

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE APOIO À PESQUISA  
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

A Arte de Bem Viver: considerações sobre o humano e o divino na ética romana.

Voluntário: Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto, UFAM

Manaus  
2009

A Arte de Bem Viver: considerações sobre o humano e o divino na ética romana.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE APOIO À PESQUISA  
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

RELATÓRIO FINAL

PIB-H/0046/2008

A Arte de Bem Viver: considerações sobre o humano e o divino na ética  
romana.

Voluntário: Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto, UFAM.

Orientadora: Profa. Dra. Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto.

Manaus  
2009

Todos os direitos deste relatório são reservados à Universidade Federal do Amazonas, ao Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Antiga e aos seus autores. Parte deste relatório só poderá ser reproduzido para fins acadêmicos ou científicos.

Esta pesquisa, financiada pelo Conselho Nacional de Pesquisa – CNPq, por meio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica da Universidade Federal do Amazonas, foi desenvolvido pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Antiga e se caracteriza como subprojeto do projeto de pesquisa Bibliotecas Digitais.

*Costumamos dizer  
que o maior bem é viver segundo a natureza  
(Sêneca. Sobre o ócio, IV, 2).*

## RESUMO

O presente trabalho analisa o problema da responsabilidade moral dos atos humanos a partir da proposta ética produzida na civilização romana, dado que a Filosofia no Período Helenístico passa a exercer o papel que outrora era exercido pela religião. Realizamos, no presente estudo, uma breve exposição do estoicismo que serviu como embasamento para a discussão com os autores e obras trabalhadas, a saber, Lúcio Aneo Sêneca e Marco Túlio Cícero. A metodologia utilizada foi leitura e análise das obras *Da Natureza dos Deuses* e *Sobre o Destino*, de Marco Túlio Cícero, nas quais se evidenciou a discussão entre as doutrinas filosóficas em voga no período helenístico, dado que o papel da filosofia em sua íntima relação com a religião nesse período abrangeria a formulação de uma Ética. Do filósofo Sêneca, trabalhamos os escritos *Da Tranqüilidade da Alma* e *Sobre a Providência Divina*, nas quais observamos que a filosofia adquire claro apelo prático, propondo tornar-se um método que levasse ensinasse ao homem a Arte do Bem Viver.

Palavras-chave: vontade, destino, filosofia da natureza, providência, ética.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1: O estoicismo	11
1.1 Lógica	15
1.2 Física	18
1.3 Ética	21
CAPÍTULO 2: Cícero e o Epicurismo: <i>De Natura Deorum</i>	25
CAPÍTULO 3: Destino, natureza e vontade: <i>De Fato</i> , um problema moral	37
CAPÍTULO 4: Os homens e os deuses na filosofia senequiana	47
4.1 Da Providência Divina	48
CAPÍTULO 5: A conquista da serenidade na ética Senequiana	55
CONCLUSÃO	68
REFERÊNCIAS	70

## 1) INTRODUÇÃO

Nas grades curriculares dos cursos de graduação em filosofia, vigentes no Brasil, na maioria dos casos, presas a ementas que privilegiam o estudo dos pensadores *clássicos* da História da Filosofia, nos deparamos com a dificuldade do tempo exíguo e nem sempre bem aproveitado para o estudo de filósofos e correntes de pensamento pouco divulgados no âmbito acadêmico. Esta foi uma das motivações que nos incentivaram a desenvolver a temática da pesquisa em questão.

Inserido para além das indagações suscitadas em sala de aula a partir da leitura e análise das correntes filosóficas do Período Helenístico, nosso trabalho de iniciação científica faz parte do quadro de atividades do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Antiga que funciona no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas, nascido pela afinidade e interesse dos membros que o compõem e pelo estudo particular da filosofia grega. Destacamos aqui, para efeito de esclarecimento, que o período histórico de abrangência da Filosofia Antiga compreende desde o seu nascimento até a chamada Antiguidade Tardia.

Historicamente, situamos a temática que pretendemos analisar como um problema de fronteira, ou seja, no limiar da produção filosófica antiga, uma vez que as obras de Marco Túlio Cícero e Lúcio Anêo Sêneca são classificadas como os últimos pronunciamentos da corrente de pensamento estoíca. Portanto, o campo que delimita o problema em questão leva em consideração o quadro cultural da filosofia produzida no período imperial romano, período de transição para a contagem do nosso calendário cristão.

Herdeiros legítimos do estoicismo, os pensadores em questão foram objeto da nossa escolha, porque suscitaram em suas obras **o problema que desejamos investigar que é o da relação humana com a dimensão do divino, delimitado a partir do pensamento ético produzido neste período no Império Romano.** É, portanto, sob o ponto de vista da ética que pretendemos enfocar este tema.



Entendida aqui como um *cânon* produzido não de forma dogmática, a moral torna-se para o estóico produto da reflexão racional, capaz de auxiliar os homens na condução de suas ações, a maior prova disto foi a obra *Dos deveres*, escrita por Cícero, cuja motivação foi examinar a natureza e os limites das ações humanas, muito embora alguns comentadores afirmem que o estoicismo romano foi o período menos criativo da escola.

O tema está inserido, portanto, no âmbito da literatura do período helenístico, ou seja, no período de maior divulgação do pensamento grego a partir das conquistas macedônicas e da posterior expansão do Império Romano, afirmação corroborada pela identidade do fundador do estoicismo e continuadores da escola que não possuíam origem grega.

Como afirmamos inicialmente, o estudo do período helenístico possui uma motivação menor que o estudo dos pensadores clássicos nos currículos de filosofia, ou seja, aqueles que são considerados paradigmáticos na história do pensamento ocidental. Conseqüentemente o volume de literatura existente é bem menor, comparado com os pensadores de outros períodos, o fato por si mesmo se constitui como uma limitação para este estudo, especialmente quando consideramos o que existe traduzido para o português. Por isso, destacamos que os comentadores aqui utilizados e citados no corpo do trabalho são de grande importância para a divulgação da filosofia helenística no Brasil, muito embora se trate de manuais e compêndios. Destacamos as traduções recentes das obras de filósofos romanos, divulgadas na década passada em língua portuguesa, como é o caso de todas as fontes primárias que serão utilizadas no projeto de pesquisa.

Dado que no período helenístico as correntes filosóficas passam a exercer o papel de guias na busca pela felicidade, denominada pelos gregos *eudamonía*, o fio condutor do projeto e que se caracteriza como seu objetivo maior é saber em que consiste de fato a *Arte de Bem Viver*, sobretudo, na perspectiva do estoicismo romano em função da grande influência que exerceu sobre os pensadores que pretendemos analisar. Especificamente, discutiremos o problema da responsabilidade dos atos morais humanos dentro da ética produzida na civilização romana e discutiremos *a questão da vontade contraposta ao programa ético-educativo proposto pelo estoicismo*.

Trabalhamos, portanto, considerando a hipótese de que houve, de fato, no quadro imperial romano, uma produção filosófica considerável, a despeito de muitas escolas terem se dissolvido neste período, questão que respondemos no desenvolvimento da pesquisa. Em relação ao seu percurso, realizamos inicialmente um levantamento geral sobre a filosofia estóica e a seguir nos detemos nas fontes primárias, ou seja, as obras cuja leitura foi proposta.

Em termos metodológicos nossa investigação foi feita por meio de leituras, fichamentos e análises dos textos propostos, visando responder as questões colocadas nos objetivos do projeto. Quanto aos termos que aparecem em itálico no corpo do texto, optamos por destacá-los desta forma, em função da sua importância no vocabulário filosófico, sobretudo, do estoicismo e também em função dos seus correspondentes gregos, que muitas vezes possuem uma acepção mais rica ou mais complexa que a nossa tradução portuguesa, citamos como exemplo as palavras, *deus*, *razão*, *cosmos*, entre outras. Quanto à sua estrutura, o trabalho adotou para cada tratado filosófico proposto a abertura de um capítulo, visando à construção racional do argumento científico proposto.

## **CAPÍTULO 1:**

### **O ESTOICISMO**

Adotamos como referencial teórico para esta atividade de pesquisa filosófica, uma breve apresentação da *Escola Estóica*, que possibilitará maior compreensão do pensamento dos filósofos dos primeiros séculos de nossa era, no âmbito da preocupação com *Arte do Bem Viver* diante dos fenômenos naturais e sobrenaturais, ou seja, na relação do homem com os deuses. Ressaltamos ainda que, a presente questão configurou-se como objeto de reflexão de Marco Túlio Cícero e Lúcio Aneo Sêneca, cujas obras serão aqui examinadas conforme os objetivos do projeto.

Tomamos como base para fundamentação deste texto introdutório, as obras de alguns filósofos estóicos e de comentadores do estoicismo, que de forma direta ou indireta colaboraram para a sistematização desta doutrina filosófica, particularmente podem citar Diógenes Laércio, entre os noticiadores antigos, uma vez que o mesmo não se preocupou em fazer uma doxografia interpretativa, limitando-se a informar sobre as teses estóicas sem interpretá-las (GAZOLLA, 1999: 20). Entre os comentadores modernos elegemos Emile Brehier, Giovane Reale, Rachel Gazolla e Jean Brun, na primeira fase da pesquisa.

No estudo do estoicismo deparamo-nos inicialmente com uma dificuldade enfatizada pela maioria dos comentadores que é o problema das fontes. Nossas bases de estudo são citações e resumos de uma série de autores antigos, entre os quais podemos citar: Cícero, Plutarco, Sexto Empírico, Alexandre de Afrodísia, Diógenes Laércio, Sêneca, Epiteto, Marco Aurélio, Estobeu e Galeno. Esses fragmentos espalham-se nas obras dos antigos doxógrafos, nascidos em diferentes épocas, sob a influência de várias correntes filosóficas o que dificulta o seu estudo atual pelo próprio modo de as notícias compiladas serem expostas (GAZOLLA, 1999: 17).

Atualmente os comentadores e estudiosos do estoicismo utilizam como obra de referência a coleta dos fragmentos feita por Johannes Von Arnim, em seu *Stoicorum*

*Veterum Fragmenta*, editado em 1905 em quatro volumes na Alemanha. De modo paradoxal, outra dificuldade que envolve o estudo desta corrente filosófica é a sua perenidade, uma vez que envolveu quase cinco séculos de existência. Os historiadores da filosofia dividiram o estoicismo em três períodos distintos e apesar de algumas diferenças profundas de pensamento entre certos filósofos estoicos, são todos incluídos na escola como se ela fosse um todo harmonioso que persistiu durante todo este tempo.

O fundador do estoicismo foi o cipriota Zenão de Cício (336 a. C. – 246 a. C.), seus discípulos foram chamados de estoicos em função do local onde se reuniam no antigo pórtico (*stoa poikile*, na cidade de Atenas em pleno período helenístico, ou seja, esta filosofia emerge historicamente no contexto do declínio das cidades gregas, tempo de crise, individualismo e cosmopolitismo. As aulas do mestre, que viveu modestamente junto aos seus discípulos, eram ministradas a todos que quisessem assisti-las, suas obras, com exceção de alguns fragmentos guardados por Diógenes Laércio, se perderam. A preocupação deste período concentrou-se mais nas questões da Física e da Lógica e com o desenvolvimento e sistematização da doutrina. Podemos citar outros representantes da Escola e seguidores importantes de Zenão, como Cleanto de Assos (331-232 a. C.), que assume a direção da escola após a morte do mestre e Crísipo de Zoles (227-208 a. C.).

Panécio de Rodes e Posidônio de Apaméia, que viveram entre os séculos II e I a. C., foram os representantes mais significativos do estoicismo médio, cujo interesse voltou-se para o sincretismo, a universalidade de interesses e a inflexão para a ética.

O estoicismo romano compreende o último período e teve como principais representantes Lúcio Anêo Sêneca (8 a. C. 65 d. C.), Epiteto (50 – 125 d. C.) e Marco Aurélio (121 – 180 d. C.): a maior preocupação deste período foi com o problema moral. Ao longo de todos estes séculos, só o estoicismo romano deixou-nos textos integrais. Quanto a Marco Túlio Cícero, orador, político e intelectual romano que viveu no século I a. C., apesar de não ser incluído como um dos representantes do estoicismo imperial, seus textos configuram-se como fontes de informação para o estudo da doutrina, sobretudo, os tratados *Do destino* e *Da Natureza dos Deuses*, citados na bibliografia do projeto.

O escopo principal da escola para a solução do problema cosmológico é a afirmação de que o universo é corpóreo e governado por uma força interior, um *Logos divino*, e que a alma possui uma identificação com este princípio divino, como parte de um todo do qual faz parte. No pensamento zenoniano o *logos* não é apenas representação da razão cognescente do ser pensante, mas também a parte do princípio espiritual que dá forma ao todo, ou seja, o universo, e este é o *logos*, ou razão universal, que possibilita um certo ordenamento de todas as coisas, pois tudo surge a partir dele e de acordo com ele.

Com semelhanças bem próximas do epicurismo, a escola estóica se divide em três partes: *Lógica, Física e Ética*. No fragmento quarenta, apresentado por Diógenes Laércio na sua obra *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, ele afirma que: *Os estóicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física* (LAÉRCIO, 190: 1988). Esta, talvez fosse uma forma que a diferenciasse e se destacasse de outras correntes filosóficas, quando leva o leitor a tentar entender a essência de cada parte e comparar os desafios já enfrentados na conquista pela tranquilidade do corpo e do espírito.

Deste modo, a fase do pórtico, fundada por Zenão, configura-se como o início da escola estóica, época em que os conflitos entre os homens e sua própria natureza encontravam-se mais acirrados, na luta e na conquista da felicidade no âmbito espiritual e material, cujo cenário foi desmoronamento da *polis*. Esta corrente tem contribuído, portanto, desde o seu nascimento, para fundamentar a consciência humana, em relação ao seu papel frente à sociedade, compreendendo assim com mais facilidade o seu próprio ofício, diante da ordem natural e de cada coisa no universo. Como homens do período helenístico, os estóicos irão redimensionar o debate sobre a relação entre a lei e a natureza unificadora do divino e do humano:

A natureza estóica é teorizada como divina em sua eterna normatividade, em sua prevista ordenação e força constitutiva dos seres. Sem a presença das divindades míticas, ela é abstrata em sua sacralidade e ampara a universalidade do homem quanto ao uso do *logos*, uma vez que ele é cósmico e pertinente a todos os seres, portanto também à própria natureza humana. A *physis* sustenta a noção de igualdade, e forma, por princípio o modo de ser e de agir dos seres. In abstracto, as primeiras elaborações de Zenão possibilitam afirmar que todo homem é *lógikós*. Todo homem pertence ao cosmo, toda cidade deve ser a expressão do modo de ser cósmico (GAZOLLA, 1999: 41).

Observamos no pensamento dos primeiros filósofos estóicos, no interior deste modelo doutrinário, que a *palavra* possui uma essência, dependendo do seu uso, pode levar o homem ao mais alto grau de tranqüilidade. Não é meramente formal e cumpre o papel das codificações da linguagem e representações por meio dos sentidos. De acordo com os estóicos: tudo o que acontece, antes já fora previsto em obediência a uma ordem universal, ou seja, faz parte de um princípio de causalidade, onde as coisas estão interligadas, apesar de possuírem sentidos diferentes.

Na filosofia estóica a concepção de conhecimento dar-se-ia pelos sentidos, estes apreendem imediatamente a realidade, as sensações são definidas como um sopro espiritual que passa pelos órgãos sensoriais. Esta filosofia enfatiza ainda que os sentidos fossem como uma espécie de ferramenta para a construção do conhecimento, garantia do equilíbrio da alma ou tranqüilidade do espírito.

As contribuições deixadas pelos filósofos estóicos repercutem até nossos dias, na ética, política, religião, e nos demais segmentos da sociedade, enriquecendo as discussões de como o homem deve fazer para compreender-se na natureza e alcançar a felicidade de forma pura e natural.

## 2.1) LÓGICA ESTÓICA

Para os estóicos caberá somente ao campo da lógica, com sua rica estrutura metodológica, na arte do pensar, do falar, do sentir e do conhecer, o equilíbrio da alma, ou seja, do homem diante dos infortúnios apresentados na vida. Prefácio da filosofia estóica, esta lógica defende um nominalismo que afirma unicamente a existência do indivíduo: só o homem possuiria realidade, enquanto que os conceitos são apenas palavras. Existe na filosofia estóica um *logos* que constitui o objeto próprio da teoria do conhecimento, o mesmo compreende dois campos: um responsável pelo significado da coisa e o outro, pela expressão ou pela palavra (linguagem).

Sabedoria que se define como harmonia entre uma experiência interior e a experiência exterior, a teoria do conhecimento estóica é empirista. A ciência é o que permite ao homem dar sua adesão à estrutura do mundo que o sustém, e por meio deste ato o homem coloca-se em harmonia com a natureza e o próprio Deus. Para viver em harmonia com a natureza é preciso estar de acordo com ela, o que implica na tomada de consciência de que existe uma *simpatia universal* que ligaria todos os seres entre si, como um princípio de coesão no qual todas as coisas estão em interação mútua. Dado que tudo é corpo, tudo no mundo se liga, o homem deve e pode unir-se ao universo como determina a Teoria Estóica do Destino.

