

David Araujo Bezerra

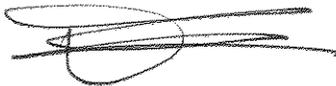
O PROBLEMA DA FELICIDADE EM SÊNECA E MARCO AURÉLIO

Dissertação de mestrado ao  
Departamento de Filosofia  
do Instituto de Filosofia  
e Ciências humanas da  
Universidade Estadual de  
Campinas sob a orientação  
Do Prof. Dr.  
Francisco Benjamin de  
Souza Netto

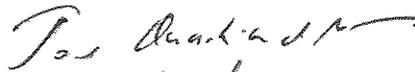
Este exemplar corresponde à  
redação final da dissertação  
defendida e aprovada pela  
Comissão julgadora em  
..../..../2001

BANCA

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto



Prof. Dr. João Carlos K. Quartim de Moraes

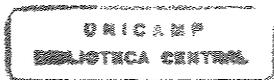


Prof. Dr. Rachel Gazolla de Andrade



*A Banca desaconselha a publicação*

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE



200419107

UNIDADE	BE		
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP		
	B469p		
V.	Es.		
TOMBO BC/	46324		
PROC.	16-392107		
C	<input type="checkbox"/>	D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00		
DATA	19/09/07		
N.º CPD			

CM00159637-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

**B 469 p** Bezerra, David Araujo  
O problema da felicidade em Sêneca e Marco Aurélio / David Araujo Bezerra. -- Campinas, SP : [s.n.], 2001.

Orientador: Francisco de Souza Benjamin Netto.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Sêneca, Lucius Annaeus, 4 a.C. – 65 d.C. 2. Marco Aurélio, Imperador de Roma, 121-180. 3. Cícero, Marcus Tullius, 106 a.C. – 43 a.C. 4. Felicidade. 5. Dor. 6. Destino. 7. Estóicos.  
I. Benjamin Netto, Francisco de Souza. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

## **RESUMO**

“O problema da felicidade em Sêneca e Marco Aurélio” tem como propósito definir o conceito de felicidade para os autores estoicos do segundo período, chamado Estoicismo imperial, a partir dos filósofos Sêneca( 4 a . C.- 65 ) e Marco Aurélio( 121-180).

O texto procura estabelecer também o universo em torno da questão felicidade, isto é, busca estabelecer os conceitos de dor, destino e paixão e de que forma eles se relacionam, segundo à razão estoica, à possibilidade ou impossibilidade do alcance da felicidade.

## **ABSTRACT**

“The problem of happiness in Seneca and Marcus Aurelius” intent to definy the concept of happiness to the stoics authors of the second period, called Imperial Stoicism, trough out the philosophers Seneca(4 b. C.- 65 a . d.) and Marcus Aurelius(121- 180).

The dissertation whishes establishes, too, the universe around the matter happiness, i. e., it wants to put the concepts of pain, destiny and passion and by which way they match, in accord to stoic reason, to the possibility or impossibility of reach of happiness.

## **AGRADECIMENTOS**

Sou grato à FAPESP, Fundação de amparo à pesquisa do estado de São Paulo, por ter permitido o desenvolvimento desta dissertação sem maiores atropelos.

**O PROBLEMA DA FELICIDADE EM SÊNECA E MARCO AURÉLIO**

## APRESENTAÇÃO

Perguntar o que é a felicidade só pode ter dois pontos de partida: a própria infelicidade ou a infelicidade do mundo.

Quem está satisfeito com a própria vida ou com a ordem das coisas no universo, evidentemente não perde o seu tempo com questões de tal magnitude. Apenas desfruta o que lhe é chegado. São os infelizes, os perdidos, os desgraçados, ou os filósofos, que procuram a descrição da felicidade, que a buscam ao nível da razão. Os homens, mulheres e crianças felizes sabem na pele o seu sabor.

Fugindo, em um primeiro momento, da perspectiva filosófica, o que pode ser definido enquanto felicidade? E tal definição se presta apenas para os tempos correntes? O que respondia pela satisfação dos homens no passado ainda hoje os sustentam em seus sonhos?

A felicidade escapa às fórmulas gerais, às definições que procuram enquadrar todos os corações. O que me dá a certeza para tal afirmação é a multidão de opiniões sobre o assunto e a natural discordância que ele provoca. Essa é a grande questão humana, e se por um lado o homem é um ser social, incapaz de viver isoladamente, seja por opção seja por obrigação, e portanto procura referências no próximo, de toda ordem, comportamento e pensamento entre elas, por outro ele é uma identidade única dentro desse universo de bilhões de outros semelhantes, não iguais, e conseqüentemente apenas ele reconhece os seus mais profundos anseios.

Mas qual seria então a razão da infelicidade dos filósofos, se são eles os teóricos do problema? Os transformadores da felicidade em problema a ser resolvido, já que não se conformam com o óbvio da existência? Se negam as alegrias da carne e se lançam em aventuras tão improváveis quanto a descoberta do sentido da vida?

A infelicidade para os filósofos também pressupõe o não saber andar juntamente com o mundo.

O desconhecimento do ritmo do universo, da sua aparente crueldade e de sua efetiva indiferença aos destinos individuais implica no desconhecimento de si mesmo e portanto da própria participação nos destinos do mundo. Tal situação é garantia de sofrimento, pois a ciência das próprias dimensões e do espaço ocupado pela existência facilita o desenrolar da vida.

Para Marco Aurélio, desconhecer a própria natureza faz do homem um ser igual às bestas; para Sêneca, essa ignorância caracteriza uma surdez relativamente ao impulso vital interno, o único verdadeiramente conhecedor dos caminhos que levam à felicidade.

As demais dimensões da infelicidade para os dois filósofos e, de forma geral, para todo o Estoicismo, são o desacordo consciente com os eventos do destino, o que quer dizer tanto a negação dos eventos perniciosos, como uma doença, quanto a recusa de um bem graciosamente advindo, como a riqueza inesperada, a obediência à opinião alheia na busca da felicidade e a presença das desequilibradoras paixões na alma, por exemplo, a covardia, o orgulho e o amor.

E porque razão o Estoicismo é aqui a maior referência filosófica? Pelo simples fato de que nenhuma outra escola filosófica ou qualquer outro filósofo isoladamente se devotou tanto ao problema da felicidade quanto o Estoicismo.

São aproximadamente 500 anos dedicados ao problema, desde o final da civilização helênica, dois séculos antes de Cristo, até o auge do Império romano, duzentos anos depois de Cristo.

Cleanto, Crisipo e notadamente Zenão de Cítio são considerados os fundadores da escola do Pórtico, e seus temas ainda se dividiam entre cosmologia e natureza, além daqueles que

caracterizarão o segundo período do Estoicismo, chamado Imperial. Esses temas dizem respeito particularmente à natureza humana, quais sejam, a felicidade, as paixões, o destino, a dor, e ao entrelaçamento do indivíduo com o meio social no qual ele está envolvido.

Sêneca, Marco Aurélio, Epiteto e Plutarco são as principais figuras da Escola estoíca, que ainda teve em suas fileiras comentadores, e portanto divulgadores, como Cícero, que na verdade dedicou-se à atacar os pensadores estoícos.

Além da unidade de pensamento entre esses filósofos, o que mais de comum havia entre eles?

Sêneca foi um senador da República e tutor de Nero, que acabou por condená-lo ao suicídio, “estoicamente” aceito. Marco Aurélio foi imperador e escrevia seus pensamentos entre as batalhas. Epiteto foi escravo durante longo tempo de sua vida e Plutarco, importante funcionário público, tendo privado do convívio dos imperadores Trajano e Adriano.

3

A preocupação com o ser humano e com os destinos da vida social é a característica principal de tais pensadores e reflete a condição humana em um período de crise, crise de destruição de uma civilização e crise moral em um império no qual o homem tinha a possibilidade de viver o limite de suas pulsões. Nesse universo conturbado, de desregramento, de excesso no campo do prazer e do exercício do poder, amoral portanto, do qual são figuras emblemáticas Calígula, Nero e Otávio Augusto, esse, por sua megalomania\*, o questionamento sobre o que vem a ser a verdadeira felicidade é absolutamente pertinente. A sua busca tanto evita os sofrimentos desnecessários como

---

\* Leia-se, por exemplo, Os fundamentos do Principado(Augusto, Res gestae divi Augusti, 1 ss.), nos quais fica estabelecido o grande amor que Otávio Augusto sentia primeiro por si mesmo e depois pelo império.

conduz ao estado de plenitude, o correto estado de espírito que permite o usufruto ideal da existência.

O propósito da reflexão aqui apresentada procura fugir da simples especulação sobre o tema felicidade, mesmo porque assim tomado, ele é inesgotável. Essa foi a primeira impulso que me fez dedicar ao tema, mas agora ele está superado e quieto em minha consciência. A sua exploração me fez chegar ao Estoicismo, ao Epicurismo e ao Cinismo, essas duas, escolas contemporâneas à primeira. Tanto o Epicurismo quanto o Cinismo lidam com o tema da felicidade, mas é no Estoicismo que ele ganha maiores dimensões, já que a preocupação central do Cinismo está no escárnio e na desautorização da seriedade de qualquer convenção social e Epicuro parece não ter deixado seguidores à sua altura\*.

Apresentar as idéias dos pensadores estoicos sobre a felicidade é o objetivo. Trata-se de um trabalho de compilação e comparação de idéias, que eventualmente pôde gerar algumas outras, ilações mais ou menos felizes.

Por outro lado, o texto como um todo se não é um guia para a obtenção da felicidade, um manual de como se comportar no mundo, pode ser lido como tal, muito embora suas fórmulas sejam genéricas. Não foi minha tal intenção e isto se dá como reflexo das intenções dos próprios estoicos estudados, os quais escreviam textos para a boa condução das almas neste mundo; Epiteto, por exemplo, redigiu um manual, que leva precisamente esse nome, para os homens se portarem com correção, evitarem o sofrimento e atingirem a felicidade.

---

\* Carlos Lévy, em seu *Les philosophies hellénistiques* pensa o mesmo: "Nous verrons plus loin que le stoïcisme connut en quelque sorte une double fondation, puisque le système de Zénon fut considérablement enrichi, étayé contre les attaques sceptiques, par l'oeuvre immense de Chrysippe. Cette dualité n'existe pas

E se conhecer o sentido da felicidade é a grande questão humana, porque não seria igualmente a grande questão da Filosofia? Assim o era, por exemplo, para Santo Agostinho, que não admitia outra finalidade para o exercício da filosofia. Interessante proposição, que extrapola os limites do conhecimento pelo conhecimento e paradoxalmente procura um objetivo prático para a Filosofia. É também a maior preocupação dos moralistas da história do pensamento e tema interessante enquanto a humanidade insistir em se perpetuar.

“O problema da felicidade em Sêneca e Marco Aurélio” procura, fundamentalmente, determinar o conceito de felicidade nos estóicos Sêneca e Marco Aurélio.

A felicidade é uma das preocupações centrais do universo do chamado “Estoicismo imperial”(século I a . C. a século II),o qual contava ainda, com autores como Epiteto, Cornuto e Quintus Sextus. As demais preocupações da escola filosófica giram em torno do tema: dor, prazer, alegria, a busca do correto posicionamento face à existência e aos fenômenos do mundo. Não por acaso, portanto, é que os temas secundários deste trabalho sejam exatamente a dor, o prazer, as paixões e o destino, temas, ademais, ordinariamente ligados à idéia de felicidade. Os autores secundários a Sêneca e Marco Aurélio são Epiteto , Cícero e Plutarco, muito embora esses dois últimos não sejam estóicos propriamente ditos, mas comentador e doxógrafo do Estoicismo, respectivamente, e a sua eleição se deve à fundamentação da idéia de paixão(Cícero), ao estabelecimento do problema do destino e do arbítrio dos homens (Plutarco) e uma terceira definição de felicidade(Epiteto), enriquecedora do texto.

Os textos básicos a partir dos quais são trabalhados os temas, são “*Da vida feliz*” e “*Da brevidade da vida*”, de Sêneca, e “*Pensamentos*”, de Marco Aurélio; os textos secundários, “*As Tusculanas*”, “*Das contradições dos estóicos*”, “*Das noções comuns contra os estóicos*”, “*Tratado do destino*”, de Cícero e “*Conversações*”, de Epiteto.

Assim sendo, observam-se as seguintes divisões no trabalho: esta apresentação, “A felicidade em Sêneca”, “A questão do tempo”, “A felicidade em Marco Aurélio”, “Das paixões no Estoicismo”, “A ligação corpo - alma e a medicina das almas”, “Do prazer”, “Da dor”, “Qual o destino dos homens e sua ligação com os deuses?”, “Até que ponto o Homem é livre e de que modo ele pode mudar o seu destino?” e “A descrição da felicidade ou Conclusão geral”.

Os três primeiros capítulos procuram resumir o conceito central desta tese, a felicidade em Sêneca e Marco Aurélio e também a sua antítese, a infelicidade, o que implica em conhecer os caminhos para chegar até a felicidade e os elementos a ela relacionados, como a tristeza e a correção moral. A metodologia de trabalho, desses e dos demais capítulos, consiste na captura, através de leitura dos textos, dos conceitos gerais dos autores, e a seguir, na abstração dos elementos diretamente pertinentes ao tema.

No capítulo “Das paixões no Estoicismo” procura-se a definição de “Paixão”, suas subdivisões particulares e suas implicações na aquisição da felicidade, isto é, uma alma tomada pela inveja, pelo ódio, pela avareza, por exemplo, certamente não pode estar plena e não será feliz. O texto referência é de Cícero, “*As Tusculanas*”, porque dentre os autores e livros aqui estudados, é o que melhor estrutura a idéia de paixão.

6

“A ligação corpo- alma e a medicina das almas” expõe o modo de extirpação das paixões, as grandes responsáveis pela infelicidade e conseqüentemente o modo de propagação

dessas doenças. Revela ainda como a alma apaixonada pode contaminar o corpo sã e de que forma a alma sadia é atingida pelos humores do corpo doente.

O prazer, ordinariamente associado à felicidade, assume dimensões diferentes quando se trata do coração dos filósofos.

O prazer da luxúria e o da gula, por exemplo, são descartados enquanto elementos afins à felicidade. O prazer admitido pelos filósofos significa a paz trazida pelo reto andamento da alma no mundo, tal qual se explica em “Do prazer”.

Por outro lado, a dor não representa um obstáculo à felicidade.

O capítulo “Da dor” apresenta Sêneca, Marco Aurélio, Cícero e Plutarco genericamente concordantes: A felicidade é fruto, antes de qualquer outra coisa, do estado de espírito equilibrado e a dor não levaria à infelicidade assim como o prazer não conduz à felicidade.

A questão “Qual o destino dos homens e sua ligação com os deuses?”, é respondida a partir de Sêneca, Marco Aurélio, Cícero, Plutarco e Epiteto.

Para Marco Aurélio o universo é interligado em suas esferas natural, humana e cósmica, e esse composto é ordenado por Deus. Seu fim é a sua própria manutenção; eis a razão de ser dos homens, da natureza e do cosmos, e cada um contribui para o equilíbrio do todo à sua maneira, de acordo com a própria constituição. Porém, relativamente aos destinos particulares dos homens, nada pode ser previsto. Ou seja, as previsões mágicas de bruxos e adivinhos não funcionam. O que funciona é a observação das manifestações regulares da natureza ou o modo de comportamento dos homens em sociedade. Por exemplo, é certo que uma semente de abacateiro, se plantada em solo fértil, dará abacates e não outra espécie de fruto; é certo que o assassinato de um filho provocará a dor em sua mãe na maioria absoluta dos casos.

Para Sêneca, o meio direto de contato entre a divindade e os homens é a razão. Portanto, ser racional é colocar-se nas mãos de Deus. O ignorante, além de infeliz, está no colo do mal.

Cícero acreditava que nem o nascimento nem a morte são contingentes, pois, os homens são necessários. Quer dizer, ninguém está no mundo por acaso, mas todos estão aqui por uma razão ou outra diferente do azar. E para a prevenção do mal, eles são dotados da capacidade de antecipar o que vai acontecer, observando a História e a natureza. Isto é, ele também exclui as artes mágicas.

Plutarco concentra sua atenção na crítica dos estóicos mas deixa escapar a crença na perfeição do divino, o que implica no cuidado com a predicação humana, ou seja, os homens não estão abandonados no mundo, o que seria uma omissão do deus perfeito, criador de todas as coisas.

E por fim, Epiteto, o qual percebe o ser humano enquanto uma manifestação consciente de Deus no universo.

Em “Até que ponto o Homem é livre e de que modo ele pode mudar o seu destino?” se esclarece o tamanho da potência dos homens para a libertação do xeque existencial conferido pelas coordenadas do nascimento, isto é, a consciência, que se quer livre e se deseja eterna em muitos homens e responde pela própria identidade humana, na verdade está encalacrada em um corpo e este corpo, preso a uma realidade social. Sua liberdade será sempre limitada por tais fronteiras anteriormente postas.

“A descrição da felicidade” é somente uma conclusão geral que procura reunir os conceitos principais trabalhados durante a dissertação. Uma síntese que permite visualizar mais eficientemente o que é a felicidade para os autores estudados, quais os modos de atingi-la e os obstáculos impeditores de sua atualização.

Os textos - base para a confecção da dissertação são os seguintes: *Pensamentos*, de Marco Aurélio<sup>1</sup>, *Da vida feliz*, *Da brevidade da vida*, *Da constância do sábio*, *Da tranqüilidade da alma*, *Da Providência*, *Carta a Lucilius*, de Sêneca, *Das contradições dos estóicos*, *Das noções comuns contra os estóicos*, de Plutarco, *Dos fins dos bons e dos maus*(Principalmente livro III), *As Tusculanas* (Principalmente livros II a V), *Da natureza dos deuses*(Principalmente livro II), *Tratado do destino*, *Tratado dos deveres*(Principalmente livro I), de Cícero, e *Conversações*, de Epiteto (Principalmente os livros I a IV).

A literatura de apoio compreende Jean Brun, Joseph Moreau, Whitney Gates, Albert Keim, Carlos Lévy, Padre Valente e Epicuro, e seu propósito é possibilitar o conhecimento do Estoicismo relacionado ao seu entorno, isto é, o Estoicismo enquanto escola filosófica e essa escola relacionada às outras escolas ditas “socráticas menores”, ou seja, o Epicurismo, o Cinismo e o Ceticismo. Visto que tais vertentes filosóficas são fruto do mesmo caldo de cultura, a Grécia da transição do classicismo para o mundo Helênico, a Grécia aviltada em seus valores pela chegada dos romanos. Um tempo de crise, que fez a Filosofia voltar-se à condição humana e repensar os caminhos de acesso à felicidade.

---

<sup>1</sup> As referências bibliográficas completas se encontram ao final do texto.

## A FELICIDADE EM SÊNECA

Os textos- base a partir dos quais Sêneca compõe a sua idéia de felicidade são “*Da vida feliz*” e “*Da brevidade da vida*”, datados provavelmente dos anos 58 e 49.

“Da vida feliz” apresenta as causas gerais da infelicidade e as causas particulares da felicidade(beatitude). Uma fórmula para encontrar o caminho correto neste mundo; fórmula esta que passa longe da idéia corrente do que vem a ser felicidade, ou seja, completitude a partir do amor, do dinheiro e do bom estado de saúde. Felicidade é antes de tudo, obediência à natureza interior e capacidade de lida com os eventos do destino. A conquista do espírito, o domínio de si mesmo através da razão.

“Da brevidade da vida” é o texto complementar a “Da vida feliz” porque apresenta o tempo(temporis) enquanto o elemento complementar às dimensões da felicidade acima assinaladas.

Posto que irreversível, o tempo reveste-se de um caráter único e portanto não pode ser desperdiçado. Ninguém terá uma segunda chance e ninguém a merece\*.

10

---

\* O conceito de indivíduo, natureza, universo, alma ou espírito, razão e tempo, obedece nesta dissertação, às definições dos próprios autores; assim, a natureza interior de Sêneca ou o seu equivalente “gênio interior” de Marco Aurélio, significam aqui precisamente a representação de suas idéias originais, ou seja, a consciência que determina o indivíduo particular desde as suas afinidades, e que portanto faz desse indivíduo um exemplar diferente de todos os demais. A alma ou espírito, aqui utilizadas sempre com o mesmo sentido, corresponde à porção divina e imortal dos sujeitos, a razão, o diferencial entre homens e animais e a capacidade humana de se deixar guiar pela alma equilibrada ou por aquilo que é correto, e o tempo,, a sucessão dos dias, irreversível em sua marcha para frente. Todavia, esse tempo contempla um movimento circular, que destrói o velho e faz retornar as mesmas coisas num ciclo de eterno retorno. A Natureza é o próprio universo e tudo o nele contido, o conjunto de tudo o que há no mundo, os homens, animais, plantas, rios, etc. Mas para esclarecer isso, é possível tomar, por exemplo, Joseph Moreau, *Stoïcisme, Épicurisme, tradition hellénique*, Librairie philosophique J. Vrin, 1979, que explicita os conceitos dos estóicos: a razão, o espírito ou a alma do homem, que são sinônimos, além da concepção que abrange a capacidade de inteligência, é também um pneuma, um sopro quente que anima o corpo: “Deus é para os estóicos um espírito, mas na concepção literal e material do termo: *spiritus* é a tradução do grego *pneuma*, que significa um sopro quente, igneo, como a respiração. Nossa alma é um pneuma, o calor vital que anima nosso corpo, seu desaparecimento se manifesta pela suspensão da respiração, que traz o resfriamento e a morte”. São porções da razão universal, também conhecida como Deus, Providência e mesmo Zeus, na acepção de Cleantho(p. 12), o fundador do Estoicismo. Nessa mesma página 12: “Deus, natureza, razão universal, Destino e

O livro “Da vida feliz” discute as formas que os homens utilizam para alcançar a felicidade(beatitude). É uma comunicação de Sêneca a seu irmão mais velho, Galion, e antes de apresentar o modo correto de obter a tão procurada felicidade, mostra como os homens se debatem em sua direção, ou, a infelicidade\*.

Ele principia afirmando que todos os homens desejam a felicidade, mas poucos a conseguem porque se valem dos meios inadequados. Tais meios são o viver de acordo com o espírito de imitação e não segundo a razão, o guiar-se de acordo com a opinião da maioria e o pesar as próprias opiniões não em função das convicções internas, mas em virtude de seu desenrolar no mundo, ou seja, a sua aceitação\*\*.

As suas justificativas são a necessidade, ditada pela razão, de viver a própria vida e não a dos outros, e certamente a razão é melhor timoneiro do que as paixões, responsáveis pela danação dos sujeitos, como essa imitação do outro, o fato de todos pensarem e agirem do mesmo modo não garantir a retidão de seus atos e pensamentos e a falsidade de uma vida calcada no referendo do mundo.

11

Já o caminho verdadeiro da felicidade pode ser resumido em fugir da opinião alheia, o que significa não aceitar por aceitar as suas determinações e ser menos o que os outros querem que você seja e mais ou totalmente aquilo que você acha que deve ser, procurar a felicidade em si mesmo e não no mundo exterior, pois só a própria razão pode conhecer o melhor para o indivíduo, e saber lidar com os incontrolláveis acontecimentos do destino, para sofrer o menos possível e reconhecer e aproveitar o máximo dos bons eventos que se

---

Providência são, sob todos esses nomes, sinônimos para os estoicos; essa Providência é a responsável pela condução do universo, o que quer dizer que o destino dos seres particulares está ao abrigo dessa Providência”.

\* Sêneca, *Da vida feliz*, livro I, 1. Edição Les Belles Lettres, 1923, tradução de A. Bourgerly.

\*\* Op. Cit., livro I, 3.

apresentem\*.

De forma detalhada, Sêneca define a felicidade enquanto um bem sólido e localizável não muito longe, negando a idéia de que ela seja aparente e inacessível; isto quer dizer que a felicidade não está na dependência das grandes conquistas ou das coisas mais raras e difíceis do mundo, mas nas coisas simples e na ciência de que antes de tudo é o olhar para si o definidor da felicidade\*\*.

Uma vida feliz é aquela de acordo com a natureza interior do indivíduo, alma sadia, corajosa, enérgica e paciente, pronta a todo acontecimento, ciosa da quietude do corpo e daquilo que lhe concerne e industriosa a fim de procurar as vantagens da vida sem se apegar demais a qualquer uma delas. Sêneca admite abertamente o usufruto das boas coisas do mundo. Não é porque paira perenemente a ameaça de desgraça sobre nossas cabeças ou porque o bem desfrutado pode acabar a qualquer momento, que não devemos colher cada fruto disponível e saboreá-lo. Ao contrário, é exatamente porque são raros os bons momentos da vida, que devemos aproveitar quando eles acontecem. E também não é pelo fato de se estar mal que não se vai desejar o melhor, pois o doente quer a saúde, o pobre, o dinheiro, etc. O único cuidado a ser tomado é para não sofrer com a ausência das benesses da vida, pois elas são acessórios na felicidade. O resultado de tal comportamento é uma existência tranqüila, a liberdade perpétua, grande alegria, doçura, harmonia de alma e paz\*\*\*.

12

A idéia do bem soberano também está presente em Sêneca, e apesar de poder ser dito de muitas maneiras, uma definição bastante pertinente é “a alma que despreza os golpes da

---

\* *Da vida feliz*, Livro III, 2.

\*\* *Op. Cit.*, Livro III, 1.

\*\*\* *Op. Cit.*, Livro III, 3.

fortuna e se coloca alegre na virtude”\*. Já que o homem feliz é ciente da não existência do bem ou do mal isoladamente, mas de almas boas ou más, ele pratica o bem, se contenta com a virtude, sabe ser a maior volúpia e o maior bem aqueles dados a si mesmo.

Não ter medo nem desejo de nada, graças à razão. Medo e desejo enquanto raízes de infelicidade(infelicitas), pois são eles as expectativas relativamente ao que não se tem e aquilo que se pode ter. A razão é a responsável pela correta condução do homem em direção à felicidade. Se os quesitos acima não forem atingidos de modo racional, não se produzirá o mesmo efeito, já que não participam da ciência do indivíduo e portanto não são seguros ou não estarão disponíveis quando o indivíduo arbitrariamente desejar. O homem que não sabe de si é como uma besta ou um ser inanimado, pois como se portar nesse mundo se não se conhece a si mesmo? A felicidade nessa situação seria um acidente\*\*.

O fundamento da felicidade é a retidão e a fixidez de julgamento. Desse modo, bem julgando as coisas do mundo, o indivíduo pode evitar o dilaceramento e os arranhões da vida, não se esquecendo de defender a cidadela do juízo contra as investidas do destino\*\*\*.

A relação entre o bem soberano e a volúpia é trabalhada à exaustão em “*Da vida feliz*” (Livro VI). Isso mostra a importância, por afirmação ou exclusão, do tema volúpia. Pela situação intrínseca dos homens e pela experiência de vida do império romano, promotora da volúpia carnal como um item fundamental da existência. De outro modo, Sêneca, os outros estóicos e os epicuristas não teriam dado tanta importância ao tema.

13

De qualquer maneira, a primeira referência ao tema diz a própria alma sofrer de suas volúpias particulares\*\*\*\*. São elas: a volúpia propriamente dita, o luxo, a sedução por tudo

---

\* *Da vida feliz*, Livro IV, 2.

\*\* Op. Cit., Livro V, 3 e Livro IV, 3 e 4.

\*\*\* Op. Cit., Livro V, 3.

\*\*\*\* Op. Cit., Livro VI, 1.

aquilo que apraz os sentimentos, a lembrança saudosa das volúpias vividas e a ansiedade por viver outras. Naturalmente, Sêneca condena tais desvios que em hipótese alguma conduzem à vida feliz. A alma bem temperada sabe desfrutar das boas dádivas da fortuna sem as transformar em vício e sabe conferir o justo valor às coisas desse mundo.

Mas a volúpia não está associada à virtude e esta é o que traz o verdadeiro prazer. Volúpia aqui entendida no sentido comum. A virtude é o reino do bem superior, e portanto ela não pode estar associada à degeneração; o que é agradável, ou o que traz o prazer, é honesto e o que é honesto não pode conter em si o sofrimento.

Sêneca leva em consideração todas as variações da natureza no tocante à felicidade; isto é, considera a situação daqueles que encontram a felicidade no mal(dos outros, bem entendido). A saída oferecida ao problema é: se tanto os homens maus como os bons podem ser igualmente felizes, é necessário optar pelo segundo caso, escolhendo aquilo que é o melhor, não o mais agradável, fazendo da volúpia não o guia, mas a companheira dos bons sentimentos\*. Deduz-se disso que a felicidade dos homens bons é superior à dos homens maus. Porém, esse tipo de avaliação evidentemente só pode ocorrer do ponto de vista teórico. A afinidade, seja com o bem, seja com o mal, pura e simples, determina a felicidade a ser alcançada.

14

O melhor caminho é o caminho natural e a natureza humana seria incontestavelmente boa, colocando os vícios enquanto desvios espirituais. Mas porque não haveria o mal natural? Possivelmente porque a natureza, que se confunde com o divino, não contemplaria tais imperfeições, cabendo elas aos homens. E viver segundo a natureza, para Sêneca, significa poupar a realidade física dos excessos e cultivar as aptidões com cuidado e serenidade. Os prazeres não devem ser dispensados, mas usados como acessórios à alma e à felicidade.

Ao lado de uma razão organizada é preciso ainda uma postura de espírito firme e resistente às armadilhas do destino: Sêneca não comete o erro de localizar na razão, única e exclusivamente, a fonte da felicidade. As outras dimensões da existência humana igualmente devem ser respeitadas\*.

A alma(animus) e o soberano bem(summum bonum) estão intimamente ligados. E o bom julgamento, indissociável da razão, é a perfeita expressão do bem superior. Ele deve procurar a virtude pela virtude, pois ela é o paroxismo do mundo, isto é, ela representa o melhor que a vida pode oferecer. A volúpia e atributos afins são menores e o Homem deve querer sempre o melhor\*\*. (Os males específicos da alma: maldade, vícios de qualquer ordem, arrogância, presunção, orgulho, apego excessivo às coisas, delícias desvairadas, alegrias sem limites por coisas mesquinhas e pueris, causticidade e a moleza que estraga a própria alma. Nada que a virtude não cure\*\*\*).

O sábio está preparado tanto para as questões do espírito quanto para os problemas do mundo, as sabotagens e violência cotidianas dos outros homens. Assim, ele não se faz um pária.

15

A volúpia do sábio é calma e quase imperceptível ao mundo exterior, no que pese a dificuldade de se imaginar uma volúpia calma. Vem sem esforço e se intercala com as coisas sérias\*\*\*\*. Trata-se de uma “anti-volúpia”, de um êxtase interior que traz a paz, ao contrário da violenta e agitada volúpia vulgar. Com essa tese, Sêneca se aproxima de Epicuro, cujos preceitos são veneráveis por que defendem a volúpia em sua máxima

---

\* *Da vida feliz*, livro VIII, 1.

° *Da vida feliz*, livro VIII, 1, IX, 1.

\*\* Op. Cit., livro IX, 3.

\*\*\* Op. Cit., livro X, 2.

\*\*\*\* Op. Cit., livro XII, 1.

moderação\*.

Só a volúpia não trazida pela virtude comporta a infelicidade. Nesse sentido, volúpia e virtude são incompatíveis. Têm naturezas diversas. A alma portadora do bem superior não busca a simples saciedade, é imortal, ao contrário da volúpia ordinária, que se desvanece após o gozo.

Contra todo o senso comum, no item seguinte\*\*, Sêneca afirma que a felicidade não pode ser localizada nas alegrias da carne e da mesa e nem no ócio absoluto, no não fazer nada. Porque aqui se faria a busca da volúpia pela volúpia, e a simples volúpia não é a identidade da felicidade. Virtude é limite, volúpia é desejo insaciável.

Desejar o maior dos bens é postura necessária para o alcance da felicidade. Ou, dito de outra forma, desejar o maior dos bens é desejar a felicidade. Mas antes é imprescindível ser virtuoso, uma vez que as criaturas descontroladas, sem limites ou viciadas, estarão sempre na dependência de alguma coisa; o homem feliz, por sua vez, encontra toda a satisfação de que precisar dentro de si mesmo. Desse modo, o homem feliz é um homem livre, se fazendo um deus acima de todas as coisas, considerando sempre serem o bem ou o mal exclusivos efeitos da própria virtude ou perversidade\*\*\*. Nesse sentido, Sêneca propõe uma neutralidade do mundo: por si só ele não é bom ou ruim. São os homens os responsáveis por sua interpretação. Isto é, um acontecimento qualquer não possui um significado absoluto, para um ele pode ser negativo e para outro, o inverso disso.

Quem se lança imprudentemente à volúpia, perde sua liberdade e por ela é comandado, torna-se seu servo e padece sua ausência.

16

Resumindo, a volúpia é diversa da virtude, o bem é diferente da alegria e da tranquilidade.

---

\* *Da vida feliz*, Livro XIII, 4.

\*\* *Op. Cit.*, Livro XIII, 5.

O soberano bem, puro em essência, tem a alegria e a tranquilidade apenas como conseqüências.

A volúpia está sob o abrigo das transformações do mundo e por isso não pode ser associada à virtude, que deve depender apenas do bom espírito.

Mesmo a esperança não pode trazer a felicidade. Somente a virtude pode acessar o soberano bem. Mas porque a esperança do melhor não pode trazer a felicidade? Porque a felicidade é coisa realizada, não a sua expectativa. A espera por algo traz a dor se não for concretizada, além do desequilíbrio do espírito.

