



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences
ISSN: 1679-7361
eduem@uem.br
Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Pereira Melo, José Joaquim
A concepção de homem em Sêneca
Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 31, núm. 1, 2009, pp. 51-60
Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307325328007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

A concepção de homem em Sêneca

José Joaquim Pereira Melo

Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil. E-mail: jjpmelo@hotmail.com

RESUMO. Propõe-se com o presente trabalho fazer algumas reflexões a respeito da concepção de Sêneca sobre o homem, que, segundo acreditava o filósofo, para além de racional estava submetido às inquietações da sociedade, era um ser escravizado, enfermo e atormentado pela sua materialidade. Assim, a mesma alma que garantia ao homem certo parentesco com a divindade, encontrava dificuldades para atingir a perfeição a que é chamada. No entanto, essa visão pessimista não afetou o otimismo senequiano, que encontrou na própria racionalidade o caminho para o homem cumprir o fim para o qual nasceu, ou seja, o seu bem supremo, a perfeição e a felicidade: ‘viver segundo a sua própria natureza’.

Palavras-chave: Sêneca, homem, alma.

ABSTRACT. Seneca's concept of Man. Current research discusses Seneca's idea of the human person who was not only subjected to the turmoil of society but was also an enslaved being, or rather, a sick and perturbed person owing to the rationality of his own soul. Warranting somehow a certain affinity to the deity, the soul hindered him from attaining the perfection to which he had a calling. Such a pessimistic point of view, however, did not affect Seneca's optimism. In fact, the philosopher found in rationality the path towards which man would accomplish the aims he was born to, or rather, the supreme good, perfection, happiness: ‘to live according to one's own nature’.

Key words: Seneca, human being, soul.

Introdução

Lúcio Aneu Sêneca, político, escritor e filósofo da Roma do alvorecer da Era Cristã, conquistou notoriedade e lugar de destaque na história pela sua preocupação com a promoção do homem do seu tempo, o qual, segundo ele, era premido pelo sofrimento decorrente de um ambiente de dissensões políticas, arbitrariedades, inseguranças e medos promovidos por um Império em franca decadência. Para além dessas influências externas de caráter social, destacou como fator natural desse sofrimento a própria condição humana, que passa pela relação entre o corpo e a alma.

A partir dessa sua reflexão, Sêneca elaborou uma antropologia, fundamental para o entendimento de todo o seu pensamento, o que desemboca, invariavelmente, em um processo educativo.

Na busca do desenvolvimento dessas reflexões, vale perguntar: o que é o homem para esse pensador? Qual o seu bem maior?

Na solução desses problemas, Sêneca não entrou em discordância com os grandes mestres da Antiguidade, particularmente com os estoicos. Este fato não denuncia falta de originalidade no seu pensar, principalmente quando se tem em conta o tratamento diferenciado que dedicou à Estoá —

escola filosófica grega cujo nome remete ao pórtico pintado, *Stoá poikíle*, onde foi fundada, por volta do ano 300 a.C. —, particularizando o pensamento do estoicismo romano.

O que é o homem?

Para responder à primeira questão, Sêneca mostra a fragilidade da materialidade humana, a plural exposição do homem ao perigo e aos ataques que recebe do mundo ao longo de toda a sua existência.

No entanto, para Sêneca, essa materialidade frágil, com aspecto de indigência, é dotada de algo superior, de alma, a qual é responsável pela racionalidade humana: “O homem é, de facto, um animal possuidor de razão” (SÉNECA, 1991, p. 143).

Em Sêneca, é exatamente a alma e, consequentemente, a razão, esse dote natural do homem, que devem ser valorizadas, tendo-se em vista as suas potencialidades para chegar à perfeição. “No homem, enaltecemos só aquilo que se lhe nada pode tirar, nem dar, aquilo que é específico do homem. Queres saber o que é? É a alma, e, na alma, uma razão perfeita” (SÉNECA, 1991, p. 143).

Ao evocar essa compreensão clássica, Sêneca, a

exemplo de grandes pensadores da Antiguidade, coloca o homem, mesmo que indigente, acima dos demais seres do mundo.

Ele atribui à alma o *status* de divindade, da qual o corpo é hospedeiro, situação que se manifesta no homem bom e virtuoso: “[...] dentro de nós reside sim espírito divino que observa e rege os nossos actos, bons e maus” (SÉNECA, 1991, p. 141), o que por extensão, possibilita a perfeição.

Por estas características o homem é um ser complexo. A alma é ‘algo divino’ e, em virtude dela, o homem guarda certo parentesco com a divindade, ao mesmo tempo que se qualifica para ser cidadão do Cosmo. A alma é a raiz de toda a perfeição, mas pode ser afetada pelo corpo, a sua dimensão frágil. “¿Que diferencia hay, por tanto, entre la naturaleza de dios y la nuestra? Lo mejor de nosotros es el espíritu, en él nada existe aparte del espíritu. Todo él es razón” (SÉNECA, 1979, p. 9).

Graças ao respaldo desse dote superior, o homem estabelece o seu domínio sobre o mundo e transcende fronteiras, povos e culturas: “A alma é que nos dá nobreza” (SÉNECA, 1991, p. 150). Isso acontece mesmo quando a sua estrutura física, o corpo, é inferior à de muitos outros animais.

O reconhecimento desta questão passa pelo entendimento de que o homem é guiado pela razão. Assim, seguir a razão é um comportamento que está de acordo com a natureza humana (VON RINTELEN, 1966). Apesar de distinções entre as duas partes do homem, a alma se acha presa no corpo humano, como em um cárcere. Em grande medida, é limitada, condicionada, impedida por ele de se alçar às alturas da perfeição.