Também existe no pensamento estóico um encadeamento dos conceitos numa relação temporal. Conhecer é primordialmente a tarefa ou ofício do homem, que deve querer viver segundo a natureza. Na concepção dos estóicos é extremamente útil o estudo da teoria dos silogismos, ela é considerada uma questão necessária para alcançar a excelência, entendida como virtude, que abrange outras formas de excelência, sejam elas particulares ou universais.

A lógica com suas partes que compreendem a retórica, gramática, dialética e teoria do conhecimento são de fundamental importância para o processo do conhecimento, pois é por meio dela que o homem pode realizar uma reflexão melhor acerca das suas sensações, e com a dialética podemos fazer a diferença entre o verdadeiro e o falso, usando das proposições que compõe a retórica (BREHIER, 1978: 89). A apreensão do conhecimento forma-se a partir das representações particulares, seu ponto de partida são as sensações.

Assim o conhecimento verdadeiro é definido como uma percepção segura ou uma faculdade de receber a apresentação, ou seja, a impressão mental que não pode ser abalado pela razão como afirma Diógenes Laércio no fragmento de número 47: *a irrefutabilidade é o vigor no raciocínio diante do provável, que não nos deixa levar por este; ao contrário, a seriedade ou ausência de frivolidade é a capacidade de submeter a apresentação à reta razão* (LAÉRCIO, 192: 1988).

É de inteira responsabilidade humana, seja no campo da lógica, da física e da ética, combater o irracional, o filósofo estóico utiliza todas as armas que compõe a dialética para interpretar com autodomínio a natureza. Conhecer as relações temporais, de necessidade, entre um antecedente e um conseqüente é a primeira tarefa do homem que quer viver segundo a razão. Podemos observar que existem formas distintas de definições das partes que compõe o estoicismo, mas sem perder o foco principal que é a idéia do *todo*, relaciona-se assim, a lógica com a teoria do conhecimento.

Segundo os estóicos é preciso ter uma idéia da verdade para não cometer erros ou cair no campo das contradições e das falsas representações, para depois não atribuir certa culpabilidade à providência divina. Críticas a fenômenos desta natureza serão apresentadas no decorrer de toda a filosofia estóica, por exemplo, a fraqueza do homem diante do enfrentamento da realidade e a má interpretação dos males criados pelo próprio homem, atribuindo-os a uma força ao sobrenatural.

Para fundamentar sua doutrina por meio de uma teoria do conhecimento, os estóicos apresentam quatro espécies de juízos compostos para melhor exercer a arte da dialética: o hipotético, que é a relação entre o antecedente com o conseqüente, o conjuntivo, que tem o papel de unificar os movimentos, ou seja, os fatos; e o disjuntivo, que separa os fatos; e finalmente o causal que é responsável pela ligação dos fatos. As características da lógica estóica nada têm de comum com a dialética platônica. Segundo Diógenes Laércio:

A dialética abrange dois campos: um deles é a coisa significada, e o outro é a expressão ou palavra. O campo das coisas significadas compreende de um lado a doutrina de sua apresentação e do outro a doutrina de seus elementos constituintes, as proposições enunciadas, e termos similares ativos ou passivos, gêneros e espécies, e também palavras, tópicos, silogismos e sofismas determinados pela linguagem ou pelo assunto (LAÉRCIO, 194: 1988).



Questão necessária para a formação do sábio na busca da excelência, a dialética teria como tarefa uma aquiescência à vida do mundo, ao desenrolar dos acontecimentos, fundada na razão. Essencialmente obra de Crísipo, a dialética estóica tem por objeto o que pode ser expresso pelo discurso. A sagacidade, a capacidade de argumentar e de se opor ao que não é verossímil. O homem deve viver em harmonia com a vida universal, por isso *o sentir* é ser afetado pelo que é exterior, que pode estar em harmonia com o que provoca a verdade ou em desarmonia, o erro (BRUN, 1986: 43).

## 2.2) FÍSICA ESTÓICA

A física estóica compreende uma Ontologia, uma Teologia, Psicologia, ou seja, o estudo do ser, de Deus, do homem e da realidade física propriamente dita, uma vez que a acepção de natureza (*physis*) para os gregos antigos era muito mais rica que nossa acepção moderna da palavra. A natureza seria uma maneira de ser que se move por si mesma segundo as razões seminais, segundo Diógenes Laércio no fragmento 137: *O termo “cosmos” tem para os estóicos uma significação tríplice: primeiro, o próprio Deus, cuja qualidade é idêntica àquela de toda a substância do cosmos; ele é por isso incorruptível, autor da ordem universal, que em períodos de tempos predeterminados absorve em si a substância do cosmos e por seu turno gera a si (LAÉRCIO, 212: 1988).*

Tal idéia encontra-se no pensamento dos pré-socráticos, por outro lado, a natureza também é tida como um fogo artista, sopro *ígneo* e *artesão*. Para os estóicos, natureza, deus e fogo são análogos, divinizar a natureza, ou antes, naturalizar Deus, é dar ao homem a possibilidade de entrar em contato com ele e de encontrar, na realidade que o envolve, a consistência suscetível de dar à sua vida uma significação ordenada (BRUN, 1986: 48).

O estoicismo defende inicialmente um *monismo materialista*, cuja imagem do universo representa todas as coisas do universo semelhantes a um ser vivo animado por um sopro vital (*pneuma*). O mundo é inteiramente racional porque é comandado pelo *logos* que tudo penetra e comanda, não deixando espaço para o acaso e a desordem. Composto por dois princípios: um princípio passivo que é a matéria, substância sem qualidade, e um princípio ativo que é a razão agindo na matéria, isto é, de forma definitiva, Deus.

Para os estóicos os quatro elementos são as determinações mais simples da matéria e entram na construção de tudo, esta guarda entre si, um nexos causal, uma afinidade de natureza e de ação. São percíveis porque animados por uma transmutação perpétua com num eterno retorno frente ao ciclo de vida e de morte dos seres vivos e dos acontecimentos. Ainda na visão estóica do mundo: não há vazio e tudo é corpo,

cada corpo é definido por uma qualidade própria e uma tensão interior que a caracteriza; a própria alma é um corpo, a *simpatia* dos corpos e a compreensão do mundo pelo homem, são apenas aspectos diferentes do circuito do Ser.

Uma vez que este mundo é essencialmente um universo de corpos, todas as causas são corpóreas, as relações de causalidade não são consequência de nenhuma idéia, forma ou outros incorpóreos. Desse modo, todos os corpos estão em interação mútua, porque o universo é uno e contínuo, o menor fato tem uma relação com o conjunto do mundo.

A teoria da *simpatia* universal implica deste modo, um alcance físico, na medida em que coroa uma teoria da causalidade, mas também um alcance metafísico e ético, na medida em que tal simpatia exprime a presença total de Deus. No campo da ética, a vida do sábio será aquela que terá alcançado a harmonia do universo em si mesma, mantendo-se em simpatia com o universo de que participa, desembocando num ascetismo percebido nas doutrinas filosófico-religiosas do oriente.

Quanto à idéia de Deus esta se reveste simultaneamente de um aspecto religioso e físico, aparecendo o Destino como a causa, a verdade, a natureza, necessidade e providência dessa dimensão do divino proveniente de uma filosofia da natureza. O *Destino*, noção estoíca de grande importância para o desenvolvimento de nossa pesquisa, é neste contexto uma realidade natural, ética e teológica que se inscreve na estrutura do mundo, na vida que anima o universo e os seres. Crísipo afirma que o destino é uma disposição do todo; a eternidade de cada coisa seguindo e acompanhando cada coisa, disposição que é inviolável. Um nó de causas que jamais poderão ser forçadas ou transgredidas, não há lugar no mundo estoíco para a espontaneidade nem para o acaso.

A sabedoria humana começará, portanto, na tomada de consciência desta força do *destino* em todas as coisas e se completará na submissão e aquiescência a esta corrente causal que une todos os seres entre si. Tudo no mundo se relaciona, o homem deve unir-se ao universo como determina a teoria do destino, que depende do *logos*, tudo é matéria, *a razão, o bem, o saber, Deus*, e também a *alma* possui composições de corporeidade de substância atômica. Na concepção dos estoícos o corpo possui sua materialidade e qualidade ou forma interligadas e inseparáveis entre si.

Quanto à existência de Deus, como fora afirmado anteriormente, faz parte das noções comuns, ou seja, das opiniões naturais, muito embora, os estóicos buscassem as causas donde os homens retiravam estas noções, pesquisa que foi empreendida por Cleanto. Encontramos várias nomenclaturas pela qual Deus é nomeado e que representam as passagens para os limites dos diferentes princípios da física. De acordo com Diógenes Laércio:

Deus é ser vivo imortal, racional, perfeito e inteligente, feliz, insuscetível de qualquer mal, solícito em sua providência, em relação ao cosmo e a tudo que está no mesmo, mas não tem forma humana. É o demiurgo do universo e, como se fosse o pai de todas as coisas; é aquilo que penetra em toda parte, total ou parcialmente, e recebe muitos nomes de acordo com as várias modalidades de sua potência (LAÉRCIO, 212: 1988).

A *providência* que é causa entrelaçante dos seres e da vontade de Deus, o destino é, conseqüentemente, a expressão de uma sabedoria superior à nossa. Esta providência exprime-se na *simpatia universal* que une o ser entre eles e no desenrolar dos acontecimentos em que se traduz a vida do mundo, governado pela vontade (*numem*) dos deuses. Cada um de nós é uma parte do mundo, por isso naturalmente devemos colocar a vontade da comunidade antes da nossa, como afirmava Cícero. A providência estóica coincide com o modo de pensar o mundo de forma panteísta, ela exprime o fato de todas as coisas, mesmo as menores, terem sido feitas pelo *logos*, como se deve e como é melhor que sejam:

Vós afirmais amiúde que não há nada que um deus não possa fazer e, ademais sem qualquer fadiga. Como os membros do homem movem-se sem qualquer esforço sob o impulso do pensamento e da vontade, assim ao aceno divino qualquer coisa pode tomar forma, mover-se e sofrer transformações. E isso afirmais não movidos por frágeis superstições, mas com base em leis naturais precisas (CÍCERO, 23:2004).

Por último, na sua psicologia os estóicos afirmavam que o homem é um ser vivo tal como os animais, mas é distinto destes pela inteligência. Possui, além disso, uma alma inteligente que não é senão uma parcela do sopro divino penetrado no corpo, a alma é concebida como um corpo, sopro ígneo, princípio informador proveniente da dupla semente do pai e da mãe. Graças à alma que o homem pode, por meio da razão, colocar-se de acordo com o mundo e, assim viver segundo a Sabedoria, deste modo, a alma possui também uma função gnosiológica. A alma possui duas funções essenciais:

a representação, que nasce duma impressão do objeto exterior na substância da alma, e a inclinação, que é a faculdade de experimentar o desejo e a aversão.

### 2.3) ÉTICA ESTÓICA

De acordo com Diógenes Laércio, os estóicos distinguem na moral vários estudos: o da *tendência*, dos *bens* e dos *males*, um estudo da *virtude*, e do *Soberano Bem*, do primeiro valor, das condutas convenientes, dos encorajamentos e das dissuasões. Esta divisão foi adotada pelos discípulos de Crísipo, que trataram a questão de modo mais elaborado que os estóicos da primeira fase.

O instinto de conservação que encontramos em todos os seres vivos é a *tendência* fundamental que leva o animal a procurar o que lhe convém, permitindo-lhe viver de acordo com a sua natureza. Em cada um de nós, a tendência é a marca da imanência da natureza de todos os seres, e expressão da simpatia universal, o sinal da harmonia das partes com o todo. Viver corretamente segundo a razão é, portanto, viver segundo a natureza uma vez que esta é a artesã da natureza (BRUN, 1978: 76).

O homem é privilegiado por possuir racionalidade, ou seja, o *logos*, e alcançará a sabedoria somente por meio do esforço da mente e prática da virtude, examinando sempre a consciência por meio do *logos*, libertando-se do mundo das ilusões. O soberano bem, o fim supremo é, portanto, viver possuindo a ciência do que é conforme à natureza e tornando-o seu; a felicidade é o desenvolvimento harmonioso da vida, por isso o sábio é sempre feliz.

A ética estóica, busca da felicidade que não pode ser o simples prazer, mas o exercício da virtude, auto-suficiência que permite o afastamento das coisas desnecessárias, ou seja, o prazer das coisas materiais, considerados para os sábios de supérfluas. O homem deve viver de acordo com a natureza obedecendo e interpretando as ordens dos acontecimentos que exprimem a vontade de (Deus) do *Logos*.

O verdadeiro *sábio* cultiva a impassibilidade diante das adversidades do *cosmo*, suportando tudo com coragem e paciência. Deste modo, o soberano bem e a virtude são sinônimos. A virtude é a presença do bem numa pessoa, é uma perfeição em comum

com o todo, por isso ela é una e total. Razão e saber, a virtude é também um ser vivo comparado a uma alma racional.

Este naturalismo estóico permite estabelecer distinções entre os *bens* e os *males* e as coisas que nos são indiferentes porque não úteis e nem nocivas, como a vida, a morte, a doença, o prazer e a dor, entre outras. Tudo isso pode ser considerado indiferente porque não serve e nem prejudica por si mesmo, mas podem ter sentidos diferentes, segundo o uso que se fizer delas.

Movimento irracional da alma, contrário à natureza, a paixão é uma *tendência* sem medida. Neste aspecto, todos os estóicos concordam entre si, Cícero nas *Tusculanas*, citando Zenão, afirma que *a paixão (pathos) é um abalo da alma oposto à reta razão e contra a natureza. Alguns dizem mais abreviadamente que a paixão é uma tendência demasiado veemente, e quando eles dizem demasiado veemente querem dizer que se afasta demasiado do equilíbrio natural.*

Os estóicos, no entanto, não se ocuparam em resolver esta contradição que diz respeito às paixões, uma vez que elas pertencem ao domínio das tendências naturais, racionais, quase divinas. Como podem as paixões tornar-se tirânicas e irracionais? A tarefa do estoicismo foi constatar que os homens são apaixonados e insensatos e quis procurar uma sabedoria que fosse uma reconciliação com o mundo e com os homens, mostrar que a via do equilíbrio é possível e que a natureza a oferece.

Fundada em uma ética da ascese, a sabedoria estóica afirma que o mal é necessário para que exista uma subida em direção ao bem. Na mitologia grega a paixão foi concebida como obra dos deuses que infundiam mil ardis e perturbações no coração dos homens, estes eram tomados por uma espécie de força que os ultrapassava. Esta concepção também foi adotada pelos tragediógrafos gregos, para os estóicos a paixão não é, pois, mais obra dos deuses, mas do homem, a perversão do pensamento provém do erro, e disso nascem muitas paixões. A paixão aparece, portanto como uma doença do intelecto, cuja explicação abre caminho para caminho para uma terapêutica. A *ataraxia*, ou seja, a ausência de perturbações dos estóicos é, portanto, uma serenidade intelectual.

O sábio vive de modo sadio porque não julga apaixonadamente, ao contrário se guia pela razão natural, por consequência é isento de paixão, sem orgulho, sincero e piedoso. O estoicismo não esgota os adjetivos para descrever este sábio, que sabe reger seus desejos sobre o que depende dele, ou seja, as opiniões, os movimentos, os desejos e todas as ações humanas. Outras coisas não dependem do homem, como por exemplo, a morte, por isso o sábio não se surpreende com o que acontece, nem mesmo com a morte. Segundo Epiteto, em seus *Pensamentos: O que perturba os homens não são as coisas, mas as opiniões que eles têm acerca delas. Quando, pois, contrariados, não acusemos senão a nós mesmos, isto é, as nossas opiniões.*

No campo da ética podemos observar que os estóicos fundamentaram sua doutrina numa preocupação com o agir humano diante das paixões, assim para eles as falsas sensações podem levar o homem ao erro, e o erro impede-o de ser virtuoso e a virtude é um bem absoluto, que eleva os homens nos mais altos degraus da felicidade. No entanto, os estóicos reconheciam que este homem sábio, cujas ações eram praticadas com perfeição, nunca existiu de fato. Alguns filósofos aproximaram-se da sabedoria sem, contudo, tê-la plenamente, como afirmava novamente Epiteto em suas *Conversações: (...) Um estóico, isto é, um homem que na doença se sente feliz, que morrendo se sente feliz, que desprezado e caluniado se sente feliz! Se não me podes mostrar este estóico perfeito e acabado, ao menos, me mostra um que o comece a ser.*

A sabedoria é, portanto, inacessível ao homem; ele apenas pode aproximar-se dela, por isso a moral dos estóicos foi completada por uma *teoria das condutas convenientes*, que Cícero traduziu por *officia*. O conveniente consiste na procura das coisas preferíveis, a dos fins mais freqüentes da natureza. Há, então, lugar para uma espécie de virtude humana ao lado da virtude absoluta do sábio, uma virtude que não é sabedoria e saber absolutos, mas que são prudência e reflexão racional.

