

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: Historiografia da Educação

**SÊNECA E A MORTE ENQUANTO CONTEÚDO PARA A
FORMAÇÃO DO HOMEM IDEAL**

ALESSANDRA POSSOBON DE OLIVEIRA

MARINGÁ
2008

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: Historiografia da Educação

**SÊNECA E A MORTE ENQUANTO CONTEÚDO PARA A FORMAÇÃO DO
HOMEM IDEAL**

Dissertação apresentada por ALESSANDRA POSSOBON DE OLIVEIRA ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de Concentração: Historiografia da 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
2008

ALESSANDRA POSSOBON DE OLIVEIRA

**SÊNECA E A MORTE ENQUANTO CONTEÚDO PARA A FORMAÇÃO DO
HOMEM IDEAL**

BANCA EXAMINADORA

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

**Prof. Dr. José Carlos Souza Araújo – UNIVERSIDADE
FEDERAL DE UBERLÂNDIA – UFU**

Prof. Dr^a. Solange F. R. Yaegashi – UEM

20/03/2008

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos se dirigem primeiramente a Deus, que me levou e sempre me leva para mais longe do que o acontecimento da hora, dando-me força e coragem para seguir adiante.

Agradeço também, de modo especial, ao Professor Dr. José Joaquim Pereira Melo, que me orientou e encorajou para a conclusão desta pesquisa, pelo seu lado compreensivo e prestativo durante essa caminhada.

Finalmente, deixo aqui registrados meus sentimentos de gratidão a todos aqueles que, de uma forma ou de outra, contribuíram para meu desenvolvimento e crescimento, me incentivaram e me apoiaram, e por meio dos quais me encontro onde estou.

“Não há estrada que não chegue ao fim”.
Lúcio Aneu Sêneca

OLIVEIRA, Alessandra Possobon. **SÊNECA E A MORTE ENQUANTO CONTEÚDO PARA A FORMAÇÃO DO HOMEM IDEAL**. 91 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2008.

RESUMO

Pretende-se com o presente trabalho discutir a concepção de morte enquanto conteúdo formativo, em Lúcio Aneu Sêneca, filósofo, político e orador do Império Romano do século I da era cristã. Esta realidade definitiva era recebida como um fenômeno natural e esperado, por isso, para Sêneca, o homem deveria ser educado para ela. A morte não era um mal em si mesma, o mal seria temê-la, pois ela faz parte da existência; portanto, o homem deveria estar pronto para enfrentar corajosamente essa realidade inevitável. Nas pegadas dessas reflexões senequianas, o presente trabalho está estruturado em três partes. Na primeira apresenta reflexões sobre o Estoicismo, escola filosófica em que Sêneca busca fundamentar o seu pensamento. Na segunda, apresenta-se a vida e obra do pensador, bem como a sua concepção de homem como ser enfermo e escravizado. Na última parte são apresentadas suas discussões acerca da morte, as quais revelam uma filosofia como arte da ação humana e como uma espécie de medicina para as dores da alma, devendo formar o homem para a vida e também para a morte. Daí o otimismo senequiano quanto à regeneração do homem pelo processo educativo. Para esta discussão, foram utilizadas obras do pensador que remetem ao tema: *Cartas a Lucílio*, *Cartas Consolatórias* e *Sobre a Brevidade da Vida*, em que ele apresenta a morte como integrante do conteúdo para a formação do homem ideal de seu tempo.

Palavras-chave: Educação; Estoicismo; Sêneca; morte.

OLIVEIRA, Alessandra Possobon. **SÊNECA AND DEATH AS CONTENT FOR FORMATION OF THE IDEAL MAN.** 91 f . Dissertation (Master in Education) – State University of Maringá. Supervisor: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2008.

ABSTRACT

Intend with this work to discuss the concept of death while formation content, Lúcio Aneu Sêneca, philosopher, politician and speaker of the Roman Empire of the century 1st of the Christian time. This reality was received as a natural phenomenon and expected therefore to Sêneca, the man should be educated to it. The death was not an evil in itself, the evil would be afraid it because it is part of existence, so the man should be ready to courageously face this reality inevitable. With the reflections senequianas, this work is structured in three parts. The first presents reflections on the Estoicismo, philosophical school where Sêneca to found his thoughts. In the second, presents the life and work of the thinker, showing his conception of man as being sick and slave. In the last part are presented discussions about the death, which reveal a philosophy and art of human action and as a kind of medicine for the pain of the soul, should form the man for life and for death. Therefore the senequiano optimism about the regeneration of man by the educational process. For this discussion were used works of thinker who refer to the theme: Letters to Lucílio, Letters Consolatórias and About Brevity of Life, in which he presents death as part of the content for the formation of the ideal man of your time.

Key words: education; Estoicismo; Sêneca; death.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. O ESTOICISMO: UMA NOVA COMPREENSÃO DO MUNDO, DA SOCIEDADE E DO HOMEM.....	13
2.1 Estoicismo Antigo.....	16
2.1.1 A lógica e a busca da verdade.....	18
2.1.2 A física e a busca do conhecimento da natureza.....	21
2.1.3 A ética e novos comportamentos para o homem.....	25
2.2 Estoicismo médio e as novas orientações para a Estoá	31
2.3 O Estoicismo imperial e a espiritualidade enquanto prioridade reflexiva.....	32
3. SÊNECA: VIDA, OBRA E O HOMEM DE SEU TEMPO.....	36
3.1 Vida	36
3.2 Obra	43
3.3 O homem: um ser enfermo e escravizado	48
4. A MORTE: A DIMENSÃO MAIS REAL DA EXISTÊNCIA HUMANA.....	54
4.1 O suicídio: uma opção pela liberdade.....	59
4.2 O magistério senequiano: orientações para a superação da dor.....	65
4.3 A educação senequiana: a preparação para a vida e para a morte.....	75
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	83
REFERÊNCIAS	88

1. INTRODUÇÃO

Lúcio Aneu Sêneca é um personagem singular do Império Romano do século I da era cristã. Sua vida esteve marcada por grandes acontecimentos. Foi político, escritor, orador e filósofo, tendo como preocupação o homem de seu tempo.

É no Estoicismo que seu pensamento encontra fundamentação, principalmente na questão da moral. Este traço, o mais importante de seu pensamento, constitui uma das características da filosofia helenística romana.

Nesta esteira, ganhou destaque a idéia de filosofia como arte de vida e de morte, cabendo ao homem preparar-se para enfrentar essas realidades. Assim, o pensador ocupa-se com valores, sentimentos e emoções que dizem respeito à existência humana, tendo em vista formar o homem para enfrentar as dores que são intrínsecas à humanidade, como, por exemplo, as angústias perante a morte.

É com o entendimento de como Sêneca compreende a realidade da morte que este trabalho se preocupa. Para isso faz-se necessário discutir o conceito de morte no projeto pedagógico do pensador, enquanto parte integrante do conteúdo destinado à formação do homem ideal, o sábio.

Para identificar os fatores que contribuíram para a elaboração de suas idéias dar-se-á destaque à análise do momento histórico da produção filosófica e pedagógica senequiana, considerando-se que no contexto histórico em que viveu Sêneca - o do século I d.C. - a civilização romana passava por muitas mudanças, decorrentes da instabilidade política e social. Nesse momento histórico Sêneca coloca-se como defensor do cidadão romano, embora seu objetivo maior fosse o homem de seu tempo, que ele desejava retirar da angústia e do medo que o aterrorizava.

Entre suas preocupações mereceu destaque a de fazer entender e justificar a presença inevitável da morte na vida humana, preparando o homem para esse encontro fatal.

Estas questões, na forma como são colocadas, justificam uma pesquisa, pois a leitura de Sêneca ainda hoje pode contribuir para o entendimento da natureza humana e ajudar na determinação dos valores da existência.

Os escritos de Sêneca ainda hoje conservam profunda validade, porque perpassados de perenes valores humanísticos. Ele procurou responder à interrogação fundamental da existência humana. Como deve o homem agir e portar-se, em meio à angústia e à preocupação da vida, para assegurar-se [...] a felicidade e a paz (ULLMANN, 1996, p. 63).

Ressalta-se também a validade de privilegiar a questão da moral no pensamento senequiano, uma vez que a moral está em sintonia com o caráter prático do espírito romano. Nota-se assim que o Estoicismo abandonou as especulações puramente dialéticas, próprias da Estoá, centrando-se no elemento humano e colocando-se a serviço da ética, de tal modo que tudo que não se prestasse à ordenação moral da vida humana carecia de valor.

Percebe-se que o filósofo encontra razões e argumentos para analisar e compreender a debilidade, a insegurança, as misérias e grandezas da condição humana. Ele orienta o homem a libertar-se dos condicionalismos de ordem social e política do seu tempo, adquirir a virtude e aproximar-se quanto possível do ideal de sábio. Esse ideal era válido enquanto fosse perseguido. Talvez o homem nunca o alcançasse, mas só o fato de trilhar esse caminho já era satisfatório. Assim, a leitura de Sêneca pode apontar caminhos também para o homem da atualidade, que anseia ter tranqüilidade e está sedento por aplacar as suas angústias e ter um direcionamento, em meio a tantas agitações da vida moderna.

Sêneca, ao se ocupar de temas como a dor e os remédios necessários ao seu abrandamento, enfim, a superação dos problemas da existência humana, possibilita que suas meditações, transcendendo tempo e espaço, façam parte da vida de homens em todos os tempos e lugares.

Os preceitos do pensador voltam-se principalmente para o abrandamento de uma dor particular, a dor da perda por morte; mas de modo geral tece orientações sobre as dores comuns, a dor universal, à medida que carregam valores, sentimentos e emoções que dizem respeito à humanidade. Seus preceitos pretendem possibilitar ao homem uma orientação concreta que lhe seja de utilidade em todos os momentos da vida.

As meditações de Sêneca giram em torno dos problemas mais imediatos da vida de qualquer pessoa, como, por exemplo, como reagir diante da morte de

um ente querido, como lidar com as obrigações sociais, que valor conferir aos bens materiais, que valor dar à atividade política, e assim por diante.

Para tanto, Sêneca apresenta um pensamento de caráter terapêutico e pedagógico. É terapêutico, médico, por oferecer o remédio que cura o homem de alma enferma; e é pedagógico por apresentar o caminho e ensinar esse mesmo homem a agir (CAMPOS, 1991).

Assim, seria possível ao homem libertar-se daquilo que o escraviza, de seus instintos, seus vícios, suas paixões, e alcançar a tão almejada felicidade, que Sêneca entende como um estado de tranqüilidade da alma.

Deste modo, o pensamento senequiano dá ênfase à questão da moral, pois é por meio dela que se encontra o caminho que a alma deve percorrer na busca de resistência contra as adversidades da vida humana. No entendimento de Sêneca, somente a filosofia moral poderia ajudar o homem a ser melhor e a conseguir a felicidade, que não se encontrava nas coisas externas, mas sim, nos exemplos a serem seguidos ou perseguidos, como o do sábio, o do filósofo; em modelos que servem por suas ações, não por suas palavras.

Como parte dessa filosofia moral, seu primeiro princípio consiste em aceitar a morte, pois nisso reside a liberdade. Para ele, mais terrível que a morte era o medo dela, por isso o suicídio poderia ser entendido como uma manifestação de ter superado o medo da morte. Esse temor é um dos fatores que tiram a tranqüilidade da alma, daí Sêneca chegar a classificá-lo como um vício do qual o homem deve se libertar.

Sêneca, apesar de seguir os princípios fundamentais do estoicismo, recorreu a outros grandes mestres, como Sócrates, Platão, Aristóteles e até mesmo Epicuro, quando necessário, a fim de justificar sua postura diante dos problemas relativos à moral. Outros já haviam teorizado sobre uma moral da morte, porém Sêneca inova ao tratar não apenas de uma moral da morte, mas também de uma moral para a morte. Se os pensadores anteriores valorizavam a contemplação e a metafísica, Sêneca valoriza questões existencialistas, moldadas ao espírito utilitário-prático.

Na busca deste entendimento, o presente trabalho foi elaborado a partir de um referencial teórico fundamentado nas obras senequianas que trazem reflexões sobre a morte enquanto conteúdo formativo, como *Cartas a Lucílio*, *Sobre a*

brevidade da vida e Cartas Consolatórias. Para obter maiores informações sobre esse pensamento e seu escritor, assim como para melhor fundamentar e respaldar historicamente o que se pretendia, percorreu-se uma bibliografia de caráter tanto geral como específico, como modo de ampliar as reflexões a respeito do tema.

Em sua estrutura, este trabalho está organizado em três partes.

Na primeira parte é destacado o contexto e origem do Estoicismo, escola filosófica que deu fundamentação ao pensamento senequiano, pois é necessário compreender a organização da sociedade naquele momento histórico como a base sobre a qual o pensador funda suas idéias. Nesta parte inicial são expostos os principais conceitos da filosofia estóica, que consistem na tripartição *lógica*, *física* e *ética*, bem como são referidos os três períodos da escola: o antigo, o médio e o imperial, o último dos quais é o cenário onde Sêneca desenvolveu suas reflexões.

A segunda parte trata da produção filosófica de Sêneca, sendo nela destacadas suas principais obras e discutidos fatos significativos de sua vida que contribuíram para a construção do seu pensar. Também é apresentada a antropologia senequiana, evidenciando um homem atormentado pelos males da humanidade, principalmente pelo medo da morte. É esse homem amedrontado pela morte que Sêneca se preocupa em formar, por isso suas obras visavam à preparação para a vida e também para a morte.

A terceira parte apresenta uma reflexão sobre a formação para a morte, à qual se dedicava Sêneca. A discussão apresentada nesse item traz reflexões sobre a concepção senequiana de morte e da prática do suicídio, esta última tida pelo filósofo como uma opção libertadora para alguns, em situações específicas. Discute-se também o papel da educação proposta por Sêneca de apontar direcionamentos para enfrentar a morte, ou seja, de formar o homem para essa realidade da existência. O filósofo apresenta um pensamento prático, preocupado em orientar o homem a organizar sua existência em questões relacionadas tanto à vida quanto à morte, tarefa que caberia à educação.

2. O ESTOICISMO: UMA NOVA COMPREENSÃO DO MUNDO, DA SOCIEDADE E DO HOMEM

A ampla expedição conquistadora de Alexandre Magno (334-323 a.C.) pode ser apontada como o evento que marca o fim da época helênica e o início da helenística. Esse novo período traz mudanças muito significativas, não só pelas implicações econômicas, sociais e políticas que provocou, mas por toda uma série de mudanças nas antigas convicções, mudanças que levaram a uma reviravolta radical no espírito do mundo grego, assinalando o fim da época clássica e o início de uma nova era, a helenística.

As mudanças promovidas por Alexandre, como conquistas territoriais e a busca pela constituição de uma monarquia universal, provocaram uma desestruturação da *polis*, como também possibilitaram as condições para a elaboração de um novo modelo de homem.

A implicação política mais importante produzida pela revolução desencadeada por Alexandre foi a destruição da importância sociopolítica da *polis*. Já Filipe da Macedônia, pai de Alexandre, ao realizar o seu projeto de domínio macedônio sobre a Grécia, embora respeitasse formalmente a cidade, começou a afligir sua liberdade. No entanto, Alexandre, com seu projeto de uma monarquia divina universal, que deveria reunir não só as cidades, mas também reinos e raças, infligiu um golpe mortal na antiga concepção da Cidade-Estado (REALE; ANTISERI, 1990). Assim foram destruídos os valores fundamentais da vida espiritual da Grécia clássica.

Ao ultrapassar a *polis* como entidade política central, Alexandre Magno formou um vasto organismo político que compôs uma monarquia universalista, unindo sob a mesma coroa diferentes culturas e reinos e transformando a Grécia em apenas mais uma província de um vasto império. Esta situação fez com que a identidade do cidadão grego entrasse em crise, provocando muitas mudanças:

De "cidadão", no sentido clássico do termo, o homem grego torna-se "súdito". A vida nos novos Estados se desenvolve independentemente do seu querer. As novas "habilidades" que contam não são mais as antigas "virtudes cívicas", mas são determinados conhecimentos técnicos que não podem ser do

domínio de todos, porque requerem estudos e disposições especiais. Em todo caso, estas perdem o antigo conteúdo ético para adquirir um conteúdo propriamente profissional. O administrador da coisa pública torna-se funcionário, soldado ou mercenário. E, ao lado deles, nasce aquele homem que, não sendo mais nem o antigo cidadão nem o novo técnico, assume diante do Estado uma atitude de desinteresse neutro, quando não de aversão. As novas filosofias teorizam essa nova realidade, colocando o Estado e a política entre as coisas neutras, ou seja, moralmente indiferentes ou francamente entre as coisas a evitar (REALE; ANTISERI, 1990, p. 228).

O pensamento grego, não tendo uma alternativa positiva à *polis*, refugiou-se no ideal do cosmopolitismo, considerando o mundo inteiro uma cidade. Desse modo se dissolveu a antiga parceria entre homem e cidadão e o homem grego foi forçado a buscar uma nova identidade. Esta nova identidade é a do indivíduo.

É o momento em que a liberdade do homem livre, que até então se confundia com o exercício dos direitos cívicos, se transmuta, por falta de melhor, em liberdade interior, em que os ideais de autarquia e de autonomia, que procuravam até então se satisfazer na cidade, se encontram confiados unicamente aos recursos espirituais do homem individual; em que a especulação sobre a natureza tende a não ser mais que a auxiliar de uma moral preocupada antes de tudo em proporcionar a cada um sua salvação interior (CHÂTELET, 1981, p. 168).

O homem helenista passa então a descobrir-se na dimensão individual. Os problemas deixam de ser discutidos coletivamente e passam para a esfera do singular, o que leva o homem a preocupar-se consigo mesmo, a cuidar de si, ocasionando um intimismo e até excessos de individualismo.

Como resultado da separação entre o homem e o cidadão, surge a separação entre ética e política. A ética clássica, até Aristóteles, era fundamentada no pressuposto da identidade entre homem e cidadão, por isso era baseada na política, chegando até a ser subordinada a ela; mas com a descoberta do indivíduo ela se estrutura com base na singularidade do homem (REALE; ANTISERI, 1990).

Deste modo, o pensamento helenístico passou a focar principalmente as questões morais e a preocupar-se com os grandes problemas da vida, apontando-lhes algumas soluções. Neste processo, destacaram-se três grandes correntes filosóficas: o Epicurismo, o Estoicismo e o Ceticismo, de caráter e

paradigmas espirituais, dado o conteúdo que assumiram. É nessa época que surge o conceito popular de Filosofia: “É na época helenística que nasce o conceito popular da Filosofia, que designa uma certa arte, difícil é verdade, mas de direito acessível a todos, de viver feliz mesmo em circunstâncias contrárias” (CHÂTELET, 1981, p. 168).

O pensamento filosófico-pedagógico helenístico passou a refletir acerca do indivíduo e a sua relação consigo mesmo, assim começou a propor a construção de um modelo de homem que poderia ser feliz mesmo sem as condições oferecidas pela *polis*.

O modelo pedagógico nesse período remete à preocupação com a formação completa do homem e com um saber mais abrangente; por isso a educação preocupa-se em preparar esse homem que passa a ser cidadão do universo.

No centro do itinerário pedagógico helenístico coloca-se a formação ética e do caráter, que se realiza como “cuidado de si”, como autocontrole, direção de si, desenvolvimento auto-regulado, por uma dosagem harmônica de prazeres e renúncias e de um “exercício espiritual” que visa à criação de um *habitus* interior que marque de maneira constante a personalidade do sujeito e a disponha a controlar os eventos, de modo que não venham perturbar os processos de equilíbrio interior (CAMBI, 1999, p. 97-98).

Nesse contexto surgiu o Estoicismo, a segunda¹ escola filosófica do helenismo. Surgiu como resposta moral às dúvidas dos cidadãos que se inquietavam com relação ao seu comportamento e à sua felicidade num mundo conturbado, onde cada qual desejava ser feliz, mas não sabia como agir (NOVAK, 1999).

É a isso que visa o Estoicismo, convidando seus adeptos a integrar-se na totalidade racional do *cosmos*, a descobrir-se como parte de um todo e aceitar esse fato. Essa doutrina ensinava a perfeição pessoal e a felicidade própria como decorrentes da integração com a racionalidade do *cosmos*. O Estoicismo, então, passava por cima das irracionalidades da vida política, a qual havia frustrado o homem grego, e convocava o indivíduo à descoberta de uma ordem universal

¹A primeira escola helenística foi o Epicurismo, que surge em Atenas em fins do século IV a. C., fundada por Epicuro (341-270 a. C.).

superior, na qual podia inserir-se sem a mediação da *polis*. Era a oportunidade de libertação interior do homem, que passou a acreditar na capacidade de atingir, sem intermediários, a própria perfeição (LARA, 1989).

Segundo o Estoicismo, o homem deveria procurar ter uma vida harmoniosa e afastada das paixões, pois estas o afastariam da razão e do saber. As paixões eram sempre elementos desagregadores, que levavam à irracionalidade e à desordem. A escolha das ações corretas configurava-se, portanto, como uma busca pela virtude que levaria o homem à felicidade. A virtude seria o bem absoluto, e o vício, o mal absoluto. O homem deveria ser formado para a virtude e também para romper com os vícios.

Essa escola filosófica pode ser dividida em três períodos. O primeiro é o do *Estoicismo antigo*, que se concentra em Atenas no século III a. C. e no qual se destacam três pensadores: seu fundador Zenão de Cício (336-264 a. C.), Cleanto (331-232 a.C.) e Crisipo (280-210 a.C.). Foi principalmente este último que fixou de modo definitivo a doutrina do primeiro estágio da escola. O segundo período é o do *Estoicismo médio*, no século II a.C., quando o sistema começa a latinizar-se. Merecem destaque Diógenes (entre os séculos II e III a. C.), Antípatro de Tarso (entre os séculos II e III a. C.), Panécio de Rodes (185-112 a.C.) e Posidônio de Apaméia (135-51 a.C.). Esse período se caracteriza por infiltrações ecléticas na doutrina originária. O terceiro e último período é o do Estoicismo da época *imperial*, nos séculos I e II d.C., que é essencialmente romano. Nele a doutrina se torna essencialmente moral e assume fortes tons religiosos, em conformidade com o espírito e as aspirações dos novos tempos (BRUN, 1986). Merecem destaque Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.), Epicteto (50 - 130 d.C.) e Marco Aurélio (121-180 d.C.).

