



MATHEUS CLEMENTE DE PIETRO

Noções estóicas de harmonia no
De uita beata de Sêneca

Campinas
2013



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Estudos da Linguagem

MATHEUS CLEMENTE DE PIETRO

Noções estóicas de harmonia no *De uita beata* de Sêneca
Orientadora: Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de
Estudos da Linguagem da Universidade Estadual
de Campinas como requisito para obtenção do
título de doutor em linguística.

Campinas
2013

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
TERESINHA DE JESUS JACINTHO – CRB8/6879 - BIBLIOTECA DO INSTITUTO DE
ESTUDOS DA LINGUAGEM - UNICAMP

D625n De Pietro, Matheus Clemente, 1984-
Noções estoicas de harmonia no De vita beata de
Sêneca / Matheus Clemente De Pietro. -- Campinas, SP :
[s.n.], 2013.

Orientador : Isabella Tardin Cardoso.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Sêneca, ca.4a.C.-ca.65d.C. De vita beata. 2.
Estóicos. 3. Filologia. 4. Epistemologia. 5. Harmonia
(Filosofia). I Cardoso, Isabella Tardin, 1971-. II.
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos
da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em inglês: Stoic notions of harmony in Seneca's De vita beata.

Palavras-chave em inglês:

Sêneca, ca.4a.C.-ca.65d.C. De vita beata

Stoics

De vita beata

Philology

Epistemology

Harmony (Philosophy)

Área de concentração: Linguística.

Titulação: Doutor em Linguística.

Banca examinadora:

Isabella Tardin Cardoso [Orientador]

Paulo Sergio de Vasconcellos

Roberto Bolzani Filho

Sidney Calheiros de Lima

Moacyr Ayres Novaes Filho

Data da defesa: 27-02-2013.

Programa de Pós-Graduação: Linguística.

BANCA EXAMINADORA:

Isabella Tardin Cardoso

Isabella Tardin Cardoso

Paulo Sergio de Vasconcellos

Paulo Sergio

Roberto Bolzani Filho

Roberto Bolzani Filho

Sidney Calheiros de Lima

Sidney Calheiros de Lima

Moacyr Ayres Novaes Filho

Moacyr Novaes

Daniel Rossi Nunes Lopes

José Eduardo dos Santos Löhner

Marcos Martinho dos Santos

Agradecimentos

A prática de publicar uma tese exibindo o nome de um único autor contradiz a experiência de doutorandos em todo o mundo: este trabalho, ainda mais do que aqueles que usualmente o precedem, foi influenciado por inúmeras pessoas, e, conseqüentemente, deve a todas elas parte de seu mérito – os erros, evidentemente, são de minha responsabilidade.

Agradeço, antes de quaisquer outros, àqueles que contribuíram mais diretamente à minha educação: meus avós Rosa e Waldomiro, e os mestres Cao Yin Ming e Cai Wen Yu. Nisso também se incluem meus pais, José Francisco e Dinah, que, cada um ao seu modo, fizeram-me perseverar nesse e em outros estudos. Sem eles, nem a tese, nem o tema, nem o diploma teriam sido possíveis.

Devo agradecimentos especiais à Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso, orientadora, pela paciência de me ter acompanhado durante os últimos oito anos. O incentivo ao rigor e à excelência acadêmica que dela constantemente recebi é o ensinamento mais valioso que levo dessa década de estudo universitário. A ela agradeço pelas incontáveis revisões, comentários e sugestões que fez, bem como pela genuína preocupação que demonstrou ao longo da orientação – algo que excede suas obrigações acadêmicas. Muitas são também as oportunidades que me indicou, esforço que também reconheço e pelo qual sou agradecido.

In a similar manner I extend my gratitude to Prof. Dr. Jula Wildberger, co-advisor, for the astonishing patience with which she dealt with my deficiencies – linguistic, social and academic –, and for having tolerated me during my stay in her universities. I am sincerely grateful for the faith she demonstrated in my work, for having accepted me as visiting doctoral student in Frankfurt am Main, for the invitation to her classes at the *American University of Paris*, for the interest in organizing the Seneca Philosophus conference and, as is the case with Prof. Isabella, for the countless comments and

proofreadings she made without receiving anything in return. It amazed me in particular the attentive and sincere manner in which my ideas were taken into consideration, despite the difference in hierarchy, knowledge and experience. My debt to both – Isabella and Jula – is made only greater due to the understanding they showed in regard the several external misfortunes that threatened this research.

De maneira semelhante, estendo meus agradecimentos à Profa. Dra. Jula Wildberger, co-orientadora, pela surpreendente paciência com que lidou com minhas limitações – linguísticas, sociais e acadêmicas –, e por ter me aturado nos anos em que estive em suas universidades. Sou grato pela que fé que teve em meu trabalho, por me ter aceito como doutorando sanduíche em Frankfurt am Main, pelo convite em atuar na *American University of Paris*, por levar adiante a idéia da conferência Seneca Philosophus, e, tal como a Prof. Isabella, pelas inúmeras leituras e correções que fez sem receber coisa alguma em troca. Surpreendeu-me, sobretudo, o modo atencioso e sincero com o qual levou minhas idéias em consideração, apesar da diferença em hierarquia, conhecimento e experiência. Minha dívida a ambas – Isabella e Jula – se estende à sua compreensão quanto aos inúmeros infortúnios que colocaram a pesquisa em risco.

Sou também grato ao Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos, não apenas pelas cuidadosas correções e pareceres em colóquios, bancas de Mestrado, e, agora, de Doutorado, mas – e especialmente, – pela dedicação e entusiasmo que demonstra aos alunos de latim de todos os níveis, inspirando gerações a seguir carreira na área de filologia clássica.

Aos professores que gentilmente aceitaram participar das bancas de defesa e qualificação, e, pois, honram o trabalho com seus pareceres: Prof. Dr. Roberto Bolzani, Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes, Prof. Dr. Sidney Calheiros de Lima, Prof. Dr. José Eduardo dos Santos Lohner, Prof. Dr. Marcos Martinho, e Prof. Dr. Daniel Rossi. Aos professores Marcos Aurélio Pereira, Moacyr Novaes, Alexandre Soares Carneiro, sou também grato pelo incentivo e pela participação em banca de Mestrado.

Ao Prof. Dr. Hans Bernsdorff, por me aceitar enquanto aluno de seu instituto, na *J. W. Goethe Universität Frankfurt am Main*, e aos Prof. Dr. Friedemann Buddensiek e Prof. Dr. Thomas Paulsen, pela gentil recepção em sua universidade e respectivos institutos. Agradeço também ao Prof. Dr. Jürgen Paul Schwindt, pelo convite à participação de sua série de colóquios e Workshop na *Universität Heidelberg* ao longo dos dois últimos anos, bem como pelo suporte quando de minha estada. Sou também grato à *American University of Paris*, também pelo caloroso apoio que lá nos forneceram durante minha estadia em Paris.

À equipe da *AUP*, incluindo sobretudo à Profa. Dra. Jula Wildberger, ao lado da *Gesellschaft für antike Philosophie*, da *Société Internationale des Amis de Cicéron*, e da *Société Saturnienne*, que possibilitaram a realização da conferência *Seneca Philosophus* na primavera de 2011.

À Ermanno Malaspina, Kathrin Winter, Francesca Romana Berno, Ranja Knöbl, Marcel van Ackeren, Aldo Setaioli, David Sedley, Teun Tieleman e Malcolm Schofield, pela oportunidade que me deram de com eles discutir minha pesquisa.

Aos muitos pesquisadores estrangeiros que, com auxílios inesperados ou indiretos, contribuíram de alguma forma à escrita da tese: Antje Junghanß, Iris Heckel, Irene Conradie, Claartje van Sijl, Stefano Maso, Marcia Colish, Margareth Graver, Christoph Jedan, Thomas Bénatouil, Jean-Baptiste Gourinat, Martin Dinter e Tomazzo Gazzari. Aos funcionários da Biblioteca Ambrosiana de Milão, do St. Anne's College de Oxford, das Universidades de Würzburg e Erfurt, e do departamento de filologia clássica de Universidade de Turim.

Sou grato aos amigos e colegas que estiveram presentes em muitas das fases da pesquisa – tanto em bons como em maus momentos: à Dai Ling, Claudete, Telmo Teramoto e Luiza Chagas, pelo suporte e confiança, bem como aos demais colegas do Qi Gong. A Arthur Welle, Elisa Nickel, Caio, Jeremias e demais companheiros de tabuleiro; à Susannah Burrows pelo longo ano; à Anna Tomaszcyk pela amizade e companhia; à Laura Marusciac, por colocar as coisas em perspectiva; à

Mariana Veauvy e Luciano Garcia, pela ajuda em momento de necessidade, em Paris e Heidelberg, respectivamente; à Neiva Borgato, Stella Lindner, Adeline Jalabert, Elena Dalla Costa, Isabella Heil, Johannes, Verena, Angela Feil, Juliana Paracencio, Günther, Maraísa e Pablo Schoenmaker, e aos colegas do Centro de Estudos Clássicos, em especial àqueles com quem tive maior contato durante a pesquisa: Beatris Ribeiro Gratti, Maíra Meyer, Lilian Costa, Carol Rocha, Robson Cesila, Lucy Ana de Bem, Talita Juliani, Mariana Pini, Esther Ferreira, Felipe Weinmann, Raquel e Diogo. À Fabiana Lopes da Silveira e Ana Cláudia Romano Ribeiro também pela leitura e retorno quanto ao texto traduzido.

À CAPES e ao DAAD, que durante parte da pesquisa a apoiaram financeiramente. Porém nem mesmo toda a instrução, apoio e financiamento disponíveis seriam de alguma valia se a burocracia não fosse suportável. Por isso, meus agradecimentos finais são dirigidos a Claudio Platero, que sempre esteve disposto a solucionar com clareza e profissionalismo as incontáveis dúvidas e impasses burocráticos que surgiram longo dos últimos anos. De semelhante maneira, sou grato a Julia Freier, sem cuja atenção e boa vontade minha estadia em Frankfurt provavelmente não teria sido possível.

“时习之而学, 不亦说乎?”
“Estudar, e constantemente aplicar o estudo na prática:
não é isso a felicidade?”

- Confúcio, *Analectos* 1.1.1 (séc. VI a.C.)

Resumo

O presente estudo dá continuidade a pesquisa anterior acerca da noção estoíca de “harmonia” ou “acordo” na prosa do filósofo romano Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.). Conforme verificado em estudo de Mestrado, a referida noção –, central à escola estoíca –, encontra-se expressa por Sêneca de diversos modos, e, além disso, tem suas diversas particularidades apresentadas e desenvolvidas em diferentes “faces” pelo filósofo. No presente estágio da pesquisa, concentramos nossa investigação na obra *De uita beata* (“Sobre a vida feliz”), e procuramos analisar a presença e função que diferentes noções de “harmonia” e “acordo” têm no texto. Para isso, apresentamos uma tradução completa da obra, acompanhada de notas explicativas e de estudo acerca da tradição manuscrita do texto. No que concerne à noção em apreço, propomo-nos a conduzir investigação extensiva sobre noções de “harmonia” na escola estoíca, bem como dos fundamentos teóricos que as suportam, e apresentamos os resultados em forma de uma sistematização geral desse conceito. Após tais considerações, realizamos análise detalhada de dois trechos do *De uita beata*, nos quais a presença de referências à “harmonia” estoíca se mostra de modo mais evidente. A análise revelou que, ao menos nessas passagens, é observável um discurso densamente filosófico, aparente apenas após atenção a certos elementos estilísticos nela empregados, bem como ao reconhecimento de alusões e referências que Sêneca faz a particularidades da noção estoíca de “harmonia”. De modo geral, ao longo de toda a pesquisa –, seja durante a tradução, a investigação teórica, ou a análise de passagens da obra –, procuramos atentar ao vínculo entre filosofia e retórica verificável em Sêneca.

Palavras-chave: Sêneca, estoicismo, *De uita beata*, harmonia, filologia, epistemologia.

Abstract

This thesis gives continuity to previous research on the Stoic notions of “harmony” and “agreement” in the prose works of the Roman philosopher Lucius Annaeus Seneca (4 BCE – 65 CE). As observed in my studies at Masters’ level, the idea in question is employed by Seneca in different manners and, in addition, it has its peculiarities presented and developed in several *facies* by the philosopher. In the current research I have focused my investigation on *De uita beata* (“On the happy life”), and I have conducted an analysis on the presence and function that different notions of “harmony” and “agreement” have in the text. To that purpose I present a complete translation of the work, accompanied by explanatory footnotes and by an inquiry of the manuscript tradition of the text. Regarding the idea under scrutiny, I have attempted a careful examination of the notions of “agreement” in the Stoic school, as well as of the theoretical premises they relate to, and I have presented the results thereof in the form of a broad systematization of that concept, especially in its relation to Seneca’s *De uita beata*. After such considerations I have performed a detailed analysis of two passages of *De uita beata*, in which the presence of references and allusions to some sort of Stoic “harmony” is more evident. The analysis has concluded that, at least in these excerpts, one may observe a densely philosophical discourse, something manifest after close attention to certain stylistic elements found in it, as well as the identification of alusions and references that Seneca makes to particularities of that Stoic notion. In general – be it in the translation, in the theoretical investigation, or in the analysis of selected passages –, I have attempted, during the entirety of the research, to highlight and attend to the link between philosophy and rhetoric observable in Seneca.

Key-words: Seneca, Stoicism, *De uita beata*, harmony, philology, epistemology.

Sumário

Agradecimentos	7-10
Epígrafe	11
Resumo	13
Sumário	15-16
Apresentação	17-19
Capítulo I: Introdução	21-66
1.1 – Definição do tema e delimitação do escopo.....	21-32
1.2 – Terminologia referencial.....	33-39
1.3 – Estado da questão.....	40-49
1.4 – Metodologia.....	49-56
1.5 – Edições e estudos sobre o <i>De uita beata</i>	56-69
1.5.1 – Edições.....	56-58
1.5.2 – Estudos sobre o <i>De uita beata</i>	58-62
1.5.3 – Fontes secundárias do estoicismo antigo.....	62-64
1.6 – Abreviaturas.....	65-69
Capítulo II: O <i>De uita beata</i>	71-95
2.1 – <i>De uita beata</i> nos manuscritos: transmissão e estrutura.....	71-75
2.2 – Considerações acerca do gênero literário do <i>De uita beata</i>	75-90
2.3 – Uma primeira leitura do <i>De uita beata</i>	91-95
Capítulo III: Fundamentação teórica da “harmonia” estoica	97-167
3.1 - Transmissão da noção de harmonia até Sêneca: fontes, doxografia do estoicismo e quadro geral do conceito ao longo da história da escola.....	97-105
3.1.1 – Esclarecimentos sobre as fontes: considerações sobre o fundamento material do estudo.....	98-105
3.1.1.1 – Doxografia.....	99-100
3.1.1.2 – Contextualização e principais fontes secundárias.....	100-102
3.1.1.2.1 - Diógenes Laércio.....	102-103
3.1.1.2.2 - Estobeu e Ário Dídimos.....	103-105
3.2 – Sistematização do conceito estoico de harmonia: fundamentação teórica do estudo.....	105-167
3.2.2 – “Em que consiste, afinal, essa harmonia?”.....	109-143
3.2.2.1– familiarização (ὀικείωσις).....	110-111
3.2.2.2– aperfeiçoamento.....	112-121
3.2.2.3– <i>homologia</i> (ὁμολογία).....	121-123
3.2.2.4 – Razão perfeita.....	123-125
3.2.2.5 – Conhecimento, opinião e <i>katalēpsis</i>	125-128
3.2.2.6 – Impressões.....	128-120
3.2.2.7 – Impressões apreensivas.....	130-131
3.2.2.8 – Assentimento.....	132-133
3.2.2.9 – Concepção e sabedoria.....	133-135
3.2.2.10 – Conhecimento do sábio estoico e a harmonia.....	135-138
3.2.2.11 – De <i>kata physin/secundum naturam</i> para a <i>homologia/conuenientia</i> : debate inconcluso.....	138-143
3.2.3– Particularidades da <i>homologia</i>	143-235

3.2.3.1 – atitude e não objeto.....	144-149
3.2.3.2 – exige treinamento (ἀσκησις/ <i>meditatio</i>).....	149-158
3.2.3.3 – possível para humanos e deuses apenas.....	158-167
Capítulo IV: Segunda investigação: Leitura de <i>De uita beata</i>	
à luz da teoria estóica da harmonia.....	169-235
4.1 – Notações sobre <i>De uita beata</i> , seções 1.1 a 6.2.....	169-218
4.2 – Notações sobre <i>De uita beata</i> , seções 8.1 a 8.6.....	219-228
5. Conclusão.....	229-235
6. Texto latino.....	237-260
7. Tradução: <i>De uita beata</i>.....	261-313
8. Bibliografia.....	315-338
9. Apêndices.....	339-341
9.1 – Apêndice I.....	339-341

Apresentação

O presente trabalho foi em grande parte moldado, de um lado, pela formação obtida desde a época da graduação em filosofia na Unicamp, durante aulas e orientação em estudos clássicos no IEL (em IC, Mestrado e disciplinas de doutorado no programa de Pós-Graduação em Linguística). De outro, por minha experiência no estágio de pesquisa no exterior, possibilitado pelo programa de estágio na Alemanha, financiado pela cooperação CAPES/DAAD, e pela cordial co-orientação da Profa. Dra. Jula Wildberger (American University of Paris/J.W. Goethe Universität Frankfurt). Fora do país, contato com pesquisadores das mais diversas áreas (dentre eles, filólogos, linguistas, historiadores, filósofos, psicólogos e cientistas sociais), pertencendo a tradições acadêmicas distintas, foi essencial para colocar determinados problemas do trabalho em perspectiva, isso é: para reconhecer que certos impasses não são intrínsecos ao tema, porém se originam de um conhecimento parcial de um ou outro elemento pertinente ao conceito em estudo.

Esse intercâmbio interdisciplinar é mencionável devido à marcante influência que exerceu na estrutura de nosso trabalho. O formato argumentativo aqui empregado reflete nossa tese de que uma exposição multifacetada será benéfica à compreensão de um conceito igualmente multifacetado. Esse motivo, ao lado dos demais já mencionados, levou-nos a não rejeitar tópicos provenientes de áreas aparentemente não diretamente ligadas ao nosso tema central, ainda que, a uma primeira leitura, tais temas possam soar estranhos. Além disso, ressaltamos que o trabalho repousa no pressuposto – defendido já na dissertação de Mestrado¹ –, de que mesmo imagens e exemplos senequianos aparentemente aleatórios se encontram firmemente fundamentados em teorias e *topoi* da filosofia estóica. Após ter, ainda que de modo intuitivo, experimentado tal metodologia, estamos em total acordo com Wildberger, quando diz que:

¹ M. C. De Pietro, *Faces da “harmonia” nas Epistulae morales de Sêneca* (Dissertação de Mestrado – UNICAMP), 2008, sob orientação da Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso.

“O que vemos em Sêneca é a ponta do iceberg. Não é possível reconhecer a conexão interna dos temas avulsos sem que se retorne ao sistema estóico, e, como se faz com peças de um mosaico, convém organizar corretamente esses fiapos de teoria²”.

O capítulo que segue esta apresentação consiste na introdução do estudo, em que se define o tema, a metodologia de pesquisa empregada, o estado da questão, e as principais obras utilizadas. A ele, segue-se uma contextualização da obra em apreço, *De uita beata*, detalhando sua transmissão manuscrita e sua estrutura discursiva. O terceiro capítulo, mais extenso, trata mais diretamente, por diversos ângulos, das noções estóicas de harmonia, e se divide em três partes. A primeira discute a questão da doxografia estóica, evidenciando as fontes de onde se deriva nosso conhecimento acerca da filosofia estóica. A segunda parte dedica-se à sistematização da noção estóica de harmonia. Nela, discute-se a exata função das diferentes noções de harmonia e acordo na ética estóica, evidencia-se o vínculo dessas noções com conceitos correlatos, e, por fim, explica-se o processo de desenvolvimento ou obtenção da *homologia*, ou seja, da harmonia enquanto bem supremo estóico. A terceira parte desse capítulo concentra-se no texto do *De uita beata*, e consiste em análise mais detalhada de duas passagens (isto é, *Vit.beat.* 1.1-6.2 e 8.1-8.6) em que referências à noções de harmonia se mostraram mais evidentes. A análise procurou evidenciar a camada filosófica subjacente à obra como corroborada pelos recursos estilísticos que a expressam, e deu maior destaque a referências e alusões às previamente discutidas noções de harmonia estóica. Aos capítulos, segue-se a tradução anotada do *De uita beata*, acompanhada de notas explicativas, e o texto latino, em que nos baseamos para a referida tradução.

Por fim, um apêndice informativo e um anexo são acrescentados após a conclusão do estudo. Essas seções são tangenciais ao tema da pesquisa e foram ali inseridas com o propósito de fornecer

² “Was wir bei Seneca sehen, ist die Spitze des Eisbergs. Die innere Verbindung einzelner Gedanken ist daher ohne Rückgriff auf das stoische System oft nicht zu erkennen, und es gilt, diese Theoriefetzen wie Bruchstücken eines Mosaiks an den richtigen Stellen des Bildes einzuordnen”. Cf. J. Wildberger. *Seneca und die Stoa*, p. ix.

informações complementares, que, embora não essenciais, são de diferentes maneiras úteis tanto à compreensão do conceito de harmonia como à contextualização do *De uita beata*. Eles são:

Apêndice I: Listagem comparativa das formas e expressões do *telos* estóico.

Anexo I: *Codex Ambrosianus C 90 inf. 51^r-59^v*.

Introdução

“Was wir bei Seneca sehen, ist die Spitze des Eisbergs³.”
- J. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, p. ix.

1. 1 - Definição do tema e delimitação do escopo

O presente estudo tem como tema central noções estoicas de harmonia na prosa filosófica de Lúcio Aneu Sêneca (*Lucius Annaeus Seneca*; 4 a.C – 65 d.C), em especial na obra filosófica *De uita beata* (“Da vida feliz”) dedicado ao seu irmão Júnio Aneu Galião (*Iunius Annaeus Gallio*).

Na esteira de certos estudos, denominamos como “harmonia”, a princípio, a noção que estoicos gregos usualmente denominavam pela expressão *to homologoumenōs zēn* (ou, na designação substantivada, *homologia*), ou seja, nada menos do que o fim último (*telos*) do estoicismo, nas palavras atribuídas a Zenão: (“Zenão definiu o *telos* como ‘viver harmoniosamente⁴’”). Contudo, no decorrer das pesquisas, constatamos que a idéia de *homologia* é intimamente associada em textos antigos⁵ e em estudos modernos (ou por vezes por esses confundida)⁶ com outras. A associação se deu, em primeiro lugar, com o atributo mais comumente expresso pelo composto *kata physin* (lit. “de acordo com a natureza⁷”).

Ambas as noções, que aqui subsumimos como faces da “harmonia” na filosofia estoica se encontram necessariamente presentes em todos os âmbitos a que os filósofos estoicos se dedicaram,

³ “O que vemos em Sêneca é a ponta do iceberg”.

⁴ Τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε· ‘τὸ ὁμολογουμένως ζῆν’ (Stob. 2.75.11).

⁵ Cf., por exemplo, *DL* 7.87; *Cic. Fin.* 3.31; *Stob.* 2.76.

⁶ Cf., por exemplo, G. Striker, “Following nature: a study in Stoic ethics”, in *OSAPH* 9, 1991, pp. 1-73; e A. Long, “The harmonics of Stoic virtue”, in *Stoic studies*, pp. 202-223.

⁷ Sobre *kata physin* como expressão relacionada à harmonia (“in Übereinstimmung mit dem Leben”, literalmente “em conformidade com a vida”), cf. Wildberger, *op. cit.*, p. 873, n. 1325. Sobre a preposição *kata* + algum termo no acusativo como expressão designando *homología* em geral, cf. Long, “The harmonics of the Stoic virtue”, *op. cit.*, p. 203; J. Sellars em seu índice de termos estoicos constante em *The art of living* (p. 182) traduz a expressão *kata physin* por “in accordance to nature”.

desde a física, certamente passando pela lógica e, sem dúvida, também na ética estóica⁸. O motivo disso é que conceitos-chave dessas áreas tocam, de forma ou outra, quer na noção de *homologia*, quer na da vida *kata physin* (e similares), quer na de ambas.

Tal abrangência é mais fácil de ser observada, por exemplo, no âmbito da física, pois que “natureza⁹” (φύσις em grego; *natura* em latim) tanto está presente na expressão *kata physin*¹⁰, como é nada menos que o referencial mais comum do advérbio *homologoumenōs* (como, por exemplo, em *homologoumenōs tēi physei zēn*¹¹). Ainda no âmbito da filosofia natural, exemplo de outra noção que pode ser associada de modo evidente à concepção central ao nosso estudo, é o de “constituição corpórea¹²” (ἕξις; *unitas*¹³). No âmbito da ética estóica são também notórias as do domínio da teologia¹⁴, associadas, por exemplo, à idéia “deus¹⁵” (θεός; *deus*); ou no determinismo estóico, sendo a noção de “destino¹⁶” (ἔιμαρμένη; *fatum*) também associada à noção.

⁸ Como deverá ficar claro no decorrer deste estudo, é o caráter ético (embora pressupondo muitas vezes aspectos da física e lógica estóica) da discussão da harmonia o privilegiado nos textos de Sêneca a que nos dedicamos. Sobre registros da divisão da filosofia estóica já na Antiguidade cf. *SVF* 2.35 (= *LS* 26 A = Aetius, *De placitis reliqua* 273). Cf. também *SVF* 3.37-39 e 42-44. Mas o próprio modo como a relação entre tais partes da filosofia é apresentada – quer em forma de partes do corpo (*DL* 7.40; *SE*, *AM* 7.19), quer como partes de um jardim (*DL* 7.40) – deixa claro o caráter misto (embora, nos textos transmitidos, tendente a privilegiar o ético) da maior parte das discussões.

⁹ Cf. e.g. *SVF* 2.1132 (= *LS* 43A = *DL* VII.148; grifos nossos): ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικούς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς ἐν ὀρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ’ οἷων ἀπεκρίθη. (“Natureza” é uma *hexis* que move-se por si mesma, que completa e sustenta seus produtos de acordo com os princípios seminais e em momentos determinados, e continua a realizar as ações por meio das quais ela veio a ser.” (tradução baseada na versão inglesa de *LS*)

¹⁰ Cf. e.g. *Stob.* 2.78.1.

¹¹ Cf. *DL* 7.87: Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν (“É por isso que Zenão foi o primeiro a designar o *telos* como ‘viver de acordo com a natureza’, em seu *Sobre a natureza humana*”).

¹² Cf. M. L. Colish, *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, pp. 42-44; A. A. Long, “The harmonics of Stoic virtue”, in *Stoic studies*, pp. 202-223.

¹³ Ressalte-se, no entanto, que Sêneca não utiliza um termo específico para se referir à ἕξις. Cf. J. Wildberger, *op.cit.*, p. 210 (“Es ist daher bemerkenswert, daß es bei Seneca keinen speziellen Terminus für den *Zusammenhalt* (ἕξις) gibt”). Ainda assim, isso não impede que o filósofo discorra sobre o conceito, como se verifica, por exemplo, em *Naturales Quaestiones* 2.2.4.

¹⁴ Cf. e.g. o *Hino a Zeus* de Cleantes *apud* Epicteto (*Epict. Ench.* 53.1), bem como Cleantes *apud* Sêneca, *Ep.* 107.11.

¹⁵ Cf. J. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, pp. 22 e 206-208.

¹⁶ Cf. esp. *Stob.* 2.76.6 (= *SVF* 3.113) e *Cic. Fin.* 2.34, mas também *SVF* 2.912-938 e 945-955. Similarmente, cf. J. Wildberger, *op.cit.*, pp. 283 ff, e pp. 872-873, nota 1326 e p. 875, nota 1332.

Ao nos dedicarmos ao tema em nossa Iniciação Científica¹⁷ e Mestrado (2008)¹⁸, voltados para textos das *Epístolas a Lucílio* (*Epistulae morales ad Lucilium*) de Sêneca, pudemos observar que nelas a noção de *homologia* e a do atributo *kata physin* se manifestam sob variadas formas, seja por meio de termos individuais, seja, por expressão ou paráfrase, seja, ainda, por imagens.

Quanto ao primeiro caso, o uso de termos individuais, de extrema relevância foi a apreciação da carta 74, a única passagem da obra do cordovês em que o termo *conuenientia* – palavra que que Cícero propõe como tradução latina para a grega *homologia*. Mais propriamente, o primeiro registro do conceito de *conuenientia* em texto filosófico latino se dá no diálogo filosófico ciceroniano *De Finibus* (Cic. *Fin.* 21), na voz do personagem estóico Catão o Jovem:

Quod cum positum sit in eo quod homologian Stoici, nos appellemus conuenientiam, si placet, cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint: honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum ui sua et dignitate expetendum est; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum. (Cic. *Fin.* 3.21; grifos nossos)

“Visto que nele repousa aquilo que os estóicos denominam *homologia*, chamemos, nós, de *conuenientia*, se isso agradar, visto que nela reside o bem a que todos os demais bens devem se voltar: as ações feitas honestamente e o próprio honroso, que sozinho é considerado como relativa aos bens. Embora surja depois, apenas ele deve ser buscado por sua própria força e dignidade. No entanto, dentre os bens que existem em primeiro lugar na natureza, nenhum deles deve ser buscado por si mesmo.” (grifos nossos)

É evidente, portanto, que o vocábulo grego *homologia* é um termo técnico dos estóicos, apresentado por Cícero como *conuenientia* em latim (conforme indica o *OLD*). A cremos nas palavras do personagem do diálogo ciceroniano, pode-se pensar que se tratava de uma inovação (note-se o modo subjuntivo do verbo *appellemus*, bem como a expressão “se agradar” (*si placet*), que sugere o caráter inédito da formulação a ser ainda aceita). Dado o caráter ficcional do diálogo *De Finibus*, é possível que aquele conceito tenha se difundido em Roma por meio não de Catão, mas através de Cícero (pois,

¹⁷ De Pietro, M. C. “O conceito de *conuenientia* nas *Epistulae morales* de Sêneca” processo FAPESP N. 04/10598-7

¹⁸ *Idem*, *Faces da harmonia nas Epistulae morales de Sêneca*. Tese de Mestrado (IEL, UNICAMP, 2008), processo FAPESP N. 05/58880-0.

antes, o conceito não teria equivalências latinas). Igualmente possível, contudo, é que tanto Cícero como Sêneca tenham tido conhecimento do uso desse termo por meio de um terceiro filósofo. De toda forma, conclui-se, ao menos, que o emprego de *conuenientia* se teria dado em contexto técnico estóico, no qual a palavra é colocada em evidência por Cícero.

