atender aos interesses romanos: “O estoicismo romano difere do estoicismo grego, porquanto, segundo a índole prática do gênio romano, limita-se exclusivamente aos problemas morais, que quase constituem o caráter essencial do estoicismo [...]” (PADOVANI, 1968, p.159).

Ao mesmo tempo em que se moldava ao espírito prático do homem romano, pouco dado às questões teóricas e às grandes reflexões filosóficas, o Estoicismo reafirmava os preceitos sobre os deveres, a autodisciplina, a obediência, a ordem e a recomendação para a participação na política. Foi este o motivo pelo qual, em seus primeiros momentos, especialmente durante a República (509 a.C. a 31 a.C.), ele ganhou o apreço romano. Sua doutrina cosmopolita legitimava esse modelo de governo. Isso explica também o grande contingente de adeptos que ganhou, embora tenha ficado restrita aos administradores afinados com a sua proposta de participação na vida pública como forma de construir uma sociedade justa.

[...] o estoicismo sempre foi a filosofia que teve maior número de seguidores e admiradores em Roma, tanto no período republicano como no período imperial. Aliás o desaparecimento da República, com a consequente perda de liberdade do cidadão, fortaleceu notavelmente nos espíritos mais sensíveis o interesse pelos estudos em geral e pela filosofia estóica em particular (REALE, 1990, p.305).

O interesse dos romanos pelas questões intelectuais teve início na República e continuou durante o Império, mas restrito a uma minoria. Dessa maneira, não conseguiu se estabelecer de forma efetiva, nem mesmo entre os setores minoritários e cultos dos mundos grego e romano, uma interpretação em nível puramente racional.

Embora não tenham alcançado a criatividade e a profundidade especulativa do pensamento grego, os romanos mostraram-se, de certo modo, originais ao assimilar, repensar e adaptar a cultura grega e elaborar o estudo do “direito”, que foi uma das suas maiores contribuições para a área do conhecimento (PEREIRA MELO, 2007b).

Em Roma a ciência do direito e a política sempre tiveram uma ligação estreita, como se vê nas relações entre os juristas romanos que trabalhavam em diferentes funções ligadas à política: aconselhavam os magistrados responsáveis pela administração da justiça, como os pretores; ajudavam os pretores a preparar seus editos, anunciados publicamente no início do mandato pretoriano, os quais continham uma explicação de como exerceriam suas funções e um formulário de procedimentos judiciais. Alguns juristas também ocupavam altos cargos judiciais e administrativos.

Com a decadência da República e a instauração do Império, a estrutura política romana foi obrigada a se reorganizar, do que resultou a eliminação da maior parte das suas instituições, ficando o poder centralizado nas mãos do imperador.

Com Augusto (63 a.C – 14 d.C), os romanos tiveram contato com o Império, que se caracterizava como uma política centrada em uma única pessoa, diferenciando-se da República, cuja base era o Senado, presidido por um magistrado. Vale ressaltar que, no início do Império, o que se implantou foi o Principado, no qual o imperador não era rei, mas príncipe.

Na verdade, respeitando os preconceitos antimonárquicos dos seus compatriotas, ele não tomou o título de *rex* nem mesmo o de *dictator*. Deixou mesmo subsistirem as três instituições (legislativa, executiva e eleitoral): o Senado, as magistraturas, os comícios de centúrias e de

tribos. Aparentemente, portanto, a república continua (ENGEL; PALANQUE, 1978, p.11).

Mesmo deixando subsistir algumas instituições da República, Augusto deu a Roma a tranquilidade, pois dava assistência a todos, ou seja, dava pão e diversão à plebe, gratificações ao exército, auxílio financeiro aos senadores empobrecidos, indenização às vítimas de calamidades naturais. Ademais, também as províncias ganharam muito com o novo regime político, pois estavam exaustas da avidez dos governadores republicanos, contra a qual não dispunham de recursos para defender-se.

Promoveu uma boa administração, com prosperidade e segurança, porém tinha em vista com isso o interesse de aumentar o seu poder, pois o prestígio político media-se pelo tamanho da “clientela” que dependia da sua solicitude e generosidade (ENGEL; PALANQUE, 1978). Assim, protegendo seus “clientes” contra pobreza, fazia com que estes o saudassem, conseguindo com esse prestígio político o apoio do exército, da plebe e das províncias.

O príncipe é o chefe do exército, que lhe presta juramento. Dele dependem todos os provinciais, direta ou indiretamente. Ele tem a tutela da plebe, cujo abastecimento assegura. Todos os funcionários são colocados sob a sua autoridade, e a carreira bem como a segurança dos senadores ficam a seu critério. Aliás todos lhe juram fidelidade em todas as classes e em todas as cidades do Império (ENGEL; PALANQUE, 1978, p.14).

Diante desta situação, segundo Engel e Palanque (1978), os romanos se viam divididos: uns elevavam o imperador às nuvens e outros o denunciavam como um ambicioso corruptor. Quanto ao regime político, não se iludiam: a igualdade havia desaparecido e a liberdade estava comprometida, conquanto a igualdade em Roma sempre disse respeito a uma minoria de nobres e a liberdade era difícil em um Império tão vasto. Com isso aceitavam a idéia de serem governados por uma única pessoa, o príncipe. Valia mais a autoridade de um só do que a rivalidade dos grandes com a volta das discórdias pelo poder, pois a República fora marcada por violentas lutas políticas e sociais. Inicialmente ocorreram conflitos entre patrícios e plebeus e, depois entre patrícios e cavaleiros, que reivindicavam o direito de ocupar cargos na magistratura e no Senado, pois isso lhes aumentaria o poder econômico.

O Senado manifestou algumas tentativas de retorno à República, mas estas não lograram êxito, pois o governo de um só era visto como melhor pela grande maioria dos

cidadãos romanos.

O Império permaneceu como a forma de governo em Roma, porém a sucessão dos imperadores passou a ser uma grande preocupação do romano, pois cada imperador assumia uma posição diferente, nem tanto com relação à política, mas principalmente em relação à sociedade, com a qual quase todos se mostravam cada vez mais tiranos.

A tirania dos sucessores de Augusto desestabilizava suas realizações, levando aos cidadãos romanos o medo e a insegurança. Tibério (42 a.C- 37), primeiro dos sucessores de Augusto, retomou a lei de lesa-majestade, que lhe permitia condenar os que atentassem contra a sua dignidade pessoal. Esta lei esmagava toda oposição e tornou-se um instrumento de tirania. Tibério transformou a instituição imperial no que Augusto sempre evitara: endureceu-a e assumiu definitiva e ostensivamente a forma de uma monarquia (GRIMAL, 1999).

Quem substituiu Tibério foi seu sobrinho Calígula (12-41), o qual manteve a postura de tirano. Considerava que a vida e os bens dos seus súditos lhe pertenciam e que os seus caprichos tinham força de lei. Desejava que a sua forma de poder inspirasse a adoração e o terror, procurando incutir medo com o olhar.

Esta atitude de verdadeiro tirano causou entre os romanos, desde o aristocrata até o plebeu, uma grande insegurança. Com este fato a opinião pública, primeiramente surpresa, depois chocada, fez sentir a hostilidade mesmo entre a gente miúda (ENGEL; PALANQUE, 1987).

Calígula foi substituído por Cláudio (10 a.C.-54), seu tio. Este organizou a administração central, as repartições, e aumentou a autoridade dos seus procuradores, cujas decisões se tornavam irrevogáveis. Organizando assim o funcionalismo do Império a seu favor, aumentava sensivelmente a autoridade imperial e seu controle.

Esses movimentos [...] e essas misturas revelam a situação de uma sociedade à procura de um novo equilíbrio. O desequilíbrio é não apenas social, mas também moral. Os romanos perdem aquela sua antiga segurança e tudo se transforma em problema [...] na Itália, a natalidade diminuiu consideravelmente, multiplicam-se os adultérios que destroem famílias e a juventude não recebe boa instrução nem educação (ENGEL; PALANQUE, 1987, p.35).

Esta instabilidade desenvolveu-se entre as pessoas, criando na sociedade romana um desequilíbrio moral e social. Sentia-se descontentamento quanto aos assuntos públicos, que nada ofereciam de interessante. No Senado o clima era tenso, pois uns eram forçados a

condenar seus colegas por lesa-majestade e outros se sentiam obrigados a bajular o imperador; as magistraturas perdiam destaque e quase nada mais tinham a fazer.

Esta era a situação em que se encontrava o Império Romano, no qual os romanos se viam aflitos com as atitudes tomadas pelos imperadores. As sucessões dos imperadores traziam modificações que transformavam o cotidiano dos romanos de maneira rápida, não lhes dando tempo de se habituar, pois o novo imperador em curto espaço de tempo implantava a lei que desejasse.

Isso ocasionou a perda do sentido da existência, o que explica a profunda crise em que mergulhou a sociedade romana, na qual os homens buscavam novos valores fundamentais para se guiarem. A sofisticação dos costumes, a brutal crise moral, a busca excessiva pelos bens materiais, a entrega às paixões e aos vícios a caracterizam como uma sociedade doente, objeto fácil da ação nefasta de homens mal-intencionados, os quais ganhariam muitos adeptos se prometessem a salvação por meio de cultos religiosos.

Nessa situação, os cidadãos romanos passaram a procurar uma forma de filosofia que, atendendo a esse novo quadro, exortasse esses homens livres ao desprezo pelas coisas políticas e terrenas.

Dessa maneira, a doutrina de Zenão, para se adaptar ao novo quadro posto pelo Império, rompeu com muitos dos seus ensinamentos. A filosofia estoica no Império continuou dedicando-se mais à moral, com o objetivo de aclarar as consciências dos cidadãos e conduzi-los à virtude e à felicidade, por meio da identificação da razão humana com a razão do mundo, ou seja, com o *lógos* (PEREIRA MELO, 2007c).

Os aspectos filosóficos do estoicismo grego no campo da moral foram adotados pelo estoicismo romano, por meio dos filósofos do período imperial. A questão do “viver de acordo com a natureza” continuou como ponto medular da filosofia estoica. Outra ideia do pensamento estoico grego que se romanizou foi a noção da busca da felicidade, que consiste naquele instante no qual o homem está inteiramente de acordo com a natureza. Ligada a isso está a virtude, pois, uma vez que tenha conquistado a virtude, o homem terá atingido também a felicidade e vice-e-versa.

A filosofia no Império Romano enveredara para o domínio do privado, investindo-se da missão quase sagrada de ensinar, por meio de exortação e do exemplo, a moral e a libertação espiritual, com vista a anular o domínio que as paixões e os vícios tinham sobre o homem, oferecendo-lhe, assim, a possibilidade de usufruir uma forma superior de felicidade (REALE, 1990).

A nova configuração assumida pelo Estoicismo levou-o a perder significativa parte da sua dimensão política, uma vez que ele se converteu também em uma reflexão sobre a vida e sobre a morte e passou a pregar o desapego às coisas materiais, tendo como objetivo preparar o indivíduo para o cultivo da alma.

Como já foi dito, o estoicismo romano dedicou-se mais à parte moral da filosofia do que à lógica e à física, tanto que na lógica da filosofia estoica romana as questões da teoria do conhecimento e a noção da representação continuam como na filosofia estoica grega. Não obstante, na parte da física da filosofia estóica ocorreu uma grande mudança, por meio dos filósofos estoicos do período romano, que deixaram o conceito materialista estoico grego, no qual tudo era matéria (aquilo que age e padece) para difundir a metafísica, que defende a imortalidade da alma..

Com esta ideia de vida não limitada à materialidade, a filosofia estoica romana dava aos romanos esperança diante da crise em que vivia o Império. A filosofia passou à condição de meio de conforto, de orientação moral, que via no afastamento do mundo e até da própria vida uma digna saída dos conflitos sociais. Da esfera material o homem voltou-se para a transcendental e para o eterno, preocupado com a sua preparação para a morte e para a eternidade (PEREIRA MELO, 2007c).

Ao filósofo cabia ajudar o homem a obter a tranquilidade, que por si mesmo ele não conseguiria alcançar porque as tendências da sociedade o afastavam desse caminho.

Com seus laços com o Estado e a sociedade notavelmente reduzidos, o indivíduo passou a buscar sua própria perfeição na interioridade da consciência, criando assim um clima intimista que nunca havia sido encontrado até então na filosofia [...] (REALE, 1990, p. 306).

A filosofia revestiu-se de certa “espiritualidade” ao destacar os aspectos práticos e quase religiosos, colocar a espiritualidade entre as prioridades da reflexão e tornar-se uma espécie de articuladora da felicidade, um refúgio para aquele momento histórico, pois buscou os valores de que necessitava aquela sociedade, cujos integrantes encontravam-se alquebrados e sem esperança em face das transformações do seu mundo (PEREIRA MELO, 2007c).

O pensamento filosófico não pôde ignorar essa realidade ao se fixar em território dos romanos, e revestiu-se de características próprias ao caráter prático e objetivo da cultura destes.

No estoicismo romano, grande destaque teve Lúcio Aneu Sêneca (1 a.C-65 d.C),

filósofo grandemente preocupado com os problemas que atingiam Roma na época, como a formação do homem e o reordenamento da sociedade romana. Estas questões fazem dele um filósofo com papel significativo no acontecer do Estoicismo em território romano.

3. SÊNECA: A IDENTIDADE DE UMA VIDA COM SUAS OBRAS

Sêneca foi uma pessoa preocupada com os valores morais, como também um homem que tentou adequar sua conduta às bases filosóficas adquiridas ao longo de toda a sua vida. Buscou demonstrar essa sua maneira de viver em várias de suas obras.

A apreciação da vida e das obras de Sêneca permite que se veja a importância dada à filosofia por esse pensador. A filosofia de Sêneca é prática, no sentido de que constitui uma reflexão sobre um modo de vida possível.

3.1. A vida de Sêneca: orador, político, filósofo e preceptor

Lúcio Aneu Sêneca nasceu na cidade de Córdoba, na Espanha, no ano 1 a.C. Esta cidade fora fundada por volta do ano 150 a.C., e sob o reinado de Augusto (63 a.C.-14 d.C.) recebera o título de colônia romana, o que significava que seus habitantes passaram a adquirir os direitos de cidadãos romanos.

Os pais de Sêneca se casaram no ano 5 a.C., na cidade de Córdoba. O pai, Marco Aneu Sêneca, tinha então 51 anos, e a mãe, Hélvia Albina, 16 anos. Ali tiveram três filhos. O primeiro deles foi Marco Aneu Novato (4 a.C.), que se tornou orador reconhecido e procônsul, e alguns anos mais tarde recebeu o nome de Galião, por ter sido adotado por Júnio Galião, retórico cordobês e amigo de seu pai. O segundo foi Lúcio Aneu Sêneca, sujeito central deste estudo. O terceiro foi Marco Aneu Mela (1 d.C.), que foi procurador Imperial e pai do poeta Lucano (39 - 65 d.C.), sobrinho de Sêneca (ASTRANA MARÍN, 1947).

A mãe de Sêneca, Hélvia, de origem rica, teve grande importância em sua vida, pois a ela o filósofo dedicou um de seus livros, *Consolação a Hélvia*. De seu pai, sabe-se que era um grande escritor e retórico que conquistou o respeito dos intelectuais e políticos de sua época.

A família de Sêneca, por acreditar que a ascensão social se dava pela cultura, transferiu-se para Roma após o nascimento do terceiro filho, pois achava que a capital do Império apresentava melhores condições educacionais. Em Roma, Sêneca, entre seus sete e

doze anos, teve aulas de leitura e escrita e adquiriu noções básicas de matemática. Depois, dos treze aos dezessete anos, passou a ter aulas de gramática.

Sêneca, por querer fazer carreira política, passou a frequentar as aulas de declamação, onde aprendeu retórica. Esta continuava a ser o ápice da cultura, pois perante os tribunais, no Senado ou diante do público, o importante era manter-se respeitavelmente amparado por uma sólida base retórica (OLIVEIRA, 1998).

Paralelamente aos seus estudos de retórica, Sêneca identificou-se também com a filosofia, com a qual o primeiro contato se deu por meio de Sócion de Alexandria (séc I), que ensinava uma filosofia de marcada inspiração pitagórica. Segundo os filósofos pitagóricos, para se obter a salvação fazia-se necessário identificar-se com o divino, afastando da vida os conflitos. O caminho para se chegar a isso era a contemplação teórica, que, para além dos conflitos, identificava a harmonia.

A partir desse primeiro contato Sêneca nunca mais se afastou da filosofia, por acreditar que por meio dela encontraria as respostas para os problemas que atormentavam o homem. O filósofo teve como mestre também o cínico Demétrio (séc. I d.C.), o qual acreditava que falar e escrever eram práticas inúteis e que o melhor a fazer era abandonar o convívio social e viver somente em contato com a natureza.

Outros dois mestres estoicos contribuíram para sua formação filosófica: Papírio Fabiano (séc. I) e Átalo (séc. I). Estes fizeram Sêneca conhecer o Estoicismo, cujo sistema filosófico melhor se ajustou aos seus projetos políticos (ASTRANA MARÍN, 1947).

Tendo concluído seus estudos por volta do ano 20, Sêneca estava preparado para entrar na vida pública. A partir daí, sua vida foi profundamente marcada pela alternância entre a ação política e a dedicação à filosofia (PEREIRA MELO, 2007b).

No ano de 25 d.C. Sêneca teve que interromper sua carreira política para tratar de sua saúde e empreendeu uma viagem ao Egito. Dirigiu-se à casa de um tio que ocupava o posto de prefeito do Egito. Em Alexandria fixou residência, pelo fato de a cidade ser um centro efervescente de vida cultural e religiosa, onde gregos, judeus e egípcios conviviam em constante troca de ideias. Aproveitou esse tempo para estudar as condições e os costumes da região.

Com a saúde restabelecida, em 31 d.C. voltou para Roma, onde retomou sua vida de filósofo, literato, poeta e orador, assumindo o cargo de questor por influência de amigos. Entrou para o Senado, onde rapidamente obteve grande notoriedade, por seu talento em retórica e filosofia (LI, 1993). Sêneca cada vez ganhava mais prestígio e

admiração, mas tornava-se também objeto de inveja, em particular do imperador Calígula (12-41).

Ao pronunciar, em 39 d.C., um discurso em público de cujo conteúdo não se tem conhecimento, Sêneca causou grande irritação no imperador Calígula, que estava presente. A raiva do imperador era tanta que decidiu condenar o filósofo à morte; Porém deixou de lado esse projeto, pelo desgaste político que, em face da popularidade de Sêneca, essa execução poderia lhe trazer (ASTRANA MARÍN, 1947).

Calígula foi assassinado⁴, e quem subiu ao poder, eleito pelo exército pretoriano, foi Cláudio (10 a.C – 54), tio de Calígula, em uma decisão que o Senado teve que acatar. Sob o governo de Cláudio, no ano de 41 Sêneca foi exilado para a ilha de Córsega.

A condenação teve como motivo a acusação de Messalina (15-48), esposa do imperador Cláudio, de que Sêneca manteria relações adúlteras com Júlia Livilla (? – 41), irmã de Calígula; porém o verdadeiro interesse da imperatriz era livrar-se dos membros da família imperial que eram contra as influências por ela exercida sobre o imperador, e por outro lado, livrar-se também de Sêneca, que tinha muito prestígio e popularidade.

A jovem Júlia Livilla foi condenada à morte sem que fosse provada a sua culpa ou que lhe fosse concedida a defesa. Sêneca foi castigado com o exílio de oito anos na ilha de Córsega, que naquele tempo era habitada por populações quase selvagens. “Entre os quarenta e os cinquenta anos, quando podia não só consolidar, mas aumentar sua glória de homem político, de literato e de estudioso, ele vive na desventura do desterro e na solidão de um país bárbaro” (LEONI, 1957, p.17).

Sêneca aproveitou esse período para se dedicar aos estudos científicos e filosóficos, concluindo que a sua condenação e o seu exílio nenhum mal lhe haviam feito, pois para o filósofo estoico o sábio suporta todas as dores sem sofrer; dessa forma mostrava a todos a coerência entre o seu discurso e a sua prática.

Longe dos seus, o desterrado não perdeu tempo. Procedeu a elucubrações sobre a história da ilha; estudou o povo e seus costumes; dedicou-se a pesquisar Astronomia, Geografia, meteoros e marés [...]. O retiro (otium) permitiu-lhe dedicar-se à Filosofia que negligenciara um tanto, por causa de suas ocupações políticas anteriores (ULLMANN, 1996, p.11).