2.1 Estoicismo Antigo

O momento em que surge a escola estoíca é de incerteza e perturbação, como também conturbado é o momento filosófico em fins do século IV e início do século III a.C. na Hélade. A reflexão, nesse momento, não separa inteiramente o indivíduo da sociedade, mas esta se estende para além dos limites da *polis*. O sábio helenístico, de modo geral, deseja a auto-suficiência e a serenidade.

Neste contexto, Zenão de Cício (336-264 a. C.) teria chegado a Atenas por volta de 311, em torno dos 22 anos de idade. Discípulo de Crates de Tebas (século IV a. C.), o Cínico aprendeu que o sábio vive de acordo com a natureza. Formou sua cultura filosófica ouvindo acadêmicos, megáricos² e, principalmente, Cratete³, e é particularmente com os Cínicos⁴ que se relaciona o Estoicismo no que diz respeito a alguns pontos doutrinários e à regra da vida. Esta é inspirada num ascetismo rigoroso, cujas características eram a simplicidade dos hábitos, a austeridade, o desprezo pela existência até à prática do suicídio (MANCINI, 1973).

Por volta de 300 ou 294 teria começado a ensinar publicamente junto ao Pórtico das Pinturas. Pelo fato de não ser cidadão ateniense, Zenão não tinha o direito de adquirir um prédio, por isso ministrava suas aulas nesse pórtico. Em grego, pórtico diz-se *stoá* - daí o nome da escola de *Estoá* ou *Pórtico*.

Zenão escreveu muito, mas de sua vasta produção ficaram só títulos e fragmentos, sendo conhecido seu pensamento por meio de testemunhos e apreciações dos antigos. Sua vida serviu de exemplo aos seus discípulos - uma vida sóbria e sem ambições, à qual deu fim, suicidando-se⁵.

A principal contribuição de Zenão e do Estoicismo de modo geral refere-se à tripartição da filosofia em lógica, física e ética.

Para os Estóicos a filosofia divide-se em Lógica, Ética e Física, mas as várias partes são inseparáveis entre si na doutrina e no próprio ensino: como, num corpo humano, são respectivamente os ossos e os tendões, a carne e a alma (MANCINI, 1973, p. 187).

A filosofia em seu conjunto é comparada ainda pelos estóicos a um pomar, em que a lógica corresponde ao muro circundante, que delimita o âmbito do

² Pertencentes à escola de pensamento fundada por Euclides de Megara, considerada uma das escolas socráticas, caracterizada por ter no pensamento de Sócrates sua principal influência, em especial no que tange à correlação indissolúvel entre conhecimento e virtude. Defendem também a afirmação da unidade do Ser como princípio da realidade.

³ Crates de Tebas (368-285 a.C.), filósofo helenístico, pertenceu à escola cínica. Era natural de Tebas (Grécia). Dedicou sua vida à busca da virtude e do autocontrole.

⁴ Seguidores do Cinismo, corrente filosófica que pregava a superioridade da virtude e o desapego aos bens materiais.

⁵ Segundo Diógenes Laércio (200-250 d. C.), Zenão tropeçou e se machucou, em seguida disse: "Eis-me aqui: por que me chamas?" e depois se enforcou.

pomar e cumpre ao mesmo tempo o papel de baluarte de defesa; as árvores simbolizam a física, porque são como que a estrutura fundamental, ou seja, aquilo sem o que não existiria o pomar; e os frutos representam a ética, e são aquilo a que visa todo plantio (REALE; ANTISERI, 1990).

Assim, o estoicismo deve ser pensando “como uma unidade de articulação racional (lógica), com vista a um perfeito conhecimento da natureza (física), possibilitando atitudes de acordo com a estrutura do mundo (ética)” (LARA, 1989, p.186).

Desta maneira, o Estoicismo buscava a reconciliação do homem com a natureza. Tentava explicar o homem e o mundo por meio de sistemas que compreendem uma lógica e uma física que levam a uma ética, ensinando critérios de certeza e regras de vida. O objetivo moral dessa escola é a definição do conceito de sábio e a felicidade individual, o que implica uma atitude quase religiosa (NOVAK, 1999). Destarte, o Estoicismo propunha-se ajudar os homens a tornarem-se sábios e a assumirem um tipo de vida que os levasse à felicidade.

Importa considerar que a lógica, a física e a ética são os pilares dessa escola filosófica.

2.1.1 A LÓGICA E A BUSCA DA VERDADE

Os estóicos atribuíam à lógica a tarefa de fornecer um critério de verdade. O alicerce do conhecimento seria a sensação, uma impressão provocada pelos objetos sobre os órgãos sensoriais que se transmite à alma e nela se imprime, gerando a representação.

Para eles, a lógica é a ciência do pensamento, e trata principalmente da teoria do conhecimento. A representação dos objetos ou imagens a qual deriva da sensação e que se insere na alma, e a pluralidade de sensações e de representações da mesma espécie determinam a experiência, que se funda na memória, isto é, na esteira das representações uma após outra desaparecidas.

Mas nem todas as imagens são verdadeiras: o critério da verdade está na sua evidência, em virtude da qual a imagem foca, pela sua capacidade compreensiva, o objeto que é colhido integralmente, determinando assim a nossa concordância. Tal assentimento é dado pela razão, visto que as impressões que

atingem os homens e os deuses são intelectões, e coordenando as intelectões com método seguro adquirem-se por reflexão outros conceitos. Nisto consiste a ciência (MANCINI, 1973, p. 188).

Não obstante, para os estóicos, a representação não implica só um sentir, mas demanda um consentir ou aprovar proveniente do *logos* que está na alma. A impressão não depende do homem, mas da ação que os objetos exercem sobre os sentidos, estando livre para tomar posição diante das impressões e representações que se formulam, dando-lhes o assentimento do *logos* ou recusando-se a isto. Só quando existe o assentimento é que o homem tem a apreensão; e a representação que recebeu o sentimento é representação compreensiva ou *catalética*⁶, constituindo o único critério ou segurança de verdade.

A espontaneidade do assentimento, ou liberdade de assentimento, é ambígua. Os estóicos pensaram durante muito tempo que o *logos* tinha, com relação à sensação, uma autonomia ou função reguladora, como também pensavam que a representação *catalética* é uma espécie de síntese ou um tipo de medição em que o espírito atua sobre os dados sensoriais. A liberdade de assentimento consiste em reconhecer a evidência objetiva e recusar a não-evidência. A convicção dos estóicos é que, quando se está efetivamente diante do objeto, produz-se uma impressão e uma representação dotadas de tal força e evidência, que naturalmente leva ao assentimento e, assim, à representação compreensiva; e, ao contrário, quando se tem uma representação compreensiva, isto é, quando se dá o assentimento e uma representação, se está diante de um objeto real. Destarte, o pressuposto de uma plena relação entre presença real do objeto e representação evidente que leva ao assentimento, na realidade acaba por ser predominante nesta concepção do critério de verdade (REALE; ANTISERI, 1990).

Para os estóicos, a verdade própria da representação *catalética* se deve ao fato de que esta é uma ação e uma modificação material e corpórea que as

⁶ Apreensão, critério da verdade, representação evidente ou que torna evidente o objeto que a produz. Zenão atribuía o significado da representação catalética à sua capacidade de apreender ou compreender o objeto. A representação catalética é o ato do intelecto que apreende o objeto ou é o ato do objeto que se imprime no intelecto; em ambos os casos, garante a presença do objeto e a conformidade da representação com ele.

coisas produzem sobre a alma, provocando uma resposta igualmente material e corpórea por parte da alma. A própria verdade, segundo os estóicos, é algo de material, é um corpo.

Não obstante, os estóicos admitiram que se passa da representação *catalética* à inteligência⁷. Aceitaram, também, noções ou *prolepses*⁸ inatas na natureza humana. Buscaram dar conta da natureza dos universais⁹. O ser, para os estóicos, é continuamente e somente corpo e, ademais, individual; apesar disso, o universo não pode ser corpo, é um incorpóreo, não no sentido positivo platônico, mas no sentido negativo de “realidade empobrecida de ser”, uma espécie de ser ligado somente à atividade do pensamento (REALE; ANTISERI, 1990).

Os estóicos se afastaram de Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.), apoiando-se na proposição como elemento-base da lógica (lógica proposicional) e privilegiando os silogismos hipotéticos¹⁰ e disjuntivos¹¹, a propósito dos quais Aristóteles não havia teorizado. A representação *catalética* continuou como o verdadeiro ponto de referência para a *Estoá*. O que os estóicos admitiram de Aristóteles foram outras categorias: “[...] da lógica aristotélica os estóicos admitiam quatro categorias: substância, qualidade, modalidade e relação, reconhecendo como gênero supremo o Ser, como espécie mais definida o indivíduo” (MANCINI, 1973, p. 188).

Destarte, para os estóicos, os sentidos são as únicas fontes do conhecimento, e a problemática gnosiológica, então, está na determinação de um critério de discernimento das sensações, o que encontrou justificativa na apreensão válida, ou seja, na *catalepse*.

⁷ Compreensão, entendimento.

⁸ Termo de origem grega (*prólèpsis*) - ato de tomar de antemão; opinião que se forma antecipadamente, opinião preconcebida.

⁹ Conceito, idéia ou essência comum a todas as coisas que se indicam pelo mesmo nome. Conceito usado para explicar por que razão as coisas são descritas como são.

¹⁰ Silogismo hipotético contém preposições hipotéticas ou compostas, ou seja, apresenta duas ou mais proposições simples unidas entre si por partículas. Não afirma nem nega algo de forma absoluta, admite uma condição.

¹¹ Silogismo disjuntivo – silogismo em que a premissa maior se apresenta sob forma alternativa.

Essas foram as questões que os estóicos priorizaram. Uma série de objeções a respeito do conhecer discutidas pelos gregos não foram analisadas, considerando-se isso como uma reação a uma situação que se tornava cansativa. Era preciso retornar ao imediato, ao evidente, e o evidente posto era que a sensação possibilitava o conhecimento. Se isso fosse negado, não sobraria possibilidade para se colocar a problemática gnosiológica (LARA, 1989).

Deste modo, não basta se impor uma sensação para esta ser considerada verdadeira, mas é necessário prová-la e examiná-la, ou seja, verificar se ela está de acordo com as sensações precedentes.

Assim, o conhecimento tem a sua origem na sensação e essa deixa suas impressões ou sinais na alma.

2.1.2 A FÍSICA E A BUSCA DO CONHECIMENTO DA NATUREZA

Para os estóicos, a única maneira para se chegar à sabedoria e à felicidade era viver de acordo com a natureza, pois, como afirmava Zenão, a natureza é racional. “Ela é uma tonalidade dinâmica e unitária, cuja vida é o *logos*, fogo artesão, ou seja, fogo que constrói, dá a vida e leva à perfeição todos os germes implícitos em a natureza. Esse fogo é força divina” (LARA, 1989, p. 187).

A física da Estoá antiga é uma configuração de materialismo monista¹² e panteísta¹³. Para os estóicos, o ser é só aquilo que tem a capacidade de agir e sofrer. Mas este é apenas o corpo, e chega-se à conclusão de que ser e corpo são idênticos. Corpóreos são também as virtudes, os vícios, o bem e a verdade. Esse materialismo, embora tome a forma do mecanismo pluralista atomista¹⁴, configura-se como monista.

¹² Refere-se ao monismo: Teoria segundo a qual a realidade é formada de uma única substância, pois só existe um princípio fundamental, seja a matéria, seja o espírito.

¹³ Refere-se ao panteísmo: sistema filosófico que identifica a divindade com o mundo e segundo o qual Deus é o conjunto de tudo quanto existe.

¹⁴ Refere-se ao atomismo: doutrina filosófica que explica a constituição do universo por meio de átomos, nos quais reside o princípio da realidade.

Os estóicos falam de dois princípios do universo, um passivo e um ativo; mas identificam o primeiro com a matéria e o segundo com a forma, e defendem que um é inseparável do outro.

O princípio ativo, fogo e ar, leva em seu cerne o movimento, é a forma de todos os seres, é a alma dos homens, é o espírito vital do mundo, é o fogo criador, é o sopro divino, é Deus próprio. O princípio passivo, terra e água, é um fogo apagado. Da união dos dois princípios designados resulta a variedade de seres que povoa o Universo (NEVES, 1957).

No Estoicismo, a penetração de Deus (que é corpóreo) por meio da matéria e de toda a realidade (que também é corpórea) é possível em função do dogma da “mescla total dos corpos”. Os estóicos admitem a divisibilidade dos corpos ao infinito e, assim, a probabilidade de que as partes dos corpos possam unir-se intimamente entre si, de modo que dois corpos possam fundir-se num só. Essa tese comporta a afirmação da “penetrabilidade dos corpos” e é requerida pela forma de materialismo monista assumida pela *Estoá*.

O monismo da *Estoá* pode ser compreendido se considerado como a doutrina das *razões seminais*. O mundo e as coisas do mundo nascem da única matéria- substrato qualificado, através do *logos* imanente que, em si, é uno, mas capaz de diferenciar-se nas infinitas coisas. O *logos* é como o sêmen de todas as coisas, é como um sêmen que contém muitos semens, ou seja, as razões seminais.

As *idéias* ou *formas* platônicas e as *formas* aristotélicas são assim admitidas no único *logos*, que se manifesta em infinitos semens criativos, forças ou potências germinativas que operam no interior da matéria, imanentes à estrutura da matéria de modo a serem inteiramente inseparáveis dela. O universo inteiro é assim como que um único grande organismo no qual o todo e as partes se harmonizam, ou seja, sentem em relação uma com a outra e em relação com o todo, que seria a chamada doutrina da *simpatia universal* (REALE; ANTISERI, 1990).

Como o princípio ativo, que é Deus, é inseparável da matéria e não existe matéria sem forma, Deus está em tudo e Deus é tudo. Deus coincide com o *cosmos*. O ser de Deus é uno com o ser do mundo, a ponto de tudo - o mundo e suas partes - ser Deus.

É notória a posição que os estóicos assumiram em relação ao incorpóreo. Se tudo é corpo, há, apesar disso, lugar para noção de incorpóreo. A redução do ser ao corpo comporta a redução do incorpóreo (daquilo que é privado de corpo) a algo que é privado de ser. O incorpóreo, faltando-lhe a corporeidade, necessita das conotações que são distintivas do ser, ou seja, não pode agir nem sofrer. Assim, os estóicos, além dos conceitos universais, consideram incorpóreos também o lugar, o tempo e o infinito, justamente porque são coisas incapazes de agir e sofrer.

Diferentemente das categorias aristotélicas, os estóicos definiram duas categorias fundamentais: a substância, entendida como substrato material, e a qualidade, entendida como aquilo que, em união inseparável com o substrato, determina a essência das coisas singulares. Somando-se a essas duas categorias, o Estoicismo acrescenta outras duas, que são constituídas pelos *modos* e pelos *modos relativos*; mas os estóicos não se pronunciaram claramente sobre o estatuto destas duas últimas.

Os estóicos defendem [...] uma rigorosa concepção finalista. Com efeito, se todas as coisas são produzidas pelo princípio divino imanente, que é o *Logos*, inteligência e razão, tudo é, rigorosa e profundamente, racional, tudo é como a razão quer que seja e, como ela não pode deixar de querer que seja, então, o conjunto de todas as coisas é perfeito; não existe obstáculo ontológico à obra do Artífice imanente, dado que a própria matéria é o veículo de Deus. Assim, tudo o que existe tem um significado preciso e é feito do melhor dos modos possível; o todo, em si, é perfeito; as coisas singulares, embora sejam imperfeitas, se consideradas em si mesmas, têm a sua perfeição no esboço do todo (REALE; ANTISERI, 1990).

Ligada a esta concepção encontra-se a noção de providência. A providência estóica nada tem de relação com a providência de um Deus pessoal. É o finalismo universal que faz com que cada coisa seja feita como é bom e como é melhor que o seja. É uma providência imanente, que coincide com o Artífice imanente, com a alma do mundo.

Assim, a providência imanente dos estóicos, vista por outro ponto de vista, demonstra-se como “*Fado*” e como “*Destino*”, ou seja, como inelutável necessidade. Os estóicos entendiam esse *Fado* como a série irreversível das causas, como a ordem natural e necessária de todas as coisas, como a

indissolúvel trama que liga todos os seres, como o *logos* segundo o qual as coisas acontecidas aconteceram. Já que tudo depende do *logos* imanente, tudo é necessário, mesmo o acontecimento mais insignificante. “Tudo acontece fatalmente, mas o *Fado* é a razão das coisas governadas pela Providência, a causa eterna pela qual tudo o que passou tinha de acontecer” (MANCINI, 1973, p. 192).

No contexto desse fatalismo a liberdade do homem é entendida da seguinte forma:

A verdadeira liberdade do sábio consiste em conformar a própria vontade à do destino; consiste em querer com o *Fado* aquilo que o *Fado* quer. Isso é liberdade enquanto aceitação racional do *Fado*, que é racionalidade: com efeito, o Destino é o *Logos*; por isso, querer os quereres do Destino é querer os quereres do *Logos*. Liberdade, pois, é pôr a vida em total sintonia com o *Logos* (REALE; ANTISERI, 1990, p. 259).

Há outro ponto que merece destaque no que se refere à cosmologia dos estóicos. Como os pré-socráticos, os estóicos propuseram que o mundo gerado é corruptível, ou seja, aquilo que nasce deve, num certo momento, morrer. De resto, era a própria experiência que lhes dizia que, como existe um fogo que cria, existe também um fogo ou um aspecto do fogo que queima, incinera e destrói. No entanto, era impensável que as coisas singulares do mundo fossem sujeitas à corrupção, mas não o mundo, que é constituído por elas. Assim, chegava-se à conclusão de que o fogo alternadamente cria e destrói; no fatídico final dos tempos haverá a “conflagração universal”, uma combustão geral do *cosmos* que será ao mesmo tempo a purificação do universo, passando a haver somente fogo. À destruição do mundo se seguirá um “renascimento”, pelo qual tudo renascerá de novo exatamente como antes: então renascerá o *cosmos*, esse mesmo *cosmos* que continuará pela eternidade a ser destruído e depois reproduzido, não só na estrutura geral, mas também nos acontecimentos particulares (numa espécie de eterno retorno) e renascerá cada homem sobre a terra, cuja vida será como foi na sua vida anterior, até nas mínimas particularidades. Deste modo, idêntico é o *Logos*-fogo, idêntico é o sêmen, idênticas são as razões seminais, idênticas são as leis em sua explicação, idênticas são as concatenações das

causa segundo as quais as razões seminais se desenvolvem em geral e em particular (REALE; ANTISERI, 1990).

Como exposto, o homem ocupa uma posição dominante na esfera do mundo. Isso deriva do fato de que o homem participa do *Logos* divino. O homem é constituído de corpo e alma, sendo esta um fragmento da Alma Cósmica; é, pois, um fragmento de Deus, já que a Alma Universal é Deus. A alma naturalmente é corpórea, ou seja, fogo ou pneuma.

Quanto a alma, esta permeia o organismo físico interno, vivificando-o. O fato de este ser material não é obstáculo para isso, pois os estóicos admitem a penetrabilidade dos corpos. Justamente por permear todo o organismo humano e presidir às suas funções essenciais, a alma é dividida em oito partes pelos estóicos: uma central, chamada hegermônica, isto é, a parte que dirige, coincidente, na essência, com a razão; cinco partes que constituem os cinco sentidos; a parte que preside à formação, e, finalmente, a que preside à geração. Além das oito partes os estóicos assinalaram, numa mesma parte, diferentes funções: assim, a parte hegemônica ou parte principal da alma tem em si a capacidade de perceber, assentir, apetecer e raciocinar (REALE; ANTISERI, 1990).

A alma dos homens, que é uma centelha do Fogo divino, sobrevive à dissolução do corpo, pelo menos por certo período. De acordo com alguns estóicos, as almas dos sábios sobrevivem até a próxima conflagração, pela qual também serão absorvidas.

2.1.3 A ÉTICA E NOVOS COMPORTAMENTOS PARA O HOMEM

Quanto à ética na *Estoá* antiga, essa se mostra como a parte mais atuante da filosofia. Foi com sua mensagem ética que os estóicos apresentaram aos homens palavras sábias acerca do sentido da vida. Para os estóicos, o desígnio do viver é a obtenção da felicidade, e a felicidade se consegue vivendo segundo a natureza.

O objetivo da moral estóica é a virtude, cuja prática consiste em viver segundo a natureza e segundo a razão.

Para os estóicos, o homem, na sua individualidade, é que se erige como ético. A moralidade tem a ver com a satisfação do instinto da própria conservação. A auto-apropriação, a pessoa chegar a ser ela mesma, é uma imersão do indivíduo na percepção sensível da própria vida; e a máxima de Zenão novamente é lembrada: “viver segundo a Natureza”, viver harmoniosamente (LARA, 1989).

Os estóicos dividem a ética, enquanto parte da filosofia, em estudos: da tendência, dos bens e dos males, da virtude, do soberano bem, do primeiro valor, das condutas convenientes, dos encorajamentos, das discussões (BRUN, 1986).

Quanto à tendência, a fundamental dentro da ética é o instinto de conservação, que se encontra em todos os seres vivos. Há uma tendência do homem a conservar-se a si mesmo, a assenhorear-se do próprio ser e de tudo quanto é capaz de conservá-lo, a evitar aquilo que lhe é contrário e conciliar-se consigo mesmo e com as coisas que são conformes à própria essência. Dessa apropriação é que deve ser deduzido o princípio da ética.

Essa tendência, nas plantas e vegetais, em geral é inconsciente. Nos animais, é consignada a um preciso instinto; já no homem esse impulso é especificado e sujeito à intervenção da razão. Viver conforme à natureza significa, pois, viver realizando plenamente essa apropriação ou conciliação do próprio ser e daquilo que o conserva e ativa. Particularmente, visto que o homem não é simplesmente ser vivo, mas ser racional, o viver segundo a natureza será um viver conciliando-se com o próprio ser racional, conservando-o e atualizando-o plenamente.

O fundamento da ética estóica é marcado por tais conceitos de apropriação e do instinto originário, em que prazer e dor tornam-se novos parâmetros, não como uma prioridade, mas como um elemento secundário, isto é, algo que vem depois, quando a natureza já buscou e encontrou aquilo que a conserva e realiza; e, como o instinto de conservação e a tendência ao incremento do ser são primeiros e originários, então “bem” é aquilo que conserva e incrementa o ser e, ao contrário, “mal” é aquilo que o danifica e diminui. Ao primeiro instinto está pois estruturalmente ligada a tendência a pensar que todas as coisas são reguladas pelo instinto primeiro: à medida que se mostram benévolas ou malévolas, as coisas serão consideradas bem ou mal. O bem é, portanto, vantajoso e útil, e o

mal é o nocivo; mas como os estóicos persistem em diferenciar o homem de todas as outras coisas, mostrando que ele está determinado não só pela natureza puramente animal, mas, sobretudo, pela natureza racional, isto é, pelo privilegiado manifestar-se do *logos* nele, o princípio da valorização acima estabelecido assume duas diferentes valências, à medida que é referido à *physis* racional: uma é a que promove a conservação e o incremento da vida animal; a outra é a que promove a conservação e incremento da vida da razão e do *logos* (REALE; ANTISERI, 1990).