É também evidentemente estóico o contexto em que Sêneca usará o termo *conuenientia*. Em determinado ponto da carta 74 (§§ 20-21), com o intuito de mostrar a Lucílio que a virtude (*uirtus*) é o bem supremo (*summum bonum*), o filósofo inicia uma argumentação sustentando que, ao contrário daquilo que o vulgo considera ser “bens”, a virtude não está sujeita às ações da *Fortuna*, isto é: não pode ser roubada, destruída, e tampouco está sujeita à decomposição e apodrecimento naturais. Além disso, ao desprender o sábio da *Fortuna*, a virtude asseguraria a ele a tranquilidade desse estado de espírito elevado, afastando-o dos sofrimentos do mundo. Em seguida (§23), o filósofo interrompe sua argumentação com uma possível objeção: a virtude não seria um bem possível de ser alcançado por nenhum mortal, pois qualquer pessoa se perturbaria com a morte dos filhos ou dos amigos. A resposta de Sêneca é que o sábio encara a morte dos filhos e dos amigos com a mesma serenidade com que espera a sua própria; isso acontece porque, segundo ele, a virtude se fundamenta na “harmonia” (*conuenientia*): desse modo, o espírito do sábio continua sendo o mesmo tanto na morte dos que lhe são próximos, como na sua. Reproduzimos aqui a seção da epístola senequana em que o vocábulo *conuenientia* se apresenta:

Sequitur illud quod me responsurum esse dicebam. Non affligitur sapiens liberorum amissione, non amicorum; eodem enim animo fert illorum mortem quo suam exspectat; non magis hanc timet quam illam dolet. Virtus enim convenientia constat: omnia opera eius cum ipsa concordant et congruunt. Haec concordia perit si animus, quem excelsum esse oportet, luctu aut desiderio summittitur. Inhonesta est omnis trepidatio et sollicitudo, in ullo actu pigritia; honestum enim securum et expeditum est, interritum est, in procinctu stat. (Ep. 74.30)

“Segue-se aquilo que eu disse que responderia. O sábio não se aflige com a perda dos filhos, dos amigos. Isso porque ele suporta a morte deles com a mesma mente com que espera a sua. A essa, ele não teme mais do que sofre com a outra, pois a virtude consiste na harmonia [*conuenientia*]; todas as suas ações com ela concordam e a ela correspondem. Essa concordância é destruída caso a alma, que deve ser sublime, seja subjugada pelo luto e pela saudade. Toda agitação e ansiedade são opostas àquilo que é honroso, da mesma maneira que a preguiça em qualquer ação. Pois o que é excelente é confiante e livre para agir, é destemido e se mantém sempre preparado para a batalha”.

A nosso estudo, interessa particularmente o modo como Sêneca nesse parágrafo associa o substantivo a outros termos latinos, que grifamos a seguir: *Virtus enim **conuenientia constat**; omnia opera eius cum ipsa **concordant et congruunt**. Haec **concordia** perit, si animus, quem excelsum esse oportet, luctu aut desiderio summititur.* (Ep. 74.30-31; grifos nossos).

Na passagem, vemos que são usados quatro termos com significados similares: *conuenientia*, *congruunt*, *concordant* e *concordia*. É notável que todos (bem como o verbo *constat*) são compostos pelo prefixo *con-*, que pode expressar: (1) colocação ou simultaneidade, (2) ação conjunta, (3) ligação ou conexão (*OLD*). Em nosso Mestrado, constatamos que não é por acaso que todos esse conceitos apresentam significação comum: “acordo mútuo”, “agir sem oposição”, “combinar harmoniosamente”, “adaptação” e “correspondência”.

O motivo disso é que, ao investigar, na obra epistolar de Sêneca, se palavras associadas às que acima destacamos - como *congruentia*, *constantia*, *consentire*, *consonare* e *concordia* (e toda sua família semântica: por exemplo, *discordia*, *discors*) – teriam uma função de correlatos do termo específico *conuenientia* (único nos textos senequianos), i.e. se também diriam respeito à *homologia* nas cartas respectivas, obtivemos uma resposta em grande medida positiva (De Pietro, 2008). Interessante é destacar que tais termos, talvez por não estarem restritos ao vocabulário técnico, são de uso comum em textos latinos de gêneros e temas mais diversos, podendo possuir significados mais concretos. Entre outros efeitos, isso permite a Sêneca, ao se valer deles, expor seus princípios filosóficos empregando uma argumentação indutiva, isto é: empregando um raciocínio que parte de exemplos individuais e

culmina na generalização de uma verdade provável. Explorar a polissemia de tais termos faculta, assim, ao nosso filósofo apresentar conceitos através de várias imagens, metáforas e analogias, e com isso ressaltando vários aspectos, faces, de um mesmo conceito – método que se mostra parte do que chamaríamos de seu estilo “multifacetado”¹⁹.

Dessa forma, verificamos nas cartas não apenas que termos cognatos de *conuenientia* – nomeadamente o verbo *conuenire* e outros – aparecem efetivamente com o sentido de “harmonia” ao longo das obras senequianas (*Ep.* 4.11; 5.2; 15.2 e 40.11)²⁰; também se pôde notar que o mesmo ocorre com termos e expressões *consentire* (por exemplo, na expressão *naturae consentire*, denotando harmonia entre a vontade pessoal e o destino na carta 107), *concordia* (denotando harmonia social, como por ex. a conformidade entre a opinião pessoal e a “opinião pública” na *Ep.* 90), *consonare* (a harmonia interna ao homem na *Ep.* 88²¹). Além dos termos normalmente elencados pelos estudiosos consultados, nossa pesquisa prévia apontou para *conspirata* (*Ep.* 84) e *dissidere* (*Ep.* 95) como referências à harmonia estoíca nos excertos contemplados.

Ao analisarmos a terminologia, pudemos verificar também o modo como, nas epístolas selecionadas, a idéia de *homologia* expressa pelo composto *kata physin* excepcionalmente aparece – isso se dá por meio do termo *consentire*²² (*Ep.* 118; em contraste com *Ep.* 107. 7)²³, em ocorrência

¹⁹ Para uma discussão sobre essa característica do estilo senequiano, cf. von Albrecht, “Senecas language and style”, in *Hyperboreus* 14.1, pp. 68-90.

²⁰ Armisen-Marchetti (*Sapientiae facies*, p. 219), ao indicar que *conuenientia* se encontra apenas nesta passagem da carta 74, no parágrafo 30, não comenta que tais vocábulos cognatos de *conuenientia* aparecem com o sentido próximo ao de “harmonia” ao longo das obras senequianas Cf. *Ep.* 4,11; 5, 2; 15,2 e 40, 11.

²¹ Quanto à *consonare*, na *Ep.* 88 de fato observamos seu uso como metáfora musical na designação da harmonia interna do homem. Mesmo sem entrarmos no mérito da afirmação de Armisen-Marchetti (*Sapientiae facies*, p. 219), quanto ao caráter inovador no uso senequiano desse termo para designar *homologia*, podemos apontar, ao menos, que o modo como a metáfora é empregada na carta 88 dialoga, de modo contrastivo, com a forma com que a mesma metáfora é utilizada na tradição estoíca, problematizando, *pace* Long (“The harmonics of Stoic virtue”, in *Stoic studies*, pp. 202-223), o valor da arte musical como paradigma ético.

²² Cf. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, pp. 872-873, nota 1326.

²³ Cf. *Ep.* 107.7 *consentire* é referência a uma harmonia mais elevada, a *homologia* – conforme apontado por Armisen-Marchetti (*Sapientiae facies*, pp. 218-219) e Wildberger (*Seneca und die Stoa*, pp. 872-873, nota 1326). No entanto, vale também ressaltar, a análise mais acurada da passagem dessa epístola nos permite apreender que nela Sêneca se refere a uma faceta importante da *homologia*, a harmonia do homem com o destino, não tão ressaltada nos estudos consultados (De Pietro, *Faces da harmonia*, pp. 116-128).

única nas cartas. Contudo, a idéia a que o composto *kata physin* se refere é transmitida de modo mais frequente por meio da expressão *secundum naturam uiuere*, a qual não se refere a uma mera imitação dos hábitos dos animais, mas sim à adequação ao bom senso. Isso se observa, por exemplo, na *Ep.* 5, em que se caracterizaria não apenas por evitar atitudes extremas (como a dos cínicos ou a dos candidatos a cargos públicos), como também pela atitude de evitar uma vida contra a natureza (*contra naturam*) e procurar seguir a ordem correta ditada por essa natureza (sobre isso, cf. ainda a *Ep.* 122). Tal como na carta 118, também nas *Ep.* 5, 41 e 122 o emprego da expressão *secundum naturam* é coerente com o observado no livro três do diálogo ciceroniano *De finibus*. Isto é: ali a expressão não se refere a noção diretamente idêntica à *conuenientia* (e, portanto, à noção de *homología*), embora tenha papel fundamental na obtenção dessa harmonia máxima que é pressuposto e requisito de todos os bens morais. Em outras palavras, nas cartas 5, 41, 118, 122, verificamos que a expressão *secundum naturam* normalmente não designa de modo direto a *homologia*, o *telos* estóico, mas sim um parâmetro para a vida que almeje seguir nessa direção²⁴. Da mesma forma, nas cartas estudadas, a expressão de seu contrário, *contra naturam*, não remete diretamente ao contrário do *telos*, e sim o contrário do parâmetro que serviria ao direcionamento naquele sentido.

Outros recursos retóricos de Sêneca que, como referimos, nos chamaram a atenção como relevantes ao estudo do conceito: a exposição filosófica através de imagens, e uso constante de polissemia. A “tradução pela imagem”, como expressa Armisen-Marchetti²⁵, consiste no fato de Sêneca apresentar de modo mais refinado na sua exposição de um conceito por meio do emprego de metáforas e analogias – ou seja: o autor se vale de recursos estilísticos a exposição de um conceito técnico. Notou-se que, também nisso, parece haver um padrão. Dessa forma, além da relativa constância na terminologia, verificou-se que estudar as diversas imagens e consequentes analogias por meio das quais

²⁴ No entanto, como ressaltamos (De Pietro, *Faces da harmonia nas Epistulae morales de Sêneca*, p. 200), ao qualificar cuidadosamente a expressão *secundum naturam uiuere* por meio do advérbio *perfecte* na carta 118, Sêneca usa efetivamente a expressão com referência ao *télos*.

²⁵ Cf. M. Armisen-Marchetti, *op. cit.*, p. 220.

Sêneca discorre sobre a noção é indispensável para a compreensão da “harmonia” nas epístolas. Entre elas, destaca-se que o papel da analogia da filosofia com a música, destacado no estoicismo em geral por Long, também está presente em Sêneca (Ep. 88). Mas, além dessa, outras incisivas metáforas, por exemplo do âmbito gastronômico (Ep. 95)²⁶, não nos deixam passar despercebido o papel que tem a imagem da medicina na visão de Sêneca sobre sua própria arte filosófica.

Importante foi constatar que, não somente a imagem da música²⁷ ou da medicina²⁸, como também muitas das outras presentes no contexto de discussão da harmonia (quer enquanto *homologi*; quer enquanto o estágio anterior, expresso por *kata physin*) se mostram mais do que um ornamento no texto senequiano: elas, muitas vezes, referem-se a imagens já presentes em outros textos da filosofia estóica, constituindo, assim, um repertório de *topoi* a que a referência senequiana alude. Por exemplo: quando o aspecto da harmonia (ou desarmonia) em evidência é a relação entre “corpo e alma”, o filósofo frequentemente utiliza metáforas do âmbito médico; quando, por outro lado, trata da “harmonia entre estilo e caráter”, as imagens em geral provêm do contexto jurídico. Embora as associações sejam apenas usuais (não absolutas), ainda assim, sua frequência indica certa regularidade e consistência metodológica do autor.

Ao nos referirmos à polissemia senequiana, remetemos à possibilidade de leitura de um mesmo vocábulo em sentidos múltiplos: diversos, porém não necessariamente excludentes. Há momentos em que uma passagem tanto pode ser lida da forma mais superficial (caso o leitor, desconhecendo a filosofia estóica, aceite o sentido comum do texto), quanto pode também receber uma segunda leitura (caso o termo utilizado seja tomado como referência à terminologia técnica estóica). Em nosso entender, essa dupla interpretação não embarça a leitura, mas, pelo contrário, eleva a clareza do

²⁶ Cf. nosso tratamento da referida carta em De Pietro, *Faces da “harmonia” nas Epistulae morales de Sêneca*, Cap. IV (2008), bem como a monografia de Silveira, *Imagens da preceptiva e da dogmática na Epístola 95 de Sêneca*, (2011).

²⁷ Cf. estudos nesse sentido em A. Long, *Stoic studies*, pp. 202-223; M. Armisen-Marchetti, pp. 140 e 192-193, n. 170.

²⁸ Cf. R. Hankinson, “Stoicism and medicine”, in *The Companion to Stoics*, pp. 295-.309; e De Pietro, “Medicina e Filosofia na *Epistulae Morales de Sêneca*: metáforas do processo curativo do corpo e da alma”, in *I Simpósio Internacional de Estudos Antigos: Saúde do homem e da cidade na Antigüidade Greco Romana*, 2008, CD-ROM.

argumento, precisamente por relacionar tal conceito a uma situação concreta e, por assim dizer, mais didática.²⁹ Confira-se, por exemplo, o caso de *impetus* na Carta 41³⁰: o termo pode ser lido como “instinto”, no sentido comum de “instinto animal”; ou como alusão à noção estoíca de *hormē* (“impulso”). No segundo caso, notar-se-ia que a passagem antecipa argumento futuro de Sêneca, na mesma carta (quando se discorrerá acerca da “harmonia com a natureza individual”) e esclarece o sentido exato em que o filósofo está usando o termo³¹.

Sendo assim, pode-se dizer que o filósofo exporia o sentido da complexa noção estoíca de “harmonia” por meio de termos diversos, sutilezas semânticas, alusões e imagens. O estudo concluiu com a constatação de que o método senequiano de exposição, valendo-se de diferentes facetas do mesmo conceito, produz o efeito de fornecer ao interlocutor uma idéia mais clara da noção em estudo do que, como comparação, o fazem as definições contidas na doxografia. Tais foram algumas das considerações realizadas quanto às *Epistulae morales*³². Um de nossos interesses durante a investigação presente é observar o efeito de sentido que tais alusões trariam à argumentação filosófica do *De uita beata*, caso o leitor as reconhecesse sob a camada mais superficial, e por vezes aparentemente anedótica, floreada ou digressiva de tais passagens.

Estudos subsequentes ao mestrado evidenciaram que também outras expressões, tanto em cartas como em outros gêneros dos escritos senequianos, referem-se à harmonia (*homologia/kata physin*). Por exemplo, ainda nas cartas, *ex naturae uoluntate se gerere* (“conduzir-se de acordo com a vontade da natureza”) na *Ep.* 66.39, remete à conformidade entre indivíduo e seu destino.

²⁹ Sobre um uso análogo da imagética do *simile* na exposição da filosofia epicurista por Lucrécio, cf. por exemplo, M. Gale, *Lucretius and the Didactic Epic*

³⁰ Cf. *Ep.* 41, 6 (*hic [sc. leo] scilicet impetu acer, qualem illum natura esse uoluit*; “É evidente que este possui um instinto mais violento, da maneira como sua natureza quis que fosse”). Cf., também M. C. De Pietro, *op.cit.*, Capítulo 2. 4.

³¹ Isso é: a alusão à *hormē* permite que nós compreendamos que Sêneca disserta sobre o critério de se viver “acordo com a natureza” (i.e. *kata physin/secundum naturam*), e não especificamente sobre a vida conduzida “em harmonia com a natureza” (*homologoumnenōs tēi physei/conueniens naturae*) propriamente dita – trata-se de noções diferentes, sobretudo no que diz respeito ao seu valor moral. Para uma maior discussão acerca da diferença entre *conuenientia* e *secundum naturam*, cf. M. C. De Pietro, *op. cit.*, Capítulo 2.

³² As *Epistulae* traduzidas e comentadas em estudos anteriores foram: *Ep.* 5; 8; 12; 20; 31; 34; 35; 40; 41; 52; 54; 59; 61; 66; 74; 75; 82; 84; 88; 89; 90; 94; 95; 100; 104; 107; 108; 114; 115; 118; 120 e 122.

Muitas vezes, certas referências ecoam *topoi* estóicos tradicionalmente relacionados a algum aspecto da harmonia nessa filosofia. Vejamos apenas alguns exemplos. Em *De constantia sapientis* 8.2, lemos a expressão que qualifica a sabedoria (*sapientia*): *concordi cursu fluentia* (lit. uma sabedoria “que flui por um curso concorde”, i.e. “que flui de acordo com seu percurso”), e, na *Ep.* 120.11, vemos expressão e imagem fluvial análogas: *beata uita secundo defluens cursu* (“a vida feliz que flui, sem obstáculos, por seu curso”). Ambas as passagens aludem à idéia estóica de εὐροος βίος (“uma vida que flui de modo desimpedido”), ou à εὐροια βίου (“o bom fluir da vida”)³³.

Já na *Ep.* 121 temos repetidas vezes a expressão *conciliare constitutionem*, que Segurado e Campos traduz como “adaptar-se à sua constituição”. A locução, que literalmente significa algo como “conciliar-se com sua constituição”³⁴, mostra-se muito importante ao nosso estudo, pois que remete a um estágio inicial do desenvolvimento em direção à homologia: ao conceito de οικείωσις³⁵ (que arriscamos traduzir por “familiarização”³⁶). Além disso, na *Ep.* 88.9, ao explorar a imagem da música para tratar da “consonância” (*fac potius quomodo animus secum meus consonet nec consilia mea discrepent*) entre as ações de um mesmo indivíduo, a presença da referida noção e sua associação com a harmonia estóica é indiscutível.

Constatamos, pois, de um lado, a *uarietas* na expressão senequiana tanto de *homologia* quanto do atributo *kata physin*, e ainda de outras noções relevantes aos conceitos; de outro, verificamos que, como os *topoi* acima referidos ilustram, tal variedade não se dá a esmo - mas corresponderia, em termos gerais, a aspectos da harmonia referida por Sêneca nas passagens respectivas. A partir de tais

³³ Εὐροος, segundo o *LSJ* (*LSJ*, sentido I.1), denota o atributo de “fluir bem”, sendo também utilizado em textos estóicos (*Stob.* p. 742 Gaisford; *M. Ant.* 2.4) em cópula com βίος para designar uma vida bem sucedida (*LSJ*, sentido IV), ao passo que εὐροια denota uma “passagem livre” ou “a boa fluência” (*LSJ*, sentido 1.1), inclusive linguística (*LSJ*, sentido 1.2). Quando associada a βίος, o dicionário ainda apresenta um sentido técnico estóico à expressão, que passa a significar “uma locução estóica que denota a vida feliz” (*LSJ*, sentido 2.1). A associação da expressão latina *defluens cursu* à εὐροια βίου também é registrada pelo *LSJ* (sentido 2.1).

³⁴ O termo *conciliatio* é considerado pelo *ThLL* tradução do termo técnico filosófico οικείωσις (*ThLL* 4.39.50-56).

³⁵ Discutida em correlação com o processo de desenvolvimento da *homologia* no Capítulo III.

³⁶ Reconhecemos a dificuldade de encontrar um vocábulo apropriado, que transmita os sentidos técnico e semântico do termo estóico.

constatações, uma das questões que instigaram o prosseguimento do estudo, então no nível de doutorado, foi observar a) se e até que ponto os termos, paráfrases e imagens corresponderiam a noções estóicas de harmonia – quer enquanto *homologia* quer enquanto o estado *kata physin* – também em em um corpus mais amplo de sua obra e, b) se isso se comprovasse, de que forma se daria, e com que implicações para o modo como o tema da harmonia se mostra desenvolvido na filosofia de Sêneca.

Ao atentar, pois, aos aspectos literários e filosóficos do texto de nosso autor - isto é: observando, nos textos investigados, imagens e recursos retóricos que Sêneca emprega na exposição seus conceitos, identificando ainda terminologia a ele relacionada de modo recorrente -, procurou-se, de um lado, compreender o que exatamente tal “harmonia” significaria no estoicismo senequiano e que papel a noção teria em sua argumentação, a cada carta. Adicionalmente, investigou-se se haveria coerência no modo como o conceito propriamente dito é exposto nas cartas analisadas; quanto a isso, observou-se que, em relação à exposição que Sêneca faz aos menos naqueles textos, a despeito das variedade conceitual e formal encontrada, não havia uma efetiva contradição.

Ou seja, dentre as conclusões a que se chegou na pesquisa de Mestrado³⁷ está a constatação de que o uso de imagens e léxico nas *Epistulae* segue efetivamente certo método; e de que observá-los pode revelar aspectos relevantes à compreensão do conceito estudado. Até que ponto uma metodologia consistente é observável em outras obras de nosso autor? Por sua vez, a metodologia que adotamos exigiu a seleção de uma amostragem para a investigação.

Um dos motivos que nos levou a escolher trabalhar no doutorado com a obra *De uita beata* (*Sobre a vida feliz*) é precisamente o fato de que é, além da referida *Ep.* 74, nesta obra de Sêneca que termos cognatos de *conuenientia* se registram no contexto de evidente exposição da filosofia estóica. Uma leitura da obra, nela evidenciou ainda a presença de outros termos que, conforme constatamos no

³⁷ Cf. De Pietro, M. C., *Faces da harmonia nas Epistulae morales de Sêneca*, pp. 200-203.

Mestrado, Sêneca empregara nas cartas designando a harmonia (enquanto *homologia* ou enquanto o atributo *kata physin*). Apresentamos abaixo as passagens do *De uita beata* em que tais termos ocorrem:

Vit.beat. 3.2: *quod inter omnis Stoicos **conuenit*** (semelhante a *conuenire*, porém sem sentido técnico-filosófico)

Vit.beat. 3.2: *rerum naturae **adsentior***

Vit.beat. 3.3: *beata est ergo uita **conueniens** naturae suae*

Vit.beat. 3.4: ***concordia** animi*

Vit.beat. 7.3: *uirtutem in templo **conuenies*** (semelhante a *conuenire*, porém sem sentido técnico-filosófico)

Vit.beat. 8.2: ***secundum naturam***

Vit.beat. 8.5: *potestas **concors** sibi*

Vit.beat. 8.5: ***dissidens***

Vit.beat. 8.5: *partibus suis **consensit** et, ut ita dicam, **concinuit***

Vit.beat. 8.6: *summum bonum esse animi **concordiam***

Vit.beat. 8.6: ***consensus***

Vit.beat. 8.6: ***dissident** uitia*

Vit.beat. 12.3: ***inconuenientia*** (semelhante a *conuenire*, porém sem sentido técnico-filosófico)

Vit.beat. 25.1: *inter utrosque **conuenit*** (semelhante a *conuenire*, mas sem sentido técnico-filosófico)

Esse levantamento lexical nos estimulou a investigar a obra com mais detalhe, a fim de observar se acaso tais ocorrências também no *De uita beata* teriam sentido técnico-filosófico relevante ao estudo da harmonia estóica. Numa primeira leitura, constatamos que, em evidente acepção de *homologia* estóica, a ocorrência de termo cognato a *conuenientia* se dá propriamente apenas na passagem *beata est ergo uita **conueniens** naturae suae* (3.3), “feliz é, portanto, a vida que está em harmonia com sua natureza”³⁸ – o que nos sugeriu a necessidade de cautela na consideração do tema no texto em apreço.

³⁸ “Une vie heureuse est donc celle qui s’accorde avec sa nature”, A. Bourgery (Belles Lettres); “The happy life, therefore, is a life that is in harmony with its own nature”, J. Basore (Loeb).

1.2 - Terminologia referencial

“Gemäss der Natur wollt ihr leben?
Oh ihr edlen Stoiker, welche Betrügerei der Worte³⁹!”
(F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* 9)

Duo illa bona superiora diuersa sunt: prima enim secundum naturam sunt, gaudere liberorum pietate, patriae incolumitate; secunda contra naturam sunt, fortiter obstare tormentis et sitim perpeti morbo urente praecordia. [38] “Quid ergo? aliquid contra naturam bonum est?” Minime; sed id aliquando contra naturam est in quo bonum illud existit. (...) [39] Et ut quod uolo exprimam breuiter, materia boni aliquando contra naturam est bonum numquam, quoniam bonum sine ratione nullum est, sequitur autem ratio naturam. “Quid est ergo ratio?” Naturae imitatio. “Quod est summum hominis bonum?” Ex naturae uoluntate se gerere. (Ep. 66.37-39)

“Aqueles dois bens superiores são diferentes. Os primeiros são *de acordo com a natureza*: alegrar-se com a piedade dos filhos, com a segurança da pátria. Os segundos são *contrários à natureza*: resistir corajosamente ao sofrimento e à sede contínua gerada por um peito continuamente doente e febril. [38] ‘O quê? Algo contrário à natureza é um bem?’. De forma alguma; porém aquilo a partir do qual o bem surge é por vezes contrário à natureza. (...) [39] E a fim de que eu explique rapidamente o que eu queria: a matéria-prima do bem por vezes contrária à natureza, mas o bem nunca o é, visto que não há bem algum sem a razão, e a razão segue a natureza. “O que é, então, a razão?”. A imitação da natureza. “O que é o bem supremo do ser humano?”. Conduzir-se *de acordo com a vontade da natureza*.

Como vemos no excerto acima, é possível identificar, basicamente, duas noções – amplas e distintas – para o que, em estudos modernos, se costuma chamar de “harmonia” na doutrina estóica. Uma se refere ao bem supremo (em grego *to kalon*) e designa a condição⁴⁰ perfeitamente consistente e harmônica do sábio, equivalente ao que Sêneca denomina *summum bonum*. Dentre os diversos termos e expressões empregados pelos estóicos para evocar essa idéia, *homologia* (ὁμολογία) e seus derivados são os mais comuns⁴¹. O vocábulo se registra em variadas formas desde Zenão (*apud* Stob. 2.77.16 =

³⁹ “Segundo a natureza é que vocês querem viver? Oh, nobres estóicos, mas que velhacaria de palavras!”

⁴⁰ Sobre nossa tese de que a *homologia* consiste em uma “condição mental” e não um “objeto a ser obtido”, cf. nosso Capítulo III. Por ora, cf. a doxografia de Diógenes Laércio para Cleantes (*DL* 7.89 = *LS* 61A = *SVF* 3.39): τὴν τε ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην (“[sc. dizia] que a virtude é uma disposição harmônica”).

⁴¹ Quando a harmonia é expressa por termos individuais, vocábulos derivados de ὁμολογ- são estatisticamente os mais comuns.

LS 63A = SVF 3.16), até Marco Aurélio (M .Ant. 3.4.4), passando por várias obras filosóficas gregas e latinas, inclusive de Cícero (ὁμολογίαν; Cic. *Fin.* 3.21).

Consistindo de um *compositum* de ὁμός (“igual”) e λόγος (“razão”) – literalmente: “a qualidade de estar com o mesmo logos” –, a palavra *homologia* podia em grego ser empregada também em contextos diversos, significando um pacto ou concordância com um argumento ou condição⁴² (um tratado de rendição por exemplo⁴³), ou, de modo mais amplo, num contrato legal⁴⁴, ou “coerência verbal⁴⁵”. Além desses, o *ThLG* destaca seu uso filosófico específico na filosofia estóica⁴⁶.

Contudo, uma outra maneira de se designar uma noção de “harmonia” no contexto estóico é usualmente observável na locução κατὰ φύσιν (*secundum naturam*; lit. “de acordo com a natureza”). Na teoria de valores estóica, a expressão se refere a algo também desejável (λήπτα; *seligenda*), mas que é, por diversos motivos, ainda moralmente imperfeito, visto que pertence à categoria das coisas indiferentes⁴⁷ (ἀδιάφορα; *indifferentia*).

O presente trabalho trata de ambos os tipos de harmonia. Quando uma distinção se fizer necessária, utilizaremos os marcadores “harmonia₁” para indicar a noção de ὁμολογία e “harmonia₂” para a de τὰ κατὰ φύσιν. A escolha do vocábulo “harmonia”⁴⁸ para designar esse conceito amplo se deu em primeiro lugar a partir de sua presença, em referência tanto à ὁμολογία quanto à τὰ κατὰ φύσιν em diversos estudos sobre estoicismo em geral.

Tomemos, por exemplo, as seções 3.3 e 3.4 do *De uita beata*. A referida afirmação *beata est ergo uita conueniens naturae suae* (3.3) é máxima (*sententia*) formulada por Sêneca no contexto da

⁴² *ThLG* 76109 1a: “agreement” (Pl. *Symposium* 187b et al.).