O estoicismo, em resumo, foi a primeira corrente filosófica a fazer a distinção clássica da moral teórica e da moral prática, posta ao alcance da humanidade, que no vocabulário filosófico se chama *parenética*, significa, pois, aconselhamento, exortação especializada nos princípios concernentes à vida corrente. Máximas que são válidas, desde seu surgimento na era antiga, até nosso tempo, questionamentos que englobam diversas temáticas referentes ao comportamento humano diante da natureza, no que

pensava o homem sobre sua postura cotidiana na conquista pelo viver bem e as influências do poder divino.

Definir no contexto atual um conceito plausível de uma filosofia que apresenta com clareza uma maneira filosófica que visa estudar por meio da problematização ética a melhor forma de interpretação da ação do homem diante dos desafios nos vários segmentos da sociedade, sem fazer um legítimo uso dos escritos do pensamento de grandes homens estóicos, que de forma direta ou indireta deram o passo inicial para tal questionamento, é de certa maneira, contradizer a idéia de natureza, ou seja, do próprio *cosmo*, (universo), defendida pelos estóicos, onde todas as coisas estão interligadas entre si.



## **CAPÍTULO 2: CÍCERO E O EPICURISMO: *DE NATURA DEORUM***

O início do diálogo que é dirigido a Marco Bruto nos levanta o questionamento sobre um problema pouco conciso no âmbito de toda Filosofia, e ainda hoje insolúvel, o da natureza dos deuses, devemos tomar por natureza a constituição dos deuses. Será direcionada pelo autor, a investigação acerca: primeiramente, da existência dos deuses; em segundo lugar quanto a suas formas; e por último quanto ao modo de vida que levam as divindades. Para uma especulação dessa grandeza, Cícero nos revela sua posição acadêmica, dizendo textualmente ser a mais prudente posição filosófica, numa espécie de esclarecimento ao leitor. Cícero se mostra acerca dessa questão inclinado a admitir a provável existência dos deuses, porque como sabemos o cético acadêmico não é aquele que julga tudo falso, senão que julga a fronteira entre o falso e o verdadeiro ser tão tênue que não se pode haver referência precisa, sendo tudo então *provável*. Também devemos levar em consideração que não é comum, mesmo ao cético, ainda mais sendo figura pública romana, não admitir a existência das divindades, o que contrariaria a tradição da Pátria romana.

Contemplados pelos representantes notáveis das mais prestigiadas escolas clássicas, os exemplos nos são referidos nesse introdutório a Marco Bruto: não acreditavam de todo em deuses Diágoras de Melos e Teodoro de Cirene; Protágoras levantou algumas dúvidas quanto às provas da existência dos deuses, sendo expulso de sua cidade por publicar em uma de suas obras suas impressões sobre o tema. O que Cícero quer acentuar é que o tema é um ponto díspar e muito discutido entre as escolas.

É importante, para abordar a proposta ética deste período sob a ótica da arte do bem viver estóico, destacando o eixo de pesquisa, o firme posicionamento de Cícero diante do epicurismo, o que o permite ser enquadrado pelos estudiosos de outrora como representante da rival dessa escola, no estoicismo. Por outro lado, seu método e forma de proceder em questões filosóficas, além de recheado da Retórica forense, seguem padrões da Nova Academia, *grosso modo*, herdeiro do método criado por Sócrates de

discutir tudo sem defender nenhum ponto de vista específico, método que chegou a Cícero por meio de Arcésilas, quando este substituiu o mestre da Academia, Platão, e através de Carnéades, quando este assumiu a mesma posição do anterior.

Ao que nos referíamos anteriormente, sobre a mixórdia da definição da natureza dos deuses nas doutrinas filosóficas em voga, tomemos Cícero e a sua crítica à Filosofia do Jardim, na qual lembramos a obra do fundador do estoicismo grego, Zenão de Cício, *Contra o Prazer*, obra que já manifestava a preocupação em rebater a doutrina da Ética epicurista em seu fundamento, não considerado pelos estóicos como categoria física para o pressuposto moral, sendo somente possível ser esse veículo o conceito de virtude.

Cícero utilizará a dicotomia da visão estóica destacada pelo seu grande opositor, integrante da Academia, Carnéades: ao defender a Academia do período cético de Carnéades, nosso autor passará a descrever as experiências pessoais que o levaram a dedicar-se de todo ao exercício filosófico, e tão logo sobre essas questões de cunho teológico, onde a preocupação da filosofia ciceroniana não é como a dos epicuristas, que procuravam primeiramente por meio de uma doutrina filosófica livrar-se de superstições advindas de uma suposta realidade superior, fora do plano humano, já que com o espírito do método acadêmico junto ao ideal estóico, Cícero proporá uma reflexão dessas questões que tanto são obscuras, a saber, a relação do humano e do divino para elaboração ética.

Mas, a maior celeuma diz respeito àquilo que é verdadeiramente a grande questão: saber se, por um lado, os deuses não fazem, nem engendram, abstendo-se de toda e qualquer governação ou administração sobre o mundo ou se, pelo contrário, tudo é criado e fixado por eles desde o princípio, regendo e determinando tudo infinitamente. Mas, enquanto se não chegar a uma conclusão relativamente a este assunto, necessariamente o homem encontrar-se-á num grande erro e ignorância das questões mais importantes. (CÍCERO. 2004:20)

Ao passo que, firmado o consenso do método acadêmico e unido à motivação pessoal do autor do tratado, Cícero fará uma crítica ao recurso da autoridade que é muito utilizada pelos pitagóricos, epicureus, estóicos, representantes das *Scholai*, originariamente gregas, escolas filosóficas que recorrem ao ídolo fundador do sistema de pensamento referido.

De todo modo, mesmo após a crítica à autoridade, Cícero fundamentará seu método acadêmico advertindo que não é um método isolado e criado por ele próprio e

têm seus referenciais, e que deve o homem tomar os sistemas de pensamento diferentemente dos próprios homens, que são efêmeros em vida, como duradouros.

Na verdade, não tomei a tutela de uma doutrina abandonada e deixada para trás: os pensamentos não parecem com a morte dos homens, embora talvez percam um pouco da luz da autoridade; como exemplo disto temos o método filosófico que consiste em discutir tudo sem nunca tomar a clara defesa de nenhum ponto de vista, método caro a Sócrates, repetido por Acérsislas, e confirmado por Carnéades, e que hoje entre nós está em voga, embora perceba que na própria Grécia ele se encontra abandonado por quase todos – não por defeito da Academia, mas por estultícia dos homens: pois se já é difícil compreender uma só disciplina, quanto mais todas! Pois se o propósito de alguém é o de encontrar a verdade, eis o que deve fazer: argumentar simultaneamente contra e a favor de todos os filósofos (CÍCERO. 2004:23).

Temos a seguinte imagem literária, que é utilizada como recurso: grandes nomes públicos romanos defendendo suas respectivas escolas. Cícero adverte sua condição de ouvinte, enquanto Caio Cota representará a Nova Academia. Caio Veleio, ilustríssimo senador romano, é expositor da teoria epicurista, enquanto o especialista do estoicismo é Lucílio Balbo, por conseguinte, rival do anterior.

É retomado o diálogo sobre a questão da natureza dos deuses após a chegada de Cícero entre os filósofos os quais acabamos de nos referir. Caio Cota, na posição que é própria a um acadêmico, cujo método socrático herdado consiste em proceder na discussão, indagando a Caio Veleio o que pensava Epicuro sobre a natureza dos deuses. Veleio afirma não incomodar-se em repetir o que já havia dito para o recém chegado, aliado de escola de Cota, embora advirta, no tom epicureu, que o que os dois acadêmicos aprenderam do mesmo Fílon foi realmente nada saber, numa clara crítica ao ceticismo (CÍCERO. 2004:26).

Necessitamos examinar todas as indelicadas referências às escolas filosóficas, efetuadas por parte de Veleio e entre os que estão no diálogo, pois efetivamente Cícero nos descreve o comportamento dos epicuristas ressaltando essa imagem caricata como podemos ilustrar com referência parcial feita pelo epicureu Veleio à teoria platônica do deus esférico, sendo totalmente imparcial à descrição poético-literária de Platão e afirmando ser um deus em contínua rotação algo contrário aos bem aventurados deuses, que Epicuro afirma ser da natureza da vida bem aventurada o ócio e a tranqüilidade, ora, não poderia ser convergente para os materialistas, se assim podemos chamá-los, da escola de Epicuro o estatuto do deus esférico platônico em contínuo movimento e que também é construtor do mundo, sendo que algo que tenha tido uma origem não possa

ser eterno. Por esse motivo Veleio rebate a assimilação da teoria platônica de um deus construtor do mundo, dizendo:

E sempre gostaria de saber, de um lado e de outro lado, porque acordaram de repente esses construtores do mundo, eles que dormiam há inumeráveis séculos (quer dizer, é óbvio que se o mundo não existia não existiam séculos: mas quando digo ‘séculos’, não me refiro a uma sucessão de dias e de noites que decorre ao longo dos anos, pois reconheço que não podiam existir séculos sem a rotação do mundo; refiro-me sim à eternidade que existe desde o princípio dos tempos, que não pode ser medida por nenhuma unidade de tempo, e que só pode ser compreendida em termos de extensão – pois é inconcebível que possa ter existido tempo quando o tempo não existia): isto mesmo te pergunto Balbo, porque se manteve inactiva durante tão longo período essa vossa Prónoia” (CÍCERO. 2004:27)

Surge então, se observarmos os dados biográficos disponíveis, a necessidade de sugerir ao leitor a mais cômoda ilustração do tema até aqui tratado em *Da natureza dos deuses*, aqui exposto em termos ciceronianos para podermos passar à curiosa relação que verificaremos no tema da obra *Sobre o Destino* e tratar dessa relação do humano e do divino nessa específica relação da trilogia de obras que tratam dos sistemas filosóficos de envergadura religiosa, em voga, na Roma de Cícero.

Relacionemos a obra *Do sumo bem e do sumo mal*, tratado ciceroniano que investiga o estatuto das escolas de seu tempo sobre o referencial Moral, e que como *Da Natureza dos Deuses*, fora dedicada a Marco Júlio Bruto, e observemos ao que consta que este, antes de se suicidar com uma espada por motivos de perseguição política oriunda da sua conspiração contra o Império e a favor da República assegurava: *Virtude! Não passa de um nome.*

Demasiadamente irônico revela-se o Destino, pois, afigurava-se ao romano, muito claramente, esse aspecto de influência advinda de outro plano na forma de proceder no mundo físico, onde a lei, sendo verificada na forma de organização das forças da natureza, é por inferência necessária para normatizar as relações dos homens, como se sobre tal fato não recaísse a certeza cética de Cícero em tal assunto filosófico, que nem imaginava as últimas palavras do homem a qual houvera dedicado tratados que não nos proporíamos a discutir filosoficamente tal tema do destino ao afrouxar-lhe a possibilidade dele ser consequência da fortuna ou da casualidade, está última alicerce da necessidade do destino ser resultado de verdades eternas, já traçadas na concepção da criação do mundo pelo artífice que o criou.

A relação entre a casualidade do *Logos* e o *Livre Arbítrio* na doutrina dos estoícos é um problema que é evidenciado ceticismo ao buscar respostas filosóficas ao tratar a relação humana e divina inserida na sua realidade cultural, um problema plausível para o período de caos político. Destarte, descarta-se a descrição poética-literária de Platão frente à tentativa de definição da natureza dos deuses, nos específicos termos:

Por agora demonstrarei unicamente a minha admiração pela estultícia daqueles que sustentam que um ser animado e imortal é bem aventurado e esférico, só porque Platão nega haver forma mais bonita do que aquela; ora, a mim bem me parece ser mais bonito o cilindro, o cubo, o cone ou a pirâmide. E que tipo de vida leva esse vosso deus esférico? Gira continuamente, ou não é assim? Numa velocidade à qual não se pode pensar haver semelhante; ora não vejo como pode existir uma mente constante e uma vida bem-aventurada em tais condições. E se esse estado é doloroso ao ser humano, mesmo que só o afecte numa pequena parte do corpo, porque o há de ser também a um deus? (CÍCERO. 2004:28)

Exposta a refutação inicial à doutrina de Lucíolo numa abordagem favorável ao epicurismo, pois o que se verifica é a tomada da teoria platônica como idêntica à estoíca, Veleio inicia uma apresentação dos pontos de vista de inúmeros filósofos sobre a natureza dos deuses, dos quais destacamos que os mesmos serão trabalhados na obra ciceroniana, *Sobre o Destino*, a saber, os autores são Crisipo, Epicuro, além do fundador do estoicismo Zenão, e por fim, a teoria de Platão, mas é após essa pequena apresentação em que se expõem os pontos de vistas de inúmeros filósofos sobre a questão, de forma muito genérica, que se terá o verdadeiro enfrentamento dos interlocutores desse diálogo.

Após referir-se aos pré-socráticos e sua filosofia da natureza que buscava o indeterminado (*apeíron*), o princípio da natureza, seu mínimo, e isso constituía a formulação das forças naturais tidas como divindades no período grego arcaico, segue-se a referência a Zenão de Cício, que alimentava a idéia estoíca de uma lei natural do *Cosmos* que agia no mundo dos homens. Os atos humanos seriam, portanto, reflexo de um *Logos* percebido na natureza com suas leis, verdadeira interferência de um plano perfeito, portanto divino, na realidade imperfeita das coisas humanas.

Mas eis-me chegado, Balbo, aos filósofos da vossa escola. Zenão pensa que existe uma lei natural divina, que detém o poder de impor o que é correto e proibir o seu oposto. Como pode ser essa lei animada, não o podemos compreender, isto porque certamente pensamos que deus é animado. Noutra altura, contudo, já diz que deus é o ar, como se se pudesse compreender um

deus que nada sente, e que, portanto nunca responde às nossas preces, desejos ou votos. (CÍCERO. 2004:32-33)

Veleio menciona o filósofo que é considerado entre os estóicos como o mais fino *intérprete de sonhos*, tema que como veremos mais pormenorizadamente constitui uma inquietude religiosa em Cícero, Crisipo, filósofo muito importante para os fundamentos lógicos do estoicismo, tanto que nas duas obras de Cícero trabalhadas aqui ele é cotado entre tantos filósofos como o grande sistematizador lógico do panteísmo filosófico da *Escola Estóica*:

Conclui também que existe uma força divina na razão e igualmente no ânimo e na mente de toda natureza. Diz ainda que o próprio mundo é deus, assim como o seu ânimo que se expande por toda natureza; diz também que o princípio gerador do mundo, que está presente no ânimo e na razão, e a natureza no seu todo, comum a todas as coisas e que tudo abarca são deuses, assim como o poder do destino e da necessidade das coisas futuras, o fogo e o éter, a que já me tinha referido, e tudo aquilo que corre emana da natureza, como a água, a terra, o ar, o Sol e a Lua, as estrelas e a totalidade das coisas que tudo abarca, e ainda os homens que conseguiram para si a imortalidade (CÍCERO. 2004:34).

Segundo o interlocutor epicurista, Crisipo também se refere a Júpiter, do panteão romano, *o pai dos deuses e dos mortais*, como a essa lei eterna, perpétua, guia para nossa vida, nomeada de *fatal necessidade e verdade eterna das coisas futuras*, temas mais amplamente abordados no tratado ciceroniano *Sobre o Destino*, também trabalhado nesta pesquisa.

Finalizando o prefácio ao seu discurso, Veleio associa as teorias até então expostas dos inúmeros filósofos, os quais destacamos Crisipo, os pré-socráticos e Platão, para iniciar a exposição do que lhe fora solicitado no início do diálogo: a exposição epicurista em si será realizada após a depreciativa associação dos pensamentos até agora expostos e os saberes revelados pelos poetas. *Até agora não falei de pensamentos de filósofos, mas de sonhos de homens dementes. Não menos absurdos são os versos dos poetas que, embora difundidos com maviosidade são funestos* (CÍCERO. 2004:35).

Por meio da categoria de pensamento epicurista, denominada de *prólepsis*, conhecimento imanente, Veleio afirmou a existência dos deuses, pois a própria natureza nos imprimiu a noção deles e não há manifestação cultural que não a tenha detectado

em qualquer realidade. *Que povo, que raça existe que não tenha, mesmo sem qualquer tipo de educação, um conhecimento antecipado dos deuses?* (CÍCERO, 2004:35)

A inferência lógica é antecedida da premissa de que a natureza de todos está de acordo com a existência dos deuses, logo, é necessariamente verdadeira a existência dessa natureza a qual investigaremos, mesmo sendo intocada e inefável ao homem, porém, tendo o fato se repetido na maioria dos argumentos verificados, a existência dos deuses é assegurada segundo a razão, não segundo o *senso* conforme o raciocínio epicureu de *sterémnia*, de coisa sólida e por isso objeto do conhecimento segundo sua apreensão pelos sentidos, pois é baseado no fenômeno observado, no conhecimento imanente, que Epicuro nos afirma da existência dos *Deuses*.

Outro ponto a ser esclarecido no panorama da natureza dos deuses, ao que pretende Cícero, acordar algumas coisas, entre as escolas de seu tempo sobre assunto tão díspar, é quanto à forma dos deuses. O epicurismo também recorre à *prólepsis* para nos assegurar da forma humana ser semelhante à divina e nos fornece a tênue possibilidade de perceber a forma dos deuses por meio da razão, de modo que chega a dizer:

Mas a sua aparência não é a de um corpo, mas de um quase-corpo, e de igual modo não têm sangue, mas quase-sangue. Tudo isto foi descoberto por Epicuro de uma forma tão acutilante, e tão subtilmente expresso que nem qualquer um o pode apreciar. Confiando, todavia, na vossa inteligência, falarei sucintamente sobre esta matéria, embora o assunto exigisse outra atenção (CÍCERO. 2004:37).