O reconhecimento da materialidade da existência humana coloca Sêneca em um lugar especial na História da Filosofia. Enquanto, via de regra, os filósofos são descuidados com as “pequenas questões” do cotidiano, comer, beber, dormir, morar e afins, Sêneca admite o respeito à porção sensual e mortal dos homens. A pergunta feita por ele é “o que pode faltar àquele que está do lado de fora de qualquer desejo?”\*. A resposta é: os bens exteriores. Eles são indispensáveis à boa existência porque os homens não podem negligenciar sua porção mortal. Eles são imperfeitos e por isso precisam de favores da Fortuna. Os homens devem aprender a se contentar com isso também. Mesmo aqueles que seguem o caminho da virtude e se encontram em melhor situação do que os outros. O limite da condição humana é o da semi- liberdade, ou, da semi- escravidão.

Todo esse discurso parece justificar a riqueza e os escravos que o próprio Sêneca possuía. Mas ele é hábil o suficiente para justificar a distância aparente entre o seu discurso e a sua prática.

---

\*\*\* Op. Cit., Livro XVI, 1.

\* *Da vida feliz*, livro XVI, 3.

Sêneca assim responde aos detratores que lhe apontam falhas de caráter (“Como suas palavras são mais corajosas do que suas ações? Porque você se curva ante seus superiores? Porque você ama o dinheiro e porque você é sensível à dor?”): procurar sempre o melhor e saber desfrutar as delícias da vida. (Já mencionado. P. 11 deste trabalho). Mas quanto a curvar-se aos superiores e ser sensível à dor, basta lembrar da condição hierarquizada do mundo e do fato de que suportar a dor não quer dizer ser-lhe insensível.

18

Antes de declinar qual deve ser a postura do homem face à contradição entre atos e palavras, Sêneca, humildemente, assume estar muito distante da postura ideal, num “verdadeiro abismo de vícios”<sup>\*\*\*</sup>. Só o sábio pode comportar-se idealmente e ele, Sêneca, nunca será um sábio<sup>\*\*\*</sup>. Ele exige de seus detratores que não o tratem como sábio, mas como alguém melhor que as almas perversas, e sua esperança é melhorar a cada dia, perdendo seus vícios e adquirindo virtudes. Sêneca fala como alguém que está do lado errado do mundo, um legítimo frequentador das sombras. Contudo, isso não impede seu acerto filosófico. (Em *Da vida feliz*, livro XXIV, 4<sup>\*\*\*\*</sup>, Sêneca faz a seguinte observação: só os sábios podem ter a felicidade de se aborrecer com os “maus”. Os que ainda não chegaram a essa condição devem tolerar seus semelhantes e os de pior posição. Mas a questão é: existe felicidade no desprezo (que traz necessariamente o aborrecimento) ao outro? Não; a resposta correta é: a felicidade está na distância relativamente aos viciados<sup>2</sup>.

---

\* *Da vida feliz*, livro XVII, 1.

\*\* Op. Cit., livro XVII, 4.

\*\*\* Op. Cit., livro XVII, 3.

\*\*\*\* Op. Cit., livro XXIV, 4, p. 30 da edição citada.

<sup>2</sup> O conselho final de “De vita beata” é evitar a crítica ao outro; isso de nada serve para melhorar as coisas, além de ser sintoma de uma alma viciada. Olhar para si é mais saudável, serve inclusive para evitar o ridículo de censurar no outro o defeito encontrado nas próprias carnes (*Da vida feliz*, livro XXVII). A mesma autocrítica presente em Marco Aurélio, de maneira metafórica: o imperador coloca dentre as bestas e os seres inanimados aqueles que não conhecem a si mesmos. (Por outro lado, isso não representaria um obstáculo a uma natureza decididamente corrompida, que não deixaria de censurar o outro mesmo possuindo os mesmos defeitos).

Sêneca não vê problema na disjunção entre palavra e ação, desde que a palavra seja corajosa. Evidentemente ele comete um erro aqui, não só porque a prática diferente do discurso o desqualifica, mas porque se trata de apenas uma defesa baseada no próprio(mau)caráter dos detratores. Ele não tenta resolver o problema. A justificativa aplicável ao caso foi dada mais acima, o assumir da distância entre o real e o ideal a partir da própria condição de vida ou caráter. Sêneca admira a dignidade e o esforço daqueles que buscam a nobreza, com ou sem sucesso. Trata-se da dignidade do guerreiro morto em batalha.

O homem mais feliz do mundo seria aquele que conseguisse praticar a boa palavra: uma mistura de filósofo com herói, capaz de vencer as vicissitudes da vida e as fraquezas humanas. Mas a possibilidade de haver alguém assim chega a assustar Sêneca\*. O discurso que louva a tentativa de virtude também serve para justificar as fraquezas de caráter. Seguindo o alfarrábio da boa conduta(não ser sovina, não gastar em demasia e mesmo ser caridoso\*\*, agir segundo a razão e não de acordo com a opinião, etc.), o homem se faz feliz. Já que a efetivação da virtude é tão difícil, a felicidade pode ser entendida enquanto sua busca.

19

O capítulo XXI, de "*Da vida feliz*"\*\*\*, mais uma vez toca no problema da riqueza e da condição do filósofo. E para encerrar esse problema, a derradeira referência: o sábio não é indigno das dádivas da fortuna e deve saboreá-las. Porém, ele não ama essas privilégios, somente faz uso deles. A sua ausência não o faz sofrer, além de tudo, é mais agradável trabalhar em meio à riqueza e nesse meio existem as virtudes da temperança, da

---

\* *Da vida feliz*, livro XX, 1.

\*\* Em *Da vida feliz*, XXIV, 3, Sêneca inclui dentre os dons naturais( e portanto entre as virtudes do homem feliz), a doação, o entregar aos menos favorecidos um pouco daquilo possuído. Embora ser útil aos homens não seja fácil, é essa mais uma das tarefas do homem virtuoso.

liberalidade, do discernimento e da magnificência. No meio pobre, nada disso existe. O elogio à pobreza, aquilo considerado baixo e vil, jamais partiria dele. É antes da riqueza, do excesso, da força, que partem a bondade, a humildade e a generosidade. Por outro lado, o dinheiro, a riqueza, no mundo moderno capitalista, pelo menos, tomada como a própria causa da felicidade e finalidade da vida, não traz a felicidade segundo a razão de Sêneca. Ela apenas melhora as condições de vida. E assim como a pobreza oferece os riscos do embrutecimento, da supervalorização do banal da vida, a riqueza tem também os seus perigos, o amolecimento do caráter e o cultivo do prazer excessivo. Numa expressão, o afastamento da virtude. É necessário o equilíbrio em ambas as situações, e para a situação específica da riqueza, Sêneca diz\*: “Eu prefiro moderar meus prazeres a reprimir minhas dores”. Não há dúvida de que o excesso traz o sofrimento. A riqueza nas mãos do tolo é um perigo.

20

A solução a essa questão pode ser resumida em amor ao que se possui, desejando simultaneamente o melhor. A fortuna(nos dois sentidos, riqueza e destino), não impede a felicidade. À doença, que se prefira a saúde, à pobreza, o dinheiro, à dor e ao sofrimento, a alegria. Não é vergonhoso ser feliz. E por outro lado, o mesmo se passa com a honra: não há porque não aceitar posições e títulos honoríficos, desde que honestos. Em que pese a honra estar ligada diretamente à opinião pública, fonte de infelicidade para o próprio Sêneca. Não haveria contradição aqui, pois a honra não traz a felicidade, é somente mais um dos bens a ser desfrutado com equilíbrio. Sêneca, nesse aspecto, decididamente faz oposição a Marco Aurélio e ao típico da Filosofia estoica, porque, de um modo ou de outro, trata-se, nesse caso, da legitimação do outro sobre si- aceitar medalhas e honrarias de

---

\*\*\* Op. Cit., XXI, p. 26.

\* Da vida feliz, livro XXV, 3.

qualquer natureza no fundo significa isso, legitimar a opinião alheira sobre os próprios atos e pensamentos- e de fazer disso motivo de alegria. Se a honra não traz a felicidade isoladamente, bem pode contribuir para constituí-la, pois tudo o que é bom deve ser aproveitado.

### A QUESTÃO DO TEMPO

As questões do texto "*Da brevidade da vida*"<sup>\*</sup> relacionadas à felicidade, mostram que, para ser feliz, é preciso o uso sábio do tempo, e isso significa ter sempre em mente a condição mortal dos homens, não desperdiçar o tempo com tolices e vaidades e sempre se portar de acordo com a natureza interna. Obviamente Sêneca não admite a vaidade, o orgulho e vícios quaisquer enquanto participantes da boa natureza; os indivíduos possuidores de tais naturezas forçosamente não podem ser felizes. É-lhes necessário a virtude para ser feliz, desconsiderando que alguns homens adoram exatamente a perversidade. Mas discussões universais sobre felicidade não chegariam a lugar nenhum.

"Da brevidade da vida" foi destinado por Sêneca a um parente não precisamente identificado de Pompéia Paulina, sua mulher. trata do tempo e de como os homens lidam com o tempo, a dimensão da existência sobre a qual ainda não existe qualquer controle.

Por definição, a vida é breve e os homens têm que correr para satisfazer suas expectativas?<sup>\*\*</sup> De forma alguma. O destino afeta a todos igualmente e o que se passa de fato, é o mal uso do tempo, desperdiçado com o ócio, com a luxúria e vícios semelhantes<sup>\*\*\*</sup>.

Para Sêneca, o sentimento de brevidade da existência só é eliminado se os homens se colocarem um alto objetivo de vida, coadunando-o com o destino humano, igualmente

---

\* Edição Les Belles Lettres, 1923, tradução de A. Bourgery.

\*\* *Da brevidade da vida* I, 1 e 2.

nobre\*. É a sensação do não cumprimento de tal objetivo a responsável pelo medo da passagem inexorável dos dias.

Uma questão a se pôr então é o quanto de tempo somos nós mesmos, o quanto somos o que os outros querem que sejamos e o quanto do tempo estamos perdidos. Só os tolos realizam a reflexão sobre a vida e sua essência temporal quando já é tarde demais, em velhice\*\*. O retiro da agitação do mundo deve ser feito o quanto antes, ele é fortaleza, base da felicidade. Sêneca faz uma louvação do retraimento, do distanciamento do mundo e de suas infinitas querelas por amor, dinheiro e poder. Seu ideal é o de uma vida tranqüila.

O homem livre está acima dos acasos da fortuna, pois não se prende a coisa alguma com tal paixão que o faça desconsiderar a finitude de tudo. O tempo deve ser bem utilizado, sem desvios de caráter de qualquer ordem, do ventre ou de cabeça, isto é, dos prazeres da carne ou do estudo, mesmo porque durante todo o tempo se estende o aprendizado da vida e da morte\*\*\*. Mesmo o proveito próprio, o pensamento no futuro, deve ter limites, pois essa segurança e a velhice, porventura alcançada, não são sintomas de uma vida feliz.

O tempo em Sêneca é o mais precioso dos bens e não pode ser perdido em hipótese alguma, muito menos em esperas sem sentido, como a de um namorado ou amigo. Ele é silencioso e implacável e nada nem ninguém deve impedir o seu usufruto adequado. "A espera é o maior obstáculo à vida"\*\*\*\*. Não deve haver somente um único grande dia na vida, mas todos os dias devem ser igualmente bem aproveitados.

22

O passado tem importância para os homens na medida em que serve de referencial para as revisões de vida, essas têm o valor de mostrar a atual situação da existência do sujeito.

---

\*\*\* Op. Cit., I, 3.

\* *Da brevidade da vida*, I, 3 e XVIII.

\*\* Op. Cit., III, 5.

\*\*\* Op. Cit., VII, 3.

Quem não sabe viver, igualmente não sabe morrer, e ao invés de se abandonar a um acontecimento que no final das contas seria bom, por livrar de uma falsa existência, diversa do que pede sua essência, o moribundo à vida se apega, prolongando a dor. Idéia comum em todo o Estoicismo, Sêneca atribui o adjetivo sabedoria àqueles que abandonam-se à morte, pois também souberam viver, e o tempo que lhes foi dado, suficiente. Eles não precisam de mais para realizar seus sonhos e tarefas.

Sêneca condena do mesmo modo os ociosos, que ou não fazem nada ou se dedicam às coisas fúteis. Este fazer contudo não implica na transformação do ofício naquele vício impedidor da busca de si mesmo. O elogio à sabedoria fica por conta do modo de condução da vida: somente os sábios vivem de fato, o que reduz a existência dos outros homens ao estado vegetal. Tal sabedoria, dada pela Filosofia, ensina como bem viver e como bem morrer, promovendo uma associação entre nomes como os do cínicos e o dos próprios estoicos. Posto que tanto o Cinismo quanto os demais integrantes do Estoicismo, em verdade estão preocupados com a forma correta de realização da vida. No parágrafo quinto do capítulo XV, de "*Da brevidade da vida*"\*, Sêneca chega mesmo a dizer: "Então a vida do sábio se estende por muito: não está fechado nos mesmos limites que os outros homens: sozinho, ele está livre das leis da humanidade, todos os séculos a ele estão submetidos assim como a Deus".

A contrapartida do entendimento do tempo enquanto exíguo em demasia é a condenação do tempo enquanto fenômeno que não pára, ou seja, a condenação da própria essência do tempo. Isto é sintoma, também, do mal uso das horas e da vida, de querer o que não se tem

---

\*\*\* Op. Cit., IX, 1.

\* *Da brevidade da vida*, XV, 5.

e do não amar o possuído. O tipo de gente que não aceita a situação mas tão pouco sabe reinventá-la, é infeliz e ainda sequer sabe usufruir dos prazeres tão cobiçados. Esbalda-se na carne da mesa e da cama, embriaga-se e está sempre querendo mais. O princípio está errado. O sábio não procederia dessa forma desordenada.

O que vem do acaso é instável e não garante a permanência da felicidade. Nesses termos, para se manter feliz é necessário uma constante renovação dos motivos da felicidade. Trata-se da falsa felicidade, uma vez que a verdadeira prescinde dos favores do destino para existir. (Aqui se observa uma referência direta ao Império Romano. Essa falsa felicidade se traduz, no caso, pela ilusão trazida pelo poder. Sêneca esclarece a situação: "Novos negócios substituem os velhos; a esperança reclama a esperança, a ambição, a ambição. Não se procura o fim de suas misérias, mas a mudança do objeto responsável por elas. Nossas próprias honras não nos atormentam? As dos outros nos arrebatam por maior tempo; estamos refeitos das fadigas de uma candidatura? Começamos como funcionários do Eleitorado; renunciemos ao aborrecimento das acusações? Caímos no aborrecimento de julgar? Paramos de julgar? Tornamo-nos inquiridores; trabalha-se como administrador pago pelo bem do outro? Somos absorvidos pela fortuna pessoal".

Sêneca recomenda o afastamento do vulgar, condenado também por Marco Aurélio e a maioria dos filósofos, pois o vulgar é repleto de grosserias e baixezas de toda ordem, incompatível tanto com a felicidade como com a razão. Do mesmo modo uma grande tarefa deve ser auto-atribuída, tanto para fugir do vulgar como para encontrar um meio de realizá-la no "retiro do mundo".

E o que vem a ser esse "Retiro do mundo"?

24

Paulinus (o provável parente destinatário de "Da brevidade da vida") é um funcionário

público, e apesar do grande esforço exigido por tal tarefa ,ela não traz a felicidade. É pois necessário abandonar a vida pública.

Definitivamente, para Sêneca, aquele que almeja a felicidade deve afastar-se do mundo e se aproximar de si mesmo. Por dedução, conclui-se que junto ao outro tem-se uma artificialidade de vida, impedidora do verdadeiro exercício de si mesmo. O funcionário público, nas implicações que o cargo assume para um romano, ao se ocupar com o destino da cidade, por consequência deveria se ocupar dos conflitos de alma dos cidadãos, coisa que em sua ignorância, eles seriam incapazes de fazer. A ligação entre o espírito do povo e as condições da vida social era imediata, tanto que Sêneca defende a dissimulação, a farsa, para tratar dos assuntos do Estado, incompatíveis com a honesta natureza do homem feliz\*.

Distância das falsas naturezas, dos bajuladores, dos fingidos, da hipocrisia do mundo; paz, sossego e serenidade é o pregado por Sêneca. Principalmente quando se trata de se ocupar dos assuntos dos outros, pois então todo o sofrimento seria trazido não em função de si mesmo; isto é, envolver-se com a vida alheia, nessa medida, significa somar ao próprio sofrimento a dor que não é própria. Lembrando que todo trabalhador possui condição miserável, porque não dispõe do tempo para os próprios projetos, mas para cuidar da materialidade da sobrevivência.

25

O derradeiro conselho de Sêneca a Paulinus e ao restante dos homens é o abandono do amor à glória e ao reconhecimento público, pois tal sentimento desvirtua o comportamento dos homens, fazendo-os trocar as causas pelos fins das ações\*\*. Por um momento de exposição de luz sobre suas caras, tais criaturas são capazes das atitudes mais vis, e o amor à farsa é marca dos homens de mal caráter, possuidores de dupla personalidade, a

---

\* *Da brevidade da vida*, XVII, 5.

\*\* *Da brevidade da vida*, XVIII, 6.

apresentada ao público e a real, medonha, utilizada em caráter privado, quando eles são aquilo que não podem desmentir ser.

Resumindo, o “Retiro” proposto por Sêneca tem objeto particular os funcionários públicos romanos, ou , aqueles envolvidos no que hoje é mais conhecido como “vida política”. É preciso dela se afastar pelos alegados motivos, corrupção da alma, falsidade, desonestidade, a exposição a acusações de todos os tipos. Por extensão, é possível imaginar a necessidade desse retiro relativamente ao mundo entendido de forma genérica, visto que ele é palco dos mesmos vícios encontrados na vida política.

## A FELICIDADE EM MARCO AURÉLIO

O texto “*Pensamentos*”<sup>\*</sup> de Marco Aurélio é dividido em 12 livros, nos quais o imperador expõe sua filosofia e a forma ideal da conduta humana, objetivando o conforto espiritual ,a felicidade. Muito embora ele mencione literalmente a palavra “felicidade”, ou a sua antítese “infelicidade” apenas 35 vezes<sup>\*\*</sup>.

26

A preocupação constante de Marco Aurélio é para o comportamento do Homem e seu estado interior de equilíbrio, protetor contra as flutuações do destino, proteção que pressupõe a aceitação dos acontecimentos e transformações do mundo. Portanto, a voz de Marco Aurélio se levanta contra os lamentos e contra aqueles que não sabem lidar com a

---

<sup>\*\*</sup> Op. Cit., XX, 1.

<sup>\*</sup> *Pensamentos*, Edição Les Belles Lettres, 1953, tradução de A. Trannoy.

<sup>\*\*</sup> Op. Cit. No livro I, parágrafos 15(3) e 17(23), (p. 4 e 8), no livro II, parágrafos 6(2), 8, 11(2), (p. 12 e 13), livro III, parágrafo 12(p.25), livro IV, parágrafo 49(2,3,4,6)-7 vezes-(p.39), livro V, parágrafos 12(3) e 36(4), (p. 46 e 53), livro VI, 30(13) e 51(p. 60 e 66), livro VII, 17, 27, 35, 67(2), 68(p. 71, 73, 74, 80), livro VIII, 1(4),48(4), 56(2), (p. 83, 93 e 95), livro IX, 35, 41, 42(8), (p. 105 e 107), livro X, 1(2, 3), 6(6), 8(5), 33(7,8)- 2 vezes-(p. 109, 110, 112 e 118), livro XI, 16(p. 128) e livro XII, parágrafos 14(4) e 27(p. 138 e 141).

sua própria condição no universo. É uma filosofia de resignação? Em certo sentido, sim, já que pressupõe a simples aceitação das coisas. Mas em outro significa uma atitude de proteção em relação ao inexorável, um escudo contra as dores do mundo e as falsas esperanças<sup>3</sup>. Assim, os homens devem deleitar-se com o momento presente e não delirar a respeito do futuro. A essência do tempo é fugidia, não há passado nem futuro e nenhuma causa merece o sofrimento pessoal.

27

O primeiro livro de “Pensamentos” é uma somatória de agradecimentos de Marco Aurélio àqueles que lhe legaram bondade e humor constante (o avô Verus), virilidade e reserva (o pai), piedade e simplicidade no estilo de vida (a mãe), a felicidade de não ter frequentado escolas públicas (dádiva do bisavô); do sábio e pintor Diogneté, a aversão às futilidades; a independência e a decisão (do estóico Apolônio), não gostar de fazer críticas a outros (de Alexandre, o gramático), o controle de si (do estóico Máximo) e além, Marco Aurélio agradece aos deuses por ter tido bons avós, bons pais e irmãos e bons mestres. Outros agradecimentos completam a sua lista, perfazendo um todo certamente significativo do que ele considera a perfeita composição pessoal: coragem, sabedoria e boa sorte. Qualidades dependentes e independentes de si mesmo. Se por um lado coragem e sabedoria dependem basicamente do próprio indivíduo, por outro, é impossível controlar as condições do próprio nascimento. Para ser feliz, então, é indispensável contar com a boa fortuna? A resposta é: a boa sorte facilita o caminho. É mais fácil a alguém rodeado desde o nascimento por pessoas de bom caráter ser feliz, do que a alguém cercado de maus

---

<sup>3</sup> Sêneca possui uma Filosofia mais “ativa” relativamente a este aspecto, desejar o melhor. Não se deve aceitar simplesmente um acontecimento ruim é bom desejar sair dele. Um doente não deve sofrer mais do que o necessário, essa resignação não deve impedi-lo de curar-se, um pobre de desejar a riqueza, etc. Tal desejo, no entanto, não deve ele mesmo se transformar em outra dor, em frustração.

caracteres<sup>4</sup>. Igualmente ocorre à posse das coisas materiais? Diretamente Marco Aurélio descarta a riqueza enquanto fator de condução à felicidade. Todavia, como não perder o controle de si em uma situação de miséria constante? Como não ser mesquinho ou perverso em uma situação de pobreza? E como assumir a persona ideal, desde criança, em um ambiente como esse? Aos adultos, a saída é suportar a sua condição, pois tudo é passageiro. A atitude interna de refúgio nos princípios estoicistas (de aceitação dos acontecimentos do mundo); desse modo não haverá dor nem corrupção da alma. Às crianças e aos incapazes de tal atitude equilibrada não há saída, estão no vórtex das emoções e sofrerão os seus efeitos. Mas como tudo muda- Heráclito é uma das referências de Marco Aurélio\* - chegará o dia em que tal situação também acabe, e talvez entre as transformações do devir, se apresente uma possibilidade de alcance do estado de equilíbrio ideal (a ataraxia, para se tomar um termo de uma escola filosófica relacionada aos estóicos, a Epicurista). 28

Contudo, indiretamente, Marco Aurélio comete o deslize de amearhar a riqueza dentre os bons dotes; ele agradece ao bisavô por ter-lhe permitido não estudar em escolas públicas, pagando por preceptores particulares. Ora, sem dinheiro isso seria irrealizável. E para coisas tais, Marco Aurélio recomenda não economizar. Provavelmente o imperador jamais tivesse tido contato com seus inspiradores e referenciais de cultura e Filosofia, Demócrito, Teofrasto, Sócrates, Alexandre, o platônico, Píndaro, etc\*\*, acaso tivesse nascido muito humilde. Principalmente em seu tempo. Se a riqueza não concorre diretamente para a felicidade, permite o acesso aos meios de boa formação, promotores dessa felicidade.

Quanto às qualidades voluntárias coragem e sabedoria, por hora é possível dizer apenas

---

<sup>4</sup> Sem falar dos brutos, dos ignorantes e dos incultos. ma influência às crianças e às naturezas equilibradas (*Pensamentos*, Livro I, 17, p. 8).

\* *Pensamentos*, Livro III, 3, 4., p. 19.

que a segunda não significa erudição ou filosofia e a primeira é importante porque o caráter efeminado é viciado e em certos momentos é necessário ter pulso e tomar as rédeas do cavalo. Mas se ser efeminado é um desvio, o que dizer das mulheres? Para sair deste labirinto, basta lembrar a condição das mulheres na Antigüidade.

O livro II, nos primeiros parágrafos, mostra um imperador preocupado em apontar os vícios humanos e em como resistir a eles. A seguir, a partir do parágrafo 10\*, sua preocupação principal é com a passagem do tempo e com a reação dos homens ao esgotamento de seus dias e a morte.

Assim, os vícios como inveja, egoísmo, insolência e ingratidão seriam causados pela ignorância do que são o bem e o mal. Para Marco Aurélio os homens não são voluntariamente viciados ou ruins, e se são assim, é porque ignoram as conseqüências de seus atos, as causas da sua natureza viciada. Inocência de Marco Aurélio, excluir da natureza a atração pelo mal? O imperador pensava que todos os homens partilham da mesma natureza universal e uma vez cientes de sua condição, nenhum deles seria capaz de ofendê-la, pois seria então uma ofensa a si mesmo. Portanto a fonte do mal é a ignorância e “a natureza do bem é o belo, e a do mal, o vergonhoso”\*\*.

29

O tempo é tratado não como urgência a ser resolvida, já que tudo é mutável e passageiro. Os homens não podem combater o tempo e portanto o melhor a fazer é aprender a conviver com ele, o que significa desfrutar do tempo presente(o único de fato existente)e ter sempre em mente que pouco importa a quantidade dos anos vividos, pois tudo invariavelmente é o

---

\*\* Op. Cit., respectivamente livro III, 3, 5, p. 19, livro II, 10, p. 12, livro I, 16, 30, p. 7, livro I, 12, p. 3, livro II, 13, nota 1, p. 14.

\* *Pensamentos*, p. 12.

\*\* Op. Cit., Livro II, parágrafos 1, 3, p. 10.

mesmo, no passado como no futuro. Contradição com a afirmação anterior segundo a qual tudo está em constante transformação? Não. O novo em Marco Aurélio deve ser pensado somente como a passagem de uma situação a outra, todavia, o universo de possibilidades das transformações, ao menos no que diz respeito ao Homem e ao universo social, é limitado, e portanto não haveria razão para sentir nostalgia relativamente a um tempo maior de vida. Poder-se-ia contrargumentar: "Mas não oferecem outras sensações novas situações de vida?" Outra vez a resposta é negativa; as emoções, ódio, amor, satisfação, etc. , igualmente não se alteram. Tudo o que os homens podem sentir é limitado, e mesmo mudando as situações provocadoras das emoções, os homens sentirão da mesma forma. As décadas se equívalem, futuro e presente se equívalem\*.

Posto isso, não haveria justificativa suficiente para o desespero na hora da morte. Esta deve ser entendida na evolução da ordem natural das coisas, se tudo acaba e isto é inevitável, não há razão para sofrer quando "chegar a hora". E revoltar-se contra a ordem do mundo é desonrar a alma, como está escrito no parágrafo 16,2,3\*\*. A desonra é incompatível com a natureza humana. Por outro lado, Marco Aurélio não menciona o suicídio, ponto já sabidamente comum nos outros estóicos, Sêneca, Cícero e Plutarco, principalmente. A estes o suicídio é justificável em face das situações da vida. A morte não seria a pior coisa do mundo, mas seria melhor do que a dor ou a descaracterização da idéia de si, a desfiguração de sua constituição moral, ou, dito de outro modo, as razões privadas de sua dignidade.

---

\* *Pensamentos*, Livro II, 14, p. 15.

\*\* Op. Cit., livro II, p. 15.

O livro III, nos 4 primeiros parágrafos\*, continua o tratamento da questão do tempo. E o que de novo nos traz Marco Aurélio, é o uso do tempo disponível aos homens. O que fazer com ele? É preciso saber o fim adequado a dar tanto ao tempo quanto à razão, e só essa sabe a resposta para o próprio tempo, que na verdade é igual para ela mesma: olhar a si, satisfazer às exigências morais e de um modo geral, praticar a virtude. Todavia, agindo dessa maneira, ocorrerá um esgotamento da razão e conseqüentemente da capacidade de se manter sob sua égide, o que quer dizer degradação da vida. (A natural degradação da vida trazida pelo longo tempo conseguido graças ao bom uso da razão). "É preciso então se apressar para evitar tal situação\*\*\*. O que é possível deduzir desse raciocínio do imperador? Que a longevidade não é uma graça, ela degenera o juízo, sendo o ideal a morte antes da decadência. No parágrafo 2,3\*\*\*\*, ele fala da beleza da velhice, de figos maduros e espigas caídas ao chão. Entretanto, esta beleza da passagem do tempo, de cumprimento dos ciclos da natureza, é antes de qualquer coisa um consolo para a inevitável decadência. A segunda dedução possível, é a contradição entre o desfrute do presente e a nova afirmação de Marco Aurélio\*\*\*\*: "É preciso então se apressar não simplesmente porque nos aproximamos da morte a cada instante, mas ainda porque antes de morrer perdemos a capacidade de conhecer as coisas e de prestar atenção". Este "apressar-se" significa o quê? Certamente um cuidado com a degeneração; mas também um convite ao suicídio ou à rápida realização de um projeto pessoal? Mais uma vez, o suicídio não é louvado pelo imperador, e então, uma morte natural?5.

31

---

\* Páginas 18, 19 e 20 da referida edição de *Pensamentos*.

\*\* *Pensamentos*, Livro III, 1, 3, p. 18.

\*\*\* Página 18 da edição citada de *Pensamentos*.

\*\*\*\* Op. Cit., Livro III, 1, 3, p. 18.

5 Mas no parágrafo 5,2, do mesmo livro III, Marco Aurélio fala da necessidade de não resistir à morte nem fazer alarde em torno dela: "Além de tudo, que teu deus interior seja o guia de um ser vil, de um velho, de um

Não é possível responder a essa questão específica, porém o apressar-se deve ser entendido como a conquista da razão, do guia interior, que bem conduzirá inclusive na velhice; apesar da conquista do guia interior ocorrer mais facilmente no apogeu da vida, quando todas as faculdades, físicas e espirituais, funcionam da maneira mais eficiente. E finalmente, a contradição entre o tranqüilo usufruto do tempo presente e a atitude de apressar-se. Porque apressar-se se tudo permanece o mesmo? E se a somatória dos anos reduz tudo ao mesmo denominador? Na verdade não haveria contradição entre apressar-se e o aproveitamento do tempo presente, e isso significa um alargamento do tempo presente. Mas o que não coaduna é a pregação do aproveitamento das situações do mundo em sua naturalidade e a pressa. A resposta possível é o apressamento relativamente a si mesmo e não ao mundo. Mudanças internas podem ser catalizadas, outro sinal da maestria sobre si mesmo. 32

O Marco Aurélio defensor do pensamento sem ornamentos e do pensamento sem identificação da origem, pois isso seria demonstração de vaidade (os “Pensamentos” são endereçados a ele mesmo, sem desejo de reconhecimento), permite destacar ainda nesse capítulo o questionamento do valor das virtudes defendidas pelo guia interior (justiça, sinceridade, etc.). Como saber se elas de fato são as melhores a serem seguidas? O imperador propõe que se algo superior a elas for encontrado, o chamado “bem superior”, que se abandonem então os valores definidos e se abrace definitivamente este valor maior\*. O contrário também deve ser verdadeiro: se tal bem não for encontrado, o guia interior deve manter a supremacia. Em verdade, o guia interior é o bem supremo e ninguém é melhor conselheiro do que ele. Se a fórmula de Marco Aurélio não é particularizada na

---

cidadão, de um romano, de um magistrado que assumiu seu cargo, como o homem que espera o sinal para deixar a vida sem que ele tenha necessidade de deixar uma semente ou testemunha”. A questão é: como saber a hora da morte? Através de um sinal físico? Como uma doença terminal ou ferimento que não pára de

vida cotidiana, com solução para os clássicos problemas humanos, dinheiro, amor, etc., é porque a felicidade deve ser procurada no interior do próprio indivíduo, não nas coisas do mundo. Ser feliz obedece ao conhecimento de si mesmo (Sócrates é outra referência de Marco Aurélio<sup>6</sup>) e ao exercício da reta razão e da reta moral.

Mas uma questão se pede aqui. Será que só os praticantes de tais normas estoicas são felizes? O homem viciado, de coração ruim, não pode ser feliz? Evidentemente a razão estoica, tomada genericamente, desconsidera essa possibilidade. As objeções seriam de ordem da ignorância da extensão dos atos maldosos. "Como alguém poderia gostar de provocar a dor ou ser feliz nessas circunstâncias?". O que a razão estoica desconsidera, é que a razão humana, em algumas de suas manifestações particulares, gosta de praticar atos maldosos, tendo absoluta ciência do que está fazendo. Existem sim, assassinos felizes, ladrões amadores de seu ofício, adúlteras que saboreiam a traição. A certeza disso é dada pelo próprio Estoicismo: se a referência de felicidade é sempre interna e pessoal, nenhuma razão bem desenvolvida e exterior pode julgar o semelhante a menos que ele o deseje. Enquanto caminho a ser seguido na questão fundamental da humanidade, a felicidade, o Estoicismo vai bem, suas indicações são bastante ponderadas. Porém, enquanto julgamento da humanidade em sua totalidade, incluindo-se aí os modos particulares da felicidade, peca por inocência e do ponto de vista filosófico, é vulnerável, já que não pondera todas as possibilidades levantadas por suas teorias

O livro IV de "Pensamentos" apresenta uma variação maior de temas. Aqui Marco

---

sangrar? Ou através simplesmente de um cansaço existencial? Pode-se depreender das palavras de Marco Aurélio que cada um de nós sabe- de algum modo- o momento exato de morrer.

