

SÊNECA E A RELAÇÃO ENTRE A VIRTUDE E A VIDA FELIZ NAS *EPISTULAE MORALES*

Mariana Monteiro Condé¹

RESUMO: ‘Viver conforme à natureza’ é o princípio sobre o qual se fundamenta toda a ética estoica. Para compreender este projeto ético, portanto, é necessário levar à problematização mais extrema estes dizeres e, por fim, articular seu(s) sentido(s) com a noção de vida feliz, haja vista serem os estoicos, a seu modo, também eudaimonistas. Neste sentido, além do exame do referido princípio a partir da leitura das *Epistulae Morales* de Sêneca, buscaremos compreender a tese que afirma a suficiência da virtude para o alcance da vida feliz. Assim, esperamos, tornar-se-á possível um esboço acerca da noção de virtude estoica, aos moldes senequianos.

Palavras-chave: Sêneca; virtude; vida feliz; ética estoica.

ABSTRACT: “Living according to nature” is the principle on which Stoic ethics is grounded. To understand such an ethical project, it is necessary to lead to a more extreme account of these sayings and, finally, to articulate its meaning with the conception of a happy life – since the stoics are, in their own way, also eudaimonistic. This being said, besides the exam of the referred principle that is based on the reading of Seneca’s *Epistulae Morales*, we will aim to understand the thesis that states the sufficiency of virtue in order to reach a happy life. Thus, we expect to make possible an outline of the Stoic conception of virtue in Seneca’s fashion.

Keywords: Seneca; virtue; happy life; Stoic ethics

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. *E-mail:* marianaconde01@gmail.com

Viver de acordo com a Natureza

Zenão definia o fim assim: como o viver conforme; isto é, viver segundo uma razão consoante, pois aqueles que vivem em conflito são infelizes. Mais tarde, alguns, completando [a sentença], desenvolviam assim: viver em conformidade com a natureza, presumindo que o predicado expresso por Zenão estivesse incompleto. Cleantes, com efeito, o primeiro a sucedê-lo na escola, acrescentou “com a natureza”, e assim definia: o fim é o viver conforme à natureza. Mas Crisipo, querendo ser mais claro, desenvolveu do seguinte modo: viver segundo a experiência das coisas que ocorrem por natureza.²

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

Ora, o princípio máximo da ética estoica, a saber, o viver de acordo com a natureza, não quer dizer o que hoje entenderíamos como uma tese que defende um retorno ingênuo à vida em natureza. Absolutamente. Embora pareça haver, no conjunto do que hoje entendemos por natureza – física e biologicamente falando – muito da Razão ou Logos a que tanto cultuavam os estoicos, pensamos que a Natureza que aqui está em questão tem de ser entendida de outra maneira³.

²Τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζώων κακοδαιμονούντων. Οἱ δὲ μετὰ τοῦτον, διαρθροῦντες, οὕτως ἐξέφερον, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν· ὑπολαβόντες ἔλαττον εἶναι κατηγορημα τὸ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ῥηθέν. Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέθηκε τῇ φύσει, καὶ οὕτως ἀπέδωκε, τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Ὅπερ ὁ Χρῦσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον· ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων. Estobeu, II, 75, 11-76, 8. LS 63B. Tradução do grego para o português de nossa autoria.

³ O termo *physis* no antigo estoicismo pode carregar várias acepções, sendo que a mais geral poderia designar o princípio de organização e coesão do mundo. Cf. Diógenes Laércio VII, 148-149; SVF II, 1132; LS 43 A. Obviamente, num sentido mais estrito, o termo poderia também referir-se, por exemplo, a este modo de organização e coesão, embora manifesto pelos vegetais. A física, que é o estudo da natureza, seria então uma

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

Ora, o próprio ato de harmonizar-se, de não estar em conflito, de seguir a natureza, pressupõe um caminho a ser trilhado – o que também nos remete a uma trajetória, a qual, em nosso caso, parece já estar pré-determinada antes mesmo de nascermos. E, isto, não no sentido de um determinismo físico, cego e quase irracional de tão absurdo. Mas sim no sentido de que, por termos nascido na condição de seres humanos, temos de tornarmo-nos homens. É a nossa missão. A este respeito nos diz Sêneca: “louva nele o que nem se pode tirar, nem dar: o que é próprio do homem. Queres saber o que é? A alma e, nela, a razão perfeita. De fato o homem é um animal racional. Então, seu bem é consumado se ele atinge aquilo para o qual é nascido”⁴.