A rigor, a alma, esse “[...] deus que se hospeda no corpo humano” (SÉNECA, 1991, p. 119), investe-o de nobreza, é acessível a todos os homens, indistintamente de sua condição social (SÉNECA, 1991, p. 150), está submetida à parte inferior do homem: “eu que a natureza criou amarrada a este peso que é o meu próprio corpo” (SÉNECA, 1991, p. 92). Esta realidade reflete-se na difícil existência humana.

Com essa combinação, alma superior e corpo inferior, prevista no projeto da natureza, é natural que a alma, dada a sua superioridade, coloque à sua própria disposição o corpo; isto, porém, é inviabilizado pela tendência – também inata no homem – de dedicar apreço ao seu corpo: “Admito que é inata em nós a estima pelo próprio corpo, admito que temos o dever de cuidar dele. Não nego que devemos dar-lhe atenção, mas nego que devamos ser seus escravos” (SÉNECA, 1991, p. 44).

Mesmo que o homem esteja inserido nos caminhos que conduzem à divindade, está na sua índole valorizar mais o corpo do que a alma.

Nessa relação entre sagrado e profano, entre corpo inferior e perecível e alma superior, vinculada aos deuses e incluída na harmonia na Natureza (ALTUNA, 1966), reafirma-se o mistério que particulariza a existência humana.

Ao mesmo tempo que considera as potencialidades da alma para levar o homem à perfeição, Sêneca afirma também que a humanidade é constituída de homens preocupados em cultuar o corpo. Assim, o corpo passa a exercer domínio sobre a alma, submete-a de uma forma quase tirânica, dispondo de uma serviçal dotada de todas as condições para possibilitar e expandir os seus prazeres.

O homem escravizado

Essa conquista por parte da materialidade humana, além de produzir uma ruptura e inadequação quanto à natureza específica do homem, desencadeia uma inversão da ordem natural de valores: a parte superior do homem, o seu lado nobre e divino, é sobreposta pela sua parte inferior, frágil e perecível. A alma perde a liberdade para a qual foi criada. A conscientização da trágica situação a que o homem está exposto exige dele um longo caminhar, o que, por sua vez, induz ao desânimo e à decepção com a vida.

Sêneca afirma ainda que “[...] será escravo de muitos quem for escravo do próprio corpo” (SÉNECA, 1991, p. 44). Esse raciocínio explica-se pelo fato de o indivíduo não ser único no mundo: relaciona suas necessidades na esfera física aos laços de servidão em relação aos demais homens.

O homem preocupado com o corpo volta-se para o mundo exterior, para as realidades sensíveis, e nesse espaço ele busca livremente as novas correntes para a sua escravidão; o que se preocupa com a alma, ao contrário, tem os dotes da perfeição e busca a liberdade. “Este corpo frágil, prisão e liame da alma, é lançado aqui a acolá; sobre ele os suplícios, os roubos e as doenças têm poder: a alma, em verdade, é sagrada, eterna e imutável” (SÉNECA, 1992a, p. 84).

Isso se torna possível graças ao brilho do mundo exterior que desorienta a alma (ARTIGAS, 1952). Exemplifica esse quadro a ação tirânica que os bens materiais exercem o homem, obrigando-o a dedicar a sua vida a seu serviço, ao passo que, nos ensinamentos de Sêneca, a dinâmica da alma seria: “[...] estar pronta a utilizar os dons da fortuna, sem ser escrava deles” (SÉNECA, 2001, p. 9). Esse é o motivo de a vida feliz passar pela negação das

perturbações e das tentações da fortuna que atingem a tranquilidade da alma. Assim, Sêneca identifica um valor positivo na posse de riquezas, ou seja, quando estas são usadas estoicamente, sem o deslumbramento, a arrogância e o poder que possibilitam. Os bens materiais devem promover uma vida digna para o homem, e não a sua submissão.

A escravidão ao corpo, segundo Sêneca, leva o homem a se achar em condição de mudar seu destino, ou seja, a fortuna. A esse respeito, afirma o pensador: “En efecto, ¿qué entiendes por hado? Estimo que es la indefectibilidad de todos los sucesos y actos, indefectibilidad que ninguna fuerza puede romper” (SÉNECA, 1979, p. 87).

Em sua dimensão temporal, a fortuna apresenta-se para o homem como uma questão fundamental, como uma preocupação com o futuro. No entanto, é próprio do homem querer agradar aos demais, lançando mão de práticas bajulatórias, alterando decisões tomadas anteriormente, e ele acredita que o mesmo comportamento pode ser assumido em relação à fortuna. Pensando assim, oferece serviços de caráter quase ritual, tendo em vista agradar aos deuses e evitar obstáculos na busca daquilo que entende por segurança e felicidade. Y ¿entonces?, “¿en qué lés afectan las expiaciones y las conjuraciones, si los hados son inmutables?”. Déjame que defienda la rígida doctrina de los que formulan reservas a estas prácticas, y estiman que no son más que un alivio de la mente enferma (SÉNECA, 1979, p. 86-87).

Para Sêneca, o homem acredita poder mudar, com ‘sacrifícios rituais’, as determinações da Fortuna, deusa romana da sorte e da distribuição de riqueza, mas ele não conhece os desígnios divinos. Se é quase impossível mudar a decisão de um homem sábio, como mudar a dos deuses? “Si juzgas que puedes conjurarlos con sacrificios o con la cabeza de un ternero blanco como la nieve, no concedes la dividad. También decís que la opinión de un sabio no puede cambiar; cuánto más la de dio” (SÉNECA, 1979, p. 87).