⁴³ *ThLG* 76109 3b: “esp. in war, ‘terms of peace’, ‘truce’, or ‘surrender’” (Heródoto, *Historiae* VIII.52. Cf. também 1.61 e 150; 3.13; 4.201; 7.156; Tucídides, *Historiae* 1.107; 3.90; 6.10; e Andocides, *De mysteriis* I.120).

⁴⁴ *ThLG* 76109 3c: “in Law, ‘contract’, ‘agreement’ (P. *Elephantinus* 2.2 (sec. III a.C.)”

⁴⁵ *ThLG* 76109 1a: “verbal consistency”, (Platão, *Teeteto* 164c).

⁴⁶ *ThLG* 76109 5a: “in Stoic Philos., ‘conformity with nature’, (Cícero, *Fin.* 3.21).

⁴⁷ Cf. mais explicitamente a crítica de Plutarco ao estoicismo (Plu. 1060b).

⁴⁸ Destacamos que mesmo o uso do grego ἀρμονία (“harmonia”) como referência ao supremo bem moral não é desconhecido na filosofia antiga. Estobeu reporta que tanto Demócrito como Platão definem a felicidade também como algo harmonioso (Τὴν δ’ εὐδαιμονίαν καὶ εὐθυμίαν καὶ εὐεστῶ καὶ ἀρμονίαν, συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ; *Stob.* 2.76 Wachsmut; grifos nossos).

definição estóica do *telos*, ou seja, em referência a *homologia*. Em 3.4, Sêneca se refere ao mesmo conceito, porém de forma a descrever a qualidade que o bem supremo exibiria: *tum pax et concordia animi* [sc. *subit*].

Ora, as passagens abaixo transcritas evidenciam a presença de variedade terminológica também entre os tradutores quando da versão das duas expressões que, em última instância, referem-se ao mesmo conceito. Nelas, grifamos a presença do termo pelo qual preferimos, na maioria das vezes, traduzir a noção de *homologia* em Sêneca:

Tradutor	3.3: <i>beata est ergo uita conueniens naturae suae</i>	3.4: <i>tum pax et concordia animi</i> [sc. <i>subit</i>]
A. Bourgery (Belles Lettres)	“Une vie heureuse est donc celle qui s’accorde avec sa nature”.	“puis [sc. succède] la paix, l’harmonie de l’âme”.
J. Basore (Loeb)	“The happy life, therefore, is a life that is in harmony with its own nature”.	“then [sc. comes upon] peace and harmony of the soul”.
P. Ramondetti (UTE Torinese)	“È dunque felice la vita che è in accordo con la propria natura”.	“poi [sc. sottentra] la pace e l’armonia ⁴⁹ dell’animo”.
O. Apelt (Felix Meiner)	“Glücklich also ist dasjenige Leben, das mit seiner Natur in vollem Einklang steht”.	“sodann Friede und Eintracht der Seele”.
C. D. N. Costa (Aris & Phillips)	“And so the happy life is one that conforms to its own nature”.	“peace and inner harmony”.
M. Rosenbach (Wissenschaftliche Buchgesellschaft)	“Glücklich ist also ein Leben, übereinstimmend mit dem eigenen Wesen”.	“sodann Friede und Eintracht der Seele”.
F.-H. Mutschler (Philipp Reclam)	“Glücklich ist also ein Leben in Übereinstimmung mit der eigenen Natur”.	“ferner Friede und Harmonie der Seele”.
V. Laurand (Ellipses)	“Heureuse est donc la vie qui s’accorde avec sa nature”.	“vient alors la paix, l’harmonie de l’âme”.
G. Fink (Artemis & Winkler)	“Glücklich ist also ein Leben, das seiner natürlichen Bestimmung entspricht”.	“dazu Gemütsruhe, innere Ausgeglichenheit”.

Também as traduções específicas do conceitos de *ὁμολογία* e *τὰ κατὰ φύσιν* encontram traduções diferentes em diversos autores, como se vê em Striker⁵⁰, Pohlenz⁵¹, Wildberger⁵²,

⁴⁹ Ressalte-se que Ramondetti, em nota *ad loc.*, associa o termo *concordia* à *ὁμολογία* reconhece que consiste em um conceito muito complexo.

Forschner⁵³, Levy⁵⁴, Barney⁵⁵, Bonhöffer⁵⁶, Vogt⁵⁷, Boys⁵⁸, van Proosdij⁵⁹, Becker (et al.)⁶⁰ e Armisen-Marchetti⁶¹.

Observamos, pois, que em outros idiomas há o emprego de termos que não os mais imediatamente equivalentes a “harmonia” para traduzir os conceitos expressos por ὁμολογία e τὰ κατὰ φύσιν, como, por exemplo, a versão de *homologia* por “agreement”, “accordance” ou “Übereinstimmung” encontrada nos estudiosos acima. Mencionável é também a maneira menos

⁵⁰ G. Striker, “Following nature”, p. 3: a pesquisadora usa “following nature” como abreviação da fórmula oficial (ὁμολογουμένως τῆι φύσει ζῆν), mas em outros momentos também emprega “agreement with nature” (e.g. p. 19), “According with one’s nature” (p. 6), “in accordance with human nature” (e.g. p. 19) e “in accordance with nature” (e.g. p. 25, 38) para se referir a κατὰ φύσιν.

⁵¹ M. Pohlenz, *Die Stoa*: Pohlenz utiliza termos diversos para se referir aos dois conceitos. Há momentos em que demonstra preferência por aqueles provenientes do contexto musical (“Das Leben nach dem einen mit sich in Einklang stehenden Logos”, p. 116; “seelische Harmonie”, p. 116), porém seu léxico varia (“in Übereinstimmung mit der Natur zu leben”, p. 117; “in sich einstimmiges Leben (ὁμολογουμένως ζῆν)”, p. 116). como frequentemente ocorre em obras alemãs, o pesquisador demonstra preferência pela versão de κατὰ φύσιν por “naturgemäß (adjetivo; p. 119)” ou “Naturgemäß” (substantivo; p. 119).

⁵² J. Wildberger, *Seneca und die Stoa*: a filóloga reconhece e ressalta a variedade semântica dos conceitos de acordo com seu contexto (pp. 872-873, nota 1326), porém utiliza de forma genérica em seu glossário as traduções “gemäß der eigenen Lebensform/dem Leben von Allem” para κατὰ φύσιν (p. 1028) e “Übereinstimmung” para ὁμολογία (p. 1028). Wildberger também refere-se aos dois conceitos de modo consistente ao longo de sua obra.

⁵³ Forschner (*Die stoische Ethik*) utiliza diversas formas, dentre as quais: “harmonisches Zusammengeschehen” (p.161), “Harmonie des Ganzen”(p. 161), e “ein zusammenstimmendes Leben” (p. 164) para ὁμολογουμένως ζῆν e derivados, e “natürliche Dinge”/“naturwidrige Dinge” para τὰ κατὰ φύσιν/τὰ παρὰ φύσιν, respectivamente (p. 161).

⁵⁴ C. Levy procura se referir a ambas as expressões por meio de forma grega e raramente as traduz. Cf. C. Levy, *Cicero academicus*, esp. pp. 407 ff.

⁵⁵ R. Barney, “A puzzle in Stoic ethics”, pp. 304-305: Barney traduz ὁμολογουμένως τῆι φύσει ζῆν por “living in agreement with nature” (p. 304) e τὰ κατὰ φύσιν por “things in accordance with nature” (p. 305).

⁵⁶ A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*: verte por “Homologie” (pp. 187 e 261) e “naturgemäß” (p. 187), respectivamente.

⁵⁷ K. Vogt, *Die frühe stoische Theorie des Werts*: “Übereinstimmung” (ὁμολογία, p. 62); “naturgemäß” (*secundum naturam*, p. 71).

⁵⁸ R. Boys, *De kunst van het welddenken*, Amsterdam: Amsterdam University, 2009: pp. 193: Buys considera τὸ ὁμολογουμένως ζῆν como ponto de partida do estocismo e traduz a definição do *telos* contida em *DL* 7.87 como “in overeenstemming met de natuur” (trad. “de acordo com a natureza”), igualando a expressão com “in overeenstemming met de rede” (trad. “de acordo com o discurso”), “leven volgens de rede” (trad. “vida segundo o discurso”) e relacionada a “het leven in overeenstemming met de rede terecht het natuurlijke leven” (trad. “a vida de acordo com o discurso, corretamente a vida natural”), referindo-se a Marco Aurélio, 7.12; Sêneca, *Ep.* 76.9 ff. O estudioso também traduz *secundum naturam* por “volgens de natuur” (trad. “segundo a natureza”), e, diferentemente do *Lexikon van de Ethiek* mencionado logo abaixo, o estudioso reconhece uma diferença de valor moral entre este e o bem supremo.

⁵⁹ B. A. van Proosdij, *Seneca als moralist*, pp. I.18 e 2.114: traduz ὁμολογουμένως ζῆν por “harmonisch leven” e ὁμολογουμένως τῆι φύσει ζῆν por “*secundum naturam uiuere*”.

⁶⁰ Becker, M.; van Stokkom, B.; van Tongeren, P.; Wils, J.-P. (eds.). *Lexikon van de ethiek*, pp. 142 e 309: segundo a interpretação do *Lexikon*, τὰ κατὰ φύσιν são vistos como “in overeenstemming met de natuur” (trad. “de acordo com a natureza”).

⁶¹ Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies*, p. 218: A pesquisadora equivale *homologoumēnos tēi physei zēn* a “vivre conformément à la nature”, mas também utiliza outras expressões para o mesmo propósito, como “vivre en accord avec la nature”.

sistemática da tradução de τὰ κατὰ φύσιν, que por vezes de vertido de forma indistinta à *homologia*⁶². A necessidade de distinguir claramente essas duas noções já fora destaca por Kidd em 1971, ao afirmar que “I suggest that it was the failure to recognize this division in teaching that was the root of much subsequent confusion in criticism of the Stoa⁶³”.

Ao longo da pesquisa, quando tivemos a oportunidade de apresentar o trabalho em conferências e discussões acadêmicas fora do país, foi-nos frequentemente sugerido que empregássemos preferivelmente termos como “agreement” e “accordance”, devido à associação que um leitor poderia fazer entre o termo “harmonia” e o contexto musical. Reconhecemos as limitações que nossa designação, como toda tradução, pode trazer. No entanto, acreditamos que, em parte, tal objeção não seja tão relevante para o português, tendo em conta que “harmonia” tem uma nuance metafórica mais sedimentada, i.e. evoca menos diretamente o termo contexto musical do que ocorre outras línguas européias. Além disso, uma maior atenção a determinados elementos da filosofia estóica evidencia que, muitas vezes, a terminologia cogitada como alternativa à “harmonia” tampouco os contempla de modo suficiente ou consistente.

Por exemplo, dentre os termos sugeridos ou constantes dos estudos sobre estoicismo, nem “acordo” nem “concordia” nos parecem apropriados (para traduzir *conuenientia* por exemplo), uma vez que expressam mais diretamente um elemento racional⁶⁴ – mesmo em seus equivalentes latinos⁶⁵. Muito embora, no contexto humano, a ὁμολογία requeira o uso da razão, a κατὰ φύσιν ζῆν não o faz, podendo ser tal condição realizada até mesmo por plantas⁶⁶ e animais irracionais⁶⁷. Visto que vegetais e objetos inanimados não podem “concordar” com algo ou realizar quaisquer ações que necessitem do

⁶² Cf. a referência acima para Becker *et alii*, *Lexikon van de Ethik*.

⁶³ I. G. Kidd, “Stoic intermediates and the end for man”, in *Problems in Stoicism*, p. 168.

⁶⁴ Cf. *Houaiss Online*: “acordo”, sentidos 1; 2; 3; 4; 6; 7; 8; 9 e 10; “concordar”, sentidos 2; 4; 5; 6 e 7.

⁶⁵ Cf. *ThLL* para *concordare* (*ThLL* IV.87.70-89.39), em especial *ThLL* IV.87.70 (ὁμοιωῶ) e *ThLL* IV.88.23 (*i.q. concordem reddere*).

⁶⁶ Sêneca, *Ep.* 76.8; 122.8

⁶⁷ Sêneca, *Ep.* 76.9.

uso da vontade⁶⁸, o termo nos parece inapropriado. O vocábulo “conformidade” também nos soou inapropriado por nos parecer refletir apenas o caráter externo da harmonia (e.g. o acordo da vontade com o destino), mas não a necessidade de coerência interna (e.g. das ações consigo mesmas). “Coerência” é igualmente insuficiente, porém pelo motivo contrário, e “unísono” por remeter mais claramente ao contexto musical. Ademais, visto que a *homologia* (harmonia₁) é, nos textos gregos transmitidos, usualmente expressa por meio de advérbios (como, por exemplo, ὁμολογουμένως⁶⁹, ἀκολούθως⁷⁰, καλῶς⁷¹), necessitávamos de um vocábulo que pudesse ser convertido em tal função gramatical sem estranhamento por parte do leitor. O termo “harmonia” pareceu-nos preencher todos esses requisitos.

Por fim, visto que o que denominamos “harmonia” é um conceito amplo que abrange dois conceitos estoicos, não há palavras gregas ou latinas que nos permitam ignorar a tradução e empregar a forma original. Por esses motivos, julgamos nossa escolha, ainda que imperfeita, suficiente para as necessidades da presente investigação.

Cabe aqui uma última consideração sobre este termo por nós escolhido para expressar as noções de *homologia* e *kata physin* em Sêneca. Implicando “harmonia” uma idéia de relação entre duas entidades, com o que, portanto, devo viver harmoniosamente?

Striker (“Following nature”, p. 4) afirma que a expressão ὁμολογουμένως ζῆν é auto-evidente e não requer o complemento que lhe é atribuído em determinadas definições (referindo-se a τῆι φύσει). Long (“The harmonics of Stoic virtue, p. 202”) e Bornkamm (“HOMOLOGIA: zur Geschichte eines politischen Begriffs”, pp. 389-391), por outro lado, dizem que o referido advérbio é um conceito relacional e requer uma referência mais explícita àquilo para a que ele se relaciona.

⁶⁸ Sobre as diferenças constitucionais entre as plantas, animais e humanos, cf. *SVF* 2.708-772.

⁶⁹ *Stob.* 2.75.11.

⁷⁰ *DL* 7.88.

⁷¹ *Stob.* 2.78.1.

Essa disputa é facilmente resolvida se atribuirmos maior importância ao elemento lúdico da doxografia estoica observável em Plutarco. Em *Stoic. rep.* 1033c, o platonista critica os estóicos por meio de um jogo de palavras:

οὐκ ἄδηλον ὅτι τοῖς ὑφ' ἑτέρων γραφομένοις καὶ λεγομένοις μᾶλλον ἢ τοῖς ὑφ' αὐτῶν ὁμολογουμένως ἔζησαν, ἦν Ἐπίκουρος ἡσυχίαν ἐπαιεῖ καὶ Ἱερώνυμος, ἐν ταύτῃ τὸ παράπαν καταβιώσαντες.

“Consequentemente, não é ‘inevidente’ que eles [sc. estóicos] viviam em harmonia **com os escritos e palavras de outrem**, ao invés de o fazer com seus próprios, visto que suas vidas transcorreram naquela tranquilidade recomendada por Epicuro e Hierônimo” (Plu. *Stoic. rep.* 1033c)

Tal jogo de palavras sugere que a auto-suficiência da expressão ὁμολογουμένως ζῆν não seria tão evidente à época como se pensa. Considerando tal caráter relacional, o presente trabalho se ocupa, pois, primeiramente, da maneira como a noção em apreço é expressa no *De uita beata*, observando, sempre que necessário à compreensão do termo, a que outros conceitos ela é relacionada nos textos sequeianos. Para tanto, pretendemos relacionar sua presença no texto em apreço ainda à forma como aparece em outros textos, senequianos ou não, do estoicismo antigo.

Para investigar, nos moldes que vimos, o conceito de harmonia no *De uita beata*, foi necessário tratar mais amplamente tanto do diálogo *De uita beata* quanto da noção propriamente dita. Ao longo da investigação, ambos os temas se revelaram muito pouco considerados nas pesquisas em Estudos Clássicos e sobre o estoicismo antigo em geral. Discutiremos com mais detalhe o estado da questão referente à harmonia no tópico abaixo.

Por um lado, observar o texto do *De uita beata*, bem como sua estrutura discursiva reforçou-nos a impressão de que Sêneca é um hábil escritor de prosa filosófica, o que nos compele a dar ainda mais

atenção às suas sutilezas retóricas – como já ressaltado por Traina⁷² (1974), Grimal⁷³ (1979), Armisen-Marchetti⁷⁴ (1989), Setaioli⁷⁵ (2000), e von Albrecht⁷⁶ (2004) – implícitas na maior parte das análises estilísticas da prosa senequiana.

Por outro lado, uma investigação minuciosa sobre o conceito de harmonia no estoicismo se mostrou indispensável para compreensão de como essa noção se dá em *De uita beata*. Isso porque, numa leitura atenta a tais sutilezas retóricas, fica claro que, ao discorrer sobre o propósito máximo da escola estóica (a felicidade, ou, em grego, *eudaimonia*⁷⁷), o discurso de Sêneca se constrói sobre um complexo sistema filosófico, cuja compreensão é requisito para a percepção, sob a superfície do texto, de alusões e pressupostos que a ele conferem um sentido mais aprofundado do que o trivial e aleatório que lhe é normalmente atribuído⁷⁸.

Desse modo, nosso estudo dedica-se ao exercício de observar o que ocorre quando investigamos determinado conceito estóico em determinada obra senequiana, à luz de múltiplos contextos e camadas discursivas em que tal noção, em tal obra, se apresenta. Dessa forma é que, também no doutorado, procuramos, pois, atender a elementos textuais, filosóficos, filológicos e pragmáticos⁷⁹, com o intuito de verificar de que maneira o método de enfocar esses diferentes elementos nos auxilia na compreensão da idéia estóica de harmonia.

⁷² A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bolonha: Pàtron, 1987.

⁷³ P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'empire*. Paris: Belles Lettres, 1979, pp. 33-34.

⁷⁴ M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies*, esp. pp. 10-11.

⁷⁵ A. Setaioli, *Facundus Seneca*, esp. Cap. III, "Seneca e lo stile" (uma reedição de capítulo homônimo publicada em *ANRW* II 32.3, pp. 776-858).

⁷⁶ M. von Albrecht, *Wort und Wandlung*, esp. pp. 11-12.

⁷⁷ *Stob.* 2.77.16.

⁷⁸ Cf. nota abaixo sobre o valor de Sêneca como filósofo.

⁷⁹ Utilizamos o termo "pragmático" para nos referir à função que determinado termo, passagem, citação ou recurso retórico cumpre contextualmente no discurso.

1.3 - Estado da questão

No decorrer dos últimos anos, conforme a pesquisa foi se expandindo e se aprofundando no estoicismo, diversas questões ainda se mostraram em certa medida espinhosas.

Uma delas é, como dissemos, o pouco interesse acadêmico especificamente quanto à associação da noção estoica de harmonia com o *telos* estoico – uma falta que é surpreendente tendo em vista que a harmonia é definida como o propósito último do estoicismo. Tal falta de interesse se mostra, em um grau ainda maior, em grande parte da bibliografia sobre os escritos senequianos. A maioria da bibliografia secundária que menciona o tema parece ecoar Diógenes Laércio 7.87-89 e Estobeu 2.76⁸⁰ – porém de forma acrítica, por vezes utilizando até mesmo vocabulário similar, e oferecendo pouca discussão sobre como a posição dos estoicos em relação ao *telos* de sua filosofia se desenvolveu e variou, por exemplo no estoicismo médio e tardio⁸¹.

Em geral é compreensível o motivo por que tal lacuna se deu: ou os pesquisadores não se haviam proposto a tratar de modo central da noção de harmonia estoica, ou, frequentemente, quando dela se ocuparam não tinham a filosofia senequiana como escopo central de seus trabalhos. No primeiro caso, o conceito costuma ser mencionado apenas a título de introdução à ética estoica⁸², ou servindo à investigação de outro conceito ou argumento, não sendo, de toda forma, desenvolvido de modo mais central. Os importantes estudos de Long⁸³ (capítulo intitulado “The harmonics of Stoic

⁸⁰ Todas as nossas referências a Estobeu utilizam a edição de Wachsmut (C. Wachsmut (ed.), *Ioannis Stobaei Anthologii libri duos priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, Vol.I-II. Berlim: Weidmann, 1958 (1884)). Cf. subtópico “Metodologia”abaixo.

⁸¹ Cf. no tópico abaixo uma lista das obras que abordam o tema de modo mais sistemático.

⁸² Cf., por exemplo, B. Inwood, “Stoic ethics”, in *CHHP*, pp. 675 – 705; e F. Sandbach, *The Stoics*.

⁸³ A. A. Long, *Stoic studies*. Curiosamente, as quatro resenhas do livro que consultamos ignoram completamente o capítulo mencionado (embora comentem os demais), ou o citam de forma bastante sucinta. Cf. as resenhas de T. Tieleman (*Mnemosyne, Fourth series*, Vol. 51, Fasc. 5 (out. 1998), pp. 604-605), G. Striker (*Ethics*, Vol. 109, n. 1 (out. 1998), pp. 172-174), e C. Gill (*The Classical Review, New Series*, Vol. 48, n. 1 (1998), pp. 90-92) para o primeiro caso, e C. Atherton (*The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 118, (1998), pp. 230-231) para o segundo.

Virtue”; 1999) e Rieth⁸⁴ são exemplos do segundo caso, no qual o filósofo é estudado como uma fonte secundária do que teria sido a filosofia estoíca grega. Por fim, alguns estudiosos que chegam a tratar de noções de harmonia reconhecem que é um tema complexo, como se verifica em Frede⁸⁵, Inwood⁸⁶ e Pohlenz⁸⁷. Mesmo Schopenhauer, o filósofo alemão do início do século XIX, já afirmara que o composto *kata physin zēn* seria uma expressão com vários sentidos⁸⁸ (“vieldeutig”).

Todavia, úteis exceções às exposições de Sêneca, mencionadas anteriormente, podem ser encontradas nos trabalhos de I. Hadot (1969)⁸⁹, Armisen-Marchetti⁹⁰ (1989), Asmis⁹¹ (1990); Striker⁹² (1991) Kuen⁹³ (1994), Wildberger⁹⁴ (2006). Embora não abordem central ou extensamente o tema da harmonia no autor, ao mencioná-lo, trazem informações detalhadas sobre aspectos diversos do tema, e, em grande parte, complementares.

A citação que enceta esta seção introdutória, por exemplo, já reflete alguns dos variados problemas teóricos com que nos deparamos. Há controvérsias acerca do uso da palavra “harmonia” na designação das noções que aqui se refere a termos estoícos gregos e latinos (tais quais κατὰ φύσιν; ἐπιστήμην; ἐμπειρίαν; συμβαινόντων; συμφωνίαν; τὰς δεδομένας; ἀκολουθως; σύμθωνως; ὁμολογουμένως). A já referida dificuldade com a nomenclatura relativa à “harmonia” é, portanto, um exemplo extremo do desafio de transportar o vocabulário estoíco em léxico moderno - dificuldade que, à parte as discussões orais durante nossa

⁸⁴ O. Rieth, “Über das Telos der Stoiker”, in *Hermes* 69, Vol. H.1 (1934), pp. 13-45.

⁸⁵ D. Frede, “Stoic determinism”, in *Cambridge companion to the Stoics*, p. 185, nota 12. “The precise meaning of this maxim [sc. ‘living in accordance with nature’] is very much a matter for debate”.

⁸⁶ B. Inwood, “Stoic Ethics”, in *CHHP*, p. 687.

⁸⁷ M. Pohlenz, *Die Stoa* I p.116: “Das Wort [sc. *homologoumenos*] ist für uns unübersetzbar”; e p. 117: “Tatsächlich war der Gedankengehalt, den Zenon in das eine Wort *homologoumenos* hineingelegt hatte, fast zu schwer, um von ihm getragen zu werden”.

⁸⁸ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 1404.

⁸⁹ I. Hadot, *Seneca und die griechische-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: De Gruyter, 1969.

⁹⁰ Cf. esp. *Sapientiae facies*, pp. 219-220.

⁹¹ E. Asmis, “Seneca’s *On the happy life* and Stoic individualism”, in *The poetics of therapy*, M. Nussbaum (ed.), pp. 219-255 (= *Apeiron*, Vol. 23, n. 4, dez. 1990).

⁹² G. Striker, “Following nature: a study in Stoic ethics”, in *OSAPh*, Oxford: Clarendon, Vol. IX, 1991, pp. 1-73. Curioso é notar que o estudo de Striker não faz menção ao *De uita beata*.

⁹³ Cf. esp. *Dux uitae*, pp. 368-373.

⁹⁴ Cf. esp. *Seneca und die Stoa*, pp 260-263; and 872-873, nota 1326.

exposição das noções de harmonia em eventos acadêmicos – não vem sendo tematizada pelos estudiosos.

Outro problema com que nos deparamos – desta vez tematizado nos estudos - diz respeito ao gênero dessa obra em prosa, cujo estatuto enquanto diálogo filosófico vem sendo questionado, ainda que, em geral, superficialmente. Um olhar mais aprofundado à questão envolveria necessariamente, por exemplo, a do destinatário do diálogo e a existência de múltiplas vozes no texto, como já assinalou de modo introdutório Kuen (1994, pp. 412 e 431-432).⁹⁵ No entanto, especialmente problemático tem sido considerado o atributo “filosófico”, frequentemente subestimado frente ao caráter supostamente considerado biográfico do *De uita beata*⁹⁶. Essa postura (que opõe sumariamente biografia e filosofia e que reflete, em maior ou menor grau, a resistência quanto ao valor de Sêneca como filósofo⁹⁷) vem sendo recentemente revista.⁹⁸

Há no entanto estudos relevantes para a nossa investigação da noção estóica de harmonia uma grande variedade de interpretações, ênfases e abordagens metodológicas, cada qual refletindo os

⁹⁵ A maior atenção ao papel do destinatário em Sêneca certamente reflete o enfoque dado ao papel do leitor, à recepção, nos estudos intertextuais aplicados aos Estudos Clássicos desde meados do século XX. Sobre o assunto, cf. Vasconcellos, “Reflexões sobre a noção de arte alusiva e intertextualidade na poesia latina”, in *Clássica*, Vol. 20, 2011, pp. 239-260; e Cardoso, “Theatrum mundi: Philologie und Nachahmung”, in *Was ist eine philologische Frage?*, pp. 82-111.

⁹⁶ Cf., à guisa de exemplo, W. Stroh, *De dispositione libelli quem de uita beata Seneca scripsit*, p 141-142. Após relatar o propósito filosófico da obra, o estudioso exclama “sed facile uides, Francisce optime, quantum haec propositio discrepet ab ipso libro!” (“Mas você facilmente vê, excelente Franz, quanto ele [sc. Sêneca], nesse livro, se afasta dessa proposição!”).

⁹⁷ Sobre isso, submetemos à avaliação da editora o seguinte artigo: M. C. De Pietro, “Having the right to philosophize: an alternative interpretation of *De uita beata*’s *exordium* and *initial argumentatio*”, in *Trends in Classics: Seneca Philosophus* (Berlim: De Gruyter). Cf. também as acusações de Suílio *apud* Tácito (Tac. *Ann.* 13.42), bem como Cassio Dio (D.C. 61.10.2) e Quintiliano (Quint. *Inst.* 10.129). Para críticas mais tardias, cf. Milton (*The history of Britain*, p. 52, originalmente publicado em 1670); Macaulay (Trevelyan, *Life and Letters of Lord Macaulay*, pp. 272); Hegel (Hegel, *GP* 1.2.2); Farrar (*Seekers after god*, pp. 160-165, originalmente publicado em 1874); Crutwell (*A history of Roman literature*, p. 353; 380 e 382, originalmente publicado em 1887); Rose (*A handbook of Latin literatur*, pp. 359-360); L’Estrange (*Seneca’s Morals of a Happy Life, Benefits, Anger and Clemency*, p. xii), Wedeck (“The question of Seneca’s wealth”, in *Latomus* 14, pp. 540-544), Sandbach (*The Stoics*, pp. 161-162), e um anônimo *apud* Montaigne (Montaigne, *Essais* 2.32.2-3).

⁹⁸ Não se pode deixar de notar que, em corrente contrária, é possível encontrar referências positivas entre os autores medievais, como evidencia T. Newton (1581), que valoriza o valor de Sêneca como filósofo: “For it may not at any hand be thought and deemed the direct meaning of Seneca himselfe, whose whole wrytinges (penned with a peerelesse sublimity and loftinesse of Style, are so farre from countenauncing Vice, that I doubt where there be any amonge all the Catalogue of Heathen wryters, that with more gravity of Philosphicall sentences, more waightyness of sappy words, or greater authority of sound matter beareth down sinne, loofe lyfe, dissolute dealinge, and unbrydled sensuality),” (Cf. Prefácio de T. Newton, *Seneca and his tenne tragedies, translated into Englysh*. Ann Harbor: University of Michigan, 1999).

contextos diversos em que foram escritos. O *corpus* que determinados pesquisadores estabelecem para tais interpretações varia, e também não é homogênea a extensão de tais estudos – de uma única página a capítulos inteiros, porém nunca maiores do que isso. Löbl (1986) escreveu sobre o conceito de “Relation” (“relação”, no emprego de Löbl) na filosofia estóica⁹⁹. O estudioso tece comentários interessantes sobre diferentes formas da harmonia (“Übereinstimmung”; pp. 17-19), e adota uma postura fisicista e logicista, ou seja, focada na questão do *logos* e da física estóica. A obra contém poucas referências a Sêneca e se concentra nas múltiplas manifestações da noção de λόγος. O livro foi escrito em 1986 e, portanto, é anterior a publicações sobre o estocismo que, para nossa pesquisa, são de extrema relevância, como os estudos referidos de Armisen-Marchetti (*Sapientiae facies*; 1989), Griffin (1976¹⁰⁰/1992), Long e Sedley (1987), Striker (1991), Setaioli (1998), Bees (2004), e Inwood (várias obras, de 1985¹⁰¹ em diante). No que diz respeito a uma reconstrução da lógica e física estóicas subjacentes à filosofia senequiana, foi de grande utilidade o estudo recente de Wildberger¹⁰² (2006), de maior escopo e apresentando discussão mais aprofundada. Em Löbl há, contudo, interpretações bastante inovadoras, como, por exemplo, sua menção à idéia de συμπάθεια, que, – em termos gerais –, consistiria em uma versão mais física da harmonia estóica¹⁰³, e seria um dos fundamentos para o debate do determinismo estóico.