Destarte, segundo os estóicos, o bem moral é aquilo que incrementa o *logos* e o mal é aquilo que lhe causa dano. O verdadeiro bem, para o homem, é somente a virtude; o verdadeiro mal é só o vício.

A questão posta então é como considerar aquilo que é útil ao corpo e à natureza biológica e como dominar o contrário disso. A tendência de fundo do Estoicismo é aquela de negar a todas estas coisas os qualificativos de bem e de mal, exatamente porque bem e mal são somente aquilo que é útil e aquilo que é nocivo ao *logos*, portanto, só o bem e o mal moral. Por isso, todas as coisas que são relativas ao corpo, sejam nocivas ou não, são consideradas indiferentes ou moralmente indiferentes. Entre as coisas moralmente indiferentes são colocadas quer as coisas física e biologicamente positivas - como vida, saúde, beleza, riqueza, etc. - quer as física e biologicamente negativas - como morte, doença, brutalidade, pobreza.

Esta separação operada entre os bens e os males, por um lado, e os indiferentes, por outro, é um dos traços mais característicos da ética estóica. Com efeito, com esta separação, os estóicos podiam colocar o homem ao abrigo dos males da época em que viviam: todos os males derivados da destruição da antiga *polis* e todos os perigos, inseguranças e adversidades provenientes das convulsões políticas e sociais que se seguiram a tal desmoronamento vinham simplesmente negados como males e confinados entre os indiferentes.

Esse era um modo audacioso de dar uma nova segurança ao homem, ensinando-lhe que bens e males derivam sempre e só do interior do próprio eu, e não do exterior, e persuadindo-o assim de que a felicidade podia ser conseguida de modo definitivamente independente dos eventos externos e que se podia ser feliz até em meio aos tormentos físicos.

A lei geral da apropriação implicava que, dado que é um instinto de todos os seres o de conservar-se a si mesmo e dado que esse próprio instinto é fonte de valorizações, dever-se-ia reconhecer como positivo tudo o que conserva e incrementa, mesmo ao simples nível físico e biológico. Não só para os animais, mas também para os homens, dever-se-ia reconhecer como positivo tudo o que está em harmonia com a natureza física e que garante, conserva e incrementa a vida, como, por exemplo, a saúde, a força, o vigor do corpo e dos membros e assim por diante. Os estóicos chamaram a esse positivo, segundo a natureza, de valor ou estima, enquanto ao oposto negativo chamaram de falta de valor ou falta de estima (REALE, G; ANTISERI, 1990).

Destarte, os intermediários que estão entre os bens e males deixam de ser de todo indiferentes, e mesmo permanecendo moralmente indiferentes, tornam-se, do ponto de vista físico, valores e desvalores. Daí decorre que, da parte da natureza animal, os primeiros serão objeto de preferência e os segundos, ao contrário, serão objeto de aversão. Surge assim uma segunda distinção, dependente da primeira: os indiferentes “preferidos” e os indiferentes “não preferidos” ou “recusados”.

Essas distinções não só correspondiam a uma exigência de atenuar de forma realista a excessivamente nítida dicotomia entre bens e males e indiferentes, por si só paradoxal, mas encontravam nos pressupostos do sistema uma justificação até mesmo maior do que a referida dicotomia.

As ações humanas cumpridas em tudo e por tudo segundo o *logos* chamam-se ações moralmente perfeitas; as contrárias são ações viciosas ou erros morais. Mas, entre as primeiras e as segundas, há todo um feixe de ações relacionadas com os “indiferentes”. Quando essas ações forem cumpridas “conforme à natureza”, ou seja, de modo racionalmente correto, terão uma plena justificação moral, chamando-se assim “ações convenientes” ou “deveres”. A maior parte dos homens, que é incapaz de ações moralmente perfeitas (porque para cumpri-las, é necessário adquirir a ciência perfeita do filósofo, já que a virtude, como aperfeiçoamento de racionalidade humana, só pode ser ciência, como queria Sócrates) é no entanto capaz de ações convenientes, ou seja, é capaz de absorver “deveres”. O que as leis mandam são deveres que no sábio, graças à perfeita disposição do seu espírito, tornam-se verdadeiras e exatas ações morais perfeitas, enquanto no homem comum, permanecem só ao nível das “ações convenientes” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 264).

O conceito de “dever” foi se modificando. O conceito de *kathékon* é uma criação estóica. Os romanos, que o traduziram pelo termo “*officium*”, contribuíram para abrir mais claramente os contornos desta noção moral a que na modernidade chama-se de dever. Antes dos estóicos, pode-se encontrar entre os gregos o correspondente daquilo que o Pórtico chama de *kathékon*, expresso de vários modos, mas nunca comprimido unitariamente a problema e não formulado com precisão consciente. Zenão e a Estoá, com a elaboração do conceito de *kathékon*, deram à história espiritual do Ocidente uma contribuição de grande evidência: com efeito, embora modulado de várias maneiras, o conceito de “dever” se manteve como uma verdadeira categoria do pensamento moral ocidental. Contudo, os estóicos também apresentaram inovações no que diz respeito à interpretação do viver social (REALE; ANTISERI, 1990).

No seu impulso de conservação, o homem é instigado pela natureza a conservar o próprio ser e amar a si mesmo. Mas esse instinto não está orientado somente para a conservação do indivíduo, o homem o generaliza, estende prontamente a apropriação aos seus filhos e aos seus parentes e a todos os seus semelhantes. É a natureza que, como confere o amar a si mesmo, confere também amar os que geramos e aqueles que os geraram; e é a natureza que estimula o indivíduo a unir-se aos outros e também a ser útil aos outros.

Baseados nos conceitos de *physis* e de *logos*, os estóicos, mais do que os outros filósofos, também colocaram em crise antigos mitos da nobreza de sangue e da superioridade da raça, bem como a instituição da escravidão. Todos os povos são declarados capazes de alcançar a virtude; o homem é anunciado estruturalmente livre, assim, nenhum homem é, por natureza, escravo. Os novos conceitos de nobreza, de liberdade e de escravidão ligam-se à sabedoria e à ignorância, sendo o verdadeiro homem livre o sábio.

Os pressupostos da política aristotélica são inteiramente infringidos: ao menos ao nível do pensamento, o *logos* restabeleceu a igualdade essencial entre os homens.

É importante considerar-se também a doutrina da *apatia*. As paixões, das quais depende a infelicidade do homem, são, para os estóicos, erros da razão. Enquanto tais, erros do *logos*, não tem sentido, para os estóicos, moderar ou

circunscrever as paixões, elas devem ser destruídas e erradicadas totalmente. Preocupando-se com o seu *logos* e fazendo-o ser o mais correto possível, o sábio não deixará surgir as paixões em seu coração ou as aniquilará ao nascerem. Essa é a distinta *apatia* estóica, isto é, o tolhimento e a ausência de toda paixão, que é sempre e só perturbação do espírito (REALE; ANTISERI, 1990). A felicidade, pois, é *apatia* e impassibilidade

A *apatia* que envolve o estóico é imensa, acabando por se tornar fria e até inumana. Com efeito, considerando que piedade, compaixão e misericórdia são paixões, o estóico deve eliminá-las de si.

Assim, a forma mais apropriada ante a fortuna ou as mazelas da vida seria a *apatia*, esse estado de espírito no qual alguém cumpre seus deveres sem estar de modo algum dominado pelas emoções.

Os homens que fossem moralmente fortes e buscassem atingir a *apatia* se livrariam da ansiedade, como também teriam domínio de si mesmos, sendo capazes de se sobrepor aos desejos e às inconstâncias da sorte. Portanto, a independência em relação às emoções e aos desejos asseguraria ao sábio um estado de contentamento imperturbável (LARA, 1989).

O estóico, ao ajudar os outros homens, só poderá fazê-lo de maneira asséptica, longe de qualquer simpatia humana. O sábio deve se mover entre os seus semelhantes em atitude de total distanciamento, seja quando fizer política, seja quando se casar, seja quando cuidar dos filhos, seja quando fizer amizades, acabando por tornar-se estranho à própria vida, pois o estóico não é um entusiasta da vida. Como exemplo tem-se Zenão, que numa atitude pragmática, após uma queda na qual divisou um sinal do Destino, atirava-se, quase feliz por terminar a vida, aos braços da morte e gritava que ia ao seu encontro, questionando por que ela o chamava.

Por fim, segundo a ética estóica, o ideal é viver segundo a natureza. O que pode impedir essa prática são as paixões, as enfermidades morais das quais resulta a dor. O viver segundo a razão faz vencer as paixões. O homem ideal, o sábio, deve extingui-las da alma, conseguindo assim o bem supremo, serenidade ou *apatia*, e ser indiferente à pobreza, às inimizades e, principalmente, à morte.

2.2 Estoicismo médio e as novas orientações para a Estoá

Quanto ao médio Estoicismo merecem destaque as figuras de Panécio (180 -110 a.C.) e Possidônio (130-51 a. C.). Panécio, nascido em Rodes em cerca de 180 a. C., tornou-se líder da *Estoá* em 129 a. C. e teve o mérito de reconduzir a escola ao antigo esplendor, embora ao preço de alguns compromissos ecletizantes. Modificou alguns pontos da psicologia e recuperou alguns aspectos da física (abandonou a idéia da conflagração cósmica e abraçou a idéia da eternidade do mundo); mas, principalmente, mitigou a aspereza da ética, sustentando que a virtude não é suficiente para a felicidade, sendo necessários ainda boa saúde, meios econômicos e força. Valorizou os deveres, dedicando a eles toda a sua atenção. Por fim, repudiou a *apatia*. A importância de Panécio está principalmente na valorização do “deveres”. A sua obra *Sobre os deveres* influenciou muito Cícero (106-43 a.C.), que reteve de Panécio o conceito de “*officium*”, transmitindo-o ao Ocidente como uma conquista definitiva do pensamento moral.

Possidônio (nascido em Apanca por volta de 130 a.C. e morto após 51 a.C.) prosseguiu na nova linha que o mestre Panécio imprimira à *Estoá*; mas não lhe sucedeu como mestre, preferindo abrir uma escola em Rodes. Compartilhava da idéia fundamental do mestre segundo a qual a verdade não está necessariamente encerrada só nos dogmas do Pórtico, podendo advir oportunas contribuições de outras escolas. Possidônio abriu o Pórtico às influências platônicas e aristotélicas, não hesitando em corrigir Crísipo com Platão, mesmo mantendo substancialmente firme a visão da *Estoá*.

Mais do que pelas tentativas de correção dos dogmas da *Estoá*, Possidônio se distinguiu pelos seus conhecimentos científicos. Provavelmente, o seu maior mérito consiste em ter procurado atualizar a doutrina estoíca em relação ao progresso que as ciências alcançaram depois da fundação do Pórtico. É certo que, pela vastidão dos conhecimentos e variedade do saber, Possidônio, com suas idéias, contribuiu muito para o avanço do pensamento filosófico.

Panécio e Possidônio exerceram grande influência na terceira fase do Estoicismo, a fase romana, tornando até mesmo difícil separar distintamente

essas duas fases, pois esses dois filósofos são os grandes responsáveis por levar o estoicismo a Roma.

2.3 O Estoicismo imperial e a espiritualidade enquanto prioridade reflexiva

Quanto ao terceiro e último período do Estoicismo, o da época imperial, chamado também de neo-estoicismo, deve-se observar que foi a filosofia que, em Roma, teve o maior número de seguidores, principalmente nesse período imperial.

O desaparecimento da República, com a conseqüente perda de liberdade do cidadão, fortaleceu consideravelmente nos espíritos o interesse pelos estudos em geral e pela filosofia estóica em particular. As características gerais do espírito romano, que só sentia como verdadeiramente essenciais os problemas práticos, e não os puramente teóricos, juntamente com as características particulares desse momento histórico (REALE; ANTISERI, 1990), é que permitem entender a problemática desse período.

Importa lembrar que o Estoicismo chegou a Roma por volta dos anos 150 a. C. e esteve vigente até o século II d. C. Parece ter respondido ao senso prático e à índole ecumênica romana. Assim, em conformidade com o caráter prático do espírito romano, nessa fase o Estoicismo abandonou as especulações puramente dialéticas, próprias da *Estoá*, centrando-se no elemento humano e colocando-se a serviço da ética, de tal modo que tudo o que não se prestasse à ordenação moral da vida humana carecia de valor. A filosofia assume então um novo valor, o prático. O supremo ideal era o amor aos homens, a prática da justiça e de todas as demais virtudes. Tinha por finalidade levar o homem não apenas ao conhecimento das coisas, mas acima de tudo, a viver bem, conforme a virtude (PEREIRA MELO, 2007a). Deste modo, não basta o conhecimento, mas é preciso saber quanto esse conhecimento tinha utilidade prática. A filosofia passa a estar a serviço da vida, a dignificá-la.

Os filósofos passaram, nesse período, a ser um modelo de guias espirituais. A pregação estóica visava fortalecer o indivíduo, levando-o a uma autonomia que o ajudasse a enfrentar o vazio existencial em voga (LARA, 1989).

É com Panécio de Rodas (180 a.C. - 110) que o Estoicismo se tornou

notório em Roma. Embora fosse admirador de Aristóteles, Panécio assumiu uma tendência eclética. Estão entre as suas principais preocupações liberar o Estoicismo do domínio da necessidade e postular a liberdade do homem e da moral, tendo em vista um espírito voltado para a ação.

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.

O Estoicismo romano recebeu novas orientações com Posidônio de Apaméia (135 a.C. - 51), discípulo e sucessor de Panécio na Escola de Rodes, o qual, a exemplo de seu mestre, assumiu uma tendência eclética.

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 estóicos, nos seus estudos sobre a moral, especialmente sobre os comportamentos, sobre o bem supremo, indicavam caminhos que o homem daquele tempo deveria trilhar.

Sua tendência 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.

Contra-pondo-se a Panécio, Posidônio baseava-se na idéia da interação dos fatos, limitava tudo à unidade, por meio do conceito de simpatia: os componentes do *cosmos* vinculam-se, relacionam-se e influenciam-se reciprocamente.

A alma foi apresentada como emanção do Sol, portanto não teria início nem fim com o homem. Essa sua condição de imortal, de emanção do Sol, não representava novidade. Segundo o Estoicismo, a alma constituía-se em uma parcela do *logos* divino, do espírito ou da razão universal que, de fato, seria o próprio Deus e, por extensão, seria eterno. A alma, por ser sua parcela, só podia ser imortal.

Ao mesmo tempo em que se moldava ao espírito prático do homem romano, pouco dado às questões teóricas e 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. Isso explica também o grande contingente de adeptos que alcançou, especialmente os administradores afinados com a sua proposta de participação na vida pública como forma de construir uma sociedade justa (PEREIRA MELO, 2007a).

Com a decadência da República e a instauração do Império, a estrutura política romana foi obrigada a se reorganizar: eliminando a maior parte das suas instituições, o poder centralizou-se nas mãos do imperador, o supremo mandatário, sobrepondo-se ao Senado, a exemplo das demais instituições políticas que particularizavam a República.

O Império, após um período caracterizado pelo esplendor, sinalizou alguns sintomas de decadência socioeconômico-política, o que oportunizou a perda do sentido existencial (LARA, 1989).

A falência de objetivos superiores, norteadores da existência, indica a deriva em que se enveredou a sociedade romana, ciosa de valores fundamentais. A sofisticação dos costumes e a brutal crise moral, de que os circos são autênticos representantes, a busca excessiva dos bens materiais, os exageros de toda ordem, a auto-entrega às paixões e aos vícios a caracterizam como uma sociedade doente, objeto fácil de homens mal-intencionados, charlatões e adivinhos (a exemplo dos astrólogos), aberta a qualquer culto religioso que promettesse salvação a seus adeptos (CAMPOS, 1991).

Com base neste cenário, a filosofia no Império Romano direcionou-se para o domínio do privado, investindo-se da missão de ensinar, por meio de suas exortações e dos seus exemplos, o caminho da salvação e da libertação espiritual. Por seu turno, a doutrina de Zenão, para se adaptar ao novo quadro posto pelo Império e se refugiar na esfera do sagrado, rompeu com muitos dos seus ensinamentos.

A nova configuração assumida pelo Pórtico 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 em conta preparar o indivíduo para o cultivo das coisas da alma.

A filosofia adquiriu um perfil de sagrado, cujo objetivo era ensinar, por meio de exortação e do exemplo, a moral e a libertação espiritual, visando anular o domínio que as paixões e os vícios tinham sobre o homem, oferecendo-lhe, assim, a possibilidade de usufruir de uma forma superior, conforme entendia, de felicidade. Ao filósofo cabia ajudar o homem a obter a tranqüilidade que, entregue a si mesmo, ele não conseguiria alcançar, uma vez que, a rigor, as tendências da sociedade efetivamente o afastavam desse caminho (PEREIRA MELO, 2007a, p. 30).

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 a do eterno, preocupado com a sua preparação para a morte e para a eternidade.

O referencial proposto pela filosofia era, para os seus "mestres", a garantia de uma existência feliz e tranqüila, pois era o único caminho que o homem poderia seguir para manter-se imune das perturbações da vida material, ou seja, do quadro social a que estava submetido nesse momento histórico.

Ao angariar e pregar os valores necessários à realização dos "sonhos não realizados" de uma sociedade, cujos integrantes encontravam-se alquebrados e sem esperança em face das transformações do seu mundo, a filosofia revestiu-se de "espiritualidade" e de um aspecto terapêutico (PEREIRA MELOa, 2007, p. 31).

A filosofia, ao destacar os aspectos práticos e religiosos, colocou a espiritualidade entre as prioridades da reflexão, tornou-a uma espécie de articuladora da felicidade, um refúgio para aquele momento histórico. Com isso, a filosofia assumiu o papel de uma pedagogia e, particularmente, de uma terapia (CAMPOS, 1991), conforme já mencionado anteriormente.

Nessa discussão, papel significativo teve Lúcio Aneo Sêneca, cuja preocupação com a formação do homem e com o reordenamento da sociedade romana tornou-o um dos nomes mais expressivos do Estoicismo romano.

3. SÊNECA: VIDA, OBRA E O HOMEM DE SEU TEMPO

Para entender o pensamento senequiano faz-se necessário compreender a história de vida de Sêneca, para conhecer quais foram as influências que possibilitaram a construção de suas idéias.

É importante ressaltar que o filósofo permaneceu fiel a *Estoá* antiga, mas isso não o levou a restringir-se a ela, pois mostrou independência de pensamento, propondo soluções pessoais e até se diferenciando em alguns aspectos. Conforme ele afirma: “[...] Não sigo os que nos antecederam. Sim, sigo-os. Mas reservo-me o direito de descobrir algo, de modificar e de não considerá-lo” (*Cartas a Lucílio*, 80, 1).

Necessário também é discutir a sua obra, que é constituída de um caráter moral, ético e prático, à medida que analisa situações concretas sobre a natureza e o comportamento humano, assim como os valores da existência que coloca na ordem do dia e que garantem a sua atualidade.

A filosofia de Sêneca tem um caráter humanista, e o que ela traz de novo é o lugar nela ocupado pelo homem (USCATESCU, 1965).

Daí o seu caráter pedagógico, o qual, com a noção de *humanitas*¹⁵, marcou a cultura e a formação do homem romano, no momento em que este se revestia de uma humanidade universal e rompia com a condição de ser apenas um cidadão ligado aos costumes antigos, e favoreceu a elaboração de um modelo pedagógico ligado a um saber mais amplo e universalista. Nesse processo, papel significativo teve o modelo educativo proposto por Sêneca, que resulta num processo auto-educativo em consonância com o momento em que vivia (PEREIRA MELO, 2007a) e com a sua preocupação com o equilíbrio interior do homem, o que se reflete, conforme já mencionado, na sua vida e na sua obra.

3.1 Vida

Lúcio Aneo Sêneca nasceu em Córdoba, na Espanha, entre os anos 4 e 1

¹⁵ O conceito de *humanitas* em Sêneca evidencia profundas influências do humanismo helenista, caracterizado pela preocupação de conduzir o ser humano à plenitude.

a.C., sendo o segundo filho de um total de três, em uma rica família, que tinha por tradição a atividade intelectual.

O pai, Marco Aneu Sêneca (55 a.C. a 39 d.C.), cuja obra conquistou o respeito dos círculos intelectuais e políticos da sua época, era retórico e escritor de prestígio. A mãe, Hélvia, tinha origem rica e importante. Sua importância familiar pode ser considerada pelo casamento de sua meia-irmã com Caio Galério, o qual representou o imperador Tibério (42 a.C. a 37 d.C), entre os anos 16 a 36, como prefeito romano no Egito.

Ainda que Córdoba, cidade natal de Sêneca, oferecesse possibilidades para a educação infantil, a sua família resolveu se transferir para Roma logo após o nascimento do terceiro filho, por acreditar que a capital do Império apresentava melhores condições educacionais para os filhos.

A família se transferiu para a capital, mas Sêneca, que se recuperava de uma enfermidade de que fora acometido, em virtude de sua condição física frágil e enferma, permaneceu ainda por algum tempo em Córdoba. Recuperado, foi levado para junto de seus familiares pela meia-irmã da sua mãe, a mesma tia que esteve presente em outros momentos significativos de sua vida.

Em Roma, Sêneca recebeu uma formação aprimorada, baseada na Gramática, na Retórica e na Filosofia. O ambiente familiar de que ele e seus irmãos desfrutaram deve ter favorecido a educação fundamental que receberam, fundada na honorabilidade e na austeridade própria da tradição romana.

Entre os sete e doze anos esteve a cargo de um mestre, que lhe ensinou a leitura, a escrita e as noções básicas de matemática. Em meio aos doze e treze anos, Sêneca passou para o segundo nível de ensino, constituído pela Gramática, o qual se prolongou até os dezesseis ou dezessete anos.