Quanto aos bens materiais, Sêneca pondera que, quando eles cobrem uma necessidade, desencadeiam novas necessidades. Estas, por seu turno, fragilizam a felicidade, cujo numerador se constitui nos bens possuídos, e o denominador, nas necessidades que angustiam, de forma que não se encontram bens que não aliciem novas necessidades. Com este perfil, os bens não trazem paz, nem felicidade, e não pouparam desassossego, o que se reflete na realização dos bens superiores.

A partir desta avaliação, os bens materiais constituem a causa dos maiores sofrimentos

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

Nesse domínio tirânico sobre o homem, os bens materiais requerem um novo modo de ‘ser’ e de ‘agir’: uma atitude servil ante os poderosos e superiores, ao passo que, diante dos inferiores, mostra a enfermidade comum que particulariza a tirania. Em qualquer dos casos, porém, o homem se converte em escravo. A escravidão de si mesmo, a indignação sentida “[...] si cautivo, atrapado de pronto en la servidumbre, retiene los flecos de su libertad y a los trabajos humillantes y labiosos” (SÉNECA, 2000, p. 46).

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

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

Não obstante, a tirânica submissão que sofrem as massas humanas não está circunscrita à simples ação de poderosos e governantes, que nada mais são do que a expressão dessas massas, posto serem elas que possibilitam a sua existência e a sua vigência.

O mesmo senhor tirânico, detentor de autoridade e poder, que se coloca acima dos demais, acredita ser livre, quando, na verdade, é o maior escravo das massas, que também assumem a condição de tirânicas (GARCIA GARRIDO, 1969). O temor, o instrumento fundamental da ação tirânica, aloja-se no homem submisso. “Tal como a tortura é tanto mais eficaz quanto mais instrumentos dolorosos exhibir (e assim vence pela vista homens que resistiram ao sofrimento), também [...] receios que nos afligem e abatem o ânimo, os mais eficazes são aqueles que se fazem ver” (SÉNECA, 1991, p. 45-46).

Por extensão, uma dúvida cruel toma conta do homem submetido, levando-o a se afastar cada vez

mais da sua racionalidade, o que se refletirá negativamente na formação de uma personalidade plena de sentido, conforme foi concebida pela natureza.

Essa falta de autenticidade leva à acomodação do homem, na oscilante flutuação do comportamento das massas ao expressarem o seu querer. A opção por seguir as pegadas da maioria, das massas, traz consigo penalidades para o homem que se transformam em fatores de perturbação da alma. Desta forma, o homem assume comportamento dissimulado de contínua representação (SÉNECA, 1998a, p. 67).

Essa identificação inviabiliza traçar metas que conduzam a um comportamento reto e justo, adequado a uma pauta pessoal única, tendo em vista as exigências que se estabelecem com essa relação. “Pergunta por aqueles cujos nomes se aprendem de cor e verás que eles são identificados pelas características seguintes: este é servidor daquele, que o é de um outro – ninguém pertence a si próprio” (SÉNECA, 1998b, p. 27).

A solução para este problema é o afastamento das massas, para que, livre do seu raio de influências, o homem possa agir e julgar a partir da razão, não se restringindo ao nível de crenças coletivas em voga ou às influências de uma racionalidade coletiva emocionalmente instável. A moral social, o socialmente referendado, não está habilitada para se constituir em critério de decisão moral (SANGALLI, 1998).

Quando a alma comanda o corpo, essa situação não se configura, pois alma e deuses, no entendimento senequiano, são da mesma natureza: têm em comum a razão, fonte de força e de perfeição, responsável pela virtude e pela felicidade.

Daí a exortação senequiana: “Seja como for, a alma deve recolher-se em si mesma, deixando todas as coisas externas: que ela confie em si mesma; que ela não se ressinta das perdas materiais e interprete com benevolência até mesmo as coisas adversas” (SÉNECA, 1998a, p. 61). Para além, Sêneca orienta: “Cultiva, portanto, em primeiro lugar a saúde da alma, e só em segundo lugar o corpo” (SÉNECA, 1991, p. 50). Caso contrário, o homem torna-se frágil, indigente, enfermo e debilitado.

O homem enfermo

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

A maior dificuldade em relação a isso diz respeito à aparente dificuldade e/ou incapacidade do homem para descobrir o que o afeta. Esse processo de insensibilização do homem ganha progressiva dimensão, a ponto de, por causa da “[...] a cegueira das nossas mentes” (SÉNECA, 1991, p. 675), ele não perceber o que outros percebem com certa clareza.

Essa situação também responde à valorização que se atribui ao corpo e que traz consigo insegurança à alma. Diante dessa realidade corporal, o homem torna-se criterioso, percebe os sintomas da sua enfermidade, mas não os dá a conhecer, preocupado com reações adversas que podem provocar.

Ocultar a enfermidade da alma sob a aura da importância, da laboriosidade ou de qualquer outra suposta virtude indica que o mal já está efetivamente instalado. “Não há melhor indício de um espírito mal-formado do que a instabilidade e a permanente oscilação entre a afectação pela virtude e o amor pelo vício” (SÉNECA, 1991, p. 676).

Essa dissimulação não faz outra coisa senão ir ao encontro dos vícios e das paixões, não deixando espaço para a verdade sensível e para a virtude plena. Por outro lado, a simulação de virtudes que não são reais transforma-se num sério obstáculo para a obtenção da saúde da alma. Como diagnosticar e prescrever remédios para alguém que se julga saudável?