⁴ Calígula teve acesso a alguns arquivos que colocavam em dúvida muitos dos crimes atribuídos a Tibério, seu predecessor no império. Segundo estes arquivos, os senadores, aproveitando da má fama do antigo imperador, atribuíam a este os crimes políticos que eles mesmos haviam cometido; por esse motivo e por Calígula tratar o Senado e a nobreza com desconfiança, decidiram matá-lo (OLIVEIRA, 1998, p.58).

Em 49, com a morte de Messalina, que foi condenada pelo próprio imperador, Sêneca volta a Roma por intervenção de Agripina (15-59), que se tornaria a nova esposa de Cláudio. Esta tinha o objetivo de tornar Sêneca o preceptor do filho de seu primeiro casamento, Lúcio Domício Enobarbo (37-68), então com onze anos, o qual, ao ser adotado por Cláudio, passou a se chamar Nero.

Com a adoção de Nero, Cláudio o colocou na linha de sucessão ao trono, pois Britânico (41-55), seu filho legítimo, era três anos mais novo. Quando o imperador, arrependido, fez entender que iria revogar esse ato de adoção, morreu envenenado, em 54. Nesse tempo Sêneca foi a um segundo matrimônio com Pompéia Paulina, jovem de uma rica família senatorial. Sobre o seu primeiro casamento só se sabe que teve um filho chamado Marco, que nasceu em 39 e morreu em 41.

A partir de fins de 49, Sêneca passou a exercer a função de preceptor de Nero, tendo como grande preocupação preparar o jovem príncipe para romper com as bases tirânicas que particularizavam os imperadores romanos e formá-lo com as características de rei-filósofo (PEREIRA MELO, 2007b).

Com a morte de Cláudio, Nero subiu ao poder aos dezessete anos e Sêneca continuava a seu lado, não mais como pedagogo, mas como conselheiro, ajudado por Lúcio Afrânio Burro, preparador militar e prefeito do Pretório. Sêneca e Burro converteram-se nos homens mais influentes de Roma, ganhando Sêneca o título de *amicus principis*.

Sêneca começou por colocar seus amigos nos postos mais importantes da administração imperial e no Senado. Em 55 Agripina foi afastada do poder por Sêneca. “[...] numa conspiração palaciana, Sêneca praticamente afasta sua antiga protetora do poder e torna-se o senhor de fato do Império Romano” (LI, 1993, p.13).

Essa política adotada por Sêneca atrapalhava os planos de Agripina, cujo objetivo era, por meio da influência sobre Nero, dominar o Império. Nesse mesmo ano, Britânico, filho legítimo de Cláudio, também morreu assassinado por ordem de Agripina, que fazia de tudo para manter seu filho no poder e por meio dele governar.

Segundo Willian Li (1993), o caráter de Nero foi corrigido, freado, porém mais tarde a tirania teve o predomínio. A grande culpada disto era Agripina, que na realidade queria governar por meio de seu filho e por isso não suportava a influência que Sêneca e Afrânio exerciam sobre Nero. Este, não mais ouvindo os conselhos de Sêneca, em 59,

planejou o assassinato da própria mãe. Coube então a Sêneca, usando de todo o seu talento retórico, escrever o discurso que Nero iria ler no Senado, justificando a morte de sua mãe.

De acordo com G.D. Leoni (1957), após esse fato, como maneira de fugir das noites de pesadelo e do terror em que vivia, Nero passou a frequentar os espetáculos e a embriagar-se, gerando uma grande desonra para a nobreza, o Senado, os cidadãos e os soldados romanos.

Essa forma de vida assumida por Nero era reprovada por Sêneca e Burro, o que levou o imperador a dispensar as orientações dos dois conselheiros e a assumir plenamente o poder, no ano de 62.

Isso teve como consequência um progressivo afastamento de Sêneca do imperador. Tal situação se agravou com a morte de Burro, levando o filósofo a pedir permissão para se desobrigar das suas funções, com a justificativa de que precisava cuidar do seu espírito e dedicar-se a reflexões filosóficas, e a pôr à disposição todos os bens que havia recebido do imperador. Respalado na lei, aprovada no tempo de Cláudio, que proibia aos senadores afastar-se de Roma por uma distância superior a sete milhas sem permissão do imperador, Nero negou a solicitação de Sêneca, alegando razões de interesse público. Para Nero, o afastamento de Sêneca poderia ser interpretado como uma desaprovação da política imperial (PEREIRA MELO, 2007b)

Em 65, foi descoberta uma conjuração contra o imperador, da qual Sêneca foi acusado de fazer parte. Mesmo sem prova, Nero condenou seu antigo conselheiro ao suicídio. Sêneca abriu as veias do pulso, mas como a morte demorava a chegar, decidiu cortar as veias dos pés, e para logo acabar com o sofrimento, bebeu uma porção de cicuta e em seguida tomou um banho de água quente, para apressar o seu fim.

Compreende-se que Sêneca enfrentou a morte sem medo, aliando à sua teoria a sua prática, pois pregava que a morte era uma forma de libertação da alma, convicção que é apresentada frequentemente em suas obras.

3.2. As obras de Sêneca: filosofia de uma vida

Passando-se da vida às obras de Sêneca, pode-se dizer que os seus escritos são compostos por tragédias e tratados de caráter filosófico de cunho moral. As produções de

conteúdo literário de Sêneca compõem-se de dez tragédias, que, em uma suposta ordem de produção (os anos dos seus aparecimentos são imprecisos) podem ser organizadas da seguinte forma: *As loucuras de Hércules*, *As troianas*, *As fenícias*, *Medéia*, *Fedra*, *Édipo*, *Agamênon*, *Tiestes*, *Hércules no Fta*, *Apocolocintosis* e *Octavia* (que foi a ele atribuída).

A tragédia, teatralmente morta com Lúcio Ácio no início do século precedente, firmava-se como a forma de arte preferida da classe aristocrática romana. Era destinada à leitura nos círculos literários com o fim de debater concepções filosóficas ou políticas.

Pelo próprio título das tragédias de Sêneca percebe-se que são temas gregos que já haviam sido desenvolvidos por poetas do período arcaico latino. No entanto, isto não o desmerece, pelo contrário, sua contribuição foi dotá-los de algo novo e adaptá-los à linguagem mais objetiva e informal, sem negligenciar a preocupação maior com a discussão dos males que atormentavam a humanidade.

As tragédias senequianas perdem em teatralidade, mas são ricas em fatos, em exames psicológicos e em inspirações morais, pois Sêneca quer levar ao palco não o drama de Hércules, Tiestes, Agamênon, Édipo, mas as dores da sua alma. Dos ares das grandes paixões heroicas saem as meditações a respeito do destino, do mistério do universo, do trabalho espiritual do homem. Seus personagens devem pensar, e não agir, devem falar, e não lutar; devem ser interessantes, mas não devem se comover. Todos são iguais, ou seja, são todos filósofos de orientação estoica, e como estoicos devem morrer sobre o palco (LEONI, 1957).

A atividade literária de Sêneca parece contradizer a sua índole contemplativa, porém as tragédias não apontam caminhos que o distanciem de suas reflexões de âmbito moral; e com as inovações que Sêneca lhes impôs, elas influenciariam celebridades literárias como William Shakespeare (PEREIRA MELO, 2007b).

Já com relação às obras de caráter filosófico, pode-se dizer que se apresentam em forma de diálogo, mas não como os diálogos de Platão, pois Sêneca interpreta os dois interlocutores, ou seja, o próprio Sêneca e o destinatário dos escritos, a quem Sêneca trata de forma familiar, construindo uma fluente conversação.

As datações dessas obras também são imprecisas, porém há condições de ordená-las de maneira cronológica, de acordo com o pensamento de Sêneca e o assunto por ele tratado. Os trabalhos filosóficos são: *Consolação a Márcia*, *Da Ira*, *Consolação a Hélvia*, *Consolação a Políbio*, *Tratado sobre a Clemência*, *Sobre a vida feliz*, *Da constância do sábio*, *Sobre os benefícios*, *Das questões naturais*, *Da Providência*, *Sobre a tranquilidade*

da alma, Sobre a brevidade da vida, Sobre o ócio e Cartas a Lucílio. Estes quatro últimos tratados terão uma atenção especial, por serem os principais trabalhos de Sêneca que tratam os assuntos referentes à educação para formação do sábio, ficando reservada a este momento apenas uma apresentação concisa destas quatro obras do autor.

Considera-se como o primeiro escrito de caráter filosófico de Sêneca o livro *Consolação a Márcia*, escrito provavelmente entre 37 e 41 d.C. Nesse tratado Sêneca procura consolar Márcia, filha do historiador Cremúcio Corda, pela perda de entes queridos. Está presente a doutrina estoica do controle das paixões, pois o pensador tenta convencer Márcia de que quanto mais ela cultivasse sua dor, mais esta se enraizaria em sua alma. Diz ainda que lamentar a perda de entes queridos é normal, desde que haja moderação. Para isso é preciso deixar-se guiar pela natureza, que fortalecerá a alma, preparando-a para receber todos os males, até mesmo a morte. Utiliza como argumentos a dor universal, da qual o homem não pode se isentar, a importância da morte como libertação e a virtude dos que já se foram. Neste livro já estão presentes os grandes temas que o filósofo trabalhará durante toda a sua vida.

Os livros “*Da ira*”, “*Consolação a Hélvia*” e “*Consolação a Políbio*” foram escritos no período em que Sêneca estava exilado na ilha de Córsega (41 – 49).

Da ira (ano 41) é dedicado ao seu irmão mais velho Novato e se compõe de três livros. O primeiro destes trata de questões gerais desta paixão, ou seja, da ira; o segundo diz respeito à sua origem e o terceiro tem a responsabilidade de ensinar maneiras de controlá-la e de moderá-la, apresentando-a como um sentimento não ligado à natureza. Porém o foco central do diálogo era atingir aqueles que detinham o poder, uma vez que foi escrito no período em que Sêneca havia sido exilado pela ira do imperador Cláudio. Com este tratado o filósofo propõe uma espécie de preparo filosófico para que as pessoas não se deixassem dominar pela paixão, colocando o seguimento da razão como o caminho seguro para isso.

Consolação a Hélvia (ano 42-43) é endereçado à sua própria mãe, no intuito de consolá-la da perda momentânea do filho, ou seja, o próprio filósofo. Este se prende ao ensinamento estoico, o qual diz que, apesar de todas as dificuldades, deve enfrentá-las corajosamente, e mostra-se calmo e feliz diante de provas tão duras, tentando convencer sua mãe e a si próprio de que o exílio não é nada. Demonstra a necessidade de suportar as dificuldades da vida: para o sábio, o exílio não é nada além de uma transferência de casa, situação que não o deixava infeliz (LEONI, 1957).

Este diálogo contém um bom número de dados biográficos e familiares do autor, como também fornece informações sobre como era um exílio na sua época, descrevendo a paisagem, os habitantes, a língua e os costumes da ilha, na qual viveu por oito anos.

Consolação a Políbio, escrito provavelmente entre os anos de 43 e 44 d.C., é destinado a Políbio, um dos libertos de Cláudio, de grande influência junto ao imperador. Partindo de um fato doloroso da vida de Políbio, a morte do seu irmão caçula, Sêneca aproveita a oportunidade para endereçar um pedido de perdão indireto ao imperador, pois conhecia o poder de Políbio e esperava que este intercedesse por ele junto a Cláudio, fazendo que este revogasse a condenação; porém esse objetivo não foi atingido.

Do início ao fim, Sêneca propõe a Políbio remédios para curar o mal que o magoa, como: lembrar-se das boas qualidades do irmão morto, pensar na grandeza de Cláudio e desfrutar de sua companhia, e refletir que a morte não traz mal algum ao homem.

De volta do exílio de Córsega em 49, Sêneca passa a ser o preceptor de Nero, e com o retiro espiritual forçado na ilha de Córsega, tem o desejo de pôr em prática tudo o que aprendera nesse tempo, pois sentira na própria pele a tirania do imperador Cláudio, e tem como objetivo persuadir o futuro *princeps* da importância e beleza da clemência e da bondade. Os trabalhos desse período são: “*Sobre a brevidade da vida*”, “*Sobre a tranquilidade da alma*”, “*Tratado sobre a Clemência*”, “*Sobre a vida feliz*”, “*Da constância do sábio*” e “*Sobre o ócio*”.

O objetivo de *Sobre a brevidade da vida*, escrito entre 49 e 55 d.C., era convencer Pompeu Paulino, ocupante de cargo público na estrutura administrativa do Império Romano e pai de sua esposa, Pompéia Paulina, a abandonar seu posto e dedicar-se ao estudo da Filosofia.

Em *Sobre a tranquilidade da alma* (ano 61), Sêneca tem como objetivo amenizar as inquietações que perturbavam a alma do discípulo e amigo Sereno, convertido ao estoicismo. Nesse diálogo, Sêneca foi levado a abordar assuntos relativos aos remédios oferecidos pela filosofia para a inquietação e a instabilidade da alma. Entre os fatores que afetam a tranquilidade da alma estão: a participação na vida pública, a escolha dos amigos, as consequências da riqueza, os inconvenientes dos altos cargos públicos, entre outros.

Tratado sobre a Clemência, escrito para Nero, provavelmente no ano 56, é considerado uma obra não de caráter filosófico, mas uma espécie de “manual” de governo, ensinando o novo imperador a não ser um tirano. Nesse escrito Sêneca faz um elogio à clemência, para ele, a qualidade que deve ter um príncipe preparado para governar,

estabelecendo assim uma aliança com seus súditos baseada no amor; porém nessa relação também deveria existir o sentimento de temor dos súditos para com o príncipe, não um temor exagerado, mas um temor que impusesse respeito. A clemência senequiana caracteriza-se pelo equilíbrio entre o amor e o temor, pois ela não é a piedade, não é um sentimento, uma emoção, mas um julgamento fundado na razão e um aspecto da virtude estoica.

Ainda nesse livro, Sêneca elege a figura de Augusto como um verdadeiro modelo de virtude, buscando também na história recente de Roma exemplos de imperadores que este tratado suprimia, como Tibério, Calígula e Cláudio.

Sobre a vida feliz (ano 59), dedicado também ao seu irmão Novato, é uma defesa da filosofia, particularmente da doutrina estoica. A grande preocupação desse tratado é a felicidade humana e a necessidade de se fazer o bem e de se conciliar a filosofia com o modo de vida na prática.

Neste tratado Sêneca reconhece que não levava uma vida de sábio, pois vivia em meio à fortuna; mas defende-se dizendo que a sua riqueza não fora conquistada de maneira ilícita, e que dela sabia fazer bom uso. Declara-se pronto a renunciar a tudo e viver como convém a um sábio.

Em *Da constância do sábio* (ano 55-56), Sêneca tem como objetivo mostrar a seu amigo Sereno as dificuldades da vida e como superá-las ou aceitá-las, fortalecendo o caráter e preparando a alma para atingir a tranquilidade e indicando o sábio como ideal a ser perseguido. O sábio seria aquele que não se abala com as ofensas, pois possui a alma tranquila e impassível a tudo que o destino determinar. A constância vem disso: uma atitude de receber de bom grado o que a sorte lhe traz. É outro livro de Sêneca muito importante para esse estudo, pois discute sobre o sábio, este que era o objetivo a ser alcançado pela educação ofertada pelo pensador estoico.

Em *Sobre o ócio*, obra escrita entre os anos de 57 e 62 d.C., Sêneca responde às críticas de Sereno, que o acusara de não estar vivendo segundo os princípios da doutrina estoica. Nessas reflexões, ele defende a possibilidade de se praticar o ócio sem deixar de ser estoico.

Os livros “*Dos benefícios*”, “*Cartas a Lucílio*”, “*Das questões naturais*” e “*Da providência*” foram escritos nos últimos anos da vida de Sêneca, quando já não mais participava da vida pública.

Dos benefícios, cuja composição se encontra entre os anos de 54 e 64 d.C., constitui-se de sete livros, que tratam de questões como o desapego dos bens materiais e principalmente das relações de generosidade e reconhecimento que dirigem as relações dos homens. O filósofo, que vivenciara a experiência da ingratidão humana durante sua carreira política, reflete sobre as recíprocas obrigações entre aqueles que recebem o benefício e aqueles que o outorgam.

Para Sêneca, muitos são os benefícios e muitas também são as maneiras de concedê-los e de aceitá-los, porém a gratidão por esses benefícios é um dever que muitos não cumprem. O sábio não é um ingrato ao tirano por este ter-lhe concedido benefícios, pois com os bons conselhos que lhe dá retribui em maior medida qualquer benefício (LEONI, 1957).

Das questões naturais, constituído de sete livros e escrito entre os anos de 62 e 63, é desenvolvido pelo filósofo no final da vida, quando, desiludido com os rumos tomados pelo governo imperial, dirigido pelo seu “ex-ouvinte” Nero, volta-se ao estudo do universo como meio de atingir a sabedoria sem que, com isso, suas ideias viessem a provocar ainda mais a ira imperial.

O livro escrito para Lucílio tem por objetivo demonstrar a este que a natureza é racional. O universo não foi feito para os homens, mas com o bom uso da razão estes são capazes de entendê-lo e de se adaptar a ele, a partir do momento em que tomarem consciência das realidades morais e da forma como devem conduzir suas vidas. O estudo dos fenômenos naturais permite ao homem entender o princípio estoico de viver de acordo com a natureza (OLIVEIRA, 1998). Para Sêneca, para conhecer a virtude e a divindade fazia-se necessário, antes, estudar a natureza nas suas mais diversas manifestações.

Da Providência, que foi escrito nos últimos anos de sua vida, mas cuja data é incerta, tinha a preocupação de mostrar a Lucílio que os sofrimentos, pelos quais passam os homens mais dignos, devem ser considerados como provas para melhor pôr em evidência suas virtudes. Os homens bons não sofriam, pois compreendiam e aceitavam aquilo que o destino lhes tinha reservado. As divindades punham em prova sua virtude e força de espírito e, desta forma eles deveriam seguir em frente, rumo a um destino preestabelecido (LEONI, 1957).

Cartas a Lucílio, escrito entre os anos de 62 e 65 d.C., constitui-se de cento e vinte e quatro cartas, distribuídas em vinte livros, nas quais Sêneca acompanha os progressos de seu discípulo, indicando-lhe o caminho a seguir e respondendo às suas dúvidas e

inquietações. São consideradas, pelos estudiosos da obra de Sêneca, como o mais importante dos seus trabalhos, tendo-se em vista seu caráter pedagógico.

3.3. O processo formativo do sábio no pensamento filosófico de Sêneca

As obras de Sêneca “*Sobre a brevidade da vida*”, “*Sobre a tranquilidade da alma*”, “*Sobre o ócio*” e “*Cartas a Lucílio*”, como já se mencionou anteriormente, destacam-se por trabalharem com maior cuidado assuntos referentes ao processo formativo do sábio, motivo de constituírem-se em fontes para este trabalho, também motivo de receberem aqui um tratamento diferenciado.

3.3.1. Sobre a brevidade da vida

Ao escrever o livro *Sobre a brevidade da vida*, conforme já mencionado, Sêneca tinha como finalidade principal encorajar seu sogro, Pompeu Paulino, que ocupava cargo público na administração imperial, a abandonar a vida pública e dedicar-se ao ócio e ao estudo da filosofia.

Em vista da pouca intimidade do destinatário com as questões filosóficas, Sêneca usou uma argumentação simples, sem se preocupar com as complexas reflexões teóricas, comuns no estoicismo, para tão-somente convencer o seu sogro a se iniciar no estudo da filosofia.

Sêneca procura demonstrar a Paulino que os homens são responsáveis por sua própria infelicidade, pois estão sempre em busca de algo material que os impulsiona a querer sempre mais. A argumentação filosófica baseia-se muito mais numa tentativa de convencer o futuro sogro a viver dando um maior espaço às atividades do espírito, o que só será possível a partir do momento em que ele se abandone ao ócio. Para o filósofo, a maior parte dos homens acreditavam que o tempo que lhes foi concedido de vida era breve, pois corre tão veloz e rápido que não o viam passar. No entendimento de Sêneca, o tempo a eles concedido não era curto, mas dele muito era perdido.

A vida é suficientemente longa e com generosidade nos foi dada, para a realização das maiores coisas, se a empregarmos bem. Mas, quando ela se esvai no luxo e na indiferença, quando não a empregamos em nada de bom [...] sentimos que ela já passou por nós sem que tivéssemos percebido (SOBRE A BREVIDADE DA VIDA, I, 3).

A longevidade da vida não é percebida pela grande maioria, que culpam Deus por tal maldade, mas não podem perceber o quanto à vida é longa, por estarem ocupados demais com seus vícios.

Os vícios atacam-nos, e rodeiam-nos de todos os lados e não permitem que nos reergamos, nem que os olhos se voltem para discernir a verdade, mantendo-os submersos, pregados às paixões [...] passa os olhos por todos, desde os mais pequenos até os mais poderosos: este advoga, aquele assiste [...] ninguém reivindica nada para si, todos consomem mutuamente suas vidas (SOBRE A BREVIDADE DA VIDA, II, 3).