J. Lagrée discorre sobre um dos aspectos da harmonia em “Constancy and coherence¹⁰⁴”, focando a concepção neoestóica de constância e sua influência no cristianismo, em especial em pensadores francófonos do século XVI.

No já referido A. Long “The harmonics of Stoic virtue” (1991/1999¹⁰⁵), aborda-se a relação da expressão estóica para o τέλος (“viver harmoniosamente” e “viver de forma consoante com a

⁹⁹ R. Löbl, *Die Relation in der Philosophie der Stoiker*. Amsterdam: Rodopi, 1986.

¹⁰⁰ A publicação de Griffin é de fato anterior à de Löbl, porém este não a menciona em sua bibliografia.

¹⁰¹ B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*.

¹⁰² J. Wildberger. *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt*. Berlin: De Gruyter, 2006.

¹⁰³ Cf. Löbl, *op.cit.*, pp. 45- 48. Cf. Também Wildberger, *op.cit.*, pp. 16-20.

¹⁰⁴ J. Lagrée, “Constancy and coherence”, in *Stoicism. Traditions and transformation*, 2004.

natureza”) com a teoria musical grega, apontando para equivalências entre o “tetracordo”¹⁰⁶ e as virtudes cardinais estóicas, inclusive empregando-o como ferramenta para se julgar a qualidade da harmonia de um indivíduo. Como mencionado, um fato a se levar em conta ao ler o estudo é a pouca atenção dispendida pelo pesquisador a Sêneca¹⁰⁷ (apesar de haver na obra em prosa do autor antigo rico material para estudo sobre analogias ao contexto musical, tema do capítulo em questão - i.e. a ὁμολογία em um contexto musical). Causa certo embaraço notar que Cícero é utilizado por Long como autoridade em estudos estóicos, ao passo que Sêneca permanece patentemente ignorado, tendo sua presença na maioria das vezes legada a notas, com menos passagens analisadas do que, por exemplo, além de Cícero, Epicteto, Lactânio, e mesmo Marco Aurélio – autores que trataram de temas estóicos com menos amplitude, ou menos diretamente, do que o cordovês. O pesquisador ainda parece não dar atenção ao estudo de Armisen-Marchetti (*Sapientiae facies*, 1989), o qual ainda hoje permanece como referência em investigações acerca do recurso de imagens em Sêneca, e no qual, naturalmente, discute-se também a da música¹⁰⁸. Como se verá ao longo do presente trabalho¹⁰⁹, discordamos da centralidade que Long atribui à música¹¹⁰ e julgamos que o resultado obtido pelo pesquisador provavelmente se deve à pouca atenção dada a Sêneca, que tão frequentemente utiliza outras artes como analogia para suas exposições das idéias de virtude e harmonia¹¹¹.

¹⁰⁵ A. A. Long, “The harmonics of Stoic virtue”, in *Stoic studies*, Cambridge: Cambridge, 1996, pp. 202-223. Originalmente publicado em *Aristotle and the later tradition*, H. Blumental; H. Robinson (eds.), Oxford: Clarendon, 1991, pp. 97-116.

¹⁰⁶ Termo técnico da música, o tetracordo denota uma série de quatro tons.

¹⁰⁷ Apenas na obra em questão. O pesquisador louva e defende o estudo de Sêneca em outro momento (*Seneca and the self*, 2009, pp. 20-36).

¹⁰⁸ M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies*, pp. 140 e 219.

¹⁰⁹ Cf. Capítulo III.

¹¹⁰ Cf. sobretudo A. Long, *op. cit.*, p. 221: “I have argued that music is the craft that analogy which was foremost in the Stoics’ mind when they developed their account of virtue and its identity with the art of living harmoniously”. A tentativa do pesquisador de suavizar essa afirmação (“it has not, however, been my intention to exclude the Stoics’ use of other craft analogies”) não ameniza essa assertiva, visto que mantém a música como modelo de arte para formulação da idéia estóica de harmonia.

¹¹¹ Cf. sobretudo *Ep.* 88 em sua totalidade.

Ao que pudemos apurar, Striker¹¹² (“Following nature”; 1991) oferece a única investigação exclusivamente dedicada a esmiuçar noções relacionadas ao conceito estóico de *homologia*. O título é uma referência à ação de seguir a natureza, implícita no *telos* estóico e contida tanto na expressão grega *akolouthōs tēi physei zēn* (DL 7.87) (“viver seguindo a natureza”) como na latina *secundum naturam uiuere* (Vit. beat. 8.2) (“viver de acordo com a natureza”). Apesar dessa referência, Striker não trata da questão da *homologia* diretamente, mas aborda temas a ela relacionados e de grande importância para a compreensão do conceito, e divide sua investigação em sete seções relativamente independentes. A pesquisadora questiona por que motivo seguir a natureza é algo racional (tópico I em seu artigo); discute o debate entre Crisipo e Aristo (tópico II) – debate este que eventualmente definiu a ortodoxia estóica (i.e.: tratando-se de disputa acerca da correta interpretação da teoria estóica do valor moral) – ; esclarece a relação do conceito estóico de virtude com o de *technē* (tópico III); discorre sobre a noção estóica de lei natural (tópico IV); retoma os argumentos de Carnéades, um oponente do estoicismo, contra a teoria moral estóica (tópico V); e discute a teoria estóica das paixões (tópico VI). Sua atenção se volta mais ao estoicismo grego, e a estudiosa frequentemente se vale de dados históricos (como, por exemplo, a influência das severas críticas de Carnéades) para compreender o sentido de determinado conceito estóico. É de se lamentar que suas referências a Sêneca sejam mínimas, inclusive quanto a passagens que, em nosso entender, seriam úteis à pesquisadora. Por exemplo, ao tópico I, em que Striker foca sua análise apenas em Cic. *Fin.* 3.15-21 e DL 7.86-87, uma vez que considera esses dois excertos como as únicas ocorrências de argumentação estóica em prol da definição do *telos* especificamente como “viver em harmonia com a natureza¹¹³”. Tal afirmação torna manifesta a diferença de nossas abordagens, visto que aqui visamos evidenciar o valor filosófico também de

¹¹² G. Striker, “Following nature: a study in Stoic ethics”, in *OSAPh* 9, pp. 1-73.

¹¹³ Cf. G. Striker, “Following nature”, in *OSAPh* 1, p. 5: “There seems to be only two sources that offer an argument precisely for the thesis that the end is a life in agreement with nature, as distinct from arguments that purport to demonstrate that the human good is perfect rationality, or virtue – namely, Cicero (*Fin.* 3.15-17) and Diogenes Laertius (7.86-87).”

Sêneca, e, como procuramos demonstrar em nossa dissertação de Mestrado¹¹⁴, acreditamos que no cordovês há sobre o tópico abundantes referências: nesse caso em particular, especialmente proveitosa à estudiosa teria sido uma análise conjunta dos seguintes textos senequianos: *Ep.* 75, *Ep.* 41, e de *De uita beata* 3.2-6.2.

Em termos gerais, pode-se dizer que Striker se fundamenta muito mais em proposições lógicas (isso é, analisando como seria logicamente possível que uma determinada descrição do *telos* resulte de determinadas premissas) do que nós, e que nós, inversamente, atentamos mais ao valor psicagógico e às funções pragmáticas dos conceitos ali apresentados. De fato, tratando-se de Sêneca, o emprego de método excessivamente formalista tornaria o trabalho interpretativo bastante complicado, uma vez que o próprio filósofo despreza (ou ao menos afirma desprezar) tal método¹¹⁵ e se expressa de maneira diversa dos doxógrafos que Striker utiliza como fonte principal. À parte tais observações, não há dúvida de que ter tido acesso a esse importante estudo já nos estágios iniciais de nossa pesquisa certamente nos teria poupado muito esforço na confecção da tese.

Armisen-Marchetti (1989), no seu estudo sobre o uso da linguagem pictórica na prosa senequiana, dedica duas páginas à tradução do conceito de *homologia*. Sua ênfase é sobretudo terminológica, visto que o capítulo em questão trata da recepção, tradução e originalidade de Sêneca quanto a termos técnicos estoicos, muito embora não trate de termos como *conspirare* (*Ep.* 84) e *dissidere* (*Ep.* 95), ou de certas expressões que, talvez por não consistirem em termos técnicos avulsos, não são imediatamente identificadas por ela como referências à *homologia* – como é o caso de *naturae uoluntas* (*Ep.* 66). A obra de Armisen-Machetti - que permanece até hoje como referência na discussão da relação da linguagem pictórica com a matéria filosófica em Sêneca - de todo modo, mostrou-se fundamental para nossa investigação dos grupos de imagens empregados para referir a aspectos da harmonia.

¹¹⁴ De Pietro, 2008.

¹¹⁵ Cf. *Ep.* 82.

Inwood (1987) aborda o tema da harmonia em diversos momentos de seu livro¹¹⁶. Embora o estudo se concentre no estoicismo grego, passagens de Sêneca são evocadas diversas vezes como complemento à leitura da doxografia. Inwood trata principalmente da teoria estóica da ação, bem como da relação desta com a ética estóica. Consideramos o estudo de grande relevância por ir além do que se costuma observar na literatura sobre o *telos* estóico¹¹⁷, isso é: em lugar de apenas transcrever a doxografia e comentar brevemente um ou outro aspecto da sua ética, Inwood desenvolve o tema de modo a expor nuances do conceito. De particular interesse é a discussão do vínculo entre “consistence”, em português “coerência” (tradução que o estudioso propõe para *homologia*) e a teoria estóica da ação (pp. 105-111), bem como é discussão da teoria da evolução moral (pp. 182-215). Na conclusão de seu estudo (pp. 216-217) – com a qual, devido a experiência similar, concordamos –, Inwood afirma que a interdependência das diversas partes do sistema filosófico estóico se manifesta de forma evidente no tópico em questão (i.e. teoria da ação), requerendo a discussão concomitante de outros conceitos à primeira vista não relacionados ao tópico central. Esse aspecto do estoicismo é relevante para nossa metodologia, que será esclarecida no tópico abaixo.

Frente ao estado da questão acima exposto, nosso estudo não tem a pretensão de oferecer um descrição exaustiva da noção estóica de harmonia, e tampouco ousaria arriscar-se a propor uma interpretação definitiva. Tal escopo nos seria impossível, não apenas pela restrição de tempo previsto para a presente pesquisa acadêmica, como também, e sobretudo, tendo em vista o caráter notoriamente fragmentário e indireto de grande parte dos registros. É de se pensar, contudo, que, muito embora limitada a observar aspectos textuais e filosóficos do conceito em apenas uma obra, devido ao já mencionado caráter central da noção, bem como a natureza interdependente do que – assumidamente –

¹¹⁶ B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*. Oxford: Clarendon, 1987.

¹¹⁷ Cf. B. Inwood, “Stoic ethics”, in *CHHP*, pp. 675-705; M. Schofield, “Stoic Ethics”, in *Cambridge Companion to the Stoics*, pp. 233-256; F. Sandbach, *The Stoics*; M. Pohlenz, *Die Stoa*.

chamamos de sistema estóico, tal perspectiva pode ser um ponto de partida para se lançar luzes sobre outras questões também relevantes a essa filosofia.

1.4 – Metodologia

“The key to the Stoic system is not the dependence of one part on another, but the integration of all three [i.e. physics, ethics and logic] into one¹¹⁸.”

B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, p. 216

Quando se investiga o estoicismo, a impressão é de que estudiosos não encontram consenso nem em exegese, nem em metodologia de pesquisa. No prefácio que abre o *Cambridge Companion to the Stoics* (1999), Inwood julga tal fato positivamente, argumentando que a evidência fragmentária do período inicial da escola faria com que pesquisadores tendessem a não seguir uma linha ortodoxa de interpretação do estoicismo grego¹¹⁹. Tendo em vista esse contexto, julgamos que explicitar a metodologia e as premissas fundamentais que orientam nossa tese são, nesse caso, de grande importância ao estudo, e por esse motivo devem necessariamente fazer parte deste capítulo introdutório.

Nosso estudo parte do pressuposto de que a prosa filosófica senequiana é uma fonte primária válida da doutrina estóica¹²⁰. O Sêneca-autor – independente de quem tal indivíduo tenha sido na

¹¹⁸ “A chave para o sistema estóico é não a dependência entre uma parte e outra, mas sim a integração entre todas as três [sc. física, ética e lógica] em uma única.”

¹¹⁹ Cf. o pensamento de Inwood em B. Inwood, “Introduction: Stoicism, an intellectual odyssey”, in *Cambridge Companion to the Stoics*, p. 4: “There is little orthodoxy among specialists in the study of ancient Stoicism – and that is wholly appropriate in view of the state of our evidence for the early centuries of the school’s history.” Cf. Também J. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, p. xii.

¹²⁰ Diferentemente de fontes secundárias como de doxógrafos não-membros da escola estóica. A posição que adotamos não é unânime nos estudos senquianos. Cf., por exemplo, a afirmação de O. Rieth (“Über das telos der Stoiker”, in *Hermes*, p.13): “Freilich sind uns nur Formeln [sc. vom stoischen telos] überliefert”, a qual indica que o estudioso não considera que as explicações de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio acerca do *telos* sejam fontes válidas para consideração. Cf. também F. H. Sandbach (“*Ennoia* and *προληψις* in the Stoic theory of knowledge”, p. 44), em que Bonhöffer é criticado por Sandbach devido ao fato de ter utilizado Epicteto com fonte primária para interpretação de tópicos estóicos (uma abordagem similar à

realidade –, se apresenta nas *epistulae* e *dialogi* como membro efetivo¹²¹ da filosofia estóica¹²², e, portanto, é a partir dessa premissa que seu discurso deve ser interpretado.

Por esse motivo, procuramos, pois, não entrar no mérito da questão da medida em que o estoicismo romano seria um reflexo válido do estoicismo grego¹²³. Nesse sentido, seguimos a metodologia entrevista nos estudos de Inwood¹²⁴, Donini¹²⁵, Wildberger¹²⁶, Vogt¹²⁷, Hijmans¹²⁸, Rabbow¹²⁹, Bonhöffer¹³⁰, Sellars¹³¹, Hadot¹³², entre outros.

Nossa investigação de Sêneca há de se amparar em material referente ao estoicismo grego ou romano previamente existente ou posterior, mas, em geral, destacamos que as conclusões a que a nossa pesquisa chegar se propõem válidas para o estoicismo de Sêneca, e apenas secundariamente para o estoicismo anterior ou posterior – e, com isso em mente, gostaríamos de relativizar as afirmações quanto ao estoicismo senequiano. Desse modo, no presente trabalho optamos por não nos ocuparmos de modo mais aprofundado com o debate referente às variações dogmáticas do estoicismo identificáveis desde Cleantes até Marco Aurélio – o que demandaria uma pesquisa especialmente dedicada a tais autores –, mas sim estabelecer como premissa e pressuposto que, para os propósitos da pesquisa, os estóicos gregos e romanos teriam de modo geral partilhado, praticado e transmitido uma

de Wildberger em *Seneca und die Stoa*). O argumento de Sandbach, afirmando que Epicteto distorce o estoicismo com vistas aos seus próprios propósitos, é igualmente aplicável – e tanto mais válido – aos doxógrafos, que, sendo ou não-estóicos, ou contrários à doutrina estóica, necessariamente apresentam o estoicismo sob uma lente diversa da dos efetivos membros da escola.

¹²¹ Um pressuposto que é, aliás, confirmado em *Vit. beat.* 3.2-3.3.

¹²² Cf. também Wildberger (pp. xiii-xv). Contra essa idéia, cf. Long (A. Long, “Seneca on the self: why now?”, in *Seneca and the self*, p. 30).

¹²³ Estamos em completo acordo com Inwood, quando diz que a idéia de uma ortodoxia estóica, fundada em princípios gerais bem definidos, seria o resultado de excessiva interpretação de estudiosos modernos. Cf. B. Inwood “Seneca and psychological dualism”, in *Reading Seneca*, pp. 23-26.

¹²⁴ Cf., sobretudo, a posição de Inwood acerca o conservadorismo de Sêneca em relação à psicologia moral, em Inwood, *Reading Seneca*.

¹²⁵ Cf. P. Donini, “The history of the concept of eclecticism”, in *The question of “eclecticism”: Studies in later Greek philosophy*, pp. 15-33.

¹²⁶ Cf. J. Wildberger, “Seneca and the Stoic theory of cognition”, in *Seeing Seneca Whole*, pp. 75-102.

¹²⁷ Cf. K. Vogt, “Die frühe stoische Theorie des Werts”, in *Abwägende Vernunft*, pp. 61-77.

¹²⁸ Cf. B. Hijmans, *Askēsis*. Hijmans, contudo, adota essa metodologia para seu estudo sobre a *askēsis* em Epicteto.

¹²⁹ C. P. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenführung: Die Therapie des Zorns*.

¹³⁰ Cf. A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*. Bem como Hijmans, Bonhöffer se concentra apenas no estoicismo de Epicteto.

¹³¹ Cf. J. Sellars, *The art of living: Stoics on the nature and function of philosophy*.

¹³² Cf. P. Hadot, *Philosophy as a way of life*.

série de princípios que poderiam ser considerados parte de uma mesma doutrina – se ignoradas, portanto, variações menores entre os representantes da escola.

Tal pressuposto se faz necessário ao constatarmos que uma argumentação em favor ou contra a identidade dogmática dos estoicismos grego, médio e romano esbarra em questões filológicas complexas, sobretudo no que concerne à exata delimitação das fontes empregadas para estabelecer pontos sólidos acerca do que poderia ser considerado ortodoxia e o que seria desvio da doutrina estóica, e – não menos importante – sobre a própria definição (filológica e filosófica) dos conceitos de “ortodoxia” e “desvio”. Um tratamento dos gêneros em que os registros se encontram (isto é: antologia, biografia, epistolografia, diatribe, *meditatio*, entre outros) também se faria necessário para uma argumentação nesse sentido, e um trabalho desse porte, embora seja de nosso interesse e uma tendência nos estudos clássicos atuais¹³³, foge ao escopo da presente pesquisa.

Considerar Sêneca e sua prosa filosófica como legítimos textos estóicos é, talvez, a premissa que mais influencia nossas pesquisas anterior e presente. Já se comentou – como acima referido – que o uso de imagens e nelas a exploração da polissemia dos termos visam a alcançar também leitores leigos na filosofia que Sêneca visa apresentar. Contudo, durante a leitura e análise do *De uita beata*, nossa abordagem toma como pressuposto que a prosa senequiana é escrita com vistas a também (e talvez em especial) um público que tem conhecimento razoável da doutrina estóica. Como vocábulos técnicos (como *natura*, *uirtus* e *mens*) são muitas vezes empregados por Sêneca sem destaque particular, a impressão é, inclusive, de que seu texto pressupõe que o leitor ideal - ao menos uma camada seleta de seus leitores - seja capaz não só de identificá-los como também de compreender o pano de fundo teórico e as conexões filosóficas que o termo evoca¹³⁴. Referências a operações de lógica formal (como se vê em *De uita beata* 3.4 e 8.3) também evidenciam que o leitor-alvo não deveria ser completamente

¹³³ Cf. J. I. Porter, “Reception studies: future prospects”, in *A companion to classical receptions*, pp. 469-481.

¹³⁴ Além de Wildberger, B. Inwood também explicita que Sêneca escreveria para uma leitor com conhecimento avançado de estoicismo (B. Inwood, “Seneca in his philosophical milieu”, pp. 72 ff.).

leigo em estudos filosóficos. Ou seja, embora a obra possa fazer sentido numa abordagem mais superficial, para o leitor interessado em começar a conhecer sobre o tema no estoicismo, ela certamente ofereceria informações adicionais, quanto à posição específica de Sêneca naquele contexto filosófico, a quem o conhecesse. No entanto – e eis uma das razões que contribuem para a impressão de assistemática –, muito desse contexto teórico escapa a nós, leitores modernos, visto que o sistema filosófico a que Sêneca se apoia e alude é conhecido por nós apenas por meio de fragmentos e doxografia de séculos posteriores.

Essa metodologia – implícita em alguns pesquisadores¹³⁵, porém, segundo o que conhecemos, exposta com detalhes apenas em Wildberger¹³⁶ – é a que procuramos refletir em nosso trabalho. Nesse sentido, concordamos com a pesquisadora, quando, em seu estudo diz que:

“Também as recentes pesquisas acadêmicas de caráter histórico-filosófico não estão se revelando adequadamente cuidadosas. Além disso há o fato de que muitas exposições gerais são guiadas muito mais por um interesse biográfico, ou procuram explicar o pensamento de Seneca por meio da discussão de uma única obra. Aqui tenta-se uma outra abordagem metodológica (...). O autor dos livros de Sêneca se declara repetidas vezes como estóico. O escritor desses textos, L. Aneu Sêneca, sinaliza com isso que devemos ler esses textos como parte e sobre o pano de fundo do discurso estóico, que, embora perdido a nós à exceção de fragmentos, estava presente ou era acessível aos seus leitores contemporâneos por meio de textos originais, manuais doxográficos ou pela presença viva de representantes da escola. **Nos leitores desperta-se a expectativa que o autor aceite princípios estóicos estabelecidos, e que palavras como *deus*, *natura* ou *animus* correspondam a termos técnicos estóicos e que evoquem interpretações, argumentos e teorias vinculadas a esses conceitos**¹³⁷.” (J. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, p. xiii; grifos nossos)

¹³⁵ Pode-se citar: M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies*; B. Inwood, *Reading Seneca*, G. Kuen, *Dux vitae*; M. von Albrecht, “Seneca’s language and style”, in *Hyperboreus* 14.1, pp. 68-90; A. Setaioli, *Facundus Seneca*; e R. Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa*.

¹³⁶ J. Wildberger, *ibid.* Wildberger deriva sua metodologia de Bonhöffer, que a aplicou em estudo sobre Epicteto (A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, 1894). Cf. J. Wildberger, *op.cit.* p. xi.

¹³⁷ “Auch wird die neuere philosophiehistorische Forschung nicht immer hinreichend berücksichtigt. Hinzu kommt daß viele Gesamtdarstellungen eher von einem biographischen Interesse geleitet sind oder Senecas Denken dadurch zu erschließen suchen, daß sie jeweils einzelne seiner Werke dem Text folgend diskutieren. Hier soll dagegen ein anderer methodischer Ansatz versucht werden (...). Der Autor von Senecas Prosaschriften bezeichnet sich wiederholt als Stoiker. Der Verfasser dieser Schriften, der Textverfasser L. Annaeus Seneca, signalisiert damit, daß man diese Texte als Teil und von dem Hintergrund des stoischen Diskurses lesen soll, der für uns zwar bis auf Fragmente verloren ist, den zeitgenössischen Lesern aber präsent oder durch Originaltexte, doxographische Handbücher und lebende Vertreter dieser Richtung leicht zugänglich war. In den Lesern wird die Erwartung geweckt, daß der Autor anerkannte stoische Lehrsätze akzeptiert und daß Wörter wie

A acima mencionada perspectiva hermenêutica que adota a possibilidade de diversos níveis de leitores e leituras (cada vez mais frequente em estudos clássicos contemporâneos) de um mesmo texto, permite que não seja excludente – e sim complementar – a hipótese de que Sêneca apresenta conceitos técnicos do estoicismo sob a roupagem de vocábulos e imagens cotidianos. Estudos recentes e observações extendidas sobre a linguagem e estilo nos textos em prosa de nosso autor¹³⁸ nos levam a crer que essa posição tem recebido crescente apoio entre estudiosos contemporâneos – ainda assim, o esclarecimento se mostra necessário, pois muito de nossa análise se apoia sobre esse argumento. Ademais, a posição contrária, isto é: a idéia de que imagens e determinados elementos estilísticos utilizados por Sêneca não são parte essencial de seu recurso filosófico, mas uma mera *ornatio* sem propósitos filosóficos, parece ter sido comum¹³⁹ até meados do século XX, como se vê sobretudo na importante (ainda que datada) e volumosa obra de Norden (*Die antike Kunstprosa*¹⁴⁰).

Numa perspectiva que privilegia o efeito do texto no leitor (no caso o leitor-ideal, versado em filosofia estóica, como previsto por Wilberger), procuraremos, nos concentrar nas informações contidas no texto e, na medida do possível, não proporemos nenhuma tese acerca do que o Sêneca-histórico teria sabido, pensado, em que teria acreditado, ou o que o teria motivado¹⁴¹. Ao mencionarmos “Sêneca”, referimo-nos ao texto de Sêneca: este trabalho, portanto, se propõe como um estudo embasado no caráter linguístico-filosófico do texto.

deus, natura oder *animus* stoischen Termini und Begriffen entsprechen und die mit diesen Begriffen verbundenen Auffassungen, Argumente und Theorien evozieren sollen.”

¹³⁸ M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies*, esp. pp. 216-222; M. von Albrecht, *Wort und Wandlung*; *idem*, “Seneca’s language and style”, in *Hyperboreus* 14.1, pp. 68-90.; M. C. De Pietro, *Faces da harmonia nas Epistulae morales de Sêneca*; B. Inwood, “Seneca in his philosophical milieu”, pp. 72 ff.; J. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, pp. 284 ff. e 348 ff.; W. Trillitzsch, *Senecas Beweisführung*; A. Traina, *Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca*; Degl’Innocenti Pierini, *Tra filosofia e poesia*; Richardson-Hay, *First lessons: Book 1 of Seneca’s Epistulae morales*, esp. pp. 94-107 e 120-123; Wilson, “Rhetoric and the younger Seneca”, in *Companion to Roman Rhetoric*, W. Dominik; J. Hall (eds.), pp. 425-438.

¹³⁹ Conforme aponta M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies*, pp. 9-10.

¹⁴⁰ *Apud* M. Armisen-Marchetti, *op.cit.*, *ibid.*

¹⁴¹ Nesse sentido, cf. J. Wildberger, *op.cit.*, p. xiv. Continuamos, assim, a postura por adotada em nossos trabalhos anteriores sobre o autor, como no Mestrado (2008).

No que concerne ao momento da pesquisa que nos obriga a lidar mais concretamente com o texto latino, sua tradução, optamos por uma abordagem que privilegie, tanto quanto possível, o conteúdo filosófico do texto. Nem sempre nos foi possível reproduzir ao longo da tradução propriamente dita os recursos linguísticos de Sêneca, como, por exemplo, os jogos de palavras que permitem com que o autor empregue o mesmo termo em diferentes sentidos e contextos ao longo da obra, isto é: ainda que visando trazer ao português o sentido técnico de determinado termo, nem sempre fomos capazes de manter uma coerência terminológica absoluta ao longo da tradução. Nosso critério para a escolha de termos em português muitas vezes se orientou pelo contexto em que o vocábulo latino se encontra (procurando manter a função pragmática da passagem na argumentação senequiana como um todo, bem como pelas alusões e referências ali presentes), e pela filosofia estoíca que, ao que pudemos detectar, está subjacente às informações ali expressas. Nesses casos em que a repetição não se deu no texto traduzido, preocupamo-nos em manter em nota os ecos do texto, procurando apontar efeitos de sentido possivelmente produzidos no leitor de língua latina.

Como exemplo do segundo caso, pode-se observar (conforme apresentamos na nota respectiva) que a palavra *opinio* foi traduzida como “opinião” em *De uita beata* 3.2, mas como “concepção” em *De uita beata* 8.5, uma vez que os conceitos técnicos gregos ao qual ambos se referem não são, ao que tenhamos percebidos, o mesmo: no primeiro caso, a alusão é ao termo grego *doxa* (“opinião”), ao passo que o segundo se refere a *ennoia* (“concepção”; “conceito”).

Chama a atenção, nesse ponto, a visão de Armisen-Marchetti¹⁴² de que Sêneca não partilha da “neutralidade terminológica” manifestada mais notavelmente por Cícero, em suas traduções de vocabulário estoíco grego. Segundo a estudiosa, Cícero usualmente opta por traduzir conceitos gregos por neologismos latinos, ou por termos com poucas associações semânticas (ou seja, por termos que permitam pouca variedade interpretativa), ao passo que Sêneca, por sua vez, age de modo inverso, e,

¹⁴² M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies*, pp. 216-222.

ao invés de expressões técnicas, o autor tende a preferir um vocabulário mais corrente – e, conseqüentemente, um vocabulário com maiores possibilidades de leitura. Sem entrar no mérito quanto à validade da afirmação quanto a Cícero (cujas obras filosóficas escapam ao âmbito de nosso presente estudo), a afirmação de Armisen-Marchetti nos faz esperar de Sêneca não uma precisão terminológica, mas sim uma precisão semântica.