\* Pensamentos, Livro III, 6, p.22.

<sup>6</sup> Por exemplo, nos parágrafos 6, 2, do livro III, p. 22 e 47.2, do livro VI de *Pensamentos*, p. 65 da edição aqui utilizada.

Aurélio foge de seu discurso circular.

A primeira referência é a citação de Demócrito: "O mundo é somente transformação; a vida é apenas opinião"<sup>6</sup>. Trata-se da reafirmação do perpétuo estado de mutação das coisas, que, primeiro, coloca Marco Aurélio na tradição filosófica defensora da separação entre opinião e razão, aquela como marca da inconstância e esta como referência da certeza. Muito embora ele não faça uso do termo doxa, mas hipolepsis, o espírito da questão permanece o mesmo. A problemática suscita o questionamento do que poderia se opor a este vórtex de mutações. Se a própria vida é opinião, o que dizer da razão? E se a razão também muda, o que valem as afirmações do próprio Marco Aurélio? Com certeza ele não admitiria a contradição de tomar a própria razão e a razão própria enquanto participante das coisas passageiras desse mundo, pois assim elas não teriam qualquer validade. Então a razão é o rochedo contra o mar de incertezas do universo, e se ela é impotente para impedir a transformação desse universo e a morte, serve ao menos como farol para orientação no turbilhão, tornando mais tranqüila a viagem rumo a lugar nenhum<sup>7</sup>. Lembrando da interligação de todos os elementos do universo, para Marco Aurélio nada é destruído, assim como nada é gerado a partir do nada. Em consequência, temos a transformação da condição humana em outras porções do universo e tal processo é infinito. Marco Aurélio não tem o cuidado de esclarecer como funcionaria esta metamorfose, oferecendo somente algumas pistas a partir do parágrafo 25 do livro VII de "*Pensamentos*": "Todos esses objetos que tu vês serão transformados em uma olhadela pela natureza que tudo governa. De sua substância(ousia) ela fará outros objetos, e da substância desses,

<sup>6</sup> Op. Cit., Livro IV, parágrafo 3, 11, p. 29.

<sup>7</sup> Mas a partir desse mesmo argumento é possível perguntar: se tudo muda e acaba, porque simplesmente não desfrutar, sem se preocupar? A única razão para a auto-destruição é a dor. Se não causar dor e provocar o prazer, deve ser feito. Processo mais simples e automático.

ainda outros, para que o mundo permaneça sempre jovem”\*. Disso é possível deduzir que se não existe, para Marco Aurélio, uma reencarnação platônica, a transmigração das almas segundo o mérito, homens para peixes, aves para suínos, etc.<sup>8</sup>, existe uma dissolução da substância em outros corpos e portanto outras substâncias, fazendo o universo permanecer em constante movimento, de um corpo surgem vários e destes singularmente tomados, outros vários, etc. É uma transformação completa, isto é, de um ser formam-se outros seres completos e estes não são formados a partir de composições de porções de vários seres doadores. Uma porção completa do universo se transforma em outra, como o afirma o parágrafo 13 do livro V(2): “...Então, todas as partes do meu ser se verão designar um outro lugar para transformação em uma outra parte do universo”\*\*. A indicação desse lugar e da transformação devem caber ao próprio universo. Demonstrativo de que para Marco Aurélio ele é inteligente e rege tudo sob seus domínios.

O segundo ponto a observar é a relação entre o bom humor e as obrigações a serem cumpridas.

35

O bom humor deve ser destacado dentre as virtudes a serem cultuadas por que a sua antítese é prejudicial aos indivíduos já que os perturba e não é compatível com a felicidade. E para conseguir e manter o bom humor, é necessário apenas uma coisa: realizar tarefas dentro dos próprios limites. Porque as tarefas homéricas, heróicas, trazem a angústia de confrontar o desejo ilimitado com a potência restrita da condição humana. O sofrimento é

---

\* Pensamentos, Livro VII, parágrafo 25, p. 72.

<sup>8</sup> No que diz respeito à alma, o parágrafo 21 do livro IV(p. 32), esclarece que o destino dessa após a morte do corpo é a Razão geradora, que a consome, dando espaço para o aparecimento de novas almas, significando isso a negação da eternidade das almas individuais. Esta razão geradora é claramente inspirada na idéia de Alma do mundo de Platão, uma alma inteligente e responsável pela criação e ordenação dos seres no universo(Tímeu, 27 e seqüência).

\*\* Op. Cit., Livro V, 2, parágrafo 13, p. 47.

certo. Mas o dever cumprido traz seguramente a gostosa sensação do bom humor\*. Revela-se aqui então, em Marco Aurélio, a relação entre felicidade e alegria. Por necessidade a primeira vem acompanhada da segunda, o mesmo não podendo ser dito com segurança da segunda relativamente à primeira.

Além de não trabalhar em demasia, o não falar muito e realizar o prescrito naturalmente pela razão sociável completam a bula do bom humano. Não falar muito porque isso, via de regra, traz problemas e socialmente é mal visto. E realizar o prescrito pela razão sociável para evitar desentendimentos com o próximo\*\*. Não por mero espírito social. Não esquecendo que o comportamento do gênio interior do outro jamais será prejudicial; todos os gênios interiores individuais participam da mesma razão universal.

Esse apelo de Marco Aurélio à existência social do indivíduo merece um pouco mais de atenção.

36

Em Sêneca, pede-se a distância relativamente à opinião alheia, pois essa é fonte de erro. Em Marco Aurélio deve-se procurar em si mesmo a felicidade e não na idéia de felicidade dos outros. Porém, a consideração deste em relação à vida coletiva coloca em cheque o afastamento pedido na felicidade, nele mesmo e no Estoicismo. (Mesmo não estando ausente em Marco Aurélio, a crítica à “massa”, ao populacho anônimo. O parágrafo 14 do livro VI de Pensamentos é ilustrativo\*\*\*. Desde a utilização do termo “massa”, separando o indivíduo razoável do resto, até o julgamento dos gostos: a massa prefere as coisas palpáveis, como oliveiras, madeira, etc. Os pouco mais sensatos, preferem os animais dotados de vida. Mas o ser razoável só se interessa em observar a razão universal (ou a

---

\* *Pensamentos*, Livro IV, 24, p. 33.

\*\* *Idem*.

\*\*\* *Op. Cit.*, Livro VI, 14, p. 56.

ordem das coisas no universo) e em ajudá-la a bem se desenvolver no mundo\*. A referência é o parágrafo 29,3, do livro IV\*\*, no qual o imperador reafirma a necessidade de participação na vida da cidade: "É um membro amputado da cidade aquele que separa sua alma particular das dos seres razoáveis, pois ela é única". Ora, isso pressupõe uma integração entre os homens e a contradição quanto à questão individual da felicidade? Em relação a Sêneca, sem dúvida. Outro ponto de discórdia entre os pensadores. Necessariamente um amante da solidão não partilharia do gênio comum das razões bem desenvolvidas de Marco Aurélio.

Se assim é, que diferença faz a felicidade em si ou no outro, se os gênios interiores pensam da mesma forma? A saída para esse problema possui dois momentos; A .A sociabilidade é um dado geral dos gênios, mas as particularidades individuais devem ser respeitadas, desde que não agridam a natureza universal. B. Os homens guiados pelo gênio interior devem se afastar das naturezas viciadas, pois nenhuma cidade é plena só de boas almas.

37

Porquê viver? É a primeira pergunta do livro V\*\*\*. Evidentemente quem chega a fazer tal pergunta não está passando bem e não está feliz. O coro dos filósofos perpetuamente incomodados com a questão existencial. A resposta particular de Marco Aurélio é: para realizar a tarefa de Homem\*\*\*\*. Então o Homem nasce para ser Homem assim como a aranha nasce para tecer teias e apanhar moscas, etc.\*\*\*\*\*. Não nasce com qualquer tarefa específica determinada ou nasce para ser feliz. Marco Aurélio nega portanto os dois mais

---

\* *Pensamentos*, Livro VI, 2, p. 56.

\*\* Op. Cit., Livro IV, 29, 3, p. 34, a referida edição.

\*\*\* Op. Cit., Livro V, 1, p. 41.

\*\*\*\* *Idem*.

perpetuamente falados fins e causas da existência humana: não há dúvida de que o senso popular se divide entre as pessoas que louvam os prazeres e a felicidade nos prazeres, e aqueles que acham que os homens vêm à Terra com uma missão. Não invariavelmente os primeiros também acham ter uma missão, muito embora a negligenciem pelo prazer.

E qual a tarefa de ser Homem? Cumprir a parte que cabe ao Homem dentro do universo, e dentro do universo humano, cumprir o papel de cidadão.

Tarefa fácil, pois nada que parte do Homem, por pior que seja, destoa de sua condição humana. Não demanda muita preocupação e só aos possuidores de consciência(da situação) existe a obrigação de pensar o bem social, e mesmo assim, estes não devem temer se cometerem deslizes. O parágrafo 6° o demonstra: "Mas é a isto que precisamente deve se prestar atenção, pois o próprio, diz-se de um ser sociável, é de sentir que ele age pelo bem da sociedade, e, por Zeus! De querer que seu concidadão o sinta assim".

38

Desse modo, a tarefa do homem ciente de seu papel no mundo é mais importante do que a dos que simplesmente exercem o seu papel sem se preocupar com o resultado social de suas ações? Neste livro quinto finalmente Marco Aurélio faz distinção entre os dois tipos de homens, os conscientes e os inconscientes da condição humana e do papel do Homem no universo. Mas a princípio isto não quer dizer que uns sejam superiores aos outros; a hierarquização do mundo de Marco Aurélio\*\* separa os seres em inferiores e superiores (seres razoáveis ou racionais superiores aos animais, plantas e todos os seres vivos destituídos de razão e esses superiores aos seres inanimados), mas não separa, dentre os racionais, aqueles que fazem bom uso da razão daqueles que não o fazem. (O parágrafo

---

\*\*\*\* *Ibidem.*

\* *Pensamentos*, Livro V, 6, 6, p. 43.

\*\* *Op. Cit.*, Livro V, 16, 5, p. 48.

42 do livro VI\* de *Pensamentos* radicaliza o discurso: diz que esse último tipo de gente é necessário ao mundo).

Qual a vantagem de ter a consciência do mundo então? Comparação direta, nenhuma. Indiretamente a natureza cognoscente tem a vantagem de compreender o seu semelhante, Prazer duvidoso.

O parágrafo 36 do livro V\*\* recomenda cuidado com a ação da imaginação. A essa só se deve ouvir na medida do possível. E, boa recomendação, não se deve tomar o imaginado e irrealizado como uma perda, porque não se pode perder aquilo que não se possui. Aproxima-se outra vez Marco Aurélio de Sêneca, o qual condena, mais veementemente, a ação da imaginação sobre a vida dos homens, pois ela é causa de ansiedade e frustração. Um recado para o aprendizado do contentamento com aquilo de fato possuído.

39

O sétimo livro de “*Pensamentos*” traz a dor e novamente a questão da natureza como aspectos relevantes. A dor, bem como a própria felicidade, é um dos temas centrais do Estoicismo, e em Marco Aurélio ela pode ser entendida tanto como a dor física como as ofensas morais provocadas pelos semelhantes. E como se portar frente a ela, já que a tradição estoica reza suportar sua presença e sua aceitação? O parágrafo 33\*\*\* diz: “O que é intolerável mata, o que permanece é tolerável. A inteligência pode, se retirando nela mesma, conservar sua alma; a faculdade diretiva não é então lesada. Quanto às partes que a dor maltrata, que elas se expliquem lá em cima, se elas puderem!” E no parágrafo 64\*\*\*\*, a afirmação de que a dor não deve provocar a vergonha, que ela não é intolerável nem eterna

---

\* *Pensamentos*, Livro VI, 42, 2, p. 63.

\*\* Op. Cit., Livro V, 36, p. 53.

\*\*\* Op. Cit., Livro VII, 33, p. 74.

\*\*\*\* Op. Cit., Livro VII, 64, 4, p. 79.

e finalmente, que se ceda à dor (“Se então um desses males te enjoa, dizes a ti mesmo: Eu cedo à dor”). De tais afirmações deduz-se que o intolerável acaba, mesmo acabando ao mesmo tempo com o sofredor. Não há vantagem nisso, e a morte deve ser vista como libertadora. Tudo o que fica seria tolerável, mas é preciso aprender a lidar com a dor. Ao contrário de outros estóicos, como o Sêneca de “Cartas a Lucilius”, Marco Aurélio não oferece uma fórmula para tal. O retiro da alma nela mesma é apenas uma indicação de comportamento. Sem falar no uso de metáforas que faz o imperador, complicando a percepção do sentido de sua filosofia aqui e em outras partes do texto\*. Esta lida com a dor, que no primeiro momento é retraimento, quando se trata da ofensa do semelhante, a recomendação é amar aqueles que ofendem, pois isso seria próprio do Homem. Quanto a afirmação de que se deve ceder à dor, ela não é contraditória: cede-se à dor e se recolhe na alma; processos complementares. A resistência à dor só aumentaria o sofrimento, é preciso assumir a nova realidade e abandonar, provisoriamente, a antiga idéia de si (formas de pensamento e comportamento do ser saudável. O doente precisa tomar consciência de tal condição adulterada). A dor não deve provocar vergonha. Mas em que casos isso aconteceria? Nos casos de incapacitação e deformação do indivíduo. Nem mesmo a mais nobre das naturezas deve deixar de curvar-se ao inexorável.

40

A natureza humana em Marco Aurélio certamente é idealizada, já que pressupõe bondade intrínseca\*\*. Marco Aurélio toma todos os homens como parentes, como se enquanto parentes houvesse sempre o perdão das faltas e o amor. Para piorar as coisas, ele utiliza o argumento da iminente morte de qualquer um: se tudo pode acabar a qualquer momento,

---

\* Por exemplo, o parágrafo 36 do livro VII de *Pensamentos*, p. 74, um pensamento de Antístenes: “É próprio de um rei fazer o bem e ouvir o mal sobre ele”.

\*\* Para a confirmação desta tese, ver *Pensamentos*, livro VII, parágrafos 22, 23, 24, 26, p. 72 e parágrafo 58, p. 78.

não há porque não amar o semelhante. Pensando que tais situações impediriam a manifestação de reações como ódio, raiva e afins, sim. Talvez os homens tenham tais impulsos exatamente por sua condição transitória no mundo. O raciocínio dos populares é exatamente o oposto de Marco Aurélio: se eu posso morrer a qualquer momento, então, que se dane o resto do mundo. (A seguir o texto mostra como indiretamente Marco Aurélio assume o amor pelo mal presente em determinados homens).

Em parte a responsável pela situação é a própria natureza universal, produtora de tudo o nela contido, inclusive os homens e seus desvios. Mas a porção ruim do Homem, sua parte viciada, deve ser controlada pela razão. A partir dessa informação define-se em Marco Aurélio a dupla natureza humana, racional e passional. A qualidade desse homem é definida pela vitória de uma sobre a outra. E a sociabilidade é o caráter predominante na constituição humana (é fato que a sociabilidade é um caráter predominante dos homens, que, historicamente demonstrado, não conseguem viver sozinhos), a seguir vem a resistência às paixões afetadoras do corpo. A razão sempre venceria em Marco Aurélio, conduzindo o Homem ao reto caminho.

A coerência com a afirmação da idealização da natureza humana está na afirmação da constante vitória da razão sobre as paixões. É claro não ser possível saber isso a nível individual, mas o esforço civilizatório vai nesse sentido, do domínio da razão. Coletivamente poder-se-ia dizer a vitória da razão? Difícil dizer, pois se existe uma ordem social hoje, deve-se perguntar: essa é fruto de uma ação racional ou o resultado do embate de forças passionais ou dessas com a razão? Principalmente num mundo cultuador do luxo, da concupiscência, do excesso, que à maioria são os responsáveis pelo sabor da vida. Certo é que Marco Aurélio arrisca-se muito afirmando a vitória da razão. É um vício do imperador o julgamento do outro a partir de si mesmo.

O ponto central do capítulo IX de *Pensamentos* é o tema da justiça. E justiça em Marco Aurélio possui primeiro o sentido de medida, isto é, o universo é equilibrado e seus componentes ocupam um lugar específico e os movimentos e transformações nele ocorridos (morte, nascimento, terremotos, etc.) estão perfeitamente concatenados. Injustiça aqui pode ser entendida como recusa à participação nessa natureza universal, propriedade exclusivamente humana, ocorrendo através da resistência à morte quando a “hora” é chegada e da recusa de participação na ordem universal (conhecer tal ordem e se furtar a participar dela).

O segundo sentido para injustiça em Marco Aurélio é a impiedade (assebai). Ser justo portanto é ter piedade e não cometer sacrilégios\*. Absurdo, pois por definição a justiça é imparcial e não deve temer na hora de desembainhar a espada. Por outro lado, a criatura injusta é impiedosa e comete o sacrilégio contra os deuses.

Pensando nesses dois modos de entender a justiça, conclui-se que destoar da ordem universal é também cometer um perjúrio contra Deus e não ter piedade da harmonia universal; que temer a Deus e ponderar os atos antes de ofender ao universo é ser justo e realizar o exato papel na ordem das coisas. Mesmo porque, de acordo como parágrafo 5 do livro IX\*\*, a injustiça se faz tanto por opção como por omissão.

42

A mentira é também uma impiedade e igualmente uma injustiça\*\*\*. Mas que não se pense em calúnia aqui. A calúnia se pratica contra os deuses, a própria divindade é tomada como verdade, a Grande verdade, mãe de todas as verdades particulares. A mentira é imediatamente culpável por pressupor a consciência da mentira; todavia, o mentiroso “inconsciente” é igualmente culpado por que todo mundo recebe da natureza os

---

\* *Pensamentos*, Livro IX, 1, p. 97.

\*\* *Op. Cit.*, Livro IX, 5, p. 99.

dispositivos para reconhecer e separar o verdadeiro do falso. Aquele que não reconhece tais dispositivos, da mesma forma é mau.

A impiedade possui ainda estreito relacionamento com os prazeres e com as dores, por que procurar os primeiros e fugir das segundas seria ofensa à divindade e desmedida\*. Marco Aurélio prega\*\*, uma acomodação aos movimentos do mundo. Isso pressupõe uma indiferença do indivíduo ao que lhe ocorrer. Acomodação tanto à dor como aos prazeres. Muito embora Marco Aurélio admita a dor como um mal, ele não menciona o desfrute dos prazeres como um bem, é uma moral de ascese.

Naturalmente fazer uma injustiça contra o mundo é fazer uma injustiça contra si mesmo, e então acompanhando a impassibilidade relativamente aos acontecimentos exteriores, deve-se ser justo integralmente, o que equivale dizer ser justo consigo mesmo e com o mundo.

O primeiro assunto do livro X de "*Pensamentos*"\*\*\* é a atenção que Marco Aurélio recomenda ter ao que se passa ao redor. Além da já tratada preocupação com o outro, o imperador recomenda a observação do que se passa ao redor para a compreensão do funcionamento ordinário do mundo e de si mesmo. Os parágrafos 18,19 e 30\*\*\*\*, refletem bem essa preocupação, alertando para se prestar atenção a cada um dos seres que se coloquem sob os olhos, no modo como eles dormem, comem e se acham superiores e em si mesmo para saber se não se cometem falhas semelhantes. Trata-se da já comentada auto-reflexão para se manter sempre longe daquilo que mais se condena no outro. 43

Dotados de uma natureza individual que não pode ser barrada pela ação do semelhante, os

---

\*\*\* Op. Cit., Livro IX, 1, 2, 4, p. 97.

\* *Pensamentos*, Livro IX, 6, p. 99.

\*\* Op. Cit., Livro IX, 9 e 10, pp. 100 e 101.

\*\*\* P. 109.

homens devem sempre perguntar por que seus semelhantes fazem o que fazem, e apesar da qualidade dos homens e de suas ações, não há quem, no momento da morte, não encontre alguém que vá lamentar a sua perda. Marco Aurélio assume indiretamente que no mundo existem mesmo os amantes do mal, e nada é essencialmente radical, mas repleto de variações e sentidos.

O décimo primeiro livro, no décimo parágrafo\*, aponta o complemento da idéia de justiça em Marco Aurélio: "E isto explica a gênese da justiça: é dela que procedem todas as outras virtudes. De fato, não se observará a justiça se se disputam as coisas indiferentes, se é fácil de se enganar, se é uma coisa irrefletida, inconstante"<sup>Ⓢ</sup>. Quando o Homem é injusto coloca-se fora da natureza universal, e como esta é justa, o sistema judiciário dos estados deve procurar refletir essa justiça-mãe natural.

O parágrafo 19\*\* é bastante curioso ao falar do guia interior. Então quer dizer que o gênio interior possui suas falhas? Como confiar nele de um modo pleno? Na verdade, são 4 as possíveis falhas ou perversões do gênio interior: a futilidade das idéias, as idéias que conduzam ao relaxamento social, idéias de outros expressas sob rubrica própria e a permissão da vitória da parte vil da natureza sobre a divina. Para evitar tais perversões basta manter a vigilância alerta.

Descobrem-se falhas no gênio interior e conseqüentemente as indicações de Marco Aurélio a partir de agora devem ser colocadas sob suspeição.

44

---

\*\*\*\* Op. Cit., Livro X, 18, 19, p. 115 e 30, p. 117.

\* *Pensamentos*, Livro XI, 4, p. 126.

Ⓢ A versão francesa assim traduz o texto grego: "Et voilà expliquée la genèse de la justice: c'est d'elle que procèdent toutes les autres vertus. En effet, on n'observera pas la justice, si l'on se dispute les choses indifférentes, si l'on est facile à duper, irréfléchi, inconstant".

\*\* Op. Cit., Livro XI, 19, p. 131.

Bem como ocorre em Sêneca, (A questão do tempo, p.21 deste trabalho), Marco Aurélio fala da necessidade de colocação de um fim ou objetivo na existência, sem o qual os homens se perderão\*. Este fim deve ser constante, para que o indivíduo se mantenha idêntico a si mesmo. Mas cada um não tem o direito de colocar-se o próprio objetivo de vida, já que os homens discordam sobre aquilo que é bom e o que não é; por consequência, o bem comum deve ser buscado. Ou dito de outra forma, dentro da idéia de bem comum os sujeitos particulares devem buscar seus fins específicos(Deve-se lembrar que mais atrás, na análise do livro V, p. 37, ficou conhecido que para Marco Aurélio os homens não nascem com um fim específico na vida, para serem sapateiros ou médicos, por exemplo, mas com a vaga função de realizarem seu papel de homens).

O derradeiro capítulo de “Pensamentos”(Livro XII), apresenta, no seu parágrafo vigésimo terceiro\*\*, uma interessante proposição bastante semelhante com o Epiteto de “A vida é uma festa da qual se deve saber o momento de se retirar”\*\*\*\*. Marco Aurélio diz existir o momento certo para o fim das coisas, que se ultrapassado degenera o seu valor. O fim nessas condições não é algo negativo, pois nada é perene. Por exemplo, a morte de um velho seria algo ocorrido no tempo certo. A degeneração do corpo físico justificaria a morte ou a própria alma envelheceria? Não há referências de Marco Aurélio no texto estudado, porém, existe a degeneração da capacidade de raciocínio e de distinção da verdade no imperador, e essas não são propriedades do corpo material. A conclusão pedida é uma implicação dos sentidos sobre a razão, validando a tese acima.

45

Por outro lado, a chegada das coisas no seu devido tempo não deve ser celebrada como

---

\* *Pensamentos*, Livro XI, 21, p. 132.

\*\* Op. Cit., Livro XII,23, 2 e especialmente 5, p. 139 e 140.

algo extraordinário, está somente na ordem do dia. Agindo assim, o Homem não temerá a morte. E a saúde da vida é conhecer a fundo as coisas, praticar a justiça, falar a verdade e aproveitar o tempo para tecer uma cadeia de bens ou boas ações.

Especificamente em relação à felicidade, os doze livros de “*Pensamentos*” oferecem os argumentos a seguir.

O livro I, no parágrafo 15<sup>o</sup>: “O (ser)feliz combina em seu caráter a doçura e a nobreza”. E no último: “Todas essas felicidades provêm necessariamente da compassividade dos deuses e da fortuna”<sup>\*\*\*</sup>. O significado disso é claro: no primeiro caso, a necessidade de não embrutecer no tratamento com o mundo e a necessidade não de seguir os ideais nobiliárquicos à risca, todavia ser altivo, distante e superior, sem prescindir da condição de guerreiro. No segundo caso, tudo o que Marco Aurélio diz em agradecimento é causa da felicidade: a boa educação, a virilidade, a coragem, a autocrítica, etc. Daí se deduz que só a correção moral conduz estritamente à felicidade. A moral do que é bom, os bons valores ,a boa formação, etc.

46

O livro II apresenta cinco momentos importantes para a compreensão do problema da felicidade: os dois primeiros dizem respeito à relação entre felicidade e infelicidade obtidas quando se presta atenção não em si mesmo, mas no outro. Não se deve procurar a própria felicidade espelhando-se na felicidade alheia, pois isso constitui uma violência à própria natureza. Portanto os homens são diferentes entre si e não existe uma felicidade universal (muito embora a sua causa possa coincidir entre os homens).O efeito contrário é igualmente verdadeiro: “Não é difícil ver um homem infeliz deixar de prestar atenção na alma do

---

<sup>\*\*\*</sup> *Conversações*, Livro IV, 106, p. 1052 da Edição Gallimard, 1962, tradução de Émile Bréhier.

<sup>o</sup> *Pensamentos*, Livro I, 15, 3, p. 4.

semelhante”, escreve Marco Aurélio no parágrafo 8°. Uma comparação direta com Sêneca de “Da vida feliz” é inevitável. Neste, a preocupação é evitar a opinião alheia sobre si, em Marco Aurélio a preocupação está no próprio olhar do sujeito sobre seu semelhante. De todo modo, o erro dos homens encontra-se no relacionamento de sua própria felicidade com o semelhante, seja de modo passivo(Sêneca), seja de modo ativo(Marco Aurélio). O eu não é o outro, e não observar a própria alma é garantia de sofrimento. A outra referência direta à felicidade introduz o pensamento político de Marco Aurélio, por que associa a felicidade com a hierarquia entre os homens\*\*. Explica-se: se os deuses existem e governam os destinos humanos, não é reprovável pedir autorização a outros homens ou por eles ser governado, já que em última instância os governantes são autorizados pelos deuses. Filosofia em causa própria. Embora Marco Aurélio não fale diretamente em Governo ou Estado neste momento, pode-se tomar tal afirmação como uma antecipação do que ele afirmará a seguir: a natureza dos homens concorda com a da cidade, e o bem desta representa o bem dos cidadãos. Mas não necessariamente vice-versa. Os homens que autorizam ou governam, por serem revestidos do poder divino, não saberiam provocar a infelicidade dos súditos, mesmo que quisessem.

47

Já o livro terceiro de Pensamentos\*\*\* dita claramente a fórmula para alcançar a felicidade: cumprir as tarefas presentes segundo a reta razão, zelo, vigor, bom humor e dispensa das preocupações desnecessárias; conservar o gênio interior constantemente puro e em prontidão, não procurar nada e tão pouco evitar coisa alguma, contar com o gênio para responder suficientemente conforme a natureza e finalmente, em todos os propósitos, agir

---

\*\* Op. Cit., Livro I, 17, 23, p. 9.

\* *Pensamentos*, Livro II, 8, p. 12.

\*\* Op. Cit., Livro II, 16, 6, p. 16.

\*\*\* Op. Cit., Livro III, 12, p. 25.

com sinceridade.

A tarefa de definir a felicidade em Marco Aurélio estaria completa aqui, mas é possível acrescentar ainda variações e particularidades que o próprio imperador oferecerá até o final de “Pensamentos”. E ademais, o tema suscita pelo menos as seguintes questões: existe mais felicidade ou mais desgraça nesse mundo? Como as pessoas não ligadas à Filosofia ou desconhecedoras do Estoicismo buscam a própria felicidade?

Evidentemente existe mais felicidade do que desgraça no mundo, caso contrário nada funcionaria. Se se tomar genericamente os países para avaliação, é possível dizer que um país feliz é um país não apenas com um nível razoável de sorrisos, mas com estabilidade social, reflexo do contentamento. Olhando-se para o mundo hoje, tem-se pouca revoluções em andamento e muitos casos de insatisfações superáveis (passeatas e protestos políticos de todo tipo). De um modo geral o mundo é feliz; portanto, a sua infelicidade seria determinada pela eclosão simultânea de múltiplos focos de convulsões sociais revolucionárias ao longo de sua extensão. Mas é possível afirmar que até hoje a humanidade não foi feliz em sua totalidade e pouco provavelmente o será. 48

Quanto ao outro problema, a busca da felicidade pelos estranhos à Filosofia estoica (e à Filosofia em todas suas modulações), uma pesquisa direta, sobre a população, responde. Tais pessoas, com as quais temos algum contato mais estreito (a simples observação é suspeita para avaliar as condições sentimentais das pessoas) resolvem a sua felicidade atendendo a seus impulsos interiores e à custo de pouca reflexão. Basicamente conformam-se com a satisfação das necessidades pessoais, alimentação, moradia, lazer e amor e sofrem quando elas não são preenchidas. Via de regra basta a presença do amor para a satisfação da maioria dos homens. Ele é confundido com a própria felicidade, tanto que faz homens e mulheres colocarem em segundo plano as demais coisas do mundo, e em alguns casos, os

fazem perder a cabeça e cometerem loucuras. É o objetivo máximo de tais criaturas. A razão, o culto à inteligência, está longe dos motivadores da felicidade. A razão tende-lhes a ser um meio para obterem coisas. Em si, ela dá pouco prazer.

O capítulo quarto remete sete vezes ao tema felicidade\*, afirmando a felicidade dos fenômenos do mundo chegados ao Homem, contra a idéia de que eles poderiam representar a infelicidade, mesmo se se tratar de um acidente, uma tragédia. Eles não deveriam ser tratados como desgraças, e saber suportá-los nobremente constituiria a felicidade. Ninguém, nos dias de hoje, excetuando os que amam a dor, concordaria com tal idéia, mas tal postura seguramente evitaria o aumento da dor, pois não soma a ela o desespero.

O livro quinto oferece dois parágrafos a respeito da felicidade. O décimo segundo e o final\*\*, nos quais é tratada a falsa felicidade trazida pelo luxo e glórias. Tal comportamento, típico das pessoas vulgares, é uma ilusão, não por que típico do vulgo, mas por não conduzir à felicidade e por seus detentores desejarem rapidamente delas se livrarem. É marcante a simplicidade de Marco Aurélio, pois se tais elementos, luxo e glória, não levam à felicidade, é inegável que podem trazer prazer e conforto às pessoas. A segunda referência à felicidade recomenda assumir uma boa missão, e esta implica em boas inclinações e boas ações. A felicidade em Marco Aurélio portanto possui também uma parte voltada para o mundo, por assim dizer, ativa. Não é apenas a composição perfeita do eu interior o que se busca. Por exemplo, poder-se-ia imaginar todas as qualidades de alma já conhecidas no imperador, e uma indiferença relativamente ao mundo, um ostracismo ou isolamento. Para Marco Aurélio o Homem é um ser social e deve ponderar suas ações em função não só de si mesmo, como igualmente em função do outro.

---

\* *Pensamentos*, Livro IV, 49, 2, 3, 4 e 6, p. 39.

\*\* *Op. Cit.*, Livro V, 12,3 e 36, 4, pp. 46 e 53.

O livro VI de “*Pensamentos*” faz duas menções à felicidade. A primeira\*, uma referência a Antonino<sup>9</sup>, que se sentia feliz ao ser corrigido. Revelador de uma inesperada humildade de um imperador. Humildade, virtude dos homens felizes, os prepotentes então, seriam desgraçados, por que a prepotência costuma falhar. O parágrafo 51\*\* fala da felicidade daqueles que a procuram na atividade dos outros(o amante das pequenas glórias), nas suas próprias sensações(o voluptuoso), e na própria conduta(o inteligente). Mais uma vez o outro é negado enquanto fonte de felicidade e a inteligência é somada às qualidades do homem feliz. O não inteligente necessariamente é infeliz. Os sentimentos não são os únicos responsáveis pelo bem estar dos indivíduos.

O livro VII é dos mais pródigos no que diz respeito às referências à felicidade, 5 citações.

O seu parágrafo 17\*\*\*, oferece outra versão de felicidade: ela é um bom gênio(daimon)<sup>10</sup>. Um bom gênio para bem se conduzir pelo mundo. Há que, no mínimo, se estranhar a separação nos gregos e em Marco Aurélio entre o “eu” e o “bom gênio”. O controle de si não cabe mais exclusivamente à pessoa, mas também ao seu alter ego. Portanto, a felicidade é duplamente difícil de ser alcançada.

50

“Dentre as coisas presentes, deve-se suputar a mais feliz, e a partir disso, imagine o ardor com que você a procurará! Mas não se devem superestimar as coisas presentes, pois se você as perder um dia, ficará perturbado”, diz o parágrafo 27\*\*\*\*. Aqui nota-se uma divergência fundamental entre Marco Aurélio e Sêneca. A preocupação deste é sempre com o tempo presente, recomendando o usufruto das condições atuais, Marco Aurélio preocupa-se com o

---

\* *Pensamentos*, Livro VI, 30, 5, p. 60.