Muitos aprendem a dar valor à vida, a se dedicar ao ócio útil, quando o tempo deles já está no fim. “Que negligência tão louca a dos mortais, de adiar para o quinquagésimo ou sexagésimo ano os prudentes juízos, e a partir deste ponto, ao qual poucos chegaram, querer começar a viver” (SOBRE A BREVIDADE DA VIDA, III, 5).

Para que os homens percebam o tempo que estão deixando escapar, Sêneca propõe que eles façam o cálculo de sua existência, subtraindo os vícios de sua vida, para perceberem todo o tempo perdido, verificando que têm menos anos de vida do que contam. As pessoas ainda não possuem a consciência de que estão deixando escapar o bem mais precioso a elas dado pela natureza, que é a vida.

Nos livros X a XIII, o pensador se propõe discutir as mais diversas manifestações dos homens atormentados pelos vícios e paixões. Estes estão sempre ocupados com preocupações e atividades indolentes. “O ócio de alguns é ocupado: quer em sua vila ou em seu leito, quer em meio a solidão, mesmo quando estão afastados de todos, eles próprios prejudicam a si mesmos, não devemos chamar sua vida de ociosa, mas de ocupação indolente” (SOBRE A BREVIDADE DA VIDA, XII, 2).

Ainda no livro XIII atacou o problema educacional diretamente, mostrando sua descrença numa educação de caráter verbalista e unicamente literário.

Pois ninguém duvidará que muitos se fatigam sem nada obrar, os que se prendem a inúteis questões de literatura [...] investigar quantos

remadores teve Ulisses, se a *Ilíada* ou a *Odisseia* foi escrita primeiro [...] outros conhecimentos dessa espécie em nada deleitam o intelecto (SOBRE A BREVIDADE DA VIDA, XIII, 1-2).

Para Sêneca a vida dos ocupados é muito breve, pois estes só possuem o tempo presente, que, aliás, deixam escapar por estarem ocupados com outros assuntos. Para o pensador, os ocupados não têm tempo para recordar o passado, assim como não se importam com o tempo que possuem pela frente. Ao contrário, as mentes seguras, ou seja, aquelas que se dedicaram à filosofia, podem percorrer sem medo todas as épocas de sua vida, pois não se arrependem de nada que fizeram no passado nem desejam o futuro, pois procuram fazer tudo o que podem no tempo presente.

Sêneca chega à conclusão de que homens ocupados não conseguem fazer nada bem, pois estão sempre preocupados com diversos assuntos, não se dedicando inteiramente a coisa alguma. Somente quando estão próximos da morte se dão conta de como o tempo é valioso e de como o desperdiçaram com seus vícios. Quando se encontram nessa situação, a vida é tão valorizada que não hesitam em gastar tudo aquilo que os fez perder tanto tempo para conseguir mais um tempo de vida. “Ficam gritando que foram tolos em não viver no ócio, então, tomam consciência de quão inútil foi adquirir o que não desfrutaram, e de como todos os seus esforços resultaram em vão” (SOBRE A BREVIDADE DA VIDA, XI, 1).

Para Sêneca, o homem que sabe viver é aquele que é ocioso para a sabedoria: “Dentre todos os homens, somente são ociosos os que estão disponíveis para a sabedoria, eles são os únicos a viver, pois, não apenas administram bem sua vida, mas acrescentam-lhe toda a eternidade” (SOBRE A BREVIDADE DA VIDA, XIV, 1).

A sabedoria, Sêneca definiu-a nos livros XIV e XV como a única capaz de facultar ao homem uma vida de fecundidade, de felicidade e de transformação. “[...] te darão o acesso à eternidade, te elevarão àquelas alturas de onde ninguém se precipita. Esta é a única maneira de prolongar a existência mortal e, até mais, de convertê-la em imortalidade” (SOBRE A BREVIDADE DA VIDA, XV, 4).

O filósofo está preocupado, nesse momento, em demonstrar a brevidade da vida e a necessidade de dedicar o tempo a atividades mais nobres, que mostrem ao espírito sua verdadeira importância. Para isso ele discute sobre a sensação de vazio que as atividades cotidianas acabam por criar na alma humana. Sêneca não está tentando convencer seu

sogro a se retirar ao ócio, que o deixaria inativo, mas o está convidando a viver com a filosofia, pois esta ensina o homem a viver na eternidade.

Não te convoco a um retiro indolente e inativo, nem a afogar todo o teu vigoroso caráter no sono ou nos prazeres caros à multidão: isso não é estar em sossego. Encontrarás tarefas maiores que todas as que cumpristes devotadamente até aqui, as quais executará no retiro e livre de preocupações (SOBRE A BREVIDADE DA VIDA, XVIII, 2).

A caminhada do homem unida à filosofia deve prepará-lo para a vida e para a morte, pois sabendo-se viver, a morte não será temida. “E deste modo, por mais curta que seja, ela é mais que suficiente; e, portanto, quando lhe vier o último dia, o sábio não hesitará em caminhar para a morte com passo firme” (SOBRE A BREVIDADE DA VIDA, XI, 2).

Por isso Sêneca dá mais importância à qualidade de vida do que à longevidade, ou seja, o homem pode viver cem anos, mas se durante esse tempo não tiver aprendido a viver, verá que viveu muito menos do que imaginava; se, ao contrário, viver somente vinte anos, mas nesse pequeno tempo tiver aprendido a viver, terá vivido muito.

Sêneca queria evitar que seu sogro, ainda em boa idade, viesse a se lamentar de sua vida ter passado tão rápida e se arrepender de nada ter aproveitado. Como o pensador acreditava que o trabalho de seu sogro era muito desgastante e que ele tinha muito potencial, convidou-o a viver unido a filosofia. “Este teu vigor de ânimo, capaz das maiores coisas, desvia-o de um cargo, sem dúvida honroso, mas pouco adequado para tornar uma vida feliz [...]” (SOBRE A BREVIDADE DA VIDA, XVIII, 4).

Parece incoerente o que Sêneca fazia, incitando Paulino a dedicar-se à filosofia ao mesmo tempo em que ele mesmo assumia a função de preceptor de Nero; porém a tarefa de Paulino não poderia ser comparada ao governo de todo o Império. Governar significa estar vigilante em todos os momentos do dia e ser guiado pelas mais importantes virtudes, como justiça, clemência, coragem, prudência e controle de si mesmo, pois a sua ação afeta toda a humanidade (OLIVEIRA, 1998).

Apesar de não ter se afastado do seu cargo como preceptor de Nero, Sêneca dedicava-se ao estudo da filosofia, e por isso conseguia colocar em prática seus ensinamentos, ou seja, praticava as orientações que dava ao seu sogro Paulino, em relação ao qual sua preocupação se referia à qualidade da sua vida, e não à quantidade.

A importância desse livro para o estudo proposto está no fato de o estoico ter dado

atenção especial ao processo formativo. Ele tratou dos assuntos que levam o homem aos vícios e o fazem perder o tempo de sua vida em atividades que nada trazem de benefício ao intelecto, ao passo que somente por meio do ócio e do estudo da filosofia o homem encontraria a sabedoria.

3.3.2. Sobre a tranquilidade da alma

Por meio desse livro, Sêneca fala sobre a carta que recebeu de seu discípulo Sereno, a qual revela que algo o está incomodando. O problema seria a inquietação de sua alma, pois esta se encontra indecisa entre a virtude e o vício. Demonstra essa inquietação pelo seu apelo ao luxo, quando a sua vida simples já não o satisfaz.

Com muito esplendor o luxo me envolveu, a mim que vinha de longo período de frugalidade, e por todos os lados me ressoou ao redor: titubeiam um pouco meus olhares, contra esse luxo mais facilmente levanto o pensamento que os olhos, e assim retrocedo não pior, mas mais triste, e em meio àquelas minhas frugalidades não ando já tão satisfeito, e me vêm o remorso e a dúvida, se seriam melhores aquelas coisas (SOBRE A TRANQUILIDADE DA ALMA, I, 9).

Sêneca expõe alguns motivos que levam à inquietude da alma e os caminhos para se conseguir a tranquilidade desta. Primeiramente, para que a alma se tranquilize e não se perca é necessário que o homem tenha confiança em si mesmo, não se desviando do caminho para a tranquilidade, ou seja, não se exaltando nem se deprimindo com os acontecimentos.

Procuramos saber, portanto, de que modo a alma poderá ir sempre com curso igual e favorável e, sendo mais propícia a si mesma, atentar para as suas coisas, não interrompendo esse gáudio, mas permanecendo em estado plácido, sem se exaltar alguma vez nem se deprimir. Isso será a tranquilidade (SOBRE A TRANQUILIDADE DA ALMA, II, 4).

Quando não encontra a tranquilidade, a alma passa a se alterar conforme os acontecimentos e se frustra, principalmente quando seus desejos não se realizam. O vício então provoca o descontentamento consigo próprio. “Por todos os caminhos tendem a seus desejos e a si mesmos ensinam e obrigam, coisas desonestas e difíceis e, quando o esforço

é infrutífero, atormenta-os sua infrutuosa vergonha e não lamentam ter querido o mal, mas sem tê-la querido em vão” (SOBRE A TRANQUILIDADE DA ALMA, II, 7).

O homem que busca a tranquilidade da alma precisa de amigos, mas estes devem ser bem escolhidos, para não trazerem os vícios para a alma. “A esses evidentemente escolheremos também o quanto possível isento de paixões: pois os vícios difundem-se, passam ao que está perto e o prejudicam com o contato” (SOBRE A TRANQUILIDADE DA ALMA, VII, 1).

A riqueza também perturba a tranquilidade da alma. Sêneca explica isso dizendo que uma pessoa pobre não se aborrece tanto como uma pessoa rica ao perder o que lhe pertence. Mais fácil não adquirir do que perder, razão pela qual mais alegres se verão aqueles a quem nunca contemplou a fortuna do que aqueles a quem ela abandonou. Para o estoico, a tranquilidade da alma não ocorre somente para os pobres, mas não se tendo tanta riqueza, as injúrias da fortuna estarão mais longe.

O importante é conseguir viver somente com o necessário, passar a apreciar as coisas por sua utilidade e não por seu ornamento. “A comida aplaque a fome, a bebida, a sede, o prazer flua onde é necessário. Aprendamos a apoiar-nos em nossos membros, a ajustar nosso comer e vestir não a novos exemplos, mas sim a como nos persuadem os costumes de nossos antepassados” (SOBRE A TRANQUILIDADE DA ALMA, IX, 2).

Sêneca diz que até os estudos passaram a ser vistos como ornamentos, ou seja, os livros passaram a ser peças de enfeite, que ocupam toda uma estante mas cujo dono nem ao menos lhes sabe o título. Para Sêneca, a tranquilidade da alma será alcançada quando o homem não se prender tanto ao material e ao luxo e não ver os livros como meras peças de decoração, entendendo que o seu estudo é o melhor caminho para se atingir a plenitude.

A alma é tentada por todos os lados, por meio da ambição, da fortuna, dos desejos, mas devemos saber dar limites a essas tentações. Conseguindo-se impor limites, a alma não mais se perderá.

O homem deve ocupar seu tempo com serviços úteis, caso contrário estará mais perto de ser tentado pela fortuna e pelas paixões. Para Sêneca, acordar todas as manhãs e não saber que rumo tomar durante o dia é sinônimo de desperdício de tempo com trabalhos inúteis, que em nada beneficiarão a alma. Essa questão ele trabalha no livro XII, no qual se volta para a formação do espírito de trabalho e para a formação social, imprescindíveis para a convivência humana.

Para o pensador estoico, a formação do espírito de trabalho consistiria em incutir no

homem a procura pelo trabalho útil e distanciá-lo da situação de preguiçoso, na qual vagam sem propósito, buscando não as ocupações a que se propuseram, mas sim, aquelas com que se deparam ao acaso. A caminhada lhes é irrefletida e vã.

Dessa falta de ocupação deriva um vício horrível: o de espreitar e informar-se acerca das novidades secretas e públicas e tomar conhecimento de muitas coisas que não são do seu interesse. A não-ocupação com algo proveitoso e útil leva o homem a perder-se em meio aos vícios, distanciando-o da tranquilidade da alma.

Para afastar-se do vício, o homem deve examinar primeiro a si mesmo, depois os negócios que empreende e por último aquelas pessoas com as quais empreenderá negócio. O pensador cordovês trata desse assunto no livro VI, em que apresenta normas de orientação profissional segundo o viés psicológico que assumiu.

Ante todas as coisas é necessário avaliar-se a si próprio, porque, em geral, nos parece podermos mais do que podemos: um escorregará pela confiança em sua eloquência, outro porque exigiu de seu patrimônio mais do que podia suportar, outro oprimiu seu débil corpo laborioso fardo. De alguns pouco idôneo é o respeito aos cargos públicos, que requerem uma frente ousada; de outros a contumácia não os faz para o palácio; esses não dominam a ira, e qualquer indignação os leva a palavras temerárias; aqueles não sabem conter sua verve nem abster-se de gracejos perigosos: a todos esses mais útil é o repouso que a atividade. Que a natureza ativa e impaciente evite excitações de uma liberdade que lhes fará mal. Deves considerar se tua natureza é mais apta às ações ou ao estudo ocioso e à contemplação, e inclinar-te para onde te leva a força do teu gênio (SOBRE A TRANQUILIDADE DA ALMA, VI, 2, 3, 4)

O homem que se decide por dedicar-se à filosofia e por meio de muito esforço encontra a sabedoria, promove também o encontro da alma com a tranquilidade. Sua alma não mais teme a inconstância, por isso quando surge uma casualidade diante de seus propósitos, ela não teme mudar sua determinação ou sua posição.

Seja como for, a alma deve recolher-se em si mesma, deixando todas as coisas externas que ela confie em si, se alegre consigo, estime o que é seu, se aparta o quanto pode do que é alheio e se dedique a si mesma, que ela não se ressinta das perdas materiais e interprete com benevolência até mesmo as coisas adversas (SOBRE A TRANQUILIDADE DA ALMA, XIV, 2).

Não obstante, Sêneca acredita que a alma não deve ser tratada a todo momento como algo que não possa ser perturbado, pois acredita que a alma também deve ter seus

momentos de distração. “Nem se deve ter a mente aplicada igualmente ao mesmo ponto, mas levá-la aos entretenimentos” (SOBRE A TRANQUILIDADE DA ALMA, XVII, 4).

Sêneca acredita que o trabalho excessivo da alma a cansa e desanima, dessa forma ela precisa também de momentos de descanso. Maneiras de entreter a alma seriam, por exemplo, passear ao ar livre e trabalhar até certa hora no dia, não o dia todo.

Com base na filosofia e no autoconhecimento adquirido ao longo da vida, Sêneca afirmou a Sereno que o homem sábio seria capaz de manter-se indiferente às influências exteriores, de superar os vícios e paixões, de viver com simplicidade e de alternar solidão e vida social, trabalho e divertimento.

A felicidade está em conseguir conservar a tranquilidade da alma diante das paixões e das dores, que estão sempre ao redor do homem. Ela permanece quando a alma não se apega a nada, pois quanto mais alguém se apega a algo mais sofre ao perdê-lo.

A compreensão educativa do filósofo é evidente quando ele procura demonstrar que a vida, em qualquer de seus direcionamentos, atribuições cívicas ou "ócio" produtivo, capacita o homem a prestar grandes serviços à humanidade.

Parece haver incoerência entre algumas das ideias de Sêneca e o que ele colocava em prática, principalmente a questão do desprendimento da fortuna, pois ele era muito rico. A explicação está em que o pensador estoico procurava sempre aplicar a sua filosofia à prática, dessa forma, com relação à fortuna, não via nenhuma contradição entre os seus ensinamentos e a riqueza material que possuía. Dizia que o sábio não estava obrigado à pobreza, desde que o seu dinheiro tivesse sido ganho de forma honesta, no entanto devia ser capaz de abdicar dele e não poderia ficar desesperado caso perdesse a fortuna, pois a maior riqueza está no seu interior.

3.3.3. Sobre o ócio

Este livro de Sêneca trata de uma das vertentes essenciais para o processo formativo do sábio: o ócio. Para o pensador, este seria o tempo destinado ao estudo da filosofia, conteúdo primordial da autoeducação, pelo qual o homem se desprenderia de tudo que ocupasse demais seu tempo para se dedicar somente à filosofia. Daí ser chamado de ócio útil, pois o homem se tornaria ocioso, mas utilizaria os momentos de ócio de

maneira útil.

Com essas orientações, Sêneca põe em destaque uma questão bastante concreta do seu ideal formativo: o ativismo desenfreado, no qual o homem se ocupa de várias atividades ao mesmo tempo, sem um momento para se dedicar a si mesmo, ou seja, à sua alma, o que o estaria desviando do seu dever de servir à humanidade. “Isto seguramente se exige do homem; que seja útil a homens. Se possível a muitos; quando não, a poucos, quando não, aos parentes; quando não, a si. Pois, quando se faz útil aos demais, ele serve ao interesse geral” (SOBRE O ÓCIO, III, 5).

Assim, o quesito primeiro da construção de uma humanidade digna repousa no que entendia ser uma formação verdadeira, a qual não dispensa o exercício do ócio útil e da meditação, que dotam o homem das condições necessárias para atingir esse ideal.

Somente os que estivessem livres das atividades inúteis poderiam pensar em seu aperfeiçoamento pessoal como ser humano. Com essa concepção, paradoxalmente, ócio significava a suma atividade do homem como homem: a ação desinteressada, a atividade do espírito que se concentra na contemplação. A ação do homem, para se tornar verdadeiramente humana, deveria trazer consigo uma inerente preocupação de se alimentar constantemente da contemplação: a cultura não poderia subsistir sem um mínimo de contemplação.

E que dizer de juntarmos-nos aos melhores homens e elegermos algum modelo pelo qual conduzamos nossa vida? Isso não é possível sem o ócio: pois ele propicia o perseverarmos no que nos agradou, desde que ninguém, com o concurso da multidão, nos desvie a convicção ainda mal-afirmada; pois então, a vida pode avançar em curso igual e regular, enquanto a entrecortamos com nossos propósitos contraditórios (SOBRE O ÓCIO, I, 1)

A prática do ócio deveria ser regada pela pureza de intenções, o que implicava que o homem tivesse a noção de que este tempo se destinava ao aperfeiçoamento da alma. Destacar essa situação foi uma das preocupações constantes de Sêneca, quer pela importância objetiva do ócio útil, quer por motivos de ordem pessoal: ele o havia experimentado em sua própria vida, dividida entre a paixão intelectual e a vocação política.

Para o pensador estoico, a dedicação ao ócio não impedia a pessoa de possuir um emprego ou uma ocupação, porém estes não poderiam levar o homem a um ativismo desenfreado, no qual o homem, de tão ocupado, nem veria o dia passar. Tanto que Sêneca ocupava o posto de preceptor de Nero sem que tal encargo o impedisse de se dedicar ao

ócio e ao estudo da filosofia. Ao contrário essa condição lhe permitia instruir o imperador no caminho da sabedoria. A partir do momento em que não estava mais vendo sua utilidade para o imperador e para o Império, estando já com certa idade, passou a dedicar-se inteiramente ao ócio, pondo em prática seus ensinamentos, ou seja, viver na e para a sabedoria.

Dessa forma, Sêneca entendia que o homem tinha nascido não apenas para a contemplação, mas também para a ação. De um lado, para ele, romano pragmático, a contemplação era apenas um estágio intermediário, não o ponto final; de outro, o homem “ativo” não era quem fabricava ou produzia bens exteriores, mas aquele que agia como ente moral, o que realizava o bem humano como indivíduo e como membro de uma sociedade.

Portanto, vivo segundo a natureza se todo a ele me dei; se dela sou admirador e cultor. E a natureza quis que eu fizesse uma e outra coisa: tanto agir como ter tempo para a contemplação; faço uma e outra, porque a contemplação nem sequer existe sem ação (SOBRE O ÓCIO, V, 8).

Sêneca entendia que a participação ativa nos negócios públicos era algo absolutamente natural e inquestionável. Para ele, não fazia sentido buscar na doutrina estoica as bases da defesa da atuação pública por parte do homem sábio, principalmente numa sociedade que advogava o “ativismo”. Não obstante, o pensador, considerava importante teorizar sobre papel do ócio no processo formativo, por isso centralizou sua atenção na vida em retiro como parte integrante da educação.