Conforme já observado por M. von Albrecht¹⁴³ a carência de uniformidade estilística das obras de Sêneca também se mostra em *De uita beata*. Da mesma forma, nem sempre nos foi possível reproduzir, mantendo a clareza, o assindetismo, os períodos longos, a assonância, os neologismos e os arcaísmos que Sêneca usa alternadamente em seu texto. Além disso, convém observar que, em termos lexicais, *De uita beata* supreende por conter seis ocorrências únicas em todo o *corpus* senequiano (*recogito*¹⁴⁴; *litura*¹⁴⁵; *concinuit*¹⁴⁶; *exhilarant*¹⁴⁷; *internascuntur*¹⁴⁸; *inconuenientia*¹⁴⁹), três vocábulos registrados pela primeira vez em latim com uso diverso do tradicional (*caligare*¹⁵⁰; *substantia*¹⁵¹; *artifex uitae*¹⁵²), e dois vocábulos registrados pela primeira vez na literatura latina como um todo (*diffusio*¹⁵³; bem como *inconuenientia*, mencionado anteriormente).

¹⁴³ M. von Albrecht, “Seneca’s language and style I”, in *Hyperboreus*, 14.1, 2008, pp. 79 ff.

¹⁴⁴ *Vit.beat.* 2.3, segundo investigação de Kuen (p. 68).

¹⁴⁵ *Vit.beat.* 8.4. Cf. *ThLL* 7.2.1535.4.

¹⁴⁶ *Vit.beat.* 8.5, segundo investigação de Kuen (p. 141).

¹⁴⁷ *Vit.beat.* 22.3. Cf. *ThLL*, 5.2.1436.7 ff.

¹⁴⁸ *Vit.beat.* 9.2. Cf. *ThLL* 7.1.2230.6 ff.

¹⁴⁹ *Vit.beat.* 12.3. Cf. *ThLL* 7.1.1019.27.

¹⁵⁰ *Vit.beat.* 1.1. Cf. *ThLL* 3.157.44-45.

¹⁵¹ *Vit.beat.* 8.1, segundo investigação de Kuen (p. 129).

¹⁵² *Vit.beat.* 8.3. Cf. *ThLL* 2.699.60-64.

¹⁵³ *Vit.beat.* 4.5. Cf. *ThLL* 5.1.1113.75 ff.

1.5 – Edições e estudos sobre o *De uita beata*¹⁵⁴

De início cabe destacar, primeiramente, a existência de poucos trabalhos dedicados mais diretamente à obra *De uita beata*, tanto em termos gerais quanto sobre o que mais nos interessa, seus aspectos filosóficos¹⁵⁵. Nesse sentido, os estudos de Gabrielle Kuen (1994), Elizabeth Asmis (1990), Michele Coccia (1958; parcial e com interesse mais propriamente no estilo senequiano), e, de caráter mais biografista, Miriam Griffin (1976, publicado com correções e acréscimos em 1992) se mostram vistosas exceções.

Elencamos e comentamos brevemente a seguir edições do *De uita beata*, bem como de edições dos doxógrafos consultados e estudos sobre a obra senequiana em questão.

Edições

Para a tradução utilizamos o texto latino editado por L. D. Reynolds (*L.A. Senecae dialogorum libri duodecim*), publicado em 1967 como parte da coleção *Oxford Classical Texts* e revista em 1977, reimpressa mais recentemente em 1991. Kuen afirma¹⁵⁶ que, antes da publicação de Reynolds, todos os estudos concernentes ao aspecto manuscrito dos diálogos fundamentavam-se na dissertação e na edição de Gertz¹⁵⁷, da qual o próprio Reynolds, quase um século depois, declara ser grande devedor¹⁵⁸. Nós, porém, supomos que a estudiosa esteja se referindo ao ambiente filosófico alemão, visto que certas publicações, anteriores a Reynolds e muito importantes em seus respectivos contextos, utilizaram

¹⁵⁴ A pesquisa bibliográfica foi realizada extensivamente em bibliotecas alemãs, francesas e italianas, bem como em bases de dados online, em especial *L'Année Philologique* e *Jstor*. Não se deve descartar a possibilidade de que tenhamos ignorado ou sobrevisto alguma obra.

¹⁵⁵ Cf. por exemplo o levantamento bibliográfico de A.L. Motto e J. R. Clark referente ao período 1900-1980: na seção dedicada a estudos sobre obras individuais no *dialogi* e nos tratados éticos (*De beneficiis* e *De clementia*), há apenas duas investigações sobre o *De uita beata* (seis, se consideramos estudos de cronologia e crítica textual dos *dialogi*), em uma lista de cento e quatorze. Cf. A.L. Motto; J. R. Clark, Seneca, *Seneca, a critical scholarship: 1900-1980*.

¹⁵⁶ Cf. Kuen, p. 27.

¹⁵⁷ M. C. Gertz, *Studia critica in L. A. Senecae Dialogos*; e Kuen, p. 27.

¹⁵⁸ Reynolds, *L. A. Senecae dialogorum libri duodecim*, p. xviii.

edições alternativas a Gertz: Basore (Loeb, 1932/1979) e Grimal (Presses Universitaires de France, 1969) seguem sobretudo Hermes (Teubner, 1905), ao passo que Bourgery (Belles Lettres, 1955) estabelece sua própria edição e dela se vale para a tradução do texto.

Reynolds se destaca por oferecer um texto latino compreensível, sem se afastar do método minucioso de Gertz, o editor alemão¹⁵⁹. Em diversas partes do texto, o editor ainda fornece novas sugestões de leitura, a partir de conjecturas, a fim de tornar obra mais compreensível.¹⁶⁰

No presente estudo, as edições do *De uita beata* estabelecidas por Pierre Grimal (Presses Universitaires de France) e de Abel Bourgery (Les Belles Lettres) – ainda hoje amplamente utilizadas, especialmente por pesquisadores francófonos¹⁶¹ – também foram consultadas.

Devido às abundantes e claras notas explicativas que oferece, a edição de Grimal nos foi muito útil. O texto latino, no entanto, não nos pareceu tão apropriado para nosso trabalho. Segundo especialistas, o estema dos manuscritos proposto por Grimal¹⁶² foi considerado vago e incompleto (sobretudo em comparação com as edições de Gertz e Reynolds¹⁶³), e, de fato, nota-se que Grimal tampouco oferece uma legenda para o *stemma codicum* que propõe. Uma vez que o texto de *De uita beata* já é por natureza bastante corrupto, mesmo quando se consideram todos os manuscritos disponíveis¹⁶⁴, o cuidado e clareza no estabelecimento do texto latino nos levou a dar preferência à edição de Reynolds.

¹⁵⁹ A apreciação é de Winterbotton: “A new text of Seneca’s dialogues: Review of L. D. Reynolds, *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*”, in *CR*, New Series, Vol. 29, No. 1, 1979, p. 63.

¹⁶⁰ Convém notar que Reynolds já havia tratado da tradição manuscrita de Sêneca em L. D. Reynolds, “The medieval tradition of Seneca’s dialogues”, in *CQ*, New series, Vol. 18, n. 2. (nov. 1968), pp. 355-372.

¹⁶¹ Cf., por exemplo, a recente tradução de Valéry Laurand, *De la vie heureuse* (publicada em 2005), que toma Grimal como texto base.

¹⁶² Cf. Grimal, pp. 21-24.

¹⁶³ Cf. comentário de Wright (J.R.G, “Review of *Sénèque: De Vita Beata* by Pierre Grimal”, in *CR*, New Series, V. 22, n. 3, Dezembro de 1972, p. 415).

¹⁶⁴ Cf. também as críticas de Wright (J.R.G, “Review of *Sénèque: De Vita Beata* by Pierre Grimal”, in *CR*, New Series, V. 22, n. 3, Dezembro de 1972, pp. 414-416).

Além de Grimal, há, também a edição francesa de Bourgery, publicada em 1955.¹⁶⁵ Diferentemente de Grimal, contudo, a edição de Bourgery não oferece tantas notas explicativas de utilidade imediata, mas, conforme nossas notas à tradução apontam, a versão ali apresentada foi útil para confronto com outras soluções.

À parte as três citadas acima, também as seguintes edições foram levadas em consideração em nosso estudo:

Ruhkopf, F. E. *L. Annaei Senecae Opera omnia quae supersunt*. Leipzig: Weidmann, 1811.

Haase, F. *L. Annaei Senecae Opera quae supersunt*. Leipzig: Teubner, 1862.

Gertz, M. C. *Studia critica in L. A. Senecae Dialogos*. Copenhagen: Gyldendal, 1874.

Koch, A; Vahlen, J. *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*. Jena: Fischer, 1879.

E. Hermes, *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*. Leipzig: Teubner, 1923(1905).

Rosenbach, M. *Philosophische Schriften*. Vol. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. Obs: Texto latino concedido pela editora Belles-Lettres (A. Bourgery; R. Waltz, 1965).

Bourgery, A. *De la vie heureuse. De la brièveté de la vie*. Paris: Belles Lettres, 1966.

Estudos sobre o De uita beata

Diferentemente do que costuma ocorrer com a maioria das obras de Sêneca¹⁶⁶, não há uma forte tradição investigativa sobre *De uita beata*. Os estudos que se fazem sobre o *dialogus* são pontuais, e

¹⁶⁵ No que concerne o estabelecimento do texto, convém notar que o texto da edição de Bourgery é baseado apenas nos mss. *Ambrosianus* e *Parisinus*, sendo todos os demais considerados *deteriores* (“de qualidade inferior”).

¹⁶⁶ Talvez apenas à exceção de *De otio*, que, igualmente recebe pouca atenção.

frequentemente tratam de edição textual (*Textkritik*) ou consistem em investigações excessivamente focadas em seu aspecto estrutural, sem levar em consideração elementos retóricos ou filosóficos, ou sem colocá-los como meta principal de estudo.

Seguem essas linhas Albertini¹⁶⁷ (1923) Köstermann¹⁶⁸ (1934), Dahlmann¹⁶⁹ (1972), Wagenwoort¹⁷⁰ (1967), Fuchs¹⁷¹ (1973), e Reynolds¹⁷² (1974). De modo algum reduzimos sua importância, visto que tais estudos foram essenciais à reconstrução do texto notavelmente corrupto nos manuscritos do *De uita beata*.

Dentre os estudos modernos, o mais antigo de que tivemos notícia foi a tese de Caro (Paris, 1852) *Quid de beata vita senserit Seneca*¹⁷³. Como não tivemos acesso a ela, não pudemos realizar a desejável apreciação de suas referências bibliográficas, que poderia ter-nos permitido traçar o contexto investigativo do *De uita beata* à sua época. O estudo de Coccia (1958), embora se ocupe primariamente do *De ira*¹⁷⁴, surpreende por oferecer uma análise estilística, ainda que parcial, do *De uita beata* à guisa de comparação com o *De ira*.

No que concerne à tradução do *De uita beata*, é possível encontrar uma série de publicações disponíveis, em particular número na língua alemã. Mais referidas nos estudos são as traduções de Basore¹⁷⁵ (1932/1979), Bourgery¹⁷⁶ (1955), Appelt¹⁷⁷ (1923), Rosenbach¹⁷⁸ (1961/1971), e Costa¹⁷⁹

¹⁶⁷ E. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris: E. de Boccard, pp. 76-79.

¹⁶⁸ E. Köstermann, *Untersuchungen zu den Dialogschriften Senecas*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, pp. 742-746.

¹⁶⁹ H. Dahlmann, *Bemerkungen zu Seneca, De Vita Beata*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1972. Análise textual de passagens selecionadas.

¹⁷⁰ H. Wagenwoort, H. “Ad Senecae Dialogorum Libros VII-XII Scholia Critica”, in *GIF*, Vol. 20, n. 3 (1967), pp. 13-17. Consiste em edição textual, entre outros, *Vit. beat.* 2.2; 3.4; 7.5; e 17.4.

¹⁷¹ H. Fuchs, “Textgestaltungen in Senecas Schriften De Brevitate Vitae und De Vita Beata”, in *RhM* 116, 1973, pp. 279-303. O livro consiste em correções textuais.

¹⁷² Reynolds, L. D. “Some Notes on the Text of Seneca's Dialogues”, in *CQ* 24, 1974, pp. 269-275. Crítica textual de, entre outros, *Vit. beat.* 10.2 e 26.4.

¹⁷³ E. M. Caro, *Quid de beata vita senserit Seneca*. Paris: Hachette, 1852. Não tivemos acesso ao exemplar (disponível na Université Paris I - Sorbonne).

¹⁷⁴ M. Coccia, *I problemi del De ira alla luce dell'analisi stilistica*. Roma: Ateneo, 1958.

¹⁷⁵ J. W. Basore (trad.). *Seneca. Moral essays*. Vol. II. Cambridge (Mass.): Harvard University, 1932/1979.

¹⁷⁶ A. Bourgery (trad.), *Sénèque. Dialogues*. Vol. II. Paris: Belles Lettres, 1955.

¹⁷⁷ O. Appelt (trad.). *L. A. Seneca. Philosophische Schriften*. Vol. II. Leipzig: Felix Meiner, 1923.

(1994), muito embora ofereçam poucas notas e referências a fontes, e, quando têm aparato crítico, este se mostra incompleto.

A falta de análises e comentários detalhados foi suprida em 1994 por Kuen¹⁸⁰, e posteriormente complementada pelas traduções comentadas de Ramondetti¹⁸¹ em 1999 e Laurand em 2005 (cf. parágrafo abaixo). Antes de Kuen, apenas a acima referida edição de Grimal¹⁸² (1969) oferecia notações mais abundantes ao texto latino. Ramondetti e Laurand se destacam das demais traduções por pretenderem recuperar¹⁸³ tanto o estilo senequiano como o vocabulário técnico empregado pelo autor.

Até o momento, Kuen é quem oferece a mais detalhada análise da obra. Seu estudo, uma revisão de sua tese de doutorado, contém comentários lematizados de todo o texto, incluindo notas críticas, geralmente concentradas em autores latinos, e uma série de breves investigações sobre tópicos que a pesquisadora considera relevantes à compreensão da teoria da felicidade em Sêneca.

Muito dos tópicos abordados são de grande interesse também para nossa pesquisa, porém, em vários deles, por conta de nosso interesse específico, sentimos a necessidade de discussão mais aprofundada do que a oferecida por Kuen. Entre outros tópicos, a estudiosa discorre sobre métodos dialógico-psicagógicos na obra, linguagem pictórica, considerações senequianas sobre estilo, teoria da felicidade estoica em Sêneca, e função pedagógica e terapêutica da filosofia; em vários desses momentos, Kuen dialoga com os estudos de Armisen-Marchetti, Grimal e Forscher.

Mesmo quando bastante breves, as ponderações de Kuen são sem dúvida importantes contribuições aos estudos senequianos e, sobretudo, ao frequentemente negligenciado *De uita beata*. Para tratarmos do nosso objeto de estudo, necessitamos, contudo, de considerações mais abrangentes

¹⁷⁸ M. Rosenbach. (trad.). *L. Annaeus Seneca Philosophische Schriften*. Vol. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

¹⁷⁹ C. D. N. Costa. (trad.). *Seneca. Four dialogues*. Warminster: Aris & Phillips, 1994.

¹⁸⁰ G. Kuen, *Die Philosophie als "dux vitae". Die Verknüpfung von Gehalt, Intention und Darstellungsweise im philosophischen Werk Senecas am Beispiel des Dialogs "De uita beata". Einleitung, Wortkommentar und systematische Darstellung*. Heidelberg: Carl Winter, 1994.

¹⁸¹ P. Ramondetti. *Dialoghi di Lucio Anneo Seneca*. Torino: Unione-Tipografico Editrice, 1999.

¹⁸² P. Grimal (ed.), *Sénèque. Sur le bonheur*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

¹⁸³ Cf. as introduções às traduções de Ramondetti (pp. 9-37) e Laurand (p. 5).

sobre questões epistemológicas latentes na obra em apreço, e, também nisso, nossa tese difere do estudo de Kuen, pois que para tratar de nosso objeto, a harmonia estóica apresentada por Sêneca, nos foi necessária uma mais extensa fundamentação nos demais estóicos e na doxografia do período grego da escola (algo que Kuen, como já apontado, de modo geral não oferece).

À vista da aparente semelhança entre os dois trabalhos, sentimos a necessidade de evidenciar diferenças entre as pesquisas a fim de justificar a pertinência do presente estudo. Em sua maior parte, o estudo de Kuen consiste em comentários minuciosos de todo *De uita beata*, ao passo que o nosso comenta mais diretamente passagens de maior relevância à compreensão da presença da harmonia na obra - já que a análise de Kuen, sendo abrangente e cuidadosa, dispensaria uma segunda lematização geral do *dialogus*. Uma segunda diferença relevante é o foco de ambos os trabalhos: Kuen se concentra na noção de felicidade em Sêneca e em sua relação com a εὐδαιμονία peripatética, ao passo que nós nos voltamos para noções de harmonia ali presentes, evitando aprofundar associações com outras escolas e nos concentrando sobretudo na filosofia estóica.

Diferentemente de Kuen, nosso estudo dá mais atenção aos elementos linguísticos do texto, (e não trata do debate levantado pela estudiosa acerca da tradição eudaimonista greco-romana), visto que nos concentramos no conceito de harmonia e em suas ramificações no estoicismo e na respectiva obra senequiana.

Além disso, nossa pesquisa também se volta à divulgação desse *dialogus* na comunidade científica brasileira e à eventual utilidade da tese para futuros estudos sobre *De uita beata* – eis, portanto, outro motivo – além do conhecimento que o exercício de versão proporciona - de haver nela incluído uma tradução em português, uma cópia de um manuscrito latino, e uma discussão de alguns aspectos da obra que, embora aparentemente sem relevância direta ao estudo estritamente filosófico do conceito (i.e. gênero literário; tradição manuscrita; estrutura da obra; referencial múltiplo), mostraram-se fundamentais para a compreensão, também filosófica, da obra em apreço.

Ramondetti¹⁸⁴ não se propõe a fazer uma análise dos *dialogi* que traduz. No entanto, seu livro se destaca entre as traduções consultadas por nós por dois motivos: em primeiro lugar, em sua longa introdução a estudiosa oferece algumas interrelações entre conceitos presentes nos *dialogi* traduzidos, defendendo a hipótese de que Sêneca exibiria um sistema filosófico coerente – hipótese de que, como acima afirmado, partilhamos. Em segundo lugar, em suas notas Ramondetti discorre longamente sobre passagens vitais ao nosso estudo (como, por exemplo, *De uita beata* 3.3). Laurand¹⁸⁵ não oferece notas críticas ou de rodapé, porém seus comentários finais sobre a obra se mostram também úteis, no sentido de que abordam¹⁸⁶ o texto efetivamente evitando tanto uma leitura biografista (como frequentemente ocorre) quanto a repetição de paralelos presentes em observações já feitas por outrem, e procuram reproduzir o estilo e o sentido técnico do texto em apreço.

Fontes secundárias do estoicismo antigo

A pesquisa por vezes demandou o estudo da doxografia estoica posterior a Sêneca. Seguem abaixo as edições utilizadas. As datas entre parênteses se referem ao ano de publicação da *editio prima*.

Von Arnim, J (ed.). *Stoicorum ueterum fragmenta*, Vols. I-IV. Stuttgart: Teubner, 1968 (1905).

Long, A. A.; Sedley, D. N. (eds.). *The Hellenistic philosophers*. Vols. I-II. Cambridge: Cambridge University, 1987.

Wachsmut, C.; Hense, O (eds.). *Ioannis Stobaei anthologium*. Vol. I. Berlin: Weidmann, 1958 (1884).

¹⁸⁴ P. Ramondetti, *op.cit.*

¹⁸⁵ V. Laurand, *op.cit.*

¹⁸⁶ A descrição do método do tradutor pode ser conferida em V. Laurand, *op.cit.*, p. 5.

Pomeroy, A. J. (ed.). *Arius Didymus. Epitome of Stoic ethics*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.

Schenkl, H (ed.). *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*. Leipzig: Teubner, 1965 (1916).

Pearson, A. C. *The fragments of Zeno and Cleanthes*. London: Cambridge University Press, 1891.

Epicteto (c. 55 d.C. – 135), Marco Aurélio (121 d.C. – 180) e Clemente de Alexandria (ca. sécs II-III d.C.) foram consultados e eventualmente copiados, em língua grega, da versão constante no *Thesaurus Linguae Graecae (ThLG)*¹⁸⁷. Os textos em que o *ThLG* se baseia são:

Schenkl, H. *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*. Leipzig: Teubner, 1916/1965.

Farquharson, A. S. L. *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*. Vol. I. Oxford: Clarendon, 1944/1968.

Früchtel, L; Stählin, O; Treu, U. *Clemens Alexandrinus*, Vols. II-III. Berlin: Akademie Verlag, 1960 (Vol. I)/1970 (Vol.II).

Os textos latinos¹⁸⁸ transcritos neste estudo se seguem, salvo indicação diferente, as seguintes edições:

Sêneca

De uita beata e demais *dialogi*: Reynolds, L.D. (ed.). *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

¹⁸⁷ Destacamos que a equipe do *Thesaurus Linguae Graecae* gentilmente nos cedeu permissão para o uso, nesta tese, dos textos por eles estabelecidos.

¹⁸⁸ Os textos foram copiados da base de dados digital *PHI Latin Texts*, compilada pelo Packard Humanities Institute, cabendo a nós apenas sua numeração e reformatação.

Epistulae morales: Reynolds, L.D. (ed.). *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*. Vols. 1-2. Oxford: Clarendon Press, 1965.

De beneficiis e De clementia: Hosius, C. (ed.). *L. Annae Senecae Opera Quae Supersunt*. Vol. 1, Fasc. 2. Leipzig: Teubner, 1900.

Cícero

Academica: Plasberg, O. (ed.). *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 42. Leipzig: Teubner, 1922.

De finibus.: Schiche, T. (ed.). *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 42. Leipzig: Teubner, 1915.

Tusculanae disputationes: Pohlenz, M. (ed.). *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 44. Leipzig: Teubner, 1918.

De officiis: Atzert, C.(ed.). *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 48. Leipzig: Teubner,1932.

Ad Herennium (Ps.-Cicero): Marx, F. (ed.). *Rhetorica ad Herennium. M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 1. Leipzig: Teubner, 1923.

Paradoxa Stoicorum: Müller, C. F. W. (ed.). *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Parte 4, Vol. 3. Leipzig: Teubner, 1890.

Quintiliano

Institutio oratoriae: Winterbottom, M. (ed.). *M. Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae Libri Duodecim*. Vols. 1-2. Leipzig: Teubner, 1970.

1.6 – Abreviaturas

Sempre que possível, títulos de periódicos foram citados de acordo com as abreviaturas do *Année philologique*. Nomes de autores latinos foram citados de acordo com as abreviaturas constantes no *Greek English Lexicon*¹⁸⁹ (para autores gregos) e *Packard Humanities Institute (PHI) Latin Texts* (para autores latinos), sendo Sêneca a única exceção: em vez de *SenPhil* (abreviatura do Packard Humanities Institute para o autor Lúcio Aneu Sêneca), abreviamos apenas “*Sen.*”, ou, quando o contexto permitiu, referimo-nos às obras do autor simplesmente pela abreviatura destas, omitindo, pois, o nome do filósofo (e.g.: escreveu-se “*Ep. 82*” ao invés de “*Sen. Ep. 82*”).

Ademais, ao invés de citar os *dialogi* pelo número, como faz o referido instituto, optamos por especificar as obras em questão (e.g.: foi utilizado “*Vit .beat.*” ao invés de “*Dial. 7*” ou “*Dial. VII*”). Visando facilidade de consulta, apresentamos abaixo uma lista com as abreviações empregadas com maior frequência ao longo da tese. Em formatação regular estão os nomes de autores, e em itálico estão os nomes das obras, com denominações canônicas alternativas entre parênteses:

Doxografia e fontes antigas

Sen.	Lucius Annaeus Seneca
<i>Prou.</i>	<i>De prouidentia</i> (= <i>Dial. 1</i>)
<i>Const.</i>	<i>De constantia sapientis</i> (= <i>Dial. 2</i>)
<i>De ira</i>	<i>De ira</i> (= <i>Dial. 3-5</i>)
<i>Marc.</i>	<i>Consolation ad Marciam</i> (= <i>Dial. 6</i>)
<i>Vit. beat.</i>	<i>De uita beata</i> (= <i>Dial 7</i>)
<i>De otio</i>	<i>De otio</i> (= <i>Dial. 8</i>)
<i>Tranq. anim.</i>	<i>De tranquillitate animi</i> (= <i>Dial. 9</i>)
<i>Breu. uit.</i>	<i>De breuitate uitae</i> (= <i>Dial. 10</i>)
<i>Polyb.</i>	<i>Consolatio ad Polybium</i> (= <i>Dial. 11</i>)
<i>Helv.</i>	<i>Consolatio ad Helviam matrem</i> (= <i>Dial. 12</i>)
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae morales ad Lucilium</i>
<i>Nat. quaest.</i>	<i>Naturales quaestiones</i>

¹⁸⁹ H. G. Liddell; R. Scott; S. Jones. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

<i>Benef.</i>	<i>De beneficiis</i>
<i>Clemen.</i>	<i>De clementia</i>
<i>Epic.</i>	Epictetus
<i>Ench.</i>	<i>Encheiridion</i>
<i>Arr. Epic.</i>	Arrianus, <i>Epictetou diatribai</i> (= <i>Dissertationes</i>)
<i>M. Ant.</i>	Marcus Aurelius Antoninus, <i>Eis heauton</i> (= <i>Meditationes</i>)
<i>Clem. Al.</i>	Clemens Alexandrinus
<i>Paed.</i>	<i>Paedagogus</i>
<i>Protr.</i>	<i>Protrepticus</i>
<i>Strom.</i>	<i>Stromateis</i>
<i>Cic.</i>	Marcus Tullius Cicero
<i>Fin.</i>	<i>Fin. bonorum et malorum</i>
<i>Off.</i>	<i>De officiis</i>
<i>Tusc.</i>	<i>Tusculanae disputationes</i>
<i>Ac.</i>	<i>Academica</i>
<i>Parad.</i>	<i>Paradoxa Stoicorum</i>
<i>Ar. Did.</i>	Arius Didymus
<i>DL</i>	Diogenes Laertius, <i>Biōn kai gnōmōn tōn en philosophiai eudokimēsantōn</i> (= <i>Vitae philosophorum</i>)
<i>SE</i>	Sextus Empiricus
<i>M.</i>	<i>Aduersus mathematicos</i>
<i>Plu.</i>	Plutarchus, <i>Moralia</i>
<i>Comm. not.</i>	<i>De communibus notitiis aduersus Stoicos</i>
<i>Stoic. rep.</i>	<i>De Stoicorum repugnantiis</i>
<i>Virt. mor.</i>	<i>De uirtute morali</i>
<i>Placit.</i>	<i>De placitis philosophorum</i>
<i>Epicur.</i>	Epicurus
<i>Sent. vat.</i>	<i>Sententiae Vaticanae</i> (= <i>Gnomologium Vaticanum</i>)
<i>KD</i>	<i>Kyriai doxai</i>
<i>Lucr.</i>	Titus Lucretius Caro
<i>DRN</i>	<i>De rerum natura</i>
<i>Arist.</i>	Aristoteles
<i>Pl.</i>	Plato
<i>Gal.</i>	Galenus
<i>PlinSen.</i>	Plinius Maior

Obras de referência:

- CHCL* Kenney, E. J. *The Cambridge History of Classical Literature*, vol II, parte I. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- CHHP* Algra, K.; Barnes, J; Mansfeld, J.; Schofield, M. (eds.). *Cambridge history of Hellenistic philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 2008.

- DNP* Cancik, H.; Landfester, M.; Egger, B. (eds.). *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*. Stuttgart: Metzler, 1999-2003.
- HWP* Ritter, J.; Eisler, R. (eds.). *Historischer Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 1971-2007.
- HWR* Ueding, G. (ed.). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Tübingen: Niemeyer, 1992-2012.
- LS* Long, A. A. ; Sedley, D. N. (eds.). *The Hellenistic philosophers*. Vols. I-II. Cambridge: Cambridge University, 1987.
- LSJ* H. G. Liddell; R. Scott; S. Jones. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- OCCL* Howatson, M. C. (ed.). *Oxford Companion to Classical Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- OCD* Hornblower, S; Spawforth, A. (eds.). *Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University, 1996.
- OLD* Glare, P.G.W. (ed.) *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1968.
- RAC* Klauser, T. (ed.). *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Hiesermann, 1950-2010.
- Stob.* Wachsmut, C.; Hense, O (eds.). *Ioannis Stobaei anthologium*. Vols. I-V. Berlin: Weidmann, 1958 (1884).
- SVF* von Arnim, J. (ed.). *Stoicorum ueterum fragmenta*, Vols. I-IV. Stuttgart: Teubner, 1968 (1905).
- Usener* Usener, H. *Epicurea*. Leipzig: Teubner, 1887/Stuttgart: Teubner, 1966.