O homem que não quer ser ajudado inibe os qualificados – que são poucos – a exercer a condição de ‘médico’. Mesmo quando se usa da pressão, de remédios ou de coação, não se pode ignorar que “[...] um espírito fraco e doente receia experiências desconhecidas” (SÉNECA, 1991, p. 172).

Caso o homem decida identificar o mal que o acomete, iniciando um tratamento, a busca filosófica, em breve descobrirá que não se trata de um exercício difícil: passada a fase inicial, o tratamento deixa de amargar e torna-se mesmo uma fonte de prazer enquanto se processa a cura. Com os remédios do corpo, o prazer só chega depois da cura; a filosofia, pelo contrário, é salutar e saborosa simultaneamente (SÉNECA, 1991, p. 172).

Desse modo, Sêneca investe na regeneração do homem pela filosofia. Segundo acredita, o homem é dotado de certa preocupação natural com o pensar, com o exercício filosófico, ainda que sejam poucos os dedicados a este aspecto, que ao mesmo tempo é humano e divino. Entre as possibilidades evidenciadas pela filosofia estão a de indicar o que é o bem e o mal, a de educar para a ação correta, a de curar os males espirituais, enfim, a de conduzir à felicidade. Em síntese, todos os esforços que levam ao exercício filosófico são relevantes para alcançar a

virtude, desde que desenvolvidos de forma moderada, equilibrada, indiferente, de acordo com a razão e a natureza (SANGALLI, 1998).

Mesmo contemplando a possibilidade da cura, para Sêneca, a situação da humanidade é dramática, o que está expresso no grande número de enfermos e no pequeno número de ‘médicos’ para cuidar desses pacientes. Além disso, à medida que passam os anos, aumenta o número das enfermidades que atacam a alma, muito mais do que as do corpo, que já não eram poucas.

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

Mais cedo ou mais tarde, no entendimento de Sêneca, o homem toma consciência da sua condição de enfermo, mas a cegueira a que está submetido impede-o de identificar essa enfermidade. Ao mesmo tempo, o homem atribui às suas dores causas físicas, que, em sua maioria, também são de caráter imaginário.

Em face disso, buscam-se remédios não apropriados para o problema, que, por seu turno, pioram o quadro. Nessa esteira vão as viagens, uma vez que, segundo se acredita, uma mudança de clima poderia contribuir para melhorar o estado de saúde. No entanto, esse expediente não possibilita a cura, pois não são males físicos; além disso, tanto para as enfermidades da alma quanto para as do corpo, o repouso possibilita um restabelecimento iniludível, enquanto o movimento de transferir-se de um lugar para outro não tem outra propriedade a não ser a de agravar a enfermidade: [...] “andas daqui para ali tentando expulsar essa angústia interior, que o teu incessante deambular apenas consegue agravar [...]. O que quer que faças redunda em teu prejuízo, esse teu contínuo movimento só te faz mal [...]” (SÊNECA, 1991, p. 104).

Assim, o temor aloja-se na alma enferma, que, por meio da sua força, pode paralisar determinadas reações do homem, impedindo a razão de encontrar o remédio necessário para as suas dores e levando ao desgosto pela própria existência.

O homem vencido

O homem escravizado e enfermo converte-se num homem vencido, condição que se efetiva à medida que recrudesce a sua resistência a essa realidade. Com a sua indiferença, ele faz adoecer ainda mais a força que a natureza lhe conferiu, a alma, exatamente a que garante a sua vitória na luta contra os males que o atormentam: “[...] a natureza deu-nos energia suficiente. A questão está em

aproveitá-la, em juntar todas as nossas forças e pô-las ao nosso serviço ou, pelo menos, em não as virar contra nós mesmos. A falta de forças não passa de pretexto; o que temos na realidade é falta de vontade!” (SÊNECA, 1991, p. 647).

Para Sêneca, apesar desse favorecimento da natureza, o mundo é o espaço de homens vencidos, dos que não sabem ou não querem fazer uma guerra consigo mesmos, tendo em vista obter o que era ideal: a vitória da alma sobre o corpo.

Desta forma, Sêneca caracteriza o drama da existência humana como signo da derrota e da submissão. É interessante observar que, mesmo condenando veemente a guerra entre homens e povos, ele lança mão de expressões militares e entende o corpo humano como um campo de batalha (GARCIA GARRIDO, 1969) de uma guerra interior do homem consigo mesmo em busca da perfeição. Para ele, não existe batalha que exija maior dedicação do que a luta interior, uma vez que esta não admite qualquer tipo de trégua.

Em razão disso, o homem vencido não se sente motivado para empreender uma eficiente ofensiva contra a sua situação; assim, desconsidera a indigência da sua vida, arrastada pelas paixões e vícios a que está submetido.

O homem atormentado

O homem, para além de escravizado, de enfermo e de vencido, está submetido a um mal ainda maior: o medo da morte, realidade que põe fim à sua aspiração universal, suas esperanças e seus projetos de felicidade para o futuro, uma vez que, mais cedo ou mais tarde, ela se fará presente na sua existência.

Em face dessa condição de fragilidade humana, Sêneca considera: “O que é o homem? Um vaso que pode quebrar-se ao menor abalo, ao menor movimento. Não é necessária uma grande tempestade para que destrua; bata onde bater, se dissolverá” (SÊNECA, 1992b, p. 42).