<sup>9</sup> Antonino, o piedoso, pai adotivo de Marco Aurélio.

\*\* Op. Cit., Livro VI, 51, p. 66.

\*\*\* Op. Cit., Livro VII, 17, p. 71.

<sup>10</sup> Em sua versão francesa para o texto de Marco Aurélio, ed. Gallimard, A. I. Trannoy diz que o sentido literal de felicidade em grego é precisamente este, o bom gênio. (Confira-se p. 71).

limite desse usufruto, preocupa-se com o dia da mudança da situação, com um vir-a-ser pior. (Sobre a mudança para melhor ele nada fala). Isso demonstra que quando Marco Aurélio fala na primazia do tempo presente, ele não é total e preocupa-se com o futuro. Apesar de um certo pessimismo, promove outra defesa contra a dor. A questão é: e se as coisas melhorarem? Ou Marco Aurélio não reconhece que uma súbita riqueza ou a possibilidade do extremo prazer pode desestabilizar o indivíduo a ponto de fazê-lo infeliz ou mais infeliz do que ele já é? O ideal humano não é o de equilíbrio? Portanto, efetivamente o prazer em excesso não conduz à infelicidade? E o que dizer do deslocamento social, e conseqüentemente existencial, trazido pela súbita possibilidade de acesso aos bens materiais?

O parágrafo 35\* utiliza Platão para condenar o entendimento da morte enquanto uma infelicidade<sup>11</sup>. Porque seria desta forma? Porque a morte seria uma infelicidade? Já que a morte é o temor máximo de todo ser humano comum? A morte deve ser vista como parte integrante do ciclo universal, e estando dentro da fenomenologia da natureza, não deve ser considerada um mal. Tal comportamento seria egoísmo e Marco Aurélio estende a dimensão do ser individual: ele deixa de olhar para o próprio umbigo e passa a perceber sua relação tanto com o meio social como com o universo que o envolve.

O p.67\*\* é importante na definição de felicidade por que diz a sua conquista depender de poucas coisas, eliminando assim a necessidade de algo muito complicado para obtê-la, trazendo-a para o plano do possível. Tais coisas são:

51

---

\*\*\* Op. Cit., Livro VII, 27, p. 73.

\* *Pensamentos*, Livro VII, 35, p. 74.

<sup>11</sup> "(Platão) A uma razão generosa, que contempla o tempo em sua totalidade e a substância inteira, tu acreditas que a vida humana pareça ser uma grande coisa? - Impossível, respondeu ele. - Então ele verá na morte algo de terrível? - de forma nenhuma". (República VI, 486 A).

\*\* Op. Cit., Livro VII, 67, 2, p. 80.

não se preocupar muito com a aquisição de cultura(muita leitura não faz um filósofo e como se verá no subcapítulo de “A descrição da Felicidade”, “Felicidade e razão”, a relação entre cultura e felicidade pode ser pernicioso),dedicar-se ao exercício da liberdade, da modéstia, da sociabilidade e obediência à voz de Deus. Outra contradição de Marco Aurélio se faz nesse momento: como ser livre e sociável ao mesmo tempo? Esta me parece ser invencível, uma vez que a sociabilidade pressupõe o regram dos próprios atos em função dos limites do outro.

O parágrafo 68\*, não diz como chegar à felicidade, mas recomenda o que fazer uma vez de posse dela: manter-se o maior tempo possível feliz, contra tudo e contra todos. Essa manutenção do estado de felicidade é garantia de uma melhor qualidade de vida; se não é possível ser feliz durante toda a vida, que ao menos as desgraças sejam mantidas distantes o máximo de tempo, assim os dias não pesarão sobre as costas.

52

A questão fundamental do livro VIII de “Pensamentos” é a relação entre prazer e felicidade. Esta relação, aos homens de hoje, parece inevitável: de um vem acompanhada a outra e vice-versa: não há felicidade sem prazer e este via de regra conduz à felicidade. Em Marco Aurélio isso não ocorre porém. Porquê? A resposta é “O prazer não é uma coisa útil, nem um bem”\*\*. Antes de qualquer coisa, existe aqui a negação da básica função do prazer ao Homem moderno: simplesmente o próprio prazer e seu usufruto. O gozo. Portanto, o prazer não é um bem porque não é um meio para uma coisa boa e tem o fim em si mesmo. Marco Aurélio não lista coisas como o sexo entre as essencialmente boas. Tal discrepância com a opinião popular, do seu tempo e de hoje(e provavelmente de todos os tempos), e mesmo com a razão filosófica de hoje, demonstra a distância em que vivia o imperador do

---

\* *Pensamentos*, Livro VII, 68, p. 80.

\*\* Op. Cit., Livro VIII, 10, p. 85.

resto do mundo, e mais, demonstra o reforço da tradição cultural que coloca a sexualidade em um plano secundário na vida dos homens. De outro lado, no parágrafo 26\*, a alegria é afirmada enquanto produto das atividades próprias do Homem. Marco Aurélio revela-se então claramente finalista: os homens têm um propósito neste mundo, ao qual não podem furtar-se, e este é cumprir o desígnio humano, que não é brincar, sorrir ou simplesmente alegrar-se, mas ser bom com o semelhante, desprezar as conseqüências das sensações, desenvolver as idéias merecedoras de crédito e contemplar a natureza universal, regular em suas leis. Tradução: a alegria não está vinculada ao prazer.

53

Especificando, o prazer ordinário não justifica a existência e mesmo esse prazer deve ser regrado, em função da condição humana que exige determinada postura dos homens. Mas se até mesmo o prazer é regrado, no livro VIII\*\*, existe uma afirmação a princípio contraditória: "Cada um tem o prazer à sua maneira". Se por um lado o significado disso é a constatação de uma realidade, por outro significa a admissão de que as pessoas conseguem prazer por vias diversas das indicadas por Marco Aurélio. A questão aqui é: um prazer é melhor do que o outro? A escala de prazeres em Sêneca é clara (a volúpia da alma, trazida pela razão, é superior aos prazeres do corpo, mas as dádivas do destino, como a riqueza e a honra, não devem ser desprezadas); porém em Marco Aurélio tal escala inexistente. Todavia, a partir do seu discurso é possível pensar que os prazeres dos outros homens são inferiores se comparados à idéia de prazer que ele tem. Contra o prazer, Marco Aurélio recomenda a temperança, já que ele seria uma questão de sensibilidade ou grau, bom na medida certa, na proporção do equilíbrio. Mas seu próprio prazer é conduzir-se de acordo com as "boas disposições", ou seja, temperadamente. E isso me parece ser antes de tudo, uma qualidade

---

\* *Pensamentos*, Livro VIII, 26, p. 88.

\*\* *Op. Cit.*, Livro VIII, 43, p. 92.

espiritual. Todavia, a temperança aparenta ser um bom remédio tanto para a agitação do corpo como para a intranqüilidade da alma, o prazer sempre vem acompanhado delas.

O primeiro parágrafo do livro oitavo\*, exhibe a fórmula completa para o alcance da felicidade(em semelhança estrita com o Sêneca de “De Vita Beata”): realizar o que pede sua natureza humana, através de princípios reguladores do instinto e das ações; tais princípios são os que separam o bem do mal e determinam o bem somente naquilo que é justo, temperado, corajoso e independente. Esta fórmula é oferecida àqueles que procuraram e não encontraram a felicidade nem nos silogismos nem na riqueza, na glória, nos prazeres ou em qualquer outra parte. Aos que acharam a felicidade em tais situações, a fórmula não serve. A fórmula de Marco Aurélio não é universal, basta a uma porção específica da humanidade. Não existe uma fórmula geral para a felicidade, esta é sempre individual e eventualmente pode servir a mais de um homem.

54

Assim, a cidadela da felicidade é a razão, um farol contra as inconstâncias do mundo e a própria instabilidade pessoal. Os que não a reconhecem como tal, são ignorantes, os que a reconhecem e não a abraçam como a fonte da felicidade, são infelizes. Mas, por que alguém preferiria a infelicidade à felicidade? A proposta de Marco Aurélio não é tão sedutora assim ou existem alguns homens que acham a tal felicidade na dor( o que evidentemente descaracteriza a dor enquanto tal), o que parece ser inconcebível ao imperador. E se a felicidade é de caráter fundamentalmente individual, ninguém seria capaz de impedir a felicidade de ninguém, como dá a entender o parágrafo 56\*\*. Porém, isso se processa de fato? Se um indivíduo colocar sua felicidade em um objeto em disputa e perder(o amor de uma mulher, p. ex.), o outro pode ser a causa da sua infelicidade. Ao menos parte dessa

---

\* *Pensamentos*, Livro VIII, 6, p. 83.

\*\* Op. Cit., Livro VIII, 56, 2, p 95.

causa. Mas se o espírito tiver a maleabilidade recomendada por Marco Aurélio, a temperança da razão, nem mesmo contrariedades dessa ordem poderão fazer o indivíduo infeliz.

O parágrafo 35 do livro nono de "*Pensamentos*"\* diz que todas as mudanças realizadas o são felizmente, cumprindo-se desse modo os ciclos naturais. Entretanto, diz também que mudança significa compulsoriamente perda. A pergunta é: como alguém pode ser feliz perdendo? Se todo o esforço do ser está no sentido da preservação? Se alguém perde dinheiro, à raiva vem acompanhada a infelicidade, pois a felicidade se não é momentânea, tem momentos de revezes. Mais correto é pensar na aceitação das mudanças, não a celebração da perda.

Indicação precisa para a felicidade é o reconhecimento de si. "O que eu sou?" É a pergunta a ser feita a si mesmo. É mais fácil a uma águia ser feliz enquanto águia do que enquanto coruja. Tiro certo do imperador, pois o mundo contempla pessoas descontentes com seu sexo, sua cor, suas habilidades, etc. O que acontece por uma razão: o ser antecede à vontade. E todo esforço humano parece estar no sentido de reverter essa situação, de realizar os desejos e não contê-los.

55

No parágrafo 41\*\*, Marco Aurélio cita Epicuro, revelando a estreita relação com o pensador e a proximidade entre Estoicismo e Epicurismo. As palavras de Epicuro dizem respeito à doença e aos médicos. A recomendação é para não depender dos médicos e durante a doença, não ficar se lastimando com os outros. Agindo dessa forma a vida corre digna e feliz. Trata-se de um protesto contra o poder excessivo atribuído aos médicos e de uma centralização em si mesmo, um olhar para a própria natureza, que é mais poderosa do

---

\* *Pensamentos*, Livro IX, 35, p. 105.

\*\* Op. Cit., Livro IX, 41, p. 107.

que geralmente se imagina e se não tem um poder ilimitado de cura, ao menos pode suportar as situações adversas.

A felicidade no capítulo X é tratada a partir da questão da satisfação. Quando o indivíduo encontra a sua completude, e então? O sujeito insatisfeito sempre estará querendo mais, e todo esforço de suas conquistas lhe parecerá nada no exato momento em que colocar as mãos no objetivo desejado. É preciso saber usufruir do que se possui e se satisfazer, para evitar a constante e desgastante movimentação em direção a novos objetivos de satisfação.

Felicidade também se atinge através da boa conduta social; fazer o bem é o recomendado por Marco Aurélio. Isso não é despropositado quando realizar o bem ao outro é realizá-lo a si mesmo.

O parágrafo 8º apresenta mais uma forma para se chegar à felicidade; desta vez a receita inclui bondade, reserva, prudência, confiança e a velha nobreza, definida como a vitória da razão sobre as emoções, boas e más. Para usar tais títulos, o homem deve merecê-los e trabalhar em sua direção. Importante é perceber através de Marco Aurélio uma preocupação do povo com a questão da felicidade, o que se dá através da menção do “arquipélago das luzes”, uma lenda sobre o sítio da perfeita felicidade.

56

O parágrafo 33\*\* possui alguns aspectos a serem considerados. O primeiro é a afirmação de Marco Aurélio: “No caso presente, ao contrário, pois é necessário dizer-lo, o homem se torna tanto mais estável e mais digno de louvores quando ele sabe tirar proveito dos obstáculos”. Ora, os louvores não foram condenados pelo imperador? E as pequenas glórias?<sup>12</sup> O fato é que Marco Aurélio faz uso de adjetivos e argumentos que condena nos

---

\* *Pensamentos*, Livro X, 8, p. 112.

\*\* *Op. Cit.*, Livro X, 33, 7, p. 119.

<sup>12</sup> Ao longo de “*Pensamentos*”, Marco Aurélio recomenda uma postura equilibrada e a realização de tarefas em função delas mesmas, não do reconhecimento público, p. ex., Livro I, parágrafo 16, 25, p. 7 da edição de

outros, pois se por um lado o louvor é reconhecimento do mérito, por outro não deixa de ser um estímulo ao culto do elogio, condenado outrora pelo imperador. Isso não quer dizer um comportamento em função do elogio do outro, mas a legitimação de toda uma moral. Moral esta que fala do aproveitamento das situações difíceis, reveladora de sabedoria e coragem, mas que omite o aproveitamento das boas situações.

O segundo ponto é a nova referência à política\*, na qual Marco Aurélio afirma que o que é bom para a lei e para a cidade é bom para o cidadão, e nenhum infeliz pode fazer mal à cidade. O caso inverso não acontece: Marco Aurélio não diz que o bom para o indivíduo é forçosamente bom para a cidade. A lei e a cidade acima dos indivíduos. Daí ao sacrifício do indivíduo pela cidade é um pulo. Se a felicidade é eminentemente individual, o aspecto coletivo da vida sempre estará presente na existência dos indivíduos.

A única e direta referência à felicidade no décimo primeiro capítulo\*\*, recomenda viver sempre feliz e feliz de modo perfeito. A alma tem o poder para tal, mantendo-se indiferente às mudanças dos estáveis objetos do mundo - são as opiniões as mutantes. (Aqui Marco Aurélio entra em contradição com sua simpatia por Heráclito? Aparentemente sim, pois o imperador não tem o cuidado de amarrar as possíveis dúvidas aparecidas em sua filosofia). E, além de tudo, a indulgência é certa a quem procura o bem próprio. (A conclusão disto é o perdão às atividades egoístas e perniciosas à sociedade, muito embora elas não conduzam à felicidade).

---

1953 das Les Belles Lettres: "Além disso...(é devido)guardar o bom senso e a medida na celebração das festas, nas construções, na distribuição de coisas semelhantes, procurando aquilo que é necessário fazer, sem o propósito de ser glorificado".

\* *Pensamentos*, Livro X, 33, 8, p. 119.

\*\* Op. Cit., Livro XI, 16, p. 128.

O último capítulo, ou livro, de “Pensamentos”\*, aconselha permitir que o vendaval dos acontecimentos inexoráveis do mundo arraste tudo, menos a inteligência, que é capaz de lhe resistir satisfatoriamente.

As causas da infelicidade devem ser revistas\*\*, para se chegar à conclusão de que não vale a pena ser infeliz; tudo é passageiro, nada tem tanto valor que valha o sangue do sujeito. Por exclusão, a melhor saída é ser feliz.

---

\* *Pensamentos*, Livro XII, 14, 5, p. 138.

\*\* *Op. Cit.*, Livro XII, 27, p. 141.

## DAS PAIXOES NO ESTOICISMO

A importância de se introduzir o tema das paixões na problemática da felicidade se deve à realidade de que as paixões são um importante impedimento na conquista da felicidade. Não é possível simultaneamente ser feliz e estar apaixonado.

Inveja, ciúme, cólera, pusilanimidade, timidez, covardia, concupiscência, etc., desequilibram o espírito do Homem e o impedem de atingir a felicidade. Esta é sempre fruto de uma razão equilibrada e que faz o sujeito ponderar as suas ações, ao passo que paixão pode ser definida precisamente como uma afecção da alma, um desequilíbrio, uma doença que impede o reto pensar e o correto comportamento.

A questão “O que são as paixões e quais são elas aos estoícos?” foi respondida a partir dos seguintes textos: *As Tusculanas* e *Tratado dos deveres*, de Cícero, *Das contradições dos estoícos* e *Das noções comuns contra os estoícos*, de Plutarco, *Conversações*, de Epiteto, *Da brevidade da vida* e *Da vida feliz*, de Sêneca e *Pensamentos*, de Marco Aurélio.

O texto “As Tusculanas”, composto no ano 45 a . C. por Cícero, oferece não apenas uma clara definição de paixão e suas subdivisões, mas igualmente a medicina que as curam.

Paixão ou Pathos, segundo a etimologia grega, significa “doença da alma”, isto é, o desequilíbrio da alma cuja origem é o excesso. Zenão de Cítio assim a define: “Um movimento da alma que se afasta da reta razão e que se faz contrária à natureza”<sup>8</sup>.

Obediência à natureza e equilíbrio compõem, portanto, a fórmula da alma ideal. E este equilíbrio pressupõe probidade, temperança, constância e tranqüilidade. Uma cadeia de virtudes que envolve ainda a ausência de desgosto.

A questão importante a partir dessa situação de fortaleza da alma do sábio é conhecer se as emoções o atingem.

As más emoções não o atingem. Nem a cólera nem a irritação, nem a pena, nem o medo nem nada. Mas e quanto às boas emoções?

Deve-se perguntar se existem as boas emoções, pensadas do ponto de vista filosófico.

O discurso dos filósofos, e particularmente dos filósofos estóicos, não faz referência à “boa emoção” (ao menos nos textos aqui trabalhados), e o que o comum dos homens chama de “boas emoções”, amor, prazer, etc. Estas são tomadas por patologia pelos estóicos. E mesmo a esperança é condenada enquanto tal.

O gozo, a alegria, só são verdadeiras se proporcionadas pelo uso da sabedoria ou pelo exercício da Filosofia. As outras fontes de gozo e alegria são portanto descartadas.

A causa de todas as paixões é a opinião. Em número de 4, elas se dividem em duas provindas da opinião que temos sobre o bem e duas oriundas da opinião que temos sobre o mal\*.

Especificando essa genealogia das paixões, temos, a partir do bem, o nascimento do desejo e do prazer, relacionados respectivamente ao futuro e ao presente. E a partir do mal se dá o nascimento do medo ou temor e da pena, castigo ou pesar; o temor, do mal futuro, e o pesar, do mal presente\*\*.

E por que o bem ou a opinião sobre o bem faz mal? Ou, traduzindo, por que o prazer e o desejo fazem mal?

---

\* *As Tusculanas*, livro IV, capítulo VI, 11, p. 59. Edição Les Belles lettres, 1931, tradução de Jules Humbert.

\*\* *As Tusculanas*, livro IV, VI, p. 59.

\*\* *Idem*.

A resposta de Cícero é: o desejo leva a um falso bem e o prazer traz o descontrole. Muito embora o desejo comedido, com boulesis ou vontade acompanhada da razão seja positivo, próprio do sábio. É o excesso desse limite o erro, característica dos insensatos. O sábio goza, ou seja, sua alma é tranqüila porque a razão realiza seus movimentos; o insensato tem prazer porque sua alma é agitada pelo movimento desordenado da desrazão.

Ilustrando a situação das paixões diretamente através de Cícero: "O pesar é o estreitamento da alma, ao qual se opõe a razão"\* e "É a experimentação do mal e a opinião recente sobre o mal presente, a partir do qual o sofredor acha justificável o seu sofrer". O prazer é a opinião recente de um bem sobre o qual se julga adequado se encher de gozo; o medo, a opinião de um mal iminente e o desejo, a opinião de um bem vindouro\*\*\*\*.

As paixões principais se dividem em paixões menores.

O pesar (ou o castigo que se abate sobre a alma culpada) se divide em ódio, rivalidade, ciúme, piedade, ansiedade, luto, desgosto, tristeza, dor, lamentação, inquietude, preocupação, aflição e desespero.

O temor se fraciona em preguiça, vergonha, terror, medo, espanto, assombro, arrepio ou abalo e pavor.

O desejo, em cólera, irritação, ódio, inimizade, discórdia, avidez e inveja. E, finalmente, o prazer se subordena em malevolência, adorno ou encanto e a fanfarronice\*\*\*\*.

61

A inveja(invidentia) é o sofrimento sentido ou o castigo(pesar), experimentado pela prosperidade do outro, sem que essa atinja a quem inveja, é gratuita. Se alguém possui esse

---

\* *As Tusculanas*, livro IV, VI, 14, p. 59.

\*\* *Op. Cit.*, livro IV, VII, 14, p. 60.

\*\*\* *Op. Cit.*, livro IV, VII, 14, p. 61.

\*\*\*\* *Op. Cit.*, livro IV, VII, 16, p. 61.

sentimento relativamente a outro que efetivamente o atinja, prejudicando-o de maneira real, não se trataria mais de inveja. A rivalidade, enquanto vício(ela pode ser uma virtude também, uma disputa honesta em direção a um objetivo nobre), aparece como a dor nascida da posse que alguém tem de um objeto desejado e do qual somos privados. O ciúme é semelhante à rivalidade: uma pena sofrida em relação a algo que outra pessoa possui e que nós mesmos desejamos. A piedade é uma pena nascida da infelicidade de terceiros, quando injustamente provocada. A ansiedade é um castigo oprimente. O dolo ou luto é uma pena que vem da perda cruel de uma pessoa que nos é cara. O desgosto, a pena acompanhada de lágrimas. A tristeza não é contemplada por uma definição por Cícero, donde se deve deduzir que seu significado seja o ordinário, isto é, o contrário de alegria, ou ainda, desalento e prostração. A dor é uma pena pungente. As lamentações são as penas acompanhadas dos gemidos. A inquietude, a pena acompanhada de reflexão. O cuidado, preocupação ou prevenção, uma pena que permanece. A aflição, a pena acompanhada de uma agitação violenta do corpo. O desespero, uma pena na qual o desesperado não vê perspectiva de salvação.

O temor tem subordinadas a si a preguiça ou temor ao trabalho, a vergonha, um constrangimento que faz ruborizar, o terror, um temor que abala( e conseqüentemente empalidece, faz tremer e bater os dentes), o medo, que é o temor do mal que se aproxima, o espanto, o temor que faz perder o espírito, o assombro, o temor que segue o espanto e é seu companheiro, o arrepio, comoção ou impressão, o temor caçador de toda reflexão, e o pavor, que é um medo que dura.

62

O desejo se decompõe em cólera, que é o desejo de punir aquele que imaginamos nos prejudicar, irritação, a cólera que está por se manifestar, ódio, a cólera duradoura, inimizade, uma cólera que espera pelo momento da vingança. Discórdia, uma cólera

amarga, acompanhada do ódio interior, avidez, um desejo insaciável e inveja, a dor causada pela prosperidade do outro sem que essa traga algo de danoso ao invejoso.

O prazer se divide em malevolência ou o prazer a partir da infelicidade do outro e sem proveito próprio. Em encanto ou adorno, o prazer que deleita a alma pela doçura dos sons (trata-se da mesma qualidade de prazer que atinge os outros sentidos além da audição). Este encanto amolece a alma. E em fanfarronice, o prazer desenfreado acompanhado de gestos excessivos\*.

### A LIGAÇÃO CORPO-ALMA E A MEDICINA DAS ALMAS

Existe uma relação entre corpo e alma e assim sendo, das paixões e dos prazeres vêm as doenças, e dessas, as fraquezas e os fastios, opostos a essas. E como as doenças podem ser mais ou menos graves, existe igualmente uma gradação nas afecções da alma. A mais importante é a paixão, seguida da fraqueza e esta, seguida dos fastios.

As fraquezas da alma são opiniões violentas, inerentes e profundamente arraigadas. Isso graças ao evitar aquilo que não se deve evitar\*\*. À fraqueza estão subordinados estados tais como a avareza, a ambição, a obstinação, a gula, a embriaguez e o amor aos pratos delicados\*\*\*.

Os fastios ou repugnâncias existem na ordem de, por exemplo, recusa da hospitalidade. Esta consiste na opinião violenta de evitar os hóspedes. O ódio ao gênero humano, às mulheres, etc. são também paradigmas de fastios.

As doenças da alma atingem os homens de modo diverso; uns são atacados pelo desgosto, outros pelo temor, etc. Assim como acontece às patologias do corpo.

---

\* *As Tusculanas*, livro IV, VII, 16, p. 62.

Todavia, qualquer grau de doença é doença, ou seja, uma alma mais ou menos doente está doente indiscutivelmente. Cícero faz questão de ressaltar este aspecto para se opor à tese dos peripatéticos, segundo a qual seriam aceitáveis as paixões moderadas. A fundamentação dessa tese está na idéia de que a presença de uma paixão ou a sua lembrança seria útil porque representaria uma justa punição ou afastaria as outras paixões. (Um exemplo de tal teoria é a piedade utilizada para dar segurança e aliviar a infelicidade daqueles que não a merecem). Para ele, aceitar uma “paixão moderada” é como admitir uma pequena fera que certamente crescerá e destruirá seu dono. “Admitir uma medida nos vícios é de fato tomar parte nos vícios”<sup>\*\*</sup>.

Esta colocação serve para introduzir no texto o tema da medicina das almas.

Para as doenças do corpo os homens constituem uma medicina de caráter universal, isto é, buscam soluções que se apliquem a todos os homens. Para as doenças da alma existe sim uma medicina, porém, ela toma em consideração os dois tipos de alma: a alma virtuosa e a alma viciada ou do não sábio.

Evidentemente as paixões não atingem a alma virtuosa, mas exclusivamente as naturezas viciadas. Então, como a medicina das almas se aplica ao caráter virtuoso?

O nome do remédio é Filosofia ou o bom uso da razão<sup>\*\*</sup>. Contudo, antes de saber o seu modo de atuação tanto na alma equilibrada como no espírito desordenado, é conveniente entender mais sobre o agente etiológico da paixão, o vício.

64

Virtude é o acordo de opiniões da alma. Vício é o desacordo. O caráter vicioso é um estado de inconstância e desacordo da vida inteira com ela mesma. (O que, portanto, faz de

---

<sup>\*\*</sup> *Op. Cit.*, livro IV, XI, 26, p. 66.

<sup>\*\*\*</sup> *Idem.*

<sup>\*</sup> *As Tusculanas*, livro IV, XVIII, 41, p. 74.

<sup>\*\*</sup> Confira-se por exemplo, a conclusão do livro IV de *As Tusculanas*, XXXVIII, 83 e 84 pp. 98 e 99.

um apaixonado convicto, um homem virtuoso? A saída para essa complicação, é a impossibilidade de ser um apaixonado e em nenhum momento da vida cair em contradição com a própria alma).

Vícios de qualquer ordem são incompatíveis com toda virtude. Assim, o medo não é afim da coragem ou da sabedoria, etc. Por outro lado, o sujeito afetado por um vício tende a ser atingido por outros, como uma infecção oportunista que se aproveita de um organismo debilitado. Para comprovar esta idéia, basta lembrar que a cólera nunca está desacompanhada da irreflexão e que a coragem não é frenesi e a razão sempre participa dela. Em contrapartida, não é demais acrescentar que as paixões e os vícios não são naturais, porque a natureza não produz o defeituoso ou o errado. Ela é simpática à virtude.

A única saída aos não sábios é dada pelo recurso à Filosofia.

Constantemente em estado patológico, o não sábio em nenhuma outra bula irá encontrar a solução para seus problemas. Mesmo porque as paixões pressupõem voluntariedade :um preguiçoso o é consciente e voluntariamente, um colérico conhece a situação da sua alma, etc. Para curar a doença da alma, cabe antes corrigir a vontade.

A diferença de aplicação da Filosofia entre as almas equilibrada e desequilibrada, está na profilaxia e na cura.

65

O homem que se deixa conduzir pela reta razão automaticamente se mantém distante das paixões, fraquezas e fastios. E como atua a Filosofia enquanto profilaxia? Ela oferece os elementos de distinção entre o certo e o errado, através da prevenção, que é a prontidão ou o estado de alerta relativamente a qualquer possibilidade, por mais remota que ela seja, de eventos do mundo, e através da observação do gênero humano, seus erros e acertos, em direção à felicidade ou à ruína. Esta observação, aplicada ao universo interior do próprio indivíduo, constitui o exercício da Filosofia, uma das práticas da medicina das almas.

Quanto à cura dos apaixonados ou insensatos, ela só pode ocorrer com a extirpação da causa do mal.

Cícero, no capítulo XXXI\*, chega a levantar a questão dos “consoladores”, cujo ofício era consolar os sofredores, mostrando-lhes que sua dor é consequência do seu juízo, não do peso das coisas, já que um acontecimento afeta de maneiras diferentes a pessoas diferentes. (E, reflexo dessa inconstância, o consolo não funciona para todos os doentes, sendo portanto uma medicina incompleta).

De eficácia total, somente o uso da reta razão, a partir da seguinte bula: a alma feliz é a alma sem paixões; para evitar a dor, é necessário se assujeitar às circunstâncias incontroláveis do universo. Lutar representa o aumento do sofrimento. Some-se a isso a compreensão da dor em sua ausência de valor e o controle de si e da opinião sobre o mundo. O livro IV\*\* oferece elementos para assim resumir a terapêutica geral: Toda paixão é destruída ao explicar-se à alma doente que a raiz do prazer e do desejo não é um bem e que a raiz do medo e da pena não é um mal, ou seja, toda paixão é fruto da opinião e da vontade próprias.

As curas das paixões particulares, em suas principais manifestações, assim podem ser ilustradas: o desejo se cura não através de seu objeto, mas pela supressão do próprio desejo. O desgosto se cura dando um remédio mais forte do que a dor que ele provoca. O temor deve ser combatido através do desprezo dos objetos desejados e da aceitação dos eventos do mundo. O prazer deve ser combatido mostrando-se aquilo que ele tem de bestial (e porque o desejo testemunha a mesma fraqueza do que o prazer no gozo, eu deduzo que ele deva ser curado do mesmo modo).

---

\* *As Tusculanas*, livro III, XXXI, 75, p. 44.

\*\* *Op. Cit.*, livro IV, XXXVIII, p. 98.

Por outro lado, em havendo uma relação entre corpo e alma, necessariamente ocorrerá a comunicação da dor de um a outra e vice-versa. É a ciência do que hoje se chama “doenças psicossomáticas”, o adoecer do corpo a partir do funcionamento deficiente da psiqué e o convaler dessa a partir do corpo doente.

Existem diferentes graus de dor, tanto para a alma quanto para o corpo. Para a cura, todavia, não se deve considerar o tipo de dor, mas o tipo de doente, exatamente como ocorre às paixões da alma.

O primeiro tipo é o da alma virtuosa, o segundo, o da alma viciada.

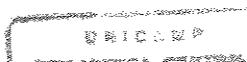
O remédio é o mesmo, a Filosofia. Muda o modo de aplicação. O virtuoso age profilaticamente, não se deixando contaminar pelas paixões. Já o viciado deixa se capturar pelas redes da Paixão, e conseqüentemente pede cura. Na verdade, confundem-se a dor na alma e a paixão.

E de que modo fazer o viciado estudar a Filosofia?

O primeiro passo é conquistar a vontade de cura, visto que toda doença da alma é voluntária e consciente. Quem sofre por inveja, ama invejar, quem odeia, ama odiar.

Dado este passo, o movimento a seguir, e definitivo, é a extirpação da causa da dor e da paixão.

O bom uso da razão demonstra como fazer tais extirpações. E o seu fundamento, relembrando o Cícero da página anterior, é: as paixões são destruídas ao se explicar ao doente que o prazer não é um bem e que a dor não é insuportável. E aqui tem-se a afirmação do princípio de Sêneca e Marco Aurélio: a aceitação dos elementos do destino para evitar a ocorrência da dor.



Antes de fechar este assunto, uma referência a duas paixões outras e graves, o amor e a cólera. O livro IV\* de "*As Tusculanas*" afirma o amor "denotar uma grande fraqueza de caráter", ou, aproxima sua identidade do inútil e voluptuoso. Ele, na verdade, é uma somatória de paixões, do desejo de amar e do prazer de desfrutar do objeto amado.

O remédio para o amor é mostrar o quanto o objeto do desejo é fútil, desprezível e de valor nulo. Trocar de objeto como um doente troca de ambiente para ter ar puro.

O amor é loucura e de todas as paixões, é a mais violenta e possui formas tais como o deboche, a corrupção, o adultério, o incesto, etc. O choque que provoca, por si só já é bastante indigno, e também não é natural, pois se assim fosse, todos os homens amariam, e da mesma forma, e o mesmo objeto.

A cólera é uma loucura, e desde o livro IV\*\*, é possível imaginar a sua cura enquanto a recuperação da razão e o afastamento do objeto que os loucos ou coléricos têm em vista.

Também as inclinações da alma, a fraqueza e o fastio são curáveis, e, mais facilmente do que as paixões. O procedimento é o mesmo, o concurso da razão.

A derradeira questão que me sugere todo o ideário até agora desenvolvido, é a relação entre paixão, dor e felicidade.

É importante observar tal relação, porque a paixão conduz à dor, o que traz o problema: aos sábios, a dor não é um mal. Então, porque temer as paixões?

68

A resposta contém três variantes. A primeira é a necessidade de afastamento do pernicioso, apesar de a dor ser suportável, devido à influência que ele pode trazer à alma. A segunda é a ciência de que a dor é a pior inimiga da verdade, pois ela desequilibra a razão e a impede de ver corretamente e a terceira, a íntima relação entre virtude e felicidade, uma

---

\* *As Tusculanas*, livro IV, XXXII, 68, p. 91.