No que se refere ao tipo de vida que levam as divindades, indagação também levantada na introdução do tratado, Epicuro nos informa por meio de Veleio os fundamentos de sua filosofia, ao promover o afastamento da superstição dos deuses defendido pelo epicurismo, no *modus vivendi* dos deuses.

Ao contrário das coisas sólidas tangíveis ao pensamento, concretamente pelos sentidos, o que Epicuro chama de *sterémnia*, as imagens de nossos raciocínios são infinitas e apreendidas pela nossa mente por meio da suas semelhanças, pois existindo um infinito número de imagens semelhantes entre si, formadas a partir de inumeráveis corpos indivisíveis, associamos na escala imaginária que flui de nós para os deuses no grau de semelhança (CÍCERO. 2004:37).

Assim, o homem dirige seu foco para a última dessas imagens, a mais perfeita conforme a natureza bem aventurada e eterna das divindades. Na física do Jardim, as coisas têm seu correspondente exato na natureza, princípio denominado de isonomia para a distribuição uniforme das forças da natureza por todos os seres, como afirma Cícero: *Daí se conclui que se o número dos mortais é enorme, então o dos imortais não será menor, e que se existem inumeráveis forças destrutivas, então também serão infinitas as preservadoras* (CÍCERO, 2004:37).

A despeito desse tipo de pensamento sobre a natureza dos deuses, Cícero afirma que suspeita que, ao invés de garantir a existência de deus, apenas levanta uma suspeita acerca do assunto, o que nos fica claro no discurso de Veléio, quando ele nos diz: mas a sua aparência não é a de um corpo, mas de um *quase-corpo*.

Finalizando, Veléio nega a necessidade estóica do destino, e indaga qual a necessidade de uma filosofia sobre o tema se os acontecimentos são resultado de uma verdade eterna já estabelecida eternamente, como afirmaria uma velhinha tonta, segundo Veleio – característica retórica ressaltada por Cícero característica do discurso dos epicureus.

Ensina-nos igualmente Epicuro, aquele que todo o resto nos ensinou, que o mundo é obra da natureza, e que tal obra não precisou de nenhum artífice, e que tal processo de criação, que vós negais ter podido acontecer sem a arte de um deus, é de tal modo fácil para a natureza, que ela criará, cria e já criou inumeráveis mundos (CÍCERO. 2004:39.)

Ressalta-se no discurso epicurista, a ferrenha oposição dessa teoria à idéia de um deus artífice, numa oposição materialista atômica, referência à constituição do universo como a física moderna o define em linhas gerais, como sabemos, em permanente expansão. Destarte, o deus não seria algo que nos estaria velando, pois deve proceder em suas criações materiais no universo em permanente expansão:

Tais não o fariam se observásseis a ilimitada e imensa extensão de espaço que se alarga em todas as direções, por onde o ânimo, projetando-se e alargando-se, vagueia ao longe e ao largo, sem nunca lhe achar porém um fim último onde se possa deter. Neste espaço que se estende em longitude, latitude e altura, erra um número incontável de átomos... É daqui que nascem as formas e as figuras de tudo, que vós não compreendeis como podem ter sido criados sem o fole e a bigorna (CÍCERO, 2004:39).



Criticado pela ótica do epicurismo, o estatuto da natureza do deus estóico, que prevê e vela pelos humanos transfere aos mesmos, paradoxalmente, uma necessidade do destino juntamente com a liberdade. Por outro lado, inumeráveis tormentos recairiam sobre um deus super atarefado, contrário à idéia de bem-aventurança, sendo os deuses mais ocupados com outra coisa do que com o homem, por exemplo, a criação e expansão do espaço: *Desta forma aliviou-nos e libertou-nos Epicuro de tais terrores, pois já não receamos os deuses: sabemos que eles não nos procuram fazer mal, nem a si nem a nós. E assim cultuamos, com devota reverência, a transcendente e majestosa natureza* (CÍCERO. 2004:40.)

Destarte, inicia-se a refutação acadêmica de Cota, companheiro de escola de Cícero, o escritor do tratado, que nos refere no começo da fala do seu companheiro de palavras gentis, dizendo que com costumada gentileza própria dos acadêmicos iniciava. Como sabemos Cota não definirá a Natureza dos Deuses, porém saberá muito bem refutar o argumento epicureu, que para ele mais suspeita da existência do que tenta defini-la. O que pensa Cota a respeito da natureza dos deuses não será mencionado por ele, ele procederá refutando uma a uma as teses até agora apresentadas. Afirma inicialmente sobre a tese de Veleio que nada viu menos provável. Ele dirigirá suas palavras ao próprio Epicuro, poupando Veleio dessa investida.

Cota revela sua posição de pontífice de Roma. Encarregado do calendário religioso da cidade, ele diz que nem por isso tem clara a definição do problema da natureza dos deuses, e é inclinado a achar difícil negar suas existências, mas que por vezes, chega a mesmo a pensar que não existem. Rebate o pensamento epicureu da universalidade da existência dos deuses nas demais culturas do mundo, dizendo que ignorava de todo o que ocorria internamente entre povos distantes do globo, e desse modo:

Disseste que seria prova bastante, para concluir que os deuses existem o facto de assim parecer a todas as gentes de todas as raças. Mas tal argumento é fraco, e também falso. Primeiro como podes tu saber o que pensam sobre isso todos os povos do mundo? Imagino que existem raças de tal forma ferozes no seu barbarismo que não têm qualquer noção do que sejam os deuses (CÍCERO, 2004:42).

Dada a posição adotada pelos acadêmicos, em consonância com a escola do autor do tratado, Caio Cota irá iniciar seu discurso, com menções de costumada gentileza para os integrantes dessa escola por parte de Cícero, advertindo também, que se Veleio não tivesse dito nada a respeito da questão da natureza dos deuses não iria escutar absolutamente nada de sua parte, porém convictamente diz que tem mais facilidade de lhe ocorrer razões quando lhe são apresentados pensamentos que claramente são equívocos.

Tratemos, pois, da refutação efetuada por Cota como a posição do nosso filósofo frente à doutrina epicurista, e que nos surge nas palavras de Cícero, como *sensu comum*, que se objetiva na obra a ser persuadido da existência dos deuses senão por opiniões, mas sim pela verdade.

Cuidando, primeiramente da *prólepsis*, de um conhecimento impresso na natureza imanente ao homem de forma mais perfeita, e assegurado pelo fato da coincidência da existência de deuses em todas as culturas, Veleio dá por consumado, na medida do possível para essa ocasião, o argumento da prova da existência dos deuses, que Cota pergunta, se ao invés do que assegura o epicurista, tomássemos os filósofos *atheos*, como sugerido na problematização realizada por Cota já referida aqui, em que temos o clássico exemplo do maior *sofista* grego, Protágoras, que escrevera que *Não podeis afirmar se os deuses existem ou não*, no início do seu tratado sobre o tema, e foi exilado de sua cidade, o maior sofista de Atenas. Então os filósofos *atheos* contrariam o argumento epicurista que tenta provar a existência divina pela sua manifestação universal, baseado no conceito da *prólepsis*.

Para responder as demais questões após o consenso da existência de deus, temos pela frente as indagações acerca de que forma e modo de vida se comprazem os deuses. Veleio numa filosofia da natureza nos moldes epicuristas utilizou o átomo para responder essas demais questões. Mas Cota ataca Veleio ao procurar saber se a teoria epicurista é *verdade*, em outras palavras, se seria verdade quanto à vida bem aventurada dos deuses serem um enlanguescido espreguiçar-se no ócio, mas, considerando que o mundo seja constituído de átomos e os deuses dessa mesma partícula indivisível, não estaríamos compondo seres eternos, os deuses, de partículas que em determinado lugar tiveram uma origem? Cota assegura que é comum a Epicuro que quando está a definir

algo, perca-se em sutilezas desse tipo. Assim também lhe afigura a explicação acerca do *quase-corpo* e do *quase-sangue*, o que pode ser apreensível pela nossa inteligência da existência de deus no epicurismo, do mesmo modo, procede quanto à adaptação realizada na teoria atômica de Demócrito para assegurar a liberdade (a declinação como efeito sem causa).

De modo a refutar a forma dos deuses epicureus de *quase-corpo* e *quase-sangue*, Cota indaga que se houvesse razão nas bestas, golfinhos ou leões, não seriam as suas próprias figuras seus deuses? Na visão do acadêmico, *a natureza é a terna alcoviteira e adela dela própria, e cada espécie da terra engendram consolo e justificativa para existência nela mesma, visto ser a única espécie que lhe pode dar prazer a sua própria* (CÍCERO. 2004:47).

Temos um contraponto filosófico: Epicuro nos seus *Kiriai Dóxai*, máximas fundamentais da doutrina que fora tida por religião na tentativa de aperfeiçoamento dos atos praticados aqui na terra pelos homens, numa objetivação de que todos buscam, a felicidade, no prazer e no desvencilhar-se de toda e qualquer superstição, afirma na sua primeira máxima: *O que é eterno e bem aventurado não tem trabalhos nem os dá a ninguém*, sendo o ponto em que Cota contrapõe sua visão de mundo afirmando que a isto Epicuro não nos esclarece que se ao falar assim diz que existe o bem-aventurado, ou se caso exista, assim proceda. Acerca da visão epicurista de proceder religiosamente:

E porque havemos de venerar os deuses, admirar uma natureza na qual nada vemos de extraordinário? É fácil libertar-se da superstição – e disto vos costumais vangloriar, se retirardes todo o poder dos deuses... Ora, as afirmações de todos esses filósofos não só destroem a superstição, um infundado medo dos deuses, como também a religião, que consiste no culto piedoso dos deuses. E quanto àqueles que disseram que a opinião acerca dos deuses imortais foi inventada por homens sábios para que o bem comum, para que fosse a religião a conduzir ao dever aqueles a quem a razão não podia fazer, não derrubaram estes também os alicerces de toda a religião” (CÍCERO. 2004:63)

Desse período de Cícero, onde há clara preocupação em difundir um *cânon* da filosofia grega clássica, desmoronavam os mesmos valores ideais da *res publica* que estavam dando lugar, no plano político, ao Império. Em Sêneca, que nos escreve sobre os altos cargos do regime criticado por Cícero, e não mais como aquele que difundia um panorama de filosofias, estamos diante do problema: o plano definido pelos homens parecem desmoronar frente as tentativas espelhadas no modelo eterno (ideais) destes e a

saída para o dilema é o mesmo para o plano público e para o individual quando se objetiva a atitude mais adequada quanto a realidade tão intranqüila, que é a atitude ética: as formas de filosofia da natureza discutidas até aqui, que outrora foram praticamente doutrinas religiosas, buscam afetar a atitude do homem mais do que provar que existem deuses que influenciam diretamente o mundo físico.

### **CAPÍTULO III: DESTINO, NATUREZA E VONTADE: *DE FATO*, UM PROBLEMA MORAL.**

O destino do homem envolve o problema da responsabilidade, que em suas ações determinará a própria vida, ou pode ser tido como algo que se dê fortuitamente? Se admitíssemos que tudo o que sucede gere como consequência outro fato, e assim sucessivamente, poderíamos justificar as ações humanas a partir de consequências de causas eternas?

No âmbito moral da obra *Sobre o Destino*, de Marco Túlio Cícero, discorre-se sobre o poder do homem em relação ao seu destino, considerado resultado de causas eternas no contexto estóico, frente à liberdade do homem, o que o autor afirma ser um paradoxo profundo. Buscamos trabalhar o problema da responsabilidade moral dos atos humanos a partir da proposta ética produzida na civilização romana, dado que a Filosofia no Período Helenístico passa a exercer o papel que outrora era exercido pela religião.

Destarte, evidenciaremos a especial relação entre os atos humanos e os divinos para uma formulação da proposta ética neste período do estoicismo romano, que só findaria junto com a queda da cultura romana, onde o *Logos* grego mantém-se na base física da escola estóica sustentando a proposta ética da ação humana conforme esse mesmo *Logos* do mundo, numa densa filosofia da natureza.

No tratado filosófico de Cícero, *Sobre o Destino*, temos um importante registro do desmembramento dessa coexistência de causas necessárias e eternas e de uma vontade humana que não é consequência dessas causas, em outras palavras, da vontade do homem totalmente independente desse *Logos*. A dicotomia entre o determinismo físico-lógico e moral ou ético é um passo dado por Cícero no sentido de tentar resolver a tensão da filosofia do Pórtico entre livre-arbítrio e o determinismo inerente à sua idéia de destino, conectados pelo *sensu* romano de seu tempo.

Observamos os grandes temas da filosofia grega sendo transportados para a latinidade por meio da tradição filosófica ciceroniana e sendo resolvidos numa acepção adotada por muitos entre os modernos de nosso tempo, onde as ações dos homens não

são mais determinadas pelas causas eternas que compreendem a visão estoíca de destino e isso não pode constar como justificativa moral para os atos humanos. O tema é abordado por Cícero nos moldes na Nova Academia, com influências cétricas, que tem por método o confronto de teorias na busca de seus erros.

Intriga-nos até os dias de hoje as dificuldades do texto em questão. *De Fato*, obra abordada e de difícil compreensão, em suma, trata de uma refutação às concepções religiosas em voga na filosofia do Pórtico: podemos afirmar que Cícero é movido pelo inconformismo perante os absurdos da crença estoíca da fatalidade das ações humanas. Ao passar grande parte da obra analisando as teorias de Crisipo, entre tantos filósofos que ele cita, esse é o mais importante para o entendimento da essência do conteúdo estoíco: pois refutará o paradoxo estoíco de admitir a causalidade do destino e o livre-arbítrio. Assim, o olhar de Cícero concentra-se na questão do destino por meio da liberdade do homem.

Com o advento da ditadura de César, nosso filósofo é excluído do cenário político, demais problemas pessoais o levam a romper com sua esposa, em 46 a. C., sendo que em 45 a.C. morre fatalmente sua filha, Túlia. Assim, Cícero abatido pelo fracasso político e por perdas familiares redigirá *De Fato*: é a última obra de um conjunto que trata da religião, datando de 44 a.C.

A primeira delas é chamada *De natura deorum*, onde já foram abordadas as refutações à doutrina do Jardim, sobre suas respostas à questão da natureza dos deuses, o que delimita muito bem a posição de Cícero como estoíco, que inclusive em *De Fato* ele retoma em parte o tema da Providência; *De divinatione*, obra posterior, faz críticas ao misticismo oracular da religião romana. Em cada uma dessas obras as respectivas doutrinas filosóficas são defendidas por diferentes interlocutores.

Em *De Fato*, obra que inicialmente é um diálogo com o pouco requisitado interlocutor, Aulo Hircio, soa como uma espécie de refutação neoacadêmica expositiva das três teorias abordadas, refutando o epicurismo e estoicismo para admitir uma solução apaziguadora da tensão entre destino e liberdade do homem, na respectiva teoria do neoacadêmico Carnédeas. A obra está em condições materiais deploráveis e com partes do texto perdido. Resta nos apegarmos ao contexto geral, no qual a trilogia sobre a religião fora redigida sobre os problemas marcantes da vida pública e privada de

Cícero. Destarte, partindo deste pressuposto é possível compreender a proposta por detrás dessa discussão acerca do Destino: há possibilidade de relação entre o plano humano e divino, de intervenção do plano divino no destino do homem, por exemplo. Por esse motivo *De Fato* se apresenta como a mais elaborada das três obras, o que aumenta mais ainda seu grau de dificuldade.

Influência da Nova Academia, *Sobre o Destino*, se dispõe na forma de um *disputatio*, o método do Pró e do Contra, nas palavras de Giovanne Reale, eis as vantagens deste método:

(...) em primeiro lugar, oferecer-lhe a possibilidade de dar a conhecer as várias posições dos filósofos a respeito do problema, fazendo grande exibição da sua erudição; em segundo lugar, oferecer-lhe a possibilidade de avaliar a consistência das teses opostas; em terceiro lugar, o confronto oferece-lhe a possibilidade de escolher a solução mais provável; e enfim, como bom orador e advogado vê que esse método constitui um perfeito exercício de eloquência. Portanto o confronto não deve levar a suspensão do juízo, mas ao encontro do provável e do verossímil e, também, ao exercício retórico (REALE, 1994: 455-56).

No que restou do lacunoso capítulo I do *Sobre o Destino*, observamos os grandes temas da filosofia grega sendo transportados para a latinidade por meio da tradição filosófica ciceroniana. Temos a menção do que os gregos chamavam *ethos*, ao se referirem a uma filosofia dos costumes, gérmen da parte da filosofia a qual hoje em dia denominamos Ética, denominada textualmente nesse período por Cícero de Moral. O texto se apresenta confuso, em grande parte pelo seu conteúdo fragmentado por circunstâncias temporais.