O terceiro nível da sua formação, o da Retórica e da Filosofia, compunha-se de disciplinas formativas e fundamentais para quem pretendia fazer carreira política, conforme deixava transparecer Sêneca, embora, na busca dos fundamentos da vida e da ação moral, sua grande preocupação tenha sido a reflexão filosófica. Finalmente, optou pelo estudo e pelo cultivo da Filosofia, arte que se manifestou até mesmo em sua dramaturgia (VIVEROS, 1998).

Três foram os mestres que o introduziram na senda filosófica: Sótio, Átalo e Papiro Fabiano. Todos haviam sido alunos de Séxtio, o qual, anos antes, instalara

em Roma um ecletismo moral de inspiração estoíca. Os ensinamentos dos mestres lhe trouxeram o gosto pelo pitagorismo. 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.

Conquanto a militância pitagórica tivesse chegado ao seu final, Sêneca nunca mais se afastou do convívio dos filósofos, particularmente daqueles que lhe ofereciam uma explicação global para os problemas que atormentavam o homem.

Na sua busca por um sistema filosófico que melhor se ajustasse aos seus projetos políticos, Sêneca acabou descobrindo o Estoicismo (ASTRANA MARÍN, 1947), com sua defesa da completa austeridade física e moral, baseada na resistência aos sofrimentos e aos males que afligiam a humanidade.

Concluindo 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.

No ano 25, em decorrência de seu problema de saúde, foi obrigado a se afastar temporariamente da sua nova e ascendente carreira política, para buscar recursos médicos em Alexandria.

Novamente sua tia materna, a mesma que o havia levado em criança para Roma e cujo marido, Caio Galerio, continuava à frente da "prefeitura" do Egito, ofereceu-lhe o apoio necessário.

Alexandria, fundada por Alexandre Magno, havia sido capital dos reis do Egito durante o período helenístico. Nesse momento, o "prefeito" imperial, o tio de Sêneca, também tinha a sua sede nessa cidade, que era o maior centro egípcio e cuja população cosmopolita era constituída por gregos, judeus, nativos, orientais de diversas procedências e romanos.

Foi nesse mundo cosmopolita e de clima favorável à sua saúde que Sêneca pôde também encontrar os recursos espirituais que marcaram sua vida. Mesmo convalescente, não abandonou seus estudos, onde colheu dados e informações para futuras obras (MANJARRÉS, 2001).

Com a saúde restabelecida e de posse dos conhecimentos e convicções espirituais que havia assimilado no Oriente, Sêneca retornou a Roma no ano 31, quando o governo de Tibério chegava ao final. Já instalado na capital, retomou

sua vida de filósofo, literato, poeta e orador, e, devido às influências da tia e de amigos, assumiu o cargo de *questor*. Entrou para o Senado, obtendo rapidamente grande notoriedade, por seu talento em retórica e filosofia (LI, 1998). Essa respeitabilidade, entretanto, não encontrava eco no imperador Calígula (12-41), que não simpatizava com o estilo literário senequiano, mesmo quando, como novo Senador, era um dos autores mais populares e lidos na época.

O destaque político-intelectual de Sêneca, associado a um de seus pronunciamentos proferidos no Senado no ano de 39, de cujo conteúdo não se tem conhecimento, provocou grande irritação em Calígula, que assistia à sessão e tomou as devidas providências para condená-lo à morte. O imperador deixou de lado esse projeto, pelo desgaste político que, em face da popularidade de Sêneca, essa execução poderia lhe trazer (ASTRANA MARÍN, 1947).

O peso político impôs-se à vontade pessoal de Calígula, mas este obteve proveitos do perdão que lhe concedeu.

Em fins do ano de 41, sob o governo de Cláudio (10 a.C - 54), o imperador que substituiu Calígula após seu assassinato, Sêneca foi vítima de um novo processo, que resultou no seu exílio na ilha de Córsega.

Desta vez, a condenação foi motivada por intrigas palacianas, promovidas particularmente pela imperatriz Valéria Messalina (15-48), mulher de Cláudio. A acusação referia-se a supostas relações adúlteras que Sêneca teria mantido com Júlia Livilla (18-41), irmã de Calígula. Esta acabara de voltar de um exílio imposto pelo próprio irmão, sob a acusação de adultério e de cumplicidade em uma conspiração política contra ele. Ao que parece, essa situação interessava à imperatriz: de um lado, ela se livraria de membros incômodos da família imperial, especialmente um pequeno grupo hostil às influências que ela exercia sobre o imperador, como era o caso de Júlia Livilla e Júlia Agripina (15-59), a futura mulher de Cláudio; de outro, livrar-se-ia também de Sêneca, que tinha muito prestígio e popularidade.

A Sêneca aplicou-se a lei do adultério estabelecida por Augusto para salvaguardar a sociedade. No caso, seu crime tinha um agravante, porque a adúltera era uma princesa imperial. Mesmo negando esse envolvimento, o que fez durante toda a sua vida, ele recebeu a ordem de se retirar de Roma, iniciando seu exílio de oito anos na ilha de Córsega. Júlia Livilla, por sua vez, foi condenada

pela segunda vez ao exílio e, em seguida, recebeu a sentença de morte.

Esse período afastou novamente Sêneca da vida política, mas por outro lado, abriu-lhe a possibilidade de se dedicar aos estudos da filosofia estóica. Era preciso mostrar aos seus amigos e ao público em geral a coerência entre o discurso e a prática; era preciso mostrar que as desgraças, o seu processo, a sua condenação e o seu exílio nenhum mal fizeram a ele, porque o sábio estava acima das injúrias e das ofensas.

Sêneca, ao longo desse exílio, articulou politicamente a redução de sua pena, mas não obteve o seu intento e não foi ouvido pelo imperador.

As condições para o seu retorno a Roma foram criadas com o assassinato de Messalina, no ano de 48, e com o casamento de Cláudio com Agripina, no início de 49.

A nova imperatriz, levada pela grande popularidade de que Sêneca gozava em Roma, pelo número de amigos e admiradores que ele tinha, e motivada pela publicação dos seus escritos e pela representação de suas tragédias quando ainda estava no exílio, articulou o seu retorno. Seu objetivo era torná-lo preceptor do filho de seu primeiro casamento, Lúcio Domício Enobarbo (37-68), então com onze anos, adotado pelo imperador no início de 50. Com a adoção, Domício recebeu o nome de Nero, da família de Cláudio, o que o colocou na linha de sucessão, com a vantagem de ser três anos mais velho que o pequeno príncipe, filho natural do imperador Britânico.

Novamente em Roma, ainda no ano de 49, sob a proteção da imperatriz, Sêneca, em segundas núpcias, desposou Pompéia Paulina, jovem de uma rica família senatorial, que o acompanhou até o final de sua vida. Quanto ao seu primeiro casamento e à sua primeira mulher, pouco ou nada se sabe, a não ser que teve um filho, Marco, que nasceu em 39 e morreu no ano de 41 (MANJARRÉS, 2001).

A década de 49 a 59 representou a plenitude da vida e da obra de Sêneca nos âmbitos filosófico, político e pedagógico. Além de desempenhar, provavelmente a partir de fins de 49, a função de preceptor de Nero e, por articulação de Agripina, atuar também como *pretor*, encontrava tempo para as suas reflexões filosóficas. Isto não inviabilizou que ele ampliasse sua fortuna e se tornasse um dos homens mais ricos da Antigüidade latina.

Agripina, por sua vez, esperava que Sêneca, além de preparar o filho para ocupar o trono imperial, em agradecimento pelos favores concedidos, se tornasse um fiel aliado das suas pretensões e articulações para vestir o filho com o manto de púrpura.

Em outubro de 54, quando se deu a conhecer a notícia da morte de Cláudio, ocorrida em circunstâncias confusas, possivelmente por envenenamento a mando de Agripina, tudo estava pronto para que Nero, então com dezessete anos, assumisse o Império Romano.

Nesse processo, papel significativo tiveram Sêneca, o preceptor, e Lúcio Afrânio Burro, preparador militar e prefeito do Pretório. Sêneca redigiu dois pronunciamentos, um destinado aos soldados do pretório e o outro aos senadores, de forma que a preocupação de Nero seria apenas recitá-los. Lúcio Afrânio apresentou a juventude e a força de Nero à guarda pretoriana em serviço e a fez saudá-lo como imperador.

Levado ao campo dos pretorianos, Nero pronunciou o primeiro escrito senequiano, sendo aclamado pelas tropas do imperador; e no Senado, tendo feito o mesmo com o segundo, recebeu todos os títulos destinados ao chefe supremo do Império. Os senadores aprovaram a decisão do Exército e Nero foi feito imperador (ASTRANA MARÍN, 1947).

Como não podia ser diferente, Sêneca e Burro assumiram posições relevantes no conselho privado do imperador, convertendo-se nos homens mais influentes de Roma. Não obstante, porém, os postos importantes que ocupavam, eles não tinham controle pleno sobre o jovem imperador, motivo pelo qual iniciaram uma política de neutralização de bajuladores, cuja influência consideravam nociva. Já os amigos, por meio de uma política de benevolência, foram agraciados com os postos mais importantes da estrutura administrativa do Império e do Senado. Nessa esteira, Sêneca portou-se com os seus desafetos com o mesmo rigor com que fora tratado anteriormente (LI, 1998).

Essa política adotada por Sêneca e Burro foi extensiva ao círculo de poder liderado por Agripina, cujo objetivo era, por meio da influência sobre Nero, dominar o Império.

No ano 55, repentinamente, morreu Britânico, filho natural de Cláudio, provavelmente, também assassinado por ordens de Agripina, que não media

esforços para manter o filho no poder e, por meio dele, comandar o Império.

Nesse mesmo ano, Sêneca e Burro praticamente afastaram Agripina do círculo do poder, e o imperador, descontente com as pretensões dela e influenciado pelos dois conselheiros, ditou-lhe um exílio (MANJARRÉS, 2001).

Nero não nutria afeto pela mãe, porque ela tinha assassinado sua tia Lépida, com quem havia se criado. As constantes investidas de Agripina para resgatar a sua antiga posição levaram-no, em 59, a planejar seu assassinato. Os reflexos dessa ação chegaram a Sêneca, que dedicou todo o seu talento retórico para compor o pronunciamento que Nero fez no dia seguinte, no Senado, para justificar a atitude tomada em relação à mãe (LI, 1998).

Como Agripina tinha sido afastada do poder, Sêneca e Burro puderam se transformar nos promotores de uma época nobre no governo de Nero, que se preocupava muito mais com jogos, poesias, teatros e espetáculos. Isso ensejou otimismo nos setores culturais e intelectuais do Império.

Na medida em que os êxitos obtidos eram atribuídos ao imperador, eles despertaram a sua vaidade, bem como o seu interesse pelos aplausos, festins e orgias; mas ao mesmo tempo essa forma de vida denegria a imagem do imperador, do Senado, dos cidadãos e dos soldados, motivo pelo qual era reprovada por Sêneca e Burro. Estas discordâncias levaram Nero a dispensar as orientações dos dois e a assumir as rédeas do poder no ano de 62.

Assim, a nova postura assumida pelo imperador quanto aos seus colaboradores mais próximos e a forma como conduziu as ações de Estado levaram Sêneca a um processo de afastamento do antigo discípulo real. A situação se agravou para Sêneca com a morte de Burro, possivelmente por envenenamento. Privado da presença e do apoio do amigo leal na luta pelo Império, ele sentiu-se enfraquecido para continuar participando de um conselho imperial constituído por aduladores, ávidos de poder e dispostos a neutralizar todos aqueles que pudessem pôr em risco os seus intentos.

Esse quadro levou Sêneca a considerar a necessidade de se afastar da vida palaciana. Ele pediu permissão para se desobrigar das suas funções, com a justificativa de que precisava cuidar do seu espírito e dedicar-se a reflexões filosóficas e, ao mesmo tempo pôs à disposição todos os bens que havia recebido do imperador. Respalhado na lei, aprovada no tempo de Cláudio, que proibia os

senadores de se afastar de Roma por uma distância superior a sete milhas sem permissão do imperador, Nero negou a solicitação senequiana, alegando razões de interesse público. Para Nero, o afastamento de Sêneca poderia ser interpretado como uma desaprovação da política imperial.

Mudando seus hábitos cotidianos e alegando enfermidades e exigências dos seus estudos de filosofia, Sêneca progressivamente se afastou do imperador e dos círculos que o cortejavam.

Em abril de 65, foi acusado de participar de uma conspiração (liderada por Caio Pisón) contra Nero. Embora faltassem provas e ele se tivesse declarado inocente da participação nesse movimento, Sêneca ficou sob suspeita diante de Nero, e o resultado disso foi sua condenação ao suicídio, no ano 65.

Não lhe restando alternativa, Sêneca enfrentou a morte e optou pela abertura das veias dos pulsos. Como o processo se mostrou moroso, solicitou que lhe abrissem as veias dos pés, depois, porque a morte ainda assim demorava a chegar, pediu que lhe dessem cicuta e o mergulhassem em uma banheira com água quente, para apressar o seu fim (MANJARRÉS, 2001).

Foi desta forma que ele vivenciou aquele momento especial de suas exortações. Segundo ele, a morte deveria ser enfrentada sem angústia ou medo, por ser a oportunidade de libertação; e concluiu a sua existência combinando reflexão e prática, conforme pregara durante toda a vida.

De acordo com Ulmann (1996), Sêneca foi um homem que pertenceu à História, e não apenas à Filosofia. Foi a força do pensamento estoico romano. Levou uma vida intensa, fascinado pelos problemas morais. A sua trajetória de vida e os exílios fizeram de Sêneca um grande escritor.

3.2 Obra

Muitas das reflexões de Sêneca se perderam com o tempo, porém várias foram preservadas. Atualmente, conhecem-se obras filosóficas, uma sátira menipéia e algumas tragédias.

As tragédias são produções de conteúdo literário, que em suposta ordem de produção (os anos dos seus aparecimentos são imprecisos) podem ser ordenadas da seguinte forma: *As loucuras de Hércules*, *As troianas*, *As fenícias*,

Medéia, *Fedra* (incompleta ou não concluída), *Édipo*, *Agamênon*, *Tiestes*, *Hércules no Fta*, *Octavia* (que lhe foi atribuída) e *Apocolocintosis* (sátira/crítica ao imperador Cláudio). Esta atividade literária, em princípio, parece se opor a sua vocação contemplativa; no entanto, os epigramas compostos no exílio e as tragédias apontam caminhos de suas reflexões de âmbito moral.

A tragédia constituía a forma de arte preferida pela aristocracia romana, mas peças eram destinadas à leitura nos círculos literários, com o fim de debater concepções filosóficas ou políticas (LEONI, 1957), e não a ser levadas a cena.

Os temas por ele privilegiados, que, na sua totalidade, eram de argumentação grega, já tinham sido também desenvolvidos por poetas do período arcaico latino. A grande contribuição de Sêneca foi adaptá-los à linguagem mais objetiva e informal, ao interesse imediato do gênero didático-epistolar (SILVA, 1984), sem negligenciar a preocupação maior com a discussão dos males que atormentavam a humanidade.

As peças senequianas perdem em teatralidade. Nelas, Sêneca coloca em pauta não o drama dos seus personagens, mas as dores da sua alma: nos ares hauridos das grandes paixões heróicas vicejam as mediações relativas ao destino, ao mistério do universo, ao trabalho espiritual do homem. As suas personagens devem pensar, não agir; devem falar, não lutar; despertar interesse, mas não comover. Todas têm a mesma característica: são filósofos de orientação estoíca, e, como estóicos, devem morrer no palco, em contraposição à tradição grega e ao preceito de Horácio (65-8 a.C.), que rejeitavam esse recurso dramático (LEONI, 1957).

Os seus trabalhos de cunho filosófico tornaram-se conhecidos através do Códice Ambrosiano sob o nome de *Dialogi*. A datação desses tratados é bastante incerta.

Em *De prouidentia* (*Da providência*), cuja datação deve ser colocada, provavelmente, nos últimos anos de sua vida, Sêneca aborda temas fundamentais para sua proposta ascética. Sua preocupação foi explicar a Lucílio, seu amigo e discípulo, que as desventuras a que estão sujeitos os homens bons não tinham outra função senão evidenciar suas virtudes. 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).

Em *De constantia sapientis (Da constância do sábio)*, possivelmente escrito em algum momento entre os anos 47 e 62, Sêneca faz um voto de fé na virtude, ao mesmo tempo em que representa uma discussão sobre o sábio em uma dimensão que pode ser considerada sociológica. O objetivo senequiano foi atrair Sereno, seu outro discípulo, e outros homens que buscavam o caminho da perfeição, indicando a condição de sábio como o ideal a ser atingido.

De ira (Da ira, ano 41 ?), dedicado ao seu irmão mais velho, Novato, contém uma reflexão moralizante e educativa. Sêneca faz uma análise desse sentimento humano, de sua origem, de seu controle ou sua moderação, apresentando-o como um sentimento não vinculado à natureza. O homem, guiado pela razão, deveria se afastar da ira, que, por seu caráter maléfico, inviabiliza a sua sintonia com a sabedoria: a alma, em virtude de seus dotes de perfeição, não deveria ser bombardeada em sua serenidade. A luta contra a ira teria como finalidade que o homem não perdesse a serenidade.

Em *Ad Marciam de consolatione (Consolação a Márcia)*, provavelmente datada do ano de 37, ao consolar a destinatária, Márcia, filha do senador e historiador Aulo Cremucio Cordo, pela morte de entes queridos, Sêneca analisa o problema da recuperação psicológica. Funda-se nos conceitos da dor universal, da qual o homem não pode se isentar, na importância da morte como libertação e na virtude daqueles que haviam sido vítimas da ação autoritária de Tibério (LEONI, 1957). Nessa obra expõe a função consolatória da filosofia, apontando direcionamentos para aliviar as dores humanas.

De uita beata (Da vida feliz), produzido depois de 58 e dedicado também a seu irmão Novato, é uma defesa da filosofia, particularmente da doutrina estoíca. A preocupação é a felicidade humana e a necessidade de se fazer o bem e de conciliar a teoria com a prática.

De otio (Sobre o ócio), cuja datação estima-se ser anterior a 62, Sêneca responde às críticas de Sereno, já conquistado pelo Estoicismo, que o acusa de não estar vivendo segundo os princípios da doutrina da Estoá. Nessas reflexões, ele defende a possibilidade de o homem exercitar o "ócio" produtivo conciliando-o com os deveres da vida pública, portanto, sem deixar as fileiras estoícas. Usando exemplos de grandes filósofos, mostra que a sua prática era útil à humanidade. Para dar maior respaldo à sua argumentação, contrapõe ao "ócio" recomendado

pelo Epicurismo o defendido pelo Estoicismo, destacando sua obrigatoriedade para o estóico.

Em *De tranquillitate animi* (*Sobre a tranqüilidade da alma*), com data provável no ano 61, Sêneca aponta o objetivo de 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, à participação na vida pública, à escolha dos amigos, às conseqüências da riqueza e aos inconvenientes dos altos cargos públicos, entre outros. Com base na filosofia e no autoconhecimento adquirido ao longo da vida, Sêneca afirmou a Sereno que o homem sábio era capaz de ser indiferente às influências exteriores, de superar os vícios e paixões, de viver com simplicidade e de alternar solidão e vida social, trabalho e divertimento.

Em *De breuitate uitae* (*Sobre a brevidade da vida*), composto possivelmente em 49 e considerado por muitos estudiosos como um dos primeiros escritos de Sêneca, ele deixa claro que não era circunstancial sua preocupação em se desligar das atividades públicas para se dedicar à "sabedoria". Nessa reflexão, seu interlocutor é Paulino, provavelmente seu sogro, um ocupante de alto cargo público na estrutura administrativa do Império Romano. Por meio de uma exortação à filosofia, Sêneca procura convencê-lo de que o exercício filosófico era o melhor a que o homem poderia se dedicar, e aconselhava-o a abandonar a vida pública para se dedicar ao "ócio" produtivo.

Em *Ad Polybium de consolatine* (*Consolação a Políbio*), que foi escrito em 43, Sêneca tem como preocupação confortar, pela morte de um irmão, Políbio, um liberto de Cláudio que gozava do apreço do imperador a ponto de ser influente na esfera do poder. Escrito no período do exílio na ilha de Córsega, esse texto pode ser entendido como uma manifestação de adulação, cujo objetivo seria levar Políbio a interceder por ele junto a Cláudio. Nessa consolação, Sêneca continua a afirmar a necessidade da morte, a impossibilidade de se fugir dela, e por isso afirma que não se justificam as lamentações. Como o objetivo desta consolação era a revogação de seu exílio, Sêneca não abriu nela espaço significativo para as suas intenções formativas, mas não se dispensou de refletir a respeito da morte e da possível imortalidade da alma.

Além desses tratados que chegaram pelo Códice Ambrosiano, há ainda, preservados, mais quatro textos de Sêneca, em prosa.

De clementia (Da clemência) foi escrito na passagem dos anos 55 para 56. Escrito para Nero, apresenta uma efetiva intenção formativa. Tem por objetivo orientar e confirmar as boas disposições do imperador ou, ainda, corrigir suas tendências tirânicas. Uma formação adequada do imperador teria reflexos na paz e no bem-estar de Roma e do mundo. Para Sêneca, entre as virtudes, a clemência era a mais humana. A clemência dos deuses deveria ser vista como exemplo para os príncipes, porque, para se obter êxito no governo, fazia-se necessário ter clemência para com os súditos.

Também *De beneficiis (Dos benefícios)*, cuja datação é incerta, mas que provavelmente foi escrito em algum momento entre os anos 58 e 62, é dedicado às relações de desinteresse e de ajuda mútua que devem mediar os homens na construção de uma humanidade melhor. Nele, Sêneca expõe idéias práticas sobre os benefícios e a gratidão, ponderando que não se deve evitar fazer o bem, mesmo em relação àqueles em quem não se encontra correspondência: os ingratos. Destacando as diferentes formas de conceder e receber benefícios, ele argumenta que, como o tirano não tinha critérios para a generosidade, mas era guiado por caprichos, o sábio não lhe devia submissão, mesmo que tivesse recebido dele algum benefício (LEONI, 1957).

Questiones naturales (As questões naturais), provavelmente escrito nos seus últimos anos de vida, anos 62 – 63, Sêneca dedicou a Lucílio. Na obra se expressa a amplitude do programa formativo senequiano, uma pedagogia que não se limita à exortação moral. Segundo Sêneca, para conhecer a virtude e a divindade fazia-se necessário, antes, estudar a natureza nas suas mais diversas manifestações, assim como em seus fenômenos físicos. Daí ele mostrar-se um entusiasta da ciência em geral e, particularmente da Física, que apontou como base da moral. Com base nessas reflexões, ele criticou os que dedicavam o tempo e o intelecto a outros conhecimentos, como o da História, quando deveriam se voltar para a Geografia, a Meteorologia e a Astronomia (LEONI, 1957).