\*\* *Op. Cit.*, livro IV, XXXVI, 77, p. 95.

não podendo subsistir sem a outra. A relação entre vício e desgraça da mesma maneira é válida.

O “*Tratado dos deveres*”\*, composto por Cícero entre os anos 44-43 a . C., apresenta quatro momentos de referência ao problema das paixões, sendo dois deles referências diretas, e dois, indiretas.

As duas referências diretas encontram-se no capítulo oitavo do livro primeiro e no capítulo trigésimo oitavo do mesmo livro.

No primeiro caso, trata-se da paixão ou do amor à honra.

Por si só, a honra ou glória não é condenável. O amor a ela não representa prejuízo. (Do mesmo modo que o justo desejo do dinheiro não é condenável).

Ela se torna nociva apenas quando conduz à injustiça, e mais perniciosa ainda quando tal injustiça é cometida por almas esclarecidas e governantes de Estado. Pois cometer a injustiça inconscientemente ou em um momento de descontrole é menos grave do que praticá-la consciente e planejadamente. A alma se corrompe em graus diversos\*\*.

A avareza, uma das subdivisões da paixão(ou uma fraqueza), possui igual comportamento. Isto é, desequilibra a alma e leva à injustiça. Direta ou indiretamente.

Diretamente porque representa a busca sem freios do dinheiro e daquilo que ele pode comprar. Indiretamente porque a honra(também)se acompanha da riqueza, e a alma ávida por honra, de tudo fará para conseguir o dinheiro que a acompanha.

69

O segundo caso reporta-se à transferência de virtudes da alma para o discurso.

---

\* A edição aqui utilizada é Gallimard, 1962, tradução para o francês de Émile Bréhier, revisão de Pierre-Maxime Schuhl e notas e apresentação de Victor Goldschmidt.

\*\* *Op. Cit.*, livro I, VIII, 27, p. 504.

Bem como a alma deve estar equilibrada, as palavras devem ser ponderadas antes de jogadas ao mundo.

O objetivo é não provocar a cólera, tristeza ou desestabilização do interlocutor. Quando houver necessidade, que se o reprima com doçura e vigor, mas sem excesso. Sem esquecer que as palavras não devem ser usadas em tom de fanfarronice\*.

Sem exageros, é possível imaginar aqui uma contaminação, à exemplo das epidemias que atingem os corpos: uma alma desequilibrada, quando manifestada no mundo, tende a espalhar a tristeza, o desgosto, a ira, etc. Manter a boca fechada e medir o tom e a qualidade das palavras é profilático, impede a disseminação de doenças da alma e a proliferação de desequilibrados.

E da mesma forma que as palavras, os atos precisam ser ponderados. E ponderação possui três esteios: beleza, ordem e obediência aos costumes.

Tanto o falar quanto o agir socialmente respeitam a regra do Pudor, que é a imitação da natureza naquilo que ela tem de ponderado, pois esta mostra, relativamente ao corpo, o que deve ser exibido e o que deve ser oculto\*\*.

Se as palavras podem produzir o excesso e as paixões, os atos então serão também causas de distúrbios. Tanto na própria alma quanto na alma dos outros.

As menções indiretas ao problema da paixão no “*Tratado dos deveres*” encontram-se em seu livro primeiro, capítulos dezenove\*\*\* e vinte e cinco\*\*\*\*.

A primeira trata da ambição e a segunda, da cólera.

---

\* *Tratado dos deveres*, livro VIII, XXXVIII, 136 e 137, p. 542.

\*\* *Op. Cit.*, livro I, XXXV, 126, p. 538.

\*\*\* *Op. Cit.*, livro I, XIX, 62 a 65, p. 516.

\*\*\*\* *Op. Cit.*, livro I, XXV, 85 a 89, p. 524.

Se a ambição pode ser revestida de um sentido glorioso, a busca do extraordinário, por outro lado ela perde este caráter se a justiça não for mantida, com proveito próprio e prejuízo para outrem. A coragem, que igualmente pode ser virtuosa, quando acompanha a ambição desenfreada, da mesma forma desvirtua-se, fazendo-se um vício.

A cólera, já apresentada enquanto paixão mais atrás (Das paixões no Estoicismo, pp.61 e 62), recebe mais atenção aqui porque se trata da fúria nas mãos de quem detém o poder. O seu perigo é maior, a ameaça paira sobre todo o estado quando ela atinge o coração do governante.

Todo sentimento colérico deve ser controlado e a equidade deve nortear as atitudes de um governante; ele tem que sobrepor os interesses da nação aos interesses e fraquezas individuais. A partir dessa posição, é possível imaginar uma relação direta entre a saúde do governante e a saúde do Estado em Cícero. Independentemente da forma política do estado, este seria o reflexo da alma do governante, ao menos no que diz respeito ao seu funcionamento.

Para concluir este breviário sobre as paixões em Cícero, a relação por ele estabelecida entre castigo ou pesar e dor.

O “pesar” é uma paixão nascida a partir da presença de um vício e a sua designação genérica abrange a dor, a rivalidade, a lamentação, etc. Esse castigo, por outro lado, encontra no sofredor o reconhecimento de valor, ele acha que é justo o seu sofrer.

Assim como em Sêneca e Marco Aurélio, é a ignorância a responsável pelo sofrimento em Cícero. Visto que os indivíduos julgam correto o seu sofrer e mal avaliam o prazer, sem contar com a “boulesis” ou vontade comedida.

A estreita ligação da dor com as paixões assim pode ser especificada: conciliam-se dor e ódio, dor e tristeza, dor e aflição, etc. Sem falar dos casos em que a dor e a paixão são expressas pelo mesmo termo: rivalidade, que é a dor nascida da posse por alguém de um objeto desejado e do qual somos privados, e o ciúme, que é a dor advinda daquilo que o outro possui e que desejamos para nós mesmos.

A única referência dos textos de Plutarco às paixões encontra-se em “*Das contradições dos estóicos*”<sup>\*</sup>.

Trata-se de uma contradição na teoria das paixões dos estóicos, mas não de uma teoria própria sobre as paixões.

Segundo Plutarco, os estóicos não admitiriam o prazer a partir da dor alheia. Todavia, no texto “Do bem”, Crisipo afirmaria que a inveja é um castigo ou uma paixão prazerosa, prazer advindo do mal do invejado.

Essa situação faz da inveja uma perturbação da alma ao mesmo tempo positiva e negativa, um bem e um mal, pois traz a dor e o prazer. Há de se perguntar se tal situação não se repetiria a todas as paixões, uma vez que elas são frutos da opinião e da voluntariedade.

Muito embora o apontamento de Plutarco não comprometa a teoria das paixões de Cícero, ele se presta a reafirmar a infelicidade dos homens enquanto um fenômeno voluntário. O que se não faz da dor um fenômeno participante da felicidade (pois o que está em jogo não é o verdadeiro prazer, mas o prazer vulgar), serve para mostrar que a infelicidade não é tão desgraçada assim.

---

<sup>\*</sup> *Das contradições dos estóicos*, XXV, p. 115. Edição Gallimard, 1962, tradução de Émile Bréhier e revisão de Victor Goldschmidt.

Quanto às doenças da alma, as citações de Plutarco continuam ao nível particular, isto é, especulações sobre o vício\* e o amor\*\*.

Sobre o vício, a somatória das citações diz respeito à tese dos estóicos(mais uma vez a leitura de Plutarco se faz sobre Crisipo)segundo a qual os vícios estariam dentro dos planos da divindade para o universo, e à antítese de Plutarco de acordo com a qual os vícios não teriam qualquer utilidade.

Para Crisipo nada no universo ou natureza seria despropositado. Mesmo os vícios. Portanto, estes igualmente seriam produções de Zeus ou da divindade. Sendo que nenhuma produção divina é desnecessária, os vícios teriam garantida a sua participação na rede de eventos do mundo. Mas como explicar a divindade produzindo o defeituoso ou o mal? Antes de qualquer coisa é preciso lembrar que a perfeição atribuída ao deus cristão não está presente nas divindades gregas. E se essa explicação não bastar, que se lembre então do projeto de Zeus para o universo humano, contemplador dos vícios.

E qual o papel dos vícios no jogo da vida? Plutarco não apresenta a explicação de Crisipo, mas por outro lado deixa bem claro sua posição contrária à dele, ou seja, para Plutarco não existe qualquer utilidade nos vícios e Crisipo professa uma filosofia condenável.

Quanto ao amor, a menção de Plutarco em “*Das noções comuns contra os estóicos*”\*\*\*, rejeita as proposições dos filósofos do Pórtico. Nas seguintes bases: a doutrina dos estóicos rejeita a noção comum de amor e o amor aos feios cessa quando estes se tornam belos.

---

\* *Das contradições dos estóicos*, XXXIV, p. 121, XXXV, p. 122 e XXXVI, p. 123 e *Das noções comuns contra os estóicos*, XIX, p. 150. Edição Galiimard, 1962, tradução de Émlie Bréhier e revisão de Victor Goldschmidt.

\*\* *Das noções comuns contra os estóicos*, XXVIII, p. 159.

\*\*\* *Idem*.

O razoável a Plutarco é fornecido pela opinião da maioria, ele é um defensor do senso comum. E o senso comum dizia que a melhor qualidade de amor é ofertada pela juventude e beleza. Já o senso estóico afirma a fealdade da juventude devido à sua maldade e insensibilidade. Apenas os sábios seriam belos. Naturalmente porque eles seriam dignos e virtuosos. Portanto, o amor aos estóicos não separaria o amor carnal do espiritual.

A par disso, a metamorfose do ser feio em criatura bonita afastaria o amor porque o ser simultaneamente belo e bom, segundo a opinião que Plutarco tem dos estóicos, o tornaria inacessível aos amantes, ideal.

O senso comum de Plutarco defende o amor aos feios na medida em que estes possam se tornar belos um dia. Todos teriam direito ao amor, diferentemente do juízo do estóico, restritivo aos feios de alma e belos de cara.

O texto de Epiteto, "*Conversações*", somente em dois momentos se refere claramente ao tema "paixão". O primeiro está no livro III, "*A questão das paixões e a do dever*"\*, e o segundo, no livro IV\*\* ("*As servidões da paixão*")<sup>13</sup>. A primeira questão retamente direcionada à paixão relaciona-se à honestidade. De que forma as doenças da alma podem impedir alguém de ser honesto?

74

A resposta a essa pergunta passa pelo corolário de razões que deve ter o homem honesto. A primeira diz respeito às inclinações e às aversões, a segunda, ao desejo e à repulsa ao

---

\* *Conversações*, livro III, capítulo II, 1,2,3 e 4, p. 964. Edição Gallimard, 1962, tradução de Émlie Bréhier e revisão de Pierre Aubenque.

\*\* *Op. Cit.*, livro IV, capítulo I, 15 a 23, p. 1041.

<sup>13</sup> Outros momentos ligados ao universo das paixões estão nas seguintes páginas de "*Conversações*" (in *Les Stoiciens*, trad. de Émile Bréhier, ed. Gallimard): 839, livro I, capítulo XII, 911, livro II, capítulo XIII, 918, livro II, capítulo XV, 977, livro III, cap. VII, 986, livro III, cap. XII, 999, livro III, cap. XX, 1005, livro III, cap. XXII, 1046 e 1047, livro IV, cap. .I, 1072 e 1073, livro IV, cap. V, 1076, livro V, cap. VI, 1079 e 1080, livro V, cap. VII, 1092, livro V, cap. X e 1100, livro V, cap. XII.

desejo e a terceira se ocupa de evitar os erros e os abandonos ao azar, abandonos da própria sorte, bem entendido.

Desses três itens, o mais importante é o primeiro, porque as paixões nascem sempre de uma inclinação irresolvida ou de uma fuga às aversões. A consequência dessa tentativa de driblar o destino se reflete em desordem, infortúnio, azar, luto, dor, gemidos, ódio, inveja, ciúme e incapacidade de entender as manifestações da razão. Epiteto discute a servidão trazida pelas paixões tomando como paralelo a escravidão.

A conclusão chegada é a existência de múltiplos modos de servidão, e todos eles condenáveis. Desde a física e a política, até aquela trazida pelas paixões. Por exemplo, a servidão do amor, que submete tanto os mestres como os escravos. "Infeliz daquele que é escravo de uma mocinha e de uma mocinha vulgar", diz Epiteto\*.

Comparando-se Epiteto a Cícero, temos os seguintes pontos interessantes à questão central aqui.

O primeiro trata da opinião. Esta, apontada enquanto fonte de infelicidade e da paixão por Cícero nas "Tusculanas", assume o caráter de coisa a ser mudada, isto é, é mais fácil mudar o próprio julgamento sobre as coisas do que mudar o mundo. Antes adaptar-se à realidade do que sofrer lutando contra ela, mesmo porque não somos responsáveis por aquilo que não depende de nós.

A definição de temor de Epiteto difere da de Cícero somente no que tange ao tempo: em Cícero o temor é o desequilíbrio da alma relativamente a acontecimentos do vir-a-ser; em Epiteto, agitação da alma em função daquilo que é involuntário aos indivíduos. Mas se trata da mesma qualidade de perturbação da alma, ao menos no resultado, já que as duas formas são classificadas no rol das paixões.

O terceiro aspecto a se considerar é a obstinação enquanto fraqueza de alma.

Já em Cícero, no “Tratado dos deveres”, a ambição desenfreada é fonte de infelicidade. A abordagem da obstinação em Epiteto a coloca no plano do imprevisível: por ser uma fraqueza da alma, é imprevisível o seu comportamento, podendo inclinar-se para o lado do mal, e se isso ocorrer com o concurso do vigor, reforçando a tendência para o mal, a doença se faz incurável.

Poder e felicidade se conquistam somente na virtude, pois esta ao mesmo tempo afasta os vícios. O controle da vontade, do desejo e da aversão propicia o estado virtuoso, e este, por sua vez, num ciclo que se retroalimenta, produz a felicidade.

Mas como controlar a vontade, o desejo e as aversões?

Sobre a vontade, Epiteto é omissivo, porém, é possível deduzir que o caminho da retitude seja a resposta ao problema. O desejo e as aversões se controlam pelo exercício da vontade contrária, isto é, se a inclinação é o amor a uma menina, investir na solidão, se o trabalho me causa repulsa, a imaginação deve destruir esse sentimento, etc.

Dominar os próprios desejos conduz à felicidade e o sofrimento é fruto da própria opinião. Epiteto faz tal observação em detrimento da idéia de que a felicidade pode ser trazida pelo domínio do semelhante. Portanto é o poder sobre si o determinante da boa sorte do sujeito no mundo. O que lembra Sêneca e Marco Aurélio em suas respectivas teses de fuga da opinião alheia e obediência à própria natureza.

A reta opinião corrige a situação, recupera a felicidade perdida. Porque ela demonstra qual a atitude a ser tomada relativamente a si mesmo e ao mundo. A desconsideração da opinião alheia- outra recomendação também presente em Sêneca e em Marco Aurélio- e a ciência da invencibilidade da própria vontade são importantes auxiliares nesse processo.

---

\* *Conversações*, livro IV, 21, p. 1042.

Se Cícero possui uma teoria das paixões e uma terapêutica, se Sêneca e Marco Aurélio estão preocupados com o problema da felicidade humana, qual a intenção de Epiteto em suas “diatribes” e como entender o equilíbrio da alma e o desejo do possível dentre suas pretensões?

Os quatro livros de “Conversações” sobreviventes ao tempo não representam um receituário específico como o de Sêneca para a felicidade ou o de Cícero para as paixões. Antes, eles compõem uma boa idéia das preocupações do Estoicismo imperial e da importância de Epiteto para a Escola. São uma tratativa sobre moral e ética, sobre felicidade e desgraça, sobre os caminhos regulares da perdição das almas e sua salvação através da sabedoria.<sup>14</sup>

No que diz respeito ao equilíbrio da alma e o desejo do possível, este deve acontecer para evitar o sofrimento trazido pelas coisas difíceis e para a lembrança da aceitação das independentes da vontade; aquele deve ser mantido para a saúde geral do indivíduo - não só a alma, mas igualmente o corpo paga pelo desequilíbrio da razão- e para a realização do justo julgamento do mundo. A prática filosófica libera do erro e permite ao indivíduo ser feliz.

77

Os filósofos Sêneca e Marco Aurélio não tratam exclusivamente da paixão como um tema específico nas obras “Da vida feliz”, “Da brevidade da vida” e “Pensamentos”. Em Sêneca as manifestações do ruim, do negativo, são nominadas genericamente de volúpia, sendo que os males da alma, especificamente falando, são os seguintes: maldade, vícios de qualquer ordem, arrogância, presunção, orgulho, apego excessivo às coisas, delícias desvairadas, alegrias sem limites por coisas mesquinhas e pueris, causticidade e a moleza de caráter. A

atenção especial dispensada por Sêneca à volúpia faz dela o mais importante desvio, principalmente porque ela pode passar por felicidade, e este tipo de engano é o mais caro ao filósofo e aos filósofos.

Quanto a Marco Aurélio, o silêncio é ainda maior no tocante às paixões, praticamente qualquer destaque. O mal ganha expressão na desrazão, ou seja, a ignorância, da própria natureza e da natureza do mundo, a responsável pela infelicidade. É a antítese desta a sua maior preocupação e o modo de obtê-la. As formas do seu impedimento são secundárias.

78

Dos autores aqui tratados, Cícero indubitavelmente é quem mais oferece elementos na tratativa da paixão. Tanto nas “Tusculanas” como no “Tratado dos deveres”. Plutarco e Epiteto muito embora dediquem atenção ao problema, não chegam a constituir uma teoria das paixões e uma medicina tão elaborada quanto a de Cícero. De todo modo, nota-se uma aproximação entre Sêneca e Marco Aurélio -por esses tratarem da “infelicidade”- e entre Cícero, Plutarco e Epiteto, por eles tratarem dos tormentos da alma enquanto patologias.

A importância da questão para o Estoicismo divide-se em duas frentes portanto: a das paixões e a das almas desequilibradas em sua razão. Em Cícero a concentração se dá na paixão e não na felicidade e em Sêneca e Marco Aurélio, na felicidade (Plutarco se preocupa antes em fazer uma crítica geral dos estóicos e Epiteto trabalha indistintamente os temas mais caros ao Estoicismo). O que permite responder ao problema central desta análise (O que são as paixões e quais são elas aos estóicos?) nestes termos: paixão é o desequilíbrio da alma causado pela opinião incorreta sobre os eventos do mundo e sobre si mesmo. Ela possui um fundo de voluntariedade- leia-se: o apaixonado não apenas sofre,

---

<sup>14</sup> O comentador da edição de 1969 das “Belles lettres” das “Conversações” ,A .Jagu, fala de uma “Teoria da ação”, contemplando três pontos da doutrina de Epiteto, o desejo, a inclinação e o juízo ou julgamento. Ação

mas goza também com esse sofrimento- e sua cura pressupõe tanto o desejo de curar-se como o concurso da Filosofia ou reta razão. A ação de medicamentos sobre o corpo não interfere sobre a alma, muito embora seja possível traçar um paralelo de funcionamento entre o corpo e a alma, entre o modo de ataque dos agentes etiológicos do corpo e da alma. Por outro lado, ocorre uma relação direta entre a alma doente e o corpo: essa pode levar à doença um corpo são. Por exemplo, um homem irado pode ferir-se numa luta desnecessária; uma mulher apaixonada pode passar por cima de qualquer bom senso e normalidade para estar com seu amado.

Praticamente, a Filosofia enquanto terapia funciona expondo ao doente a sua condição, o seu mal. Assim, ao apaixonado deve-se mostrar o quanto o amor é desprezível, seguindo-se a sua supressão, etc. O outro modo de atuação da Filosofia é profilático: o espírito seguidor dos preceitos da reta razão automaticamente defende-se dos vícios.

Pode-se falar em tipos de paixão, como os quatro principais de Cícero: prazer, desgosto, temor e o castigo ou o sentimento trazido por ele. Mas tal tipologia subdivide-se ainda em fraquezas e essas em repugnâncias. Esquema ausente dos demais pensadores tratados, Plutarco, Epiteto, Sêneca e Marco Aurélio; ao contrário, as paixões nesses filósofos correspondem às subdivisões da paixão em Cícero, amor, ódio, inveja, ciúme, ambição, etc. Não obstante, isto não constitui um abismo entre os autores, representa somente as idiossincrasias de cada um.

79

Entre as paixões e a infelicidade se estabelece uma estreita ligação, ou seja, as primeiras conduzem à segunda. Pois, a felicidade é o estado de espírito determinado pela boa razão, que é imune ao prazer, ao medo, ao amor, à ambição, à ira, etc. Necessariamente todo

apaixonado é infeliz, já que tem sua alma desequilibrada, apesar do prazer que possa trazer a sua paixão. (Este prazer é falso, e só a volúpia do sábio traz o verdadeiro gozo).

Uma última questão é a aproximação entre as causas da infelicidade em Cícero, Plutarco, e Epiteto e Sêneca e Marco Aurélio. Como associar a opinião pública, o desconhecimento da própria natureza, a luta contra os eventos do destino e o mal uso do tempo com a opinião equivocada sobre o mundo, com o temor, o castigo, o prazer e o desejo?

Se o centro de equilíbrio, e portanto o responsável pela felicidade do indivíduo, é a alma, indistintamente para todos os autores, então todas as causas da infelicidade a atingem de algum modo. Quando Cícero fala da opinião incorreta sobre o mundo, é o mesmo que Sêneca fala da opinião pública ou da opinião sobre a própria natureza; a luta contra os eventos do destino de Sêneca e de Marco Aurélio pode ser associada à cólera dos inconformados e o mal uso do tempo à ansiedade e à preguiça. Vícios em Plutarco.

As paixões em Sêneca e em Marco Aurélio significam dor na proporção em que elas conduzem à infelicidade, ou seja, luta contra o destino, o desejo do impossível, etc.

Assim, por exemplo, a presunção provoca a dor porque representa um julgamento antecipado dos acontecimentos, o que pode levar a erro e ao mesmo tempo significa um elevado juízo próprio, que eventualmente mascara o reconhecimento dos próprios defeitos, reconhecimento este indispensável ao correto posicionamento no mundo.

Desse modo, paixão, dor e infelicidade se relacionam diretamente, isto é, tanto as paixões quanto a dor, tal qual as entendiam Sêneca e Marco Aurélio, conduzem à infelicidade. Pois se infelicidade é ignorância de si mesmo no mundo, esta ignorância pode ter o nome de paixão, presunção ou orgulho, por exemplo. Ou pode ser fruto da dor, que é o desacordo com a situação das coisas no universo e com a própria condição neste universo.

Dor, suicídio e morte, que a princípio estariam intimamente relacionados, no Estoicismo, na verdade, se apresentam antes de tudo como categorias estanques, isto é, dor pouco tem a ver com a morte e suicídio está longe da dor, manifestando-se como uma alternativa ao esgotamento das possibilidades da vida.

A morte assusta apenas aos ignorantes dos processos naturais. Uma vez que ela é inevitável, não se deve temê-la ou se lamentar por ela. O tempo de vida precisa ser utilizado de modo sábio.

O suicídio é válido para os estóicos em pelo menos duas perspectivas.

Na perspectiva de Sêneca, quando a vida não oferece mais nenhuma saída, quando o desacordo com o destino é irreversível. (Idéia deduzida a partir de sua busca do melhor material, após a sabedoria ter sido alcançada, ou, ao menos, perseguida. Idéia atualizada pelo próprio Sêneca a partir do conselho de seu pupilo Nero).

Na perspectiva de Marco Aurélio, o suicídio é aceitável na medida em que uma vida longa equívale a uma vida breve, e que tudo, em essência, se mantém o mesmo. (Ver páginas 29, 30 e 31 deste trabalho). Portanto a morte voluntária não representaria perdas de qualquer ordem. E que vantagens significaria? Iguamente nenhuma. Trata-se exclusivamente de uma opção particular. Por outro lado, o que dizer do desacordo com o mundo? Pilastra da Filosofia estoíca? A resposta é: a morte é tão natural quanto a vida.

Mas se penar as próprias dores já é sintoma de ignorância, o que dizer de penar as dores de outros?

Isso ocorre, segundo Sêneca, através da perda de tempo acarretada pela espera de uma mulher ou de um amigo. É inadmissível, posto que irreversível. Mas ainda é possível imaginar o sofrimento por empatia. A dor solidária a um parente doente, à pessoa amada moribunda. Tal não deve ocorrer porque a doença ou as desgraças em geral são participantes da vida, o que não significa dizer ausência de simpatia pelo sofredor ou falta de apoio material a ele.

## DO PRAZER.

Como a dor, comumente entendida, não é considerada fonte de infelicidade pelos filósofos, o prazer é descartado como razão da felicidade.

Trata-se aqui, também, de se fazer distinção entre o prazer como ele é entendido ordinariamente e o que os estoícos chamam de verdadeiro prazer.

82

O prazer ordinário, fundamentado sobre a luxúria, sobre a gula e a riqueza, é o falso prazer, pois é viciado e sempre exige mais, e quando falta, traz a dor da ausência. Além disso, impede a alma de encontrar o verdadeiro prazer. Por sua vez, o verdadeiro prazer é aquele trazido pela alma equilibrada, capaz de distinguir o certo do errado, o verdadeiro do

falso e assim conduzir o indivíduo à felicidade.

Mas se a felicidade já é conhecida, o que vem a ser o “verdadeiro prazer”?

O verdadeiro prazer, aquele que conduz ao gozo supremo, por Sêneca chamado de volúpia suprema, é calmo e equilibrado, imperceptível ao mundo exterior; um gozo interior cujo fundamento é a paz. Ele é conseguido através da obediência aos preceitos que levam à felicidade. É equilíbrio e sapiência (confira p. 15 deste trabalho).

As dores do mundo devem ser aceitas. Mas o prazer também. Não se deve furtar-se aos prazeres. Eles devem ser desfrutados como um bem presente, mas não procurados de modo desesperado. Isso seria vício. Não aceitá-los resultaria na infelicidade, pois tal recusa significa desacordo com o destino. Os prazeres são negados pelos filósofos apenas quando eles se apresentam sob a forma viciada, que corrompe a natureza humana e a conduz à desgraça.

Qual a relação entre prazer e felicidade? Inexiste tal relação, simplesmente. O prazer não leva à felicidade, e, ao contrário, pode conduzir à infelicidade, como demonstrado acima.

Esse distanciamento é particularizado do seguinte modo em Marco Aurélio: o prazer não é um bem porque não conduz a um bem, mas é um fim em si mesmo. A diferença entre o filósofo e os outros homens é o uso dos prazeres. Estes seriam usados pelos prazeres. Os filósofos sabiamente deles dispõem.

83

Os prazeres possuem divisões em Cícero. Isto é, existem três tipos de prazer, a malevolência ou o prazer a partir da infelicidade do outro, o adorno, o qual deleita a alma pela doçura que comove os sentidos, e ainda a fanfarronice, que é o prazer das palavras e dos gestos excessivos. Como o já visto na página 61 da dissertação.

Qual a relação entre desejo e prazer?

O imaginário comum estabelece uma relação direta entre um e outro. Sem o primeiro, não pode haver o segundo. Mas para Cícero, o desejo relaciona-se intimamente à cólera, pois é capaz de envolver a realização do impossível (a frustração perpétua) ou a vontade de vingança. Ele então não pode ser uma coisa boa, já que retira o indivíduo de seu equilíbrio e o conduz a atos apaixonados.

O ideal de equilíbrio dos estóicos também deve ser lembrado. Na seguinte medida: tanto o corpo quanto a alma devem perseguir tal ideal, uma vez que este reflete a ação da razão sobre o indivíduo, garantia de felicidade. O desequilíbrio é prejudicial não só ao próprio indivíduo, como a todo o meio que o cerca. Isso devido ao processo de contaminação: as paixões desequilibram o meio se externadas pelo indivíduo. Elas atingem as almas viciadas, disparando o mecanismo de suas paixões. Necessariamente o sujeito equilibrado é resistente a tais ondas. (Confira p.65).

Portanto Cícero concorda com os demais estóicos no tocante às dores e aos prazeres. Isto é, o prazer não é um bem e a dor é uma doença da alma, que a corrompe e a desvia da reta razão e do caminho da felicidade.

Prazer é paixão e conseqüentemente representa a dor.

Paixão é doença da alma e o prazer é uma das suas manifestações, como o ciúme, o orgulho, etc.

O verdadeiro prazer, aqui Cícero consoa estritamente com Sêneca e Marco Aurélio, localiza-se na alma, ela é a responsável pelo êxtase da razão que equilibradamente dirige as ações dos indivíduos.

Mas é no livro II de *As Tusculanas*\* que ele desenvolve mais a fundo uma questão específica.

Trata-se de saber se a dor é o pior dos males que aflige os homens.

“Não” é a resposta. A dor não é o pior dos males. O pior dos males é a desonra, a qual pode ser traduzida pelo constrangimento relacionado à vergonha.

Embora a dor não seja o pior dos males, sem dúvida deve ser evitada. No contexto desse livro segundo, a repetição dessa afirmação tem como endereço Epicuro, o qual planteia a fortaleza mesmo em situações extremas.

O esforço é diferente da dor, pois este implica uma atitude moral com um fim ou um movimento direcionado do corpo para um bem. A dor se resume em algo desagradável ao sujeito. (“A dor é um movimento rude produzido no corpo e que repugna aos sentidos”)\*\*.

Mas o hábito do esforço acostuma à dor, uma vez que esta nele intervém, com chacoalhões, quedas, etc. E o esforço como que produz um anestésico a esses atritos.

Disso se deduz que é necessário um treinamento para melhor suportar a dor, a qual açoitaria mais violentamente as carnes virgens.

Como se faz tal treinamento? Moralmente, com a razão comandando a coragem e sustentando a virtude, e com tarefas extenuantes ao corpo e ao espírito. “Grande é a força do hábito”, escreve Cícero no livro II de *As Tusculanas*\*\*\*.

85

Mas, a sabedoria supera a experiência. Ela supõe a capacidade de controle das emoções. Todavia, obriga ao exercício, ao esforço? “Sim” parece ser a resposta, já que Cícero aconselha tal prática, apesar das propriedades da razão. E virtude e virilidade se associam

---

\* *As Tusculanas*, livro II, V, 14, p. 85.

\*\* *Op. Cit.*, livro II, XV, 35, p. 96.

\*\*\* *Op. Cit.*, livro II, XV, 40, p. 99.

na alma corajosa, cuja característica básica é não temer, nem a morte. Este desprezo é um exercício das almas sábias para suportar a dor.

A resignação se alia à coragem no combate à dor porque não se deve temer o futuro e se portar com dignidade é próprio das criaturas virtuosas. Se o pior dos males é a desonra, o maior dos bens é a beleza, entendida como a perfeição da correção moral. Cícero deseja criticar os estóicos, mas aqui se aproxima deles.

Para criticar Epicuro, Cícero toma o problema da capacidade de suportar a dor.

De acordo com Epicuro, mestre no assunto, a dor extrema é breve e as dores menores são suportáveis. Leia-se: todas as dores são suportáveis. (Marco Aurélio pensa o mesmo, confira páginas 39 e 40 deste trabalho).

Cícero condena este pensamento, pois embora algumas dores sejam suportáveis, é preciso buscar a sua cura; os perigos devem ser evitados e a idéia de bem supremo ou do “melhor possível” é a única desejável em si e por si, a virtude ela mesma, sendo que o contrário se aplica ao hediondo.

A alma, que é dividida em duas partes, a superior e a animal, a fim de evitar a dor deve ser conduzida pela porção divina. Se o contrário ocorrer, advirá a dor e a vergonha, posto que a alma superior ainda estará ciente do que se passa.

Os males do espírito provêm da opinião e não da própria natureza. É preciso corrigir a opinião para permitir a boa condução da alma.

Outro aspecto importante a ser destacado no livro II de *As Tusculanas*<sup>o</sup>, é a relação entre glória, honra e dor.

---

<sup>o</sup> *As Tusculanas*, livro II, XII, 28, p. 92.

De acordo com Cícero, as honras e as glórias têm o poder de aplacar os efeitos da dor devido à sua propriedade de evocar a realização do grandioso e de consolar o ego.

Todavia, essa relação só funciona quando o exibicionismo e o amor à glória são deixados de lado. É a firmeza de caráter que garante esta relação. A glória é um prêmio a não ser buscado.

Além disso, como pensava Sêneca, é preciso desprezar a opinião pública, de onde vem a glorificação, visto que a própria alma é o melhor palco para o exercício da virtude.

A coragem deve ocorrer em todos os momentos e em face a qualquer situação. Não é aconselhável ser ciclotímico, ter coragem em algumas situações e temer em outras, ser corajoso pela glória e temer pela vida.

As referências de Plutarco sobre a dor se dão em dois momentos; quando ele aponta uma contradição em Crisipo e a partir dessa contradição, a inveja enquanto fonte da dor e do prazer. (Confira página 72 desta dissertação).

De acordo com Plutarco, os estóicos não admitiriam o prazer a partir da dor alheia e Crisipo afirmaria que a inveja é um prazer advindo do desejo de ruína de alguém. Trata-se então de um problema de lógica da linguagem: quando os estóicos não admitem a dor alheia enquanto fonte de prazer próprio, eles querem dizer que apesar de isso existir, a inveja, ela não deve ser tomada como fonte de prazer. Plutarco aponta a existência da inveja sem a distinção de que ela não deve ser praticada.