Inicia-se bruscamente ressaltando que ao tema referido anteriormente necessita-se antepor uma explicação acerca dos *axiomas*, outra palavra de origem grega que segue sendo transportada para a cultura latina, em especial quando eles dizem algo sobre possíveis acontecimentos futuros, especial referência a assuntos relativos à prática oracular da adivinhação. Logo, a preocupação primeira seria sobre essa questão puramente lógica, das sentenças sobre o destino, estudo que se denominava *dos possíveis*.

Temos, para o problema moral, cerne desse trabalho em sua especial relação do humano com o divino, um extenso antecedente lógico, ferramenta que trará segurança quanto à validade de muitas sentenças que se contradizem em seu próprio enunciarem-se sobre os acontecimentos sucessivos do tempo. Qual é a íntima relação que podemos perceber sobre a questão do destino e a problemática ética característica do período estoíco romano? Observamos que será a responsabilidade, tanto perante os desejos como perante as vontades. Retomando a obra, lacunosa em seu começo, já nos indica haver uma discussão anterior, pois já expõe incisivamente do que se trata o *ethos*, nas palavras que chegaram a nós de Cícero:

(...) porque toca aos costumes, que eles (os gregos) chamam de *ethos*, e nós a essa parte da filosofia costumamos mencionar como filosofia dos costumes, mas convêm que a enriquecente língua latina a nomeia de moral, deve também ser explicado o sentido e a teoria das enunciações que os gregos chamam de *axiomas*; quais significados tenham esses axiomas, quando alguma coisa dizem sobre o futuro e sobre aquilo que possa acontecer ou não possa, é questão obscura, que os filósofos mencionam como *dos possíveis*, e é toda a *lógica*, palavra que eu chamo *método de argumentar* (CÍCERO. 2005:09).

Observamos neste trecho, o conhecimento já amadurecido do conteúdo do tratado, que, como nos adverte o próprio Cícero, em seguida, será mais uma exposição *do contra*, técnica adquirida dos Acadêmicos de discorrer opondo-se a uma dada proposição, numa abrangência sincrética de idéias que seriam expostas, para serem ou não aceitas pelos leitores, pretendendo dar uma direção na miscelânea de escolas filosóficas presentes na cosmopolita Roma.

Será recorrente a apreciação de teorias opostas, como por exemplo, concepções físicas epicuréias e sua antítese estoíca formuladas no momento grego inicial das escolas, bases ainda utilizadas no estoicismo maduro, no período de Cícero, onde os embates giram em torno das concepções éticas, período em que serão freqüentes as discussões acerca dos temas ligados à vida na *polis*, na não pequena Atenas, e sim inserido num contexto de metrópole, de cidade cosmopolita.

Cícero assumirá o discurso utilizando nomes de representantes principais das *Scholai* grega do seguinte modo: Crisipo representando a Filosofia Estoíca, Epicuro para a Filosofia do Jardim, e Carnédeas para os Neoacadêmicos.



Temos novo trecho lacunoso do tratado ciceroniano que inicia apresentando o entorno do diálogo, que se dará entre o filósofo e orador Cícero e o cônsul Aulo Hircio; passa-se em Plutarco, com o filósofo em questão afirmando que essa amizade e discussão se arrastam desde a infância dos dois, sendo retomada no atual estágio político, onde a morte de César causou um momento de dispersão do poder, fazendo com que o tema do destino do império esteja sendo refletido a partir do destino pessoal do homem numa sociedade que praticava a previsão do destino como prática da sua instituição religiosa.

Relacionam-se diretamente casos que são suscetíveis à influência da natureza, de acordo com o estoicismo grego antigo as relações que se encontram na natureza são de *simpatia* e *antipatia*, que Cícero denominará como atração ou repulsa, sem, no entanto, serem considerados por Cícero como a força de um destino, sua causa final; admitir-se-ia assim o acaso, que era defendido pelo mestre de Cícero, Posidônio, o qual vai se dedicar a refutar numa primeira parte.

Os inúmeros exemplos ciceronianos sobre fatos da realidade que se relacionam com o tema recaem sobre acontecimentos extraordinários, não cotidianos, em que ou se insinua uma fatalidade, quase sempre antecipada por uma visão oracular. Exemplos iniciais que serão retirados a partir do seu antigo mestre Posidônio, são contrários à visão estoica de que os fatos não seriam organizados pela fortuna, e sim perante o exemplo claro do *logos* encontrado na ordem da Natureza.

Obviamente, tem-se Crisipo como alvo do questionamento sobre a mesma influência das coisas. Distinguindo claramente, a natureza dos lugares, uns sujos outros limpos, Crisipo pergunta-se sobre a influência que a natureza dos lugares pode trazer, sobre as dessemelhanças dos homens, afirmando, desse modo, serem criadas a partir de diferentes causas. A influência da natureza é assegurada por Cícero; a necessidade natural advinda de causa anterior, como ser racional ou necessitar de alimento, por exemplo, não é força motora do destino é apenas admitida como influência, não como fato consumado: (...) *como nas restantes coisas desta espécie, prevalece uma influência da natureza que eu não suprimo: mas nenhuma influência é força de um destino.* (CÍCERO, 2001:11)

Cícero indaga se os fatos ocorridos, ou que ocorrerá um dia no futuro, dar-se-iam distintamente como agora se dão, em outras palavras, Cícero intenta enunciar inúmeros casos de influências naturais externas sem, no entanto, lhes conceber força para um destino, negando assim a fatalidade, como vimos admitidas como possível em Posidônio. O questionamento ciceroniano é bem claro: pergunta-se sobre uma causa que justifique todos esses conceitos de destino, ao contrário do acaso e da fatalidade, pois se, por essas causas se justificasse aquele, que outras coisas mais sucederiam por meio da fortuna e da natureza? Que importaria teorizar o destino, perguntando a causa primeira?

Porque ou não há absolutamente nada fortuito, ou isso aí pôde ocorrer por casualidade. Pergunto então – e isso vai se estender longamente – se do destino absolutamente nenhum nome, nenhuma natureza, nenhuma força existisse, e fortuitamente, sem querer, por meio do acaso, ou a maior parte dos acontecimentos ou todos acontecessem, ocorreriam porventura diferentemente do modo como agora ocorrem? Logo, que importa inculcar aí o destino, quando, sem o destino, à natureza ou à fortuna se consigne a razão de todas as coisas? (CÍCERO, 2005:12).

Após as definições negativas de acaso e força da natureza frente à questão do Destino, Cícero irá deixar as questões de seu antigo mestre, que admite o acaso como causa do destino, e concentrará esforços para demonstrar a teoria de Crisipo. De início, sobre essa mesma influência, pergunta-se que força tem a natureza dos lugares. “*Então, como para certas coisas a natureza do lugar influi, e noutras nada influi, assim dos astros a natureza valha, se queres, para certos casos; para todos certamente não valerá*” (CÍCERO, 2005:13). As diferentes naturezas dos lugares influem conforme essa natureza para um destino, em alguns casos, e noutros não afetaria em nada? O que implicará tal questionamento?

Observa-se o prejuízo de se pensar prever segundo a natureza um destino, prática mística utilizada entre alguns estóicos para prever o seu destino, inclusive para o destino do Império, já que era utilizada para serem tomadas decisões importantes nos altos cargos desse regime, também como prática religiosa do cidadão comum, utilizado na antiguidade como um todo. Essas inúmeras possibilidades derivadas das naturezas dos lugares são também observadas nas dessemelhanças humanas, o que levou Crisipo a afirmar que as distinções dessas naturezas eram criadas a partir de diferentes causas.

Afirma Cícero, que ao discorrer assim, Crisipo ignora de todo o assunto: pois se causas naturais e antecedentes são causas para a diversidade dos homens, não são para suas vontades e desejos:

Dissertando sobre isso, (Crisipo) não percebe de que assunto se trate, e em que consista a causa. Pois se uns são mais propensos a uma coisa, outros a outras, em virtude de causas naturais e antecedentes, não é por que também deva haver causas naturais e antecedentes para nossas vontades e desejos. Pois nada dependeria de nós, *se a coisa assim se parecesse*. Agora reconhecemos que na verdade isto não depende de nós: que sejamos finos ou obtusos, robustos ou fracos (grifo nosso, CÍCERO. 2005:13).

Já o problema específico que causa o embate lógico entre Diodoro e Crisipo são as proposições condicionais (um aspecto da tese de Diodoro *Sobre os possíveis*) acerca do destino. A tese de Crisipo apresenta falhas, segundo Cícero, e não abarca a realidade fora do plano hipotético lógico, não conferindo verossimilhança para confirmação de fatalismo algum no plano real: de duas proposições contrárias, uma é verdadeira, outra falsa, mesmo em relação ao futuro, onde o passado seria imutável, visto não poder dizer o que foi, quando no futuro já estava consumado. Todas as coisas verdadeiras nos fatos passados são necessárias, por que os fatos passados são imutáveis e não podem, a partir da verdade, converter-se em falsidade, confirma a noção de causa para o movimento.

Agrada então a Diodoro somente poder acontecer aquilo que, ou seja, verdadeiro, ou haja de ser verdadeiro. Esse ponto atinge esta questão: nada que não haja sido necessário acontece, e, tudo o que possa acontecer, isso ou já é ou haverá de ser; e não mais podem ser alteradas de verdadeiras em falsas estas coisas que haverão de ser, tanto quanto aquelas que foram feitas. Mas a imutabilidade nos fatos passados é evidente; em certos futuros, porque não seja evidente, sem sequer parece existir, assim como em relação àquele que esteja acossado por mortífera doença, seja verdade dizer: 'Este morrerá por causa desta doença'; por outro lado, isso mesmo, se dito segundo a verdade, em relação àquele sobre o qual uma tão grande força da doença não se evidencie, não haverá de realizar-se menos. Assim, pois, acontece que nem sequer no futuro possa acontecer aquela mudança do verdadeiro em falso (CÍCERO, 2001:17-18).

Ao passo que Crisipo afirma, a partir da fundamentação epistemológica do estoicismo clássico, que um enunciado é *necessariamente* verdadeiro ou falso, o que justifica perfeitamente o argumento que os acontecimentos se dão em consequência de causas desde a eternidade é anteposta à visão do Jardim e sua justificativa da declinação atômica para a liberdade dos acontecimentos, assim é possível a um enunciado *poder*

ser ou verdadeiro ou falso, que é contrária a uma idéia de uma possível fatalidade, temerosa de ser encontrada por Epicuro.

A idéia de Crisipo é de que por meio da afirmação da teoria do conhecimento estóico de que um axioma seja necessariamente verdadeiro ou falso, um princípio de contradição segundo Cícero, porém Cícero é categórico quanto às questões lógicas colocadas pelo mestre estóico Crisipo e nos diz, invertendo, na *disputatio*, para a questão de Diodoro: *Nenhum deles, contudo, fala assim; pois é mais difícil aprender inteiramente essas confusões de linguagem que os nascimentos e desaparecimentos das constelações* (CÍCERO. 2001:17).

Temos a base epistemológica requerida da escola epicuréia a proposição: *todo enunciado é ou verdadeiro ou falso*, porém, ao assegurar a liberdade, postulado ético advindo das proposições físicas e lógicas, não se segue de haverem causas eternas que legissem sobre algo acabar acontecendo como agora: este mecanismo é assegurado para livrar o homem da superstição, inquietude principal para os do Jardim, suprimindo a noção de fatalismo, salvando os movimentos voluntários da fatalidade imposta pela necessidade física.

A dificuldade da teoria epicuréia encontra-se em sua fundamentação física, onde existe a preocupação em alguma coisa ter de acontecer sem causa, ou seja, do átomo declinar sem causa externa, porém, a interpretação física da vontade realizada por Carnédeas, encontra-se entre o livre-arbítrio epicureu e o movimento sem causas (fatalismo de Demócrito), observado a partir da natureza do próprio átomo.

Mas pela declinação do átomo Epicuro julga ser evitada a necessidade do destino. E assim um certo terceiro movimento surge, além de peso e golpe, quando o átomo declina num intervalo mínimo – ele o menciona como *o menor* –; e ele é compelido a confessar senão por palavras, por fato, que essa declinação acontece sem causa. Com efeito, um átomo não declina com impulso da parte de outro átomo. Pois qual, um por outro, pode ser impelido, se os corpos indivisíveis são levados pela gravidade, verticalmente, em linhas retas, como apraz a Epicuro? Segue-se então que, se um por outro nunca é desviado, nem sequer um toque ao outro. Deduz-se daí, ainda que o átomo exista, e que ele decline que ele decline sem causa (CÍCERO. 2001:20).

Trataremos agora da solução proposta pela interpretação física da vontade realizada por Carnédeas, entre o livre-arbítrio epicureu e a necessidade de causa para o movimento estóico exposto por meio da teoria crisipiana:

De maneira mais perspicaz procedeu Carnédeas, que ensinava poderem os epicuristas defender a própria causa sem essa imaginada declinação, pois como ensinassem poder existir algum movimento voluntário da alma, ser isso defendido era melhor que introduzir uma declinação cuja causa, sobretudo, não pudesse descobrir: defendido isso, facilmente poderiam resistir a Crisipo. Pois, ainda que tivessem concedido não existir movimento algum sem causa, não concederiam acontecer por causas antecedentes todas as coisas que acontecessem: pois para nossa vontade não há causas externas e antecedentes ( CÍCERO. 2001:21-22).

Podemos concluir que o pensamento de Carnédeas não admite causas externas para a liberdade da alma, pois esse tipo de movimento voluntário do átomo, consecutivamente da alma materializada dos epicuristas, contém em si mesmo a natureza de declinação, de modo que a nossa alma esteja em nosso poder e nos obedeça, e isso não sem causa, mas considerando esse fato como consequência da natureza.

Epicuro, por meio dessa teoria de declinação emancipa a alma, já que ela também é matéria, pois com o movimento sem causa primeira da declinação, admite-se a voluntariedade. Assim, Cícero diz que esse movimento sem causa externa é da própria natureza do fenômeno atômico, ocorrendo também na alma: liberdade é a sua causa primeira. Resumida a moral ciceroniana, tendo como ponto de partida a obra *De Fato*, buscaremos analisar o ponto diferencial entre os estóicos, que dedicavam a maioria de suas obras a tal assunto.

Essa remissão à natureza do homem, que é a alma e corpo, permite-lhe temperar a moral estóica e reivindicar também os direitos do corpo, pois é necessário viver biologicamente, isto é, satisfazer as exigências do corpo, justamente para poder ulteriormente satisfazer as da razão (REALE. 1994:463).

Ao excluir a vontade humana da cadeia fatal de causas externas e antecedentes, buscando sua origem e sua razão em si mesma (a *causa sui*, de Espinoza), Cícero vê resolvido consensualmente o problema da tensão entre livre-arbítrio e o determinismo inerente a idéia de destino. Problema insolúvel para a visão romana, não somente para a visão Estóica, pois a coexistência de causas necessárias e eternas e de uma vontade humana não sujeita a essas causas é uma visão incoerente de mundo; senão também por um dos mais importantes testemunhos romanos sobre a dicotomia entre o determinismo físico-lógico e moral ou ético.

Por meio desse rigoroso método, não formulado pela sofística em si, mas com sua contribuição, a visão de Cícero foi além do que se via nos problemas acadêmicos e terminará fomentando uma reflexão sobre a cultura, entendida como legado da filosofia. Duas idéias nortearão a crítica cultural de Cícero primeiramente a visão geral, a abordagem do conjunto dos princípios que regem a cultura, os detalhes seriam de especulação vazia. A visão geral implicará sua segunda idéia: o conhecimento da filosofia e da literatura. A filosofia como fundação de toda análise, e a língua, a literatura como forma de coadunação entre os conhecimentos históricos eruditos com a prática, o conhecimento comum do povo, como utilizar erudição intelectual junto à sabedoria popular, fazer da erudição uma prática de modificação do social.

## **CAPÍTULO IV: O HOMEM E OS DEUSES NA FILOSOFIA SENEQUIANA**

O estoicismo romano desenvolveu-se dentro de um quadro político conturbado, a administração tenta manter a unidade do Império, mas o que prevalecia eram os assassinatos e as confusões palacianas. Os imperadores se colocam contra a aristocracia, recorrem a delatores, confiscam bens para fazer fortuna e atraem a plebe para o circo. Os intelectuais que não adulavam o Imperador foram perseguidos e exilados. Numerosos cultos são importados por Roma que começa a sofrer os primeiros ataques dos povos bárbaros.

No século II o clima intelectual torna-se mais favorável ao desenvolvimento da filosofia. Marco Aurélio, o Imperador torna-se um admirador da matéria, bem como outros nomes que demonstram simpatia ao cultivo da reflexão racional como Trajano, Adriano, Antonino.

Lúcio Anêo Sêneca nasceu no princípio do século I em Córdoba, entre 4 e 1a. C. e foi educado em Roma. Estudou Direito e Retórica, mas depois se tornou escritor. Devido a problemas de saúde passou uma estada no Egito e lá entrou em contato com o pensamento do mundo helenístico e oriental. De volta a Roma foi exilado no governo de Cláudio que tinha Messalina como esposa, e que depois se casou com Agripina que confiou a Sêneca a educação de seu filho Nero. A partir daí, Sêneca passou a liderar um dos mais expressivos círculos culturais, suas idéias exerceram influência sobre toda uma geração, inclusive o jovem Nero que se tornou imperador aos dezesseis anos e pode contar com os conselhos pessoais do filósofo.