A questão, ao ser colocada dessa maneira, passava pela crença em uma atividade “útil”, fosse ação ou fosse contemplação, pois o verdadeiro atuar modificava as coisas. O homem sábio não podia ficar inativo, ele sempre poderia fazer algo de bom para os seus concidadãos e, por extensão, para todo o gênero humano, numa dinâmica transformadora que o levaria para além do seu tempo.

Quem nega que a virtude deva experimentar na prática seus progressos e não apenas limitar-se a cogitar como se deva agir, mas até passar por vezes à execução e realizar suas teorias? [...] Que há, portanto, que ao homem de bem não convenha um ócio tal que lhe permita dirigir os séculos futuros e falar não entre poucos, mas entre todos os homens de todas as nações, tanto os que existem como os que existirão? Em suma, pergunto se Cleantes, Crisipo e Zenão teriam vivido de seus preceitos. Sem dúvida responderás que viveram tal qual haviam dito que se devia viver (SOBRE O ÓCIO, VI, 3, 4, 5).

Em face disso, não se pode confundir “ócio” com “ociosidade”. Segundo Sêneca, em meio à ociosidade e à indolência, a alma que desenvolvia uma atividade frenética, que se dedicava a atividades refinadas ou inúteis, era de um enfermo ou de um cadáver ambulante.

Os ociosos eram os únicos que viviam, pois, além de administrar bem a própria vida, acrescentavam-lhe a eternidade.

Nos dizeres de Sêneca, o ócio não era uma espécie de exílio reparador para homens derrotados ou enfermos, mas o espaço destinado à reflexão, a qual seria revertida para o benefício da humanidade. Além disso, uma temporada de retiro não tinha uma propriedade terapêutica, somente surtia efeito sobre os que já fossem convertidos à virtude, desejassem-na e soubessem como dela desfrutar. “Não levaram, contudo, vida inerte: descobriram o modo de tornar sua neutralidade mais útil aos homens que a agitação e o suor de outros” (SOBRE O ÓCIO, VI, 5).

Para Sêneca, todos deveriam se dedicar ao exercício do ócio, fugindo do ativismo, que não permitia ao homem aproveitar a sua vida de maneira satisfatória; porém ele considerava o ancião a pessoa ideal para viver inteiramente dedicado ao ócio, pois, de certa forma, já estava debilitado, sem a força e a saúde física necessárias para a boa atuação pública. De um lado, ele poderia encontrar a motivação necessária para continuar a ação em prol da humanidade, carente de bons exemplos a serem seguidos, e, de outro, poderia abrir as portas da eternidade para as suas práticas produtivas e transformadoras. “Em idade avançada, tendo já dado a sua parte, ter ele o melhor direito da agir e de passar a outros as ocupações – à maneira das virgens vestais, que, entre tarefas alternadas ano a ano, aprendem a praticar ritos e, assim que aprendem, já passam a ensinar” (SOBRE O ÓCIO, II, 2).

Ao se voltar para a meditação e para o estudo da virtude, o ancião se converteria num obreiro e num modelo da humanidade. O ócio apresentava-se, assim, como uma condição propícia para o benefício e o progresso de toda a humanidade, independentemente do tempo, do lugar e da cultura.

Apesar de considerar o ancião como a pessoa certa para se dedicar ao ócio, não desobrigava os jovens desse estudo, pois quanto mais o tempo passa, mais despreparados se encontrariam para o exercício do ócio; ou seja, ao invés de utilizarem o ócio de maneira útil, o transformariam em ociosidade e ficariam então de fora do caminho da sabedoria e da

perfeição. Por isso o pensador enfatizava a importância de se dedicar ao ócio útil desde a juventude “De modo a poder alguém, desde sua juventude, entregar-se de todo à contemplação da verdade, procurar uma regra de vida e praticá-la secretamente” (SOBRE O ÓCIO, II, 1).

Para o pensador estoico, com o uso satisfatório do ócio atingir-se-ia o caminho da virtude. Dessa forma, o sábio utilizava muito bem o seu ócio, pois sabia que tudo que estudava seria útil aos demais. “Com que ânimo o sábio refugia-se no ócio? Porque ele sabe também então, haverá de ocupar-se com aquelas coisas pelas quais venha a ser útil aos pósteros” (SOBRE O ÓCIO, VI, 4).

O ócio não significava uma fuga da realidade social e política, da vida em sociedade, das obrigações do cidadão, mas sim, do “ativismo”. Para fugir do “ativismo” e das suas múltiplas manifestações, Sêneca aconselhava uma seleção cuidadosa dos projetos a que o homem pretendesse se dedicar; ou seja, ele devia se interessar apenas por aqueles que fossem viáveis e que merecessem ser desenvolvidos.

3.3.4. Cartas a Lucílio

As Cartas a Lucílio são consideradas a obra mais importante de Sêneca. Tal importância deriva de várias circunstâncias: o fato de se situarem cronologicamente entre as produções da última fase da vida do autor e assim refletirem a forma mais amadurecida do seu pensamento; o fato de, pela sua própria amplitude, conterem uma soma de reflexões sobre enorme variedade de problemas, na sua totalidade de caráter ético; o fato de tais reflexões, conquanto assentes num quadro teórico perfeitamente delimitado e coerente, revestirem-se de um caráter extremamente prático, isto é, de constituírem uma análise de situações concretas e de apreciações de grande agudeza sobre a natureza e o comportamento humanos.

As Cartas a Lucílio têm uma motivação profunda, que transcende à mera transmissão de notícias e troca de informações. Sêneca tem um objetivo: converter o amigo Lucílio às teses estoicas, levá-lo gradualmente a dominar os princípios teóricos da escola e a ser capaz de os aplicar na vida prática, sobretudo a libertar-se dos condicionalismos de ordem social e política, a adquirir a virtude e a aproximar-se tanto quanto possível do ideal

do sábio. Em outras palavras, as Cartas a Lucílio são textos de direção espiritual, exercícios de meditação teórica, o que, todavia, não significa que Sêneca se exima, quando é caso disso, a discutir amplamente problemas de índole teórica.

Atrás de cada desenvolvimento de Sêneca sobre as matérias que vai explicando a Lucílio está sempre presente uma questão: para que serve debater este problema, em que é que este ponto interessa à formação moral? Esta, a formação moral, é para Sêneca o ponto principal, a que tudo o mais está subordinado. Não prendem o seu interesse as especulações teóricas de teor apenas intelectual, nem a cultura o atrai se não for traduzível em vivência; por esta razão, conquanto domine a matéria, rejeita categoricamente as composições lógicas que encontra sutilmente debatidas nas obras dos antigos mestres, não se privando de censurar, por vezes com aspereza, um Zenão, um Crisipo ou um Possidônio. Da mesma forma entusiasma-se pelos problemas de física, por estes lhe servirem de pretexto a conclusões de ordem moral, e também se insurge contra a tecnologia, precisamente pela sua indiferença ética.

Dessa forma, nas análises sobre os problemas que afligem o homem, as soluções que Sêneca propõe são, na sua totalidade, de cunho ético. Conquanto tenham como base um quadro teórico delimitado e coerente, elas assumem um caráter prático, ou seja, contêm apreciações sobre a natureza e o comportamento humano, dizem respeito a situações concretas (SEGURADO E CAMPOS, 2004).

Sêneca, nas suas cartas, sempre parte da exposição de um acontecimento da vida, que utiliza como pretexto para o desenvolvimento de um argumento teórico. Um exemplo disso é a carta 91, na qual relata a Lucílio o terrível incêndio que reduzira a escombros a antes próspera cidade de Lião. A catástrofe afligiu de modo violento um amigo comum. Este acontecimento será suficiente para suscitar a reflexão que Sêneca vai em seguida desenvolver: as catástrofes (incêndios, sismos, inundações) inserem-se na ordem natural das coisas: guiando-se pela razão, o homem deve conformar-se com as leis da natureza, e não rebelar-se contra elas; as calamidades naturais não são em si mesmas males nem bens, pois o único mal e o único bem são o mal e bem morais, tudo o mais é indiferente. Assim, servindo-se dum caso realmente ocorrido, Sêneca ensina a Lucílio o que se deve pensar sobre o bem e o mal e, simultaneamente, indica-lhe o modo correto de agir nas várias circunstâncias:

Que a nossa alma, portanto, se habitue a entender e a suportar o seu

destino, a saber que nada é interdito à fortuna, que esta tanto se abate sobre os impérios como sobre os imperadores, que tanto poder tem sobre as cidades como sobre os homens. E não devemos indignar-nos contra as desgraças: nós entramos num mundo que se rege precisamente por esta lei. Se a lei te agrada, obedece-lhe, se não, sai deste mundo pelo processo que quiseses (CARTAS, 91, 15).

Nesse livro, Sêneca enfatiza e valoriza suas preocupações a respeito do processo formativo, porque o apresenta na plenitude do seu pensamento reflexivo e também se preocupa com questões morais, estruturando-se numa busca constante por se aprimorar moralmente, por atingir a sabedoria e a virtude pelo incessante exercício da vontade e pelo bom emprego do tempo (OLIVEIRA, 1998). Como se percebe, Sêneca retomou inúmeras questões discutidas anteriormente em outras obras, mas com um tratamento diferenciado.

Em que pese ao caráter pedagógico geral destas cartas, especial atenção receberam a 84, 94 e 95, cujo conteúdo é excepcional (PEREIRA MELO, 2007b).

Na carta 84 o autor trabalha com a questão da leitura, que para ele é imprescindível, pois por meio dela é possível se informar dos problemas já investigados pelos outros, dos resultados obtidos, e prever os que ainda hão de se investigar. A leitura, para Sêneca, alimenta a inteligência e retempera-a do cansaço do estudo, sem, contudo, colocar este de lado. Segundo o pensador estoico, a pessoa não deve limitar-se nem só à escrita nem só à leitura, pois esta amolece a energia e aquela diminui a força. É preciso alternar-se entre ambas as atividades, equilibrá-las para que venham a dar forma às idéias coligidas das leituras.

Nós devemos imitar as abelhas, discriminar os elementos colhidos nas diversas leituras (pois a memória conserva-os melhor assim discriminados), e depois, aplicando-lhes toda a tenção, todas as faculdades da nossa inteligência, transformar num produto de saber individual todos os vários sucos coligidos de modo a que, mesmo quando é visível a fonte donde cada elemento provém, ainda assim resulte um produto diferente daquele onde se inspirou (CARTAS, 84, 5).

A carta 94 trabalha aspectos da filosofia, dando destaque à preceptística, que seriam as consolações, exortações e conselhos destinados adequadamente a cada indivíduo. Sêneca defende esta parte da filosofia daqueles que acreditam que ela seja supérflua, pois estes argumentam que seria impossível dar preceitos adequados a cada pessoa.

Segundo o pensador, para corrigir as convicções falsas da alma, a preceptística deveria estar baseada nos princípios da filosofia, ou seja, oferecer conselhos com

fundamentação teórica da filosofia, a qual permitirá encaminhar o homem para a virtude. Por sua vez, aquele que já se encontra em meio à virtude precisa dos conselhos para saber como agir na vida. Sêneca faz uma analogia com o médico de olhos: este não se limita a curar os doentes dos olhos, mas os aconselha sobre como agir diante da nova realidade, o mesmo fazendo o filósofo, que apresenta e direciona o homem para virtude, mas ainda precisa aconselhá-lo sobre como agir de maneira virtuosa.

A virtude reveste dois aspectos: um, a contemplação da verdade; outro a ação. O estudo teórico leva-nos à contemplação, a preceptística conduz-nos à ação. Uma ação justa exercita e revela a virtude. Quando alguém quer agir, se a exortação lhe pode ser útil, também o conselho o será. Por conseguinte, se uma ação justa é necessária à virtude, e se a preceptística aponta quais são as ações justas, então a preceptística também é necessária. Duas coisas há que sobretudo contribuem para nos dar força de ânimo: a fé na verdade, a confiança em nós mesmos. Ora, a preceptística consegue incutir uma e outra. Começamos por crer na verdade e, quando cremos nela, o nosso espírito ganha ânimo e elevação, e enche-se de autoconfiança (CARTAS, 94, 45-46).

Na carta 95, dentre os vários assuntos tratados por Sêneca destaca-se a questão do viver segundo os ensinamentos assumido. Para o filósofo, nem sempre os preceitos pelos quais alguém se conduz induzem à prática de ações justas, pois as pessoas que não foram formadas a partir da base e totalmente orientadas pela razão não podem estar aptas a conhecer todos os seus deveres e saber quando, em que medida, com quem, de que modo e por que motivo devem agir. Assim, os preceitos que deveriam guiar o homem seriam aqueles orientados pela razão.

Ora todas as ações serão honestas se nós as conformarmos à moralidade, se pensarmos que entre os homens o único bem é o bem moral e tudo quanto deste derive; todos os demais bens são efêmeros. Devemos, por conseguinte, interiorizar esta convicção, que respeita à totalidade da nossa vida. É a tal convicção que eu chamo um princípio. Tal como for a natureza desta convicção, assim serão também as nossas ações e os nossos pensamentos, e tal como for a natureza deste, assim será também a nossa vida (CARTAS, 95, 44).

Não somente nesta carta, mas em toda a sua obra, Sêneca trabalha a ideia de pôr sua filosofia em prática. Para ele, por exemplo, a filosofia preparava o homem para a morte, fazendo com que ele não a temesse. Apresentava-a como possibilidade de libertação dos

entraves que a vida podia trazer, de modo que, a morte não seria um mal, mas um bem, que liberta o homem daquilo que o aflige.

Quem assim fala não vê como está tornando impossível a liberdade! Nada de melhor concebeu a lei eterna do que, embora apenas nos dando uma porta de entrada na vida, ter-nos proporcionado múltiplas saídas (...) A vida agrada-te? Então, vive! Não te agrada? És livre de regressar ao lugar donde vieste!...Para aliviares as dores de cabeça muitas vezes te submeteste à sangria; para debilitar todo o corpo basta abrir uma veia (CARTAS, 70, 14, 15,16).

A possibilidade de se optar pela morte significa, para Sêneca, que a vida devia ser mantida enquanto fosse digna; caso contrário, era viável sair dela voluntariamente, por meio do suicídio, conforme a exortação estoica. Como já se estudou na vida de Sêneca, diante de sua morte ele aceitou-a, cortando as veias dos pulsos e pés. Procedeu conforme sua filosofia, segundo a qual se deveria viver enquanto se fosse feliz, caso contrário aplicar-se-ia o suicídio, ou então se viveria enquanto fosse possível. Foi isto o que fez: viveu e morreu sem medo da morte.

Com as *Cartas a Lucílio*, que representam a compilação de uma produção que se estendeu de 37 a 64 da Era Cristã, Sêneca compôs uma doutrina de sabedoria e um método para buscar a plenitude humana. Elas revelam um Sêneca moralista, que entendia a filosofia como a arte da ação humana e apresentava-a como uma espécie de medicina para as mazelas da alma e como uma pedagogia que preparava o homem para o exercício da sabedoria, para a prática da virtude e para viver em perfeição.

4. O PROCESSO FORMATIVO DO SÁBIO SENEQUIANO

Sêneca, em consonância com o seu tempo e sua sociedade, conforme já mencionado, pertenceu à escola estoica, a qual assumiu em Roma perfil próprio para atender às especificidades do cidadão romano, ao não se prender à pura especulação teórica e se converter em uma filosofia prática, voltada para o cotidiano e para a ação política efetiva.

Respaldado nesse pensar, Sêneca tornou-se um dos principais teóricos do pensamento educativo romano do seu tempo, posto a reflexão pedagógica que desenvolveu, tendo como objetivo promover o cidadão romano.

Tem-se como resultado de sua reflexão um modelo formativo do homem ideal, o sábio, modelo que, segundo seus estudiosos, tem um caráter de “autoeducação”.

4.1. A concepção do homem senequiano

A compreensão do pensamento educacional de Sêneca passa pelo entendimento da sua concepção de homem. Para o estoico, o homem é constituído por uma materialidade frágil, o corpo humano, que o deixa exposto aos perigos do mundo.

O que é o homem? Um corpo débil e frágil, indefeso por sua própria natureza, que tem necessidade do auxílio alheio, exposto a todos os danos do destino; um corpo que quando exerceu o bem os seus músculos, é pasto de qualquer fera, é vítima de qualquer uma; composto de matéria inconsciente e mole e brilhante somente nas suas feições exteriores; incapaz de suportar o frio, o calor, a fadiga e, por outro lado, destinado à desagregação pela inércia da ociosidade; um corpo preocupado com seus alimentos, por cuja carência ora se enfraquece, por cujo excesso ora se rompe; um corpo angustiado e inquieto por sua conservação, provido de uma respiração precária e pouco firme, a qual um forte ruído repentino perturba; um corpo que é fonte doentia e inútil, de contínuo perigo para si mesmo (CONSOLAÇÃO A MÁRCIA, X, 1, 2-3).

Não obstante, para Sêneca, essa materialidade frágil é dotada de algo superior, a alma, a qual é responsável pela racionalidade humana: "O homem é, de facto, um animal possuidor de razão" (CARTAS, 41,8).

Ele atribui à alma o *status* de divindade, cujo hospedeiro é o corpo. Esse privilégio manifesta-se no homem bom e virtuoso: “[...] dentro de nós reside sim espírito divino que observa e rege os nossos actos, bons e maus” (CARTAS, 41, 2), e, por extensão, possibilita a perfeição.

Se vires um homem intrépido no meio do perigo, insensível aos desejos vulgares, feliz no meio da adversidade, tranquilo em plena procela, contemplando os outros homens do alto, olhando os deuses de igual para igual - acaso não sentirás por um tal homem uma onda de veneração? Não dirás: “Há aqui algo de superior, de demasiado elevado para poder considerar-se equivalente ao miserável corpo em que está encerrado?”. Sobre esse homem desceu uma força divina; a sua alma sublime, com perfeito domínio sobre si, que passa pelas coisas sem descer ao seu nível, que se ri dos temores e dos desejos vulgares, é uma alma movida por uma energia celeste (CARTAS, 41,4-5).

Apoiado nas operações específicas da razão, o homem ultrapassa os limites corporais, espaciais e temporais. A superioridade do homem em relação aos outros animais, a qual, para Sêneca, resulta da presença da razão, é também a responsável pela sua harmonização com a natureza. O reconhecimento desta questão passa pelo entendimento de que o homem é guiado pela razão (PEREIRA MELO, 2007b). Assim, seguir a razão é um comportamento que está de acordo com a natureza humana.

Dessa maneira, a distinção que faz Sêneca entre a parte superior e inferior do homem tem fundamento no conceito estoico de “viver segundo a natureza”. Esta máxima se distingue em dois sentidos. Em um deles, considera-se a “natureza biológica”, comum ao homem e aos animais. Nesta instância, seguir a natureza significa apenas obedecer aos instintos que nos levam a comer, a beber, enfim, àquilo a que se chama de “necessidades naturais”.

O outro sentido do conceito de natureza é entendido pelo pensador como os traços que aproximam e separam o homem dos outros animais, pois enquanto as necessidades naturais são idênticas para todos, existe algo que é exclusivo do homem, e esse será o seu bem específico: a razão. Logo, seguir a natureza toma um sentido diferente do que a expressão possui quando aplicada aos animais: para o homem significará única e exclusivamente viver de acordo com os ditames da razão. Sendo a razão um bem particular do homem, este deveria viver naturalmente segundo ela, portanto, segundo a natureza; porém isto muitas vezes não se verifica, pois quando o homem se encontra preso aos vícios, ele age segundo as paixões, e não conforme a razão. Para resolver este impasse

Sêneca distingue uma dupla natureza humana, pela qual o homem só viverá de acordo com a natureza quando se deixar guiar por sua parte superior, a alma.

Quando o homem não vive segundo a natureza, não é dirigido pela alma, é porque esta se acha presa ao seu hospedeiro, o corpo humano, como em um cárcere. Em grande medida, é limitada, condicionada, impedida por ele de se alçar às alturas da perfeição.

De facto este nosso corpo é para o espírito uma carga e um tormento; sob o seu peso o espírito tortura-se, esta aprisionado, a menos que ele se aproxime da filosofia para iniciar a alçar à contemplação da natureza, a trocar o mundo terreno pelo mundo divino. Esta liberdade do espírito, estes os seus vãos: subtrair-se ocasionalmente à prisão e ir refazer as forças no firmamento! [...], assim também o espírito, encerrado nesta morada obscura e triste, procura, sempre que pode, o ar livre e repousa através da contemplação da natureza. Quer o filósofo, quer o candidato a filósofo, estão colados a seu corpo, mas a melhor parte de si mesmo está liberta e dirige as suas meditações para as alturas [...]. Eu sou algo a 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 tomo à minha liberdade (CARTAS, 65, 16-17-18-21).