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

proposta de compreensão do mundo e daquilo que ele contém. Cf. Aécio I, Prefácio 2; SVF II, 35; LS 26A. Ver também, a este respeito, os comentários de Long e Sedley, em sua compilação de fragmentos dos antigos estoicos, na seção intitulada ‘O domínio da física’ LS 43. Vale ressaltar, mais uma vez, que o termo denota também outros importantes sentidos.

⁴Lauda in illo, quod nec erip potest nec dari, quod proprium hominis est. Quaeris quid sit? Animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo. Consummatur itaque bonum eius, si id inplevit, cui nascitur. *Ep.* XLI, 8. As traduções do texto senequiano do latim para o português, e que se encontram no corpo do texto, são de nossa autoria e inteira responsabilidade. Exceções, quando houver, em nota, serão expressamente indicadas.

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

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

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

verdadeiro e constante. Daí vem o impulso da alma, e daí tornam-se claras todas as visões que movem o impulso^{5,6}.

Ora, a variedade de sentidos que carrega o termo *ratio* no texto senequiano apenas demonstra o caráter claramente complexo da noção de razão estoica, de um modo geral⁷.

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

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

A suficiência da virtude para o alcance da vida feliz

⁵Cito hoc potest tradi et paucissimis verbis: unum bonum esse virtutem, nullum certe sine virtute, et ipsam virtute in parte nostri meliore, id est rationali, positam. Quid erit haec virtus? Iudicium verum et innotum. Ab hoc enim impetus venient mentis, ab hoc omnis species, quae impetum movet, redigetur ad liquidum. *Ep.* LXXI, 32.

⁶Note-se que o termo latino para o qual traduzimos alma é, em verdade, o *mens* – o qual, como se sabe, pode carregar uma série de sentidos. Segurado e Campos optou por traduzir a expressão “*impetus venient mentis*” por “decisões da vontade”, opção que, ao que pensamos, também pode preservar muito bem o sentido em questão, já que, a nosso ver, a supracitada passagem pretende ilustrar que a virtude constitui um dado modo de agir no qual estão em jogo a representação daquilo que vemos, o juízo a seu respeito e, conseqüentemente, o impulso dele oriundo – ou, a decisão da vontade –, como bem esboçou o referido tradutor. Ora, neste sentido, a ação virtuosa seria então um impulso em consonância com o juízo que é conforme a nossa natureza racional. Cf. SENECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

⁷Lembramos aqui, a título de exemplo, a interpretação de Maria Daraki sobre o estoicismo antigo, na qual a autora nos dá conta de um duplo sentido do *lógos*: “avec le stoïcisme ancien, nous assistons à une ‘scission’ de la raison. D’une part, la ‘Raison Droite de la Nature’, qui pénètre tout et qui devient chez le Sage conscience: ‘science’, disent les stoïciens, l’épisthêmê du Sage. De l’autre, la raison comprise dans le sens de ‘intelligence’ et dont il nous est dit qu’elle ne diffère en rien de la passion. Le stoïcisme tout entier est bâti sur cette double acception du logos”. Tal interpretação, a nosso ver, apenas atesta, mais uma vez, a riqueza de sentidos a que se pode atribuir ao conceito em questão – e isto em vários períodos do estoicismo. Cf. DARAKI, M. *Une religiosité sans Dieu*. Paris: Éditions La Découverte, 1989, p.70.

Uma vez que a condição do homem é trágica, i.é, uma vez que estaremos sempre irremediável e irreversivelmente atrelados às possibilidades de sofrermos dolorosas perdas em vida – o que irá configurar ou não nossa relação com a felicidade, aos olhos estoicos, será o modo como interpretaremos estas perdas. Todas estas considerações nos remetem – e, inclusive, toda a ética estoica aí se fundamenta e a partir daí ganha cores e contornos – à escala de valores da escola.