No mundo greco-romano os filósofos se interessavam pelas escolas e não pela filosofia em geral, tratava-se de um estudo sublime que atraía as pessoas ricas. As escolas filosóficas ocuparam o lugar que era da religião. Para o poder imperial os filósofos às vezes despertavam desconfiança.

A filosofia torna-se uma pedagogia que forma os homens para o exercício da *virtude*. A obra de Sêneca não revela grande originalidade, pois são conselhos de moderação e de prudência com considerações literárias sobre os perigos das paixões e

sobre a necessidade da *virtude*. *Sobre a Providência Divina* é um tratado exemplar da chamada filosofia prática, obra de aconselhamento que pretende, por meio da ponderação e sabedoria, nos ensinar a ter uma vida melhor. Procura explicar porque males atingem os bons e como reagir diante dos percalços da vida. Para isso Sêneca se apóia tanto no estoicismo, como também nas lições de sua vida gloriosa e repleta de desafios a serem superados (LIMA, 2000: 07).

O texto conta com um estilo persuasivo e poético, recheado de figuras de linguagem, *exempla* (exemplos) e anedotas edificantes. Sêneca utiliza também as *sententiae* (sentenças) – frases curtas em forma de provérbios que causam impacto no leitor. O tratado é uma exortação à coragem diante das dificuldades da vida. Explica-se por que os bons sofrem desgraças; não se trata de injustiça, ao contrário: sendo o universo providencialmente organizado, as calamidades não passam de desafios impostos aos homens de valor, para que se fortaleçam.

As adversidades são tratadas pelo filósofo como um exercício constante de superação e fortalecimento do caráter, idéia que é cara aos estóicos. Nesse sentido, o *destino* fornece ao homem de Bem a oportunidade para mostrar o seu valor, ao contrário, do homem que se acovarda diante dos infortúnios. Assim, Sêneca convida a todos a aceitarem com sabedoria as leis irrevogáveis do *destino*.

No final do tratado, Sêneca questiona o que são os bens e os males, e conclui que os únicos bens verdadeiros são os interiores, permanentes e invulneráveis ao destino, ao passo que a riqueza exterior é frágil porque acarreta uma felicidade passageira.

#### **4) DA PROVIDÊNCIA DIVINA**

O autor inicia a obra com o seguinte questionamento: *Por que os infortúnios atingem os homens de bem, mesmo existindo a providência?* (p. 19). Ao apresentar ao seu interlocutor Lucílio uma nova forma de viver Sêneca tenta responder alguns questionamentos que inquietavam a sociedade romana. Busca mostrar que o papel



harmônico de cada ser com relação à natureza para os estóicos é parte fundamental na conquista da tranqüilidade da alma.

É possível aqui perceber que Sêneca preocupa-se com uma forma de pensar sobre como o homem pode conquistar uma vida harmônica diante das adversidades próprias da natureza. A noção de um ser responsável pelo meio ambiente de modo geral.

Segundo ele deve ser a natureza interpretada com inteligência, com a ajuda de uma filosofia. Segundo a sua terapêutica é por meio do *logos* que podemos alcançar a tranqüilidade da alma. É oportuno lembrar quando afirma que a *providência* é para quem obedece às ordens do *cosmo*, e que não é natural da *providência* uma postura errante, tudo possui uma ordem das maiores até as menores coisas, cada qual com sua essência.

Aparece também na obra sobre a *Providência Divina*, um *logos* controlador, e que o conflito inerente ao pensamento humano perturba a tranqüilidade do espírito, e assim visa fazer com que o homem romano, a partir de então, entenda realmente o seu papel perante Deus, ou seja, perante a ordem universal. Este questionamento é uma espécie de convite a uma análise da condição humana em diferentes situações fazendo uso da filosofia no que concerne ao homem na conquista pela sua própria liberdade.

Portanto, quando vires que os homens bons e caros aos deuses se sacrificam, suam e escalam trilhas íngremes e que os maus, ao contrário, se entregam à luxúria e nadam em prazeres, lembra que nós nos deleitamos com a moderação dos filhos e a licenciosidade dos jovens escravos: aqueles são contidos pela mais penosa disciplina, e destes se estimula o atrevimento. Que o mesmo fique claro a respeito de deus: não trata o homem de bem com mimos, ele o prova, o endurece, prepara-o para si (SÊNECA, 2000:23).

Na visão senequiana a *providência* comanda o universo, Deus se preocupa conosco e não convém manter nenhuma preocupação a respeito da força divina, afirma que é pura ilusão imaginar que o universo seja uma obra tão brilhante que não pudesse possuir seu próprio sustentáculo e que o mesmo possui um ordenamento.

Segundo o autor, o *cosmo* é regido por um guardião que ordena, e que esta atitude não é própria de uma natureza errante. (...) a *providência comanda o universo e*

*um deus se preocupa conosco (SÊNECA, 2000: 19).* Com os elementos reunidos ao acaso não se pode organizar com tal arte o universo, pois este possui por si só um ordenamento as pequenas e grandes coisas apresentam a sua essência; tudo que há possui sua posição certa e necessária na natureza, tudo se dá por uma racionalidade que faz parte de um logos divino.

Se parássemos para observar a natureza, nos daríamos conta que tudo está nos seus devidos lugares, assim afirma o autor. Sêneca por ser um adepto do estoicismo, portanto, afirma que a *natureza nunca tolera que o bem prejudique os bons.* Nesta afirmação reforça a idéia que o destino de cada ser possui um caminho a trilhar e: *entre os homens de bem e os deuses há uma amizade selada para a vida.* Reafirmando que é muito mais que isso, é uma questão mútua de semelhança e necessidade.

Nesta afirmação, o filósofo nos mostra que o universo como um todo não se movimenta por acaso, e sim por uma força, que ele denominará de *logos*, ou seja, por um princípio causal, uma interligação entre as coisas, e que o homem faz parte deste cenário não como ser objeto, mas, sujeito que tem o poder de adquirir conhecimento sobre todas as coisas existentes, por meio de uma correlação que o autor irá dizer que é uma *amizade*, esta só é permitida ao homem sábio, e esse sábio o difere dos deuses apenas quanto ao tempo de vida.

Neste sentido se faz necessária uma breve reflexão. O homem sábio pode ser semelhante a um *Deus*? Assim questiona o autor, seja ele em qualquer das divindades, aqui podemos dizer que encontramos um ponto chave para o questionamento a respeito da *Arte do Bem Viver* no período romano. Relacionado à postura dos homens em relação aos deuses, a maior preocupação do autor é apresentar ao seu amigo Lucílio que entre o homem e os deuses existem uma relação mútua, e que o *destino* não trata o homem de bem com *mimos*.

O *destino* é para Sêneca o mesmo que as grandes batalhas, e que somente está preparado para enfrentar os deveres da vida os homens que de forma árdua tenham enfrentado maiores dificuldades. Para ele, o homem só pode ser considerado preparado quando tiver enfrentado maiores batalhas. Finaliza o argumento afirmando que o homem sem adversário resume-se no fracasso, faz, ainda, uma recomendação na maneira como o homem deve lidar com o destino:

Um gladiador considera uma ignomínia ser posto para lutar com alguém inferior e sabe que é vencer sem glória vencer sem perigo. O mesmo faz o destino: procura para si os mais valorosos adversários, outros supera com fastio. O destino ataca os homens mais obstinados, os mais hirtos e arrojados, contra os quais desfere toda a sua violência: experimenta o fogo em Múcio, a pobreza em Fabrício, o exílio em Rutílio, a tortura em Régulo, o veneno em Sócrates, a morte em Catão ( SÊNECA, 2000:33).

Ao fazer referência ao *destino*, Sêneca enfatiza a relação da *Providência Divina* com os homens. Apresentando seu ponto de vista a respeito do modo como os pais educam seus filhos mostrando uma discrepância entre a forma rígida do pai que se assemelha a *providência* e contrasta com o modo carinhoso das mães para com os seus filhos.

Para ele, a forma educacional dos pais se assemelha à forma da intervenção dos deuses na vida humana, com rigor e não com *mimos* como fazem as mães. *É com o espírito dos pais que os deuses se voltam aos homens de bem. Ele os ama profundamente dizendo: Que sejam atormentados por sacrifícios, dores e flagelos, para que adquiram um verdadeiro vigor.* Enfatiza que cabe somente ao homem enfrentar o que propõe a natureza, e que é comum entre os obesos a ausência de atividade.

Para melhor exercitar o corpo Sêneca enfatiza a questão da preocupação do homem em relação aos deveres da vida, mas deixa claro que a *providência* possui uma preocupação primeira com os homens de bem, e afirma que os deuses agem de forma coletiva e não de forma individual como pensavam muitos homens.

A filosofia senequiana a respeito da *Providência Divina* pode apresentar contradições no que se refere à relação *deuses-homem*, quando fala que é para o bem que o *destino* age com rigor na vida dos homens, na cultura popular isto pode ser entendido como um castigo da *Providência Divina* e não como uma ação benéfica, mas esclarece que é para o bem de muitos que os deuses pesam suas mãos, e afirma que *é vergonhoso se bater em duelo com um homem pronto a ser derrotado*, ou seja, afirma que é inadequado à natureza humana fugir do seu próprio ofício, que é enfrentar a vida mesmo com as dificuldades. O homem é então induzido a comparar-se com um lutador que sofre e aquele que de forma covarde se esquivava da luta optando pela vida fácil.

Quem pode definir melhor o conceito de felicidade, o homem ou a *Providência Divina*? Estes são questionamentos considerados um tanto quanto de natureza

subjetiva, mas que merecem maior atenção de quem comunga com a idéia de uma filosofia metafísica.

Ao fazer referência a Régulo, Fabrício, Mucio, Rútilo e Sócrates podemos observar que o conceito de homem feliz ainda não é muito convincente, daí vem à pergunta: Com todas as perseguições e sofrimentos, será que estes homens eram felizes ou apenas aparentavam ser felizes? Para o autor o mesmo acontece com o *destino*, convida para junto de si os mais preparados, e experimenta o homem nas diversas habilidades a que propõe a natureza.

Sêneca apresenta o modo de vida de alguns romanos como: Mucio, Fabrício Rutilio e outros que apresentavam uma vida de aparência sofrida e faz uma distinção entre ser feliz e aparentar ser feliz. Para muitos, o que diz trazer a felicidade é viver sem cometer muitos esforços e gozando das maiores luxúrias, este é um ponto importante questionado por Sêneca. Quem possui a felicidade? Aquele que tem a sua vida toda sem luta nas melhores mordomias ou aqueles que com extremo rigor enfrentaram o *destino*?

Para entender melhor o autor, é preciso passar a compreender o que leva o homem a buscar o caminho da felicidade? Aqui ele afirma *estar feliz e passar pela vida sem tormento de alma é desconhecer metade do mundo real*.

Para ele, a *providência* é posta a todos os homens até mesmo aqueles medíocres. É preciso que o homem apresente sua coragem e afirma que nenhum soube do que era capaz a não ser se pondo a prova. Na filosofia senequiana é observado que é preciso que cada homem tome conhecimento de seu ofício até porque todo homem não deve ser covarde com sua própria natureza, e que só podemos compreender as dificuldades da vida se assim a nós forem submetidas. É preciso de fato chegar ao conhecimento de si através de testes:

Tu competiste nos jogos olímpicos, mas sozinho: tens a coroa, não tens a vitória; não te congratulo como um homem valoroso, mas como alguém que alcançou uma pretura ou um consulado: é em prestígio que cresceste. O mesmo posso dizer quanto ao homem de bem, se nenhuma dificuldade mais embaraçosa lhe deu ocasião de mostrar a força da sua alma: Infeliz te julgo porque nunca foste infeliz. Atravessaste a vida sem adversário, ninguém saberá do que terias sido capaz, nem sequer tu mesmo. É preciso, de fato, chegar ao conhecimento de si através de testes; nenhum homem soube do que era capaz a não ser pondo-se à prova (SÊNECA, 2000: 42).

Aos homens fortes Deus atribuiu as maiores provas, assim, afirma o autor, que não adianta atribuir nenhuma missão militar aos homens menos corajosos. O comandante envia os mais selecionados para atacar o inimigo. Logo, interpretamos que mesmo para os homens de bem existe uma relação da *providência* com o homem no aspecto rigoroso da distribuição das tarefas.

Existe uma filosofia da piedade popular que afirma que existem dois caminhos para a salvação, um estreito e outro com uma abertura proporcional a todos os homens independentes de raças e credices. No pensamento de Sêneca há ecos desta idéia, seguir o caminho de virtude custa mais caro do que qualquer outro, assim afirma não há nem nunca houve um modelo de virtude que fosse fraco. Ser virtuoso exige coragem e esta virtude implica na felicidade, logo, podemos entender que somente será feliz aquele homem que dispuser a enfrentar com exatidão os reveses da vida. Devemos nos oferecer aos golpes do destino, para nos fortalecer contra ele por ele mesmo.

O que há de espantoso se um deus experimenta duramente os espíritos mais nobres? Não há e nem nunca houve um modelo de virtude que fosse fraco. O destino nos chicoteia e lacera: agüentemos! Não é uma crueldade, é um combate, e quanto mais lutarmos, mais fortes seremos: a parte mais robusta do corpo é aquela que o uso freqüente exercitou. Devemos nos oferecer aos golpes do destino, para nos fortalecermos contra ele por ele mesmo: aos poucos ele nos fará iguais a si; a constante exposição ao perigo provocará o desprezo do perigo (Da Prov. Div. 4.12).

Para ele, o que torna a vida do homem infeliz é a própria falta de exercício, o costume leva o homem a uma determinada preguiça, uma covardia consigo mesmo. *O propósito do deus é o mesmo do homem sábio: mostra que as coisas que o povo cobiça e as que ele tanto teme não são bens nem males; porém ficará evidente que são bens se não forem concedidas senão aos homens bons, e que são males se tiverem sido impingidas aos maus.*

Sêneca afirma que o mundo é causal, que uma coisa pertence à outra, existindo assim um longo encadeamento de coisas, tudo se deve suportar com coragem, e nada acontece por acaso, tudo está perfeitamente no seu devido lugar. Uma sendo resultante da outra, e que o homem é um ser que parece, assim como qualquer outra coisa. *Coloquei a vida num declive: Basta um empurrãozinho ligeiro o caminho que leva a liberdade.*

Nessa passagem o autor faz alusão e defende o suicídio como uma forma de ser livre desta vida. Ao afirmar que o homem ao morrer conquista a tão sonhada liberdade, ele remete a um questionamento acerca da nossa própria condição humana. E que somos obrigados a enfrentar nossas vidas como uma missão de vida, mas pela afirmação do autor podemos observar que o homem é apenas um componente da natureza preso a todas as coisas.

Sábio é aquele que consegue conquistar uma tranqüilidade de espírito, feliz é aquele que consegue se relacionar com a natureza até chegar à hora da morte. Afirma que o viver é se preparar para morrer. Com relação à morte, ele afirma que o homem está tão próximo dela que só basta um instante qualquer para romper seu ciclo vital, e que morrer é muito mais rápido do que nascer.

## CAPÍTULO V: A CONQUISTA DA SERENIDADE NA ÉTICA SENEQUIANA.

No tratado filosófico estóico *Da tranqüilidade da alma*, inicia-se a discussão com uma auto-reflexão moral de Sereno, que é iniciante na filosofia estóica, e por meio dela busca se livrar de atitudes que são dúbias em sua consciência. Admitindo três espécies de vícios, os evidentes, os obscuros e os temporais, sua perturbação maior, admite, é não se livrar de seus ódios passados, ressentimentos, nem continuar-lhes de todo ligado.

Como neófito da filosofia do pórtico, procura com essa doutrina princípios relevantes para sua conduta espiritual, pois seu estado de alma, como nos descreve, é instável, seu ânimo oscila entre os dois extremos. No fundo, Sereno deixa transparecer confusão de ânimo, indeciso entre retidão conservadora e a depravação total, assim o jovem estóico pede encarecidamente que por meio da filosofia da *Stoa* Sêneca elabore um diagnóstico de seu problema e lhe indique um remédio para suas aflições, num tom claro de terapêutica, natureza das correntes filosóficas do período helenístico.

Sereno, mais adiante, refletindo sobre o que lhe toca da vida social romana, sobre os prazeres públicos, alterna entre parcimônia como melhor estilo para viver, defendendo essa idéia num primeiro momento, e logo em seguida diz ser a luxuosa pompa pertencente à elite aristocrática, o que realmente lhe apetece, o que nos atesta a sua polaridade de estados da alma, em suas palavras:

Que diria das iguarias dignas desse cenário? Com muito esplendor e luxo me envolveu, a mim que vinha de longo período de frugalidade, e por todos os lados me ressoou ao redor: titubeiam um pouco meus olhares; contra esse luxo mais facilmente levanto o pensamento que os olhos; e assim retrocedo não pior, mas mais tristes, e em meio àquelas minhas frugalidades não ando já tão satisfeito, e me vem o remorso e dúvida, se seriam melhores aquelas coisas. Nenhuma delas me altera. Todas, contudo, abalam-me. (SÊNECA. 2001:15-16).