Cartas a Lucílio, escritas entre os anos 63 e 64, são cartas morais de Sêneca dirigidas a Lucílio. Misturam elementos epicuristas com idéias estóicas e contêm observações pessoais, reflexões sobre a literatura e crítica satírica aos

vícios comuns na época. Os estudiosos das obras de Sêneca consideram essa obra como o mais importante dos seus trabalhos, tendo em vista seu caráter pedagógico, preocupada em instruir o homem a agir, a ensinar o melhor meio de se comportar diante da vida, principalmente a aprender a não se atormentar diante da morte, realidade inevitável.

Nas cento e vinte e quatro cartas, transformadas em vinte livros, observa-se que as preocupações senequianas são as mesmas de quando ele iniciou a sua caminhada pessoal em busca do que ele acreditava ser a “sabedoria”, transparecendo, portanto, sua vocação para ser orientador do homem que também desejasse atingir os domínios da perfeição humana. Em seus conteúdos havia muito mais que informações e notícias; havia, sim, princípios teóricos, na tentativa de converter amigos à doutrina estoica e levá-los a adquirir conhecimentos e habilidades para serem aplicados na vida prática, de modo a libertar-se dos condicionamentos de ordem social e política e aproximar-se tanto quanto possível do ideal de sábio. Também há no conteúdo exortação espiritual, exercícios de meditação que não se limitam às exposições de ordem e finalidade teóricas.

Toda a obra revela que Sêneca foi, sobretudo, um moralista, essencialmente preocupado em entender e explicar o homem de seu tempo.

Conquanto nesse projeto tenha definido o homem como submetido e “doente”, aponta tratamento para a sua regeneração.

3.3 O homem: um ser enfermo e escravizado

Em seu entendimento sobre o homem, Sêneca apontou a fragilidade da materialidade humana, estando o ser humano exposto ao perigo e aos ataques do mundo ao longo de sua existência.

De acordo com Sêneca, o homem é concebido como um ser corpóreo e espiritual (alma). O corpo é peso, é vínculo, é cadeia, é prisão da alma; a alma é o verdadeiro homem, que tende a libertar-se do corpo para alcançar a sua pureza (ULLMANN, 1996).

Mesmo não atribuindo muita importância ao corpo, o qual considera como algo frágil, um mal necessário, que somente serviria para a “hospedagem” da

alma, observa-se que nele havia preocupação em cuidar da saúde desse corpo, mesmo desconsiderado, pois a alma dependia dele.

As pessoas inexperientes¹⁶ vêem-se em grandes dificuldades para superar as dores físicas precisamente porque não se acostumaram a contentar-se com a vida da alma, e dão portanto ao corpo uma grande importância. Por isso mesmo, o homem entregue de coração à sabedoria separa a' alma do corpo e ocupa-se mais da primeira - a sua parte melhor, de natureza divina -, e apenas dá ao corpo – frágil e sempre queixoso! – os cuidados estritamente indispensáveis (*Cartas a Lucílio, 78, 10*).

Assim sendo, em Sêneca o homem mostra uma fragilidade natural, como afirma em *Consolação a Márcia*:

Sendo tu mesma um corpo perecível e frágil e sujeita a doenças [...]. Um vaso que pode quebrar-se ao menor abalo, ao menor movimento. Não é necessária uma grande tempestade para que se destrua: bata onde bater, se dissolverá. 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*).

O drama da existência humana não reside apenas numa escravidão motivada por sua vinculação a valores externos, mas também na enfermidade promovida pelos vícios e paixões. Uma alma dominada por vícios e paixões é marcada pela enfermidade, que se manifesta em sintomas patológicos.

Um desses sintomas é a aparente dificuldade ou incapacidade do homem para descobrir o que o afeta.

O nosso mal não vem do exterior, está dentro de nós, enraizado nas nossas vísceras, e, como ignoramos o mal de que sofremos,

¹⁶ Os insipientes, os não sábios (*Cartas a Lucílio, p. 331*).

só com dificuldade recuperamos a saúde. E mesmo que já tenhamos iniciado o tratamento, quando nos será possível levar de vencida a enorme virulência de tão numerosas enfermidades? Nem sequer solicitamos a presença do médico, quando afinal é mais fácil tratar uma doença ainda no início (*Cartas a Lucílio*, 50, 4).

Esse processo de insensibilização do homem ganha progressiva dimensão e, em razão da " [...] a cegueira das nossas mentes" (*Cartas a Lucílio*, 120, 18), ele não percebe o que outros percebem com certa nitidez. Ele está relacionado também à valorização do corpo, que resulta em insegurança para a alma.

Em face dessa realidade corporal, o homem torna-se criterioso, percebe os sintomas da sua enfermidade, mas não os dá a conhecer, pois se preocupa com as reações adversas que pode provocar.

Ocultar a enfermidade da alma sob a aura da importância, da laboriosidade ou de qualquer outra suposta virtude indica que o mal já está efetivamente instalado. "Não há melhor indício de um espírito mal formado do que a instabilidade e a permanente oscilação entre a afectação pela virtude e o amor pelo vício" (*Cartas a Lucílio*, 120, 20).

Essa dissimulação não produz outro resultado que não seja ir ao encontro dos vícios e das paixões, sem deixar espaço para a verdade sensível e para a virtude plena. Por outro lado, a simulação de virtudes que não são reais transforma-se num sério obstáculo à obtenção da saúde da alma.

O homem que não quer ser ajudado inibe os qualificados, que são poucos, de exercer a condição de "médicos". Ainda que se use a pressão de remédios ou de coação, não se pode ignorar que " [...] um espírito fraco e doente receia experiências desconhecidas" (*Cartas a Lucílio*, 50, 9).

Mesmo considerando a possibilidade da cura, Sêneca concebe a situação da humanidade como dramática, pois é grande o número de enfermos e pequeno o número de "médicos" para cuidar deles (PEREIRA MELO, 2007a).

Além disso, à medida que passam os anos, aumenta o número das enfermidades que atacam a alma, muito mais do que as do corpo, que já não são poucas.

[...] para lhes fazer frente (doenças do corpo) teve a medicina de multiplicar também as formas de tratamento e de observação. Idênticas considerações devo fazer acerca da filosofia. Também essa foi, em tempos, menos complicada, quando as faltas dos

homens eram menos graves e podiam sanar-se com cuidados ligeiros. Mas contra a enorme perversão actual dos costumes há que tentar todos os recursos. E, mesmo assim bom seria que esta pestilência fosse levada de vencida! (*Cartas a Lucílio*, 95,29).

O aumento das enfermidades físicas, para Sêneca, tem origem nas paixões e nos vícios, particularmente os relacionados aos excessos de comida, bebida, luxo e sensualidade, entre tantos outros.

Nos dias de hoje, como progrediram as deficiências da saúde! Pelos prazeres que nos proporcionamos, pagamos um juro que ultrapassava todos os limites legítimos! Não te admires com o número imenso das moléstias: conta o número dos cozinheiros! As actividades intelectuais estão paradas, os mestres dos estudos liberais sentam-se nos seus cantos sem assistência, nas escolas dos retores e dos filósofos e o desterro; em contrapartida, vê como estão cheias as cozinhas, vê a multidão que se acotovela nas casas pródigas em festins! (*Cartas a Lucílio*, 95, 23).

Mais cedo ou mais tarde, o homem toma consciência da sua condição de enfermo, mas a cegueira a que está submetido impede-o de identificar essa enfermidade. Ao mesmo tempo, atribui às suas dores causas físicas, que, em sua maioria, também são de carácter imaginário.

Não comeces tu a fazer os teus males mais graves do que são e a afligir-te com queixumes. Toda dor é ligeira quando não a julgamos a partir da opinião comum. Se, pelo contrário, começares a exortar-te a ti mesmo e a dizer: "Isto não é nada, ou pelo menos não é nada de importância! O que é preciso é paciência! Isto passa já!" - pelo próprio facto de considerares ligeiras as tuas dores, já estás a tomá-las de factos ligeiras. Todos os nossos juízos estão suspensos da opinião comum. Não são apenas a ambição, o luxo, a avareza que se regulam por ela: também sentimos as dores de acordo com a opinião (*Cartas a Lucílio*, 78, 13).

Em face disso, buscam-se remédios não apropriados para o problema, os quais pioram o quadro. É o caso das viagens: segundo se acredita, uma mudança de clima poderia contribuir para melhorar o estado de saúde; no entanto, esse expediente não possibilita a cura, pois os males não são físicos; além disso, tanto para as enfermidades da alma quanto para as do corpo, o repouso possibilita um restabelecimento iniludível, enquanto o movimento de

transferir-se de um lugar para outro não tem outra propriedade a não ser a de agravar a enfermidade:

"Andas daqui para ali tentando expulsar essa angústia interior, o que teu incessante deambular apenas consegue agravar [...]. O que quer que faças redundará em teu prejuízo, esse teu contínuo movimento só te faz mal [...]" (*Cartas a Lucílio*, 28, 3).

O temor se aloja na alma enferma e pode paralisar determinadas reações do homem, impedindo a razão de encontrar o remédio necessário para as suas dores e levando ao desgosto pela própria existência.

Para Sêneca, não há escravidão pior e mais 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.

O homem que se encontra escravizado e enfermo converte-se num homem vencido, e isso se agrava à medida que aumenta a sua resistência em face dessa realidade. Com sua indiferença, ele torna ainda mais doente a força que a natureza lhe conferiu, a alma, exatamente aquela que garante a sua vitória na luta contra os males que o atormentam:

"[...] a natureza deu-nos energia suficiente. A questão está em aproveitá-la, em juntar todas as nossas forças e pô-las ao nosso serviço ou, pelo menos, em não as virar contra nós mesmos. A falta de forças não passa de pretexto; o que temos na realidade é falta de vontade!" (*Cartas a Lucílio*, 116, 8).

Apesar desse favorecimento da natureza, o mundo é o espaço de homens vencidos, dos que não sabem ou não querem declarar uma guerra contra si mesmos tendo em vista obter o que é ideal: a vitória da alma sobre o corpo.

Sêneca caracteriza o drama da existência humana como símbolo da derrota e da submissão. É importante observar que, mesmo condenando veementemente a guerra entre homens e povos, ele lança mão de expressões militares e identifica o corpo humano com um campo de batalha (GARCÍA GARRIDO, 1969), uma guerra interior do homem consigo mesmo, em busca da perfeição.

É meu dever escutar corajosamente todo este estrépito guerreiro que me rodeia. Todos me considerariam louco, e com razão, se,

enquanto velhos e mulheres acarretam pedras para reforço das muralhas, enquanto os homens armados aguardam ou reclamam diante das portas ordem de sortida, enquanto os dardos inimigos se cravam, vibrando, nos batentes, enquanto o próprio solo estremece com as escavações dos sabotadores, eu me deixasse ficar sentado e quieto, meditando em silogismo do tipo: "Tu possuis aquilo que não perdeste; ora tu não perdeste os cornos; logo tu tens cornos!", ou outras sutilezas construídas segundo este delirante modelo (*Cartas a Lucílio*, 49, 7-8).

Para ele, não existe batalha que exija maior dedicação do que a luta interior, uma vez que esta não admite nenhum tipo de trégua.

Um quartel de inverno bastou para amolecer Aníbal; este homem que atravessava indômito as neves dos Alpes sucumbindo às molezas da Campânia: vencedor na guerra, foi vencido pelos vícios. A nossa vida é também um combate, e uma expedição guerreira em que nunca nos podemos entregar ao repouso e ao prazer. Primeiro que tudo devemos derrotar os prazeres que, como vês, são capazes de dominar mesmo os ânimos mais duros. Quem tiver a noção do esforço exigido pela vida da sabedoria compreenderá que essa luta não se vence através da sensualidade e da moleza (*Cartas a Lucílio*, 51, 6-7).

Em razão disso, o homem vencido não se sente motivado para empreender uma ofensiva efetiva contra a sua situação e desconsidera a indigência de vida a que é arrastado pelas paixões e pelos vícios.

O homem, além de escravizado, enfermo e vencido, está submetido a um mal ainda maior, o medo da morte. O temor e a consciência de que esta, mais cedo ou mais tarde, se faz presente em sua existência põem fim à sua aspiração universal, a suas esperanças e projetos de felicidade para o futuro.

4. A MORTE: A DIMENSÃO MAIS REAL DA EXISTÊNCIA HUMANA

O tema da morte está presente em toda a obra de Sêneca, constituindo-se, para o pensador numa grande preocupação. Por isso, a maior parte de suas reflexões acaba de um modo ou de outro versando sobre o assunto da morte, seja da morte em si, como fim da existência, seja das pequenas “mortes”, perdas, males e dores com que o ser humano vai se deparando ao longo da vida. Conforme afirma:

[...] nós, homens, não caímos na morte de repente, antes avançamos gradualmente para ela. Morreremos diariamente, já que diariamente ficamos privados de uma parte da vida; por isso mesmo, à medida que nós crescemos a nossa vida vai decrescendo. Começamos por perder a infância, depois a adolescência, depois a juventude. Todo o tempo que decorreu até ontem é tempo irrecuperável; o próprio dia em que estamos hoje, compartilhamo-lo com a morte. Não é a última gota que esvazia a clepsidra, mas toda a água que anteriormente foi escorrendo; do mesmo modo não é a hora final em que deixamos de existir a única que constitui a morte, mas sim a única que a consoma. Atingimos a morte nessa hora, mas já de há muito caminhávamos para ela (*Cartas a Lucílio*, 24, 19-20).

Em *Consolação a Márcia* assim se expressa:

Todos caímos neste erro de julgar que somente os velhos e os debilitados se inclinam para a morte, uma vez que já a infância, a juventude e todas as idades para lá nos conduzem. Cumprem os fados sua tarefa: tiram-nos a consciência de nossa sorte e para que mais facilmente possa surpreender-nos, esconde-se a morte sob o próprio nome da vida: a puerícia absorve em si a infância, a adolescência absorve a puerícia, o velho leva embora o jovem. Os próprios progressos, se bem pesares, são prejuízos (*Consolação a Márcia*, XXI, 7).

Se deploras a morte do teu filho, a culpa é do momento em que nasceu, pois a morte lhe foi anunciada ao nascer. Com esta condição ele te fora dado, este destino o acompanhava desde o teu ventre (*Consolação a Márcia*, X, 5).

Admiramo-nos da morte neste corpo, a qual não precisa senão de um suspiro? Acaso é necessário muito esforço para que venha a sucumbir? Um odor, um sabor, um cansaço, uma vigília, um humor, um alimento e aquelas coisas sem as quais não pode viver, lhe são mortais; para onde quer que se mova, tem

imediatamente consciência de sua fraqueza (*Consolação a Márcia*, XI, 4).

E em *Sobre a brevidade da vida*:

Não é curto o tempo que temos, mas dele muito perdemos. 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, então, finalmente constringidos pela fatalidade, sentimos que ela já passou por nós sem que tivéssemos percebido (*Sobre a brevidade da vida*, I, 3-4).

Há quem diga que pretende viver porque comete muitas boas acções, que a custo se resigna a subtrair-se aos deveres da vida, porque no seu desempenho põe o maior empenho e boa vontade. Ora essa! Ignoras então que um dos deveres da vida é morrer? Tu não te eximes a nenhum dever, pois não é possível delimitar um número exacto de deveres que tenhas de cumprir. Toda a vida é sempre breve. (*Cartas a Lucílio*, 77, 19).

Na visão senequiana, o homem erra ao temer a morte como um mal futuro, pois ela já está no presente, acontece dia após dia, sem o homem se dar conta disso.

O fato é que o conteúdo morte é algo que o homem sempre terá que considerar, querendo ou não, pois essa realidade é inevitável. Deste modo, a morte se faz presente como integrante da vida, constituindo-se na dimensão mais real da existência humana, como Sêneca afirma: “[...] Por sua vez virá a morte, à qual deverás te entregar, queiras ou não” (*Sobre a brevidade da vida*, VIII, 5). E reafirma seu carácter inevitável:

[...] a respeito da morte já te disse o suficiente; acrescentarei apenas que o medo dela não é derivado da doença, mas da natureza humana. Muitos homens houve a que a doença adiou uma morte iminente: a sua salvação deveu-se à suposição de que estavam às portas da morte. Tu hás-de morrer um dia, não por estares doente, mas sim por estares vivo. E esta lei da natureza é válida mesmo quando estiveres de boa saúde. Quando recuperares terás escapado apenas a uma doença, não à morte (*Cartas a Lucílio*, 78, 6).

Considero que o próprio momento da morte dá ao homem mais coragem do que a simples vizinhança da morte. A presença imediata da morte, de facto, até mesmo aos tímidos dá a coragem de não evitar o inevitável [...] (*Cartas a Lucílio*, 30,8).

Quem jamais cuidou dos seus bens como se eles fossem perecíveis? Quem de nós jamais ousou pensar no exílio, na miséria, no luto? E quem, se exortado a considerar isso, não o rejeitará como sinistro presságio e desejará que tais coisas caiam sobre a cabeça dos inimigos ou do próprio conselheiro inoportuno? [...]. Tu julgas que alguma coisa não acontecerá, quando sabes que pode acontecer, quando vês que já aconteceu a muitos? [...]. A qualquer um pode acontecer o que pode acontecer a alguém. Aquele perdeu a seus filhos: podes perdê-los também tu; aquele foi condenado: tua inocência também está sob perigo. Esta ilusão nos frustra e nos abate, enquanto sofremos aquilo que nunca previmos que nós poderíamos sofrer. Tira a força aos males presentes quem previu que aconteceriam (*Consolação a Márcia*, IX, 4-5).

Justamente por ser a morte inevitável, cabe ao homem preparar-se para enfrentar sua inexorável realidade, pois todos irão passar por ela, e para isso basta estar vivo.

Por isso, no pensamento de Sêneca encontra-se uma filosofia da vida e também da morte. O homem deveria ser formado para essas duas realidades. A preocupação senequiana consiste na necessidade de uma boa meditação sobre a morte e para a morte, e o homem deveria ter essa aprendizagem ao longo da vida: “[...] Deve-se aprender a viver por toda a vida, e, por mais que tu talvez te espantes, a vida toda é um aprender a morrer” (*Sobre a brevidade da vida*, VII, 3).

Assim, a grande lição a ser aprendida na formação do homem está em torno do saber morrer, o que está intrinsecamente ligado ao saber viver com sentido.

[...] não te tortures como se estivesses deliberando sobre uma grande coisa! Viver não é uma grande coisa! Todos os teus escravos vivem, todos os animais vivem! O que é importante é morrer com nobreza, com plena consciência, com coragem! Repara quantos anos há já que tu repetes sempre os mesmos actos: comer, dormir, fazer amor – a vida resume-se a este ciclo! [...] (*Cartas a Lucílio*, 77, 6-7).

A concepção senequiana de morte, de certo modo, está vinculada à sua concepção de ascese, ao domínio do espírito sobre a matéria, ao princípio da perfeição. Com isso, Sêneca revela a perenidade dos valores espirituais (PEREIRA MELO, 2007a).

O pensamento de Sêneca, que tem a sua expressão máxima na morte, não flui para uma moral da morte, mas para uma moral relacionada às leis elementares da vida. Por isso não há angústia, desespero e medo em suas reflexões, especialmente porque a vida é entendida como um exame, uma avaliação permanente e própria da sabedoria. Nela ancora a questão da vida, do bem e do mal, dos valores morais e éticos, do supremo bem, do que é imanente e possivelmente transcendente no homem. Seu ponto de partida é o saber-viver.

No entanto, essa mesma arte de saber viver converteu-se na arte de saber morrer, na fonte responsável pela inspiração de todas as dimensões da vida. Por esse motivo, ele não aceitava o tempo gasto inutilmente ou qualquer outra atividade que inviabilizasse a prática reflexiva do homem. Meditação para a vida é o mesmo que meditação para a morte: eis a condição para a verdadeira sabedoria. E assim destaca a importância da reflexão: “Nenhuma meditação é tão imprescindível como a meditação da morte [...]” (*Cartas a Lucílio, 70, 18*). E acrescenta: [...] Quanto a ti, vai sempre pensando na morte, para a não receares nunca! (*Cartas a Lucílio, 30, 18*). A reflexão sobre a morte é uma das maneiras de se aprender a enfrentá-la quando chegar a hora.

É da maior importância, Lucílio, e deve ser aprendida com o tempo, a capacidade de morrer com coragem quando chegar a nossa hora inevitável. Outros modos de morrer conservam em si algo de esperança: uma doença cura-se, um incêndio apaga-se, um desabamento que parecia ir esmagar-nos deixa-nos em pé; o mar lança para terra incólumes aqueles mesmos que, com igual força, havia engolido; o soldado refreia o gládio no momento em que já está prestes a degolar a vítima. Mas o homem a quem a velhice conduziu às portas da morte, esse não tem qualquer esperança, em seu favor ninguém poderá interceder. Não há nenhuma outra maneira de morrer, nem também tão prolongada (*Cartas a Lucílio, 30, 4*).

Para Sêneca, aquele que não sabe lidar com a realidade da morte vive submetido ao medo dela. O temor e a consciência de que esta, mais cedo ou mais tarde, se faz presente na vida do homem, põem fim à sua aspiração universal, a suas esperanças e projetos de felicidade para o futuro (PEREIRA MELO, 2007a).

O temor da morte está relacionado à consciência do seu caráter de ser inevitável, por isso evita-se pensar nela, mas essa realidade cerca o homem em

todos os momentos da vida:

Se quisermos estabelecer uma distinção entre os motivos do nosso medo, veremos que uns são reais, outros aparentes. O que tememos não é a morte, mas sim o pensar na morte; dela própria separa-nos sempre uma pequena distância. Por isso, se devemos temer a morte, então devemos temê-la sempre, porque em qualquer idade estamos sujeitos a ela (*Cartas a Lucílio, 30, 17*).

Apesar da inevitabilidade da morte, o homem é incapaz de aceitá-la, de controlar o medo; e a situação torna-se mais difícil ainda para quem cultua a materialidade, para aquele que encontra no corpo os motivos para a felicidade.

Não querer morrer é o mesmo que ter querido não viver: a vida foi nos dada com a morte como termo para o qual caminhamos. Como não é então insensato temê-la? O que é certo, aguarda-se; só o que é dúbio se teme. A morte tem um caráter de inexorabilidade igual para todos, inflexível: quem poderá queixar-se de existir em condições que são idênticas para todos? [...] (*Cartas a Lucílio, 30, 10-11*).