A rigor, a alma, que seria um "[...] deus que se hospeda no corpo humano" (CARTAS, 31, 11) e o reveste de uma nobreza que é acessível a todos os homens, independentemente de sua condição social (CARTAS, 44,5-6), está submetida à sua parte inferior: "eu que a natureza criou amarrado a este peso que é o meu próprio corpo" (CARTAS, 24, 17). Esta realidade reflete-se na difícil existência humana.

A virtude, em si mesma divina, termina em lamaçal; à sua parte respeitável e celeste acrescenta-se um animal inerte e apodrecido! [...] o prazer [...] debilita a alma, rouba toda a energia. Que combinação mais díspar de elementos se poderia inventar? Ao lado do máximo vigor coloca-se a maior indolência, da maior austeridade, a falta de seriedade da maior pureza a intemperança (CARTAS, 92, 10).

A alma, que é a raiz de toda a perfeição, pode ser afetada pelo corpo, sua dimensão frágil; porém isso se torna impraticável se o homem deixar-se guiar por esse dote superior, estabelecendo o seu domínio sobre o mundo: "A alma é que nos dá nobreza" (CARTAS, 44, 5).

Com essa combinação entre a alma, superior, e o corpo, inferior, prevista no projeto da natureza, é natural que a primeira, por sua superioridade, submeta o corpo às suas determinações; porém isto é inviabilizado pela tendência, também inata no homem, de

dedicar apreço ao seu corpo: "Admito que é inata em nós a estima pelo próprio corpo, admito que temos o dever de cuidar dele. Não nego que devemos dar-lhe atenção, mas nego que devamos ser seus escravos" (CARTAS, 14, 1).

Mesmo que o homem esteja inserido nos caminhos que conduzem à divindade, está na sua índole advogar pelo seu corpo, quando deveria favorecer o domínio da alma.

Ao mesmo tempo em que considera as potencialidades da alma para levar os homens à perfeição, Sêneca afirma também que a humanidade é constituída de homens preocupados em servir ao corpo. Por essa razão, o corpo passa a exercer domínio sobre a alma e a submete de uma forma quase tirânica.

Estas coisas que vês nos cercarem: os ossos, os nervos, a pele que nos cobre, a face, as mãos que nos servem e as outras coisas pelas quais somos envolvidos, são liames e trevas da alma. Por eles a alma é oprimida, sufocada, manchada, afastada da verdade e do seu próprio mundo, presa no ermo. Toda a sua luta é com esta carne que pesa para que não seja arrastada e enfraquecida; esforça-se para retomar ao lugar de onde desceu: ali, a ela, que do caos e da treva sai para ver as puras claridades, espera-a a paz da eternidade (CONSOLAÇÃO A MÁRCIA, XXIV, 5).

Um dos vários motivos que levam o homem a deixar a sua parte inferior dominar a alma é a sua demasiada preocupação com o corpo, ou seja, com os valores externos, que o fazem escravo do próprio corpo. Isso se torna possível graças ao brilho do mundo exterior, que desorienta a alma. Exemplifica esse quadro a ação tirânica que exerce a fortuna sobre o homem, obrigando-o a se colocar a seu serviço (ARTIGAS, 1952), ao passo que, nos ensinamentos de Sêneca, a dinâmica da alma é "[...] estar pronta a utilizar os dons da fortuna, sem ser escrava dela" (SOBRE A VIDA FELIZ, III, 3). Por esse motivo, suas ponderações sobre a vida feliz passam pela negação das perturbações e das tentações da fortuna, que atingem a tranquilidade da alma. Sêneca identifica um valor positivo na posse de riquezas, mas apenas quando estas são usadas estoicamente, sem o deslumbramento, a arrogância e o poder que elas suscitam. Os bens materiais devem promover uma vida digna para o homem, e não sua escravização a eles (PEREIRA MELO, 2007b). Por isso, Sêneca defende a ideia de que os bens materiais constituem a causa dos maiores sofrimentos humanos:

Passemos aos patrimônios, o maior motivo das aflições humanas, Pois caso comprares todas as outras coisas pelas quais somos angustiados -

mortes, enfermidades, medos, desejos, sofrimentos de dores e trabalhos - com os males que acarreta a nossa riqueza, essa parte pesará muito mais (SOBRE A TRANQÜILIDADE DA ALMA, VIII, 1).

Como ganham maior dimensão no campo das preocupações e da dedicação do homem, os bens exaurem aos poucos suas forças, levando-o a uma progressiva condição servil em relação ao que acumulou. Isso acontece porque se acredita que a felicidade é o resultado da acumulação de bens e se esquece que a paz de espírito é alcançada mediante a renúncia a eles (GUIRAO, 1966). Como, apegado aos bens materiais, o homem não alcança essa paz, ele se coloca numa torrente que o arrasta para o “ter” e o “poder” e para desejos que não são os seus, o que complica e desagrega sua caminhada, levando-o a perder o seu perfil e pureza, assim como a sua espontaneidade.

Ao exercerem esse domínio tirânico sobre o homem, os bens materiais requerem um novo modo de “ser” e de “agir”: uma atitude servil diante dos poderosos e superiores e arrogância em face dos inferiores, o que mostra a enfermidade comum que particulariza a tirania. Não obstante, em qualquer dos casos o homem se converte em escravo (PEREIRA MELO, 2007b).

Para Sêneca, não há escravidão pior, mais torpe e vergonhosa do que a escravidão voluntária. O homem, em sua materialidade, pode ser submetido, mas a sua alma, pelas virtualidades que encerra, não pode ficar presa a esse cárcere.

Mesmo assim, é comum e aceito que homens, motivados por fatores e interesses possibilitados por seus superiores, assumam esse tipo de escravidão, contrária aos projetos da natureza (BARREDA, 1966).

A preocupação excessiva com o corpo sobrepõe a parte inferior do homem à sua parte superior e esta situação promove a fraqueza da alma, que se deixa dominar pelos vícios e paixões.

Quando a alma comanda o corpo essa situação não se configura, pois a alma e os deuses, no entendimento senequiano, são da mesma natureza. Têm em comum a razão, fonte de força e de perfeição, responsável pela virtude e pela felicidade. Caso contrário, o homem se torna frágil, indigente, enfermo e debilitado.

Assim a educação proposta por Sêneca tem como finalidade fazer com que a alma se liberte do corpo, ajudando-a a discernir as decisões e atitudes que deveria tomar para se libertar do estado de inércia espiritual a que estava submetida. Porém a educação senequiana também se preocupava com o corpo, pois para o pensador, tanto o corpo como

a alma estavam relacionados à natureza humana, e a educação não conseguiria realizar-se com a eliminação de um deles.

Em face disso, no processo educativo, quando se acompanhava a natureza, não se poderia negar o aspecto corporal, uma vez que ele era inerente à natureza de cada homem em particular. Dever-se-iam, portanto, ordenar adequadamente os dois aspectos do homem, submetendo o inferior ao superior, a sua alma racional (PEREIRA MELO, 2007b).

Evidencia-se assim que a preocupação senequiana era apontar o caminho para “seguir a natureza”, o que revela a abrangência da sua reflexão, que diz respeito ao homem em sua totalidade, corpo e alma: “O nosso objectivo é, primacialmente, viver de acordo com a natureza. Ora é antinatural torturar o próprio corpo” (CARTAS, 5, 4).

Essas considerações são resultado direto da antropologia senequiana, segundo a qual a educação tem uma natureza fundamentalmente espiritual e, por complemento, pouca preocupação corporal.

Cultiva, portanto, em primeiro lugar a saúde da alma, e só em segundo lugar a do corpo; esta última, aliás, não te dará grande trabalho se o teu objectivo apenas for gozar de boa saúde. A ginástica destinada a desenvolver a musculatura dos braços, do pescoço, do tórax, é uma insensatez totalmente imprópria dum homem de cultura; ainda que sejas bem sucedido na eliminação da adiposidade e no crescimento da musculatura [...]. Pensa também que quanto mais volumoso for o corpo, mais entravada e menos ágil se torna a alma. Por isso mesmo, limita quando puderes o volume do teu corpo e dá o máximo espaço a tua alma! Vários inconvenientes se oferecem a quem se preocupa em excesso com o físico: por um lado o esforço exigido pelos próprios exercícios tira-nos o fôlego e deixa-nos incapazes de atenção e de aplicação a um trabalho intelectual intenso; por outro, o excesso de alimentos limita-nos a inteligência [...]. Escolhe algum destes exercícios, cuja execução não é difícil. Seja qual for o teu preferido, não deixes de passar depressa do corpo para a alma: a esta, dá-lhe exercício dia e noite [...]. Não te digo que estejas sempre debruçado sobre um livro ou um bloco de apontamento; é preciso dar à alma algum descanso, de modo tal, porém, que não perca a firmeza, apenas repouse um pouco (CARTAS, 15, 2-6).

Como a alma se encontra tiranizada e presa no corpo, ela perde a liberdade, cabendo à educação, responsável pelo processo formativo, contribuir para a sua libertação, educando também a parte inferior do homem, com respaldo numa orientação básica, ascética e sensível. Por esse motivo Sêneca ponderava: "O estômago não se contenta com sentenças: reclama, e exige ser satisfeito. Não é, todavia, um credor muito exigente: ir-se-á embora com pouco desde que lhe dê apenas o que deves, e não tudo quanto podes"

(CARTAS, 21,11).

Os “direitos do corpo” são reconhecidos por Sêneca, mas é preciso satisfazer somente as suas necessidades: “Admito que é inato em nós a estima pelo próprio corpo, admito que temos o dever de cuidar dele. Não nego que devemos dar-lhe atenção [...]. Tenhamos com ele o maior cuidado” (CARTAS, 14, 1-2). Pois para ele, afastar-se das comodidades básicas também é irracional, próprio do homem desajustado (GARCÍA-BORRÓN, 1956). Por isso ele admitiu que um bem-estar físico, para além das “necessidades naturais, era perfeitamente permitido, quer para o sábio quer para o homem de comportamento ‘vulgar’”. Assim, combateu determinadas práticas: “O aspecto descuidado, o cabelo por cortar, a barba por fazer, o ódio afectado ao dinheiro, a cama no chão [...]” (CARTAS, 5,2). Para o filósofo, fazia-se necessário “agir de modo a que, em comparação com os outros, a nossa vida seja, não diametralmente oposta, mas sim melhor” (CARTAS, 5,3).

Fica explícito em Sêneca que o processo educativo não pode abdicar ou desconhecer a materialidade humana como objeto de sua ação, mesmo quando colocada em segundo plano: “Cultiva, portanto, em primeiro lugar a saúde da alma, e só em segundo lugar a do corpo” (CARTAS, 15, 2).

Revestido dessa preocupação, ele considera que o processo educativo devia possibilitar ao homem os instrumentos necessários para romper sua condição de escravizado, de enfermo, de vencido, de atormentado, enfim, de indigência, e assim buscar o bem maior para o qual nasceu: a felicidade (PEREIRA MELO, 2007b). Como resultado desta vida feliz, segundo ele, deve brotar uma tranquilidade plena, uma verdadeira liberdade.

4.2. O modelo educacional senequiano: autoeducação

O pensamento de Sêneca, conforme já discutido, foi marcado por seu interesse pelo pedagógico, que o tornou uma das vozes romanas mais importantes e significativas em matéria de pedagogia. O fim da educação, em Sêneca, é a formação do sábio, cujo saber deve estar comprometido com o homem e com a sociedade, numa dinâmica transformadora desse mesmo homem e dessa mesma sociedade (PEREIRA MELO, 2003).

Esse conceito de educação é apresentado de maneira elucidativa em algumas das suas sentenças destinadas a Lucílio com o fim de formá-lo segundo os princípios que eram caros ao estoicismo: “[...] de nada serve o ouro, a prata: com estes materiais é impossível modelar a imagem da divindade” (CARTAS, 31,11); “[...] começamos a formar e a corrigir a nossa alma antes que as más tendências cristalizem” (CARTAS, 50,5); “Que a nossa alma, portanto, se habitue a entender e a suportar o seu destino [...]” (CARTAS, 91,15); “Ninguém, a não ser que formado a partir da base e totalmente orientado pela razão, pode estar apto a conhecer todos os deveres e saber quando, em que medida, com quem, de que modo e por que razão deve agir” (CARTAS, 95, 5).

Em Sêneca, o essencial na educação não era a aquisição de habilidades intelectuais e a assimilação da cultura, mas a regeneração do homem. São perfeitamente compreensíveis suas constantes críticas à educação de corte intelectual comprometida com a superficialidade, na qual se confundia cultura com sabedoria e instrução com educação (PEREIRA MELO, 2007d).

De acordo com esse raciocínio, a educação deveria estar fundada sobre bases reais, comuns a todos os homens, sem distinção de nenhuma ordem, e não sobre algo abstrato (RINTELEN, 1965). Por esse motivo, Sêneca considerou que o êxito do processo educativo passava pelo que se ensinava e se assimilava, o que explica a importância que ele deu à elaboração de um currículo, à opção por conteúdos de maior possibilidade formativa, os quais, por extensão, romperiam com as matérias que não levavam a esse propósito.

Assim, preocupado com a formação do homem de seu tempo, o filósofo propôs um modelo autoeducativo, que levaria à formação do sábio. Este era, para o pensador, o homem virtuoso, detentor de sabedoria e impassibilidade: sabedoria para chegar a um conhecimento autêntico e agir conforme a razão; impassibilidade para resistir aos impulsos irracionais que dificultam ao homem entrar em conformidade com a natureza.

A autoeducação de Sêneca significava que era na interioridade do homem que se efetuava o combate constante entre as forças antagônicas da racionalidade e da irracionalidade. Nessa construção, a virtude aparecia como fruto da razão e da inteligência, como resultado da luta contra os impulsos afetivos e contra os sentidos.

Sêneca reconhecia a contribuição que o processo educativo poderia receber do mundo exterior, mas a chave da formação do sábio encontrava-se no esforço pessoal do indivíduo para se educar (PEREIRA MELO, 2006b). Para o processo de formação do sábio

era importante o uso de livros, utilização de exemplos de homens modelares e o acompanhamento de um mestre, porém mais importante era o interesse do indivíduo em se educar.

Daí, autoeducação senequiana, designação atribuída por seus estudiosos, visto que nas suas obras não se encontra nenhuma alusão a este respeito.

Cabia ao sábio a formação da sua própria pessoa, a autoformação; esta tinha prioridade. Esse esforço pessoal em busca do aperfeiçoamento poderia se converter num elemento de atração, de interesse por parte do discípulo, despertando-lhe a vontade de progredir (PEREIRA MELO, 2007b, p.97).

O educar a si mesmo senequiano, requisitava uma luta contra o desânimo, o cansaço e contra tudo aquilo de negativo, que, cedo ou tarde, se faria presente. A arma do homem contra esses inimigos implacáveis era a persistência nos estudos, era dotar-se de um inquebrantável espírito de perseverança, aliado a uma efetiva autoconfiança, motivado pela certeza de que a sua natureza tem o dom da perfeição.

E assim não são necessárias aquelas coisas mais duras pelas quais já temos passado – a saber: resistir a ti mesmo, encolerizar-te, ameaçar-te –, mas é necessário aquilo que vem por último: que tenhas confiança em ti mesmo e creias que vás pela via reta, em nada desviado por pegadas transversais de muitos que correm por aqui, por ali, alguns dos quais se desviam junto à mesma via (SOBRE A TRANQÜILIDADE DA ALMA, II,2).

Segundo entendimento senequiano, a realização desse processo, o que levaria a virtude e com ela a felicidade, cabia ao homem o encontro consigo mesmo. Essa condição é conquistada mediante interiorização, de um permanente enfrentar-se as próprias limitações, com o que nelas se apresenta como antinatural: uma meditação purificadora. O bem supremo configura-se no juízo e nas atitudes de uma alma perfeita, aquela que, balizando-se pela vontade, dedicação e esforço, já o conquistou, ou seja, já o adquiriu quando em fase avançada da caminhada (USCATESCU, 1965) para a qual o homem nasceu.

Dessa forma Sêneca, em sua concepção do processo formativo, atribuiu importância significativa à vontade, à liberdade, ao ócio útil e ao estudo da filosofia, que são os princípios do Estoicismo e considerados pelo pensador como os elementos indispensáveis à formação do sábio. Sem a vontade e o consentimento do discípulo não

seria possível promover a educação: “Aquilo que pode fazer de ti um homem de bem existe dentro de ti. Para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: a vontade” (CARTAS, 80,4).

Para Sêneca, a vontade significava adequar o querer do homem àquilo que era correto, pois muitas vezes o homem tinha conhecimento do que deveria fazer, do que era certo, mas por não ter vontade/força não o praticava. O conceito de vontade romana/senequiana, diferentemente do conceito de vontade grega (esta é entendida como consequência inevitável do conhecer, ou seja, quem conhece o bem tem o dever de praticá-lo, portanto todo mal é resultado da ignorância), aceita que é perfeitamente possível saber teoricamente o que é o bem e, apesar disso, continuar a praticar o mal. O homem sabe que deve praticar a virtude, que ela é o correto, no entanto não a pratica por estar imerso nos vícios. O importante é ter a vontade de adequar a sua prática àquilo que é entendido como bem (SEGURADO E CAMPOS, 2004).

Dessa maneira, o objetivo era o progresso moral, e em razão dos problemas e dificuldades a serem enfrentados ao longo da sua realização, a vontade era fundamental: “E então? - dirás. Tem sido essa a minha vontade” (CARTAS, 34, 3). “Esta questão está dependente da vontade, e por isso uma grande parte de bondade consiste em querermos ser bons” (CARTAS, 34,3).

O apreço de Sêneca pela vontade era decorrente da importância que esta exercia no Estoicismo. Os seguidores desta escola acreditavam que o universo era governado por um “Poder Superior”, que chamava por nomes e formas diversas: Destino, Zeus, Providência, Lei Universal ou Natureza. Deste “poder superior” emanava o “fogo divino”, responsável pela criação do universo e de tudo o que nele existe, inclusive a alma humana, cuja essência era semelhante à divina. Tudo tinha a sua origem nele.

Para os estoicos, esse poder responsável pela ordenação do universo era Deus, e o universo, que era resultado do seu desígnio, estava submetido a regras por Ele ditadas. Em virtude de seus atributos morais, os seus desígnios eram infinitamente bons e as suas criações tinham a função de evidenciar a “sua providência”.

Ao homem cabia aceitar o destino a ele reservado. O esforço do homem para chegar a esse entendimento permite que ele se aproxime da divindade e do seu próprio querer, o que, para Sêneca, significa a união entre a vontade humana e a vontade divina (OLIVEIRA, 1998). Esta relação não permite separação, pois a harmonia universal está a ela vinculada.

A vontade do homem de progredir em direção ao bem toma força quando esse homem coloca como seu objetivo o progresso moral, independentemente das dificuldades pelas quais tenha que passar, e quando amparada na razão, ela define o que é moral ou imoral (PEREIRA MELO, 2007b). A vontade humana determina o caminho do bem, e mesmo que o homem, ao nascer, possua condições para o bem, ele precisa de vontade para desenvolvê-lo e efetivá-lo, principalmente quando se tinha em conta que se tratava de uma determinação da natureza. “A virtude não é outra coisa senão a faculdade de ajuizar de forma correta e imutável; dessa faculdade provêm as decisões da vontade, e graças a ela se classifica a natureza de todas as formas que despertem a vontade” (CARTAS, 71, 32-33). Ou ainda quando considera: “Só há uma solução, portanto: ser firme e avançar sem descanso. O caminho que resta percorrer é mais longo que o já percorrido, mas grande parte do progresso consiste na vontade de progredir” (CARTAS, 71, 36).

Nesse processo de aperfeiçoamento, que, em última instância, leva à aquisição da virtude e, com ela, também à conquista da felicidade, a liberdade assume papel decisivo, pois é a parte essencial da ordem moral. A essência de uma conduta moral tem por base a liberdade e o conhecimento: sem o conhecimento não se conquista a liberdade e sem liberdade não se alcança a moralidade. Portanto, não se trata da liberdade garantida pelo direito público, mas da liberdade como direito natural, ou seja, da liberdade, da independência, da autonomia advinda do interior, libertadora do medo da morte, da pobreza, dos vícios e de tudo o que se origina dos desejos do corpo. Não se trata, também, de uma liberdade de caráter psicológico, subjetiva ou relacionada às posses e à necessidade de atender às suas exigências. A liberdade com que Sêneca brinda a humanidade somente a filosofia pode oferecer (SANGALLI, 1998). Manifesta-se, assim, a exigência de uma luta ascética contra as paixões, cujo caráter violento de que, com frequência, se revestem, dificulta a aquisição da sabedoria.