Referindo-se ao tema da vida pública, Sereno nos revela que seu ponto de vista é comum ao dos principais representantes do estoicismo, Zenão, Cleantes e Crisipo, nenhum dos quais, segundo Sereno, nem adentrou nem deixou a vida pública, o que qualifica esse posto praticamente inerente ao filósofo estóico. Às vezes, movido apaixonadamente nos embates da vida pública, e ao tentar solucionar algo complexo o ócio e arrebatamento dominavam-lhe em seguida: conseqüentemente com amarguras de tempo perdido em sociedades, seguindo firmemente seu pensamento, a seguinte

impressão lhe dominava *de que ninguém me tire um só dia, pois ninguém me haverá de ressarcir de tanto dispêndio* (SÊNECA. 2001:16), impressão que levou a afirmação consensual daqueles estóicos não se indisporem perante relacionamentos públicos profissionais, visto não haver aí a busca pelo reto caminho na própria vida e, na verdade, haver supérfluas preocupações sobre vidas alheias.

Por fim, toca-se no ilustre tema filosófico da morte, preocupação também estóica, e causa de graves perturbações da vida humana. Sereno ao discorrer sobre o tema levanta uma dúvida de sua inquietude espiritual:

De que serve compor obras destinadas a durar séculos? Acaso não desejas tu fazê-lo para que a posteridade não silencie sobre ti? Para a morte nasceste: menos enfado tem o funeral silencioso. Pois então escreve para ocupar o tempo em teu proveito, com estilo simples e sem afetação, de menor labor necessitam os que trabalham para o dia... Escreves para ocupar o tempo em vida e para que silenciem de mim após a morte (SÊNECA. 2001:19).

Sereno finalizará levantando a problemática da auto-estima, que turva o julgamento de nossas coisas particulares por nós mesmos: teme-se que o caso de Sereno seja mais grave que o que como nos descreve o neófito estóico. É a oportunidade de Sêneca aconselhar, como filósofo estóico, o jovem que busca algo pouco comum na metrópole romana, tranqüilidade da alma.

Referente aos conflitos da Alma, tão recorrentes na metrópole romana, Lucio Aneo Sêneca nos diz já ter empreendido estudos, desse estado de turbulência da alma. Destarte, nos desvela que tal situação assemelha-se a de grave enfermidade, comparando ao estado de quem se assusta por qualquer alteração do seu metabolismo, e interpretando mal esses eventos diagnosticados por algum médicos presumem enfermidade incurável, mesmo são: por força do hábito, não é o corpo neste exemplo que está pouco são, mas, está pouco habituado à saúde.

Sêneca nos diz não serem necessárias as duras punições de resistir a si mesmo como princípio, mas algo metodicamente mais prático, na medida de sua filosofia prática. Desconsiderada essas punições, deve-se ter em foco a idéia, que estaria num estágio mais avançado frente às punições, da serenidade da Alma, faz-se mister não se desviar dessa via reta e ter confiança inabalável na própria conduta(SÊNECA. 2001:21).



Tal estado é semelhante à divindade inabalável, por isso estando noutra plano sobre-humano, esse estado é difícil de alcançar, adverte nosso filósofo.

Os gregos denominavam tal estado de alma de *euthymia*, ao que os latinos chamaram tranquilidade, porém, para um estudo referente é necessário revelar a natureza dos vícios, que não precisando atribuir-lhes propriedades, sempre terão o mesmo efeito nocivo a quem os cultiva, de causar a si mesmo desagradado. No quadro geral introdutório do problema, Sêneca, ao aprofundar a turvação do ânimo de Sereno, elaborará um remédio público para todos que estão no mesmo caso, que são atormentados pela sua inconstância, pelo tédio, e pela contínua mudança de propósito:

Isso nasce da incontinência da alma e dos desejos tímidos ou pouco prósperos, quando não ousam quanto cobiçam ou não conseguem, e se elevam tão-somente em esperança. Sempre são instáveis e movediços, o que é forçoso acontecer aos irresolutos. Por todos os caminhos tendem a seus desejos e a si mesmos ensinam e obrigam coisas desonestas e difíceis e, quando o esforço é infrutífero, atormenta-os sua infrutuosa vergonha e não lamenta ter querido mal, mas sim tê-lo querido em vão (SÊNeca. 2001:23).

Desse modo, entre o arrependimento de seguir os desejos infrutíferos, pelo desagradar-se e o medo de novos empreendimentos pelas experiências vividas, as vontades da alma anular-se-iam a si mesmas, não podendo comandar seus desejos nem servir a eles. Sêneca, revela pela via das origens das agitações da alma no vício, o subdesenvolvimento, inércia, da vida pela indecisão e o entorpecimento da Alma pelo acúmulo de desejos abandonados. Soma-se a este estado a atitude de isolamento por conta de sua infelicidade laboriosa que, salvo as distrações que lhe podem ocupar cotidianamente, *o homem não suporta a casa a solidão, as paredes e contra sua vontade ele se vê abandonado a si mesmo* (SÊNeca, 2001:23).

Assim como nossa alma, ao nosso corpo também é inerente a possibilidade de sentir sensações contraditórias: de deleite com dor. Sêneca exemplifica: as peregrinações são a busca da mobilidade que alivia de imediato a circunstância presente, aliviando, mas não solucionando o problema, pois mesmo empreendendo viagens e mudanças, buscamos atingir algo ameno em que os olhares lascivos aliviem-se da longa aspereza dos lugares horrendos. (SÊNeca. 2001:25)

Em síntese, Sêneca aprofunda o problema que é caracterizado pela inconstância dos desejos de seu interlocutor, a causa de agitação da alma em Sereno, demonstrando a

universalidade dos problemas humanos. Fazendo uma analogia metafísica para elucidar filosoficamente essa perturbação da alma, da mesma forma como a alma se fecha em seus próprios desejos e oscilações de vontade, vícios ou virtudes, sendo levada à inanição dos atos, a muitos conflitos do pensamento, ao corpo também apetece deleitar-se com alguma dor, causa primeira das paradoxais viagens em busca de consolo físico ou espiritual em diferentes lugares, pois isso parte do instinto primeiro da fuga das circunstâncias.

No caso do corpo como referente físico isso fica claro quando se busca melhorar a saúde por meio do clima, lugar, como fez o próprio Sêneca ao ir se tratar no Egito num dado momento de sua vida, que para a alma temos a relação estoíca do movimento como inerente à natureza das coisas, que assim como na natureza o movimento é próprio dos nossos conflitos internos como explica Sêneca, com alguma ajuda do epicureu Lucrécio, que: *uma viagem sucede a outra e espetáculos são trocados por espetáculos. Como diz Lucrécio Desse modo cada um foge sempre de si. Mas que aproveita, senão foge? Ele segue a si mesmo, e o molesta o mais pesado companheiro.* (SÊNECA 2001:27).

Assim, as suspeitas iniciais de Sereno se confirmam e seu estado pode ser mais grave, pois, com o hábito do movimento, que se dá naturalmente na realidade das coisas que nos cercam, chega-se ao hábito estático, e a rotina passa a consumir os últimos desejos de tranqüilidade.

Advertirá Sêneca a Sereno que seria melhor cuidar das coisas da república e das coisas civis: assim, como a um atleta que alimentando os músculos cuida do que lhe é próprio, preparar a alma para os assuntos civis, tendo em vista ser útil aos cidadãos, seria melhor ocupação do que a solução do problema particular de Sereno, o qual Sêneca é impelido a solucionar: seria mais benéfico cuidar dos assuntos comuns, assim como dos particulares.

Considerando, *pouco segura a sinceridade, dificultando os sucessos do foro, dos cargos públicos*, Sêneca sugere o afastamento da vida pública, pois o homem de alma elevada pode desenvolver grandes feitos em lugar apartado, no isolamento, feitos que interferissem na vida própria pública. Metodizando esse processo de reflexão apartada do comum, Sêneca nos ilustra essa atitude e nos dá, a um só tempo, um retrato

da Roma imperial, caótica em sua estrutura política, desregrada em atitudes individuais dos primeiros postos da República: o estóico que busca a tranqüilidade finda por ocupar-se de assuntos públicos:

Pois à República não é útil somente aquele que apadrinha candidatos, defende réus e opina sobre a paz e a guerra; mas ocupa-se, no particular, de assunto público também aquele que exorta a juventude, aquele que em meio à tamanha falta de bons preceptores insinua às almas virtude, aquele que segura e afasta os que se precipitam ao dinheiro e à luxúria e, se não o consegue de todo, pelo menos os retarda ( SÊNECA. 2001:29)

Neste sentido, o tema abordado é valorizado mais do que as funções sociais. Por que as funções sociais? Por uma questão simples de utilidade, constatamos isso, quando Sêneca põe no mesmo grau quem pronuncia o que é a justiça, tanto faz ser um filósofo ou um pretor: a virtude será digna de quem apreender seus vestígios, para isso o conhecimento é fundamental.

Ajuda para tanto, de modo geral, tanto quem milita na linha de frente tanto quanto quem está em posição menos perigosa numa expedição militar. Não havendo coisas com que se preocupar, numa renúncia da vida pública e, juntamente com o gênero humano, a preocupação em nós é solidão que recai em tédio. Acarretaria que a falta do que fazer nos fará realizar algumas obras efêmeras gastando o tempo que nos foi dado usufruir pela natureza.

Sêneca então utiliza um exemplo de Atenodoro ao prosseguir em suas considerações sobre a vida pública, dizendo que na solidão, ou no silêncio profundo, o homem tem que fazer algo útil aos seus cidadãos, o que nos dá espaço para comparar analogamente, justificando a aglomeração de tantos numa só cidade que se tem lançado a levar ao mundo os benefícios da virtude, onde, despretensiosamente justificada desse modo, o mundo inteiro seria a pátria dos romanos, onde, *Nunca é inútil a atividade do bom cidadão – ele é ouvido e visto* (SÊNECA. 2001:33). Por que desprezar o exemplo daquele que repousa bem? indagará nosso filósofo.

Assim como remédios que não necessitam serem ingeridos ou simplesmente tocados fisicamente, sendo apenas inalada, considerada invisível aos olhos antigos, a virtude se difunde de modo semelhante, invisivelmente. Sendo assim, é recomendado mesclar o negócio ao ócio, já que não é possível anular possibilidades de uma ação boa mesmo no isolamento.

E assim é muito melhor mesclar aos negócios o ócio, tantas vezes quantas a possibilidade de uma vida ativa for vetada por impedimentos fortuitos ou pela condição da cidade; pois nunca se fecham todas as coisas a ponto de não haver lugar para uma ação honesta ( SÊNECA. 2001:33).

Sêneca nos lembra do exemplo da tirania grega da época de Sócrates, onde não havia descanso: os negócios do governo eram movidos por ações benéficas a um grupo específico. Em meio a trinta desses tiranos, Sócrates dava o exemplo de liberdade pública pelas ruas de Atenas, o que culminaria em sua morte: por querer igualar-se em liberdade com os tiranos. Todavia, nos diz Sêneca, mesmo tendo como pano de fundo esse instável humor tirânico nos altos do governo dos Trinta é necessário admitir o exercício da liberdade numa tirania, denunciando uma situação inversa na Roma de seu tempo, de República viciada: *Saibas assim que também na afligida República tem o homem sábio ocasião para manifestar-se, e que na República florescente e feliz a sevícia, a inveja, mil outros vícios fracos reinam* ( SÊNECA. 2001:35).

Não pode o homem medrar frente às situações políticas, ou mesmo a fortuna, para mover ações por meio da virtude. Convém ficar mais apartado possível do medo, pois não praticando atos virtuosos por não achar conveniente pelo medo, não conservamos a nossa Virtude. Então Sêneca sugere que o tem de ser feito em tempos turbulentos da República: melhor é não cuidar da vida pública, mas dedicar-se mais ao ócio e às Letras. Assim como um timoneiro decide atracar para esperar a tempestade, não podemos esperar que os nossos afazeres se afastem, devemos nós mesmos nos apartar deles por vontade própria.

Em tom de instrução, numa evidente transposição da tradição socrática à cultura romana: devemos primeiro, cuidar de si; segundo, cuidar do que empreendemos; por fim, das coisas que empreenderemos num futuro próximo. Antes de tudo é necessário examinar-se a si, por razões claras, a saber: por pensarmos poder mais do que realmente podemos. Aos que agem de forma instintiva e são teimosos, descontrolados, mais válido seria não agir: parece ser providência da natureza não haver liberdade que faça mal, não?

Dentre essas coisas, deve-se considerar se há maior aptidão à ação ou à contemplação e seguir a força do gênio nesse sentido, assim os teimosos também poderiam ter uma ocupação contemplativa. Analisa-se em seguida, os empreendimentos

do qual nos ocupamos, cuidado para que não seja desproporcional à nossa força: assim só conseguiríamos, na melhor das hipóteses, oprimirem a nós mesmos. Do mesmo modo, evitar as complicações, ter prazos para empreendimentos e cumpri-lo, e finalizar qualquer obra iniciada é extremamente recomendável.

Levando essas coisas mais além, no trato com os próprios homens, tem aqueles que acham servirem a nós mesmos os serviços que na realidade lhes prestamos: não são dignos de nosso tempo. Desprezando a idéia de convite, os deveres da amizade nos são passados pelo que Sêneca escutou de Atenodoro: disse nunca ir jantar em casa de quem não pensasse que lhe devia algo por isso. Nada agrada mais a alma do que uma amizade. Sêneca descreve a natureza dessa amizade:

Quão bom é quando estão preparados os corações em que com segurança se deposite todo segredo; amigos cuja consciência temas menos que a tua, cuja linguagem alivie tua solicitude, a opinião te desembarace a resolução, a alegria te dissipe a tristeza, o aspecto mesmo te deleite! (SÊNECA. 2001:39).

Apetece que lhe seja nulo os vícios e práticas más, pois como a virtude foi dita contagiosa sem que a visualizasse, o vício se comporta do mesmo modo como uma epidemia: deverás, mesclar enfermos e saudáveis é a verdadeira enfermidade, afirmará categoricamente Sêneca. Devemos seguir o sábio, assim como atraí-lo para nosso convívio, porém as possibilidades de escolhas nessa república de Sêneca, carente de bons homens segundo nos revela, não deve ser levada tão em conta. Evitam-se os homens tristes e queixosos para com tudo: esse seria o caso de Sereno?

Outro motivo de aflição dos homens: patrimônio. Esse seria o maior motivo de queixa e impossibilidade de boa fortuna. Ao se referir ao patrimônio, ele diz ser mais leve a dor do pobre por não ter o que perder. Logo depois, ao se referir como os ricos perturbam-se com a menção da perda do patrimônio, é incisivo: tanto nos grandes como nos pequenos corpos a dor da ferida é a mesma. Salientando a equiparidade da perda do patrimônio tanto do rico que possui, quanto ao pobre que pouco possui, afirma-se, que tendo em vista a tranqüilidade da alma, mais certo seria não adquirir nada que possamos perder depois.

Ilustrando esses termos com a figura do cínico Diógenes, o qual diz que *se arranjou para que nada lhe pudesse ser arrebatado*. Grosso modo, a necessidade, a

pobreza traria ao estóico uma *securitati* para sua fortuna: fortaleza. Se restar alguma dúvida quanto à felicidade de Diógenes, onde Sêneca o colocará no mesmo patamar dos deuses imortais, os quais não apetezem os lucros do foro ou os prédios riquíssimamente arquitetados, ao contrário, nus estão representados e dá tudo o mais sem nada ter. Assim, a Sêneca nos conta uma anedota de Diógenes e a reescreve nos moldes do rigor moral retórico estóico:

Ora, fugiu o único escravo de Diógenes, e ele nem pensou tampouco como aquele que fosse descoberto em fazê-lo voltar: 'É torpe', disse, 'que Manes possa viver sem Diógenes e Diógenes não possa sem Manes'. Parece-me ter ele dito: 'Faze teu negócio, Fortuna: Nada junto de Diógenes agora é teu. Fugiu-me o escravo? Pelo contrário! Eu é que fiquei livre. (SÊNECA. 2001:43)

Necessário é apreciar as coisas pela sua utilidade: assim a pobreza nos faria agir de modo que por nós mesmos nos chegará às riquezas da fortuna. Como numa estratégia de guerra, para diminuir as intempéries de campo, deve-se estreitar as possibilidades de perda, a pobreza é fortaleza nesse sentido. Moderação também quanto os gastos com o estudo.

Sobre os alívios das calamidades; persistência das coisas diversas: a natureza sabiamente encontrou o hábito para alívio das coisas mais pesadas da fortuna. Todos estão cerrados em laço com a fortuna e necessitam sabedoria, já que segundo Sêneca:

O mesmo cárcere cercou todo mundo, e presos foram também os que prenderam – pois tu não pensas, por acaso, ser mais leve a cadeia quando levada na mão esquerda. As horas atam um, as riquezas, outros, os seus próprios; a uns pressiona a notoriedade, a outros, a obscuridade; uns têm sobre a cabeça comandos alheios, outros os seus próprios; a uns os detém, em um lugar, o exílio a outros, o sacerdócio. Toda vida é servidão. (SÊNECA. 2001:47)

Essa condição é apresentada e em seguida, revela-se que a ela devemos nos acostumar nos atendo ao *que quer que se tenha de cômodo ao redor*; utilizando sempre a razão frente às dificuldades. O que não devemos nos permitir é que os desejos não fiquem a cargo da fortuna: à altura dos desejos impossíveis, verte-se o precipício. Devemos impor limites aos desejos e ânsia por alturas, pois, de todo modo, abandonando o que dificilmente pode acontecer: ao exilar a alma não devemos levá-la às regiões intranquílias da alma.