Referências complementares

- Appelt Seneca, L.A.*Lucius Annaeus Seneca. Philosophische Schriften*. O. Appelt (Trad.). Leipzig: Felix Meiner, 1923.
- Armisen-Marchetti Armisen-Marchetti, M. *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

- Basore Seneca, L.A. *Moral Essays*. J. W. Basore (Trad.). Vol. II. Cambridge (Mass.): Harvard University, 1979.
- Bourgery Seneca, L.A. *Dialogues*. A. Bourgery (Trad. e ed.). Vol. 2. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- De Pietro De Pietro, M. C. *Faces da "harmonia" nas Epistulae morales de Sêneca* (Dissertação de Mestrado; IEL-UNICAMP), 2008.
- Fink Seneca, L.A. *Die kleine Dialoge*. G. Fink (Trad.). Vol. II. München: Artemis & Winkler, 1992.
- Gertz Gertz, M. C. *Studia critica in L. A. Senecae Dialogos*. Copenhagen: Gyldendal, 1874.
- Grimal Grimal, P. (ed.). *Sur le bonheur*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- Kuen Kuen, G. *Philosophie als "Dux vitae": Die verknüpfung von Gehalt, Intention und Darstellungsweise im philosophischen Werk Senecas*. Heidelberg: Carl Winter, 1994.
- Kühner 1 Kühner, R. *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*. Vol. 1. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1877.
- Kühner 2.1 Kühner, R. *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*. Vol. 2, parte 1. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1878.
- Kühner 2.2 Kühner, R. *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*. Vol. 2, parte 2. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1879.
- Laurand Seneca, L. A. *De la vie hereuse*. Valéry Laurand (Trad.). Paris: Ellipses, 2005.
- Mutschler Seneca, L.A. *De vita beata*. F.-H. Mutschler (Trad.). Stuttgart: Phillip Reclam, 1990.
- Pomeroy Pomeroy, A. J. (ed.). *Arius Didymus. Epitome of Stoic ethics*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.
- Ramondetti Seneca, L.A. *Dialoghi*. P. Ramondetti (Trad.). Turim: Unione Tipografico-Editrice, 1999.

- Reynolds Reynolds, L.D. (ed.). *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- RLDLitWi* Weimar, K. (ed.). *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Traina *et alii* Traina, A.; Agonigi, D.; Lazzarini, C. (trads.). *Lucio Anneo Seneca. Dialoghi*. Milão: Fabbri, 2004.
- Rosenbach Seneca, L.A. *L. Annaeus Seneca Philosophische Schriften*. M. Rosenbach (Trad.). Vol. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

Capítulo II - O *De uita beata*

2.1 - De uita beata nos manuscritos: transmissão e estrutura

A tradição manuscrita do diálogo *De uita beata* não é tão extensa quanto a das *Epistulae morales* (para as quais há vinte manuscritos, divididos em cinco grupos¹⁹⁰), e consiste em apenas dois grandes grupos de códices, a saber, os derivados de A e γ , dos quais o segundo tem sido considerado falho e pouco confiável¹⁹¹.

Segundo Reynolds, o principal códice é o *Ambrosianus C 90 inferior* (= A), provavelmente redigido no século XI d.C. em Monte Cassino e proveniente de Benevento, atualmente disponível na Biblioteca Ambrosiana de Milão. O códice *Ambrosianus* contém doze livros de Sêneca, intitulados *dialogi*, apresentados entre as ff. 3^v e 87^v, dos quais o sétimo, segundo a ordem dos manuscritos, é o *De uita beata*. Por este motivo, alguns estudiosos optam por denominá-lo *Dialogus VII* (ou *Dial. VII*), ao invés de empregar o título¹⁹². Ressalte-se, porém, que nem todos os manuscritos exibem a mesma disposição dos livros¹⁹³, motivo pelo qual optamos por utilizar o nome extenso como denominação.

Segundo Reynolds¹⁹⁴, foi a partir de um hipo-arquétipo de A (o chamado *hyparchetipus Ambrosianus*) que se teria derivado um texto perdido (= β), cuja reconstituição é, por sua vez, deduzida por meio da colação de quatro outros manuscritos.

C: Vaticanus Chigianus H. V. 153, séc. XIII.

B: Berolinensis latinus Fol. 47, séc. XIII

P: Parisinus latinus 15086, ff. 129-252, séc. XII

¹⁹⁰ Cf. L. D. Reynolds, *Texts and transmission*, pp. 369-375.

¹⁹¹ Cf. L. D. Reynolds, *L.A. Senecae dialogorum libri duodecim*, pp.xvi-xvii.

¹⁹² Já presente, como pudemos conferir, no códice *Ambrosianus*.

¹⁹³ Cf. B. L. Hijmans, “Two Seneca manuscripts and a commentary”, in *Mnemosyne*, Vol. 21, n. 2/3 (1968), p. 243, nota 1.

¹⁹⁴ Cf. Reynolds, *L.A. Senecae dialogorum libri duodecim*, pp. xiii-xvi.

Q: Parisinus latinus 6379, séc. XIII

Os manuscritos do segundo grupo, derivados, pois, de γ , contêm dois códices:

R: *Vaticanus latinus* 2215, séc. XIV.

V: *Vaticanus latinus* 2214, séc. XIV.

Segundo ressalta o editor consultado, os manuscritos *RV* contêm inúmeros “erros”¹⁹⁵ e corrupções. No entanto, tais erros são coerentes entre si, sugerindo que ambos têm a mesma fonte. Reynolds, editor do texto oxfordiano que seguimos, defende que γ teria se originado diretamente de um mesmo texto, o chamado arquétipo ω ¹⁹⁶.

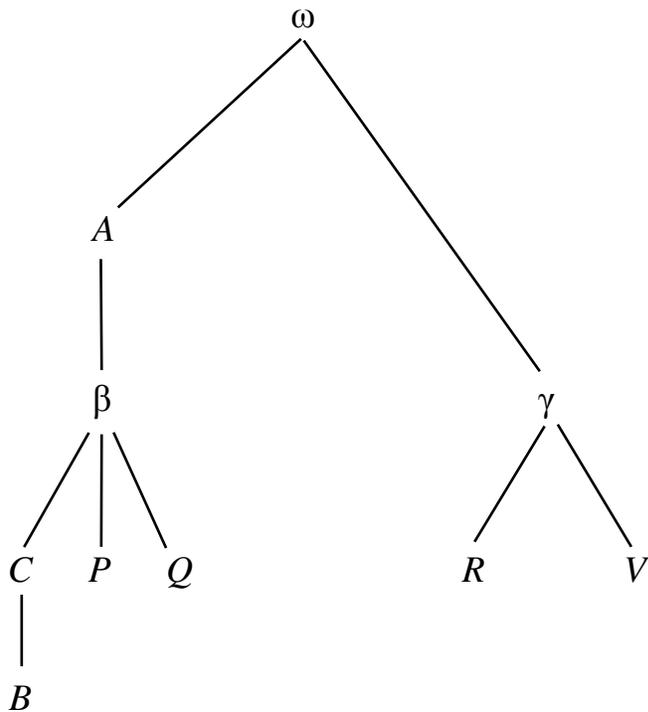
Convém notar, entretanto, que a independência de β e γ é polêmica, e ainda se procura determinar se γ efetivamente não teria nenhum vínculo com o códice *Ambrosianus*, ou se descenderia mais diretamente do arquétipo¹⁹⁷. Segue abaixo o *stemma codicum* proposto por Reynolds¹⁹⁸ – embora não tenha sido nosso objetivo tematizar mais diretamente a edição crítica do texto, levamos em conta quando da necessidade de apreciação de variações nas edições consultadas:

¹⁹⁵ Cf. L. D. Reynolds, *Senecae dialogorum libri duodecim*, pp.xvi-xvii; *idem*, “The medieval tradition of Seneca’s dialogues”, in *CQ*, Vol. 18, n. 2, 1968, p. 366.

¹⁹⁶ Cf. Reynolds, “The medieval tradition of Seneca’s dialogues”, in *CQ*, Vol. 18, n. 2, 1968, pp. 355-372.

¹⁹⁷ Cf. Reynolds, “The medieval tradition of Seneca’s dialogues”, in *CQ*, Vol. 18, n. 2, 1968, pp. 366 ff.

¹⁹⁸ Como referido em nossa discussão das edições, na introdução ao presente estudo, o *stemma codicum* empregado por Grimal difere do de Reynolds, que seguimos.



Nas edições modernas, o *De uita beata* consiste em 28 seções de tamanhos variados, e termina abruptamente no primeiro parágrafo da vigésima oitava. Tal interrupção reflete o modo como editores interpretam o estado do o manuscrito A, no qual, sem nenhuma rasura evidente, na seção 28, segue-se um texto incompatível com a parte respectiva do *De uita beata*. Segundo os editores, ali a obra *De otio* se inicia de modo contínuo¹⁹⁹, sem título, notação introdutória²⁰⁰ ou demarcação de parágrafo. Por isso, a decisão dos editores quanto ao ponto que delimitaria o *De uita beata* possivelmente tenha sido tomada com base em elementos gramaticais e na coerência das duas obras²⁰¹.

¹⁹⁹ Não há sequer indício de omissão de termos, como se lê em Hermes (p. 230): “A parte final do livro sobre A vida feliz está perdida. Isso porque, como pudemos conferir na f. 59^v do *Codex Ambrosianus*, as palavras *circi nobis magno consensu uitia commendant* seguem-se (embora sem nenhuma marcação de lacuna tanto em A como em todos os demais códices) à *adlisos*.” Também sobre o *De uita beata*, Reynolds (p. 197) afirma: “As palavras que se seguem depois do termo *adlisos* são alheias ao argumento deste livro e Muretus viu como pertinentes a outro livro; Lipsius indicou uma lacuna e dividiu os livros corretamente” (*Quae post uerbum adlisos in codicibus sequuntur ab argumento huius libri aliena esse et ad alium librum pertinere Muretus uidit; lacunam statuit librosque recte diuisit Lipsius*).

²⁰⁰ Cf. Ambrosianus f.51^r: *L. A. Senecae ad Marciam explicit. Incipit L. A. Senecae ad Gallionem De uita beata*.

²⁰¹ Pudemos confirmar que a demarcação de parágrafo, na verdade, ocorre apenas duas linhas abaixo na f.59^v, iniciando-se com *Quid quod secedere ad optimos uiros et aliquod exemplum eligere ad quod uitam derigamus licet?* A hipótese de que a

De fato, vale a pena observar mais de perto o texto final do *De uita beata*, em cotejo com o início do *De Otio*:

Quid porro? nonne nunc quoque, etiam si parum sentitis, turbo quidam animos uestros rotat et inuoluit fugientes petentesque eadem et nunc in sublime adleuatos nunc in infima adlisos cir
*** (*De uita beata* 28.1)

“O que mais? Não é verdade que, mesmo agora, ainda que pouco percebam, um certo torvelinho revolve suas mentes e envolve aqueles que escapam e os que procuram as mesmas coisas, ora elevados ao que é sublime, ora derrubados para as profundezas ***”

*** *nobis magno consensu uitia commendant. Licet nihil aliud quod sit salutare temptemus, proderit tamen per se ipsum secedere: meliores erimus singuli.* (*De Otio* 1.1)

“*** por meio de um grande acordo, recomendam a nós os vícios. É claro! Embora não procuremos nada que seja salutar, o afastamento, em si, será benéfico: a nós, seremos melhores.”

É notável que o referencial manifesto em *De uita beata* 28.1 (“vocês”, deduzido de *animos uestros*) não é o mesmo que o que existe em de *De otio* 1.1 (“nós”, deduzido de *nobis*), bem como que o verbo em de *De otio* 1.1 (*commendant*) não concorda com o sujeito de *De uita beata* 28.1 (*turbo quidam*, no singular). Além disso, segundo Kuen (p. 25), aos editores modernos não é possível nem mesmo decidir de modo conclusivo se a seção 28 consistiria na parte mediana ou se já estaríamos no epílogo do *De uita beata*, uma vez que, entre as duas obras, desconhece-se o número de páginas, e portanto, de seções que teriam sido eliminadas em manuscrito ainda anterior ao A. Ainda assim, pode-se notar que a parte remanescente da obra, em meio a proposições de teor estóico, entrevendo-se as respectivas premissas, deixa-se observar a argumentação que até então nosso autor desenvolve sobre a

obra *De otio* se inicie não onde tradicionalmente se aponta, porém um pouco mais adiante, mereceria uma investigação mais aprofundada, a que pretendemos nos dedicar num estudo futuro.

felicidade. Passaremos à argumentação da parte remanescente do diálogo em estudo nos tópicos seguintes.

2.2 – Considerações acerca do gênero literário do *De uita beata*

Cabe destacar que a percepção de que se têm do discurso senequiano objeto de nosso estudo deriva em certa medida do gênero em que em que se considera que o texto se inscreve. Isso porque aparentemente o *De uita beata* não exhibe de modo suficiente as convenções genéricas que nos permitiram classificá-lo como um diálogo – aos moldes da tradição platônica, ou mesmo segundo o senso comum²⁰² –, ou como uma apologia, qualificação que lhe tem sido apontada como crítica ao seu conteúdo filosófico. Como veremos a seguir, é possível encontrar na obra elementos típicos da apologia, do diálogo, além de uma forte nuance diatrípica. A fim de melhor compreender em que medida determinadas convenções de gênero influenciariam a leitura do *De uita beata*, discutimos a seguir, de maneira breve, a presença que os três modos de escrita acima mencionados têm na obra. Nessa subseção, trataremos primeiro do gênero apologético, mais notável, segundo propomos²⁰³, nas seções 17.1 a 28.1; em seguida, analisaremos o caráter diatrípico, presente, em nosso entender, sobretudo nas seções 1.1 a 16.3; e, na parte final, trataremos do gênero dialógico na obra como um todo, e da pertinência do *De uita beata* nessa tradição.

De modo bastante sucinto, pode-se dizer que a apologia designa inicialmente um discurso jurídico de defesa – pessoal ou alheia –, e que no período romano passou a se associar o termo com mais intensidade a práticas refutativas mais abrangentes (*refutatio*)²⁰⁴. No *HWR*²⁰⁵ constata-se que é possível encontrar apologias em diferentes formatos, como, por exemplo, na forma de um tratado, de

²⁰² Cf. *Michaelis Online*, verbete “diálogo”.

²⁰³ Cf. Capítulo 2.2 da tese (“Uma primeira leitura do *De uita beata*”).

²⁰⁴ Cf. *HWR* I, p.809.

²⁰⁵ Cf. *HWR*, *ibid.*

uma carta, como parte de um poema didático, ou mesmo como um diálogo²⁰⁶. Embora as características gerais da apologia (e.g. *defensio*, *depulsio* e *refutatio*²⁰⁷) sejam encontradas no *De uita beata*, cabe ressaltar que considerar *De uita beata* como apologia não significa necessariamente que a obra se trata de uma defesa do *próprio* autor – como já foi observado por Griffin²⁰⁸. O texto pode ser visto muito mais como uma defesa dos filósofos em geral contra aqueles que criticam suas imperfeições. São dois os elementos que suportam esse argumento: em primeiro lugar, Sêneca explicitamente declara (*Vit. beat.* 11.1) que ele não está se referindo a si mesmo, e mais adiante (*Vit. beat.* 25.4) introduz Sócrates, representante máximo da classe dos filósofos, como locutor. Podemos pensar que a anonimização dos oponentes teria pouco efeito como defesa pública pessoal, caso Sêneca de fato estivesse procurando se retratar perante a sociedade (o oponente não é tão evidente como ocorre, por exemplo, com Clódio em *Paradoxa Stoicorum*, de Cícero).

Visto que o propósito desse gênero é a persuasão do interlocutor quanto à inocência do acusado, quando considerado exclusiva ou prioritariamente uma apologia, *De uita beata* tende a perder seu valor como texto filosófico, dado que seria, então, um texto dicânico²⁰⁹, e, em certa medida, de cunho biográfico²¹⁰. No entanto, a parte mais apologética da obra (seções 17.1 a 28.1) claramente também expõe temas filosóficos de grande importância para o pensamento estóico, nomeadamente, a teoria dos valores²¹¹. Se considerada como apologia, pode-se afirmar que, em *De uita beata*, Sêneca mescla na defesa (*defensio*) a exposição filosófica (como parte de sua refutação – *refutatio*), para justificar a conduta do acusado em questão (i.e. os filósofos, incluindo o próprio autor).

²⁰⁶ À guisa de exemplo dessa variedade, podemos citar a defesa do Sócrates platônico (ca. 400 a.C.), o discurso de Lysias referente ao assassinato de Eratóstenes (ca. 403 a.C.), e o *Pro Milone* de Cícero (52 d.C.).

²⁰⁷ Respectivamente, o ato de defender (em oposição ao ato de acusar; *OLD*, sentidos 2 e 3), o ato de descartar uma acusação (*OLD*, sentido 2), e o ato de refutar uma acusação (*OLD*, sentido 1).

²⁰⁸ Cf. Griffin, p. 309. Kuen (pp. 21-24) não toma uma posição definida quanto ao caráter individual ou coletivo da defesa, porém demonstra cautela nessa questão.

²⁰⁹ O discurso dicânico ou forense (em latim, *iudiciale*), típico do ambiente jurídico, foi descrito por Quint. *Inst.* 3.3.14 e Ps-Cic. *RhetHer.* 1.2.2, além de, mais anteriormente, por Arist. *Rh.* 1358a36 - b20.

²¹⁰ Cf. e.g. Cf. K. Abel, *Die beweisende Struktur des senecanischen Dialogs*, p. 52, bem como o texto abaixo.

²¹¹ Cf. Capítulo 2.2 e notas à tradução.

No que tange o aspecto diatríbico²¹² da obra, considerações breves também devem ser feitas. Em primeiro lugar, segundo Wildberger²¹³, não há evidência de que a diatribe tenha desfrutado de um emprego contínuo na antigüidade ou que tenha sido delimitada com clareza na tradição literária da época, de maneira que consiste em um modo de escrita particular que tende a se associar com determinados gêneros (i.e: gêneros que tolerem discursos informais, como cartas, diálogos e tratados) e tradições filosóficas (a saber, cínico-estóicas). De acordo com a estudiosa, a identificação de um discurso diatríbico depende exclusivamente do contexto em que determinado texto propõe, isto é, ele depende de uma *situação* diatríbica. Dessa forma, baseamo-nos no ponto de vista de Wildberger quando diz que o discurso diatríbico não pode ser separado da situação diatríbica²¹⁴. Segundo a análise da estudiosa²¹⁵, essa situação específica, por sua vez, deve conter as seguintes características:

- 1) o interlocutor se encontra “epistemicamente em erro”²¹⁶ ou em intensa confusão;
- 2) o interlocutor carece de algo importante ou tem algum problema grave;
- 3) o interlocutor não pode solucionar o problema (2) por causa da questão epistemológica (1); e
- 4) o enunciador pretende remediar o problema (2) por meio do seu discurso (*i.e. o texto diatríbico*); *este discurso por vezes obtém sucesso por também corrigir a questão epistemológica (1)*²¹⁷.

²¹² A existência e o conteúdo da forma literária que passou a se denominar “diatribe” ainda se encontram em debate (cf., por exemplo, J. Wildberger, *The pragmatics of diatribe*; Schenkenveld, “Diatribe and dialexis”, in *HCRHP*, pp. 230 - 247; e T. Schmeller, *Paulus und die “Diatribe”*: eine vergleichende Stilinterpretation, pp. 1-54). Segundo nosso conhecimento, o estudo mais recente e abrangente sobre o tema é *The pragmatics of diatribe*, de J. Wildberger, que atualmente se encontra em processo de publicação. Visto que o acesso à obra é no possível no momento possível apenas por meio de seu manuscrito (o qual nos foi gentilmente cedido pela autora), não pudemos complementar as citações com indicações dos números de página.

²¹³ J. Wildberger, *The pragmatics of diatribe*.

²¹⁴ Cf. J. Wildberger, *op.cit.*

²¹⁵ A estudiosa analisa diferentes exemplos de obras que empregam esse formato e disso infere uma série de elementos que, porquanto recorrentes no corpus investigado, sugerem certo estilo imanente. A estudiosa não propõe que autores antigos partilhassem da mesma idéia (como hoje se costuma fazer, por exemplo, com a definição de tragédia. Cf. por exemplo, G. Most, “Da tragédia ao trágico”, in *Filosofia e literatura: o trágico*).

²¹⁶ No original, “epistemically deranged”, com aspas inclusas.

Para que um texto se caracterize como diatríbico, as três primeiras características elencadas acima não devem necessariamente ser reais: é suficiente que o enunciador pressuponha que o interlocutor se encontra nessa situação²¹⁸ e “aja” para sanar tal problema, seja ele ilusório ou não. Em *De uita beata* é possível identificar os quatro elementos listados acima:

1) Sêneca declara que todos têm uma opinião errada sobre em que consiste a felicidade, ou seja: encontram-se em erro epistêmico (*quid sit quod beata uita efficiat caligant* [sc.omnes]; *Vit. beat.* 1.1, mas também *passim*);

2) deduz-se de *Vit. beat.* 1.1 que por conta de (1), a multidão está infeliz, ou seja: falta-lhe felicidade (*uiuere (...) omnes beate uolunt*; cf. também de *Vit. beat.* 1.1-3.2 *et passim*);

3) a multidão não pode obter a felicidade porque não sabe em que ela consiste (*Vit. beat.* 1.1 *et passim*), ou seja: é impedida de obter o que necessita por causa da questão epistemológica (1).

4) Sêneca solucionará a situação explicando em que exatamente consiste a felicidade e como é possível alcançá-la (*Vit. beat.* 1.1-2.2 *et passim*), ou seja: Sêneca solucionará a questão epistemológica (1).

Ademais, a partir de sua análise de textos diversos, Wildberger infere que os quatro aspectos típicos da diatribe listados acima requerem que o texto diatríbico exiba ainda certos elementos estilísticos, isto é, que contribuam para o cumprimento da função pragmática do texto e o facilitem. São eles: um caráter dialógico apelativo, vivacidade agressiva, bem como clareza teórica e simplicidade da linguagem²¹⁹.

²¹⁷ Cf. J. Wildberger, “Seneca and the Stoic theory of cognition”, pp. 75-102.

²¹⁸ Cf. J. Wildberger, *The pragmatics of diatribe*.

²¹⁹ No original da estudiosa os termos são: “Appellative dialogicity”, “aggressive vivacity” e “theoretical and linguistic simplicity”, respectivamente. Cf. J. Wildberger, *The pragmatics of diatribe*.

Nos textos diatríbicos analisados por Wildberger²²⁰, esse emprego de força comunicativa é justificado no contexto pelo fato de que o interlocutor está epistemicamente confuso e oferece resistência ao tratamento proposto pelo locutor. Por esse motivo, o locutor empregará vocativos, perguntas retóricas, expressões diretivas, e similares recursos persuasivos. Além disso, visto que o interlocutor está confuso e não vê a solução *evidente* de um problema simples²²¹, o locutor tende a utilizar linguagem simples e explicar seus argumentos com clareza, a fim de que eles sejam facilmente assimilados. A estudiosa observa que tal prática pode acarretar em excesso de recursos explicativos e ilustrativos, que provavelmente desagradariam a uma audiência não-confusa (ou mesmo, se pudermos corretamente assim dizer, uma audiência não-leiga).

Da mesma forma que os quatro elementos diatríbicos anteriormente citados, constatamos que os três marcadores estilísticos há pouco referidos também estão presentes em *De uita beata*. A linguagem coloquial é evidente em diversos momentos. Kuen elabora uma lista com vocábulos que, característicos da linguagem cotidiana (*sermo cotidianus*), atribuem tom informal ao discurso²²², como *age*²²³, *mehercules*²²⁴, *agedum*²²⁵, *conuicium facere*²²⁶, *scilicet*²²⁷, e *ne ille*²²⁸. A atenção do interlocutor é constantemente evocada por locuções como “*quid ergo?*”²²⁹, “*quid enim dicet?*”²³⁰ e “*quid porro?*”²³¹. Além disso, no início da exposição filosófica da obra (seções 3.3 a 5.4) o conceito é definido de sete maneiras diferentes, e em toda a obra é possível encontrar repetições didáticas em diversos graus. O fenômeno de “sobrecarga” explicativa mencionado por Wildberger como típico da diatribe também é

²²⁰ Dentre os quais se incluem obras de Horácio, Epicteto, Filão, Sêneca, Musônio Rufo e Dio Crisotomo.

²²¹ Cf. J. Wildberger, *The pragmatics of diatribe*.

²²² Cf. Kuen, p. 428 e notas à nossa tradução.

²²³ *De uita beata*, 11.1.

²²⁴ *Vit. beat.* 12.4.

²²⁵ *Vit. beat.* 13.5.

²²⁶ *Vit. beat.* 18.1.

²²⁷ *Vit. beat.* 18.2.

²²⁸ *Vit. beat.* 20.6.

²²⁹ *Vit. beat.* 8.2; 16.3 (duas vezes); 22.5; 25.1 (duas vezes); 25.2; 25.3; 25.4; 25.7; e 26.1.

²³⁰ *Vit. beat.* 23.4.

²³¹ *Vit. beat.* 28.1.

encontrado em *De uita beata*: um leitor familiarizado com as teorias estóicas talvez possa se sentir entediado ao ler a obra pela primeira vez, pois nela a mesma idéia se encontra repetida, desdobrada e desenvolvida em diversos momentos²³². A “solução evidente” que o interlocutor ignora pode ser entrevista nas expressões que designam a falta de percepção de algo que se encontra perto ou manifesto: “*non uides?* (11.1; 11.2); “*nec longe positum est... quae desideramus*” (3.1)”; e “*quid haec tibi uirtus suadebit? ne quid aut bonum aut malum existimes quod nec uirtute nec malitia continget*” (16.1). A “condição demente e epistemologicamente falha do interlocutor” é explicitada por expressões como “*mala pro bonis legere dementia est*” (6.1); e “*quae autem dementia est potius trahi quam sequi!*” (15.6).

Dito isso, qual é a relevância de se constatar que *De uita beata* contém elementos diatríbricos? Ora, levar em conta a tradição diatríbrica faz com que o leitor moderno reconheça o valor de certos atributos do texto. Em primeiro lugar, há a excessiva simplicidade na exposição. Na obra, Sêneca não aborda temas complexos da teoria estóica da felicidade, como ele faz na *Ep.* 58. De fato, o autor alude e faz referências mais diretas àquela, porém não discorre do modo explícito sobre conceitos intimamente relacionados com a questão da vida feliz, a saber, a teoria estóica da cognição ou a teoria das paixões. Reconhecer a presença de elementos diatríbricos em *De uita beata* pode evitar que a obra seja considerada repetitiva, entediante, sem originalidade e filosoficamente deficiente, pois significa, igualmente, reconhecer que tais características estilísticas a auxiliam no cumprimento de sua função pragmática.

Se levarmos em conta o modelo diatríbrico proposto por Wildberger, tenderemos a nos afastar da interpretação de Pohlenz²³³ e Abel²³⁴, que afirmam que em *De uita beata* Seneca teria “amolecido” a

²³² Os comentários de Sandbach (pp. 161-162) e Frontão (Fro. *Aur. Orat.* 5) também podem ser aplicados a essa questão.

²³³ Cf. M. Pohlenz, *Kleine Schriften* I, p. 409.

²³⁴ Cf. K. Abel, *Die ‚beweisende‘ Struktur des senecanischen Dialogs*, p. 52.

teoria estóica dos indiferentes a fim de facilitar sua apologia²³⁵. A interpretação de ambos estudiosos parece limitada não só por ignorar que uma diatribe requer emprego de discurso simplificado, mas também por negligenciar que a questão da utilidade relativa (“valor de escolha”; *axia eklektikē*) da riqueza é levantada em outras obras que carecem de quaisquer elementos apologéticos, como na *Ep.* 109.12 e em *De beneficiis* 5.13.2. No nosso entender, tais interpretações decorrem não apenas da carência de estudos aprofundados sobre diatribe disponíveis à época²³⁶ (Abel, por exemplo, menciona apenas Usener²³⁷ e Schmeller²³⁸), mas também por se aterem a uma abordagem rígida dos escritos senequianos, que desconsidera as funções pragmáticas da cada obra e de cada passagem, e que aparentemente pressupõe que todo o corpus do autor consista em um bloco homogêneo de idéias e conceitos. O presente excuroso consiste em uma proposta alternativa a essa abordagem²³⁹, no sentido em que procuramos analisar o texto sob perspectivas múltiplas e nele identificar diferentes elementos genéricos.

Com a classificação de Sêneca como escritor de diatribes concordam ao menos Albertini²⁴⁰ e Griffin²⁴¹, muito embora as análises oferecidas por ambos sejam menos detalhadas do que a de Wildberger. Abel²⁴², por outro lado, parece discordar, pois considera *De uita beata* (juntamente com *Ad Polybium* e *Naturales quaestiones*) exceções à “tarefa moralizante” dos demais *dialogi*, excluindo, portanto, seu efeito psicagógico – essencial à diatribe.

Por fim, o *De uita beata* também manifesta algumas convenções típicas do gênero dialógico, embora sua classificação como tal seja complexa, controversa, e exija discussão mais extensa. De

²³⁵ Nas palavras de Abel: “Über dies [sc. Senecas Verhältnis zur Orthodoxie] hat M. Pohlenz recht angemerkt, dass er in dem apologetischen *De uita beata* das *Adiaphorendogma* aufweicht“.

²³⁶ I.e.: 1991.

²³⁷ Usener, *Epicurea*.

²³⁸ T. Schmeller, *Paulus und die “Diatribe”*: eine vergleichende Stilinterpretation.

²³⁹ Agradecemos ao prof. Vasconcellos pelo questionamento que nos levou a essa proposta de solução.

²⁴⁰ Cf. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, p. 304.

²⁴¹ Cf. M. T. Griffin, p.13 com revisão de sua posição na p. 508 (edição de 1992).

²⁴² K. Abel, *Die ,Beweisende’ Struktur des senecanischen Dialogs*, p. 51.

modo geral, parece-nos pertinente considerá-lo um *dialogus*. A obra é classificada como tal em apenas duas ocasiões: além do título presente no início de sua seção no códice Ambrosianus (*folium 3^r: L. A. Senecae dialogorum libri duodecim*), há semelhante denominação em *Institutio oratoriae*, em que Quintiliano afirma a produção literária de Sêneca compreender *orationes, poemata, epistulae e dialogi*: visto, portanto, que *De uita beata* não pertence às três primeiras categorias, resta apenas considerá-lo um *dialogus*. Convém notar, porém, que Sêneca nunca emprega o termo para se referir a algum de seus escritos²⁴³.