Disso se pode deduzir que prazer e dor andam sempre juntos e que o sofredor goza e sofre com suas paixões. Por exemplo, o invejoso goza com o sofrimento do invejado e sofre com sua alegria.

## DA DOR.

A perfeita antítese da felicidade é a dor.

Pelo menos é o que comumente se pode imaginar, pois ela traz o sofrimento e impede o desenrolar natural da vida: quem por ela é acometido, deixa de realizar as atividades corriqueiras do dia - a - dia e desiste das grandes conquistas. A dor é tirana e deseja toda a atenção para si. O doente fica em compasso de espera, aguardando o momento de libertação, de volta para o plano normal da vida.

São essas as razões que justificam a introdução do tema nesse trabalho, a dor enquanto uma das faces da felicidade, muito embora, no caso específico dos filósofos, ela não represente um obstáculo significativo na conquista da felicidade.

Os textos que oferecem material substancial ao problema da dor são *As Tusculanas*, *Da brevidade da vida*, *Da vida feliz*, *Pensamentos*, *Das contradições dos estóicos* e *Das noções comuns contra os estóicos*.

Todavia, de modo secundário, os textos *Tratado dos deveres*, *Tratado do destino* e *Da natureza dos deuses* ofertam a possibilidade de ilação de outras dimensões da questão da felicidade relacionada à dor e ao seu contrário, o prazer.

No caso de *Tratado dos deveres*<sup>\*</sup>, dois aspectos são de relevância: a união entre saúde e riqueza e utilidade e temperança.

Mesmo criticando os estóicos, como não se cansava de fazer, Cícero acaba revelando a sua Filosofia. Por exemplo, ao apontar o esquecimento de Antipater de Tiro no assunto do entrelaçamento da saúde com a fortuna<sup>\*\*</sup>.

---

<sup>\*</sup> Edição Gallimard, 1962, tradução de Émile Bréhier.

<sup>\*\*</sup> *Op. Cit.*, livro II, 86, p. 585.

A saúde é conseguida graças ao conhecimento do próprio corpo, à observação do que é útil ou nocivo, pelo limite na alimentação e pelo cuidado com o corpo; isto é, o respeito às normas elementares de preservação, como a higiene e os exercícios físicos.

Já a riqueza deve ser ganha honestamente, conservada com cuidado e sem desperdício, além de ser aumentada da mesma forma zelosa.

Comparando o corpo com a riqueza, deve-se pensar que a saúde do primeiro é mais importante do que a manutenção da segunda, e além disso, ela vale mais, igualmente, do que os prazeres, ordinariamente considerados como bens de primeira importância.

A ordenação de valores entre os estóicos era uma coluna de sua filosofia, demonstrando a forma pela qual os homens se situariam no espaço social, cósmico e principalmente moral. Os valores internos são trabalhados detidamente no desenvolvimento do corpo do trabalho; mas o que dizer dos valores exteriores, agregados aos indivíduos?

Sêneca não dispensava o concurso dos bens materiais, e incluía-se aí as honras da opinião pública. Marco Aurélio efetivamente não levava uma vida espartana; Plutarco atacava os estóicos porque o seu discurso diferia da sua prática (ricos pregando a aceitação da pobreza, etc.). E para este mesmo Plutarco, o qual mesmo teoricamente afastava-se da simplicidade (o que é possível deduzir de seu discurso, ao condenar a distância entre teoria e prática dos estóicos), havia um escalonamento entre os bens exteriores: a riqueza cedia seu lugar à glória e os bens da cidade superariam os do campo, o que se explica a partir da realidade romana, na qual a zona rural era entendida basicamente como fornecedora de alimentos para a cidade.

89

O segundo aspecto de Tratado dos deveres e a relação entre utilidade e temperança, cuja referência, na verdade, são os cirenaicos (A importância de citá-la aqui, e

consequentemente citar os cirenaicos, é cultural, estabelecer o universo no qual se encontrava o Estoicismo).

A temperança é o equilíbrio do espírito, virtude possibilitadora das decisões acertadas nos indivíduos; ela demonstra que o extremo prazer é a supressão da dor. Ligada a ela, a prudência, ciência de procurar os prazeres e descartar as dores, e a coragem, que é o destemor da morte e a arte de suportar a dor\*.

A utilidade permeia essas virtudes porque se não houver reflexo social para as ações, de nada elas terão valor. Cícero nega que os cirenaicos vissem na própria temperança um valor a ser perseguido.

“*Da natureza dos deuses*”\*\* e “*Tratado do destino*” \*\*\* deixam claro a existência de um entrelaçamento entre as esferas componentes da realidade, quais sejam, a humana, a natural e a cósmica. Hierarquicamente postadas nessa ordem, elas se influenciariam mutuamente.

Deus coordenaria o movimento dessas esferas e assim sendo o destino dos homens estaria ligado à natureza dos deuses, ou seja, em que pese a liberdade dos indivíduos em conduzir a própria vida, não é possível escapar à macroestrutura montada pelo destino. A sua liberdade será sempre a escolha entre possibilidades determinadas. Por exemplo, ser bom ou ser ruim é uma opção limitada a dois extremos. Ser feliz ou desgraçado não está previamente escrito nas estrelas, somente o número das alternativas. Os indivíduos podem optar conscientemente por um lado ou serem levados pelos acontecimentos. Não há outra possibilidade.

90

E além disso, o argumento de Zenão de Cítio me parece ser definitivo para esclarecer o mecanismo de funcionamento do mundo e das coisas nele encontradas: a razão é o melhor

---

\* *Tratado dos deveres*, livro III, XXXIII, 118, p. 627.

\*\* Edição Gallimard, 1962, tradução de Émile Bréhier e revisão de Pierre Aubenque.

guia. Então, é melhor ter razão do que não tê-la. Consequentemente o mundo, do mesmo modo os homens, é dotado de razão, por que não haveria causa para ele não fazer uso dela. Trata-se de uma espécie de princípio da necessidade: se o universo é predicação divina e portanto carrega a melhor forma que ele poderia assumir, Deus não faria de outra forma, não existe causa para que ele não funcione pelo melhor modo, no caso, através do uso da razão\*.

Obedecer à razão, em qualquer dos seus níveis, é participar da razão divina. E o conselho primeiro dos estóicos é precisamente este. Ora, então os destinos do universo, do Homem e do próprio Deus têm o mesmo sentido. E se a felicidade se obtém pela razão é interesse do restante do universo que o Homem seja feliz. Por que se uma parte do todo bem organizado não funciona, fica prejudicado o movimento do restante. A infelicidade dos homens repercute em todo o universo<sup>15</sup>.

Sêneca e Marco Aurélio são econômicos na questão da dor.

Sêneca faz somente uma menção relevante no texto "*Da vida feliz*".

91

Ele defende a tese da plena aceitação da parcela de dor devida. (Portanto, sofrer faz parte da condição humana, de um modo inevitável). Mas trata-se de uma aceitação irrestrita, um sim àquilo que o destino apresentar. Contra qualquer orientação interna de auto-preservação. E a obediência ao destino, a Deus em última instância, é a própria definição de liberdade. Já que o mundo seria uma monarquia, com os súditos devendo agir como

---

\*\*\* Edição Gallimard, 1962, tradução de Émile Bréhier e revisão de Pierre Aubenque.

\* *Da natureza dos deuses*, livro II, VIII, 21, p. 416.

<sup>15</sup> Por outro lado, a singularidade do ser humano é exatamente esta, ele é o único elemento da cadeia livre para errar. (Deus, por sua natureza perfeita, não pode errar e a natureza possui uma inteligência que a impede de fugir das regras divinas previamente condicionadas).

\* *Da vida feliz*, XV, 7, p. 19.

súditos e o rei como rei. Mas Sêneca para por aí, não chega a unir explicitamente forma política e natureza.

Já Marco Aurélio vai um pouco mais além dessa idéia em "*Pensamentos*"\*.

A sua primeira referência diz que a quantidade de dor é igualmente distribuída no mundo. Isto é, os homens bons e os homens maus a recebem na mesma proporção.

A conseqüência desta afirmação é a equalização dos homens pelo nível mais baixo, tanto faz ser o assassino como a vítima; a dor, distribuída em última instância por Deus, será a mesma. Não há a idéia de recompensa ou castigo em Marco Aurélio e o que separa os homens é apenas o grau de consciência.

A segunda referência sobre a dor, no livro II\*\*, coloca-a como uma das cinco razões da derrocada da alma. As outras quatro são: revolta contra o destino, aversão contra um homem em particular, dissimulação e ausência de finalidade nas atividades.

A dor devora a alma quando a derrota em sua ataraxia, posto que a alma deve sempre estar equilibrada e acima das emoções e vicissitudes da vida.

O livro VII\*\*\*, mostra que a dor que permanece é tolerável e a intolerável, mata. Não há razão para a alma perder a calma e seu norte. (Confira pp.40 e 86 deste texto).

Já o parágrafo 64 deste mesmo livro de *Pensamentos*\*\*\*\* mostra a ligação de Marco Aurélio com Epicuro e a recomendação para ceder à dor intolerável.

92

A dor não é vergonhosa nem prejudica a inteligência. E além da dor física, outras são as manifestações da dor, como por exemplo, a sonolência, o excesso de calor sentido, a falta de apetite. Ponto importante para dedução de outras dores, ou aquilo que pode ser

---

\* *Pensamentos*, livro II, parágrafo 11, 6, p. 14.

\*\* *Op. Cit.*, livro II, 16, p. 15.

\*\*\* *Op. Cit.*, livro VII, 33, p. 74.

\*\*\*\* *Op. Cit.*, livro VII, 64, 4, p. 79.

considerado como tal, a irritabilidade, a falta de ânimo, o esquecimento da reta postura diante do mundo, etc.

O livro VIII\* mostra que a dor é negativa tanto para o corpo como para a alma. Mas ressalta ainda a importância de não perder o controle quando a dor ataca.

O livro IX de "*Pensamentos*"\*\* faz uma ligação entre a impiedade, a injustiça e a dor.

A impiedade é uma injustiça. E vice-versa. E aquele que foge da dor e se aproxima dos prazeres está cometendo impiedade e injustiça. A indiferença é a receita da natureza, segundo Marco Aurélio, para a lida com esses acontecimentos.

Esse livro é complementar ao parágrafo 11 do livro II\*\*\*. A idéia da igual distribuição da dor entre os homens bons e os homens maus ou viciados de algum modo na alma é aqui melhor desenvolvida.

Os ímpios acham que os maus desfrutam apenas dos prazeres e os bons apenas sofrem. Uma má avaliação da natureza. Conseqüência de quem foge da dor e busca o prazer. Esses vivem ao sabor das transformações do mundo e o julgam equivocadamente.

A hipótese central de Sêneca sobre a dor concorda em linhas gerais com Marco Aurélio: a aceitação da dor. Não se deve lutar contra ela, pois isto potencializa seus efeitos. A dor não deve ser tida como um mal absoluto, ela é apenas um problema superável. 93

Ao dizer, em "*Pensamentos*"\*\*\*\*, que a dor é nociva tanto para o corpo como para a alma, Marco Aurélio não cai em contradição com a tese acima; a interpretação correta para a situação é a condenação da dor e a simultânea aceitação de uma realidade inegável. Sêneca

---

\* *Pensamentos*, livro VIII, 28, p. 88.

\*\* *Op. Cit.*, livro IX, página 97.

\*\*\* *Op. Cit.*, livro II, 11, 6. p. 14.

\*\*\*\* *Op. Cit.*, livro VIII, 28, p. 88.

pensa semelhantemente a isso quando diz, em “Da vida feliz”, que o pobre deve procurar a riqueza e o doente a saúde, etc. É o princípio da positividade estoicista.

Aceitar a dor é compatível com a aceitação dos eventos do destino. A dor é mais um elemento dentre as vicissitudes que podem atingir o indivíduo. Para libertar-se dela é preciso aceitar a sua presença, a nova condição de vida, e não a passada ou a ideal.

A inteligência é a melhor fórmula para lidar com a dor. Ela a faz tolerável e dela faz liberar-se. E quando a dor é fruto da moralidade, a ofensa do outro, especificamente, a recomendação de Marco Aurélio é amar aquele que ofende, pois tal ofensa seria própria da natureza humana.

E quanto à vergonha, ela não deve ser somada à dor. A deformação por ela trazida não deve ser estendida ao plano psicológico, o que significaria somente mais dor. É preciso considerar o seu caráter independentemente da vontade pessoal.

A dor enquanto infelicidade é antes de tudo uma característica do sentimento popular, mas distante da razão de Sêneca e de Marco Aurélio.

Como a felicidade não pressupõe o prazer, a infelicidade não está condicionada à dor. Pensamento bastante estranho, em se considerando a razão geral sobre a infelicidade. Esta diz que a dor, física ou sentimental, é a própria infelicidade.

Tanto em Sêneca como em Marco Aurélio a infelicidade é fruto da ignorância e da incapacidade de lidar com o destino. O ser que não se sabe no mundo deriva entre sofrimentos. Não sabe o que o aflige nem o que pode curá-lo.

Outras considerações possíveis sobre o tema, relacionadas a Sêneca e a Marco Aurélio, são sofrimento e dor, desejo e dor, paixão e dor, dor, suicídio e morte, prazer e dor e sofrimento por outrem.

Se a dor, comumente entendida, não representa o sofrimento, numa aparente contradição, o que então o provocaria? Se é que ele existe?

Sim, ele existe. E na interpretação de Sêneca e Marco Aurélio é representado pela desconformidade com os eventos do universo, pelo desperdício do tempo, desobediência à natureza interior, supervalorização das alegrias mundanas e a ignorância da condição limitada e interrelacionada do indivíduo com os outros indivíduos e com a natureza.

Portanto o sofrimento equívale à infelicidade. Sofrer é ser infeliz. Ser infeliz é sofrer. Não existe sofrimento voluntário, esse, paradoxalmente, seria felicidade.

A dor física, por sua vez, deve ser suportada e não é fonte de infelicidade. O ultraje é moral, próprio da condição humana. Filósofos são mais resistentes ou sofrem pelos motivos certos. A mínima dor deve provocar a mínima infelicidade e o menor sofrimento. A dor para os filósofos despreza a matéria moral e a moral que comumente atinge os homens.

O desejo traz o sofrimento na medida em que a distância relativamente ao seu objeto impeça o desenrolar natural da vida. Quem deseja, deseja o diferente da realidade e portanto se opõe à idéia de aceitação do destino. Não se trata aqui do desejo do melhor de Sêneca, o qual pressupõe a aceitação do que está em mãos, mas do desejo persistente das coisas difíceis, que impossibilita o desfrute do presente e impede a correção de pensamento; um ataque à alma, pois. Um desequilíbrio que irá interferir em todas as dimensões do sujeito.

## QUAL O DESTINO DOS HOMENS E SUA LIGAÇÃO COM OS DEUSES?

Relacionar o destino dos homens com as determinações divinas é pertinente porque, via de regra, os homens são crentes em um deus criador e determinador de seus destinos. E se isso não ocorre em verdade- quem o saberá com correção?-, tal relacionamento permite estabelecer como os estóicos pensavam a questão, cujo vínculo ao problema da felicidade é claro: estaria ou não, nas mãos de Deus a felicidade ou ruína dos seres humanos?

Os autores que mais oferecem para a determinação de perguntas e respostas nesse universo são Cícero, Plutarco, Epiteto, Sêneca e ainda Marco Aurélio.

Em Marco Aurélio a ligação entre homens e deuses não se faz através da manipulação do destino. Sequer ele opera com essa possibilidade, como ocorre em "*O tratado do destino*", de Cícero.

Para o imperador, todos os elementos da natureza(physis) e do universo(cosmos), estão interligados. E essa massa única é ordenada e dirigida por uma entidade suprema, Deus, que deve conhecer a sua finalidade(Confira, por exemplo, pp. 34, 35 e 41 deste trabalho).

Assim, as peças da engrenagem se movem coordenadamente e portanto mutuamente se influenciam.

96

As esferas da realidade são a humana, a natural e a cósmica e a influência de uma sobre a outra desse modo pode ser especificada: Influência da esfera humana sobre a natureza: o homem pode mudar a natureza através de uma ação direta, desviando rios, construindo cidades, etc. O homem pode interferir no cosmos longinquo, hoje é sabido. Mas como determinar a influência dos homens sobre o cosmos nos tempos antigos? Heráclito já dizia que uma gota de óleo atirada ao mar repercute sobre todo o universo. Mas em Marco

Aurélio e nos estóicos em geral, essa influência deve ser pensada enquanto arranjo ou desarranjo do projeto divino: se obedecer à natureza é seguir os planos de Deus, desobedecê-la significa desconsiderar todo o conjunto natureza-homem-cosmos-Deus.

A influência da esfera natural sobre os homens e a influência da esfera dos homens sobre a natureza é a mesma. Isto é, plantada por Deus desde o início dos tempos, a ordem entre esses dois elementos resulta no equilíbrio e em parte da ordem universal.

O cosmos e a natureza se confundem. O projeto da divindade para o universo é tal qual ele existe, e não há um outro fim surpreendente, uma causa secreta a ser buscada.

Por outro lado, falando especificamente da esfera humana, os homens entre si também se influenciam e assim como o universo, a sociedade é igualmente hierarquizada. Os mais poderosos conduzem os menos, e isso é legítimo para Marco Aurélio. O que implica sempre na sapiência de suas decisões. Reclamar não faz sentido portanto, se não houver a força da mudança política. Já a influência de um homem sobre o outro é mais facilmente detectada: o emprego recusado, a mulher conquistada, o objeto furtado, têm reflexos imediatos na vida dos envolvidos.

Como fica a questão da sorte e do azar na vida das pessoas? Numa palavra, o acaso?

Ele tem pouca influência, pois se o indivíduo se conduzir segundo a reta razão, os fantasmas ruins do azar terão poucas chances de aparecer. Além do que, azar e escolhas feitas inadequadamente caminham lado a lado. Da mesma maneira, a boa sorte acompanha as decisões corretas, e se ela se manifesta, basta que o sujeito saiba aproveitá-la.

Em Sêneca, o problema da ligação do Homem aos deuses ocorre semelhantemente ao caso de Marco Aurélio. Há apenas que acrescentar que obedecer à razão é obedecer a Deus e seguir os desígnios da própria natureza. Guiar-se pela opinião alheia é desvio do

bem.(Obviamente devem-se separar as decisões pessoais da vida social dos indivíduos, aqui, a situação hierárquica do mundo legitima a opinião de um homem sobre o outro).Os ignorantes estão afastados não somente da verdade, mas de Deus e do caminho por ele traçado. Sofrer é, portanto, estar na senda do mal e desconhecer. A razão é o ponto de contato entre os homens e a divindade, o oposto do que afirma o Cristianismo e as religiões de um modo geral. A admissão da fé como guia para a felicidade está ausente nos estóicos. A capacidade de distinção é predicado do saber, que pode tanto impedir a perdição quanto promover a salvação, isto é, resgatar aquele que sofre para um terreno sólido e longe das paixões.

Outras questões se põem em “Da *Providência*”\*.

O que a princípio parece ser a interferência direta dos deuses na vida dos homens, no sentido de protegê-los contra as pedras do destino, Sêneca faz o reverso, isto é, procura demonstrar a necessidade dos eventos negativos na existência dos homens. Ao menos na vida dos grandes homens. Os homens de má índole seriam cobertos com as dádivas menores do destino, ou seja, riquezas, prazeres, notoriedade passageira, etc. A própria transitoriedade e insignificância de tais acontecimentos representariam o seu castigo. Por outro lado, os grandes homens precisariam de grandes obstáculos em suas vidas para demonstrarem o seu valor. Duros são os caminhos que conduzem à felicidade... 98

Partindo do pressuposto de que não existe o acaso no mundo, Sêneca justifica a dor advinda aos homens de bem a partir da idéia de um plano divino para provar o caráter desses homens. De acordo com Sêneca, a pergunta: “Porque razão sofrem os homens de bem e se divertem os perversos”?, já presente em Marco Aurélio, quando ele nega a desigualdade de distribuição da dor neste mundo, deve ser respondida a partir de um

projeto geral da divindade para o mundo, isto é, as desgraças particulares, que também parecem desarmonizar o todo, na verdade são compreendidas em uma rede maior de intenções e conseqüências, que evidentemente implica na realização do universo sob a sua melhor forma, seja no plano humano, seja no plano cosmológico, incluindo-se aí as estrelas do céu, os planetas e suas órbitas, etc.

Os homens de bem devem ser contrariados em sua fortuna para demonstrarem seu valor. E qual a justificativa de tal afirmação? Sêneca acredita que o verdadeiro valor deve ser provado, em batalhas, em sofrimentos. De nada valeria um príncipe em seu gabinete. Um homem só deve ser reconhecido por sua coragem em atos, palavras são impotentes para tal. Um homem de fibra é reconhecido quando resiste às contrariedades. É um modo de mostrar a quem o deseja, a sua essência superior, sempre pronta para as adversidades. Sêneca chega mesmo a dizer que é da natureza dos homens de bem sofrer\*: "Os dons da fortuna recaem tanto sobre o vulgar como sobre os caracteres vis; mas é próprio de um grande homem passar pelo jugo das infelicidades e dos terrores dos mortais. Ser sempre feliz, atravessar a vida sem uma só cicatriz na alma, é ignorar um dos dois lados da natureza".

Se por um lado Deus demonstra o amor a seus filhos favoritos através de sofrimentos e provações, por outro, para melhorar a situação, Sêneca garante que esses homens gostam de sofrer ou que o seu sofrimento é merecido. E porque isso? Por que as desgraças lhes seriam úteis na construção do caráter ideal.

99

Essa utilidade não fica restrita ao âmbito individual: toda a sociedade se beneficia dos infortúnios pessoais. Pois eles são exemplares e mostram que na verdade pouco significam, que não são insuperáveis, além de apresentar o caminho correto a ser seguido, uma vez que

---

\* Edição Gallimard, 1962, tradução de Émile Bréhier e revisão de J. Brunschwig.  
\* *Da Providência*, livro IV, 1, p. 764.

a vida não é feita para durar e permanecem apenas os bens de real valor. Por exemplo, bravura e honradez. Ao passo que os desejos e os temores vulgares são indiferentes, isto é, se apresentam como bons ou ruins se estão na presença dos bons ou dos corrompidos. "Deus não poderia ter feito melhor ao ensinar-nos o desprezo aos objetos de nossos desejos ao mostrá-los na presença das pessoas mais vis e subtraindo-os aos melhores"\*.

Os homens bons só encontrarão a felicidade ao passarem por grandes tormentos, os pequenos, nada lhes significam e Deus não os brinda com tais mesquinhas. E tal acontece por que se eles não podem se furtar à dor, que então a suportem da melhor maneira possível. Desse modo, os homens se fariam superiores ao próprio Deus, pois se colocariam indiferentes à sua obra.

Como a alma se liga às determinações de Deus?

A alma é eterna. E então, qual o seu destino após a destruição do corpo? A reencarnação? Não, o destino é o retorno à esfera cósmica e a reintegração à essência da natureza. É o lugar do seu repouso e gozo final. Não se trata de um paraíso bíblico, mas de um refúgio, das paixões ou do envolvimento social, que sempre traz o tormento.

Cícero deixa em aberto a questão da premonição da morte. Se os sinais existem, os homens saberão reconhecê-los e a morte deve ser encarada com naturalidade, sem desespero, pois é parte do projeto de Deus para a natureza\*\*. Se tais sinais não existem, que o espírito esteja sempre preparado para a morte, pois ela significa liberdade. Do quê? Da condição mesquinha da existência humana.

100

---

\* *Da Providência*, livro V, 2, p. 768. Assim diz a versão francesa: "Dieu ne peut pas mieux faire mépriser les objets de nos désirs qu'en les faisant passer aux mains des gens les plus vils en en les ôtant aux meilleurs".

\*\* *As Tusculanas*, livro I, XLVIII, 118, p. 72.

Do mesmo modo, o nascimento de uma pessoa não é contingente, ninguém nasce por acaso. Apesar de a indeterminação de Cícero dar espaço a especulações (alguns nasceriam para determinada profissão ou para uma tarefa específica, p. ex. ), ele admite a existência de um projeto divino para os homens, homens que sempre, em vida ou na morte, são cuidados por Deus. E a morte se liga à vida, porque, segundo Cícero, não há sentido em nascer, penar mil dores e enfim, tombar na desgraça eterna. A morte só pode representar a salvação\*.

O livro III\*\* de “*As Tusculanas*” apresenta mais uma questão importante ao assunto.

Trata-se da imaginação e da prevenção do mal vindouro.

Desconsiderando a arte da adivinhação, sua realidade ou ficção, a prevenção do mal é possível. Mas, ela encontra barreiras em Epicuro e Crisipo.

Cícero diz que Epicuro aconselha a não ocupar a cabeça com pensamentos sobre o mal vindouro, porque isso significa apenas uma antecipação do sofrimento.

A preocupação é indevida e somente o mal presente deve ser considerado. Sofrer pelo vir-a-ser é estúpido. Quando o mal futuro chegar, ele então deve ser cuidado.

Cícero é frontalmente contra esta idéia porque prever o mal representa saber evitá-lo, tomar as atitudes que minimizem a dor. A surpresa em nada ajuda à solução da situação.

O meio termo parece ser o ótimo: as pessoas não devem se preocupar em demasia com o mal próximo, fazendo dessa preocupação um mal verdadeiro, mais um. Mas perceberem o que acontecerá e fazerem a prevenção, diminuindo assim o tamanho do prejuízo, se ele for inevitável.

101

Quanto aos cirenaicos, Crisipo em especial, a crítica de Cícero é menor. Ele concorda com a tese de que a tristeza em si mesma não acarreta tantos problemas quanto o mal

---

\* *As Tusculanas*, livro I, XLVIII, 118, p. 72.

\*\* *Op. Cit.*, I, 1, p. 2.

inesperado. O mais grave, portanto, é ser surpreendido por um evento ruim. É preciso estar sempre preparado. A especificação para o problema é realizada da seguinte forma: a tristeza só se manifesta quando a infelicidade é imprevista. Pois, o golpe é mais violento em tais condições. E isso se dá porque não é possível medir a sua extensão real, além da lamentação que ele acarreta: "Eu poderia ter me prevenido...ter feito isso ou aquilo...". Nada que a passagem do tempo não cure ou faça esquecer; simultaneamente, é ele, o tempo, que permite descobrir esses desdobramentos dos eventos repentinos. E juntamente com a Filosofia, ensinam a suportar e a entender que a desgraça pessoal é menor do que outras desgraças.

A crítica de Cícero aos cirenaicos se dá no seguinte aspecto: a força da tristeza não está na surpresa dos acontecimentos, mas na novidade, no seu conhecimento recente.

Para concluir, ajunte-se à consolação e à Filosofia, a esperança de dias melhores, pois se os dois primeiros combatem a dor moral, esta ajuda na luta contra a dor física\*. Se prever o destino não é possível, prevenir-se é a receita. Estar preparado para tudo. Se tal preparação não ocorrer, ou se o inevitável for doloroso, então se aplique a medicina em questão.

"O tratado do destino" bem poderia ser a exposição final sobre o problema da providência e da previsão dos acontecimentos. Todavia, Cícero dedica a sua maior parte à exposição das teses de Crisipo, Carneade, Deodoro e Epicuro sobre o problema.

102

A questão se chama "Os possíveis" e quer dizer a especulação sobre a possibilidade e a impossibilidade de um acontecimento futuro. E antes de pertencer às artes divinatórias, pertence ao campo da lógica. Ou seja, Cícero e os demais pensadores envolvidos no assunto estão preocupados não com predições, mas se essas predições estão logicamente

formuladas. Por exemplo, se é falsa a afirmação “Fábio morrerá no mar”, a dedução lógica que se produz é uma afirmação falsa sobre o vir-a-ser, exprime uma impossibilidade\*. Não interessa se Fábio morrerá ou não no mar. Óbvia a dificuldade de se predizer algo em tais condições\*. E por outro lado, tem-se a afirmação da imutabilidade do destino: se uma coisa é verdadeira ou falsa no presente, ela o foi no passado e o será no futuro. Por exemplo, se foi a mulher quem matou o marido, a passagem dos anos não mudará tal fato. O olhar da razão sobre as coisas é então suficiente para conduzir o homem e suas ações.

Uma segunda questão importante encontrada no “De fato” é a simpatia.

Simpatia ou solidariedade natural é a semelhança entre acontecimentos que pode gerar a idéia de causa entre esses acontecimentos e dar margem à adivinhação. Mas Cícero nega a existência da fatalidade, que é definida enquanto a determinação do destino em acontecimentos particulares. Por exemplo, se no dia 23 de agosto nasce uma criança acéfala, isso não quer dizer que em todos os dias 23 de agosto o acontecimento irá se repetir. Ou ainda, se um raio cai na cabeça de alguém, esse raio cairia no mesmo lugar se essa pessoa não estivesse ali. Naturalmente Cícero desconhecia as leis de atração e repulsão da eletricidade. Porém, o princípio está mantido. O exemplo da eletricidade é meu, o de Cícero, o de Icadius, pirata que sobreviveu a muitas aventuras e acabou morrendo soterrado em uma caverna, como que por ironia do destino\*\*. A caverna

103

---

\* *As Tusculanas*, livro III, 60. P. 36.

^ *De fato*, VI, 12, p. 7. In *Les Stoïciens*, tradução de Émile Bréhier, Gallimard, 1962.

\* Para ilustrar mais eficientemente o modo de funcionamento da Lógica estoíca, pode-se fazer uso de Diógenes Laércio, *Dix livres sur les vies et sentences de philosophes illustres*, citado por Jean Brun em *Les Stoïciens*, livre I, p.34 edição PUF, 1957: “Selon les Stoïciens, du vrai on conclut au vrai, par exemple: “De ce qu’il fait jour, il résulte qu’il fait clair”; du faux on conclut aux faux, par exemple “s’il est faux qu’il fasse nuit, il est faux qu’il y ait des ténèbres”; du faux peut découler le vrai, par exemple: du fait que la terre vole tirer la conclusion que la terre existe; mais du vrai on ne peut tirer le faux: de ce que la terre existe, il ne s’ensuit pas qu’elle vole...”.

\*\* *De fato*, apêndice, 3,5, p. 31.

desabaria de qualquer forma e a presença do pirata no local não deve ser entendida enquanto fatalidade.

O conceito de solidariedade física tenta explicar a relação entre o caráter dos homens e o ambiente que os cerca.

Esse é um problema levantado por Crisipo e que Cícero procura desenvolver chegando à questão das causas.

De acordo com Crisipo a influência do clima atmosférico sobre os homens é direta, a ponto de determinar o seu caráter. P.e., os atenienses seriam “finos” por que o ar de Atenas também é assim; os tebanos, fortes e rudes, por o ar em Tebas ser igualmente “grosso”.

Cícero apresenta a contraparte dessa teoria nesses termos: a influência do ambiente sobre o indivíduo limita-se ao caráter geral, mas não determina suas ações particulares. Pois se assim o fosse, não haveria a liberdade individual. Aqui Cícero nega o determinismo de Crisipo, que afirma que as inclinações provêm de causas naturais e anteriormente dadas.

Se um indivíduo fosse determinado pelas causas naturais, ele não seria livre para se movimentar, sentar, etc.

E se acaso a natureza tiver sido injusta com o indivíduo,(admitindo aqui, por um momento, tal possibilidade),cobrindo-o de vícios, ele estará condenado a assim permanecer até o fim? Segundo Cícero, não, pois a vontade e a educação poderão reconduzi-lo ao bom caminho. Ele é portanto livre para decidir o seu destino, ou a porção do destino que está sob a influência humana. Nem a anatomia nem o ambiente são destinos irreversíveis para o Homem, embora possam movê-lo decididamente.

Quanto ao problema da necessidade, Cícero admite que nada que acontece, acontece de forma vã, ou seja, sem causa.

Mas, novamente, isso não quer dizer a aceitação pura e simples do destino, argumentos como “Se é seu destino curar-se desta doença, você se curará tomando ou não tomando remédio”<sup>\*\*</sup> e “Se é o destino de Sócrates morrer em tal dia, não importa que ele faça ou não faça qualquer coisa”<sup>\*\*\*</sup> (argumento de Crisipo), não são válidos.

A simples aceitação da imutabilidade do destino é fruto do chamado “argumento preguiçoso”, que leva o indivíduo à inação. O que é contra os princípios de Cícero e do Estoicismo em geral. Sêneca, por exemplo, prega o desejo do melhor, mesmo em situações ruins. O próprio Cícero, nas *Tusculanas*, fala em remédio para as paixões da alma, negação da aceitação da fatalidade, das doenças, Marco Aurélio fala em correção moral, o que implica em obrigação, etc.

#### ATÉ QUE PONTO O HOMEM É LIVRE E DE QUE MODO ELE PODE MUDAR O DESTINO.

Carneade<sup>\*\*\*\*</sup> diz que a prevenção do destino existe na observância da natureza e sua regularidade. Assim sendo, é possível prever os ciclos da natureza, o movimento de rotação e translação dos planetas, etc. Cícero estende essa noção<sup>\*\*\*\*</sup>, dizendo que apenas os elementos necessários para a ordem do mundo são previsíveis. O que escapa a essa ordem, escapa também à ciência dos homens.

105

---

\* *De fato*, XII, 28, p. 15.

\*\* *Op. Cit.*, XIII, 30, p. 16.