Perdas – aquilo a que realmente tememos – só deixarão de representar males se destituirmos de todo valor aquilo a que tememos perder (ou lhe conferir desvalor, i.é, valor negativo). Como isto constituiria tarefa particularmente difícil de empreender de um ponto de vista mais local e imediato, os estoicos buscaram levar a cabo esta empresa ao retirar estas coisas a que tememos muito perder do contexto de nossas vidas comuns, i.é, de nossas vidas cotidianas, para então reinseri-las num contexto outro, muito mais amplo e complexo – que é um contexto mais geral, o qual inclui tudo aquilo que somos e poderíamos ou não ser e tudo aquilo que temos e poderíamos ou não ter⁸. Aí, espremidos e angustiados entre presente e futuro, medimos e mensuramos valores. Ora, num contexto amplo e geral – diriam os estoicos – o que realmente importa é quem nós somos e como nos dispomos diante do mundo. Os nossos bens externos, por exemplo, seriam meramente secundários. Decerto poderiam ser agradáveis e úteis, mas isso claramente não é o mais importante, de um ponto de vista mais amplo. E, voltando à perspectiva do temor ou destemor acerca de nossas perdas, o que realmente importa aí é que o modo como agimos depende apenas de nós mesmos. Por tudo isso, não há necessidade de temermos perder o que realmente importa – porque isso não é possível.

Ora, claro está que tal argumentação ao menos daria conta de resolver os seguintes problemas: garantiria, a princípio, a nossa autonomia em relação ao mundo (o que quer que venha a ocorrer, sou eu quem escolho a melhor maneira de me dispor frente aos acontecimentos); e garantiria, ainda, a circunscrição da felicidade – objetivo maior humano – ao âmbito moral⁹. Tais benefícios garantidos pela intrincada argumentação estoica, entretanto,

⁸Long esclarece que, para desenvolver uma teoria da felicidade que faça justiça a princípios como o determinismo e a providência, “the Stoics need to show that the good for human beings is entirely compatible with the way things are [...] ‘the way things are’ is both the microscopic and macroscopic structure of the world and also the foundation of all values”. LONG, A. Stoic eudaimonism. In: *Stoic studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 191-192

⁹“Se a plenitude do homem pode de algum modo ser favorecida por elementos à margem da moralidade, então a felicidade dependerá desses elementos sem os quais não pode passar. Há coisa mais abjeta e estúpida do que fazer

dependem de aceitarmos todo este constructo a fim de que passemos a reinterpretar nossas experiências a partir de considerações e perspectivas mais amplas e gerais, ao invés de meramente locais e individuais. (É discutível até que ponto a proposta estoica, embora partindo do indivíduo, não tenda a suprimi-lo, em seus anseios mais humanos – em todo caso, não discutiremos estas questões aqui¹⁰).

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

Vale, em todo caso, uma tentativa de resposta. Ora, importa aqui lembrar que os estoicos, de um modo geral, atribuíam sentidos diferentes para o termo ‘indiferente’. Certamente um destes sentidos explicaria que não é o caso de sentirmo-nos indiferentes diante daquelas coisas que a maior parte das pessoas toma por ‘bens externos’. Não é o caso que iremos nos sentir indiferentes com relação à vida, à beleza, ao sucesso. Talvez o ponto mais importante da argumentação é o de que a felicidade só pode consistir naquilo que é conforme à natureza, i.é, racional. Vale aqui lembrar, a Razão imanente à Natureza não está sujeita à efemeridade daquilo que é comum. Consequentemente, tudo aquilo que for conforme a ela, também passará ao largo da transitoriedade, atingindo, assim, a constância. Daí a constância do sábio, tão

dependem de elementos irracionais o bem próprio da alma racional?” *Ep.* XCII, 4. Tradução de Segurado e Campos. In: SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

¹⁰ Vale a pena lembrar, neste contexto, as palavras do próprio Sêneca, sob a forma de conselho: “Desvia a atenção desse problema individual para os problemas comuns a todos” *Ep.* XXIV, 16. Tradução de Segurado e Campos. In: SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

mencionada, inclusive, por Sêneca. Viver conforme à razão é, então, desejar apenas aquilo que é conforme à razão e alcançar o estado de tranquilidade e harmonia com nossa natureza racional e, isso, de modo constante. Estado oposto ao de perturbação e desequilíbrio daquele que deseja os ditos bens externos, distribuídos ao sabor da fortuna. Da constância decorre uma alegria genuína¹¹.