Apesar da inevitabilidade e da presença quase cotidiana da morte, o homem se sente incapaz de controlar a relação de medo que estabelece com ela; a situação se torna mais difícil para o cultuador da materialidade, para aquele que encontra no corpo, como se ele fosse eterno, os motivos para a felicidade.

Conforme se evidencia nesta e em muitas outras das suas reflexões, Sêneca não era indiferente à questão do tempo como condição básica na existência humana, porém põe em destaque sua brevidade e o fato que esta não está desvinculada do uso que dela se faz.

Deve-se viver intensa e virtuosamente o momento presente, no qual se representa o passado

e vislumbra-se o futuro. A perspectiva do futuro, particularidade do homem, é fonte de boas e más emoções, que se confirmam ou se negam ao fazer-se presente o futuro. A concretização destas realidades futuras, que, para Sêneca, poderiam ser agradáveis ou causar desprazer, não dependia da ação humana, mas de causas naturais ou sociais. Cabia ao homem desfrutar os sucessos e aceitar os reveses, sem ser atormentado por eles, especialmente pela morte, realidade inevitável em si mesma, mas incerta quanto ao momento em que virá e à forma como concretizar-se-á.

Essa constatação impõe ao homem atormentado viver entre o temor e a angústia e a possibilidade da reflexão, que leva à felicidade libertadora, mas requer dele a renúncia ao seu modo de viver. Como parece não ser essa a sua preocupação, ante a possibilidade da reflexão, ele opta por se refugiar no não-pensar: “São tantos os funerais que passam diante de nossa casa, mas nós não pensamos na morte; são tantas as mortes precoces, mas nós nos preocupamos com a toga de nossos filhos, com o seu serviço militar e com a sucessão da herança paterna” (SÊNECA, 1992b, p. 39).

Ao fugir dessa opção libertadora, o homem encontra soluções paliativas que o levam a submergir nas torrentes humanas, as quais proporcionam certo esquecimento desse mal que o ronda. No entanto, mesmo nesse quadro, torna-se extremamente difícil não perceber a realidade cotidiana das dores do homem. Como não poderia deixar de ser, a percepção acumulativa dessas dores marca o seu espírito, imprimindo-lhe o medo do futuro, que é reforçado pelas dores da enfermidade, da pobreza, da escravidão e do castigo a que está exposto. Assim, as situações paliativas, a exemplo dos prazeres e dos vícios, não induzem, de fato, ao esquecimento dos males humanos, em vista do seu caráter ocasional, enquanto as dores são persistentes e contínuas: “[...] no meio dos prazeres originam-se as causas da dor!” (SÊNECA, 1991, p. 456).

Diferentemente da virtude, sobre a qual repousa o supremo bem, o prazer e o vício são inconstantes, não trazem segurança; sua natureza é de caráter móvel, eles podem ser e deixar de ser, convertendo-se em dor. O prazer e o vício minam as bases da virtude e levam a buscar fortuna, a ter uma existência angustiada, porque essa existência revestida de medo do acaso está sujeita à instabilidade e às contingências da vida (SANGALLI, 1998).

Diante de tal situação, torna-se difícil ignorar tão trágica realidade, restando ao homem, já

atormentado, o caminho da fuga. Esse expediente precipitado – particularmente o de busca do prazer, em que o homem deposita todo o seu esforço – tem por fim dar as costas ao problema.

Aparentemente distanciado da realidade, o indivíduo deixa de ser solidário com os que sofrem, a ponto de as dores e lamentos de seus semelhantes provocarem sua indignação e seu desassossego. Isto ocorre porque a sua vida feliz pressupõe alegria irreflexiva, isenta de compromisso com a autenticidade humana, que deveria ser um elemento norteador de suas ações em busca da perfeição.

O anseio de viver

O homem não pode ser criticado pela busca constante, persistente e obstinada do que é próprio da natureza humana, a felicidade. Esta busca, quando orientada pela virtude, diz respeito ao instinto humano. O sumo bem, o bem maior, somente pode ser conquistado com uma vida virtuosa. Alcançar a sabedoria corresponde a atingir a felicidade. Entretanto, a crítica tem sentido quando se refere aos caminhos enganosos percorridos para se chegar a esse bem maior.

O homem, por não estar comprometido com os caminhos que levam à felicidade, acredita que a sua opção é a correta, que é a única meta a ser alcançada. Isto também é favorecido pela dificuldade de encontrar com facilidade homens virtuosos que, com base em uma avaliação criteriosa das suas práticas cotidianas, estejam dispostos a mostrar, com o seu exemplo, que a sua felicidade é falsa e não tem sustentação nele mesmo.

O anseio pela vida tem como premissa o enclausuramento da temporalidade humana no tempo presente, característica que particulariza os outros animais, os quais vivem centrados no presente, captam imperfeitamente o passado e são indiferentes ao futuro. A dinâmica deveria ser oposta, pois, ao contrário dos animais, o homem detém o tempo em suas três dimensões e se caracteriza pela sua constante preocupação com o porvir (ZARAGUETA, 1966). Por isso, a exemplo dos animais – desprovidos de passado e de futuro –, a plenitude da vida ganha expressão atomizada, desprovida de relevância, conteúdo e significado, e o espaço ocupado pelo prazer e pelos vícios não fornece ao indivíduo percepção de realização plena. “Seus próprios prazeres são desassossegados e agitados por vários terrores e, mesmo em meio à maior euforia, assalta-lhes o inquieto pensamento: ‘até quando, tudo isto?’” (SÊNECA, 1998b, p. 49).