Segundo Sêneca, em virtude da presença da morte na vida, deve-se viver intensa e virtuosamente o momento presente, pois nele se representa o passado e se vislumbra o futuro. A perspectiva do futuro, particularidade do homem, é fonte de boas e más emoções. Estas se confirmam ou se negam ao se fazer presente o futuro. A concretização destas realidades futuras, que, para Sêneca, podem ser agradáveis ou causar desprazer, não depende da ação humana, mas de causas naturais ou sociais. Cabe ao homem desfrutar os acontecimentos bons e aceitar os maus, sem ser atormentado por eles, especialmente pela morte. Esta é uma realidade inevitável em si mesma, mas incerta quanto ao momento e à forma como se concretizará (ZARAGUETA, 1966).

Para que esse homem atormentado obtenha a felicidade libertadora, ele precisa renunciar ao seu modo de viver; porém, em face da possibilidade da reflexão, ele opta por se refugiar no não-pensar:

São tantos os funerais que passam diante de nossa casa, mas nós não pensamos na morte; são tantas as mortes precoces, mas nós nos preocupamos com a toga de nossos filhos, com o seu serviço militar e com a sucessão da herança paterna (*Consolação*).

a *Mércia*, IX, 2).

Ao fugir dessa opção, que é libertadora, o homem busca soluções paliativas, como os vícios e os prazeres, mas nem essas são capazes de eliminar ou fazer esquecer de fato os males humanos.

Assim sendo, o homem deveria ser formado para enfrentar as dores humanas, dentre elas a dor pelo medo diante da morte. Esse seria o caminho apontado pela sabedoria, seguindo o projeto da Natureza: “Por que nos queixamos da Natureza? Ela mostrou-se benevolente: a vida, se souberes utilizá-la, é longa [...]” (*Sobre a brevidade da vida*, II, 1).

Há no pensamento senequiano um espaço para a morte voluntária. Essa seria possível quando a vida já não tivesse mais valor moral, e seria uma afirmação da liberdade pessoal.

4.1 O suicídio: uma opção pela liberdade

É notável a abundância de textos em que Sêneca fala sobre o suicídio e a defesa que faz, em algumas circunstâncias, desta forma de abandonar a existência, podendo ser até entendido, em algumas situações, como a única forma possível de assegurar a liberdade.

Apesar de o suicídio, entre os estóicos, ter sido freqüente (um exemplo disso é Zenão), não há em Sêneca defesa incondicional dessa prática. O que se encontra neste ato definitivo é a possibilidade de o homem mostrar-se total e absolutamente livre:

[...] Nada de melhor concebeu a lei eterna do que embora apenas nos dando uma porta de entrada na vida, ter-nos proporcionado múltiplas saídas. Porque hei-de eu esperar que sobre mim se abata a crueldade das doenças ou dos homens se posso escapar-me por entre os tormentos e assim iludir a adversidade? Aqui está o único ponto em que não podemos queixar-nos da vida: ela não retem ninguém! A condição humana assenta numa base excelente: ninguém é desgraçado senão por sua própria culpa. A vida agrada-te? Então, vive! Não te agradas? És livre de regressar ao lugar donde vieste! (*Cartas a Lucílio*, 70, 14-15).

E acrescenta: “Quando queremos mesmo deixar esta vida não há obstáculos que nos possam impedir: a natureza deixa-nos abertas todas as portas! [...]” (*Cartas a Lucílio*, 70, 24).

Sêneca dá grande dimensão à liberdade, colocando-a acima da própria vida. Para o pensador, a liberdade valoriza o ser humano, tornando-o dono dos seus atos, independente, plenamente livre (VAN RAIJ, 1986). Por isso, a morte voluntária não pode ser um capricho, mas um ato livre, moralmente valorável como toda atitude que é livre.

Sêneca defende o suicídio quando continuar vivo só é possível com o abandono do bem moral; quando a vida não é um valor, mas um desvalor, um obstáculo para a liberdade e para a virtude.

Assim, ele aceita essa prática no caso, por exemplo, de uma doença incurável, se essa obscurecer a razão, mas não a aceita se for só para aliviar a dor física. O filósofo defende a morte voluntária quando as condições exteriores tornarem impossível a vida com dignidade, ou seja, conduzida com rigorosa obediência aos valores morais (CAMPOS, 1991).

Desenvolve essa idéia em *Cartas a Lucílio*:

[...] Pronunciemos-nos, enfim, sobre esta questão: devemos nós minimizar a última fase da velhice e, em vez de aguardar o nosso fim, apressá-lo com as próprias mãos? Esperar passivamente pela morte é atitude quase cobarde tal como é amigo em excesso do vinho quem quer que, depois de esvaziar a ânfora, vai ainda sorver as borras. Resta agora é saber se são borras os últimos anos de vida, ou se, pelo contrário, são a fase mais transparente e mais pura. Entenda-se desde que a inteligência não sofra diminuição, que os sentidos sirvam o espírito intactos e que o corpo não esteja diminuído e já meio morto, porquanto é da maior importância saber se o que se prolonga é a vida ou é a morte. Se o corpo já não está à altura das suas tarefas, porque não havemos de libertar a alma dos seus entraves? Possivelmente até o deveríamos fazer antes de ser necessário, não fosse dar-se o caso de o não podermos fazer quando necessário for. E como é maior o perigo de viver mal do que o de morrer antes do tempo, estúpido seria aquele que, com um exíguo sacrifício de tempo, se não libertasse de tantas contingências aleatórias. Poucos têm sido os homens que, após longa velhice, atingiram a morte sem diminuição de capacidades, mas muitos aqueles que uma vida prolongada deixou inutilizados: como não julgar então que mais duro do que perder uns dias de vida é perder o direito a pôr-lhe termo? [...] eu não porei termo à velhice se ela me deixar o uso das minhas faculdades, daquelas que formam a melhor parte de

mim mesmo. Se, todavia, começar a afectar-me a inteligência, a destruir alguma das suas capacidades, se, tirando-me a vida, me deixar só a existência, então eu escapar-me-ei desse edifício podre e arruinado. Não evitarei pela morte uma doença desde que tratável e não gravosa para o espírito. Nunca erguerei a mão contra mim para evitar o sofrimento: morrer assim é confessar-se derrotado. Mas se souber que tal doença nunca mais me deixará, então sairei eu desta vida, não devido á doença em si, mas porque ela me será um entrave em relação a tudo por que merece a pena vivermos. Morrer para evitar a dor é uma atitude de fraqueza e cobardia; viver só para suportar a dor, é pura estupidez (*Cartas a Lucílio, 58, 32-36*).

Reprovava essa prática quando fosse para evitar as responsabilidades ou por um ato de desespero. Para ele, o suicídio aparecia como uma via de escape a uma vida inútil, porque a vida somente tinha sentido se fosse vivida em plenitude, mesmo quando fosse breve; o mais importante era a qualidade da vida, e não a sua duração, como afirma:

[...] há homens a quem a vida conduziu rapidamente ao termo a que, mesmo relutantemente, haviam um dia de chegar; para outros, contudo, a vida não passa de uma interminável maceração. Ora, como tu bem sabes, a vida não é um bem que se deve conservar a todo o custo; o que importa não é estar vivo, mas sim viver uma vida digna! Por isso mesmo, o sábio prolongará a sua vida enquanto dever, e não enquanto puder. Considerará sempre onde deve viver, com que companhias, como deve agir, que acções deve empreender. Deve ter no pensamento a qualidade da vida, não a sua duração. Se se lhe deparam muitas situações graves, muitos obstáculos à sua tranqüilidade, o sábio, retirar-se-á! E não o fará apenas como último recurso, mas, assim que a fortuna começar a mostrar-se hostil para com ele, deverá meditar seriamente se não convém pôr de imediato termo à vida. O sábio considera como indiferente se a sua morte é natural ou voluntária, se ocorre mais tarde ou mais cedo; não tem que recear qualquer grande perda: num liquido invertido a conta-gotas, quem se interessa por uma gota a mais ou a menos? Morrer mais cedo, morrer mais tarde – é questão irrelevante; relevante é, sim, saber se se morre com dignidade ou sem ela, pois morrer com dignidade significa escapar ao perigo de viver sem ela! [...] (*Cartas a Lucílio, 70, 4-6*).

E acrescenta: “Na vida é como no teatro: não interessa a duração da peça, mas a qualidade da representação. Em que ponto tu vais parar, é questão sem a mínima importância. Para onde quiseses, mas dá à tua vida um fecho condigno!” (*Cartas a Lucílio, 77, 20*).

Morrer é uma decisão pessoal e intransponível; portanto, o homem deve manter a sua vida enquanto ela for digna, enquanto for útil:

Por ele próprio, aliás, eu nada receio; nós é que ficamos a perder quando ficarmos sem a presença deste ilustre velho. Ele continua cheio de vida, e se deseja que esta se prolongue não é por si, mas por aqueles a quem a sua presença é útil. O facto de continuar vivo é uma liberalidade da sua parte. Outro qualquer já teria posto fim a semelhante sofrimento. Ele, porém, que tão vil é fugir da morte como buscar refúgio na morte. “Que dizes? Se as condições a isso aconselharem não se deve sair voluntariamente desta vida?” Claro que sim, quando o homem já não for de utilidade para alguém, quando a sua sobrevivência só servir como pasto para a dor. Este caso, amigo Lucílio, é uma lição prática de filosofia, uma experiência real: observa que coragem um homem experimentado tem de usar em luta com a morte e com a dor, quando se vê assediado por uma e golpeado pela outra. Há que aprender a agir vendo alguém a agir. Até agora, servi-me de argumentos para discutir se é possível a resistência à dor, ou se a proximidade da morte basta para quebrantar mesmo as almas fortes (*Cartas a Lucílio, 98, 16-18*).

Uma vida longa, mas vazia e sem sentido para os familiares, os amigos, a sociedade e até mesmo a humanidade, era sem dignidade, não merecia ser vivida. A vida, como expressão de magnitude, devia ser vivida até o momento em que se apresentasse como algo mais difícil de aceitar do que a própria morte (PEREIRA MELO, 2007a).

Ao homem caberia tomar essa decisão, independentemente de esse ato ser aprovado ou não pelos demais.

[...] Não, tu não deves deixar em outras mãos uma decisão sobre a qual é irrelevante a opinião alheia. O teu objectivo deve ser um só: eximir-te tão rápido quanto possível aos golpes da fortuna. De um modo ou de outro, haverá sempre quem pense mal do teu acto (*Cartas a Lucílio, 70, 13*).

Igualmente era pessoal a forma de executar esse ato. Nisso também residia o valor do homem: escolher o meio mais propício para deixar esta vida: “Homem de valor é aquele que, não só exige de si o suicídio, como ainda encontra forma de o realizar” (*Cartas a Lucílio, 70, 25*). E continua a argumentar essa idéia:

[...] quando as circunstâncias o permitem pode eleger-se uma forma de suicídio menos brutal; quando temos à mão muitos recursos com vista a esse objectivo podemos escolher entre eles e pensar qual a forma preferível de conquistar a liberdade; numa situação desesperada, contudo, há que tomar como melhor o meio que está mais ao alcance, por muito extravagante que seja. A quem deseja suicidar-se, desde que lhe não falte o ânimo, não lhe faltará também a imaginação (*Cartas a Lucílio, 70, 24*).

Um dia virá, porém, que há-de pôr-nos diante o problema da morte! Não há razão para pensar que apenas os grandes homens tiveram a força necessária para romper as barreiras da servidão humana [...]. Tem havido homens de baixa condição que num ímpeto de coragem alcançaram o porto seguro da morte: impedidos pelas circunstâncias de morrer tranquilamente, sem possibilidade de elegerem livremente o instrumento do suicídio, lançaram mão do que encontraram e, pela sua coragem, transformaram em armas objectos por natureza inofensivos (*Cartas a Lucílio, 70, 19*).

Para ajudá-lo nessa tarefa de escolher o melhor meio de suicidar-se, a razão poderia auxiliar na busca da maneira mais viável:

[...] a razão ensina-nos que várias podem ser as vias seguidas pelo destino mas que o fim é apenas um e nada interessa o ponto de partida daquilo que é inevitável. A mesma razão te aconselhará a morrer, se é possível, do modo que te agradar, se não, do modo que for viável, isto é, a aproveitar a forma de suicídio que as circunstâncias te depararem. Se é imoral viver impetuosamente, morrer num ímpeto, pelo contrário, é admirável (*Cartas a Lucílio, 70, 27*).

Mesmo em meio a essa atitude de coragem, de enfrentar a morte, optando por ela, Sêneca não deixa de considerar a dor que o homem pode sentir nesse processo de lidar com o morrer, e é na luta pela superação dessa dor que o homem deve senti-la.

Alguns trechos das *Consolações* atestam o personalismo de Sêneca:

Pois abater-se com uma dor infinitiva, quando se perde uma pessoa muito querida, é um estúpido gosto, e não abater-se em absoluto é uma dureza desumana: a melhor medida entre o sentimento e a razão é experimentar a dor e dominá-la (*Consolação a Hélvia, XIV, 3*).

E como convém mais à fineza dos teus costumes isto, que ponhas fim à tua dor de preferência a que o esperes e que não aguardes

aquele dia em que a dor te abandone contra tua vontade!
Renuncia tu mesma a ela! (*Consolação a Márcia*, VIII, 3).

Para Sêneca, sentir a dor é compatível com a dignidade moral. Chega a valorizar a sensibilidade afetiva. Em “*Consolação a Márcia*” apresenta em vários fragmentos esse seu modo de pensar:

Mas é natural a saudade dos entes queridos. Quem a nega, desde que seja moderada? (*Consolação a Márcia*, VII, 1).

Contudo é triste perder um jovem a quem se tenha educado, e que tanto para a mãe quanto para o pai era apoio e honra. Quem nega que é triste? (*Consolação a Márcia*, XVIII, 1).

Se não soubesse, Márcia, que estás tão afastada da fraqueza da alma feminina [...] não ousaria ir ao encontro de tua dor, à qual mesmo os homens, de bom grado, se apegam (*Consolação a Márcia*, I, 1).

Por que te domina, filha, uma tão longa inquietação? (*Consolação a Márcia*, XXVI, 2).

A Grécia não deve admirar-se demasiadamente daquele pai que, em meio a um sacrifício, anunciada a morte do filho, ordenou somente que o flautista calasse, tirou a coroa da cabeça, mas terminou ritualmente a cerimônia [...]. Certamente que ele foi digno de memorável dedicação, digno de um supremo sacerdócio, que não deixou de cultuar os deuses nem mesmo quando irados. Contudo, quando ele voltou para casa, os seus olhos encheram-se de lágrimas, ele soltou alguns gemidos [...] (*Consolação a Márcia*, XIII, 2).

Na *Consolação a Políbio*, a respeito da sensibilidade do homem, assim se expressa:

Certamente será ótimo se imitarem aqueles que [...] suportaram aquilo que os abateria sem demasiada amargura e aspereza, mas com brandura e fraqueza. Pois não é próprio do ser humano não sentir os seus males, nem tampouco o é próprio de um homem viril não suportá-los (*Consolação a Políbio*, XVII, 2).

Apesar de Sêneca considerar o tema da morte voluntária como uma afirmação de liberdade pessoal, como um ato de coragem e valentia diante da morte, ele não deixa de considerar também que a morte promove muitas dores ao homem, devido a sua sensibilidade afetiva, o que também é dignamente moral.

Deste modo, o pensador apresenta orientações para o homem ao deparar-se com a realidade da morte.

4.2 O magistério senequiano: orientações para a superação da dor

Sêneca, ao considerar a morte como um legado comum à humanidade, consequência natural do nascimento, aponta reflexões a todos que se sintam temerosos por sua presença. Assim, apresenta-se como um pedagogo consolador, procurando direcionar, oferecer subsídios àqueles que se angustiam diante dessa realidade

Entre os direcionamentos apresentados por Sêneca encontra-se a reflexão sobre a sua universalidade. O fato de analisar a realidade de que outros homens morreram pode ajudar a moderar as lágrimas.

[...] tão grande estultícia é temer a morte como temer a velhice, pois assim como a velhice se sucede à idade madura, assim se sucede a morte à velhice [...]. A morte tem um carácter de inexorabilidade igual para todos [...]. O primeiro elemento da equidade é a igualdade (*Cartas a Lucílio*, 30, 10-11).

Os destinos estão determinados de uma vez por todas, e prosseguem a sua marcha em obediência à lei eterna do universo: tu irás para onde vai tudo o mais! Que vês nisto de estranho? Nascestes já sujeito a esta lei: o mesmo já sucedeu ao teu pai, à tua mãe, a todos os teus avós, a todos os homens que viveram antes de ti e a todos os que viverão depois de ti! Uma mesma necessidade ineluctável e inflexível domina todos os seres e arrasta-os consigo. Que multidão de gente não há para te seguir na morte, que multidão para nela te acompanhar! Creio bem que a tua coragem seria maior se visses muitos milhares de pessoas a morrer ao mesmo tempo que tu: pois fica sabendo que no preciso momento em que tu vacilas ante a morte muitos milhares de homens e de animais estão, de uma forma ou de outra, exalando a alma. Julgavas, se calhar, que não havias um dia de chegar ao ponto para onde sempre te encaminhaste? Não há estrada que não chegue ao fim! (*Cartas a Lucílio*, 77, 13).

É, pois, um enorme consolo alguém pensar que isso que o atingiu, todos antes dele suportaram é todos suportarão e, por isso, me parece ter feito a natureza comum o que fez de mais cruel, para que a igualdade mitigasse a crueldade do destino (*Consolação a Políbio*, I, 4).

A natureza a ninguém declarou que isentaria de sua lei fatal. Todos os dias passam frente aos nossos olhos funerais de

conhecidos e desconhecidos, no entanto, distraídos com outras coisas, julgamos que é repentino aquilo que, por toda a vida, nos é anunciado que há de acontecer (*Consolação a Políbio*, XI, 1).

Gira os olhos por toda multidão dos conhecimentos e desconhecidos, por toda parte encontrarás aqueles que sofrem desgraças maiores do que as tuas (*Consolação a Márcia*, XII, 4).

Apesar de as experiências de morte e do morrer serem únicas para cada pessoa, seu caráter é universal, ao se considerar que o homem de todos os tempos e lugares irá se deparar com esse fenômeno natural. O que pode ser pessoal é a forma de pensar, sofrer e enfrentar a morte.

Aproveitar o tempo, ter uma vida digna, bem vivida, valorizando a qualidade da vida e não a sua duração, essa é uma das maneiras de se ficar menos temeroso diante da morte. O importante, segundo Sêneca, é que o homem empregue bem os seus dias, tenha uma vida em plenitude.

Podes indicar-me alguém que dê o justo valor ao tempo aproveite bem o seu dia e pense que diariamente morre um pouco? É um erro imaginar que a morte está à nossa frente: grande parte dela já pertence ao passado, toda a nossa vida pretérita é já do domínio da morte! Procede, portanto, caro Lucílio, conforme dizes: preenche todas as tuas horas! Se tomares nas mãos o dia de hoje conseguirás depender menos do dia de amanhã. De adiamento em adiamento, a vida vai-se passando. Nada nos pertence, Lucílio, só o tempo é mesmo nosso. A natureza concedeu-nos a posse desta coisa transitória e evanescente da qual quem quer que seja nos pode expulsar. É tão grande a insensatez dos homens que aceitam prestar contas de tudo quanto - mau grado o seu valor mínimo, ou nulo, e pelo menos certamente recuperável - lhes é emprestado, mas ninguém se julga na obrigação de justificar o tempo que recebeu, apesar de este ser o único bem que, por maior que seja a nossa gratidão, nunca podemos restituir (*Cartas a Lucílio*, 1, 2-3).

E desenvolve o mesmo pensamento na obra *Sobre a brevidade da vida*:

Compreendes que morres prematuramente? Qual é pois o motivo? Vivestes como se fôsseis viver para sempre, nunca vos ocorreu que sois frágeis, não notais quanto tempo já passou; vós o perdeis, como se ele fosse farto e abundante, ao passo que aquele mesmo dia que é dado ao serviço de outro homem ou outra coisa seja o último. Como mortais, vos aterrorizais de tudo, mas desejais tudo como se fôsseis imortais (*Sobre a brevidade da vida*, III, 4).

[...] Quão tarde começas a viver, quando já é hora de deixar de fazê-lo. 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*).

Se fosse possível apresentar a cada um a conta dos anos futuros, da mesma forma que podemos fazer com os passados, como tremeriam aqueles que vissem restar-lhes poucos anos e como os poupariam! Pois, se é fácil administrar o que, embora curto, é certo, deve-se conservar com muito cuidado o que não se pode saber quando há de acabar (*Sobre a brevidade da vida, VIII, 3*).

A contemplação pode ajudar a aproveitar melhor a vida:

Nem a vida nos causará fastídio nem a morte temor. Um homem habituado à contemplação das coisas mais diversas, elevadas, divinas nunca pode sentir-se farto de viver; é a ociosidade sem energia que costuma tornar a vida odiosa. A quem percorre a natureza nunca a verdade se tornará fastidiosa; pelo contrário, fartá-lo-ão, sim, as falsas aparências (*Cartas a Lucílio, 78, 26*).

Aqueles que aproveitam bem a vida, aqueles que se preparam para morte, ou seja, vivem bem e por isso morrem bem, aguardam tranquilos a finitude. Sêneca descreve a Lucílio o próprio caminho que tem percorrido neste sentido:

Deixemos de desejar aquilo que já algum dia quisemos. Eu, por minha parte, faço o possível por não ter em velho os desejos que tinha em garoto. Os meus dias e as minhas noites, os meus esforços e pensamentos têm como objectivo pôr termo aos meus defeitos. Procedo de modo que a cada dia seja o equivalente de uma vida inteira [...], não me apresso a gozá-lo como se fosse o último, apenas o encaro como se pudesse ser de facto o meu último dia! Escrevo-te esta carta com a disposição de espírito de alguém a quem a morte vai surpreender no momento em que escreve. Estou preparado para partir, e assim gozo tanto mais a vida quanto menos me preocupa saber quanto tempo o futuro ainda me reserva. Antes de atingir a velhice tive a preocupação de viver bem; agora que sou velho preocupo-me em morrer bem; e morrer bem significa ser capaz de aceitar a morte. 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, e, para começar, pensemos sem amargura no nosso próprio fim. A preparação para a morte tem prioridade

sobre a preparação para a vida. Esta dispõe de recursos suficientes, nós é que nos precipitamos com demasiada avidez sobre esses recursos: por isso mesmo nos parece, e sempre parecerá, que alguma coisa nos falta! Para que a vida seja suficiente, o que conta não são os anos nem os dias, mas a qualidade da alma. Eu já vivi o suficiente, meu caro Lucílio. Posso aguardar a morte plenamente saciado (*Cartas a Lucílio, 61, 1- 4*).