\*\*\* *De fato*, XIV, 32, p. 16.

\*\*\*\* *Idem, ibidem*.

Para Deodoro, o possível é o verdadeiro\*. Demócrito, Heráclito, Empédocles e Aristóteles\*\* acreditavam que tudo o que ocorre é necessário, e portanto o destino é certo e imutável. Outros acreditavam em movimentos voluntários da alma, excluindo o fatalismo. Crisipo procurou um meio termo entre essas posições, inclinando-se mais para o lado da liberdade de vontade da alma.

Epicuro não vincula a necessidade lógica ao real. Um argumento pode mostrar antecipadamente uma proposição verdadeira sem que isso o faça necessário. As causas de um acontecimento podem ser outras.

Cícero é do pensamento de que as forças individuais e as do destino se batem para a construção do futuro.

A conclusão a partir das idéias e comentários de Cícero, entrelaçada com a pergunta “Qual a relação entre deuses, o destino e os homens?” é que a previsão mágica do futuro é quimera; as previsões de bruxas, oráculos, cartomantes e adivinhos em geral, não passam de enganações a quem deseja ser enganado.

O conhecimento do futuro repete o conhecimento do presente. Isto é, se a natureza se mantém a mesma, necessariamente ela repete seus procedimentos. E quanto ao universo humano, a previsão de mudanças políticas, riquezas adquiridas ou amores a serem vividos, está ao alcance da mera dedução. Por exemplo, o trabalho em uma atividade regular não trará a fortuna. Basta fazer os cálculos. E, se a mulher desejada não for conquistada em sua alma, dificilmente o amor aparecerá.

106

Esses são os instrumentos que Deus dispõe aos homens para que eles saibam lidar com o destino, e, portanto eles são suficientes: o bom uso da razão ligado à Filosofia permite aos

---

\* *De fato*, VI, p. 7, nota 1.

\*\* *Op. Cit.*, XVII, 39, p. 20.

homens olharem até onde lhes é interessante aos olhos de Deus, pois se assim não o fosse, outros instrumentos, ou uma razão maior lhes seria facultada.

Nessa trama de razão, previsão e ignorância, como se situa a idéia de fatalismo?

À parte o que já foi dito, o destino não está traçado, porque isso implicaria na negação do livre arbítrio trazido pela possibilidade de uso da razão. Evidentemente a potência dos indivíduos é limitada, eles não podem tudo. De certo, apenas a morte, e mesmo assim ela é um evento em aberto, é possível antecipá-la, através do suicídio ou uma vida desregrada, ou adiá-la pela condução de um vida saudável e sem riscos. Isso não a livra dos acidentes, esses, porém, atingem tanto os cuidadosos como os treloucados.

Ao contrário de Aristóteles, Heráclito e Demócrito, Cícero e os estóicos em geral não são fatalistas. Deus, ou os deuses, não são instáveis e deliberam sobre os indivíduos particulares quando bem lhes apraz. Essa é uma variante do pensamento mítico. O projeto da divindade contempla os homens entendidos globalmente e esses inseridos na natureza. O destino não privilegia uns e amaldiçoa outros. A distribuição desigual de sorte e azar não leva em conta as almas individuais nem tão pouco é ligada à reencarnação.

Segundo Marco Aurélio\*, a dor é distribuída equitativamente no mundo, e, portanto, independe da condição social e situação física, a dor, em seu volume, será a mesma. A contraparte da dor é igualmente equilibrada? Sinto-me tentado a dizer que sim, que a felicidade é igualmente distribuída entre os homens. Todavia, de que modo medir essa hipótese? A quantidade de felicidade no mundo? Como o percebido na página 48, o argumento é a paz observada: se houvesse mais desgraça do que felicidade no mundo, haveria mais convulsões sociais e o mundo estaria mais atribulado,

---

\* *Pensamentos*, livro II, parágrafos 11, 5, p. 13 e 16. p 15.

pois sustentar por muito tempo a infelicidade não é da natureza humana. Os homens estão em perpétua busca da felicidade, e por ela se batem, e por ela morrem.

Resumidamente, ser feliz depende apenas dos homens, não de Deus. Os sinais que a divindade lhes envia são perfeitamente traduzíveis por qualquer um, sem o concurso de artes divinatórias. O destino dos homens está em suas mãos e a ligação dos homens com Deus se faz através da sua integração com o cosmos e com a natureza. Eles são mais um elemento de um todo harmônico.

*“Dos termos extremos dos bons fins e dos fins dos maus”*\* propõe a seguinte pergunta: que espécie de relação é possível ser estabelecida entre a natureza, o homem e o destino? A anatomia, ou os predicados conferidos aos homens pela natureza, é destino? A natureza e o destino podem ser mudadas pelo Homem? O projeto da natureza e os destinos particulares se entrelaçam de que forma?

A supracitada obra de Cícero\*\*, diz que os homens nascem cientes de sua própria natureza e do que fazer para atingir a perfeição em seu controle.

Durante a infância, a arte de se bem conduzir é ainda um arcano, que os anos vão revelando.

Salvaguardados por atos prudentes, os homens aprendem a se diferenciar dos outros animais e passam a perseguir o fim para o qual nasceram.

108

A aquisição de virtude é uma inclinação natural dos homens. A prova de Cícero para tal idéia são os jogos em que as crianças se envolvem, nos quais se procura saber quem é o mais forte, o mais valente, o mais esperto, etc. A natureza dota os homens de inteligência e

---

\* Edição Les belles lettres, 1930, tradução de Jules Martha.

\*\* *Op. Cit.*, livro V, XV, 41, p. 134.

predicados afins, cabe a eles saber desenvolvê-los. A Filosofia é o guia desse desenvolvimento.

É necessário conhecer a si mesmo. E para tal, é preciso conhecer a fundo a natureza, ela é quem revela aos homens a sua face oculta.

E no que consiste conhecer a si mesmo, além de uma clara referência socrática?

Saber em que consistem as faculdades do corpo e da alma e seguir um gênero de vida que utilize plenamente a ambas. O soberano bem é atingido quando todas as dimensões dessas faculdades estão plenas. A completude, pois, é para Cícero, o fim, o telos dos seres humanos. E se a natureza assim os faculta, o destino está em suas mãos. Eles sabem o que fazer e se quiserem a felicidade, basta seguir os impulsos naturais. Se o andar se dirigir ao mal, eles terão que fazer o esforço de lutar contra esta inclinação perversa.

O texto “Das contradições dos estóicos” relaciona o problema do destino com a vontade de viver. “Das noções comuns contra os estóicos “repete” Das contradições dos estóicos”, com a pequena diferença da extensão do número de estóicos comentados, o que vai incluir, por exemplo, Zenão de Cítio e outros filósofos do primeiro período do Estoicismo.

Qual a razão para viver, se o nascimento é involuntário? Essa razão é de cunho pessoal ou é determinada por Deus?

Os estóicos, nos textos tratados nessa dissertação, são omissos em relação ao tema. Isto é, não tratam das razões particulares de vida. (A referência de Cícero na página 101 deste texto fala somente do caráter necessário de estar vivo). O que pode ser traduzido pela realização na vida daquilo com o qual se tem mais afinidade. Discutir se essa afinidade é de natureza humana ou divina foge das pretensões deste o texto.

Plutarco, ao comentar Crisipo\*, limita-se a falar da contradição do filósofo que ora defende a morte pela falta de inteligência, ora afirma que os vícios não são suficientes para a execução do suicídio. Quer dizer, a questão de ordem é “Porque viver?” e então Plutarco apresenta uma contradição em Crisipo, que ora diria que os vícios são uma boa razão para a morte voluntária, ora diria que não. E Crisipo faria assim ora louvando Antístenes quando esse aponta a falta de inteligência como o único motivo para deixar voluntariamente a vida, ora o condenando por que ele diria que os vícios não são uma boa razão para abandonar a vida. O que significa que para Plutarco a presença dos vícios necessariamente implica na falta de inteligência e ainda, antes de tudo, que para Crisipo os vícios são uma falha de caráter, não falta de inteligência. De onde se pode concluir que para Crisipo a melhor razão para continuar vivo é a virtude. E se a virtude recomenda a morte em caso da perdição da alma, necessariamente os viciados continuarão vivos, pois no caso a morte representa a libertação dos vícios.

No parágrafo XXIII\*\*, Plutarco aponta uma contradição em Crisipo, a qual pode ser rebatida no parágrafo XX\*\*\*, a partir de Cícero. Trata-se do seguinte: segundo Plutarco, Crisipo não admitiria uma escolha sem causa. Uma opção, portanto, sempre teria uma razão. Mas Plutarco diz que nos textos “Sobre as decisões da justiça” e “Do conveniente”, a escolha quer dizer uma opção sem nenhuma causa entre dois objetos indiferentes entre si. Mais atrás, na análise de Cícero (pp. 101 e 106), vimos que Crisipo é aquele meio termo entre os deterministas ou fatalistas e os causalistas, ou seja, quando a potência individual não for suficiente ou for indiferente para decidir algo, que o destino então entre em ação. 110

---

\* *Das contradições dos estóicos*, XIV, p. 103. “Sobre as razões de viver”.

\*\* *Op. Cit.*, XXIII, p. 113.

\*\*\* *Op. Cit.*, XX, p. 110. “O filósofo procura os proveitos”

No caso, o que faz Crisipo é deixar os acontecimentos à própria sorte, o que quer dizer, à vontade mais forte do destino ou das demais pessoas ou elementos envolvidos no problema.

Para Crisipo, a sabedoria equívale à felicidade, e portanto para ser feliz é necessário o saber-se e saber o mundo, interpretar corretamente os seus sinais.

E o que fazer com as “mesquinhas” cotidianas, como o pão, as vestes, etc.? Segundo Plutarco, ora Crisipo louva quem sabe se aproveitar das dádivas materiais, ora condena aqueles que se apegam demais aos bens materiais. A resposta para essa questão, e parece-me, para toda a crítica de Plutarco a Crisipo, é a medianidade. No caso, Crisipo concordaria com Sêneca na chamada questão dos “preferíveis”, é melhor a riqueza do que a pobreza, mas o amor exacerbado ao dinheiro traz a miséria espiritual.

O capítulo XXI de “*Das contradições dos estóicos*”\*, apresenta Crisipo ora defendendo a idéia de que os animais foram criados por Deus para servirem aos homens, ora dizendo que os homens imitam o canto dos pássaros e ora que os animais foram criados para a beleza da natureza.

Independentemente da verdade das palavras de Plutarco sobre Crisipo, importante é discutir o sentido da utilidade e finalidade dos elementos do cosmos uns relativamente aos outros. Isto é, existe este privilégio? De fato, os elementos da natureza são criados para o uso dos homens? Ou algum dos elementos é acessório aos demais?

O registro de que tal idéia existiu no Estoicismo é o fundamental. Crisipo seria então um ancestral do Geocentrismo de Ptolomeu e dos defensores do pensamento ptolomaico. O antropocentrismo é o paroxismo desse sentimento.

---

\* *Das contradições dos estóicos*, XXI, p. 111.

Mas se a razão intermeia a ligação entre os homens e os deuses, o que dizer da religião? Qual o seu papel?

A princípio é possível imaginar que a religiosidade é o mais rápido meio de contato entre os homens e a divindade. Não passaria pela razão, mas pela orientação de um guia religioso.

E a partir do parágrafo XXII de “*Das Contradições...*”<sup>\*\*</sup> é possível admitir a verdade de tal proposição, já que Plutarco, ao criticar Crisipo, legitima a existência dos procedimentos religiosos.

Crisipo estabelece uma relação entre os homens e a divindade. Mas de que modo se dá tal relação?

A partir das contradições apontadas por Plutarco( Deus simultaneamente garantiria a providência aos homens e por outro lado, a humanidade estaria repleta de infelicidade), é possível deduzir que a condição humana, em essência, é infeliz, mas Deus provê aos homens para que sua condição se faça suportável. Deus provê materialmente aos homens, mas se eles não sabem o que fazer com a riqueza ou com a saúde, o problema é deles. Se Deus interviesse em seus julgamentos particulares, retiraria do Homem o seu livre arbítrio. Nem Plutarco nem Crisipo podem se utilizar de tal argumento para criticar a Deus. Uma dádiva mal usada não a faz um castigo<sup>\*\*</sup>.

Em XXXII<sup>\*\*\*</sup>, as acusações contra Crisipo continuam. O alvo agora é a fúria dos deuses contra os homens. Segundo Plutarco, Crisipo pensava que as guerras eram um meio divino para controlar o excesso populacional e a qualidade dos homens, pois um grupo de homens se faria melhor se tivesse para si, em detrimento dos outros, toda a atenção.

---

\* *Das contradições dos estóicos*, XXII, p. 113.

\*\* Veja-se *Das contradições dos estóicos*, XXXI, p. 119.

A guerra, portanto, não é imoral, posto que produto divino. E em XXXIV\*, sabe-se que nenhum vício é imoral ou foge do projeto divino. Para Crisipo, a totalidade dos eventos do mundo, bons ou ruins, está contemplada pelos desígnios de Deus. Em sendo assim, nada é anti - natural. O que parece chocar Plutarco, que evoca a liberdade da vontade de Epicuro como forma de manter a crítica aos vícios.

Mas choca também a Plutarco o fato de Crisipo admitir o castigo para os vícios. "Pois que Zeus é esse, que pune os atos involuntários e úteis?" , diz Plutarco referindo-se a Crisipo\*\*.

Não me parecem disparatadas as duas posições. O plano geral do universo pode contemplar essas duas situações, porque o vício deve ser punido, embora útil. A razão é não estimular a sua reprodução. O castigo é exemplar; e isso ainda considerando-se o ponto de vista humano e considerando-se que o bem deve coordenar os destinos do mundo. Já que do ponto de vista divino, a realidade pode ser um fruto apenas da sua vontade. E sobre a interligação dos planos do universo e a sua teleologia? Isso não descaracteriza um plano arbitrário de Deus, desvinculado de qualquer tomada de consciência dos homens ou da sua participação voluntária.

Posto que útil, o vício não pode ser suprimido. Útil a quem? Pode-se perguntar. A proliferar o vício\*\*\*? Ao projeto divino, evidente.

113

Até onde vai o poder divino? Plutarco apresenta a seguinte contradição a partir de "Da essência" de Crisipo: existem certas negligências no projeto divino; por exemplo, as desgraças que se abatem sobre os bons. Mas isso seriam farelos\*\*\*\*, manchas infinitesimais na perfeição divina. Então, Deus não seria onipotente. O que dá margem a especulações

---

\*\*\* *Op. Cit.*, XXXII, p. 120.

\* *Das contradições dos estóicos*, XXXIV, p. 121.

\*\* *Op. Cit.*, XXXV, p. 122.

\*\*\* *Op. Cit.*, XXXVI, p. 123.

sobre todo o projeto humano e universal: estariam então as coisas perfeitamente concatenadas? O livre arbítrio do Homem não seria mais uma das pequenas falhas de Deus?

Plutarco se espanta com Crisipo quando este atribui aos deuses a qualidade do corruptível.

E a princípio, alegada a onipotência de Deus(e a terminologia dos autores é fluante, ora falam de “Deus”, ora de “deuses”, dificultando a compreensão da sua idéia de divindade),é difícil imaginar a sua corruptibilidade.

Mas a partir já da anterior descrição da falibilidade ou desleixo divino, não mais espanta a descaracterização da idéia de Deus. Os deuses, de acordo com Crisipo, são corruptíveis, e deuses como o sol e a lua, são igualmente engendrados. O maior dos deuses, Zeus, continua em sua condição incorruptível e eterna.

Continuando nessa linha de raciocínio, os seres engendrados necessitam de nutrição, uma vez que não são autosuficientes; então, alguns deuses de Crisipo se alimentam. Mas Plutarco critica a exclusão de Zeus dessa condição, visto que Crisipo fala do aumento(ou crescimento) de Zeus. E como poderia haver aumento sem alimentação\*? Segundo Crisipo, Zeus se faz maior reabsorvendo tudo o que perece. Na verdade, tratar-se-ia de uma volta ao tamanho original. Não se trata de alimentação para manutenção de uma condição.

Plutarco diz que Crisipo atribui ao acaso a composição do mundo( para Plutarco, a sua conservação é casual\*\*) e que a liberdade antes conferida ao Homem na decisão das pequenas coisas, como mover-se ou ficar parado, não existe, sendo antes fruto de causas divinas.

114

A se julgar verdade o ponto de vista de Plutarco, fica insustentável a posição de Crisipo, ora atribuindo a Deus o papel de arranjador do universo, ora retirando-lhe tal potência.

---

\*\*\*\* *Op. Cit.*, XXXVII, p. 123.

\* *Das contradições dos estóicos*, XLIX, p. 125.

Para Plutarco, Crisipo é determinista. Então, o destino é uma necessidade invencível. Porém, como conciliar esta idéia com a teoria dos possíveis, segundo a qual o que deve ser cede seu lugar ao que pode ser? Por exemplo, se o destino é chegar em algum lugar, e tal destino é desviado ou pervertido? Concordar com o destino ou rebelar-se? Matar-se se a vida não é o desejado?

A posição do Estoicismo é bastante clara, adaptar-se às situações da vida.

Todavia, em Crisipo, o concordar com o mundo passa pela idéia que dele fazemos, ou a sua representação, que pode ser enganosa e levar a interpretações erradas. O sim à marcha do universo seria dado tanto pela inevitabilidade do destino como pela representação que dele fazemos. E Plutarco(aqui eu o faço concordar por pelo menos uma vez com Crisipo) ainda alerta para as representações do mundo feitas em desacordo com a sua aceitação, produtoras de uma vontade débil\*.

Relativamente ao suicídio, do ponto de vista de Plutarco, os estóicos só o admitem quando na ausência dos chamados bens indiferentes, quais sejam, saúde e afins, dinheiro e poder. Assim, não se justifica a morte voluntária daqueles que são felizes e nem daqueles que estão carregados de dificuldades e dos piores males. Ou seja, os vícios não são razões suficientes para a auto-destruição, tão pouco a dor moral extrema, os mais óbvios motivos do suicídio. Mas a miséria, as doenças graves, a incapacidade, etc., seriam boas razões para pular da ponte. Plutarco não deixa de ridicularizar os estóicos, pois se os vícios não levam os homens para o túmulo, eles evidentemente os beneficiam.(Involuntariamente aqui Plutarco volta a concordar com Crisipo).

---

\*\* *Op. Cit.*, XLV, p. 131.

\* *Das contradições dos estóicos*, XLVII, p. 131.

Particularmente quanto a Crisipo, este fala que não se deve medir a vida relativamente aos bens e aos males reais, mas em conformidade ou desconformidade com a natureza\*. O que levaria ao túmulo os sábios e manteria os infelizes e os insensatos.

A partir de “*Conversações*”\*\*, sabemos que apenas a razão conhece a si mesma e as outras propriedades do intelecto, ou seja, somente ela conhece as coisas diferentes de si mesma.

A condição humana é precária, o corpo dos homens é limitado e a sua compainha é prejudicial ao semelhante. Consequentemente os deuses não poderiam atribuir a nós o controle sobre as coisas exteriores. Apenas o controle da razão nos foi predicado. O “uso correto das representações”, como diz Epiteto, é o mais precioso dos bens.

Preocupar-se com o que não está sob seu poder, é então sofrer à toa. Não vale a pena. Os homens devem deixar aos cuidados dos deuses aquilo que lhes é maior. Dispor das coisas do mundo tais quais Deus as colocou, é ato de sabedoria. Indiferença é a receita para o ruim inevitável.

Só o razoável é suportável, e como isso varia de pessoa para pessoa, a educação é necessária para determinar o que é universalmente necessário ou inútil. Se a sabedoria está ao alcance de todos, é preciso exercitá-la antes de obter o perfeito controle sobre ela.

O Homem é filho de Deus. Mas também possui uma natureza animal: que a natureza divina o governe. Esta é representada pela razão e pelo sujeito pensante, ao passo que a natureza animal é representada pelo corpo dos homens.

116

Se o domínio da natureza animal pela razão é complexo, Epiteto fala em progresso\*\*\*. E este deve ser entendido como a busca da perfeição. E como se faz este

---

\* *Das noções comuns contra os estóicos*, XI, p. 143.

progresso? No exercício da virtude e da razão e na liberação do apego às coisas exteriores. Ou seja, o aperfeiçoamento da natureza interior.

Todos os acontecimentos do mundo estão interligados; é preciso saber compreender um evento particular no contexto ao qual ele se prende. Epiteto separa, para depois reajuntar, acontecimento e percepção do acontecimento. Antecipação da forma moderna de separar observador e objeto observado?

A posição de Epiteto implica na exclusão do acidente no mundo. Tudo está encadeado, as ações entre os homens na verdade são causais no plano de Deus. Para exemplificar, Epiteto cita a transparência da mão do artesão em sua obra. E no caso do universo, como não perceber que "...passamos de um objeto a outro, que se liga aos primeiros e que tudo isso é obra de um artesão?"\*

Os animais são dotados, por Deus, da capacidade de entender suas representações, comer, fazer a reprodução, etc. Mas a razão e a consciência do uso da razão é única ao Homem, só ele é capaz de entender o que faz e o que pensa. E qual a vantagem disso? O homem é hierarquicamente superior às bestas, um privilegiado no universo, tanto que faz uso delas para alimentação e outros fins. É portanto uma vergonha para um homem nascer e morrer como uma besta\*\*. Esta oposição firme de Epiteto se opõe à de Crisipo segundo Plutarco, que ora afirma a posição privilegiada dos homens em relação aos animais no universo, ora a nega(ver p.111 deste texto).De todo modo, o problema revela a unidade temática entre um estóico antigo(Crisipo) e um estóico do último período(Epiteto).

---

\*\* *Conversações*, livro I, I, p. 808. Edição Gallimard, 1962, tradução de Émile Bréhier, notas e revisão de Pierre Aubenque.

\*\*\* *Op. Cit.*, livro I, IV, p. 816.

\* *Conversações*, livro I, VI, 10, p. 821.

\*\* *Op. Cit.*, livro VI, 20, p. 822.

A felicidade está nas mãos do Homem porque ele é dotado da capacidade de combater o mal exterior e fazer o próprio destino. A combinação de paciência e coragem lhe é suficiente para a garantia da reta conduta.

O Homem é livre para decidir sobre seu próprio destino, e inclusive negá-lo. Faculdade ausente nos outros animais.

Por outro lado, alguns homens obliteram sua condição de liberdade e se permitem a escravidão às contingências do destino. De acordo com Epiteto, trata-se de uma cegueira promovida pelo “esquecimento”<sup>\*</sup> da condição humana ou simplesmente por desleixo. A tomada ou retomada de consciência da situação do Homem no mundo resolve o problema.

Se todas as coisas no universo estão interligadas, é natural que o destino dos homens individualmente pensados também se imbriquem. Assim, não é absurdo para Epiteto dizer que os homens são cidadãos do mundo, e as conseqüências disso seriam passar por cima da autoridade dos estados e ponderar os atos individuais na medida em que eles dizem respeito e atingem diretamente os próximos e indiretamente os distantes. A humanidade é uma irmandade.

No livro I, IX<sup>\*\*</sup>, Epiteto, de maneira indireta, ataca o suicídio. Isto porque o Homem deveria aceitar a condição existencial a ele conferida por Deus. É necessário viver a sua condição. Nesses termos, não se justifica a morte voluntária.

Por outro lado, temer a morte é igualmente errado, já que esse temor impede o pleno desfrute das condições existenciais.

118

Para Epiteto a reta vontade consiste em obedecer aos designios divinos; a vontade completamente livre, sem controle, redundaria em caos e confusão. Em contrapartida, é mais

---

<sup>\*</sup> Expressão de Émile Bréhier. *Conversações*, livro I, VI, p. 823.

<sup>\*\*</sup> Op. Cit., livro I, IX, 10, p. 830.

fácil mudar a si mesmo do que mudar o mundo. Pois, o correto é fazer a metamorfose do pensamento. O resultado da diacronia entre o ser e o desejo, é um ente desenvolvido pela metade, por exemplo, um pai descontente com seu filho será um mau pai, o filho descontente com seus pais será um mau filho, etc.\*.

E para completar esta idéia, Epiteto diz que é de boa vontade a providência divina limitar o poder dos homens: como eles se sairiam se tivessem que cuidar de tudo e assim se fazerem o próprio Deus, se mal conseguem cuidar de seus próprios negócios? Os homens devem agradecer o fato de Deus os ter livrado de tal fardo e de se preocuparem somente com a própria razão\*\*.

Epiteto, mostrando grande misericórdia para um homem antigo, recomenda tratar aos semelhantes de forma humana e igualitária, mesmo os escravos e os desfavorecidos pela sorte, por que essa seria a vontade de Deus, pai de todos os homens. Lembrando que estóicos como Marco Aurélio e Sêneca têm uma visão hierarquizada da sociedade, e não seria errado encontrar-se no mundo aqueles que mandam e aqueles que devem obedecer. Mas, Epiteto não propõe a abolição das desigualdades sociais.

Quanto ao pecado, Epiteto diz que os ignorantes devem ser esclarecidos sobre o seu erro, o que os faria voltar atrás. Mas aqueles que desejam persistir no erro, nada poderia alcançar a sua razão. Esses não têm salvação.

Instrução é aplicar as noções naturais às realidades particulares, em conformidade com a natureza. Distinguir aquilo que depende de nós e aquilo que não, e aplicar o fruto das descobertas, o bem, naquilo que depende nós.

---

\* *Conversações*, livro I, XII, 22, p. 840.

\*\* *Op. Cit.*, livro I, XII, 32 a 35, p. 841.

Deus colocou os obstáculos no caminho dos homens para que eles mostrem o seu valor. Esta é a suposição que Epiteto sugere aos homens fazerem para superar as dificuldades\*.

No que se faz concordante com Sêneca.

O sábio é livre daquilo que não depende dele. Então, ser feliz depende exclusivamente dele. Nem o semelhante nem o próprio Deus podem interferir em sua decisão de ser feliz.

Assim se cruzam os caminhos de Deus e dos homens; sem nenhuma interferência extra além da capacidade de distinção entre o certo e o errado e o uso da razão conferido a eles pela divindade. Muito embora Epiteto pense que a influência de Deus atinja as coisas mínimas do dia-a-dia, por exemplo, o cantar do galo e a fruta madura que cai do pé, o indivíduo não perde o arbítrio e a autodeterminação, ele é livre para agir de acordo com a própria consciência.

O bem e o mal estão nas representações do mundo; a vontade de fazer ou sentir o bem depende de cada um. Enfrentar as circunstâncias e delas saber retirar o bom é o conselho de Epiteto\*\*. Dessas últimas afirmações, é possível deduzir que, no processo de lida com o mundo e de busca da felicidade, Epiteto introduz um novo elemento: se até agora (Marco Aurélio, Sêneca, Cícero e Plutarco, além de Crisipo e Carneade), se fez uso exclusivamente da razão para a obtenção da felicidade, a vontade é à razão somada para o alcance desse estado de plenitude.

120

Não basta deixar que a razão conduza, é preciso ter vontade de ser feliz. O mero esclarecimento entre o bem e o mal, o certo e o errado, não garante a opção por um nem pelo outro. E se nos demais autores a opção pela infelicidade e pelo errado não ocorria ou era considerada desvio, ser feliz ou não, em Epiteto, é um ato, também, da vontade.

---

\* *Conversações*, livro I, XXIV, p. 860.

\*\* *Op. Cit.*, livro II, V, p. 890.

Deus possui um projeto para os homens e para o universo; é portanto obrigação dos homens obedecer aos seus desígnios, mesmo que isso cause a sua morte. Epiteto cita o exemplo de Sócrates, que teria percebido o sinal de Deus e assim aceito tranqüilamente o fim\*.

Dessa maneira, continua Epiteto em 44 e seqüência\*\*, os homens são testemunhos de Deus e sua onipotência e por graça devem honrar essa idéia, isto é, fazer exemplo de sua existência e maravilha.

O homem verdadeiramente livre é aquele que se recusa a viver no erro e busca a libertação através da calma e da ausência de medo e presença da instrução, instrução entendida não apenas como acúmulo de cultura, mas a prática da Filosofia e a observância dos acontecimentos do mundo.

Tal como Sêneca e Marco Aurélio, Epiteto nega a influência da opinião pública sobre as almas individuais. Em 21\*\*\*, ele “desaconselha” a tomada de conselhos, pois isso faria do aconselhado um escravo do aconselhante (as influências estariam de acordo com o humor do aconselhante) e por que os conselhos seriam diferentes e até mesmo divergiriam, lançando o aconselhado para lá e para cá, sem destino certo.

121

A cidade, ou a idéia de “reunião de homens”, para Epiteto, é uma comunidade consciente de homens de bem. Os homens, equilibrados e praticantes da Filosofia, cientes do que é o Homem e da sua participação na sociedade, e cientes de quem é Deus e dos seus desígnios para o universo e para o Homem, agiriam em função do bem comum e evitariam os erros e os vícios, pensando igualmente que eles não são seres solitários e sua vida deve ser tomada em conjunto. Assim, a desgraça pessoal é para ser compreendida num plano maior e

---

\* *Conversações*, livro I, XXIX, 17, 18 e 29, pp. 875 e 876.

\*\* *Op. Cit.*, livro I, XXIX, p. 877.

portanto aceita sem resistências. Cada um teria o seu papel a cumprir nesse jogo de peças enredadas.

O destino do Homem é a morte ou ser utilizado pelos designios divinos. Ele nada tem a reclamar. Além do que, reclamar não adiante em nada e só piora a situação.

A adivinhação é ardil totalmente descartado por Epiteto. Consultas a vísceras ou aos pássaros, os modos gregos antigos para tal arte, não levam a esclarecer o futuro. É perda de tempo. Os homens devem fazer de Deus o seu guia e os sinais que este envia são claros e dispensam as artes mágicas. Por exemplo, observar o que é bom e segui-lo; observar o que é ruim e evitá-lo.

O Homem carregaria em si uma porção divina e ao escolher o mal ele trairia o seu criador. E o culto a esse deus não está nas estátuas de ouro ou objetos de adoração, mas na observância de uma postura digna no mundo e na não violação dessa condição especial que Deus lhe teria facultado. Essa força faria do próprio Homem, um deus\*.

Parte consciente do universo, o Homem deve manter-se inconsciente sobre o seu futuro, para que, de acordo com Epiteto\*\*, não se entregue ao destino, às doenças ou à própria morte. O homem honesto faria isso, consciente que é da situação do Homem no universo e da necessidade de sacrificar o pessoal em função do plano social.

Relativamente aos destinos particulares, os homens serão mais felizes se obedecerem às suas naturezas individuais; i.e., um cachorro deve comportar-se como um cachorro, uma fêmea como uma fêmea, etc. Não se deve afastar-se da natureza por pura vaidade. E por outro lado, agir mau significa violentar a própria natureza, que pede sempre a retitude de comportamento e pensamento.

---

\*\*\* *Op. Cit.*, livro II, II, p. 887.

\* *Conversações*, livro II, VIII, 24 a 29, p. 900.

O prazer não é um bem porque ele desequilibra o indivíduo, e portanto deve ser evitado. Mas essa postura, aceita genericamente pelos filósofos antigos, não teria algo de duvidoso? Já que aos homens modernos o sexo (e os prazeres sensíveis em geral) representa algo tão absoluto? Provavelmente tanto Epiteto como os demais estóicos se referissem à concupiscência sem limites. Por outro lado, o discurso dos pensadores deveria se manter ao nível ideal. Malgrado o que acontece de fato à carne. Nem mesmo em Sêneca, adepto da “teoria do melhor” (em doença, não se deve deixar de querer a saúde, etc.), aparece o amor enquanto uma condição superior à solidão. E a solidão amorosa não é tomada enquanto um mal, uma paixão com seus graves efeitos. Os estóicos, o próprio Sêneca, Marco Aurélio e Epiteto, somente salientam a natureza social dos homens e a sua necessidade de viverem em comunidade.

Para Emile Bréhier, uma das definições de Filosofia, em Epiteto, é conhecer a relação dos homens com Deus\*. Em consequência, eles deveriam praticá-la na observação dos sinais de Deus e na imitação de seus passos. A idéia de conhecimento em Epiteto se afasta da passividade e se aproxima da prática.

A felicidade estaria na obediência a Deus e em querer o que Deus planejou para os homens. Assim pensado, não há como negar os eventos que chegam, mesmo que sejam ruins ou negativos, isto estaria nos planos divinos, o que mais importaria. 123

Para finalizar o problema da relação do destino dos homens com os designios divinos, uma consideração sobre o que Epiteto diz da distribuição da fortuna no mundo\*\*.

Não se deve lamentar a pobreza própria e a riqueza alheia. Nem se perguntar :por que essa é a ordem das coisas? E por que não poderia ser o inverso? Deve-se aceitar a situação dada.

---

\*\* *Op. Cit.*, livro II, X, p. 903.

\* *Conversações*, livro II, XIV, p. 915.

Mas o argumento de Epiteto é bem estranho. Ele toma a riqueza como sinônimo de algo ruim e antônima de qualidades supostamente superiores, como a fidelidade e a consciência. E mais, ele opõe a riqueza à honestidade\*. E portanto, não existe nenhuma riqueza legítima e nenhum rico honesto neste mundo. Claramente tal posição se aproxima do Cristianismo e trata-se de verdade incontestável todas as fortunas não adquiridas através de jogos de azar estarem maculadas, em algum momento de sua acumulação, de sangue ou de falcatruas. Basta que se olhe a história dos milionários. Porém, o consolo que oferecem aos pobres tanto Epiteto quanto o Cristianismo, o refúgio em qualidades morais superiores, é de valor bastante duvidoso, desconsiderando ainda o fato de que os pobres também são suscetíveis à desonestidade.