Para Sêneca, ser livre significa compreender a natureza universal, reconhecer-se parte integrante e indissociável dela, ser capaz de conhecer o todo e conformar-se a ele, não de uma forma submissa ou arbitrária, mas em total comunhão de pensamento, por ser a única verdade humana. “Nós, estoicos, não podemos ser desmoralizados! De que modo então’ - perguntas tu – ‘consegurei libertar-me?’ Tu não podes escapar ao inevitável, mas podes vencê-lo! Abre-se caminho à força” (CARTAS, 37,3).

Porém essa liberdade entrava em contradição com o determinismo estoico, pois como o homem poderia ser livre e fazer suas escolhas se tudo já estava determinado.

Sêneca explica que em grande medida o homem é determinado, pois ninguém escolhe a forma do corpo, a agudeza dos sentidos, as potencialidades físicas, assim como ninguém escolhe o lugar e o momento de nascer. Isto é dado de fato e contra isso nada pode a vontade humana. A liberdade, porém, assume-se no modo como cada homem vive as determinações que lhe são impostas pela natureza ou pelo destino, que significa o mesmo.

Então, para Sêneca, a liberdade poderia abrir fendas em um mundo em que as necessidades eram duramente colocadas na ordem do dia. Ao não se submeter à ação da fortuna e aceitar as leis impostas pela natureza, o homem teria condições de ser plenamente livre.

Com o domínio da alma sobre o corpo, o indivíduo seria guiado por aquela, ou seja, caminharia por meio da virtude, pois suas escolhas seriam o que era correto, ou seja, o que a vontade divina desejava. Sêneca cita como exemplo um escravo, que, pela sua própria condição, possui o corpo totalmente escravizado, porém pode ter sua alma livre, desde que se dedique ao estudo da filosofia. Quando atingir a liberdade da alma o escravo aceitará a sua situação civil de maneira voluntária e feliz, entendendo-a como a vontade da Natureza Universal e não a contestando, pois a vontade divina conduz ao melhor para o homem.

Dessa forma, as determinações impostas pela natureza devem ser aceitas com magnanimidade, sem revolta, pois de forma alguma se tem a possibilidade, a liberdade de lhes fugir; todavia, está na responsabilidade do homem a forma como reagir a essas contingências inevitáveis.

A libertação moral constituía, para Sêneca, o maior prêmio da formação da unidade de gênero humano, pois despertaria no indivíduo o seu impulso para a sociedade.

Com base nisso, a ação do discípulo deve ser direta e firme contra os vícios que cerceiam a liberdade. Esse impulso do processo libertador repousa na consciência do pecado, numa espécie de ignorância ética, pois quem não tem consciência do pecado não está em condições ou não está capacitado para a correção pessoal (PEREIRA MELO, 2007d). A consciência possibilita o reconhecimento da culpa, assim como é condição da regeneração humana. Esse é o motivo de Sêneca ter sentenciado: o princípio da saúde é a consciência da culpa.

Creio que Epicuro tem toda razão ao dizer isso. De facto, quem não tem consciência de errar, não pode querer emendar-se. Antes da correcção deve surgir a noção de erro. Certos indivíduos há que se gabam dos seus vícios: como imaginar que pode pensar em curar-se gente que toma os próprios defeitos como virtudes? Por isso mesmo, tanto quanto possas,

acusa-te, move processos a ti mesmo. Começa por fazeres ante ti próprio o papel de acusador, depois o de juiz, só depois o de advogado de defesa; e uma vez por outra aplica uma pena a ti mesmo! (CARTAS, 28, 9-10).

O restabelecimento, em parte, da saúde da alma, a conquista da liberdade interior e o senhorio e a posse de si mesmo são pré-condições para qualquer tipo de formação filosófica. Na empreitada de libertação, em que se constitui a educação, delineia-se, em seus primeiros momentos, uma expressiva e singular dificuldade a ser superada pelo discípulo.

Sucedo o contrário às doenças que afectam o espírito: quanto piores nós estamos menos damos por elas! [...] Porque e que ninguém confessa os seus vícios? Porque ainda está dominado por eles: contar um sonho implica que se esteja acordado, confessar os vícios significa que se está curado deles (CARTAS, 53, 7-8).

Em face disso, o conteúdo mais significativo do processo educativo era a filosofia. Esta, para Sêneca, teria como finalidade maior a formação do caráter dos homens. “De fato é na Filosofia que reside a saúde verdadeira. Sem ela, a alma estará doente e mesmo o corpo” (CARTAS 15,1). Nesse sentido, a função primordial da filosofia seria tornar o homem melhor. De modo geral, pode-se dizer que a filosofia tem uma função “terapêutica” e “exortadora”, ou seja, a filosofia curaria a alma das paixões e dos vícios (PEREIRA MELO, 2007d).

O objetivo da filosofia era formar a alma e servir de guia para a ação virtuosa: “ela ordena a vida, regula a ação mostra o que deve ser feito e o que deve ser evitado, está no leme e dirige o curso hesitante dos que erram a esmo” (CARTAS, 16,3). O filósofo é um guia, um consolador, um diretor de consciências. Ao orientar a conduta humana, a filosofia assume sua função “diretiva”, (PEREIRA MELO, 2007d), indicando o que deve ou não ser feito:

Se queres saber o que a filosofia traz de “útil” a humanidade, dir-te-ei: os seus preceitos [...]. Este homem está cheio de medo: em vez de brincar ajuda-o a libertar-se dos seus temores [...]. Aquilo que a filosofia me prometeu foi tornar-me igual à divindade (CARTAS, 48, 7-11).

A filosofia também assume uma função “normativa” ao ditar “preceitos” (PEREIRA MELO, 2007d), ou seja, aconselhamentos: “Ninguém, a não ser que formado a partir da base e totalmente orientada pela razão, pode estar apto a conhecer todos os seus

deveres e saber quando, em que medida, com quem, de que modo e por que razão deve agir”.(CARTAS, 95, 5).

Portanto, direcionando, dando preceitos ao homem, a filosofia ensina este a viver bem (FRAILE, 1965), conduzindo-o à virtude e à felicidade.

[...] Se os deuses tivessem feito da filosofia um bem comum a todos, e nós já nascêssemos sábios, a sabedoria perderia a sua característica mais importante, que é precisamente o facto de não ser devida ao acaso. Tal como as coisas são, o que faz dela um bem precioso e supremo é o facto de nos não ser dada, de cada um a obter com o próprio esforço, de ninguém a poder ir tomar de empréstimo. Que haveria na filosofia capaz de merecer a nossa admiração se ela fosse um objecto que se pudesse oferecer? A sua única tarefa é descobrir a verdade acerca das coisas divinas e humanas; nunca estão á margem dele a religião, a piedade, a justiça e todo o restante cortejo de virtudes interligadas e coerentes entre si. A filosofia ensina-nos a respeitar o divino e amar o humano [...] (CARTAS, 90, 2-3).

Para o pensador, a filosofia conduz à virtude e à felicidade, pois seu estudo, mais que o conhecimento das coisas, é aplicação à virtude e à prática do bem. Por isso, diz Sêneca: “Não há filosofia sem virtude, nem virtude sem filosofia” (CARTAS, 89,8).

A virtude trazia consigo a exigência da entrega do homem à filosofia; em contrapartida, esta requisitava que ele se entregasse à virtude. Para nosso pensador, a filosofia era o estudo da virtude por meio da própria virtude. O resultado dessa interação era o homem virtuoso, em que a perfeição fazia morada:

[...] generoso para com os amigos e tolerante para com os inimigos, tratando com a mais completa isenção os assuntos do Estado e os seus próprios [...].Vimo-lo também distribuir dádivas [...], vimo-lo mostrar inabalável persistência, suprimindo com força de ânimo o cansaço físico [...]. Além disso, conserva-se em todos os seus actos sempre igual [...], homem bom não por cálculo mas por o seu carácter [...], incapaz de agir sem ser segundo o bem. Num tal homem verificamos a existência da virtude levada à perfeição (CARTAS, 120, 10).

Para Sêneca, o conceito de virtude seria a “atualização da razão”, ou seja, a prática das virtudes se deve ao uso da razão, pois a virtude identifica-se com a razão, dada a oposição diametral que existe entre virtude e vício por um lado e entre razão e paixão, por outro. “A natureza humana tem de específico o ser dotada de razão; a razão existente potencialmente em cada ser humano actualiza-se como virtude, pelo que, para o homem,

seguir a natureza será, exclusivamente, viver segundo a razão, praticar a virtude” (SEGURADO E CAMPOS, 2004).

De seguir a natureza conforme a razão, ou, em outras palavras, da prática da virtude, decorre para o homem a obtenção da felicidade, a qual é para ele o supremo bem. A felicidade, para Sêneca, nada tem a ver com a obtenção de bens materiais, nem com a posição social ou o poder que se exerce. A felicidade como supremo bem, reside apenas no bem moral. Portanto, a virtude de Sêneca sinonimiza com o supremo bem, com a felicidade, com o bom, com o útil, de tal modo que fora da virtude não pode haver o bem e dentro dela não pode haver o mal. A virtude deve ser conquistada a duras penas: “Nascemos para ela, não nascemos com ela” (CARTAS 40, 8).

Quem possui a virtude é sábio, e este é regido pela razão e é feliz. As infelicidades que se possam ter advêm dos vícios, que são erros da razão e possibilitam as paixões, as quais, por sua vez, só trazem perturbações ao espírito (VIZENTIN, 2001). O sábio deve retirá-las de si para alcançar a impassibilidade, a *apatia* que lhe garante ser feliz.

Segundo José Joaquim Pereira Melo (2007d), a filosofia, atuando juntamente com a virtude, proporciona segurança e firmeza ao homem em meio às dificuldades, situação em que suas funções são as de “confirmadora” e “confortadora”. “A filosofia dá-lhe a possibilidade de manter a alegria com a morte diante dos olhos, de estar forte e contente seja qual for o estado físico, de não perder a força da alma quando se esvai do corpo” (CARTAS, 30, 3).

Por meio dessas funções, a filosofia se apresenta como refúgio e consolação; ela será, então, uma proteção contra os caprichos da Fortuna e as vicissitudes da condição humana em um mundo marcado pela instabilidade e incerteza.

[...] eis, meu caro Lucílio, o que é instruir-se na filosofia por ações e enfrentar situações reais, é ver de que força de espírito é capaz um homem iniciado nela diante da morte, da dor, da aproximação de uma, da pressão da outra (CARTAS, 98, 17).

Em meio ao vício e ao império da Fortuna, a filosofia ensina a viver, ou melhor, a sobreviver aos golpes da sorte e aos assaltos das paixões. A filosofia, assim, estava estreitamente relacionada à vida; mais ainda, ninguém poderia viver sem ela. Essa máxima senequiana era recorrente nas exortações a Lucílio: “[...] enquanto vivermos temos que aprender a viver!” (CARTAS, 76,3); “A sabedoria cinge-se às ações, não às palavras” (CARTAS, 88,6); “[...] devemos praticar a filosofia. Quer nos determine a lei inexorável

do destino, quer algum deus moderador do universo ordene todos os acontecimentos, quer seja ao acaso que a filosofia deverá proteger-nos” (CARTAS, 16,5).

Essa condição de não se abalar mediante os vícios explica o fato de a filosofia ser fonte dos verdadeiros prazeres, pois aquele que a segue passa a adquirir a virtude, e com ela a sabedoria, o que corresponde à sua função “gratificadora” (PEREIRA MELO, 2007d). Afirmar Sêneca:

Tu não podes escapar ao inevitável, mas pode vencê-lo! Abre-se caminho à força, esse caminho será a filosofia a indicar-te. Dedicar-te a ela, se de facto queres salvar-te, se queres viver seguro e feliz, se queres enfim, e isso é o fundamental [...] (CARTAS, 37, 3).

A filosofia, por meio de sua função gratificadora, presenteia o homem com a sabedoria, a qual é considerada a realização plena da filosofia. Pela sabedoria encontra-se o Bem, pois ela guia o homem por meio da razão, fazendo-o encontrar a tranquilidade da alma, desejo natural de toda a humanidade. No entanto, embora as entendesse como intimamente ligadas, Sêneca diferenciava a filosofia da sabedoria.

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. A origem do termo “filosofia” é transparente: o próprio nome indica qual é aqui o objecto do amor. 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. Também a filosofia tem sido definida de várias maneiras: uns consideram-na o estudo da virtude, outros o estudo do modo de adquirir idéias correctas; por alguns outros foi ainda definida como a busca de uma razão justa. Onde há, praticamente, acordo é em considerar que a filosofia e a sabedoria são duas coisas diferentes. De facto, é impossível que a busca de uma finalidade se confunda com essa finalidade. Do mesmo modo que há grande diferença entre a avidez e o dinheiro, pois aquela é o sujeito e este é o objecto de desejo, assim diferem a filosofia e a sabedoria. Esta é o objecto, o prêmio que aquela obtém; aquela caminha, esta é o fim do caminho (CARTAS, 89, 4-6).

O alcance da sabedoria só se dava com o caminhar na filosofia, e esta caminhada segundo L.G. Leoni (1957) deveria ser baseada no amor, pois para o mesmo Leoni a doutrina moral de Sêneca nasce do amor. Essa atitude de amor se interpreta na ansiedade de se atingir o objetivo traçado, impedindo que o homem se desvie do caminho da virtude, pois a filosofia não negava ao homem a possibilidade de desejar as coisas inferiores. Se,

em algum momento ocorresse alguma incompatibilidade ou confronto entre essas coisas e o supremo bem, o homem deveria estar pronto para afastar os obstáculos do seu caminho por meio do amor à filosofia.

Dessa forma, a filosofia é o parâmetro que diferencia o sábio do ignorante.

Assim, a filosofia convertia-se num recurso libertador e o conhecimento deveria ser entendido como o instrumento de promoção da alma. Neste caso, a filosofia, para Sêneca, era a técnica da vida satisfatória e feliz. Para se chegar aos seus domínios, fazia-se necessário centrar-se no homem, no humano; elevá-lo acima dos demais homens. Ao colocar a alma nesse constante processo de concentração e transcendência, a filosofia possibilitava ao homem aproximar-se da felicidade dos deuses e até mesmo concorrer com ela (PEREIRA MELO, 2007b, p.138).

Para Sêneca, o ponto principal a ser distinguido é saber se a filosofia é apenas uma forma de conhecimento ou se ela é sinceramente vivida. “Fica atento sobretudo a este ponto: se o progresso que fazes é na filosofia ou na própria vida” (CARTAS, 16,3). Para Sêneca, a filosofia não se resume a normas nem se fecha num saber teórico.

A atividade filosófica senequiana é centrada na ação moral, de modo que todas as outras discussões estão subordinadas à questão da reforma moral do indivíduo e da salvação da alma (LI, 1993).

A filosofia, conforme já se mencionou, tem em Sêneca como traço primordial a importância dada à moral. Tal característica ele a herdara do estoicismo helenístico e dos seus antecedentes do estoicismo romano, pois o estoicismo helenístico é individualista e se propõe como uma arte de vida, já o estoicismo romano é pragmático e volta-se quase exclusivamente à pregação moral.

A moral em Sêneca é o caminho para a alma percorrer na busca da resistência às adversidades da vida humana, é um fortalecimento dado ao homem contra os males do mundo. Por essas razões os preceitos morais do pensamento de Sêneca se referem à sustentação a ser oferecida ao homem para organizar a vida e até mesmo a morte, mediante o conhecimento de Deus, da alma, da virtude e de sua prática, preceitos concretos sobre o proceder diário que garantem a felicidade.

A moral provém mais da observação e da experiência do que de ideias teóricas (PRADO, 1946-47), levando à submissão às leis da natureza e possibilitando ao homem viver virtuosamente para obter a felicidade suprema: “[...] A razão, não exige do homem

mais do que esta coisa fácilima: viver segundo a sua própria natureza [...]” (CARTAS, 41, 8).

A moral de Sêneca tem como principal qualidade ser praticável e humana (PRADO, 1946-47), pois o filósofo teve uma visão realista das limitações humanas e dos obstáculos a serem superados pelo homem na busca da virtude (VAN RAIJ, 1986). Esse motivo o filósofo exorta que o homem deve se orientar pelas regras morais: “[...] retribuir um benefício com outro, uma ofensa pelo talião ou, pelo menos com ressentimento, não é humano. A imitação de Deus (*Lógos*) exige que, mediante a outorga do benefício, se apague a injúria recebida [...]” (CARTAS, 81, 6-7).

Dessa forma, para Sêneca, a filosofia deveria ter um caráter moral e ser aplicada na prática. “A filosofia ensina a agir, não a falar” (CARTAS, 20,2). O que importava para Sêneca era viver a filosofia, e não somente conhecê-la; ou seja, colocar em prática aquilo que se aprendia.

Por esse motivo, em algumas de suas posições ele era duro com aqueles que procuravam transformar a filosofia num saber teórico, desvinculado da prática e, por extensão, da moralidade; e também com outros que propunham questões que não tinham a finalidade de ajudar o homem na sua escalada rumo à perfeição e à tranquilidade da alma.

Quem se entrega à respectiva prática, sem dúvida será capaz de arquivar argumentos cheios de agudeza, mas sem qualquer utilidade para a sua vida, já que se não torna mais enérgico, mais moderado ou mais elevado por isso. Em contrapartida, quem fizer da filosofia uma terapêutica torna-se-á forte de espírito, cheio de autoconfiança, atingirá uma altura inigualável e tanto maior quanto mais dela nos aproximamos (CARTAS, 111, 2).

A grande preocupação de Sêneca é a utilidade moral da filosofia. Em qualquer conhecimento, deve-se procurar o proveito moral.

Mesmo que a tarefa não fosse fácil, Sêneca enfatizou definitivamente a tonalidade essencialmente prática da filosofia (ARTIGAS, 1952): esta deveria ser a forma de vida do sábio, ela é que deveria estar situada no primeiro plano do seu programa de vida.

A busca por uma constante reflexão filosófica possibilitaria ao homem, segundo Sêneca, o acesso aos diferentes graus de perfeição, que foram apresentados da seguinte forma. No primeiro grau encontram-se aqueles que abraçaram a filosofia e, com estudo exaustivo, colocam-se a caminho da sabedoria, que possibilitará a perfeição. O segundo grau detém um relativo conhecimento, fruto da reflexão filosófica, mas ainda insuficiente

para garantir a tranquilidade diante das perturbações externas. O terceiro grau, embora já tenha alcançado algum progresso, que garante estar livre de alguns vícios, ainda está distante da tranquilidade (GARCÍA GARRIDO, 1969).

Em face disso, para o pensador, é mais importante tornar-se mais virtuoso do que mais douto, pois a preocupação deveria ser a utilidade moral da filosofia.

Caro Lucílio, é este o método que 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 caráter do que estas especulações de que estivermos trabalhando? Em que podem as idéias de Platão fazer de mim um homem melhor? Que posso eu tirar delas que me ajude a reprimir os desejos? (CARTAS, 58, 26).

Partindo das potencialidades da filosofia e do seu conteúdo moral, Sêneca sugere que o processo formativo do homem esteja baseado em uma constante e rigorosa reflexão filosófica. A partir disso, o homem estaria se beneficiando da filosofia para a formação da alma, para o aprimoramento de suas ações, para o aperfeiçoamento moral, para romper com os vícios e retornar à natureza. Esse refúgio na natureza é, para Sêneca, uma condição natural de o homem se reportar ao uso da razão; ou seja, viver de acordo com a natureza quer dizer viver de acordo com a razão. Indo além, Sêneca acrescenta: viver de acordo com a sua própria natureza (PEREIRA MELO, 2007b).

Não obstante, para o filósofo, a contribuição da filosofia para o processo de autoeducação somente seria efetivado caso parte do tempo dedicado a ela fosse utilizada na esfera do ócio útil. Este seria o tempo dedicado ao estudo da filosofia. Assim, o sentido dado por Sêneca ao ócio, em hipótese alguma, pode ser entendido como tempo empregado inutilmente, mas sim, no sentido de exercício, ou seja, como atividade do espírito que se concentra na contemplação.

Se nada tentamos que nos seja salutar, já nos será em si mesmo proveitoso apartar-nos: isolados, seremos melhores. E que dizer de juntarmos-nos aos melhores homens e elegermos algum modelo pelo qual conduzamos nossa vida? Isso não é possível sem o ócio [...] (SOBRE O ÓCIO, I, 1).

Sêneca contrapunha-se ao “ativismo” que particulariza a vida humana. No combate a esse “inimigo” (ativismo) da ação formativa, cujo efeito pernicioso era a situação de constante dúvida e de insegurança em que colocava o indivíduo, ele (Sêneca) colocava sua

ideia de ócio útil (CARTAS, 88, 33), motivo pelo qual o pensador somente o aconselhava àquelas pessoas cuja atitude fosse moralmente coerente com esse exercício.