Como consolo àqueles que sofrem com o medo da morte Sêneca apresenta-se como um “médico” que oferece “medicamentos” àqueles que estão doentes, o que aponta carta 78:

[...] De fato, formas dignas de consolação acabam por tornar-se medicamentos; e tudo quanto nos fortalece a alma transforma-se em benefício para o corpo. Os meus estudos restituíram a saúde. É à filosofia que devo a minha convalescença, a minha recuperação; a ela devo a vida - aliás, a menor dívida de gratidão que tenho para com a filosofia. Também contribuíram para eu recuperar a saúde os meus amigos: nos seus conselhos, na sua companhia, na sua conversa encontrei uma grande consolação. Lucílio, meu excelente amigo, nada ajuda tanto um doente a recuperar como a afeição dos amigos, nada é mais eficaz para afastar de nós a expectativa e o medo da morte. Digo-te: eu imaginava que continuaria a viver, não já na companhia deles, mas através da sua memória; dava-me a sensação de que não exalaria definitivamente a alma, mas sim que a confiaria nas suas mãos. Estes pensamentos deram-me a força de vontade para me ajudar a mim mesmo e para suportar todos os sofrimentos. O cúmulo da infelicidade seria, isso sim, ter perdido a vontade de morrer e, simultaneamente, não ter coragem para viver! (*Cartas a Lucílio, 78, 3-4*).

O remédio contra toda insegurança diante da morte é não temê-la. Dessa maneira, o assentimento diante da morte pode convertê-la, de terror, em realidade indiferente. Aí reside a grande libertação do homem: libertar-se daquilo que o aprisiona. E assim argumenta:

[...] O remédio que eu, por minha parte, te receito é válido não apenas para a tua doença, mas para toda a tua vida: despreza a morte. Nenhum motivo de tristeza pode haver quando nos libertamos do medo de morrer (*Cartas a Lucílio, 78, 5*).

Ressalta ainda a força do homem, a importância de lutar, de encontrar em si recursos para combater a dor: “[...] Um homem tem que lutar contra a dor, de alma e coração; se ceder à dor será vencido, mas se juntar contra ela todas as suas forças sairá vencedor [...]” (*Cartas a Lucílio, 78, 15*).

E continua a prescrever a “receita”:

Outra coisa salutar a fazer é desviar a atenção para outros pensamentos em vez de se estar a pensar na dor. Pensa em todos os actos que cometeste com rectidão e coragem; discute contigo mesmo causas justas: exercita a memória recordando todos os exemplos que suscitaram algum dia a tua admiração. Vir-te-ão à lembrança mil e um exemplos de homens que, à força de energia, saíram vencedores da própria dor [...] (*Cartas a Lucílio*, 78, 18).

Como sinalizado na citação anterior, buscar modelos, exemplos concretos de homens para ilustrar os problemas que discutia era um caminho muito utilizado por Sêneca. As *Cartas a Lucílio* estão cheias de personagens cuja atitude é proposta como exemplo a seguir. A orientação dada é que se busquem principalmente os modelos antigos, como demonstra:

[...] Fica sabendo que o nosso espírito é deste ultimo tipo: duro e trabalhosos. Caminhamos através de obstáculos. Lutemos, portanto, sem temer pedir auxilio alheio. Perguntarás: “Mas a quem hei-de pedir auxilio?” Se queres um conselho, dirige-te aos antigos, que estão disponíveis: para nos auxiliar tanto podemos recorrer aos vivos como aos mortos. De entre os vivos, devemos escolher não aqueles que tem o verbo fácil e corrente, que repisam lugares comuns e se exibem em círculos restritos, mas sim os que comprovam as suas palavras com os próprios actos e ensinam o que devemos evitar sem nunca serem apanhados a fazer o que condenam. Em suma, escolhe para teu mestre alguém que te mereça admiração pelas acções e não pelas palavras (*Cartas a Lucílio*, 52, 7-8).

Para superar a dor, a vontade e a virtude também têm papel essencial. Sobre a primeira afirma: “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 a Lucílio*, 80,4); e sobre a segunda: “O nosso prêmio estará na virtude, na firmeza de alma, na paz interior para todo o sempre conquistada desde que uma só vez, em qualquer confronto, formos capazes de dominar a fortuna” (*Cartas a Lucílio*, 78,16).

Em *Consolação a Márcia* Sêneca assinala mais um remédio para lidar com a dor da perda: o tempo. Escreve: “[...] remédio natural, o tempo, que acalma até

as maiores aflições [...]” (*Consolação a Márcia* I, 6). Assim, com o passar do tempo, a dor da perda poderia ser aliviada.

O entendimento da morte como uma das obrigações do homem para com a natureza ajuda a ampliar o entendimento sobre essa realidade definitiva, de modo que, pela lei da natureza, tudo que ela ofereceu ao homem este deve lhe devolver. Como expresso: “Quem quer que venha à vida está destinado à morte. Regozigemo-nos com tudo que nos será dado e devolvamo-lo quando formos cobrados” (*Consolação a Políbio*, XI, 3). E expõe em *Cartas a Lucílio*:

Diz-lhes o que para a natureza é necessário e o que é supérfluo, como é fácil obedecer às suas leis, como é agradável e sem problemas a vida daqueles que as seguem, e como, pelo contrário, é dura e complicada a vida dos que confiam mais na opinião do que na natureza [...] desde que primeiro lhes ensines que fracção dos seus males elas (sc. as disputas dialécticas) podem aliviar (*Cartas a Lucílio*, 48,9).

É supérfluo defender neste momento a causa da natureza, a qual pretendeu que a nossa lei geral fosse igual à sua própria: tudo quanto a natureza formou, ela o decompõe, tudo quanto decompôs, de novo o volta formar. E se a alguém cabe em sorte ser lentamente mandado embora pela velhice, isto é, não ser privado da vida repentinamente mas sim excluído dela a pouco e pouco, oh! Como esse alguém deve dar graças a todos os deuses por ter atingido saciado o repouso necessário a todo o homem, mas grato sobretudo a quem vem cansado! [...] acolher com alegria a aproximação da morte só o pode fazer quem de há muito se preparou para ela (*Cartas a Lucílio*, 30,12).

Também expõe o mesmo pensamento em outros trechos das *Cartas Consolatórias*:

É injusto aquele que não deixa a quem dá o poder de sua dádiva; ambicioso aquele que não considera como lucro o que recebeu, mas como perda o que restituiu [...]. A natureza não o deu a ti do mesmo modo que dá aos outros irmãos os seus irmãos, como propriedade, mas como um empréstimo; depois, quando lhe pareceu propício, tomou-o, e nisso não seguiu a tua vontade, mas a sua lei (*Consolação a Políbio*, X, 2-4).

Todas estas coisas do exterior, Márcia, que brilham em torno de nós: crianças, honras, riquezas [...], um nome ilustre, uma mulher nobre ou bela e outros bens que dependem de uma sorte incerta e inconstante, são aparatos alheios e emprestados. Nenhuma destas coisas é dada como presente. A cena é ornada com recursos emprestados e que devem voltar aos seus donos (*Consolação a Márcia*, X, 1).

De onde, pois, vem tanta perseverança em chorar sobre nossas coisas, se isso não acontece por exigência da natureza? – Pelo fato de não prevermos nenhum mal antes que chegue até nós, mas, como se fôssemos imunes e tivéssemos entrado por um caminho mais tranqüilo para nós que, para os outros, não somos advertidos pelas desgraças alheias de que esses males são comuns a todos (*Consolação a Márcia*, IX, 1).

Em condição favorável teríamos sido gerados se não a pudéssemos abandonar. A natureza das coisas fez com que para se viver bem não houvesse necessidade de grande aparato; cada um pode fazer-se feliz [...]. A sorte é grave para aqueles a quem é súbita; facilmente a suporta quem sempre a esperou (*Consolação a Hélvia*, V, 1-3).

Outra reflexão direcionada por Sêneca sobre a realidade da morte reside no fato de analisar que em momentos em que a vida está tomada por angústias, dificuldades, aflições, a morte pode significar um alívio, por cessar o sofrimento.

Nasceste mortal e gerastes mortais. Sendo tu mesma um corpo perecível e frágil e sujeita a doenças, esperaste ter gerado de uma matéria tão fraca alguma coisa sólida e eterna? Teu filho morreu: isto significa que ele chegou aquele fim para o qual caminham aquelas coisas que julgas mais felizes que teu filho (*Consolação a Márcia*, XI, 1-2).

A morte é uma libertação de todas as dores (*Consolação a Márcia*, XIX, 5).

[...] se nenhum sentido resta ao morto, meu irmão livrou-se de todos os incômodos da vida [...]. livre de todo mal, nada teme, nada deseja, nada sofre [...] (*Consolação a Márcia*, IX, 2).

Perante a dor, a morte é vista como algo bom, como um bem para o homem.

O ignorantes dos próprios males aqueles pelos quais a morte não é louvada e esperada como o melhor invento da natureza, quer inclua a felicidade, quer afaste a calamidade, quer ponha fim à saciedade a ao cansaço do velho, quer arrebate a idade juvenil em flor, quando se espera o melhor, quer chame a infância antes que chegue a estágios mais duros, a morte é o fim para todos, para muitos, um remédio, anseio para alguns, a qual de ninguém merece maior reconhecimento do que daqueles aos quais vem antes que seja rogada! (*Consolação a Márcia*, XX, 1).

Segundo exortação senequiana, o homem, ao morrer, não sofre pela perda dos prováveis privilégios que a existência lhe tenha oferecido, uma vez que para o falecido nem os benefícios da vida, nem mesmo esta, têm valor.

O teu filho ultrapassou os limites dentro dos quais se é escravo, uma grande e infinita paz o acolheu. Ele não é molestado pelo medo da pobreza, pela preocupação com a riqueza, nem pelos estímulos da luxúria que corrompe a alma por meio do prazer; ele não é tocado pela inveja da felicidade alheia, nem é pressionado pela inveja de sua felicidade; [...]. Nem está preocupado com o futuro de evento que promete sempre coisas muito incertas (*Consolação a Márcia*, XIX, 6).

Acaso te comove a idéia de que parece que ele se privou de grandes bens justamente quando eles o cercavam? Quando pensares que há muitas coisas que ele perdeu, reflete que são muitas as que não teme. A ira não o atormentará, a doença não o afligirá, a suspeita não o molestará [...] creia-me que é mais feliz aquele a quem a fortuna é supérflua do que aquele de quem ela está à disposição. Todos esses bens que nos deleitam com um prazer pomposo, mas enganador: o dinheiro, a dignidade, o poder [...] são frágeis e incertos, nunca são tidos com segurança (*Consolação a Políbio*, IX, 4-5).

Para o magistério senequiano, outra maneira de abrandar a dor é recordar-se dos momentos bons desfrutados na companhia da pessoa amada que se perdeu. Retomar esses momentos é uma das maneiras de diminuir o sofrimento. É assim que se posicionou em *Consolação a Márcia*:

Na perda do teu filho o que te aflige é o fato, de não teres recebido dele quaisquer alegrias, ou de que poderias ter recebido maiores, se ele tivesse vivido por mais tempo? Se disseres que não recebeste nenhuma, tornarás mais suportável a tua perda: os homens com efeito, desejam menos aquelas coisas das quais não receberam nenhuma alegria e prazer. Se confessares que recebeste grandes alegrias, não convém que te queixes daquilo que te foi tirado, mas que agradeças aquilo que recebeste. Da sua própria educação brotaram, pois, recompensas bastante grandes dos teus trabalhos, a não ser que aqueles que cuidam, com extrema diligência, dos cachorros, aves, e outras frívolas distrações do espírito, gozem de um certo prazer da visão, do tato e da meiga carícia dessas mudas criaturas, enquanto que para aqueles que criam filhos a recompensa da educação está na própria educação. Assim, ainda que a atividade dele nada tenha te produzido, a sua sabedoria nada tenha te aconselhado, o fato mesmo de o teres tido, de o teres amado, é uma recompensa (*Consolação a Márcia*, XII, 1-2).

Reduz excessivamente as suas alegrias aquele que pensa que somente goza daquilo que tem e vê e considera de nenhum valor o que possui; pois, rapidamente, nos deixa todo prazer, que se escoia, passa e, quase antes de vir é arrebatado. Portanto, o nosso espírito deve ser levado para o tempo passado e tudo aquilo que algum dia nos deleitou deve ser retomado e considerado com freqüente reflexão: a recordação do prazer é mais longa e mais feliz do que a sua presença. Põe, pois, entre os teus bens supremos o fato de que tiveste um excelente irmão. Não há razão para que penses por quanto tempo mais poderia tê-lo tido, mas durante quanto tempo o tiveste (*Consolação a Políbio*, X, 3-4).

Aproveitar o tempo, aprender a não temer a morte, recordar-se dos momentos bons desfrutados na companhia da pessoa amada, buscar exemplos de pessoas que superaram a própria dor, desfrutar da companhia dos amigos, são “consolos” que Sêneca aponta para lidar com as dores relacionadas à morte.

Também, para o magistério senequiano, a aceitação plena dessa realidade humana definitiva passava pela virtude. Por isso uma das características do homem virtuoso era sua capacidade de enfrentar a morte e saber morrer com dignidade. Essa seria uma característica do homem ideal, do sábio, como assim está expresso: “Mas aquela morte, inevitável sim, mas que ainda se vem aproximando, exige uma firmeza de ânimo constante, mais rara, e apenas ao alcance do sábio [...]” (*Cartas a Lucílio*, 30,8). E em *Sobre a brevidade da vida* reafirma essa idéia: “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). O sábio é aquele que sabe o momento é a maneira certa de enfrentar o morrer:

Há ocasiões, contudo, em que o sábio, mesmo tendo a morte iminente, mesmo sabendo-se condenado ao suplício capital, não fará das próprias mãos as executantes da sentença: isso seria escolher o caminho mais fácil! É insânia morrer por ter medo da morte [...] (*Cartas a Lucílio*, 70,8).

Sobre o homem que não teme a morte ninguém exerce domínio, e essa força que o homem possui é a virtude.

O caminho para a virtude supõe luta e esforço, e para resistir a essa luta e vencê-la, o homem virtuoso deve possuir sabedoria e impassibilidade: sabedoria para que tenha um conhecimento autêntico dos juízos e possa agir conforme a

razão; impassibilidade para que resista fortemente aos impulsos irracionais dos afetos, que proíbem o homem de conformar-se com a natureza e agir segundo a razão (VAN RAIJ, 1986).

A razão, bem específico do homem, existe latente em todo ser humano, mas para se realizar plenamente é necessário subjugar o mundo das paixões; ou seja, viver segundo a natureza humana sugere eliminar ou manter sob controle os instintos naturais ao homem. A atualização da razão se constitui na virtude (Campo, 1991). Deste modo, o fortalecimento da alma é possível por meio da razão, e se realiza no homem virtuoso.

Sêneca descreve as características do homem virtuoso, como expresso nos fragmentos seguintes:

O homem perfeito, possuidor da virtude, nunca se queixa da fortuna, nunca aceita os acontecimentos de mau humor, pelo contrário, convicto de ser um cidadão do universo, um soldado pronto a tudo, aceita as dificuldades como uma missão que lhes é confiada. Não se revolta ante as desgraças como se elas fossem um mal originado pelo azar, mas como uma tarefa de que ele é encarregado. “Suceda o que suceder” – diz ele – “o caso é comigo: por muito áspera e dura que seja a situação, tenho de dar o meu melhor” (*Cartas a Lucílio*, 120, 12).

Eu jamais, porém exigirei de ti que te abstenhas de toda aflição. E sei que se encontram alguns homens de sabedoria, mais severas que corajosa, que afirmam não ter o sábio que sofrer: parece-me que estes nunca tenham incorrido em semelhante desventura, aliás, a Sorte ter-lhes-ia arrebatado essa arrogante sabedoria e tê-los-ia levado ainda que forçados, a confessar a verdade. A razão terá levado suficiente vantagem se suprimir da dor o que for abundante e supérfluo. Em verdade, nem se deve esperar nem desejar que ela admita que não existe absolutamente nenhuma dor. É preferível que mantenha esta moderação, que não imite a indiferença nem a loucura e nos conserve naquele estado que é próprio de uma mente virtuosa e não de uma agitada (*Consolação a Políbio*, XVIII, 5-6).

O que, pois, há de estranho que um homem morra, uma vez que toda a sua vida não é nada mais que uma caminhada para a morte? Quando eu o gerei, sabia que havia de morrer. Em seguida acrescentou algumas palavras dignas de um espírito de grande sabedoria e coragem: e foi para isso que o criei (*Consolação a Políbio*, XI, 2-3).

Outro caminho apontado pelo filósofo reside na compreensão da morte como apenas o fim do corpo, que é matéria, e não da alma; assim, a morte não seria o fim de tudo, apenas da matéria.

Nesse processo de responder às necessidades do homem, no seu estado doentio e servil, particularmente do medo da morte, Sêneca atribui papel significativo à educação, segundo acreditava, por sua possibilidade regeneradora desse mesmo homem. Daí na sua proposta formativa ser essencial a reflexão sobre a vida, e particularmente sobre a morte.

4.3 A educação senequiana: a preparação para a vida e para a morte

A preocupação educativa, em Sêneca, está relacionada à formação do sábio, agente social formado a partir da razão, o qual deveria estar comprometido com o homem e a sociedade: “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 a Lucílio*, 95, 5).

Esta formação para a racionalidade estava intimamente unida à formação para a moralidade, motivo de nos seus escritos enfatizar que nada está acima e nada está ao lado da perfeição moral; ela é o único critério válido (a *regula*) pelo qual se orienta a conduta: “Escolhe para ti, de uma vez por todas, uma única diretriz conforme a qual viverás, e dali por diante orienta toda a tua vida de acordo com ela” (*Cartas a Lucílio*, 20,3)

Para Sêneca, o essencial à formação estava no esforço pessoal do indivíduo para se educar. O pensador destaca a capacidade do homem para se autodirigir e, sustentado pela moral e pela razão (ULLMANN, 1996), buscar a perfeição e a felicidade - daí o caráter regenerador da sua proposta educativa.

Sêneca não tinha dúvidas: os deuses não haviam agraciado o homem com a sabedoria; o acesso aos domínios desse bem requisitava esforço e dedicação pessoal, até mesmo por parte dos privilegiados pela natureza.

A virtude autêntica, porém só é possível a uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma contínua exercitação. Tendemos para esse nível, mas não o temos já de nascença; mesmo nos homens melhores, antes da iniciação filosófica, se pode haver matéria-prima para a virtude, não existe ainda a virtude (*Cartas a Lucílio*, 90, 46).

Nesse processo a dimensão intelectual é viável quando o aluno domina as suas paixões e, tendo-as dominado, ele se conduz à sabedoria (REDONDO, 1997).

A partir deste entendimento, Sêneca atribui importância à vontade. Segundo o pensador, o processo formativo só seria possível com o esforço pessoal de cada um nessa direção. O caminho para a realização dessa ação auto-educativa tem como pressuposto o conhecimento de si mesmo, no exercício da vontade em busca da perfeição humana.

Querer o que a natureza determina é a escolha que o homem pode fazer; e esse querer, a sua vontade, se movido pela razão, deve estar em sintonia com a Razão Universal, que possui uma potencia geradora, por extensão, vontade própria: “[...] Um homem será bom se a sua razão for desenvolvida e justa, e se estiver adequada à plena realização da natureza humana [...]” (*Cartas a Lucílio*, 76,15).

A vontade do homem de progredir em direção ao bem toma força quando ele coloca como seu objetivo o progresso moral, independentemente das dificuldades pelas quais tenha que passar.

A vontade, se estiver amparada na razão, no *Logos*, torna-se decisiva, porque define o que é moral ou imoral. A vontade humana, de acordo com a razão, determina o caminho do bem, desviando-o do caminho do mal. Mesmo que o homem ao nascer possuía, instintivamente, condições para o bem, ele precisa de vontade para desenvolvê-lo, o que é uma determinação da natureza. “[...] Só há uma solução, portanto: ser firme e avançar sem descanso [...] mas grande parte do progresso consiste na vontade de progredir [...]” (*Cartas a Lucílio*, 71,36)

O homem, conformando-se com a natureza, deixando-se conduzir por ela e se adequando a ela, atinge o equilíbrio perfeito com o *Logos* e a sua vontade, o que leva à felicidade.

Não obstante, a vontade era insuficiente para a realização do processo autoformativo, fazendo-se necessário que o homem desfrutasse de liberdade.

Para Sêneca, a liberdade possibilitaria ao homem alcançar o caminho da perfeição, da superação e de qualquer forma de opressão que possa enfrentar em relação ao corpo e à sociedade.

Segundo o pensamento senequiano, qualquer forma de dependência retira do homem a possibilidade de ser o dono de si próprio, portanto, retira-lhe a liberdade.

A liberdade proposta por Sêneca não se referia à liberdade garantida pelo direito público, mas à liberdade como dádiva do direito natural, ou seja, à 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 (PEREIRA MELO, 2007b).

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 às leis impostas pela natureza, das quais a mais radical e cruel, para o pensador, era a degradação a que estava submetida a condição humana.

A libertação moral constituía, para o pensador, o maior prêmio da formação do gênero humano. Este processo deveria ser traçado para despertar no indivíduo o seu impulso para a sociedade.

O restabelecimento, em parte, da saúde da alma, a conquista da liberdade interior, o senhorio e a posse de si mesmo são pré-condições para qualquer tipo de formação. Na empreitada da libertação em que consiste a educação, delineia-se, em seus primeiros momentos, uma expressiva e singular dificuldade a ser superada pelo discípulo. Em face disso, a ação do discípulo deve ser direta e firme contra os vícios que cerceiam a sua liberdade (PEREIRA MELO, 2007b).

Estando movido pela vontade e no exercício da liberdade, o candidato à sabedoria estaria pronto para buscar um modelo que o norteasse na caminhada autoformativa. O recurso de um modelo, para Sêneca, possibilita segurança para fazer essa caminhada consciente e acertadamente.