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

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

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

¹¹ De modo resumido, poderíamos dizer que o que é próprio do bem é sua constância. Assim, só pode ser considerado bem aquilo que beneficia sempre. Riqueza e saúde, por exemplo, não atenderiam a esta definição. Cf. Diógenes Laércio VII, 101-103; LS58A. Segundo o próprio Sêneca, “O único bem autêntico é aquele que nunca se deteriora. O homem feliz, insisto, é aquele que nenhuma circunstância inferioriza; que permanece no cume sem outro apoio além de si mesmo, pois quem se sustenta com o auxílio dos outros está sujeito a cair”, *Ep.* XCII, 2. Tradução de Segurado e Campos. In: SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

re-valorar fenômenos, são um e mesmo processo. É toda a alma que se mobiliza diante da iniciativa moral¹².

Neste sentido, esta vida que é, a um só tempo, vivida e refletida, que é meditação diária na busca por conforto nos dias de lamento e por força diante das fraquezas, ela configura um esforço em direção à conquista da tranquilidade de alma. Uma tentativa, do homem, de não mais perder-se nas lacunas de si próprio, diante da própria incongruência e alternância de desejos. A alma, de irrequieta e desgraçada, passa, cuidadosamente, passo-a-passo, a não sofrer mais sobressaltos. Passa a harmonizar-se, do alto de sua condição particular, ao todo.

E é assim que vemos Sêneca relacionar as noções de *tranquillitas* e de *vita beata*¹³. Ora, uma vez que se julga e se escolhe tendo como base a razão e estando assim em equilíbrio com a própria natureza, o estado psíquico de tranquilidade decorre quase que naturalmente de nossas escolhas (*Ep.* XCV, 57).

É preciso então distinguir a felicidade, tomada em seu sentido mais comum, centrada em bens externos¹⁴ – sobre os quais, vale dizer, não temos o menos poder; da vida feliz, que foca antes de tudo na disposição com que nos colocamos frente ao mundo. É nossa disposição virtuosa quem determina nossa condição no mundo. Se seremos desgraçados ou felizes, é questão de nossa inteira responsabilidade e escolha.

Como se vê, não se trata de excluir de nossa vida as emoções – antes pelo contrário, já que a vida feliz é plena de confiança e segurança, o que por si só traz bem estar. Frente a tudo o que puder vir a ocorrer, o homem tranquilo se dispõe positivamente, de forma aberta e

¹²Extremamente interessantes são as reflexões de Michel Foucault acerca da ligação entre o conhecimento de si e o conhecimento da natureza, em Sêneca: “De fato, não se pode conhecer a si mesmo como convém senão sob a condição que se tenha sobre a natureza um ponto de vista, um conhecimento, um saber amplo e detalhado que nos permita precisamente conhecer não apenas sua organização global, mas até seus detalhes (...). Trata-se, sobretudo, nesta forma de conhecimento, de nos apreender a nós mesmos lá onde estamos, no ponto em que estamos, isto é, de recolocar-nos no interior de um mundo inteiramente racional e seguro, que é o de uma Providência divina; Providência divina que nos colocou lá onde estamos, que nos situou, pois, no interior de um encadeamento de causas e efeitos particulares, necessários e razoáveis, que precisamos aceitar se quisermos efetivamente nos liberar deste encadeamento, sob a forma – a única possível – do reconhecimento da necessidade deste encadeamento. Cf. FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 339.

¹³“A felicidade não é mais do que a segurança e a tranquilidade permanentes. Quem no-las proporciona é a grandeza de alma, bem como a constante perseverança na correção de nossas ideias”. *Ep.* XCII, 3. Tradução de Segurado e Campos. In: SENECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

¹⁴Conferir, a este respeito, *Ep.* VIII, 3.

magnânima. Trata-se também de uma ética da liberação, i.é, de libertarmo-nos daquilo que não importa, concentrando-nos apenas no que depende de nós.

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

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

BIBLIOGRAFIA

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

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

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

LONG, A. Stoic eudaimonism. In: *Stoic studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LONG, A.; SEDLEY, D. *Les philosophes hellénistiques*. Trad. Jacques Brunschwig; Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2001. Vol 2. Les stoïciens.

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

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

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