Para fugir dos problemas que o afligem, envolvendo-se com atividades externas ou até mesmo com o descanso, o homem acaba fugindo de si mesmo e dos benefícios que a reflexão, o exercício filosófico, pode oferecer para a libertação dos males que o atormentam. “Nunca faltarão motivos de inquietação, quer na prosperidade, quer na miséria: a vida será dilacerada entre as ocupações; o ócio sempre desejado, nunca obtido” (SÊNECA, 1998b, p. 51).

É a partir dessa perspectiva que Sêneca afirma não ter dúvidas quanto ao sentido da vida humana e ao modo pelo qual o homem a direciona: “Nada é tão ilusório quanto a vida humana, nada tão falso; por certo que ninguém a receber, se não fosse dada a quem desconhece” (SÊNECA, 1992b, p. 60). É dessa perspectiva também que ele, observando seu estado de indigência, atribui à vida humana a condição de desconsoladora.

Segundo ele, isso não é diferente no que diz respeito ao mundo, visto por ele como o espaço das decepções. Apesar disso, ele afirma que em nada contribui lamentar e renegar a triste existência humana; o fundamental é criar as condições necessárias para que o homem, por meio de um processo autoformativo, atinja o bem para o qual nasceu.

Qual o seu bem maior?

Sêneca encontrou a resposta para esta segunda questão na mesma racionalidade humana, na medida em que ela é a responsável por levar o homem a cumprir o fim para o qual nasceu, o seu bem supremo, a perfeição e a felicidade: ‘viver segundo a sua própria natureza’. “O homem é, de facto, um animal possuidor de razão; por conseguinte, se um homem consegue a realização do fim para que nasceu, o seu bem específico atinge a consumação. A razão não exige do homem mais do que esta coisa facilíssima: viver segundo a sua própria natureza!” (SÊNECA, 1991, p. 143).

Nesse sentido, a perfeição para a qual o homem nasceu indica que ele deve caminhar no rumo da sua própria natureza, daquilo que representa o seu traço essencial, a sua racionalidade. Por ela, o homem se capacita a ordenar e dirigir os seus instintos, a superar a instabilidade do saber que o investe do conhecimento. Por meio da razão, ele atinge uma possibilidade cognoscitiva e volitiva para além dos limites que acredita atingir (LEÓN SANZ, 1997), mas que estão previstos nos cânones da natureza.

Esta emanção, esta parte, esta ‘centelha’ do espírito divino, em que, para Sêneca, constituía-se a razão, conforme já mencionado, estava imersa no corpo humano. Não se trata de que a razão

individual seja uma participação criada pela luz criada ou divina, mas de um acontecimento mais abrangente e ambicioso: a participação da divinização racional no Cosmos.

Para o pensador, a materialidade humana traz consigo o selo da desigualdade, cujo índice está contido na incerteza quanto à sua sorte, enquanto a natureza do divino é sempre uma, sempre a mesma. A partir deste princípio, não importa qual seria a desigualdade, visto a razão ser parte do espírito divino. Essas qualidades atribuídas por Sêneca à razão têm origem na condição divina de que ela se reveste, motivo de ser imutável e ter a firmeza categórica em seu juízo. Com isso, ela se torna o juiz do bem e do mal, ou seja, das ações verdadeiras ou falsas.

Desse modo, para Sêneca, a razão não se constitui na vontade da natureza expressa conscientemente no homem. Seguir a sua vontade diz respeito a concordar com a vontade individual, com a racionalidade interna do mundo. Não agir de acordo com a razão tem um sentido de desnaturalização, de aviltamento (ALONSO, 1966).

No caso dessa exortação estoica, a natureza humana coincide, por assim dizer, com a Natureza Universal. A harmonia cósmica, fim moral último, postula um ajuste do homem com o Universo. Essa ordenação, segundo Sêneca, selo um estreito vínculo entre os homens, garantindo-lhes a possibilidade de viverem irmanados em uma grande família universal.

Em face disso, o homem detinha a cidadania de uma grande cidade (do Universo), o que lhe requeria deveres e lhe atribuía direitos. Esse conceito foi definido por Sêneca da seguinte forma: “Em espírito aprendemos duas repúblicas: uma, grande e verdadeiramente pública, que abarca deuses e homens, na qual não nos confinamos a este ou àqueles cantos, mas na qual os raios do sol marcam os limites de nossa cidade; outra, à qual nos atribui nossa condição de nascimento” (SÊNECA, 1998c, p. 83).

A partir dessa argumentação, o progresso da humanidade passa pela dedicação e trabalho do homem pela primeira das repúblicas, conforme o previsto pela própria natureza: Sêneca, a exemplo dos demais mestres estoicos, defende essa condição do homem de membro desse corpo imensurável, governado pelo deus que é o Universo (AUBENQUE, 1965). “Para além, Sêneca asseverou: “Possuamos tudo em comunidade, uma vez que como comunidades fomos gerados. A sociedade humana assemelha-se em tudo a um arco abobadado: as pedras que, sozinhas, cairiam, sustentam-se mutuamente, e assim conseguem manter-se firmes” (SÊNECA, 1991, p. 519).

Evidencia-se, nessas condições, o que particularizou o monismo estoico, que previa a ligação entre deuses, homens e a natureza, numa realidade imanente do Universo; nesse quadro, a natureza assumia o papel de legisladora suprema, e a sociedade, a condição de fator decisivo na harmonia cósmica, a qual o homem tinha o dever e a responsabilidade de defender, o que resultaria na preservação da dignidade humana e da ordem universal.