*É aos imperfeitos, medíocres e insensatos que se dirigem esses meus preceitos, não ao sábio* (SÊNECA. 2001:49). Pois o sábio é ciente da condição de servidão e em

vida vê a precariedade nas coisas que tornam mais agradáveis a vida do resto e considera o seu próprio ser tomado de empréstimo. *Retornar da onde tenha vindo: que há de penoso nisso? Viverá mal quem quer que não saiba morrer bem. É preciso, portanto, primeiramente diminuir à vida seu préstimo e tê-la entre as coisas sem valor (SÊNECA 2001:51).*

A fixação do temor à morte levaria o vivo a inanição, sua consciência é acordada com o que a natureza formulou já na concepção desse nosso ser. Os que não esperam por ruína não estão de acordo com a habitação tumultuosa da qual somos filhos prodígios, por servir-nos do *logos* para compreensão do sistema da natureza. O estado de coisas é de todo mutável, e a alma em movimento, naturalmente é parte integrante dessa natureza e não deve se abalar frente às dificuldades:

O temor à morte na visão senequiana acaba acarretando o estado de inanição e conseqüente desprezo pelos vivos, tornando desnecessárias quaisquer ações pelos vivos em prol da vida mesma. Porém, quem conceber a idéia de que a fortuna foi estabelecida na concepção de cada ser viverá segundo a natureza: o que já está estabelecido na concepção não poderia ser entendido por nós como alheio a esta vida, ou como uma cessação da própria vida: é parte integrada dela. *Em meio a permanente instabilidade das coisas, que ora sobem, ora descem, se não esperas por tudo quanto pode suceder, dais à diversidade forças contra ti, a ela que só é vencida por quem se adiantando no tempo, a vê (SÊNECA, 2001:55).*

Como a maioria dos homens, que ao embarcarem não pensam sobre a tempestade; a ruína de nossa fortuna não nos pode ser inesperada: é necessário conscientizar-se da *tumultuosa habitação que nos encerrou a natureza* (SÊNECA, 2001:53). É de precaução contra os males do destino de um homem, assim como de toda humanidade pelas atitudes de um homem só, a que Sêneca nos chama a atenção, com muitos exemplos de personagens famosos de seu tempo, ele defenderá o seu argumento de se não nos adiantamos em nossa possibilidade real de ruína, damos a diversidade desse destino mais força sobre nós.

Que não sejam por coisas inúteis os trabalhos dos homens: à esterilidade dos nossos esforços pessoais acompanha a tristeza, na grande maioria dos casos. O insucesso dos nossos empreendimentos não nos deve ser inesperados, assim como não

podemos nos concentrar em um labor inútil. Devemos nos ocupar de um objetivo certo para a Alma, diferente dos trabalhadores que se põem ao trabalho mais por ocupações de tempo do que para o cultivo e crescimento da virtude.

Sêneca chamará esses de preguiçosos, afinal por não terem objetivo e estarem perturbados pelas esterilidades de suas obras, inquietos se tornam profundamente. Suas ocupações são ocasionalmente surgidas ao acaso, disso se ocupam e gastam seu tempo: de ocupações dadas ao acaso.

Que todo labor se destine, portanto a um fim claramente definido. Não é a atividade que move os inquietos, mas sim, como aos insanos, agitam-nos as falsas imagens das coisas. Pois nem sequer esses, os insanos, movem-se sem alguma esperança, atraem-os a aparência de alguma coisa cuja falsidade eles, em sua demência não distinguem (SÊNECA, 2001: 43 )

Após analisar com o que devemos nos ocupar para dirigir nossa alma à tranqüilidade, e mesmo depois de chegar à conclusão inusitada de que são preguiçosos os que se deixam ao destino seus propósitos de vida, Sêneca sintetizará e corroborará com a máxima assertiva de Demócrito em defesa ao ócio: *Que não tenha muitas ocupações, nem em particular nem em público, aquele que deseja viver tranqüilo* (SÊNECA, 2001:59).

Na visão senequiana unitária da natureza, em seu sentido mais ascético panteísta do mundo, numa relação humana-divina refletida diretamente no âmbito da moral da Stoa, chega-se a afirmar que muitas ocupações, quando ignoradas as conseqüências, dão grande espaço para ação da fortuna, para sua intervenção direta no nosso mundo:

Digamos, portanto, que nada acontece ao sábio contra a sua expectativa: não o colocamos à parte das desventuras dos homens, mas sim de seus erros; nem lhe sucede tudo conforme quis, mas sim de seus erros; nem lhe sucede tudo conforme quis, mas conforme pensou. Ora, antes de mais nada, pensou ele que algo poderia opor-se a seus propósitos. A de ser necessariamente mais leve a dor que atinge a alma por não se realizar um desejo, quando, de qualquer maneira, nunca se contou com o sucesso (SÊNECA. 2001:59).

Haverá ressalvas no sistema senequiano para a flexibilidade de ocupações, pois devemos estar preparados para sermos flexíveis e não nos entregar de todo aos empreendimentos ao qual nos dedicamos. Devemos cuidar para que essa flexibilidade



não recaia em inconstância, o que é mais contraditório ao que buscamos: a tranqüilidade da alma.

É uma benévola interpretação para as coisas adversas: levando em consideração o acaso, novos empreendimentos e abandono temporal dos antigos não nos atingirão como perturbações. Os exemplos ilustres que Sêneca dá nesse assunto são dois filósofos: o primeiro, Zenão de Alexandria, fundador do estoicismo, que ao antecipar sabiamente um naufrágio, e antecipar a perda de todos os seus bens, anunciou: *A fortuna manda-me filosofar mais desembaraçadamente* (SÊNECA. 2001:61); segundo, falando sobre os acasos relativos à inesperada morte, Teodoro, que ao ser ameaçado por um tirano à morte e ficar sem honras fúnebres, declara: *tens com que te comprazas: há uma hemina de sangue em teu poder; mas no que diz respeito à sepultura, és tolo de pensar ser do interesse que eu apodreça sobre ou debaixo da terra* (SÊNECA. 2001:63)

Não se trata de aprender até a hora da morte, o que Sêneca diz, é ao contrário do que o acaso sugere, que da morte retiremos o maior dos aprendizados que o gênero humano, por meio de razões e sentimentos, pode retirar perante a sorte natural do viver: eis a tranqüilidade em meio à tempestade dos acontecimentos. A fatalidade extrema humana como meio à Verdade: o filósofo estóico antecipa-se, flexivelmente, às circunstâncias mais tristes dessa vida.

Diante de tais acontecimentos por vezes tomamos aversão ao gênero humano. Porém, o que o estóico, na abordagem senequiana da morte, perante a humanidade, deve fazer diante de desumano asco? Nunca abater-se pelos acontecimentos tristes, assim como o melancólico exemplo de Heráclito que era afetado de uma profunda melancolia, antes devemos imitar Demócrito, que ao rir de tais circunstâncias vai mais de encontro com a visão estóica do nosso tema. Sêneca exemplifica com as seguintes palavras:

E assim devemos considerar ridículos, não odiosos, os vícios todos do vulgo. E imitemos antes a Demócrito que a Heráclito: pois este, sempre que saísse em público, chorava; aquele ria; a um pareciam misérias tudo que fazemos, a outro, tolices. Devem, portanto, ser atenuadas todas as coisas e suportadas com boa disposição: é mais humano rir-se da vida do que deplorá-la (SÊNECA, 2001:65)

No exame que a cada qual cabe sobre os vícios de vulgo, nos alerta Sêneca para os costumes públicos, no qual os negócios humanos são todos semelhantes em seu fundamento, pois aceitar resignadamente esses costumes, afetando-se com os males

alheios, ou desumanamente, divertindo-se com eles, é de toda dissimulação: o erro comum em seguir opiniões alheias transforma até o sentimento profundo de dor, da perda em simulacro.

A fortuna também pode nos trazer inquietação se indagarmos sobre quando são maus os destinos dos bons como Sócrates, que é obrigado a morrer, ou como Pompeu ou Cícero, obrigados a curvar-se frente a seus clientes, devemos procurar saber com que firmeza os bons suportam a contristação do destino. Sobre esses personagens bons, Sêneca nos afirma que: todos esses encontraram, a custo de um lapso insignificante de tempo, o modo pelo qual se fizeram eternos e , morrendo, alcançaram a imortalidade.

Forma menor de inquietação que pode vir se abater sobre nós é a ostentação de escrúpulos, dissimuladamente, por se julgar objeto de olhares alheios, ao invés de simplicidade nos costumes. Acontece que Sêneca está adiante, e afirma que há incidentes que podem nos deixar desprovidos de qualquer proteção pública, como a dissimulação e ostentação de escrúpulos como ficariam um homem nu em públicos, com suas vergonhas expostas.

Não é agradável à alma tais incidente, menos agradável ainda é necessitar simular para viver, como viveriam atrás de máscaras artificiais eternamente, melhor seria ser desprezado pela própria simplicidade. Faz-se necessário recorrer à solidão para equilíbrio da Alma: o contato com outras almas, já foi advertido, pode contaminar a alma que tenta o equilíbrio, renovando suas paixões. Assim, procederá o sábio estóico: alternando entre solidão e comunicação, dosadamente, aquela nos instigará à sociedade e a última nos advertirá sobre a necessidade de conhecer-se.

Em suma, Sêneca nos lembra da importância dos divertimentos, feriados, sobre o ócio de uma forma geral: a mente aplicada num só movimento acaba por ficar enfadada. O folgar para o espírito lhe alimentará as entranhas lhe dando novo fôlego para agir.

Danças, jogos e vinhos são formas de entretenimento comum na Grécia, não muito diferente nos dias de hoje, e são lembradas por Sêneca em seus clássicos exemplos. A mudança de ambiente para a alma, como em viagens ou passeios ao ar livre, diferente do que se expôs no início do tratado senequiano, que as tinham como

mudanças por motivações de inquietude espiritual, que recorrentemente caíam numa rotina e habituava a alma a esses movimentos obsessivamente, são concebidas aqui como parte de um todo já instaurado na natureza em permanente movimento: à liberdade, assim como a folga, o vinho e tudo o mais, é necessário a moderação.

Percebemos, agora, que do mesmo modo como Sêneca havia afirmado a possibilidade de se fazer grandes feitos, como os ilustrados anteriormente por ele de personagens públicos de seu tempo, em local apartado, ao se tentar equilibrar a vida social e a vida particular, e de uma só vez, habituar-se às intempéries do destino, numa espécie de fortaleza que antecipa a ruína do que quer que seja ou possa vir acontecer, o vinho lhe é descrito, o vinho como esses momentos de perda total da razão onde o espírito se livra das amarras à que está atado, que são as suas inquietudes mais profundas, como também propícias, tanto quanto o isolamento, para realização de grandes obras de caráter humano. Complementando com exemplos do estilo senequiano:

Pois, ou acreditamos no poeta grego: 'Algumas vezes também é agradável perder a razão'; ou em Platão, 'Em vão bateu às portas da aquele que está senhor de si'; ou em Aristóteles: 'Nunca houve um grande gênio sem alguma mescla de demência'. Não se pode falar alguma coisa grande e superior às demais, a não ser com a mente exitada. Quando despreza o vulgar e habitual e se levanta ao alto por um instinto sagrado, a alma então canta, por fim, algo grande com boca de mortal (SÊNECA, 2001:73).

O que nos dias de hoje poderia ser confundido com os livros de auto-ajuda, num processo de desvirtuação da Filosofia Moral por meio da expansão cultural e do império romano, campo tão apreciado desenvolvido pelos latinos, que numa Terapêutica para a alma, utilizavam-se da mais aguçada ferramenta de que possuímos para entender o todo da natureza em seu *Logos universal*: a razão, manifestação dessa divina perfeição da Natureza, do *Logos* no homem, sua obra prima.

Conclui de acordo com a sabedoria para tranquilizar a alma por meio da consciência do estado volátil da existência do homem assim: *Tens, Sereno caríssimo, os meios que possam conservar a tranqüilidade, que possam restituí-la, que resistam aos insinuantes vícios. Sabe-o, entretanto: nenhum deles é bastante forte para salvar coisa tão frágil, se um aplicado e assíduo cuidado não nos cercam a alma vacilante (SÊNECA, 2001:73)*

## CONCLUSÃO

O questionamento acerca da *Arte de Bem Viver*, objeto maior da pesquisa que no momento desenvolvemos, ganha contornos definidos com o percurso até aqui realizado. Na fundamentação teórica do trabalho, identificamos na primeira parte as características principais da escola estóica e quando nos detemos, sobretudo, na ética percebemos porque a filosofia transformou-se ao longo dos cinco séculos de existência do estoicismo em uma terapêutica capaz de guiar racionalmente os homens no período helenístico.

Segundo a ética estóica, a *Arte de Bem Viver* consistia no exercício da virtude, que era para o homem sempre um bem, entendido aqui como tudo aquilo que tende para um acordo com a natureza, ou seja, o verdadeiro sábio, o homem virtuoso deve se afastar das coisas supérfluas e desnecessárias como é a maioria dos bens materiais que consomem a existência humana. Herdeiros legítimos do pensamento socrático, os estóicos com o seu estudo da moral exortam seus discípulos a distinguirem racionalmente sobre o que são as tendências, a virtude, os bens e os males, as paixões e o soberano bem.

Definir o homem como um ser possuidor de racionalidade, significava aproximá-lo mais de deus também, uma vez que o princípio divino encarnava para os estóicos a razão, ou o *logos*. Portanto, observamos, ainda que parcialmente, o surgimento das respostas para as questões levantadas nos objetivos do projeto: a análise do problema da responsabilidade dos atos morais humanos dentro da ética produzida na civilização romana; a discussão sobre a questão da vontade contraposta ao programa ético-educativo proposto por estas escolas do período helenístico.

Quanto à primeira questão, observamos que a solução proposta coloca sobre o homem a responsabilidade de seus atos, pelo fato de ser racionalmente munido de entendimento para distinguir e escolher o que deve ser seguido tendencialmente conforme a sua natureza. O segundo aspecto da análise que engloba a questão da vontade deve ser, segundo os estóicos, guiada e domada também pelo uso racional dos prazeres, ou seja, o homem deve procurar ser feliz por meio do exercício da virtude e do

afastamento das coisas supérfluas e desnecessárias que normalmente se manifestam devido às paixões humanas, definidas como tendências contrárias à natureza.

Em relação à leitura da obra de Sêneca, percebemos que esta veio corroborar as teses estoicas sobre o comportamento humano. O tratado senequiano sobre a *Providência Divina* nos informa, sobretudo, que as adversidades são males absolutamente necessários para que os homens testem a firmeza do seu caráter e se fortaleçam na prática da virtude, entendida aqui como adesão racional ao destino e aos acontecimentos que foram reservados a cada ser que integra o cosmo, segundo os desígnios da providência, neste sentido o homem deve ser responsabilizado por esta aceitação ou não dos fatos, visto que, a sabedoria estoica fundada em uma ética da ascese considera o mal que precisa ser enfrentado para se alcançar o bem.

## REFERÊNCIAS

**BREHIER**; Emile. *História da Filosofia*. Tomo Segundo Período Helenístico e Romano, Tradução Eduardo Sucupira Filho. Mestre Jou: São Paulo, 1978.

**BRUN**, Jean. *O Estoicismo*. Tradução João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.

**CÍCERO**, Marco Túlio. *Sobre o Destino*. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. Edição Bilingüe. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

\_\_\_\_\_. *Da Natureza dos Deuses*. Tradução e notas de Pedro Braga Falcão. Lisboa: Nova Vega, 2001.

**CONRERAS**, Mariano J. Nava. *La argumentación en torno al problema del destino en el De fato de Cicerón*. [http://vereda.saber.ula.ve/mun\\_clas/geinves/defato.doc](http://vereda.saber.ula.ve/mun_clas/geinves/defato.doc)

**GAZOLLA**, Raquel. *O Ofício do Filósofo Estóico- o duplo registro do discurso da Stoa*. Loyola: São Paulo 1999.

**INWOOD**, Brad (org.). *Os Estóicos*. Tradução Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus, 2006.

**LAERTIOS**, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: EDUNB. 1988.

**LIMA**, Alessandra Carbonero. *Considerações sobre a pergunta pelo Viver Bem*. <http://assis.unesp.br/neam/anais2006/texto24.pdf>

**REALLE**, Giovanne. *História da Filosofia Antiga*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

**SÊNECA**, Aneu Lúcio. *Sobre a Providência Divina*. Tradução, notas e apresentação, João Rodrigues Seabra Filho. Edição Bilíngüe São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

\_\_\_\_\_ *Sobre a Tranquilidade da Alma*. Tradução, notas e apresentação, João Rodrigues Seabra Filho. Edição Bilíngüe São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

**VEYNE**, Paul. *Sêneca y el estoicismo*. Tradução Mônica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.