De resto a tua objeção é válida para um homem que já atingiu a perfeição e o mais alto grau de felicidade humana. só tarde, todavia, se atinge um tal estágio, entretanto, a um indivíduo ainda imperfeito mas em progresso, há que indicar a via correta de agir. Talvez a sabedoria, por si só, mesmo sem conselhos, possa indicá-la a si mesmo, porquanto já conduziu a alma a um ponto tal que lhe é impossível mover-se senão segundo a justiça (*Cartas a Lucílio 94, 50-51*).

Segundo Sêneca, a história é gênero nesse sentido, ao oferecer a memória de homens cujas existências são verdadeiros exemplos para a humanidade e que estão sempre à disposição para atender aos que a eles recorrem (PEREIRA MELO, 2006a), conforme atesta em:

Nenhum destes forçará tua morte, todos te ensinarão a morrer, nenhum dissipará teus anos, mas te oferecerá os seus [...]. Que felicidade, que bela velhice não aguarda o que se dispôs a ser seu cliente! Ele terá com quem discutir sobre as menores, bem como sobre as maiores, questões, a quem consultar diariamente sobre si mesmo [...]. Portanto a vida do filósofo estende-se por muito tempo, e ele não está confinado nos mesmos limites que os outros. É o único a não depender das leis do gênero humano: todos os séculos servem-no como a um deus. Algo distancia-se no passado? Ele recupera-o com a memória. Está no presente? Ele o desfruta. Há de vir no futuro? Ele o antecipa. A reunião de todos os momentos num só torna-lhe longa a vida” (Sobre a brevidade da vida, XIV, 1, 2, 5).

Mesmo com os benefícios trazidos pelo modelo, Sêneca alertou para a necessidade de, quando já seguro, o discípulo se afastar do seu guia, tendo em vista buscar a sua identidade.

Sêneca agregava à vontade, à liberdade e à opção por um modelo o espaço dedicado à reflexão, ao “ócio útil”.

Em termos concretos, o “ócio” em Sêneca era o tempo livre do letrado, o qual só era possível quando ele se retirava das atividades cívicas; não significava simplesmente um descanso, mas era parte integrante da busca da formação ideal, o espaço para combater dúvidas e intranqüilidades próprias do árduo caminho rumo à perfeição. “A sabedoria é algo de grande e de vasto; exige para si todo o espaço; temos de nos debruçar sobre o divino e humano, sobre o passado e o futuro, sobre o transitório e o eterno, sobre o tempo” (*Cartas a Lucílio*, 88,33).

Desta forma, para Sêneca, o “ócio” tinha relação com a habilidade na utilização do tempo, e uma das características do sábio era saber empregar a seu favor o tempo de que dispunha.

Por isso, nos dizeres de Sêneca, o “ócio” não era uma espécie de exílio reparador para homens derrotados e enfermos, mas o espaço destinado à reflexão, a qual reverteria em benefício para a humanidade.

Assim sendo, o “ócio” era um momento em que o homem contemplava vitórias e fracassos, planejava metas e organizava a suas ações em favor de si mesmo, da sociedade e da humanidade (PEREIRA MELO, 2006b).

Dispondo da vontade, de liberdade, de um modelo e do “ócio útil”, para Sêneca, o homem estava pronto para dar início à sua caminhada formativa, na qual o principal conteúdo era a filosofia.

Para o pensador, seria por meio da filosofia que o homem obteria a formação moral; seria por meio dela que ele se afastaria dos vícios e das paixões e principalmente dos males que o atormentam, como o medo da morte.

A filosofia é para o homem um presente dos deuses, como escreve a Lucílio:

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

Por meio do estudo da filosofia, os filósofos podem levar o homem a ter acesso à eternidade: “Estes 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, por meio da filosofia, chega a ter uma vida eterna:

Portanto, a vida do filósofo estende-se por muito tempo, e ele não está confinado nos mesmos limites que os outros. É o único a não depender das leis do gênero humano: todos os séculos servem-no como a um deus. Algo distancia-se no passado? Ele recupera-o com a memória. Está no presente? Ele o desfruta. Há de vir no futuro? Ele o antecipa. A reunião de todos os momentos num só torna-lhe longa a vida (*Sobre a brevidade da vida, XV, 5*).

A filosofia deveria ser vivida, não se limitando a uma acumulação de conhecimentos desprovidos de valor moral. Sêneca destaca a praticidade da filosofia e a preponderância das atitudes sobre as palavras, como aponta em

Cartas a Lucílio:

Diferente é o propósito dos declamadores que pretendem ganhar o aplauso da assistência, diferente é também o dos conferencistas que atraem a atenção dos jovens e dos ociosos pela variedade dos temas ou pela elegância da exposição: a filosofia essa ensina a agir, não a falar, exige de cada qual que viva segundo as suas leis de modo que a vida não contradiga as palavras, nem sequer contradiga a si mesma; importa que todas as nossas acções sejam do mesmo teor. O maior dever – e também o melhor sintoma – da sabedoria é a concordância entre as palavras e os actos, o sábio será em todas as circunstâncias plenamente igual a si próprio. “Mas quem será capaz de atingir um tal nível?” Poucos decerto, mas mesmo assim, alguns! (*Cartas a Lucílio, 20,2*).

Destaca também o carácter de utilidade da filosofia: “Caro Lucílio, é este o método que eu uso: de qualquer conhecimento, por muito afastado que seja da filosofia moral, faço sempre o possível por extrair algum elemento que ofereça utilidade [...]” (*Cartas a Lucílio, 58, 26*).

Sêneca também diferencia filosofia e sabedoria, pontuando que é por meio da filosofia que se chega à condição de sábio:

Para começar, se achas bem, dir-te-ei qual a diferença entre sabedoria e filosofia. A sabedoria é o bem supremo do espírito humano, enquanto a filosofia é o amor, o impulso pela sabedoria; aquela aponta o fim que esta alcança. 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 [...]. Esta é o objecto, o prêmio que aquela obtém; aquela caminha, esta é o fim do caminho (*Cartas a Lucílio, 89, 5-6*).

E quanto à virtude, também destaca sua função:

Dentro da nossa escola, se bem que a filosofia seja o estudo da virtude, sendo esta o fim procurado, aquela a forma de o atingir, houve quem pensasse que as duas eram indissociáveis, argumentando que tanto era impossível filosofia sem virtude,

como virtude sem filosofia. A filosofia é o estudo da virtude, mas através da própria virtude; não pode existir virtude sem o estudo dela mesma, e não pode haver estudo da virtude na ausência desta [...]. A virtude chega-se através dela mesma, a filosofia e a virtude são duas coisas inseparáveis (*Cartas a Lucílio*, 89, 8-9).

Para Sêneca, é por meio da Filosofia que o homem poderia alcançar a saúde da alma, que é superior à do corpo:

[...] De facto é na filosofia que reside a saúde verdadeira. Sem ela, a alma estará doente e mesmo o corpo embora dotado de grande robustez, terá somente a saúde própria dos dementes, dos frenéticos. 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 [...] (*Cartas a Lucílio*, 15,1-2).

[...] 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 a do corpo (*Cartas a Lucílio*, 30,3).

[...] A falta de saúde afecta o teu corpo, mas não o teu espírito [...] (*Cartas a Lucílio*, 78, 20).

Quem é responsável por ensinar a agir conforme a própria razão, conforme a própria natureza, quem exercita o homem nessa ação conforme a natureza racional, é justamente a filosofia; portanto é a filosofia que, por meio de seus preceitos, direciona o homem:

Se queres saber o que a filosofia traz de útil à humanidade, dir-te-ei: os seus preceitos. Há homens que estão às portas da morte, outros a quem a miséria atormenta, outros a quem tortura a riqueza, própria ou alheia; uns afligem-se com a má sorte, outros desejariam escapar aos excessos de bem-estar; uns são detestados pelos homens, outros pelos deuses. Para quê fazer frioleiras daquelas? Não é altura de brincar: importa é ajudar os desgraçados. Prometeste prestar auxílio aos náufragos, aos cativos, aos doentes, aos miseráveis, aos condenados sobre cujo pescoço já impede o machado: porque te distrais? Que vais fazer? Este homem está cheio de medo: em vez de brincar ajuda-o a libertar-se dos seus temores. De todo o lado, todos erguem para ti as mãos, pedem qualquer auxílio para a sua vida sem rumo e sem futuro, toda a sua esperança de socorro está em ti; pedem-te que os libertes do turbilhão que os consome, que mostres a clara luz da verdade a quem anda perdido à deriva [...] (*Cartas a Lucílio*, 48,8).

Aquilo que a filosofia me prometeu foi tornar-me igual à divindade. Foi esse o convite que recebi. Por isso vim. Respeite-se, portanto, a palavra dada (*Cartas a Lucílio, 48,11*).

Caberiam então à filosofia os papéis de: formação da alma, orientação para ação, direcionamento moral, refúgio e consolação, negação de vícios, retorno à natureza e reflexão sobre a vida e sobre a morte (CAMPOS, 1991).

Com respaldo nesta orientação, o essencial na educação, para Sêneca, não era a aquisição de habilidades intelectuais e a assimilação da cultura, mas a regeneração do homem, conforme já mencionado. Não obstante, o pensador considerava que esse processo não se fazia independentemente da dimensão intelectual. Assim, a regeneração humana pela educação tornava-se viável quando o discípulo dominava as suas paixões e se encaminhava progressivamente a um peculiar saber de tipo soteriológico, não muito extenso, que Sêneca qualifica de sabedoria (PEREIRA MELO, 2005).

A partir desse entendimento, a filosofia, para Sêneca, é uma arte da ação humana, uma pedagogia que tem como preocupação formar os homens para o exercício da virtude e da sabedoria.

Em rigor, o que Sêneca pretende é restituir ao homem sua própria consciência de homem, diante do seu próprio destino, sua própria vida e sua própria morte. Seu humanismo anuncia a autonomia da razão, com predomínio de aspectos morais, com vista a buscar a plenitude humana. O ideal do homem consiste em buscar o bem supremo, o que, segundo Sêneca, é possível através de um processo de interioridade, de um permanente enfrentar-se consigo mesmo.

Por fim, seria o processo educacional que possibilitaria ao homem, por meio da reflexão, encontrar a sabedoria, e por extensão, superar o medo da morte.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pôde ser observado, o pensamento senequiano tem uma concepção otimista da morte, e nesta reside a dignidade da sua reflexão.

A compreensão da morte em Sêneca está relacionada à principal consideração que se teve neste estudo, de que o caminho contra toda a insegurança diante da morte é não temê-la. O assentimento diante dessa realidade pode convertê-la, para o estóico, de algo terrorífico em realidade indiferente, e até desejável em algumas circunstâncias, como, por exemplo, na possibilidade de o suicídio ser uma “adequada” alternativa, desde que preencha as condições recomendáveis racionalmente. Assim, a razão pode converter a inevitabilidade da morte natural e/ou provocada e seus aspectos ameaçadores em circunstância e elementos desejáveis.

Na perspectiva senequiana, temê-la era improcedente, porque o temor era próprio das coisas duvidosas, não das esperadas e inevitáveis, ainda mais porque a vida se faz sempre em sua direção.

A partir dessa premissa, Sêneca evidenciou que o primeiro princípio de seu pensamento moral era a necessária aceitação da morte: o homem era um ser mortal, cujo fim estava predeterminado. A aceitação conseqüente dessa verdade absoluta e intransferível era uma das bases da liberdade humana, que levava à superação dos muitos medos que atormentavam sua existência.

Para Sêneca, a morte estava relacionada, de certo modo, a uma idéia de ascese, de triunfo absoluto da alma sobre a materialidade humana. Nesse sentido, a morte aceita em plenitude e vivida com dignidade era condição para se atingir o ápice da perfeição, quando não, em muitas situações, era a sua realização plena. Isso justifica a preocupação senequiana com a preparação para a morte, manifestada ao longo de suas reflexões, seja ao assumir que a filosofia, mais do que arte de viver, constitui-se na arte de morrer, seja ao acreditar que o homem deveria aprender a viver durante toda a vida e, como resultado, aprender a morrer ao longo desse mesmo período.

Era essa a orientação que o sábio senequiano deveria assumir. Somente ele, na imobilidade da expressão da sua consciência intangível, porque voltado

para o mundo interior, não passível de corrupção; somente ele, com sua postura distanciada de 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.

O meio de se obter a virtude de aprender a tratar as questões da morte passaria, na visão de Sêneca, pelo processo auto-educativo. O papel da educação seria ajudar o homem a lidar com os temas existenciais e a romper com as questões intelectuais e culturais que não o levem a uma vivência prática e transformadora.

Deste modo, Sêneca expressa seu otimismo em relação ao homem e à sua capacidade para se autodirigir e se reconhecer como parte integrante de um todo. Para ele, a chave para a formação se radicava no esforço do homem para se educar.

Faz-se necessário pontuar que a vontade, a liberdade, o ócio, a atitude de buscar exemplos, juntamente com a persistência do discípulo e seu esforço pessoal, eram fundamentais à formação do homem, do homem virtuoso, constituindo-se pilares do processo auto-educativo. Tais requisitos possibilitariam, na visão senequiana, a capacidade de lidar com a morte e com as dores humanas de modo geral, intrínsecas à existência do homem.

Assim sendo, em sua preocupação formativa, Sêneca destaca como essencial para o homem a prática da virtude, da qual decorre a obtenção da felicidade, o supremo bem. O entusiasmo pela promoção da pessoa humana leva Sêneca à absoluta expressão de autonomia do homem e da moral: virtuoso é o Sumo Bem.

Sêneca apresenta uma filosofia que é para ser vivida, que não deve se limitar a uma acumulação de conhecimentos desprovidos de valor moral, mas deve ajudar a orientar o comportamento humano. Considera-a o único conhecimento qualificado para a formação do homem; é ela que está apta a indicar caminhos, dar segurança nas decisões e atitudes a serem tomadas na busca de um novo homem - daí ser ela o principal conteúdo do seu processo formativo.

A filosofia senequiana se investe da condição de “terapia”, destinando-se a regenerar o homem, particularmente o romano do seu tempo, que Sêneca considerava 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.

Segundo Sêneca, a humanidade necessitava do amparo de guias. Para ele, qualquer enfermo - homem ou sociedade - deveria procurar tratamento, e esse era o motivo da sua incansável dedicação em identificar e indicar “remédios” para os males que acometiam o seu tempo.

Para Sêneca, essa era a função do sábio, que deveria proceder como se fosse um “médico”, propondo o tratamento necessário para a solução dos problemas.

Como se revestia da função de tratamento, a reflexão senequiana exigia do sábio uma dedicação plena, motivo de ele defender uma ação educativa eficiente e efetiva para formar homens capazes de se converter em guias da humanidade.

Pode-se notar que em sua obra Sêneca mostra-se realista, mas de um realismo muitas vezes contraditório. Projeta a imagem do homem forte, que conhece sua verdadeira dimensão no sofrimento, que deve agüentar além dos seus próprios limites, mas que em outros momentos é tido como insignificante diante do todo. Tem extrema devoção à morte, no sentido de que ela é o espaço da liberdade do homem, e em outros momentos sente-se impotente diante dessa realidade.

Sua preocupação foi apontar o modo pelo qual se poderia aplicar o seu pensamento à vida prática e se possibilitaria o rompimento do homem com a ordem social e política a que ele estava condicionado. Revestido dessa possibilidade, o homem 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 a uma mera discussão de ordem e finalidade teóricas e cujo objetivo é a perfeição humana.

O objetivo senequiano era possibilitar as condições favoráveis para a prática da virtude, segundo uma intenção pedagógica em que o fundamental era o ensino voltado à 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 educação para a morte proposta por Sêneca ensinava o homem a morrer dignamente, aproveitar bem a vida que usufruía, não temer diante dessa realidade. Ao ajudar o homem, apontando-lhe o caminho para viver autenticamente, indicava a passagem para a perfeição e uma vida feliz.

A educação adaptada às características pessoais de cada um poderia desenvolver o potencial humano natural na busca da perfeição.

O processo educativo devia possibilitar ao homem os instrumentos necessários para romper sua condição de escravizado, de atormentado, de amedrontado, e, assim buscar o bem maior para o qual nasceu: a felicidade. Como resultado desta vida feliz, segundo ele, deve brotar uma tranqüilidade plena, uma verdadeira liberdade.

Esta orientação criou as condições para que o pensamento senequiano influenciasse a cultura ocidental desde a Antiguidade, principalmente no que se refere à moral. Para além, apesar de legítimo representante do pensamento clássico, Sêneca influenciou os principais autores e pensadores da Igreja Cristã, na Antiguidade e na Medievalidade. Não foi diferente na Modernidade nem o é na Contemporaneidade, quando suas reflexões foram convocadas de maneira efetiva por pensadores representativos desses períodos.

Como exemplo, destaca-se Publio Cornélio Tácito (55-115) e Dion Cássio (155-235), que na Antiguidade foram os primeiros historiadores a se preocupar com Sêneca. Quintiliano (35-96) também reconheceu o valor filosófico de Sêneca. Entre os cristãos encontram-se as idéias e doutrinas senequianas em Tertuliano (?-220), Lactâncio (240-320/325), São Jerônimo (?-420) e Santo Agostinho (?-430). Também se acredita num suposto epistolário entre Sêneca e Paulo de Tarso.

Na Idade Média, Martín de Braga (século IV) resumiu e divulgou, mesmo sob sua assinatura, reflexões senequianas. Também Roger Bacon (1210-1912-?), Santo Tomás de Aquino (1225-1274) e São Boaventura (1221-1274) dispensaram importante atenção às reflexões senequianas.

No que diz respeito à influência senequiana entre os principais pensadores da Modernidade, destaque especial merece Montaigne (1553-1592), considerado

por muitos dos seus estudiosos como o representante do espírito senequiano na fase expressiva do humanismo. Rousseau (1712-1778) e Diderot (1729-1796) também expressam influências recebidas de Sêneca.

Na contemporaneidade podem-se citar personalidades intelectuais como Nietzsche (1844-1900) e Foucault (1926-1984).

Esta permanência no tempo e o fato de não ter ficado limitado ao seu momento histórico, mas, pelo contrário, ter invadido outros tempos, num processo dinâmico e criador, evidenciam a validade de seu modelo filosófico e pedagógico para outras sociedades.

Suas contribuições também invadem o presente. Observa-se que princípios éticos e morais por ele defendidos, no sentido de fazer do homem um ser virtuoso e feliz, podem ser adequados aos complexos problemas enfrentados na atualidade.

Em Sêneca se encontra um pensamento que busca tratar o homem, que segundo ele, estava enfermo de seu tempo, das dores da sua alma, dentre elas o medo da morte, e assim apresenta remédios para curá-lo desses males. Encontra-se igualmente um pensamento que tem a função pedagógica de ensinar esse mesmo homem a agir.

Por fim, considera-se que este estudo não é conclusivo, mas, ao contrário, levanta a possibilidade de novos questionamentos sobre o tema que possam trazer contribuições para o conhecimento do pensamento senenquiano e de suas contribuições para a atualidade.

REFERÊNCIAS

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

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

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CAMPOS, J. A. Segurado. Introdução. In: SENECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. V-LIV.

CHÂTELET, François. **História da filosofia** – idéias e doutrinas. A filosofia pagã. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FRAILE, Guillermo. **História de la Filosofía**. Vol. VI. Madrid, BAC, 1965.

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

LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1989.

LEONI, G. D. Introdução. In: SENECA, Lúcio Aneu. **Obras**: Consolação a minha mãe Hélvia; Da Tranqüilidade da alma; Medéia Apokolokyntosis. São Paulo: Atena Editora, 1957, p.11-40.

LI, Willian. Introdução. In: Sêneca, Lúcio Aneu. **Sobre a brevidade da vida**. São Paulo: Nova Alexandria, 1998, p.11-22.

MANCINI, Augusto. **História da literatura grega**. Lisboa: Estúdios Cor, 1973.

MANJARRÉS, Julio Mangas. **Sêneca e el poder de la cultura**. Madrid: Editorial Debate, 2001.

NEVES, A. J. G. **História da Filosofia Grega**. Porto: Marânus, 1957.

NOVAK, MARIA DA GLÓRIA. **Estoicismo e Epicurismo em Roma**. Letras Clássicas, n. 3, 1999, p. 257-273.

PEREIRA MELO, José Joaquim. **Sêneca: o papel do sábio na formação da humanidade**. Série – Estudos – Periódico do Mestrado em Educação da UCDB. Campo Grande, n. 20, jul./dez., 2005, p. 129-141.

PEREIRA MELO, José Joaquim. **O sábio senequiano: um educador atemporal**. Assis: UNESP, 2007a, (PÓS-DOCTORADO).

PEREIRA MELO, José Joaquim. **A educação Senequiana**. Revista Educação e filosofia, Uberlândia, vol. 21, n. 41, jan./jul., 2007b, p. 61-88.

PEREIRA MELO, José Joaquim. **Sêneca e o processo educativo**. Quaesto. Revista de Estudos de educação, Sorocaba, SP, vol. 8, n. 1, maio, 2006a, p. 97-108.

PEREIRA MELO, José Joaquim. **O “ócio” em Sêneca: uma condição para o processo formativo**. ÍCONE Educ., Uberlândia, v. 12, n. 1, jan./jun, 2006b, p. 149-162.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. Vol. 1. 5ª edição. São Paulo: Paulus, 1990.

REDONDO, Emilio; LASPALAS, Javier. **História de la educación**. Madrid, DYKINSON, 1997.

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

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Madrid: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

_____. **Consolação a Hélivia**. São Paulo: Pontes, 1992.

_____. **Consolação a Márcia**. Campinas, São Paulo: Pontes, 1992.

_____. **Consolação a Políbio**. Campinas, São Paulo: Pontes, 1992.

_____. **Da vida feliz**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Sobre a brevidade da vida**. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.

_____. **Sobre a tranqüilidade da alma**. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.

SILVA, Marilda Evangelista dos Santos. **Sêneca**. O humanista. Revista Calíope. Presença Clássica. Rio de Janeiro, ano 1, n.1, p.87-94, jul./dez. 1984.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **O estoicismo romano**: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

USCATESCU, Jorge. **Sêneca, nuestro contemporáneo**. Madrid: Editora Nacional, 1965.

VAN RAIJ, Cleonice Furtado de Mendonça. **As consolações de Sêneca**. São Paulo: USP, 1986 (Dissertação de Mestrado).

VIVEROS, Germán. Introducción. In: SÊNECA, Lucio Anneo. **Tragedias**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

ZARAGUETA, Juan. El tiempo en Séneca. In: **Estudios sobre Séneca. Octava semana española de Filosofía**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives y Sociedad Española de Filosofía, 1966, p.359-363.