[...] Um homem que viva retirado passa aos olhos do vulgo por viver no ócio, tranqüilo e contente de si, por viver apenas a sua vida, quando de fato um tal tipo de vida somente está ao alcance do sábio. Apenas o sábio sabe, o que é viver [...]. Deixar de viver para outros não significa automaticamente que vivamos para nós mesmo! A constância e a firmeza de propósito, todavia, são algo de tão importante que mesmo uma inatividade persistente consegue forçar à admiração! (CARTAS, 55, 4-5).

Em termos específicos, o ócio, para Sêneca, significava o tempo livre do letrado, e só era possível quando ele se retirava das atividades cívicas. Não era simplesmente um descanso, mas parte integrante da busca da formação ideal, espaço para combater dúvidas e intranquilidades próprias do árduo caminho para a perfeição (PEREIRA MELO, 2006a).

Para Sêneca: “A sabedoria é algo de grande e de vasto; exige para si todo o espaço; temos de nos debruçar sobre o divino e o humano, sobre o passado e o futuro, sobre o transitório e o eterno, sobre o tempo” (CARTAS, 88,33).

Não obstante, aqui surge um paradoxo: sendo Sêneca um pensador estoico, como estaria exortando o homem ao desligamento da vida pública, quando o Estoicismo prega a participação ativa na política?

Sêneca argumenta dizendo que o ócio é uma forma de trabalho, ou seja, o homem se afastaria do trabalho convencional para se dedicar ao trabalho de estudo da filosofia, por meio da qual estaria trazendo benefícios também para a sociedade. “Irei não por onde me tenham eles prescrito, mas por onde me tenham conduzido”(SOBRE O ÓCIO, I, 4). Para além, Sêneca defendia que o Estoicismo não negava o ócio.

Sobretudo nesse assunto duas seitas dissidem, a dos epicuristas e a dos estóicos; entretanto, por vias opostas, uma e outra levam ao ócio. Epicuro diz: “Não participará da vida pública o sábio, a não ser que sobrevenha alguma circunstância considerável”. Zenão diz: “Participará da vida pública, a não ser que o impeça alguma circunstância considerável. Um busca o ócio por princípio; o outro, por uma causa (SOBRE O ÓCIO, III, 2-3).

Em face disso, para Sêneca, o ócio pode ser executado quando a participação na vida pública se torna inútil ou desnecessária. Assim, mesmo dentro da rigidez estoica,

haverá momentos em que o sábio se recusará a continuar na política, não como fuga, mas sim, como preservação moral.

O ócio é o momento em que o homem pode se constituir em plena atividade, ou seja, é o momento em que ocorre a contemplação, que levaria a um reconhecimento de si e do mundo. O ócio, enquanto contemplação, é o meio pelo qual a natureza se revela ao homem, e por essa razão, para Sêneca, contemplar é antes de tudo agir (BEZERRA, 2005, p.16-17).

Contemplando, o homem também estaria ativo, pois estaria interagindo com a natureza, sendo útil não apenas a uma cidade, mas ao mundo sem fronteiras, pois estaria trabalhando para a posteridade.

Por outro lado, mesmo exortando à participação na vida pública, salvo em circunstâncias que impedissem o cidadão de contribuir com ela, entendia o ensino e o estudo solitário como formas de ação não menos importantes que a participação nos negócios públicos. Concluía, portanto, que trabalhava para a posteridade por meio de seus escritos e de seu exemplo: a contemplação, o estudo das grandes verdades e do espetáculo da natureza eram para ele, pois, formas de ação (PEREIRA MELO, 2006a, p.152).

No geral, Sêneca estabelecia uma íntima relação entre a ação e o ócio, o tempo livre para se dedicar à reflexão; ou seja, não poderia haver um divórcio absoluto entre a teoria e a prática: “[...] nem aquele sem ação contemplativa, nem este sem contemplação age, nem aquele terceiro, que temos concordado em menosprezo, experimenta um prazer inerte, mas sim o prazer que pela razão torna ele duradouro para si” (SOBRE O ÓCIO, VII, 2).

Essa relação implicava, ao mesmo tempo, a dupla necessidade da contemplação e da ação. Este último ponto é fundamental na concepção de Sêneca sobre a utilidade do ócio, pois nele se destaca o fato de que, para a ação verdadeiramente produtiva, era fundamental um tempo reservado ao ócio (GARCIA GARRIDO, 1969). Para Sêneca, a contemplação estava coordenada à ação: “[...] a contemplação agrada a todos: os outros a procuram; para nós ela é ancoradouro, não porto” (SOBRE O ÓCIO, VII, 4).

Assim ele afirma:

Por isso eu censuro toda a actividade vazia de sentido. Mas quando o esforço visa a obtenção da virtude, nesse caso, quanto maior for a energia despendida, quanto menores o cansaço e as concessões ao repouso, tanto trabalho serve de estímulo às almas nobres (CARTAS, 31, 4-5).

O ócio, então, como se viu, detém um propósito, e sua “matéria de estudo” não deveria se desvencilhar dele; porém Sêneca diz que a natureza nos deu espírito curioso, e que queremos examinar tudo aquilo que ignoramos: “[...] se então cada qual tiver examinado em si quanto desejo tenha de conhecer o que ignora [...]” (SOBRE O ÓCIO, V, 1). Por meio dessa curiosidade, o homem estudaria assuntos incompletos e assuntos novos, que trariam contribuições à sabedoria.

Por outro lado, a curiosidade também pode levar ao estudo de assuntos desnecessários, que não conduzem à produção do saber, situação em que o ócio não era utilizado de maneira satisfatória e se tornava improdutivo. Ao se tornar inútil, o ócio se converte em tempo ocioso, o que não favorece o processo formativo (PEREIRA MELO, 2006a).

Isto leva ao entendimento de que, em Sêneca, a fuga da demasiada preocupação intelectual deveria ser acompanhada de um cuidado especial para não se cair na dinâmica oposta - que para ele era mais grave - de abandonar os deveres e permanecer inativo: “[...] um ócio à margem da cultura equivale à morte, como um sepulcro de um homem vivo!” (CARTAS, 82, 3). Por esse motivo o ócio devia ser empregado em assuntos que proporcionassem sabedoria ao intelecto, e não em assuntos que não trouxessem conhecimento.

[...] investigar quantos remadores teve Ulisses, se a *Ilíada* ou a *Odisséia* foi escrita primeiro e, além disso, se eram de um mesmo autor, e outros conhecimentos dessa espécie, que, se os reservas para ti mesmo, em nada deleitam o intelecto, se os publicas, não serás tido por mais douto, mas por mais enfadonho (SOBRE A BREVIDADE DA VIDA, XIII, 2).

Para Sêneca, o homem que sabe viver é aquele que é ocioso para a sabedoria: “Dentre todos os homens, somente são ociosos os que estão disponíveis para a sabedoria; eles são os únicos a viver, pois, não apenas administram bem sua vida, mas acrescentam-lhe toda a eternidade” (SOBRE A BREVIDADE DA VIDA, XIV, 1).

O ócio não significava um isolamento da realidade social e política, da vida em sociedade e das obrigações de cidadão, mas sim, do enorme número de tarefas assumidas, que não permitiam a reflexão filosófica.

De modo que, quando Sêneca propõe o refúgio no ócio, em nenhum momento, pensa em um retirar-se ou fugir da vida pública. Pelo contrário, o ócio deve ser compreendido com um preservar-se do homem

em si mesmo ou, para usar uma expressão mais próxima da linguagem senequiana, o ócio deve ser uma conversa (*conversatio*), uma reunião constante do homem consigo mesmo (BEZERRA, 2005, p.17)

Sendo assim, o papel exercido pelo ócio no processo formativo do sábio senequiano tem como principal função livrar o homem do ativismo, para ele poder reservar um tempo à reflexão filosófica alavancada pela vontade e pela liberdade, pois somente a prática concomitante desses aspectos torna possível a formação do sábio. Somente este sabe como usar o ócio de maneira produtiva, pois basta a si mesmo, ou seja, é capaz de suportar ser “acompanhado” apenas por si mesmo, isto é, pela solidão, mantendo longos e constantes diálogos consigo mesmo (PEREIRA MELO, 2006a). O sábio atinge a felicidade quando passa por esse exercício, para atingir a tranquilidade da alma, ou seja, a paz interior.

4.3. O sábio senequiano

Por meio de processo autoeducativo proposto por Sêneca, segundo seu entendimento, formar-se-ia o sábio, que para o filósofo é considerado o homem virtuoso, que não se deixa abalar pelas dores, pelas paixões e pelos vícios; que não se escraviza aos bens materiais nem se altera quando os perde; que é imune ao ódio e à ira; que goza de serenidade; que enfrenta os perigos e as adversidades da vida e não teme nem mesmo a morte, pelo fato de esta fazer parte da sua reflexão cotidiana, pois seu pensamento não é guiado pelos sentidos, mas pela razão.

[...] El sábio no es insensible, experimenta las pasiones y el dolor, pero sabe sobreponerse a ellas sometiéndolas a la razón. Nunca se deja dominar por la ira, el odio ni la envidia. No puede vivir sin el cuerpo. No apega su corazón a las riquezas, ni se altera cuando las pierde. El sábio afronta los peligros u lucha. Su vida es un esfuerzo heroico para no dejarse doblegar por las adversidades, ni dejarse vencer por la fortuna [...] El sábio debe mantener por encima de todo una serenidad imperturbable [...]. Pero, si es vencido en la lucha, el sábio se somete serenamente al destino, pero sin implorar clemencia, como el gladiador que cae ante la espada de su vencedor. Así llega, no solo a parecerse a los dioses, sino hasta a hacerse él mismo dios (SÊNECA apud FRAILE, 1965, p. 668).

A concepção do sábio como depositário de uma sabedoria dinâmica e transformadora levou Sêneca a lhe atribuir a responsabilidade de criar as condições necessárias para a propagação da sabedoria. Este entendimento está explícito tanto nas reflexões em que faz referência a si mesmo: “que os meus estudos de hoje não tenham sido só para meu proveito” (CARTAS, 7,10), como nos conselhos a Lucílio, especialmente quanto à importância de se compartilhar a sabedoria.

Tu não podes conceber de quanta importância se reveste para mim cada dia. “*Compartilhar comigo tudo cuja eficácia experimentastes*” – dirás tu. Eu não desejo outra coisa senão transmitir-te toda a minha experiência: aprender dá-me sobretudo prazer porque me torna apto a ensinar! E nada, por muito elevado e proveitoso que seja, alguma vez me deleitará se guardar apenas para mim o seu conhecimento. Se a sabedoria só me for concedida, na condição de a guardar para mim, sem a compartilhar, então rejeitá-la-ei: nenhum bem há cuja posse não partilhada dê satisfação (CARTAS, 6,4).

O sábio, por compreender que as dificuldades da vida humana são exteriores à essência humana, não se abala, atingindo o equilíbrio necessário, a *apatia*, estado de felicidade plena do homem (PRADO, 1946-1947, p.165). Em face disso, aceita as adversidades da vida, embora com um grande esforço, pois não se alcança a perfeição sem esse exercício. Dessa forma, o sábio possui sabedoria que lhe possibilita compreender as leis da natureza. Ao levar a vida em consonância com a natureza insere a sua própria natureza na ordem universal. “O sábio, na imortalidade de sua consciência intangível porque interior, incorruptível porque isolada, supera qualquer relação de forças externas, que agem a seu redor, é sempre o único dono e libertador de si mesmo [...]” (LEONI, 1957, p.29).

Revestido desses conhecimentos, o sábio assumia a condição de guia do homem, do gênero humano, desejoso da sabedoria, da virtude e da perfeição, quer em seu próprio tempo quer em momentos distantes do seu (PEREIRA MELO, 2005). Compreendendo esses valores fundamentais e a eles respondendo, ele materializaria o processo formativo.

[...] A indiferença que o homem mostrava diante das coisas era um segredo para viver bem. O sábio agia assim, sem pedir recompensa, porque sabia que essa era a maneira de se conseguir a felicidade. Os caminhos percorridos para se chegar à meta almejada convertiam, muitas vezes, a moral estoica numa técnica um tanto egoísta. O ideal perseguido não era outro senão o aprendizado de manter-se calmo, apático frente à realidade. Portanto, racionalismo, apatia e busca da felicidade se soldam

na procura da perfeição. Assim, o princípio da “Virtude pela Virtude” resulta, pois, enganoso no estoicismo [...] (VAN RAIJ, 1986, p.90).

As ações do sábio são perfeitas porque ele é portador de todas as virtudes e é guiado pela racionalidade. Assim, não adota uma atitude conformista, mesmo quando está satisfeito consigo mesmo.

Sêneca preferia apresentar o sábio não como aquele que atingiu o objetivo definitivo, numa perspectiva idealista, conforme proposto pelo Estoicismo, mas como um homem inteiramente ligado, plenamente envolvido, perfeitamente engajado no caminho que ele próprio escolheu trilhar. O verdadeiro sábio, para ele, era aquele que, embora assoberbado de saber, continuava perenemente a buscar o progresso: é isso que o tornava perfeito. Também lhe causava admiração a sabedoria em outros, particularmente naqueles que foram laureados com a última dádiva da sabedoria, uma morte segundo os cânones estoicos (GARCÍA GARRIDO, 1969). O ápice da perfeição era o que ele tinha sempre em mente, olhando sempre de baixo para cima, nunca de cima para baixo. Sêneca propunha também a superação da autossuficiência do sábio estoico.

Esse entendimento explica sua discordância em relação ao que os estoicos consideravam como sábio. Para ele, mesmo que se atingisse o estágio máximo do conhecimento, o processo formativo não estaria consumado, uma vez que com essa conquista se abririam novas possibilidades para o que seria considerado como perfeição, o que, por seu turno, implicaria também a possibilidade de novos obstáculos.

A perfeição correspondia ao desenvolvimento das virtudes da natureza racional do homem, o que podia ser alcançado por qualquer um, desde que se aplicasse ao estudo e à prática da filosofia (PEREIRA MELO, 2007d).

Pelo que se pode observar, o *sapiens* defendido por Sêneca distanciava-se do *sapiens* autossuficiente e praticamente voltado para si mesmo, como era assumido pelos estóicos.

Um corolário dessa discordância em relação ao conceito de sábio dos estóicos é o fato de Sêneca considerar que o sábio, como ele o concebia, não existia senão como modelo. Para Sêneca, “ningún ser humano és sábio, en sentido idealista que el término tiene en los escritores estóicos” (GARCÍA BORRÓN, 1966, p. 94).

Segundo Sêneca:

“[...] Em face disso, não se atingia a condição de sábio de maneira apressada, a partir de um momento de “iluminação”, mas, sim, mediante um esforço contínuo, uma aplicação incessante e, sobretudo, um rigoroso exercício da “vontade”[...]” (PEREIRA MELO, 2004, p.58).

Em lugar da autossuficiência do sábio estóico, Sêneca apresentou um sábio que necessitava sempre de ajuda, de alguém que o incentivasse no processo autoformativo, na sua busca da virtude e da perfeição.

Disso se pode deduzir que a eficiência da ação exemplar do sábio devia-se quase exclusivamente à ação formativa que ele exercitou em si mesmo, ou seja, a sua ação autoformativa. Essa era, para Sêneca, absolutamente necessária para se alcançar a intemporal plataforma dos verdadeiros exemplos, cujo limite de influência para a humanidade seria impossível fixar. A condição para a manutenção dessa atração sobre o gênero humano era que o sábio não cessasse nunca a sua ação autoformativa: “A perícia na luta só se adquire com a prática [...]. O sábio necessita igualmente de manter as suas virtudes em actividade e, por isso mesmo, não só se estimula a si próprio como se sente estimulado por outro sábio” (CARTAS, 109, 2).

Por estar no ápice da formação humana, por força de suas conquistas, o sábio estaria qualificado para orientar os passos de outro homem que manifestasse vontade de empreender a mesma escalada ou para animar outros que não a iniciariam se não fosse o seu exemplo.

O saber que o sábio transmite diz respeito à verdade do seu próprio caminhar, da meta que se dispõe a alcançar: a verdade de que a virtude se conquista pela vontade, pelo esforço, pela dedicação e pela persistência. Nesse caminhar, a herança da erudição e da cultura, que remetiam a um “intelectualismo” vazio de conteúdo, não comprometido com o acesso a virtude, pouco representava (PEREIRA MELO, 2005).

Por isso, Sêneca não poupou de sua crítica o sábio concebido como erudito ou como um homem apenas de ideias (PEREIRA MELO, 2006b). Para ele, o que importava, efetivamente, era a ciência da vida. Dever-se-ia dar à humanidade unicamente aquilo de que ela tinha necessidade. O sábio, a incorporação da virtude num plano superior, seria o suficiente para atrair o interesse daqueles que quisessem um guia para iniciar ou reiniciar a caminhada para a perfeição (GARCÍA GARRIDO, 1969).

Essa condição era conquistada pela retidão de vida e por uma longa e madura reflexão. O seu respeito às leis não passava pelo medo, mas pelo entendimento do que era salutar, ao contrário dos homens insensatos, que se prendiam aos bens exteriores, mesmo

quando ligavam as riquezas acumuladas ao longo da vida à morte, à difamação e às injustiças. Estes não tinham uma consciência reta e justa. Com esse comportamento, rompiam com a razão universal e não viviam segundo os seus ditames. O resultado disso era a falta de paz interior e uma vida marcada pela infelicidade. Num mundo de ambições, vícios e paixões, o sábio, ao contrário, não se deixava perturbar pelos ataques promovidos por esses homens ao longo da sua vida.

Em síntese, a preocupação senequiana era chegar à formação de um homem ideal, um agente social que respondesse às necessidades de uma sociedade que, segundo o seu entendimento, requiritava transformação (PEREIRA MELO, 2005).

Revestido dessas qualidades, o sábio, quando aparecesse, teria condições para ser o legislador, o jurista, o político, porquanto era ele que melhor sabia discernir o que era justo e injusto para o homem e para o Estado (ULLMANN, 1996). Daí a dificuldade de se realizar o ideal de sábio, que ele acredita que só raramente existiria - aproximadamente, a cada quinhentos anos.

Então esse cavalheiro conseguiu convencer-te de que era um homem de bem?! Olha que um homem de bem não é coisa que surja e se reconheça por tal assim tão depressa! E sabes o que eu entendo aqui por “homem de bom?” Apenas o de segunda categoria, porque o de primeira, é como a fênix, que só aparece uma em quinhentos anos [...] (CARTAS, 42, 1).

Independentemente dessa dificuldade, o objetivo de Sêneca ao apresentar o sábio como modelo era mostrar ser possível, mesmo que utopicamente, retirar o homem dos vícios e levá-lo à tranquilidade. Mostrar um homem ideal que, independentemente da época em que tenha nascido e vivido, passa a ser considerado como exemplo, pelo estilo de vida que pregou e executou. “Sábio [...] é o ideal de homem superior, o que não quer dizer que ele acreditasse na efetivação desse ideal, pois não o construiu para a história, mas para fins pedagógicos” (GAZOLLA, 1999, p. 71).

Assim, o que particularizava o sábio como pedagogo da humanidade era a sua exemplaridade. Por isso, competia-lhe ser um modelo, cuja força exemplar chegaria àqueles que buscavam um estado perfectivo. Mesmo de forma limitada, nessa condição ele poderia auxiliar aqueles que, por serem privilegiados pela tendência natural da virtude, precisariam somente de um referencial que os animasse em sua caminhada. É essa disponibilidade que garante a influência do sábio senequiano junto ao gênero humano.

Portanto, a sabedoria acumulada faz do sábio um educador, um guia da humanidade, que, segundo Sêneca, necessita de sua contribuição, como modelo a ser seguido. “A Stoá [...] abre novas perspectivas para a ação que visa transformar a realidade [...]. Trata-se de uma transformação pela vida pedagógica, informadora das ações” (GAZOLLA, 1999, p. 72-73).

Para Sêneca, o sábio é um ideal normativo, um ideal a ser perseguido. A perfeição é vista como meta que exige muita dedicação e um contínuo exercício para conhecer-se a si mesmo.

A utilidade pública da perfeição do sábio é colocada em evidência por Sêneca quando a põe a serviço da humanidade, quando a vincula à influência benéfica para os homens. O sábio se converte em pedagogo da posteridade e tem como objetivo que o futuro seja melhor que o seu momento histórico. Com a possibilidade da intemporalidade, o sábio, através de seu exemplo, contribuiria para a mudança da humanidade em qualquer tempo ou lugar (PEREIRA MELO, 2004).

A partir das reflexões senequianas é possível observar que a preocupação era a valorização do homem, cuja grandeza está em ser superior à dor e às adversidades da vida.