---

\*\* *Op. Cit.*, livro III, XVII, p. 995.

\* *Conversações*, livro III, XVII, 5, p. 995.

## A DESCRIÇÃO DA FELICIDADE OU CONCLUSÃO GERAL

Qual o objetivo da vida? A sua finalidade? A felicidade?

Por que o nascimento dos seres humanos? E por que a perpetuação da vida?

Evidentemente a morte é uma opção difícil em virtude de sua irreversibilidade. E quem se pergunta sobre o objetivo da vida e como obter a felicidade, necessariamente está incomodado e então especula sobre coisas tais.

A dor nos outros também pode ser o inspirador desses pensamentos. A própria felicidade não me parece ser um bom inspirador filosófico. A menos que seja comparada com a desgraça alheia. Dessa maneira, a quem o amor satisfaz, o amor se deseja mais; quem está pleno com o poder, quer mais poder, etc.

O texto "*De finibus bonorum et malorum*" de Cícero, em seus dois primeiros livros é a exposição e a crítica das teorias de Epicuro sobre prazer e a felicidade.

A Epicuro, o prazer e a ausência da dor são os perfeitos estados vitais, e portanto a base da felicidade, felicidade que não se mede pela extensão de uma vida longa e plena, mas que pode ser conseguida mesmo que por um breve instante de prazer e ausência de dor.

Obviamente Cícero não concorda com tal idéia, e a partir da leitura de sua bibliografia aqui trabalhada, é possível deduzir o seguinte: a vida é boa para ser desfrutada e o seu bem supremo é a felicidade, conseguida através da negação dos vícios e da conduta orientada pela razão, o guia para todas as horas.

125

O suicídio é um assunto deixado de lado, conseqüentemente a sua importância é secundária, ou seja, é uma opção pouco valorizada. O objetivo da vida é permitir que o universo cumpra o desígnio dado aos homens, a existência social e a condição de ser participante no cosmos. Não existe outra razão de ser, a despeito dos objetivos pessoais de

cada um. A felicidade é o meio mais fácil de dar continuidade à vida e de realização do projeto de Deus para os homens, muito embora o objetivo da vida não seja ser feliz.

A visão semelhante de Sêneca e de Marco Aurélio sobre o assunto, claramente favorecida pela proximidade histórica entre eles, permite condensá-los em uma só fala: todas as dimensões do universo estão interrelacionadas, e portanto mutuamente se influenciam. Para evitar o azar ou a atualização de acontecimentos negativos, é preciso se conduzir de acordo com a razão, a qual se faz no elemento de contato direto com o divino. Os modos mágicos de prevenção do destino, condenados por todos os filósofos aqui estudados, são formas ineficientes de evitar o mal ou alcançar o bem, É apenas a materialização da ignorância.

Crisipo estabelece a relação entre homens e deuses a partir da provisão que os segundos fazem aos primeiros. Em essência, os homens são infelizes, devido a tudo aquilo que lhes pode ocorrer, acidentes naturais, desastros, doenças, diferenças a serem resolvidas com os semelhantes, guerras, etc. Mas a divindade os provê com a razão e com as condições materiais para que eles se satisfaçam.

Plutarco só traz de interessante para esse conjunto de idéias, a dissonância :ele é o único a tomar a religião, ou a religiosidade, como o meio de contato mais rápido entre o Homem e a divindade.

Antes de qualquer coisa, Epiteto destaca a condição precária dos homens. O que significa pensar os podres de sua alma.

Eles, portanto, devem cuidar somente do que pode a sua razão, a começar pela negação da porção animal. Preocupar-se com o que não está sob o seu poder é sofrer e tentar prever o futuro é característica dos tolos.

Nesse sentido, Epiteto e os demais estóicos apontam para o seguinte: o azar ou o casual, no plano humano, seria completamente eliminado se todos os homens se deixassem conduzir apenas pelas determinações da razão. Pois uma flecha lançada ao ar, ninguém sabe ao certo o que vai causar.

Um dos elementos de valoração do pensamento é a sua atualidade ou a possibilidade de sua utilização.

Olhando hoje para a situação humana e para os textos dos estóicos que procuram orientar os homens no sentido da felicidade, pode-se perguntar: "No que eles podem nos ajudar?"

Seguindo as orientações dos estóicos, certamente qualquer um faria de sua vida algo de muito agradável. Quiçá a própria felicidade. Difícil é obter a coragem para admitir a própria impotência no mundo e aprender a resignação.

A partir da leitura dos textos "Da brevidade da vida" e "Da vida feliz", o conceito de felicidade em Sêneca pode ser resumido em três aspectos principais: obediência à natureza interior e desconsideração da opinião alheia sobre si, o que implica no bom uso do tempo, isto é, o tempo não desperdiçado com futilidades, mas aproveitado com a dedicação à verdadeira identidade, fuga da opinião pública sobre a idéia de felicidade, pois apenas o guia interior a conceberá coerentemente e a razão apoiada sobre o número não garante retitude alguma, e a sabedoria para lidar com os eventos do mundo, evitando desse modo sofrimentos inúteis e alegrias ilusórias.

Detalhando os aspectos acima, de um lado encontra-se uma preocupação com a dimensão temporal da existência humana, e de outro, a atenção para a relação entre as naturezas individual e universal.

Quanto à questão do tempo, trabalhada fundamentalmente em “Da brevidade da vida”, Sêneca adverte para o seu não desperdício. Como é feito em “Da vida feliz”, a construção dos argumentos aqui é do mesmo modo dialética, ou seja, parte do conflito de opiniões entre senso comum e Filosofia, e a opinião detonadora do texto é a reclamação que o povo faz sobre a brevidade da vida. O tempo destinado aos homens seria curto demais para tanta coisa a ser feita, tanto prazer a ser desfrutado. Sêneca é radicalmente contra tal pensamento. Para o senador, o que gera no povo tal impressão do tempo, é o seu desperdício, desperdício que deve ser entendido como o emprego das horas em atividades diversas daquelas exigidas pela natureza interior. Luxúria, os prazeres da mesa, os vícios de toda ordem e as futilidades cotidianas dão bem a dimensão do que seja o desperdício do tempo. Durante a juventude ele não é percebido, e uma hora esperando o amigo atrasado, outra aguardando a resposta de uma mulher, não significam nada. É na velhice ou nas enfermidades crônicas que o peso dos ponteiros do relógio dão sinal de vida; quando o vazio toma os contornos do fantasma da morte, é que toca o arrependimento de não ter realizado nada de aproveitável na vida. A solução é se colocar uma tarefa grandiosa e se dedicar integralmente a ela; uma tarefa menor não serve, porque o destino humano igualmente é grandioso, nenhuma outra opção é capaz de destruir o sentimento de insignificância.

O caráter passageiro de todas as coisas nunca deve ser esquecido, pois o tempo é o mais precioso dos bens para Sêneca, o que determina a importância do momento presente; o passado só tem significância na medida em que mostra a trajetória do indivíduo e o impede

de cometer os mesmos erros. A condenação do ócio é uma consequência necessária de todo esse raciocínio. E ademais, a compreensão do tempo enquanto fenômeno de curta duração está bem próxima do entendimento do tempo enquanto algo que se arrasta e não acaba, outra forma errada de compreendê-lo, reveladora do desperdício da vida.

Ao se falar da finitude do tempo aos homens, obrigatoriamente se está falando da morte. Todavia, como ela é líquida e certa, ela representa um problema exclusivamente aos ignorantes, que assim como não sabem viver, desconhecem como deve ser a relação com a morte. Esta, ao sábio pressupõe a sua plena aceitação enquanto mais um acontecimento no universo, aceitação facilitada pelo uso correto do tempo, que não coloca em cheque a vida e a morte.

Um último aspecto do problema do tempo a ser abordado é a condição do homem servil. Este é infeliz por que doa o seu tempo a seu patrão em troca apenas da sobrevivência. Então, somente os donos do capital possuem o elemento básico da felicidade. E contrapondo a vida e a razão modernas tal como fez Sêneca relativamente ao seu tempo, temos uma tradução direta, felicidade = dinheiro, já que “tempo é dinheiro”. Obviamente o senso comum moderno toma o dinheiro apenas como um mediador da felicidade.

Os outros dois aspectos a serem trabalhados localizam-se majoritariamente em “*Da vida feliz*”.

129

O primeiro deles, a fuga da opinião pública sobre a idéia de felicidade, reafirma o pulso da natureza interior como o único indicador para conduzir à felicidade. Por que só ele conhece precisamente os anseios do indivíduo; pois, a felicidade assume sempre determinações particulares, apesar da generalidade da fórmula de Sêneca. Tais determinações particulares

não fugirão dos adjetivos coragem, energia, paciência, indústria e equilíbrio. Resumidamente, da virtude.

O que diz o povo acerca da felicidade não deve ser aproveitado por que a opinião da maioria não garante a sua retidão e por que essa maioria é dada aos excessos da cama e da carne, às intrigas sociais e aos mais diversos vícios da alma. Portanto, o povo para Sêneca é um aglomerado de infelizes.

A natureza má, do mesmo modo não pode ser feliz, por não poder ser virtuosa. E a razão deve ser o condutor das ações do sujeito, para que ele não se perca nos caminhos tortuosos das paixões. Se a razão é a marca do homem sábio e feliz, a irracionalidade é a característica principal dos infelizes. A felicidade não tem que ser acidental, mas fruto de atos e pensamentos coordenados. Calma e tranqüilidade andam sempre juntas à felicidade, a alegria eventualmente se associa aos vícios. Daí a importância do retiro para Sêneca, sua idéia de felicidade se assemelha a um dia de céu azul sem vento.

O segundo tópico diz respeito à forma de recepção dos acontecimentos do mundo.

Os homens, enquanto integrantes do universo, interagem ativa e passivamente com ele. Se por um lado a receita de felicidade pressupõe o controle de si, por outro é necessário saber lidar com a porção incontrolável da existência.

São duas as possíveis traduções para esses acontecimentos: bom ou ruim. Mas o sábio deve sempre procurar se aproximar do estado de indiferença. Isto quer dizer que os eventos ruins precisam ser suportados com o refúgio na alma equilibrada, resultando daí um esvaziamento da dor. Os bons acontecimentos devem ser plenamente usufruídos, pois a qualidade mortal dos seres humanos não permite ainda que eles desprezem coisas tais como o conforto trazido pela riqueza. Evidentemente esses “pequenos prazeres” não devem ser confundidos com a felicidade e nem ser tomados como um fim em si mesmo.

O heroísmo da recusa total das coisas do mundo é descartado, o dinheiro é bem chegado, o bom prato é bem vindo; para equilibrar a dedicação à busca da sabedoria, a afirmação da materialidade da existência.

Em contrapartida, procurar situar-se acima das vicissitudes do destino assume características de loucura ou gigantismo desnecessário, já que o sentido de ser humano é precisamente experimentar os altos e baixos da vida. A filosofia estoica de Sêneca é idealista e se assemelha a uma metodologia para a correção das almas viciadas. O problema maior está no reconhecimento da situação e na localização das causas do sofrimento. Via de regra o infeliz tem o olhar constantemente voltado para o mundo, não para o interior de si mesmo.

-X-

131

O modo de alcance da felicidade através dos argumentos de Marco Aurélio pode ser resumido em comportar-se de acordo com a natureza interior, não esquecendo que as naturezas individuais partilham da natureza total do universo, que a tudo rege e compreende, em viver no meio social sem ofender ao bem comum, sendo a lei do Estado algo forçosamente bom para os indivíduos, e conduzir-se pelas orientações da razão, o único porto seguro contra as flutuações do mundo e de suas próprias emoções.

Especificando a fórmula de Marco Aurélio, temos uma perfeita conjunção entre Homem e universo, perfazendo uma só natureza. Isso quer dizer uma interligação total dos eventos, no plano social e no plano cosmológico. Assim, a questão incômoda da morte deve ser vista como um processo não individual e sim enquanto parte das transformações do mundo; não se deve sofrer com a sua chegada e tão pouco com qualquer acontecimento doloroso. O que

independe do sujeito não deve tocá-lo e o que depende deve ser conduzido de modo racional e de acordo com a sua natureza humana, isso significa uma atitude de impassibilidade e o regramento do instinto e das ações, através de princípios separadores do bem e do mal e determinadores do bem somente naquilo que é justo, temperado, corajoso e independente. Por outro lado, é interessante notar que o imperador, acostumado às batalhas e à experiência de corrupção do estado romano, desconsidera a possibilidade de alguns homens acharem prazer e felicidade no mal; para ele o Homem é naturalmente bom e somente a ignorância o faz se inclinar para o outro lado. E mesmo as criaturas de natureza corrompida fazem parte importante do processo total humano: mesmo que elas queiram, não podem atentar contra a natureza, pois pensar no bem próprio sempre conta com a indulgência da Natureza universal\*. De todo modo, é inocência do imperador pensar que apenas o homem ignorante encontra felicidade no mal, pois homens totalmente esclarecidos apreciam a dor dos outros, como a História o demonstra várias e várias vezes. E em outros casos, a própria desgraça é motivo de felicidade, em que pese ser isso um atentado contra todas as naturezas individuais. Tratar-se-ia de uma vitória da porção concupiscente da natureza sobre sua porção racional, mas uma vitória consentida.

Quanto à qualidade de ser social dos homens, Marco Aurélio afirma\*\*, que parte da felicidade dos homens necessariamente advém de sua existência coletiva e portanto o radicalmente solitário não poderia ser completamente feliz. Como conciliar tal tese com a idéia da necessidade da condução de si através dos princípios da natureza individual? A resposta é o caráter comum do gênio interior das pessoas, que então, em suas buscas, procurariam o mesmo.

---

\* *Pensamentos*, livro XI, 16, p. 128.

\*\* Por exemplo em *Pensamentos*, livro II, 1,4, livro IV, 4, livro X, 1, 4.

Este pensamento é estendido ao espaço de convívio, à cidade e sua forma política. Como em Aristóteles, os homens são eminentemente sociais e assim o bem da sociedade é o bem do indivíduo, sem que o inverso, em Marco Aurélio, seja necessariamente verdadeiro. A lei e a cidade acima dos cidadãos. O que não constitui uma humilhação, pois se os deuses existem e governam os destinos humanos, não é reprovável pedir autorização a outros homens ou por outros ser governado, já que em última instância tais autorizações e governos viriam dos próprios deuses. Modo muito comum de legitimação da autoridade civil a partir da autoridade divina ou religiosa.

Portanto as qualidades da alma presentes na criatura feliz (temperança, sabedoria, bondade, justiça, piedade, humildade, coragem) precisam do complemento sociabilidade, uma participação ativa do indivíduo junto ao meio que ele habita, participação ponderada não somente em função de si mesmo mas também em função do outro.

O papel da razão na felicidade humana é o de distinguir o certo do errado e ajudar na realização das tarefas com zelo, vigor, bom humor e sem preocupações desnecessárias e más e seus efeitos desequilibradores; a essa última qualidade Marco Aurélio chama nobreza.

Mas a questão da razão passa ainda pela Filosofia, que possui, por sua vez, uma relação ambígua com a felicidade: de um lado a Filosofia é condenável por que representa uma perda de tempo com silogismos inúteis e floreios de linguagem que não conduzem à felicidade. Do outro, ela é instrumento que deve ser utilizado pela razão para seus propósitos de bem conduzir os indivíduos, pois permite, na sua prática, mas não no mero exercício de leitura e enriquecimento cultural, a correta análise dos eventos do mundo e das dúvidas pessoais.

Outros pontos importantes na construção da alma feliz são a satisfação, o sujeito eternamente insatisfeito será eternamente infeliz, pois não sabe usufruir daquilo que tem, precisando sempre procurar mais, a ciência de que os homens não nascem para serem felizes ou terem prazer, mas para cumprir sua tarefa de serem homens, a ciência de que o prazer não conduz à felicidade e antes é manifestação da parte mais baixa do Homem, e a ciência de que ninguém pode impedir a conquista da felicidade individual, mesmo por que inexistente uma causa geral para a felicidade. A dor, tanto física quanto moral, não deve perturbar a reta conduta; para tanto, o homem deve retirar-se em sua alma e esperar que ela passe, pois o permanente é tolerável e o intolerável passa. Cuidados com a ação perniciosa da imaginação e com a falsa felicidade trazida pelas glórias e honras conferidas pelos outros homens. A felicidade não deve ser procurada no exemplo dos outros, mas em si próprio, muito embora Marco Aurélio recomende que se observe o que se passa na alma dos outros, para, por exclusão, não se sofrer pelos mesmos motivos, ao contrário de Sêneca, que prega o total retraimento. O problema do tempo se não ocupa, como em Sêneca, porção tão importante na vida humana, pois a somatória dos anos reduziria tudo ao mesmo, viver 30 ou 100 anos seria a mesma coisa, Marco Aurélio recomenda o usufruto pleno do tempo presente, pois este é todo o tempo dos homens, o passado já foi e o futuro não é certo que virá. Felicidade significa também possuir um bom gênio interior e saber como guiá-lo pelo mundo, por que ele igualmente possui suas perversões, como se utilizar das idéias dos outros como se fossem suas e finalmente, as causas da infelicidade devem ser constantemente revisadas, para se chegar à conclusão de que não vale a pena ser infeliz, pois tudo é transitório neste mundo e nada tem tanto valor que valha o nosso sofrimento.

Antes de realizar a comparação entre as felicidades de Sêneca e Marco Aurélio, o objetivo aqui, é importante compor a idéia de infelicidade, até agora estudada secundariamente.

As causas da infelicidade, a partir da opinião popular, podem ser localizadas na dor e na privação dos objetos do desejo, ausência de amor, de dinheiro, reconhecimento, etc. Elementos que nos filósofos Sêneca e Marco Aurélio sequer provocam arranhões.

A infelicidade para estes pensadores não pressupõe a dor, por que essa deve ser tolerada; não é consequência da falta de dinheiro, amor ou qualquer outro atributo deste mundo, pois esses devem ser desprezados enquanto causas da felicidade.

Em Sêneca são a volúpia, a suscetibilidade à dor, o mal uso do tempo e a incapacidade de lida com os acontecimentos do destino as origens da infelicidade. O sujeito infeliz pena inconsciente da sua situação. Em Marco Aurélio a infelicidade é trazida por essa mesma ignorância da idéia de si no mundo, a desobediência ao guia interior e a discordância com a natureza universal. O “ser feliz” a partir do sentimento é absolutamente descartado pelos pensadores, a felicidade antes de qualquer coisa lhes é uma qualidade da alma, que deve ter a medida de tudo e controlar principalmente a natureza sensível dos homens.

Para Epicuro, a infelicidade equívale à dor, precisamente porque ela impede a existência do estado de ataraxia. Para Cícero, ela pode ser traduzida pelas paixões que acometem a alma; para Crisipo, o Homem é essencialmente infeliz, pois muitas desgraças se abatem sobre ele. Plutarco toma o distanciamento de Deus como a infelicidade e Epiteto pensava que o homem é recheado de defeitos que lhe trazem a desgraça, mas ao contrário de Plutarco, não é Deus que vem em seu resgate, mas a razão.

Inversamente ao que ocorre à felicidade, relativamente à qual existe uma total oposição entre Filosofia e Senso comum, no tocante à infelicidade, existem pontos em comum entre esses dois inimigos históricos.

O primeiro deles é a dor. Tanto para a opinião popular como para Epicuro, a dor é a responsável pela desgraça, muito embora suas justificativas divirjam: para o povo, a dor é a própria infelicidade, seja qual for sua origem e dimensão. Para Epicuro, a dor só representa a infelicidade na medida em que desequilibra o indivíduo e impede o plácido desfrute da existência.

O segundo está no desejo: é idéia comum que o desejo traz a dor da falta do objeto desejado, portanto, ele deve ser suprimido, para os filósofos, ou suprimido ou satisfeito para o senso comum, que não admite a sua permanência por um longo período.

A ausência de amor é uma das principais características da infelicidade para a Filosofia popular. A razão, é a supervalorização do amor, o sentido absoluto da existência. Sem ele, a própria vida não teria valor. Para os pensadores estoicos a ausência de amor é negativa na medida em que faz o sujeito amoroso sofrer e negar o curso dos eventos do universo. Todavia, a presença do amor não representa a sua solução. Solução significa somente a total negação do amor.

A falta de reconhecimento de um trabalho realizado ou de uma habilidade demonstrada causa frustração àqueles que se conduzem de acordo com a opinião da maioria. Já o desejo de reconhecimento aos filósofos estoicos significa o amor inapropriado à glória, que desvirtua o reto comportamento e faz dos homens tolos a procura de aplausos.

E finalmente o ponto crucial da Filosofia, a ausência de razão.

136

Se tal ausência é a responsável direta pela infelicidade dentre os filósofos, o povo não esquece de mencionar o bom senso como o melhor condutor para as ações do Homem. Mas como conciliar inimigos tão decididos? E porque a aproximação na negação de uma tese? Somente o azar para explicar? Ambas as formas da razão são bem intencionadas e sua

divergência está no grau de precisão. A distância que as separa é a mesma que mantém em lados opostos a criança e o adulto.

Os pontos consoantes entre as visões de felicidade de Sêneca e Marco Aurélio são muitos, demonstrando a unidade escolástica do Estoicismo; são eles a preocupação com o aproveitamento do tempo, a obediência à natureza interior, a condenação dos vícios, o louvor à virtude, a afirmação de uma natureza universal, na qual estão imbricados os destinos de todos os seres, a existência de um Deus criador e justo e a eleição da razão como o perfeito timoneiro das almas. No entanto, a partir exclusivamente das leituras dos textos "Da brevidade da vida", "Da vida feliz" e "Pensamentos", não é possível estabelecer influências ou uma linha de continuidade entre Sêneca e Marco Aurélio. Os temas de ambos são comuns a todo o Estoicismo e Marco Aurélio não faz qualquer referência a Sêneca. Nesse caso específico a tradição filosófica não se fez de modo linear. 137

Quanto às contradições possíveis entre as razões do imperador e a do senador, elas inexistem a rigor; tem-se apenas pequenas divergências ou a condução do discurso por um caminho ligeiramente diferente. Assim, a primeira diferenciação diz respeito ao desfrute das alegrias de ocasião aparecidas pelo caminho da vida. Sêneca abertamente defende o gozo das boas coisas da vida, tais como o conforto, a boa mesa, a boa cama. Mesmo se a conquista da alma, o situar-se virtuosamente acima dos vícios estiver assegurado, é importante não descuidar da porção mortal humana, pois a essência dos homens não é totalmente divina. A atenção estrita às coisas da alma traria o descuido com a natureza sensual, e esta, por sua vez, atrapalharia nos próprios negócios da alma. Já Marco Aurélio não realiza uma condenação do valor da mundanidade, mas alerta para o perigo da sua

supervalorização; o melhor mesmo é estar acima tanto das dores como dos prazeres do mundo.

Uma segunda divergência se dá no plano do reconhecimento público. Sêneca não vê mal algum em receber as honras devidas, é mais um dos bens do mundo a ser desfrutado; todavia, a Marco Aurélio essas pequenas glórias devem ser evitadas pois representam a corrupção do estado virtuoso. Por outro lado, Sêneca defende o retiro do mundo, sem o qual a felicidade não é possível, porque ela possui um caráter estritamente individual e o estar no meio social atrapalha a sua realização. Já o imperador coloca na vida pública um dos aspectos da felicidade; o homem, enquanto ser social que é, tem que participar da vida coletiva e dos destinos da cidade; a recusa a tanto, implica na infelicidade, pois a natureza interior conduz a isso.

Um terceiro ponto é o sentido do relacionamento entre indivíduo e opinião pública. Se por um lado Sêneca o condena integralmente, por outro, Marco Aurélio admite a necessidade de olhar para o outro, não para encontrar a própria felicidade, contudo, para evitar a infelicidade. Trata-se do popular “aprender com os erros dos outros”.

Se Marco Aurélio é considerado o último expoente do Estoicismo (por Brehier, p. ex.<sup>16</sup>), Sêneca indubitavelmente é uma figura de maior expressão dentro da escola filosófica; tanto pela extensão de sua obra, como pelo alcance de suas reflexões. Além de “Da vida feliz”, “Da brevidade da vida”, “Cartas a Lucilius” e “Da Providência”, outras obras de importância foram compostas por ele, por exemplo, “*Da tranquilidade da alma*” e “*Da constância do sábio*”. O sucesso de suas fórmulas para felicidade

---

<sup>16</sup> Les Stoiciens, p. 1136. Edição Gallimard, 1962.

é bastante razoável, se aplicadas aos espíritos razoáveis. A preocupação com tal matéria é reveladora do caos existencial dos poderosos durante o Império romano, que malgrado tanta riqueza e força, não estavam satisfeitos. Para exemplificar, basta lembrar que apesar de toda sua filosofia, Sêneca não conseguiu evitar que seu pupilo Nero se tornasse uma alma viciada e um exemplo do excesso e nem que ele lhe recomendasse o suicídio, serenamente seguido. Se o pensamento de Sêneca e de Marco Aurélio ocupa papel importante dentro do Estoicismo pela temática abordada, dentro da História da Filosofia o Estoicismo tem o papel de refletir o seu tempo e se inserir na linha de raciocínio que contempla o Epicurismo e o Cinismo, cuja preocupação central também era o Homem e sua condição no universo. Pois Epicuro estava preocupado com a dor e o prazer na vida dos homens e o quanto elas interferem na busca do estado de equilíbrio ou ataraxia\* e Diógenes de Sinope, interessado em desmascarar as contradições entre o pensamento e a ação daqueles que se achavam orgulhosos de sua posição no mundo e convictos em suas reflexões, o que só assume valor verdadeiro se constantemente questionado. Ai da razão que não ri de si mesma.

Razão x Felicidade.

139

A razão, tanto em Sêneca como em Marco Aurélio, aparece enquanto o principal elemento condutor à felicidade, pois é ela a responsável pelo equilíbrio dos homens e por suas decisões acertadas; a felicidade jamais poderia ser fruto do irracional ou das paixões.

---

\* Mesmo havendo uma escala de prazeres em Epicuro, sendo prazeres superiores os prazeres da alma e inferiores os prazeres do corpo, os prazeres carregam o estigma da ameaça à felicidade ou equilíbrio da alma: "...Le philosophe grec Epicure constate que les plaisirs ont un cortège affreux de douleurs et il indique à ses amis la voie du salut dans l'absence de peines, dans un plaisir restreint et réduit, négatif, afin de soulager leurs tourments."(Albert Keim, L'Épicurisme, L'ascétisme et la morale utilitaire, Librairie Félix Alcan, p. 22).

Contudo, o abraço à razão não é irrestrito. A sua melhor forma, a Filosofia, deve ser praticada, não estudada, porque isso cria idiotas letrados e desperdiça muito tempo. A Filosofia condenando a Filosofia, reconhecimento de seus limites, interessante fenômeno presente também em Arthur Schopenhauer (“*De leitores e de livros*”, no qual o autor recomenda o processamento das informações recolhidas nos livros, caso contrário o leitor se torna exclusivamente um arquivo morto)e principalmente em Kant.

Immanuel Kant, na “*Fundamentação da metafísica de costumes*”, primeira seção<sup>17</sup>, introduz o conceito de misologia, ou seja, ódio à razão, ódio adquirido pelos homens dotados de uma razão cultivada e que não conseguem alcançar a felicidade. Kant não fala especificamente da Filosofia, mas de todas as ciências e artes. Esse ódio advém da localização da felicidade na razão e da constatação de que quanto mais afastados dela, mais felizes são os homens, leia-se os homens do povo, os rústicos, felizes com os prazeres do sexo, da bebida, de um espetáculo circense. Falta aos homens de razão o que Kant chama de “boa vontade”, esta, ajudada pela razão, conduz sim à felicidade. A semelhança com o gênio interior dos pensadores antigos é grande e a semelhança torna-se ainda maior quando se pensa na universalidade do gênio interior de Marco Aurélio: para Kant a boa vontade individual deve reger-se universalmente: “...a idéia da vontade de todo ser racional(deve ser)concebida como vontade legisladora universal”\*.

140

Apenas para concluir, a condenação da razão enquanto fonte da felicidade parece atravessar toda a cultura germânica, já que Johann W. von Goethe, em seu “*Fausto*” confere um belo acabamento à estória do sábio que desperdiça toda sua juventude entre os

---

<sup>17</sup> Página 205 da tradução de Paulo Quintela para “Os pensadores”. Abril cultural, 1974.  
\* *Op. Cit.*, p. 231.

livros e que para obter algum prazer ou felicidade, é obrigado pelas circunstâncias a vender a alma ao diabo.

É a sabedoria e não o conhecimento especializado o que Sêneca e Marco Aurélio chamam de “razão”, o conhecimento possibilitador do bom senso, da opção pela virtude. O saber muito sobre Filosofia, Literatura ou qualquer outra forma de ciência não conduz à felicidade por que naturezas viciadas podem ser especialistas e porque este saber exclui as demais dimensões da existência e só eventualmente faz o interessado se achegar à virtude, e isso ainda se se tratar das humanidades, pois os conhecimentos técnicos carecem dessa propriedade. Não esquecendo também a incapacidade do “livro” em ensinar a viver e a tradição filosófica, já presente em Cícero(citado por Michel de Montaigne\*),de que filosofar é aprender a morrer\*\*.

A relação entre infelicidade e irracionalidade apresenta-se como o oposto da felicidade trazida pela razão: ”Se você não faz uso da sabedoria, portanto não pode ser feliz”. Esses infelizes podem ser tanto letrados como médicos, advogados, filósofos, etc., como embrutecidos beberrões, pornógrafos, etc. Clara é a existência de homens simples, desconhecedores dos floreios do intelecto, mas completamente felizes, pois conhecedores de sua própria natureza, da natureza do universo e da forma como elas devem relacionar-se. A ignorância que conduz à infelicidade não é a ignorância dos livros, mas a ignorância das idéias de bem e de mal(Marco Aurélio)e ignorância das necessidades do gênio interior(Sêneca).

141

---

\* *Ensaio*, 1, cap. XX. Edição Abril cultural, coleção “Os pensadores”, 1980.

\*\* Esse mesmo distanciamento entre vida e filosofia igualmente se observa em Spinoza, de acordo com Albert keim(L’Épicurisme, op. Cit. , p. 35, posto que a capacidade de lidar com a vida é por ele chamada de “Sabedoria” e não “Filosofia”: “Si la sagesse, comme l’a constaté Spinoza, n’est pas une méditation de la mort, mais de la vie, si ma vie ne peut être indépendante de celle de la terre, des choses et des hommes, si je deviens meilleur lorsque je sens palpiter dans ma poitrine, dans mon cerveau, dans tout mon être, une

humanité plus ardente, ne faut il pas dire au contraire: "Ce que je crains le plus, c'est de ne pas agir, c'est de ne plus agir"?

## BIBLIOGRAFIA

### SÊNECA

Da vida feliz

Da brevidade da vida

Da constância do sábio

Da tranqüilidade da alma

Da providência

Carta a Lucilius

Les Belles Lettres, Collection Universités de France

Tradução e organização de A. Bougery, 1923

### MARCO AURÉLIO

Pensamentos

Les Belles Lettres, Collection Universités de France

Tradução e organização de A. Trannoy, 1953

### PLUTARCO

Das contradições dos estóicos

Das noções comuns contra os estóicos

Les Belles Lettres, Collection Universités de France

Tradução e organização de A. Bourgery, 1923

Les Stoiciens

Tradução de Emile Brehier, Gallimard, 1962

### CÍCERO

Dos fins dos bons e dos maus

As tusculanas

Da natureza dos deuses

Tratado do destino

Tratado dos deveres

In Les Stoiciens

Tradução de Emile Brehier, Gallimard, 1962

### EPITETO

Conversações

In Les Stoiciens

Tradução de Emile Brehier, Gallimard, 1962

### EPICURO

Doctrines et maximes

Tradução de Maurice Selovine

Ed. Herrmann, 1965

BRUN, JEAN  
O Estoicismo  
Edições 70, 1986  
Epicure et les epicureans  
PUF, 1961

MOREAU, JOSEPH  
Stoïcisme, Epicurisme, Tradition hellénique  
Ed. Vrin, 1979

GATES, J. WHITNEY  
The Stoic and Epicurean philosophers,  
The complete extant writings of Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius  
Random House, N. Y., 1940

KEIM, ALBERT  
L'Epicurisme et la morale utilitaire  
Felix Alcan, 1929

VALENTE, PADRE MILTON LUIZ  
A Ética estoíca em Cícero  
Editora da Universidade, Caxias, 1987

Lévy, Carlos  
Les philosophies hellénistiques  
Librairie Générale Française, 1997  
(Essa obra atualiza até a data de impressão, 1997,  
toda a bibliografia sobre o assunto)

Rist, J. M.  
Stoic philosophy  
Cambridge, 1969

Goldschmidt, Victor  
Le système stoïcien et l'idée de temps  
Librairie Générale Française  
Coleção Nouvelle Académie, Paris, 1979

Schuhl, Pierre Maxime  
Le Dominateur et les possibles  
Librairie Générale française,  
Coleção Nouvelle Académie, Paris 1960

Waerdt, P. A. Vander  
The Stoic conception of natural law  
Princeton, 1986.