Nessa perspectiva, o homem, para compor uma postura ética, deve ter consciência do seu lugar, da sua função, do seu ofício, do papel a cumprir nesse organismo universal. A lei eterna que comanda essa ordem teológica, por meio da qual o mundo se faz ordenado e na qual o homem está inserido, busca a sua completa realização. Essa conformidade racional com a ordem e a harmonia diz respeito à virtude, ou seja, viver racionalmente consiste em estar de acordo com a natureza e em conformidade com os ditames do destino (SANGALLI, 1998), cujo fim é a realização da Harmonia Universal.

Embora a concepção de Sêneca sobre o ‘viver conforme a sua própria natureza’ traga consigo forte conteúdo da tradição estoica, identifica-se nela uma evolução do seu pensamento. Para o pensador, muitas das discussões desenvolvidas no estoicismo podiam ser dispensadas ou até mesmo eliminadas, o que expressa a sua independência crítica ante a sua escola filosófica. Tal posição, por outro lado, não o levou à preocupação de estruturar as próprias crenças e opiniões em um novo sistema logicamente coerente, o que, todavia, não significa que ele se afaste totalmente de seu orientador geral (GARCÍA GARRIDO, 1969). Isto fica explícito em várias de suas reflexões, a exemplo de quando se dirigiu a Novato, o seu irmão mais velho: “[...] Portanto, a vida feliz é a que concorda com a sua natureza. Ora, isso não poderá ocorrer se, em primeiro lugar, a mente não for sã e não estiver em perpétua posse da própria saúde e, em seguida, corajosa e enérgica, nobre, paciente e acomodada às várias situações” (SÊNECA, 2001, p. 9). Fica explícito também quando escreveu a Lucílio: “Como poderás tu saber quais os costumes que devemos adotar se não averiguares primeiro qual o bem supremo do homem nem perscrutares a sua natureza? Só poderás ter a noção clara do que deverás fazer e do que deverás evitar depois de estudado o que a natureza exige de ti” (SÊNECA, 1991, p. 678).

A vida feliz compõe-se de uma íntima compenetração entre o *summum bonum* e *honestum* (o sumo bem é o que é nobre, ou virtuoso, ou digno) e

a sabedoria: *Summum est bonum quod honestum* (O sumo bem é um bem porque é virtuoso). Há, de forma igualmente essencial, uma compenetração entre o bem supremo e a natureza das coisas: *Quod bonum est secundum naturam est* (O que é bom está em conformidade com a natureza). A virtude, a sabedoria, a razão, são realidades naturais. O contrário é o antinatural. A moral busca a ideia de uma harmonia cósmica e o bem supremo presente no espírito do homem participa dessa harmonia, segundo princípios imutáveis ditados por um verdadeiro nomismo racionalista (USCATESCU, 1966).

Com base nesse princípio, o homem, como ser racional, que faz parte do Logos, da natureza (corpo-alma), deve procurar conhecer e compreender a ordem natural, para viver racionalmente e se capacitar a buscar a sua adequação às determinações da sua natureza, a qual está integrada à Natureza Universal.

Como membro do Universo, o homem faz parte dessa grande unidade ordenada, dessa comunidade racional e jurídica, cujos componentes são os seres racionais e os seus deuses (SANGALLI, 1998).

Em rigor, pode-se afirmar que Sêneca se remete à especificidade da natureza humana ao postular que ela criou o homem para além da contemplação, que se esvazia em seu sentido caso não seja acompanhada de uma ação prática: “[...] vivo segundo a natureza se todo a ela me dei, se dela sou admirador e cultor. E a natureza quis que eu fizesse uma e outra coisa: tanto agir como ter tempo para a contemplação; faço uma e outra, porque a contemplação nem sequer existe sem ação” (SÊNECA, 1998c, p. 89).

Na continuidade de seu raciocínio, Sêneca levanta outra questão: “Há ademais três gêneros de vida, entre os quais se procura saber qual seria o melhor: um consagra-se ao prazer; outro, à contemplação; um terceiro, à ação” (SÊNECA, 1998c, p. 91).

A juízo do pensador, as três formas de vida são compatíveis e ainda recomendáveis; assim, ao se desviar, em certa medida, da orientação estoica, ele dá uma nova versão ao ideal de homem eclético. Segundo Sêneca, por esse caminho seria possível chegar à virtude, ao bem maior, à perfeição, à felicidade. Mesmo com esse entendimento, Sêneca não desqualifica a investigação das coisas significativas para o homem.

Com essa discussão, ele mostra a sua preocupação com a natureza humana, que é razão de, em seu ideal de perfeição, ele requerer do homem a vinculação consigo mesmo e, por

extensão, uma postura de independência em relação à sintonia da Natureza Universal. Assim, a perfeição defendida por Sêneca tem um caráter especificamente humano.

Esse quadro, por ser congênito, dota o homem das condições necessárias para chegar à perfeição; porém o acesso a esse bem passa pela retirada do pano que oculta a sua natureza.

A posse e o domínio desse bem maior somente tem sentido quando o homem se esforça por atingi-lo, pois “[...] a virtude, na realidade, não é um dom da natureza: ser bom necessita de estudo” (SÉNECA, 1991, p. 454), constante, dedicado e ininterrupto.