Sêneca não concebe um ser humano submisso, nem a elevação deste pela introdução no todo universal, pelo contrário, o entende como um ser superior, que se impõe ao meio que o cerca e para além dele, não se deixando vencer pela dor e pelas dificuldades encontradas ao longo da sua caminhada. (VAN RAIJ, 1999, p. 19).

Sêneca abre novas perspectivas para transformar o homem e, por meio dele, a sociedade. Nesse encaminhamento a educação assume papel de destaque, por apontar um modelo formativo que poderia levar a um homem ideal, capaz de entender as necessidades de seu tempo e a elas responder.

Enfim, vale enfatizar que o traço mais original do pensamento pedagógico senequiano tem base na ideia de que a filosofia deveria ser vivida, rompendo assim com a acumulação de conhecimentos desprovidos de conteúdo moral. Esse foi o motivo de Sêneca ter negado qualquer valor à ação voltada para si mesma. O valor de uma ação estava no seu fundamento ético: fazer um benefício, orientar, ensinar, meditar, praticar austeridade física eram práticas que incorporavam valor apenas se executadas com um fim moral (PEREIRA MELO, 2003).

Daí a importância da formação do “sábio”, que, com este perfil, estava habilitado a despertar no homem, por meio do seu exemplo, o gosto pela prática da virtude e pela perfeição, o que o convertia em modelo e guia do processo autoformativo proposto por Sêneca. O sábio seria o homem que, compreendendo esses valores fundamentais e a eles respondendo, materializaria o processo formativo.

5. CONCLUSÃO

Lúcio Aneu Sêneca foi um pensador que se preocupou com o homem de seu tempo, tendo essa preocupação uma solução de base educacional. Sêneca propôs a esse homem, o cidadão romano, que se encontrava atormentado e perdido diante da situação da sociedade romana de sua época, uma educação que daria tranquilidade a sua alma, tornando-o virtuoso e com isso encontrando a felicidade, pois a educação senequiana tem como objetivo a formação do sábio, que, para o pensador, é o homem ideal.

Essa educação proposta por Sêneca, segundo os estudiosos desse pensador, tem um caráter de “autoeducação”, pois a chave da formação radicava-se no esforço do homem para se educar. Apesar da extrema importância que o pensador estoico dava ao interesse do próprio homem por se educar, não dispensava o auxílio externo, como o acompanhamento de um mestre, pois, para o nosso pensador, o mais significativo do aprender era poder ensinar, e essa dinâmica se efetivava à medida que ensinando se aprendia e aprendendo se ensinava.

Por isso, torna-se difícil, no seu pensamento pedagógico, distinguir mestre e discípulo, dada a importância que ambos ocupam no processo formativo. O fundamental, para ele, é que cada um assuma o papel que lhe foi destinado nessa caminhada. Trata-se de uma relação que deveria ser possibilitadora da aquisição da sabedoria por parte do discípulo e de aprofundamento por parte do mestre; por extensão, deveria se refletir em benefício da sociedade.

Nesse processo formativo, Sêneca atribui importância significativa a princípios como a vontade, a liberdade, o ócio útil e a filosofia, que considera condições indispensáveis para formação do sábio.

A vontade é indispensável no processo formativo, pois o cidadão romano precisa ter vontade de iniciar-se no caminho da virtude para viver a vida de acordo com a razão, não praticando os vícios. Viver de acordo com a razão, para os estoicos - no caso, para Sêneca - significa viver segundo a sua própria Natureza, ou de acordo com o seu Destino, com o Universo, com Deus, pois são todos sinônimos; assim a razão, enquanto natureza do homem, compreende que é parte da natureza universal. Se a natureza humana é parte da natureza do todo, o homem não deve negligenciar o que se refere à sua própria preservação, na medida em que essa preservação interessa à ordem do mundo.

Assim sendo, a vontade tem sua importância para o processo formativo, pois faz com que a vontade humana se sintonize com a vontade universal, a qual representa o caminho da virtude. Entrelaçado com o princípio da vontade tem-se mais um princípio do processo formativo, que é a liberdade, que se refere à liberdade da alma em relação ao corpo, pois a alma é que deve guiar as ações do cidadão, por ser ela a razão do homem.

Para o pensador, não obstante, essa dinâmica era oposta, com o domínio do corpo sobre a alma. Daí o desapego do pensador pelo corpo, que para ele representava a prisão da alma, pois não permitia que o cidadão fosse guiado pela razão, o que o levava a se perder nos vícios e paixões. Apesar do desprezo do pensador estóico pelo corpo, admitia que este deveria ser tratado bem, com um mínimo de conforto possível para viver, pois para a educação acontecer dependia-se também do corpo para o processo de aprendizagem. Por meio do estudo da filosofia libertar-se-ia a alma do corpo, no qual aquela passaria a guiar a vida do cidadão segundo os ditames da razão.

Em face disso, o conteúdo mais significativo do processo educativo era a filosofia. Esta, para Sêneca, teria como finalidade maior a formação do caráter dos cidadãos romanos. O pensador a considerava como o único conhecimento qualificado para a formação do homem; ela é que estava apta a indicar caminhos, dar segurança nas decisões e atitudes a serem tomadas na busca do homem ideal. Neste processo a filosofia, enquanto principal conteúdo formativo, forneceria o acesso à sabedoria e à felicidade, deixando de ser apenas um conhecimento reflexivo para se converter num saber prático, orientador de condutas do aperfeiçoamento moral.

No processo formativo do sábio Sêneca atribui papel especial também ao ócio, não apenas na condição propícia ao exílio interior, individual, mas como espaço privilegiado para o estudo da filosofia, libertando-se do ativismo, que prendia o cidadão na empreitada de várias tarefas e não permitia a este o tempo para o estudo. Com o ócio, o cidadão romano buscava as suas potencialidades e talentos, os quais serão utilizados em favor da humanidade.

Apesar de os princípios formativos do sábio serem apresentados separadamente, eles ocorrem de forma concomitante. O homem necessita do ócio para o estudo da filosofia e esta lhe permite conquistar a liberdade da sua alma, e, sendo então guiado por ela, o homem aceita o seu destino, adequando a sua vontade à vontade universal.

Expressivo, nesse sentido, é o fato de a pedagogia senequiana não ser comprometida com a esfera teórica e intelectual, nem seu fim último ser apenas adquirir conhecimento.

Por isso, na sua proposta de educação, Sêneca sugeria caminhos, propunha soluções comprometidas muito mais com a observação e a experiência do que com um arcabouço teórico-científico. As suas conclusões não estavam respaldadas nas ideias consagradas pela ciência, mas no que a prática considerava como certo. Observa-se, assim, que essa prática de educação tinha o respaldo na sua concepção filosófica, o que pode explicar, em parte, sua forma seleta e discreta de ensinar, em detrimento de uma forma mais popular e ruidosa.

Sua preocupação foi apontar, à luz dos ensinamentos estoicos, o modo pelo qual se poderia aplicar a filosofia à vida prática e se possibilitaria o rompimento do cidadão romano com as paixões e vícios a que estava condicionado. Revestido dessa possibilidade, o cidadão adentraria nos domínios da virtude, aproximando-se ao máximo do homem ideal. Seu pensamento também assume caráter de direção espiritual, de exercício de meditação, que transcende, conforme já mencionado, a uma mera discussão de ordem e finalidade teóricas e cujo objetivo é a perfeição humana.

Em rigor, o objetivo senequiano era possibilitar as condições favoráveis para a prática da virtude, segundo uma intenção pedagógica em que o fundamental era o ensino para a formação moral. Essa moral, em Sêneca, era o caminho que a alma deveria trilhar na busca de resistência contra as adversidades da vida e do fortalecimento para as batalhas a serem travadas contra os males do mundo.

A preocupação senequiana era que o cidadão romano fosse sábio, não erudito. Para ele, o cidadão agraciado pela sabedoria sabia desfrutar o seu tempo, enquanto a erudição ensinava-o a perder tempo com superficialidades. A sabedoria o dotava para viver bem e produtivamente, enquanto a erudição encaminhava-o para o mal, para viver preguiçosamente. A cultura deveria e poderia ser uma colaboradora da sabedoria, mas não o seu fim último. O cidadão não deveria buscar noções que não lhe fossem úteis, mas apenas aquelas que lhe possibilitassem a conquista da virtude, que seria a sua força para enfrentar os acontecimentos ruins que se apresentassem ao longo de sua vida.

Dessa forma, Sêneca apresenta o sábio como o modelo ideal de homem, pois somente ele - com a não-perturbação da sua consciência superior, porque voltado para o mundo interior, não passível de corrupção; somente ele - com sua postura que não é afetada por qualquer relação com forças externas e, por isso dotado de todas as condições

para superar o mundo à sua volta e assim se converter no único dono e libertador de si mesmo - poderia se constituir num exemplo para a humanidade.

Daí, para Sêneca, a importância do sábio, esse homem especial, dotado de sensibilidade para entender a realidade superior, na qual é guiado somente pela razão, que empreenderia uma luta sem tréguas para chegar a esse fim, previsto pela natureza. A partir dessa coordenada, a unidade do gênero humano, a sabedoria deveria ser uma conquista do homem ideal senequiano.

O sábio, embora se baste a si mesmo e de nada necessite além da sua própria virtude, não se encerra em si mesmo, em sua solidão, pois é naturalmente voltado para a vida em comum. A sua cidade não está circunscrita aos domínios físicos de uma determinada localidade. Ele é cidadão do mundo, este é a sua pátria; todos os homens são seus irmãos e é entre eles que ele espalha a sua justiça, pois está em total acordo com a lei que governa o universo. Ele atingiu um estado de plenitude absoluta e goza de uma liberdade soberana.

Nessa direção, somente o homem agraciado pela sabedoria, pela virtude e pela dignidade em plenitude poderia se converter em guia do gênero humano. Desta condição todo homem era naturalmente dotado, pelo simples fato de sê-lo, indistintamente da sua condição racial, cultural, social, política e econômica.

Dessa forma, toda a pedagogia moral senequiana destina-se a ensinar o cidadão romano a se livrar dos males que o atormentam ao longo da vida. A solução apresentada implica alta dose de subjetividade: a negação dos prazeres dos sentidos por uma meditação transformadora, o recolhimento interior e, por último, a autossugestão, o convencimento de que as coisas más só são boas na aparência, assim faz-se necessário prevenir-se contra elas, buscando instrumentos para enfrentar os descasos da fortuna contando apenas com as suas próprias possibilidades e não esperando nada da sorte.

Com a sua proposta de educação, na qual se promoveria a formação do homem ideal, o sábio, Sêneca procurava responder às necessidades do seu tempo, pois a sociedade romana passava por um período de crise ética e moral, que se acentuava, segundo ele, pelas ações descontroladas dos imperadores, cujo resultado era a instabilidade política e social do Império.

Então, no pensamento senequiano, era preciso libertar o cidadão romano dessa escravidão, e por extensão, regenerá-lo, pois Sêneca considerava-o marcado pela falta de objetivos superiores e um alvo fácil de toda sorte de enganos e promessas de cura e de

salvação da fragilidade e da indigência a que estava submetido, promovida pela realidade exterior, sempre hostil e imprevisível. Esse obstáculo que os vícios representavam para a segurança e a estabilidade do cidadão precisavam ser combatidos.

A educação indicada para formação do sábio propõe ao cidadão romano a busca de um bem acessível, ao alcance dos seus próprios esforços, e nessa busca abre-se a possibilidade de que esse mesmo homem, desejoso de atingir a perfeição moral, acabe por descobrir o sentimento de sua própria excelência, e obtenha, de certa maneira, a certeza de sua riqueza interior. Ao sábio de Sêneca, as exigências podem parecer por demais severas, mas este aspecto aparentemente negativo apresenta uma contrapartida positiva, pois acena ao homem comum a possibilidade da conquista de si por si mesmo.

A sua educação procura consolar e exortar, ensinar e incentivar, de forma a despertar naquele que o lê, ou naquele que a ele se entrega, uma crença inabalável na própria força de vontade, única forma viável, para o homem comum, de se aproximar do caminho virtuoso.

Sêneca tem noção da dificuldade dessa tarefa, entretanto, cumpre ao cidadão romano colocar todos os meios de que dispõe em consonância com essa possibilidade. Essa possibilidade de se tornar sábio dá ao homem comum (não-sábio) a esperança de atingir o fim supremo, ou seja, a felicidade, por meio do perseverar na busca do seu autoaperfeiçoamento. Aí reside seu maior prêmio. Nessa sua tentativa de querer viver como o sábio, de ter este como exemplo para guiar sua vida, nisto está sua maior virtude.

O pensamento senequiano não se limitou ao seu tempo, pois ainda hoje conserva profunda validade. Ele está carregado de permanentes valores humanísticos, pois Sêneca procurou responder à interrogação fundamental da existência humana, ou seja, como deve o homem agir e portar-se em meio à angústia e à preocupação da vida, para assegurar a felicidade e a paz.

Dessa forma, encontra-se referencial no pensamento de Sêneca no sentido de retomar princípios morais e éticos por ele defendidos para a formação do homem. Esses princípios, se devidamente trabalhados, “respeitando o tempo e os fins”, poderiam ser adequados como exemplos, e não como solução aos complexos dias de hoje, visto que as sociedades e suas necessidades mudam no decorrer do tempo, para responder às exigências do homem no ambiente que lhe serve de palco.

Assim, Sêneca se converte em um dos pensadores significativos não apenas para o seu tempo, mas para todos os tempos, porquanto nele sempre se busca um referencial, dada a sua preocupação com a promoção e o aperfeiçoamento do gênero humano.

FONTES

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Madrid: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. **Sobre a brevidade da vida**. São Paulo: Nova Alexandria, 1995.

_____. **Sobre a tranqüilidade da alma**. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

_____. **Sobre o ócio**. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

_____. **Sobre a vida feliz**. São Paulo: Nova Alenxandria, 2005.

_____. **Consolação a Márcia**. Campinas, SP: Pontes, 1992.

REFERÊNCIAS

ARTIGAS, José. **Sêneca**: La filosofía como forjacion del hombre. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Insituto San José de Calasanz de Pedagogía, 1952.

ASTRANA MARÍN, Luis. **Vida genial y trágica de Sêneca**. Madrid: Editorial “Gran Capitán”, 1947.

AUBENQUE, Pierre. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo e ceticismo. In: CHÂTELET, François (Org.). **História da filosofia**: idéias e doutrinas. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

BARREDA, José María Benabente. Una posible justificación teórica al espiritualismo de Sêneca. In: **Estudios sobre Sêneca**. Octava semana española de Filosofía. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives y Sociedad Española de Filosofia, 1966, p.381-383.

BEZERRA, Cícero Cunha. A filosofia como medicina da alma em Sêneca. In: COSTA, Marcus Roberto Nunes (Org.). **Ágora filosófica: ética e política**. Recife. Ano 5 nº2, jul-dez/2005, p.7-32.

BRUN, Jean. **O estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986.

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

ENGEL, Jean –Marie; PALANQUE, Jean-Rémy. **O império romano**. Tradução de Niko Zuzek. São Paulo: Atlas, 1978.

FERREIRA, José Ribeiro. **A Grécia Antiga**. Lisboa: Edições 70, 1992.

FRAILE, Guillerno. **História da filosofia**. Madrid: BAC, 1965. Vol. I.

GARCÍA-BORRÓN, Juan. **Sêneca y los estoicos**. Barcelona: Graficas Marinas, 1956.

_____. El senequismo español. In: **Estudios sobre Sêneca**. Octava semana española de Filosofía. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives y Sociedad Española de Filosofía, 1966.

GARCIA GARRIDO, José Luís. **La filosofía de la educación de Lucio Anneo Seneca**. Madrid: Editorial Magistério Espanol, 1969.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estóico: o duplo registro do discurso da Stoa**. São Paulo: Loyola, 1999.

GRIMAL, Pierre. **O império romano**. Tradução de Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1999.

GUIRAO, Pedro. Beatitud y felicidad en la moral de Sêneca. In: **Estudios sobre Sêneca**. Octava semana española de Filosofía. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones

Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía y Sociedad Española de Filosofía, 1966, p.365-375.

LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

LEONI, G.D. Estudo introdutivo. In: SÊNECA, L.A. **Medéia**: Consolação a minha mãe Hévia; da tranqüilidade da alma; apokolokystosis. Rio de Janeiro: Ediouro, 1957, p.15-30.

LEVÊQUE, Pierre. **O mundo helenístico**. Tradução de Teresa Meneses. Lisboa: Edições 70, 1987.

LI, Willian. Introdução. In: SÊNECA, L.A. **Sobre a brevidade da vida**. São Paulo: Nova Alexandria, 1993, p.11-22.

MARROU, Henri Irénée. **História da educação na antiguidade**. Tradução de Prof. Ma'rio Leônidas Casanova. São Paulo: E.P.U, 1975.

OLIVEIRA, Luizir. **Sêneca, a vida na obra (uma introdução à noção de vontade nas Epístolas a Lucílio)**. 152f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Rachel Gazolla de Andrade. São Paulo, 1998.

PADOVANI, Umberto Antonio. **Filosofia da religião**. São Paulo: Edusp, 1968.

PEREIRA MELO, José Joaquim. O helenismo e a formação de um novo homem. In: OLIVEIRA, Terezinha; VISALLI, Angelita Marques (Org.). **Cultura e educação**: ética e ação política na Antigüidade e idade média. Vitória da Conquista, BA: Edições UESB, 2007a, p. 259-268.

_____. **O sábio senequiano**: um educador atemporal. 247f. Tese (Pós-doutorado em História – UNESP –Campus Assis). Assis, 2007 b.

_____. Estoicismo e império romano. In: OLIVEIRA, Terezinha; VISALLI, Angelita Marques (Org.). **Pesquisas em antiguidades e idade média: olhares interdisciplinares**. São Luís, MA: Ed. UEMA, 2007c, p.145-154.

_____. A educação senequiana. In: **Educação e filosofia**. Uberlândia, Vol.21, n.41, jan/jun 2007d, p.61-87.

_____. O ócio em Sêneca: uma condição propícia ao processo formativo. In: **Ícone: educação**. Uberlândia. Vol.12, n.1, jan-jun/2006a, p.149-162.

_____. Sêneca e o processo educativo. In: **QUAESTIO: revista de estudos de educação**. Sorocaba, SP: Uniso, Vol. 8, n.1, maio/2006b, p.97-108.

_____. Sêneca: o papel do sábio na formação da humanidade. In: **Série-Estudos – Periódico do Mestrado em Educação da UCDB**. Campo Grande: UCDB, n.20, jul/dez 2005, p.129-143.

_____. O sábio e o processo educativo senequiano. In: **Revista Cesumar – ciências humanas e sociais aplicadas**. Vol.09, nº 02, jul-dez/2004, p.50-60

_____. O conceito de educação em Sêneca. In: **Revista Cesumar**. V. 8, nº1, Janeiro-Junho/2003, p. 42-55.

PRADO, Anna Lia Amaral de Almeida. Apontamentos para um estudo sobre a moral de Sêneca nas “Epistolae ad Lucilium”. **Anuário da Faculdade de Filosofia do Instituto Sedes Sapientiae**. São Paulo: PUC, 1946-47, p. 159-170.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga: os sistemas da era helenística**. São Paulo: Loyola, 1994. v. III.

_____. **História da filosofia: antiguidade e idade média**. 5 ed. São Paulo: Paulus, 1990. v.I.

RINTELEN, Fritz-Joachim von. La “unidad del género humano” de Lucius Annaeus Séneca. In: **Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte**. Córdoba: Taurus Ediciones, 1965, p. 93-108.

SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SEGURADO E CAMPOS, J. A. Introdução. In: SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. V-L.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Consolação a Hélvia**. Campinas, SP: Pontes, 1992

_____. **Consolação a Políbio**. Campinas, SP: Pontes, 1992.

_____. **Tratado sobre a clemência**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

_____. **Da constância do sábio**. São Paulo: Escala, 2007.

_____. **Da providência**. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

SÊNECA, Lúcio Anneo. **Cuestiones Naturales**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.

_____. **De la cólera**. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

_____. **Sobre los beneficios**. Madrid: Gredos, 1978.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. **O estoicismo romano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

USCATESCU, Jorge. Dimensión humanística del pensamiento de Séneca. In: **Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte**. Córdoba: Taurus Ediciones, 1965, p.161-177.

VAN RAIJ, Cleonice Furtado de Mendonça. **A filosofia da dor nas consolações de Sêneca**. Letras Clássicas. São Paulo: USP, n-3, dez. 1999, p. 9-21.

_____. **As consolações de Sêneca**. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, FFLCH/USP, 1986.

VIZENTIN, Marilena. **Imagens do poder em Sêneca**. Dissertação (Mestrado em História) – USP, São Paulo, 2001.