Embora tais observações sejam relevantes por situar a obra em um gênero, ainda que amplo, devemos tomá-las com muita cautela e, acima de tudo, não lhe impor uma interpretação anacrônica – isto é, com base em nossa concepção contemporânea de “diálogo”. Evidências²⁴⁴ indicam que o termo *dialogus*²⁴⁵ seria relativamente novo na língua latina, tendo sido possivelmente introduzido por Cícero²⁴⁶. A definição de diálogo nas fontes antigas, por sua vez, também nem sempre é homogênea, como se vê, por exemplo, naquelas do erudito medieval Isidoro de Sevilha²⁴⁷ (570-636 d.C.) e do antologista Diógenes Laércio²⁴⁸ (ca. séc. III d.C.).

²⁴³ De fato, em sua prosa o termo *dialogus* ocorre somente em duas instâncias: na *Ep.* 100.9, para descrever as obras de Tito Lívio, e em *De beneficiis* 5.18.8, a fim de comparar uma longa *altercatio* com o gênero literário em si. Cf. Griffin, *A philosopher in politics*, pp. 412- 415; Giangotti, *Cronologia dei dialogi senecani*, p. 16.

²⁴⁴ Cf. *ThLL* 5.1 150.84 - 151.1.

²⁴⁵ A fim de evitar deslizes semânticos, convém aqui definir os termos com maior precisão. O *ThLL* afirma que o vocábulo *dialogus* por vezes pode ser tomado com sinônimo de *sermo, disputatio e altercatio* (*ThLL* 5.1, 951.8: “i.q. sermo, disputatio, altercatio”), mas que o significado ao qual se dá maior preferência é a noção de gênero literário, a de denominador de livros contendo *disputationes*, e como título de obras (*ThLL* 5.1, 951.17-18: “praevalet notio generis litterarum, liber disputationis, titulus operis”). Para um exemplo da amplitude semântica do termo, cf. Cic. *Orat.* 151.

²⁴⁶ Griffin (p. 414, nota 2) afirma que Cícero ainda oscilava entre as ortografias grega e latina do termo, indicando ausência de morfologia definida – de fato, ele não se trata de uma tradução, mas sim de uma latinização de uma vocábulo já presente no grego (*dialogos*).

²⁴⁷ Isid., *Etym.* 6.8.2-3 (grifos nossos): [2] (...) *Dialogus est conlatio duorum uel plurimorum quem Latini sermonem dicunt. Nam quos Graeci dialogos uocant, nos sermones uocamus.* [3] *Sermo autem dictus quia inter utrumque seritur* (“Um diálogo é um confronto de dois ou mais daquilo que os latinos denominam *sermo*. Pois aquilo que os gregos nomeam ‘diálogos’, nós nomeamos ‘sermones’. O *sermo*, contudo, é assim dito pois se tece mutuamente.”).

²⁴⁸ *DL* 3.48 (grifos nossos): ἔστι δὲ διάλογος <λόγος> ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκείμενος περὶ τινος τῶν φιλοσοφουμένων καὶ πολιτικῶν μετὰ τῆς πρεπούσης ἠθοποιίας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων καὶ τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς. (“Um diálogo é <um discurso> que consiste em perguntas e respostas concernendo algum tema filosófico ou político, e que respeita o caráter das pessoas envolvidas e a escolha dos termos.”). Cf. também Luc., *Bis Acc.* 29-32.

No que concerne à classificação de *De uita beata* como um diálogo, não nos é possível propor uma resposta, pois um estudo compreensivo sobre a história do gênero não apenas foge do escopo da nossa pesquisa, como também, segundo o *RLDLitWi*, permanece faltante²⁴⁹. Pode-se dizer que o comentário do *HWR* acerca da *disputatio*²⁵⁰ também vale para esse gênero: devido às incontáveis formas em que o diálogo se manifestou ao longo da antiguidade, não é possível definir suas características genéricas com precisão absoluta. De fato, Rudolf Hirzel, autor do mais abrangente estudo sobre o gênero dialógico no período greco-romano disponível no momento, afirma que não existe resposta simples à pergunta “o que é um diálogo”²⁵¹.

As origens do gênero dialógico são incertas. O *OCD*²⁵² coloca os registros platônicos sobre a filosofia de Sócrates (ca. séc. IV a.C.) como ponto de partida do diálogo filosófico. Textos escritos em modo dialógico e abordando temas filosóficos existem, porém, ao menos desde o século XVII a.C.²⁵³ e podem ser encontrados em diversas partes do mundo, como se verifica nos *Analectos* confucionistas (ca. sec. VI a.C.) e no *Mahabarata* hindu (sec. V a.C.). Embora não pretendamos realizar uma análise da influência mesoasiática na literatura grega, não podemos omitir que tais formas textuais já existiam muito antes da época de Platão²⁵⁴. *HWR*, atento a esse fato, é mais cuidadoso e coloca as origens do gênero na prosa da Antiguidade greco-oriental, e enumera Sócrates, Platão e Aristóteles apenas como grandes representantes do referido gênero. O *RAC* lista com ainda maior detalhe os testemunhos iniciais do gênero dialógico na Antiguidade oriental, os quais teriam antecedido os gregos em muito²⁵⁵.

²⁴⁹ Cf. *RLDLitWi*, p.356.

²⁵⁰ Cf. *HWR* 2, p. 866.

²⁵¹ Cf. Hirzel I, p. 2.

²⁵² *OCD*, p. 462.

²⁵³ Cf. *RAC*, p. 936, em que se descreve um diálogo acádio datado de ca. 1600 a.C.

²⁵⁴ Contatos entre o mundo greco-romano e a cultura indo-oriental são relatados por Heródoto, e até mesmo entre as obras do próprio Sêneca consta estudo geográfico sobre a Índia (*De situ Indiae*). De todo modo, não há dúvida quanto ao intercâmbio cultural entre as duas regiões, como mostram E. H. Warminton, *The commerce between the Roman Empire and India*.

²⁵⁵ Infelizmente, *Reallexikon* não oferece nenhuma data precisa para o primeiro registro de texto dialógico.

Dentre eles o autor destaca os egípcios, que séculos antes da ascensão helênica exibiam diálogos que não apenas eram formalmente completos (“formvollendete Dialoge”), mas que também foram usados como meio de exposição pré-filosófico de problemas cotidianos significativos; e a região mesopotâmica, que ao menos desde o século XVII a.C.²⁵⁶ utilizava a forma dialógica para a apresentação de mitos sumérios.

No que concerne a península helênica, antecedendo Platão encontram-se elementos dialógicos em *Historiōn* de Heródoto (3.80-83; ca. 484 – ca. 425 a.C.), em que o autor apresenta um debate entre três personagens, concernindo a melhor forma de governo; bem como no homônimo *Historiōn* de Tucídides (5.84-115; ca. 460 – ca. 395 a.C.), apresentando o diálogo entre os Atenienses e os Melianos. Embora não tenham caráter filosófico, os *Mimos* de Herodas de Kos (ca. séc. III. a.C.) e o diálogo entre a razão e os sentidos²⁵⁷ de Demócrito de Abdera (séc. V a.C.) também são exemplos válidos.

O *RAC* argumenta que, apesar da existência de diálogos séculos antes de Sócrates, Platão se tornara o expoente máximo do gênero devido à sua habilidade literária (*RAC* 3, pp. 929-939), e é nele que a forma dialógica se mostraria com maior exuberância. É interessante notar que Diogenes Laércio afirma que, embora ele considere Zenão de Eléia (ca. séc. V a.C.), Alexamenus de Styra como anteriores a Platão, seria este quem deveria ser tomado com verdadeiro fundador do gênero, visto que dele teria sido o mérito de tê-lo trazido à perfeição²⁵⁸. No entanto, como dissemos anteriormente, aceitar a perfeição platônica implica em considerar todos os diálogos posteriores e precedentes como possíveis desvios desse modelo.

Embora seja possível avaliar os gêneros literários de acordo com uma definição rígida, que frequentemente se vale de protótipos como critério (por exemplo, os diálogos platônicos), nós partilhamos da opinião de que os gêneros evoluem continuamente e assumem diferentes formatos ao

²⁵⁶ Cf. nota *supra*.

²⁵⁷ Cf. *Frag.* B 125

²⁵⁸ Cf. *DL* 3.48.

longo da história²⁵⁹. Entretanto, também reconhecemos que o gênero dialógico requer o cumprimento de determinadas convenções, algumas das quais podem ser encontradas em *De uita beata*. Com o termo “convenção” entendemos o conjunto de regras, normas e usos que, se presentes, permitem-nos agrupar obras distintas em uma mesma categoria literária, mesmo se de modo menos preciso ou estável.

Definição

Um diálogo filosófico é uma obra que se propõe a expor um determinado tema, e que o faz através de um processo mútuo de descoberta, ainda que dramatizada²⁶⁰. Nisso o diálogo difere da exposição monológica (como é o caso do tratado): enquanto o diálogo traz consigo a idéia de intercâmbio intelectual e visa atingir a “verdade” por meio de uma discussão, o monólogo filosófico apenas transmite uma verdade e procura dela convencer o leitor²⁶¹.

O *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* resume os pontos acima expostos em sua definição de diálogo²⁶². De acordo com o compêndio, os diálogos se caracterizam por a) não seguirem uma ordem ou sequência formal, como na *disputatio*²⁶³; por b) não consistirem em uma alternância entre perguntas e respostas corretas, como no catecismo (“Katechismus”)²⁶⁴; por c) não serem

²⁵⁹ Nisso seguimos o ponto de vista defendido sobretudo por Frow (*Genre*, pp. 51-52), porém também entrevisto em Bowker e Star (*Sorting things out: classification and its consequences*, esp. p. 62), Fishelow (*Metaphors of genre: the role of analogies in genre theory*, pp. 1-2), Beebee (*The ideology of genre: a comparative study of generic instability*, p.3), Altman (*Film/genre*, pp. 4-6) e Schaeffer (*Literary genres and textual genericity*, p. 74).

²⁶⁰ Cf. Hirzel I, pp. 2-8; P. Grimal, *De constantia sapientis*, p. 8. Cf. ainda I. Cardoso, “O espetáculo da vida humana em Cato Maior de Senectute”, in *Nuntius Antiquus*, v. 6, pp. 41-70.

²⁶¹ Sobre a possibilidade de um texto em forma de diálogo, embora imaginário, causar a impressão de consistir numa conversa provável, cf. Cic. *Fam.* 9.8. Agradecemos ao Prof. Dr. Sidney Calheiros de Lima pela útil referência.

²⁶² *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, verbete “Dialog 2”.

²⁶³ “Im Dialog folgt die Wechselrede nicht einem formal geregelten Ablauf wie in der Disputation”.

²⁶⁴ “(...) sie <sc. die Gesprächsform> ist weder ein Alternieren zwischen Frage und vorgegebener richtiger Antwort wie im Katechismus”.

assimétricos como um discurso didático (“Lehrgespräch”) entre professor e pupilo²⁶⁵; e por d) não consistirem em um debate que visa uma sentença entre opiniões intensas e contrárias²⁶⁶.

Ao longo da história textos escritos em forma de diálogo foram usados para os mais variados propósitos, abrangendo tanto exposições científicas (e.g.: Galilei²⁶⁷), religiosas (Agostinho²⁶⁸), para propósitos cômicos (Luciano²⁶⁹; von Hutten²⁷⁰) ou, evidentemente, filosóficos. Em parte devido a essa multiplicidade de usos, o diálogo se manifesta de formas variadas, diferentemente, por exemplo, de uma tragédia, que sempre exhibirá os mesmos elementos básicos. Uma consequência prática desse fenômeno é que uma definição exata, razoável, e sobretudo correta, se torna muito difícil de alcançar – como já afirmara Hirzel, citado há pouco em nota. Se as definições variam, classificar obras a partir delas é procedimento válido em apenas alguns poucos casos. Podemos, por exemplo, afirmar sem erro que *De legibus* de Cícero é um diálogo, mas e quanto a *De finibus*²⁷¹, ou mesmo *Bis accusatos*, de Luciano?

Föllinger²⁷², citando o *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*²⁷³, lista alguns elementos essenciais a um texto em formato dialógico, afirmando que tal gênero pode apenas incluir obras que: a) não exibam uma assimetria entre as falas dos personagens; b) não procurem doutrinar o leitor por meio de uma sequência de perguntas e respostas corretas; c) não sejam debates que seguem uma concatenação ordenada e regulada; e d) não sejam debates entre opiniões marcadamente contrárias. O *HWR* acrescenta que a conversa reportada no diálogo deve produzir no leitor a ilusão, significando que, evidentemente, ela deve aparentar ocorrer imediatamente (isto é: as perguntas e

²⁶⁵ “(...) noch asymmetrisch wie im Lehrgespräch zwischen Lehrer und Schüler“.

²⁶⁶ “(...) und auch nicht wie im Streitgespräch ein Kampf zwischen festen, konträren Meinungen, der auf Entscheidung zielt.“

²⁶⁷ *Dialogi supra i due massimi sistemi del mondo* (1632 d.C.).

²⁶⁸ *De beata uita* (386 d.C.).

²⁶⁹ *Bis Accusatus* (ca. séc. II d.C.).

²⁷⁰ *Gesprächbüchlin* (ca. sécs. XV-XVI).

²⁷¹ Para uma discussão detalhada sobre a relação do *De finibus* ciceroniano com o gênero dialógico, cf. Lima, *Aspectos do gênero dialógico no De finibus de Cícero* (Tese de Doutorado; Unicamp, 2009).

²⁷² Cf. S. Föllinger, “Dialogische Elemente in antiker Fachliteratur”, in *Antike Fachtexte*, pp. 221-234.

²⁷³ RLDLitWi, p. 354..

respostas devem ocorrer no mesmo período de tempo, e não ser referir a algo dito pelo interlocutor no passado, o que impediria o efeito de interpolação)²⁷⁴.

Por fim, de que modo tais considerações acerca do gênero se relacionam com o *De uita beata*? Ao comparar a estrutura do *De uita beata* com essas informações, pode-se observar por que hesitamos em classificar a obra um diálogo no sentido estrito do termo, muito embora ela partilhe algumas de suas características.

Ao contrário da prática comum, procuraremos não nos concentrar excessivamente na questão referente à classificação de *De uita beata* como diálogo ou não, e evitaremos ao máximo tomar uma posição nesse sentido, deixando o juízo suspenso nesse ponto, devido ao fato de carecermos tanto de dados suficientes para estabelecer uma definição estável, como também de registros suficientes para que se tenha uma visão abrangente do cenário dos *dialogi* da época.

No que concerne sua estrutura textual, os *dialogi* senequeanos exibem entre si diversas similaridades, partilhadas mesmo por suas obras científicas (como *Naturales quaestiones*) ou consolatórias (como *Consolatio ad Polybium*). Em *De uita beata*, mais especificamente, podemos observar os seguintes elementos estilísticos relacionáveis do diálogo:

- a) Sêneca se apresenta como autor principal, porém procura se distanciar do texto²⁷⁵.
- b) a obra não contém elementos dramáticos (ao contrário, por exemplo, do que se vê em *De finibus* ou nos diálogos platônicos).
- c) há uma tentativa de anonimizar o interlocutor, de modo que, em grande parte do texto, Sêneca se dirige a um interlocutor genérico²⁷⁶.

²⁷⁴ HWR, p. 606. Cf. Também R. Posner, *Nonverbale Zeichnen in öffentlicher Kommunikation*, p. 244 (*apud* HWR, *ibid.*).

²⁷⁵ Cf. Hirzel II, pp. 28-29.

d) há locutores e interlocutores múltiplos.

e) ao longo da obra o conhecimento não é obtido através da interação dialética dos personagens, mas sim transferido do locutor principal para o interlocutor. Sugere-se, pois, que consista em uma instrução parenética.

f) o discurso é ordenado de acordo com uma sequência bem organizada (i.e. *dispositio*)²⁷⁷.

Observemos a seguir cada uma dessas características separadamente:

a); b): Lúcio Aneu Sêneca, irmão de Júnio Aneu Galião, é locutor principal em *De uita beata*. Essa informação é depreendida sobretudo pelo vocativo *Gallio frater*, na primeira linha do texto²⁷⁸, porém pode também ser deduzida pelo contexto da discussão em outros momentos da obra. Muito embora seu papel na obra seja explicitado nesse momento inicial (sobretudo nas seções 1.1 a 10.1), observa-se ao longo do discurso uma patente tentativa de se distanciar do texto²⁷⁹ – isto é, de separar o autor da *persona* do enunciador do texto. Isso se observa tanto pelo uso de pronomes coletivos (e.g. “nós enquanto estóicos” (3.2) e “nós enquanto humanos (1.5)”), como pela ausência de referências explícitas a eventos de sua vida e a si mesmo – ao contrário do que se verifica nas *Epistulae morales*, por exemplo (cf. e.g. *Ep.* 53; 56; e 86). Como apontaremos abaixo, no marcador (d), ao lermos o texto por vezes nos surgem dúvidas sobre se em determinada passagem o eu-falante ainda é Sêneca, ou se é alternado com outro personagem. O efeito causado por esse recurso é a *impressão* de que o locutor principal é um falante genérico, e que a validade de seu discurso não depende necessariamente de sua coincidência com a vida de Sêneca. Tal técnica encaixa-se perfeitamente no tema do *De uita beata* –

²⁷⁶ Cf. Hirzel, II p. 28; HWR, II, p. 606; R. Posner, *Nonverbale Zeichnen in öffentlicher Kommunikation*, p. 244.

²⁷⁷ Em sentido contrário argumenta Abel: Cf. K. Abel, *Die Beweisende Struktur des senecanischen Dialogs*, p. 52.

²⁷⁸ Tal dado é claro em suas epístolas, visto que todas se iniciam com o cabeçalho **Seneca** *Lucilio suo salutem* (grifo nosso), efetivamente indicando o remetente e o destinatário.

²⁷⁹ Cf. a mesma observação em Hirzel II, pp. 28-29: *Geflüssentlich scheint er [sc. Seneca] den Dialog sich fern zu halten, selbst da, wo er aufdringlich wird.*

devemos nos recordar de que a partir da seção 17 a obra adquire um caráter apologético e se supõe que seja uma resposta às acusações de incoerência dirigidas a Sêneca, concernentes a aparente defasagem entre sua vida e seu discurso²⁸⁰. Ao se distanciar do texto, Sêneca apresenta argumentos que justificariam seu estilo de vida, sem que, para isso, deixe explícito ao leitor que ele estaria de fato se defendendo das acusações.

c); d) Uma curiosidade estilística do *De uita beata* concerne à variação na interação entre locutor e interlocutor. Ao longo da obra é possível notar, além da mudança na identificação do falante, também na do interlocutor. Curiosamente, apesar da mudança de referencial, muitos dos diferentes interlocutores são anonimizados por Sêneca, de maneira que, ao ler o texto, torna-se claro que tal passagem é enunciada pelo interlocutor α e não pelo β , embora às vezes não seja possível identificar um indivíduo ou grupo específico por trás de α ou β .

Há de se notar que a impessoalização em *De uita beata* é muito intensa: há, de fato, falantes múltiplos, porém o texto em geral tem um caráter anônimo e genérico: em muitos momentos não é possível definir com clareza a quem Sêneca está se dirigindo; as críticas citadas por Sêneca não têm autor, sendo introduzidas por formas impessoais ou consistindo em objeções amplas, como se fossem uma compilação de diversas acusações individuais que poderiam lhe ter sido levantadas. Kuen, em análise breve sobre a obra, propõe que tais variações tinham uma função textual específica²⁸¹.

e) Ao invés de representar uma conversa, como fazem Platão e Agostinho (*De beata uita*), os *dialogi* senequeanos contêm longos monólogos.

²⁸⁰ Uma discussão mais detalhada sobre isso pode ser verificada em nossa análise estrutural da obra, nesse mesmo capítulo da Tese.

²⁸¹ Cf. Kuen, p. 431-435.

f) Os *dialogi* senequianos têm um encadeamento similar ao de um discurso (*oratio*). Particularmente em *De uita beata*, observa-se uma introdução (*proemium*), tratamento do tema (*narratio*) e conclusão²⁸² (*peroratio*).

Ao invés de classificar *De uita beata* como determinado gênero e, a partir disso, inferir os efeitos do texto, optamos por guiar nossa análise pelos diversos modos de discurso utilizados por Sêneca ao longo da obra, isto é: modos de escrita que, individualmente, contêm características alusivas a determinados gêneros, e que, como consequência, produzem certos efeitos que se espera dos respectivos gêneros. Tendemos a seguir o ponto de vista de Farrell²⁸³ e Cohen²⁸⁴, nomeadamente, a perspectiva de que gêneros não consistem em modelos estáticos reproduzidos ou corrompidos ao longo da história. Partilhamos sua opinião de que um gênero literário é composto essencialmente por textos, e estes, por sua vez, estão vinculados ao seu contexto histórico e social²⁸⁵.

Por isso, acreditamos que o conteúdo do *De uita beata* não deve ser julgado a partir da ótica de um único gênero, isto é: que não se deve apressadamente denominá-lo “apologia” e a partir disso subestimar seu valor filosófico, bem como não se deve nomeá-lo “tratado filosófico” e lhe atribuir uma profundidade e consistência doutrinária que a obra, contendo elementos diatrínicos, não necessariamente possui. Tendo em mente as considerações discutidas no presente capítulo, parece-nos mais sensato apreciar a riqueza genérica dessa obra em particular e atentar preferencialmente à função pragmática de cada passagem. Pretendemos cumprir essa proposta de diferentes maneiras nos capítulos a seguir, após análise da estrutura argumentativa da obra como um todo.

²⁸² A *peroratio* é apenas parcialmente observável, visto que as seções finais das obras foram perdidas por corrupção dos manuscritos.

²⁸³ J. Farrell, “Classical genre in theory and practice”, p. 283.

²⁸⁴ R. Cohen, “History and genre”, pp. 203-204.

²⁸⁵ Sobre o contexto das obras tardias de Sêneca, cf. Conradie, I. *Seneca in his literary context. Selected moral letters on the body*. Utrecht: Universiteit Utrecht, 2010.

2.3 – Uma primeira leitura do *De uita beata*

Em nossa análise, pudemos identificar três movimentos expositivos no texto e, portanto, dividir o texto em três partes²⁸⁶: uma breve introdução (1.1-3.2), seguida por uma explicação teórica com esclarecimentos conceituais (3.2-16.3), e uma discussão sobre a possibilidade de se justificar a posse de riquezas por parte de filósofos (17.1-28.1).

A primeira parte se inicia com uma evocação ao destinatário, na qual Sêneca apresenta a questão que o guiará ao longo do livro. O problema, segundo o autor, é que todos desejam ser felizes, porém se enganam quanto ao que seria a felicidade e não sabem como ela pode ser obtida (1.1). O autor então se propõe a responder a ambas as questões (1.1-1.2). Nessa parte, Sêneca enfatiza repetidamente que se devem evitar as opiniões irracionais da multidão (1.2-2.2) e apresenta as ideias populares de felicidade como falsas e inconsistentes (1.1; 1.4-1.5). Desde o começo da obra se utilizam copiosamente variações da metáfora da vida como um caminhar (por exemplo, em *consequi beatam uitam* “ir no encaço de uma vida feliz”, *uia, error*), um *topos* caro aos filósofos antigos tanto anteriores a Sêneca - ao menos desde a época de Hesíodo (Hes. *Op.* 289-292; ca. séc. VIII a.C.), passando pelo relato do personagem Pródico quanto à escolha de Hércules em Xenofonte (X. *Mem.* 2.1.21-34), Lucrécio (Lucr. *DRN* 6.24.30), e Cícero (Cic. *Fin.* 1.57) – quanto posteriores, como em Agostinho (August. *De beata uita* 1.1-5)²⁸⁷.

Na parte final da introdução (2.3-4) Sêneca descreve uma auto-contemplação fictícia, na qual o personagem, representando a pessoa comum, examina sua conduta e conclui que o bem (*bonum*) deve

²⁸⁶ Kuen (pp. 15-18) divide o texto em cinco partes (1.1-3.1; 3.2-5.4; 6.1-16.3; 17.1-25.8; e 26.1-28.1); Albertini (pp. 77-79) em três (1.1-5.3; 5.4-15; e 16-28); Schiezero (*in Traina et al.*, pp. 99-116) em duas partes (1.1-16.3 e 17.1-28.1); Grimal (pp. 9-17) em duas partes (1.1-16.3 e 17.1-28.1); e Reale (pp. 160-161), por sua vez, o faz em duas partes (1.1-16.3 e 18.1-26.3). Reale, infelizmente, não deixa claro se está desconsiderando a seção 17 ou as duas seções finais da obra.

²⁸⁷ Sobre o *topos* da vida como caminho em Sêneca, cf. e.g. *SVF* 3.111), inclusive de Sêneca (e.g. *Ep.* 122.9; *De tranquillitate animi* 2.2; *De prouidentia* 5.9; *Consolatio ad Marciam* 17-18; *De otio* 8.4; *De breuitate uitae* 9.5; *Consolatio ad Polybium* 11.2). Diversos tradutores chamam atenção para a recorrência da imagem em Sêneca e no estoicismo em geral, com diferentes graus de profundidade: Cf. Ramondetti (p. 542, nota 1); Kuen, (pp. 42-43), Costa (p. 173) e notas à tradução.

ser experienciado, e não exibido às demais pessoas. Consequentemente, Sêneca conclui o exórdio convocando o leitor a juntar-se a ele²⁸⁸ na busca por um bem que não seja externo (3.1) e oferece perspectivas estoicas sobre o tópico (3.2).

Na segunda parte (3.2-16.3), Sêneca inicia de fato a exposição da noção estoica de felicidade. Nos primeiros parágrafos (3.3-3.4) o autor apresenta os preceitos estoicos mais elementares em relação à constituição da vida feliz, definindo tanto a vida como o indivíduo feliz, como também resumindo que é por viver de acordo com a própria natureza que se tem sucesso em evitar o medo e a irritação, tornando-se, pois, livre de perturbações (i.e. “emoções ruins”, ou *pathē*). Sêneca então deduz que o resultante estado de *apatheia*, uma condição caracterizada pela ausência de perturbações, eventualmente permite que a tranquilidade (*euthymia*) e felicidade (*eudaimonia*) surjam.

Nos parágrafos seguintes (4.1-6.2) Sêneca desenvolve certo tipo de *expolitio* (uma forma de repetição por meio de variação²⁸⁹), na qual, assumidamente, a mesma idéia é apresentada em diferentes palavras (4.1-4.5) e imagens²⁹⁰ (5.1-6.2). Esses parágrafos consistem em uma sequência de definições – ora apresentadas de forma sucinta, ora de forma ampla, e ora a partir de outro aspecto – que sustentarão a parte argumentativa que se inicia em 7.1. De forma geral e breve, o conteúdo do trecho 3.4-6.2 pode ser dividido segundo os seguintes temas: *apatheia* (3.4), liberdade (4.1-4.5), aspecto racional (5.1-5.4), e prazeres mentais (6.1-6.2). Quanto à argumentação que se segue a esse trecho, é possível identificar cinco principais tópicos: **a)** uma vida prazerosa não é equivalente a uma vida virtuosa: isso porque a virtude ocorre apenas no sábio, e o prazer também pode ser obtido pelas pessoas torpes (7.1-7.4); **b)** a vida virtuosa está em harmonia com a natureza e gera felicidade não por meio do prazer, mas por meio das necessárias consistência e firmeza associadas a tal harmonia (8.1-8.6); **c)** a virtude é o objetivo

²⁸⁸ Recurso típico como introdução da elêntica socrática em Platão (e.g. Pl. *Men.* 70a), em que Sócrates se propõe a procurar uma verdade junto com o personagem em questão. Como veremos, contudo, na seção seguinte (Capítulo I) Sêneca se recusa a seguir o método elêntico e apenas oferece a versão estoica, efetivamente removendo o componente dialógico da obra.

²⁸⁹ Cf. uma definição da *expolitio* em *RhetHer.* 4.42.54-55.

²⁹⁰ Para maiores detalhes acerca dessa divisão, cf. Anexo VI: De Pietro, M. C. “Having the right to philosophize: an alternative interpretation of *De uita beata*’s *exordium* and initial *argumentatio*”.

primário dos estóicos, ao passo que o prazer, embora bem-vindo, é apenas um produto secundário e nunca deve ser buscado por seu próprio mérito. Similarmente, a virtude é moderada e suficiente, ao passo que o prazer não conhece limites, e, quando recebe excessiva estima, leva à perversão moral (9.1-12.2); **d**) uma interpretação errônea da teoria hedonística de Epicuro é corrigida (12.3-13-3); e **e**) Sêneca novamente argumenta em favor da suficiência da virtude, agora com maior ênfase no conceito estóico de *autarkeia*, ou seja, “independência” ou “autonomia” (13.4-16.3).