Daí o afã senequiano de oferecer ao homem condições para essa realização, a ponto de chegar ao limite do seu engenho de moralista empírico e da sua perspicácia psicológica, mais que filosófica. Admirador incondicional, se não adorador da natureza, acredita que a perfeição humana consiste em viver em conformidade com o que pede a sua própria natureza; em seguir com a sua ação a harmonia que mostra o Cosmos; em buscar em si mesmo, em sua natureza, os nobres valores individuais, a sua excelência, sem depender nem servir a ninguém, mas, com independência superior, fazer-se senhor de tudo; em se entender como espetáculo digno da atenção e da complacência dos deuses, pela sua virtude; enfim, em se assemelhar às divindades, impassíveis e serenas. Acrescente-se que em algum momento sugere ao homem que busca a sabedoria que supere os deuses, que têm a paz imperturbável, enquanto o mérito do sábio reside no fato de que, mesmo vivendo entre amarguras e contrariedades, mantém o sossego do espírito (PÉREZ-VAZCAINOS, 1966).

A preocupação com a formação humana, assumida por Sêneca, ao longo da sua vida, como missão pedagógica da qual nunca se distanciou, ganhou expressão até mesmo na sua morte – momento, segundo acreditava, da libertação humana, motivo de tê-la convertido num ato pedagógico pleno de intenção educativa.

Assim, as suas reflexões e as suas práticas pedagógicas transformaram-no em uma das vozes romanas mais importantes e significativas em matéria de educação, conforme fica explícito na sua ressonância ainda na Antiguidade, quando exerceu notável influência nos chamados Padres da Igreja, a exemplo de Clemente de Alexandria, Tertuliano, Santo Ambrósio e Santo Agostinho; no despertar na Medievalidade, pelo interesse de pensadores como

Lactâncio, Martin de Braga, Tomás de Kempis e Santo Tomás de Aquino, entre tantos outros; ou na Modernidade e na Contemporaneidade, pela simpatia de Montaigne, Descartes, Leibniz, Kant e Nietzsche.

Essa permanência na História é significativa para justificar estudos sobre o pensamento de Sêneca, que, num processo dinâmico e criador, invadiu outras épocas que se distanciam da sua e evidenciou a validade de seu modelo pedagógico, fundado na ética e na moral, princípios que apresentam traços de semelhanças em todos os tempos, lugares e culturas. Isto também foi possível graças à solução prática que apontou para os problemas existenciais, em face do seu entendimento da natureza humana e da determinação dos valores humanos.

Referências

- ALONSO, A. El conocimiento en Séneca. In: **Estudios sobre Séneca**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía y Sociedad Española de Filosofía, 1966. p. 153-164.
- ALTUNA, L. R. La antropología de Séneca. In: **Estudios sobre Séneca**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía y Sociedad Española de Filosofía, 1966. p. 41-61.
- ARTIGAS, J. **Séneca**: la filosofía como forjación del hombre. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto ‘San José de Calasanz’ de Pedagogía, 1952.
- AUBENQUE, P. Sénèque et l'unité du genre humain. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA EN CONMEMORACION DE SÉNECA, EN EL XIX CENTENARIO DE SU MUERTE, 1965, Córdoba. **Actas...** Córdoba: Consejo Ejecutivo del Congreso, 1965. p. 77-92.
- BARREDA, J. M. Uma posible justificación teórica al espiritualismo de Séneca. In: **Estudios sobre Séneca**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía y Sociedad Española de Filosofía, 1966. p. 381-386.
- GARCÍA GARRIDO, J. L. **La filosofía de la educación de Lucio Anneo Séneca**. Madrid: Editorial Magisterio Español, 1969.
- GUIRAO, P. Beatitud y felicidad en la moral de Séneca. In: **Estudios sobre Séneca**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía y Sociedad Española de Filosofía, 1966. p. 365-372.
- LEÓN SANZ, I. M. **Séneca (h. 4 a.C. – 65 d.C.)** Madrid: Ediciones del Oro, 1997.
- PÉREZ-VAZCAINOS, J. M. El dominio próprio. In: **Estudios sobre Séneca**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía y Sociedad Española de Filosofía, 1966. p. 221-228.

SANGALLI, I. J. **O fim último do homem.** Porto Alegre: PUCRS, 1998.

SÉNECA, A. L. **Cuestiones naturales.** Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.

SÉNECA, L. A. **Cartas a Lucílio.** Madrid: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

SÊNECA, L. A. **Consolação a Hélvia.** Campinas: Pontes, 1992a.

SÊNECA, L. A. **Consolação a Márcia.** Campinas: Pontes, 1992b.

SÊNECA, L. A. **Sobre a tranqüilidade da alma.** Campinas: Nova Alexandria, 1998a.

SÊNECA, L. A. **Sobre a brevidade da vida.** São Paulo: Nova Alexandria, 1998b.

SÊNECA, L. A. **Sobre o ócio.** Campinas: Nova Alexandria, 1998c.

SÉNECA, L. A. **De la cólera.** Madri: Alianza Editorial, 2000.

SÊNECA, L. A. **Da vida feliz.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

USCATESCU, J. Dimension humanística Del pensamiento de Séneca. In: **Estudios sobre Séneca.** Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas,

Instituto Luis Vives de Filosofía y Sociedad Española de Filosofía, 1966. p. 163-178.

VON RINTELEN, F. J. La unidad del género humano de Lucius Annaeus Séneca. In: **Estudios sobre Séneca.** Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía y Sociedad Española de Filosofía, 1966. p. 93-108.

ZARAGUETA, J. El tiempo en Séneca. Estudios sobre Séneca. In: **Estudios sobre Séneca.** Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía y Sociedad Española de Filosofía, 1966. p. 359-364.

Received on January 17, 2008.

Accepted on November 15, 2008.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.