Na terceira parte, Sêneca introduz a problemática da coerência, originada do estilo de vida opulento de determinados filósofos, ou por ele potencializada. Tal questionamento é evocado por uma série de acusações (17.1-18.1) que, essencialmente, transmitem a seguinte reprimenda aos filósofos em geral: fala-se de uma maneira, mas se vive de outra. Sua resposta a essas críticas baseia-se na teoria estóica da progressão moral, de acordo com a qual todos os indivíduos são classificados como sábios, como tolos, ou como “tolos que estão progredindo” (*proficientes*). Visto que Sêneca ainda está progredindo em direção à virtude, segue-se que não se pode esperar que ele se comporte com a perfeição de um sábio (17.3), mas sim como alguém que é melhor do que os piores (17.3-17.4). Sêneca então procede para defender os demais filósofos e heróis morais, como Epicuro, Platão, Zenão e Catão, contra similares acusações de incoerência. O argumento do autor é que, mesmo que tais filósofos não tenham sido perfeitos, eles certamente se esforçaram em direção à perfeição, e devem ser louvados por haverem continuado a fazer progresso.

Em 21.1 Sêneca direciona a discussão à posse de riqueza, com uma sequência de questões (21.1) que, se tomadas em conjunto, questionam novamente o contraste entre a prescrição do desprezo de certos bens (a riqueza, o poder e o conforto) versus a ação do enunciador (que opta por escolhê-los). Tais acusações são respondidas com apoio da teoria estóica do valor moral, com especial atenção aos indiferentes (*adiaphora*). O ponto central da defesa senequiana reside no fato de que a riqueza, sendo um indiferente (i.e. não sendo essencialmente um bem ou um mal), não pode, por si só, tornar-nos

melhores ou piores. Conseqüentemente, se adquirida de forma honesta, a riqueza em si não estorva o progresso filosófico, e tampouco pode servir como ponto de partida válido para uma acusação de inconsistência. Sêneca explica que o filósofo não anseia nem se perturba por riquezas (21.2-21.4); favorece uma condição material mais vantajosa, uma vez que ela o permite fazer melhor uso de sua virtude (22.1-22.4); não é guiado por tal abundância (22.5); não a obtém por meios moralmente repreensíveis (23.1-23.3); e, por fim, partilha sua riqueza com outros indivíduos dela meritórios (23.4-23.5).

Após a seção que discorre sobre a prática da correta distribuição de *beneficia*, ou “favores” (24.1-24.3), Sêneca resume sua defesa contra as acusações levantadas em 17.1 e 21.1, e esclarece a razão pela qual ele, um devoto à sabedoria (*studiosus sapientiae*) porém não ainda sábio (*sapiens*), não pode ser considerado incoerente (24.4-25.8). É interessante notar que o modo como Sêneca interpreta a postura ideal em relação à riqueza em *De uita beata* difere significativamente daquela observada em certas *Epistulae morales* – veja, por exemplo, a *Ep.* 87.31, em que o autor considera a opulência como um obstáculo a qualquer um que ainda não tenha se tornado um sábio, visto que ela tenderia a alienar a mente (*mentem alienant*).

O tom da obra muda gradativamente a partir da seção 26, na qual Sêneca se ocupa em condenar os detratores de filósofos em geral, utilizando para isso o exemplo de Sócrates (o qual personifica). No entanto, esta argumentação é prejudicada pelo referido estado fragmentário da obra: ela termina abruptamente, junto com o *De uita beata*, no primeiro parágrafo da seção 28.

Na leitura apresentada neste capítulo, respondemos, sem as apresentar previamente, a várias críticas quanto à superficialidade e caráter meramente apologético que a leitura mais biografista do *De uita beata* (isto é, como uma defesa que Sêneca faria de sua própria riqueza, aparentemente contrastante com a filosofia que pregava). Em movimento contrário às críticas, procuramos destacar, no

capítulo seguinte, alusões e referências²⁹¹ à uma tradição filosófica estóica presentes na obra, trazendo à luz, portanto, o aspecto mais propriamente filosófico do texto.

²⁹¹ Convém observar que a presença de alusões e referências a uma filosofia ou sistema filosófico não é, neste estudo, diretamente associada ao valor filosófico de determinado texto. Conforme esclarecemos no início da Tese (Capítulo 1.4), Sêneca é um autor que se considera filósofo e se propõe a escrever filosofia, e, já por esse motivo, sua prosa filosófica merece ser não só lida, como também considerada como um texto filosófico.

Capítulo III – Fundamentação teórica da “harmonia” estóica

3.1 – Transmissão das noções de harmonia até Sêneca: fontes, doxografia do estoicismo e quadro geral do conceito ao longo da história da escola

Como mencionado anteriormente, a natureza do estoicismo é tal que uma exposição acerca de determinado conceito em determinada obra seria ou superficial, ou incompleta, se feita sem uma investigação que indique minimamente seu papel no sistema filosófico estóico.

Além de ser considerado no escopo maior da ética estóica em diversos textos transmitidos (e portanto para o qual convergem diversas outras noções), o caso da noção de “harmonia” requer o esforço adicional de se compreender seu papel na tradição estóica como um todo. Isso porque, se desejamos reconstruir seu sentido, é necessário confrontar diversos relatos sobre filósofos estóicos – estes que são, por sua vez, desiguais em muitos aspectos, como se nota na descrição do *telos* tal como registrada por Diógenes Laércio²⁹². A problemática de um estudo sobre o referido conceito de *telos* foi apresentada claramente por Tad Brennan²⁹³, que traz à luz, entre diversos fatores que aumentam a dificuldade de uma tal definição, um aspecto que tem grande relevância para nosso objeto de estudo.

Brennan lembra que diferentes autoridades estóicas apresentaram diferentes versões do *telos*, e, além disso, que um mesmo autor antigo chegou a oferecer diferentes formulações. Isso pode ser observado na passagem de Diógenes Laércio referida acima²⁹⁴, segundo a qual Cleantes e Crisipo divergem quanto ao papel que a natureza particular de um indivíduo tem no desenvolvimento do bem supremo.

²⁹² Cf. LS 63C (= DL 7.89).

²⁹³ Cf. T. Brennan, *The Stoic life*, pp. 134-135.

²⁹⁴ Maiores exemplos desse fenômeno são vistos mais adiante ainda neste capítulo.

A opinião de Brennan, bem como a de Long e Sedley²⁹⁵ (com quem concordamos) é de que tais formulações divergentes estariam de acordo com o mesmo princípio filosófico, e que cabe a nós, estudiosos modernos, ir além das fórmulas heterogêneas para identificar a idéia em comum subjacente a elas²⁹⁶. A tal observação, acrescentamos a posição de Inwood, para quem, além disso, é possível que mesmo definições tardias aparentemente não relacionadas à de Zenão (como aquelas de Panécio e Posidônio²⁹⁷), permanecem essencialmente as mesmas²⁹⁸.

Com isso em mente, parece-nos necessário esclarecer o modo como consideramos neste estudo as fontes que nos oferecem as referências mais importantes ao estudo da harmonia no estoicismo grego.

3.1.1 – Esclarecimentos sobre as fontes: considerações sobre o fundamento material do estudo

Sobre Zenão de Cício, Schofield afirma que “nós não podemos sempre acreditar nas atribuições de material estóico a Zenão²⁹⁹”. Ora, o mesmo podemos dizer, portanto, quanto à máxima, já acima referida, que Estobeu³⁰⁰ atribui ao fundador do estoicismo: Τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε· ‘τὸ ὁμολογουμένως ζῆν’ (‘Zenão interpretou o *telos* dessa forma: ‘viver harmoniosamente’”). Schofield sugere, assim, que tomemos a evocação de seu nome simbolicamente, como uma crença aceita pela escola estóica em geral. Essa interpretação também é partilhada por Jaap Mansfeld³⁰¹, que diz que as citações atribuídas a Zenão servem como “nom de plume” para os estóicos em geral.

Dorandi³⁰² afirma que as datas acerca de seu nascimento (334/331 a.C.), morte (262/261 a.C.), e da fundação da escola (c. 300 a.C.) são deduzidas de *Stoicorum historiae De Stoicis*³⁰³ de Filodemo,

²⁹⁵ Cf. *LS*, I, p. 400.

²⁹⁶ Esse último ponto não é levantado por Long e Sedley.

²⁹⁷ Cf. *LS* 63J (= Clemens, *Stromateis*, II, 21, 129 = Panaetius fr. 96; Posidonius fr. 186).

²⁹⁸ Cf. *CHHP*, p.685.

²⁹⁹ Cf. M. Schofield, “Stoic Ethics”, in B. Inwood (ed.), *CCS*, pp. 239-240.

³⁰⁰ *LS* 63B = *SVF* 3.16 = *Stob.* 2.75.

³⁰¹ Cf. *CHHP*, p. 27.

³⁰² Cf. T. Dorandi, “Chronology”, in *CHHP*, pp. 37-38.

³⁰³ Para ambos, cf. Phld. *Ind.Sto.*, cols. 28-29. Cf. also T. Dorandi, 1994, p. 91-93.

complementado por Valério Máximo³⁰⁴, Censorino³⁰⁵ e Diógenes Laércio³⁰⁶. A datação precisa (que, ademais, não interfere no nosso estudo), porém, permanece em debate³⁰⁷.

3.1.1.1 – *Doxografia*

Para a relativização das afirmações encontradas nos doxógrafos, é importante lembrar que as fontes primárias supérstites do estoicismo estão separadas da fundação da escola por, no mínimo dois séculos, como no caso da epítome do filósofo Ário Dídimos (c. sec. I a.C.); e a distância aumenta no caso das demais fontes primárias: mais de um século depois viria a prosa senequiana (4 a.C – 65 d.C.), seguida por Epicteto (c. 55 – 135 d.C.), e Marco Aurélio (121 – 180 d.C.). O *De finibus* de Cícero (est. 45 a.C.³⁰⁸) consiste na mais antiga³⁰⁹ fonte secundária. Mesmo se, conforme esclarecido logo abaixo, considerarmos a referida obra do arpinate como um misto de fonte primária e secundária do estoicismo, ela ainda se coloca a dois séculos de distância dos livros de Zenão.

Evidentemente, uma vez que, dos primeiros representantes estoicos (Zenão, Cleantes e Crisipo), nenhuma obra sobreviveu, seus textos nos são acessíveis apenas por meio de citações escritas entre o final da república romana e a o início da era medieval³¹⁰, não há como negar que a reconstrução da doutrina estoica grega é, pois, possível sobretudo por meio das doxografias. A questão é o modo como considerar (em si mesmas e no conjunto) tais doxografias, nomeadamente Diógenes Laércio³¹¹ (sec. III

³⁰⁴ VMax 8.7. ext. 10-11.

³⁰⁵ Censorinus, *De die natali*, 15.3.

³⁰⁶ DL 7.176.

³⁰⁷ Cf. F. Lefèvre “La chronologie du IIIe siècle à Delphes, d’après les actes amphictioniques (280-200)”; D. Knoepfler *La vie de Ménédème d’Éritrie de Diogène Laërce*, p. 159.

³⁰⁸ Cf, sobre a data, J. J. Phillips, “Atticus and the publication of Cicero’s works”, pp. 232 and 234.

³⁰⁹ Sobre a ressalva a ser feita a Estobeu, que talvez tenha copiado material sobre a ética estoica de Ário Dídimos (sec. I d.C.), cf. *HWP* 10, p. 177.

³¹⁰ Cf. seção seguinte neste mesmo capítulo, a qual trata das fontes para estudo do estoicismo grego.

³¹¹ Em seu sétimo livro, dedicado aos estoicos.

d.C.), Ário Dídimo (sec. I a.C.) segundo Estobeu³¹² (sec. V d.C.), Plutarco (c. 45 – 120 d.C.) e Sexto Empírico (c. 160 – 210 d.C.), bem como contribuições menos extensas de Clemente de Alexandria³¹³, Alexandre de Afrodísia e Galeno.

Convém ressaltar que Cícero (106 – 43 a.C.) consiste em um caso à parte. Embora o autor não se declare um estóico, suas obras não partilham da estrutura expositiva empregada pelos demais autores acima listados. Ao invés de simplesmente listar os preceitos estóicos de modo árido ou manualístico, como fazem, por exemplo, Diógenes Laércio e Ário Dídimo, as obras de Cícero que tratam do estoicismo são assaz vívidas. Além disso, é relevante destacar que, embora Cícero nelas não se apresente como estóico, outros personagens o fazem³¹⁴ (como, por exemplo, Catão em *De finibus*), e, nesses momentos em que o orador dá voz a autores estóicos, o texto poderia ser considerado como fonte primária. Dessa forma, acreditamos que Cícero deva ser visto como um autor que poderia ser considerado tanto uma fonte primária como secundária do estoicismo.

3.1.1.2 – Contextualização e principais fontes secundárias

Para o presente estudo das noções de harmonia no *De uita Beata*, as principais fontes secundárias são, sem dúvida, Cícero (com as ressalvas acima descritas), Diógenes Laércio, e Estobeu³¹⁵, que frequentemente oferecem informações (por assim dizer) mais sistemáticas sobre o estoicismo do que os autores estóicos propriamente ditos.

³¹² Compreendendo as seções 2.57 – 116 *Wachsmut*. Toda sua doxografia sobre o estoicismo tem como fonte o manual de Ário Dídimo (sec. I d.C.). Sobre isso, cf. D. E. Hahm, “The ethical doxography of Arius Didymus”, in *ANRW II*, 36.4; W. Fortenbaugh (Hg.), *On Stoic and Peripatetic ethics. The Work of Arius Didymus*, bem como nosso subtópico abaixo.

³¹³ É possível encontrar inúmeros comentários em *Stromata 2*.

³¹⁴ Cf. especialmente de *Fin.* 3, porém também, em menor escala, de *De officiis*, *Tusculanae disputationes* e *Academica*.

³¹⁵ Cf. H. von Arnim: “Inter ceteros fontes, quibus Stoicae doctrina notitia ad nos pervenit, Laërtii in Zenonis uita enarratio et Didymi apud Stobaeum eo praecipuum sibi locum uindicant.”. *SVF I*, p. xxx. O objetivo de von Arnim, contudo, consiste em reconstruir a filosofia de Crisipo, não de Sêneca ou demais estóicos romanos. Para o cordovês, fontes adicionais poderiam ser consideradas relevantes.

O questionamento de sua confiabilidade como autênticos expositores da doutrina estoíca, embora seja cientificamente válido, constituiria, por diversos motivos uma problemática à parte³¹⁶. Isso porque uma investigação nesse sentido não apenas excederia a natureza de nosso estudo, como também já se provou inconclusiva em vários pontos, infrutífera mesmo após séculos de pesquisa. Por esse motivo, em lugar de não pretendermos debater esse tema, nosso propósito, aqui, consiste em apenas declarar nossa concordância com os escritores mencionados como fontes válidas, sob condições similares às de Inwood, abaixo delineadas.

O entendimento que Inwood tem da questão é de que, para a compreensão do estoicismo como um todo, o emprego tanto dos doxógrafos como os estoícos romanos têm méritos e desvantagens³¹⁷ - um ponto de vista também partilhado por Mansfeld³¹⁸, Long³¹⁹ e Colish³²⁰. Segundo Inwood, os autores Cícero, Diógenes Laércio e Estobeu devem ser apreciados por seu formato expositivo e relativa precisão de terminologia técnica, embora, afirma o estudioso, lhes faltem a sensibilidade filosófica por trás das teorias que descrevem. Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, por sua vez, também ecoam seus predecessores, porém desenvolvem o estoicismo em outras direções.

Ainda assim, grande parte dos textos destes são, em nossa opinião, no mínimo diatribes³²¹, as quais ativamente tentam transmitir o ponto de vista estoíco. Elas têm, portanto, um elemento filosófico bastante “vivo”, que está completamente ausente na doxografia que consultamos para este estudo. Da forma como vemos, essa característica é especialmente significativa para se compreender o estoicismo em geral, visto que os autores romanos acima mencionados *traduzem* – em situações mais ordinárias e

³¹⁶ Para comentários sobre alguns desses problemas, cf. *CHHP*, pp. 13-14.

³¹⁷ Cf. *CHHP*, p. 675, nota 1.

³¹⁸ Cf. J. Mansfeld, “Sources”, in *CHHP*, pp. 6-17.

³¹⁹ Cf. A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, p. 115.

³²⁰ Cf. M. Colish, pp. 1-2.

³²¹ O termo “diatribe” carece de definição única entre pesquisadores modernos, e até mesmo, por vezes, tem validade questionada (cf. Inwood 2004, p. 466). A acepção que seguimos se baseia naquela apresentada pelo Neue Pauly (DNP 3, pp. 530-531): uma forma de filosofia popular, consistindo não em um gênero literário, mas simplesmente em um estilo de exposição que pode conter elementos dialógicos, e que tem o objetivo de persuadir o interlocutor a aceitar determinado argumento moral ou comportamental, e, por fim, agir segundo ele. Um estudo mais detalhado sobre o modo de exposição diatribico está sendo preparado pela Profa. Dra. Jula Wildberger (*The pragmatics of diatribe*).

pessoais³²² as teorias estóicas (que, nos doxógrafos, tem-se apenas em formato, por assim dizer, mais abstrato). Como consequência disso, podemos observar não apenas *como* essas teorias seriam aplicadas na prática, mas também a forma multifacetada *como* isso ocorre.

No que concerne aos doxógrafos relevantes para nosso estudo, duas questões devem ser trazidas à tona – ainda que brevemente. De início, há a questão da confiabilidade do conteúdo que nos transmite Diógenes Laércio; a segunda, consiste na questão da descoberta da presença da obra de Ário Dídimos em Estobeu.

3.1.1.2.1 – Diógenes Laércio

O sétimo livro de Diógenes Laércio (*Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*), mais especificamente o trecho entre as seções 84 e 131, é completamente dedicado à apresentação da ética estóica por meio de alguns de seus membros (Zenão, Aristão, Herílo, Dionísio, Cleantes, Esfero, e Crisipo). Jørgen Mejer considera sua exposição sobre o estoicismo como a mais longa descrição sistemática de uma escola filosófica na obra do biógrafo³²³. Além disso, críticas à confiabilidade de Diógenes Laércio também podem ser encontradas em Hicks³²⁴ e Reich³²⁵.

Mais plausível talvez seja concordar com o que se aponta no verbete específico na enciclopédia *Der Neue Pauly (DNP)*, a saber, de que o valor do que afirma Diógenes Laércio é variado, uma vez que depende da qualidade e do gênero (“Gattung”) de suas várias fontes³²⁶; notoriamente, o conteúdo e quantidade destas, contudo, é um tópico amplamente debatido, e até hoje inconcluso.

³²² Argumento semelhante foi defendido por Armisen-Marchetti, p. 222.

³²³ Cf. J. Mejer, “Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy”, in *ANRW II* 36.5, p. 3579.

³²⁴ Cf. R. D. Hicks (trad.), *Lives of eminent philosophers*, p. xvii.

³²⁵ Cf. O. Appelt & K. Reich (trad.), *Leben und Meinungen berühmten Philosophen*, p. xii.

³²⁶ DNP 3, p. 603.

Uma vez que o quadro atual dessa questão é tal que nada pode ser afirmado em qualquer um dos lados – i.e.: não se pode nem argumentar pela confiabilidade de Diógenes Laércio, nem contra ela – nossa tentativa de elaborar uma fundamentação teórica ao conceito em estudo a qual se pautar, em alguma medida, sobre a doxografia do autor precisa se reconhecer não como uma exposição exata do que tenha sido o estoicismo de um Zenão ou Crísipo, mas um exercício investigativo: o que podemos ou poderíamos conhecer sobre a teoria estoica da harmonia, caso confiemos ou confiássemos em Diógenes Laércio. Ele consiste, em suma, em um exercício pautado na imagem de estoicismo que nos foi legada.

3.1.1.2.2 – Estobeu e Ário Dídimo

Outro doxógrafo com influência significativa em nosso conhecimento moderno sobre estoicismo, e, como vimos, importante para nossas considerações sobre harmonia, é Estobeu, em cuja obra (supostamente do século V d.C.) inúmeras passagens tratam na harmonia estoica.

As fontes de Diógenes Laércio ainda são debatidas e incertas, ao passo que a situação de Estobeu é de natureza diversa: é muito provável que, para sua exposição da ética estoica, ele tenha usado a obra de Ário Dídimo³²⁷, escrita por volta do século I a.C.. Para nosso estudo, tal probabilidade interessa à medida que, como consequência, nas palavras de Hahn, não apenas Ário Dídimo recebeu uma posição permanente na história da filosofia antiga, como também a doxografia de Estobeu teve sua importância elevada em muito. Ainda que apenas uma probabilidade³²⁸, o vínculo entre Ário Dídimo e

³²⁷ Em 1859 August Meinecke apresentou significativas evidências para essa hipótese, ao indicar que um dos manuscritos de Estobeu continha o cabeçalho *Ex tēs Didymou epitomēs* (Wachsmut, p. 129, notação crítica à linha 19) e associá-la com uma linha exatamente igual, presente no livro IV de Estobeu, acerca da doutrina peripatética. Em 1879 Hermann Diels defendeu a hipótese de Meinecke (H. Diels, p. 68 ff; bem como Moraux 1973, pp. 259-271; e Kahn 1983).

³²⁸ A. Long discute a validade dessa hipótese – baseando-se em discrepâncias internas do texto –, bem como do método doxográfico de Ário Dídimo, cuja exposição, segundo o estudioso, reforçaria o argumento em favor de Ário Dídimo como fonte de Estobeu. Cf. A. Long, “Didymus and the exposition of Stoic ethics”, in *On Stoic and Peripatetic ethics*, pp. 41-65. Seguindo-se a esse estudo, N. White questiona a maior parte dos pontos levantados por A. Long, de onde podemos inferir

Estobeu evidencia a remota possibilidade de aproximar o relato sobre o estoicismo presente 500 anos antes, aumentando, pois, sua proximidade com fontes estóicas –, ainda vivas naquele período, – e colocando o texto quase como contemporâneo de Cícero.

Com o esclarecimento dos parágrafos precedentes procuramos justificar o fato de atribuir doravante a Ário Dídimo certos exertos das *Eclogae* de Estobeu. Mais precisamente, consideramos como citação de Ário Dídimo toda a seção 7 de seu segundo livro³²⁹, dedicada à ética estóica. Esse procedimento também foi empregado, ao menos em parte, por Hahm³³⁰, Kahn³³¹, Long³³², Wildberger³³³, Giusta³³⁴, Diels³³⁵, entre outros.

Em princípio, a biografia de Ário Dídimo, não nos seria relevante. No entanto, nela há certos elementos que apontam para a importância de seu texto em relação a estudos estóicos: Ário Dídimo também teria sido conhecido por Sêneca³³⁶, Quintiliano³³⁷, Suetônio³³⁸ e Temístio³³⁹. Quando comparadas, as informações providenciadas por esses autores permitem-nos estabelecer que, em sua época, Ário Dídimo teria sido um ilustre filósofo e antologista, tendo aconselhado até mesmo o imperador Augusto.

Consequentemente, sua biografia atribui ainda mais valor à doxografia de Estobeu: se o “Dídimo” da seção 7 de suas *Eclogae* for o mesmo que o famoso³⁴⁰ filósofo, então sua descrição da

que, embora seja uma “conjectura razoável”, muito dela ainda permanece sendo debatido. Cf. N. White, “Comments on professor Long’s paper”, in *On Stoic and Peripatetic ethics*, pp. 67-73

³²⁹ = Wachsmuth 2.57.13 – 116.18.

³³⁰ Cf. D. E. Hahm, *op. cit.*, em especial sua seção 3 e sua introdução.

³³¹ Cf. C. H. Kahn, “Arius as a Doxographer”, in *On Stoic and Peripatetic ethics*, pp. 3-4.

³³² Cf. A. A. Long, “Arius Didymus and the exposition of Stoic ethics”, in *On Stoic and Peripatetic Ethics*, pp. 41-42.

³³³ Cf. J. Wildberger, “Seneca and the Stoic theory of cognition: some preliminary remarks”, pp. 75-102.

³³⁴ Cf. M. Giusta, *I dossografi di etica*, pp. 39-40 *et passim*.

³³⁵ Cf. H. Diels, *Doxographi Graeci*, pp. 69-70.

³³⁶ Cf. Sen. *Marc.* 4.1

³³⁷ Quint. *Inst.* 2.15.36; 3.1.16.

³³⁸ Suet. *VC.* 89.

³³⁹ Cf. Them. *Or.* 5.2; 8.10; 10.3; 11.6; 13.14.

³⁴⁰ Ário foi famoso o suficiente para ser incluído na obra de Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Seu nome se encontra na lista de filósofos estóicos que seriam tratados pelo biógrafo; no entanto, supõe-se que tal capítulo esteja perdido. Cf. Usener, *Epicurea* p. xi, nota 2.

No sétimo livro da obra, dedicado a filósofos estóicos, consta apenas o título do último capítulo, que seria dedicado a Ário.

ética estóica será uma exposição da ética estóica relativamente mais “sistemática” do que a de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. Por fim, tal descrição seria uma relato produzido pelas mãos de um filósofo estóico³⁴¹, que, infere-se, de fato teria praticado os princípios e teorias que apresenta (algo que não se vê em Cícero, Plutarco ou Diógenes Laércio, por exemplo) – algo que não se vê em diversos doxógrafos, que discutem o estoicismo não para apresentar suas sutilezas, mas para expor seus paradoxos.

3.2. Sistematização do conceito estóico de harmonia: fundamentação teórica do estudo

O télos estóico é expresso de diferentes maneiras, e, dentre as formulações disponíveis, o formato mais conciso de que temos registro é ὁμολογουμένως ζῆν – e, convém destacar, a dificuldade da tradução tem sido enfaticamente apontada³⁴². É mesmo possível que, como propunha Pohlenz, o termo tenha sido selecionado tendo em vista sua etimologia: Long e Sedley acreditam que possa ser desmembrado como ὁμο- (referindo-se a σύμφωνον), -λογουμ-(λόγον), -εν- (ἐνα³⁴³), -ως³⁴⁴ (καθ’³⁴⁵), o que nos leva a reconstruir o termo como significando “de acordo com um único λόγος harmônico” (καθ’ενα σύμφωνον λόγον).

Pode-se dizer que as descrições do télos da escola estóica invariavelmente remetem a alguma ideia de harmonia³⁴⁶. Uma leitura atenta das diferentes formas em que o τέλος estóico é descrito revela que, se suspendermos o juízo sobre a já discutida confiabilidade da doxografia, determinados termos são recorrentes mesmo em diferentes autores estóicos. Por um lado, é de fato possível que tais

³⁴¹ Sobre tal afirmação, cf. D. Hahm, “The ethical doxography of Arius Didymus”, p. 3046. Cf. também Sêneca, *Marc.* 4.1-6.1; e A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, p. 793 (“der platonisierende Stoiker Areios Didymos”).

³⁴² Cf. por exemplo Pohlenz (*Die Stoa* I, p. 116): “Das wort is für uns unübersetzbar”.

³⁴³ Isso é: “um único”.

³⁴⁴ A partícula -ως consiste, aqui, em uma aposição adverbial.

³⁴⁵ Cf. *LS* II 390.

³⁴⁶ Cf. quanto a esse ponto, o Apêndice I ao final da Tese.

biógrafos e antologistas houvessem tido acesso à mesma obra ou conjunto de obras, e tivessem copiado os termos lá encontrados³⁴⁷. Por outro lado, é também razoável sugerir que, de fato, tais termos se repitam diversas vezes devido ao fato de serem efetivamente conceitos de grande relevância na explicação da filosofia estóica. O cuidado que os primeiros estóicos demonstram com sua terminologia, e sobre uma suposta etimologia de determinadas palavras³⁴⁸, suporta essa hipótese.

Caraterísticas comuns entre os conceitos que o quadro comparativo do Apêndice I sistematiza são: a) eles são indicativos de alguma forma de acordo³⁴⁹ (ὁμολογος, ἀκολουθος, σύμφωνος, κατὰ *et alia*); b) revelam ênfase no processo de escolha e rejeição (derivados de ἐκλέγειν); c) são derivados de bens morais absolutos (ἀρετή, καλός, καγαθός *et alia*); e d) revelam um estado mental ou ação contínua (διάθεσις; ἔξις). Além dos elementos lexicais, a noção de harmonia (enquanto bem supremo) é também tradicionalmente apresentada por meio de imagens específicas que enfatizam determinados aspectos (conflito; caminhar; seguir).

Após a investigação acerca da ideia de *homologia*, analisaremos excertos relevantes do *dialogus De uita beata*, visando ilustrar como eles podem complementar a definição da harmonia que proporemos no início. Ainda quanto à metodologia, a validade de se usar como fontes para se compreender a doutrina estóica tanto doxógrafos como os estóicos posteriores aos gregos não implica, porém, seu emprego homogêneo. Isso porque o emprego de ambos os grupos requer diferentes estratégias investigativas. Os doxógrafos nos oferecem uma visão focada no aspecto teórico da doutrina, na maioria das vezes por meio de formulações genéricas, abstratas, e dificilmente compreensíveis por um não estóico. Uma desvantagem da abordagem doxográfica – que, como

³⁴⁷ Cf. por exemplo a tabela explicativa de J. Mansfeld e D. T. Runia, *Aëtiana* I, p. 81. Embora os pesquisadores estejam demonstrando graficamente as fontes de Aécio, segundo teoria de Diels, o gráfico é interessante a nós por também conter Estobeu e sua fonte estóica, Ário Dídimos.

³⁴⁸ Cf. por exemplo a atenção que Crisipo tem em explicar a etimologia de φαντασία (εἴρηται δὲ ἡ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός; “Diz-se ‘Impressão’ a partir do vocábulo ‘luz’”; Aécio 4.12.3). Cf. também N. P. White, “Two notes on Stoic terminology”, in *The American Journal of Philology*, Vol. 99, n. 1 (Primavera, 1978), pp. 111-119 esp. pp.115-118 e E. E. Batinski, “Seneca’s response to Stoic hermeneutics”, in *Mnemosyne*, Vol. 46, n. 1 (Feb. 1993), pp. 69-77 esp. 70-72.

³⁴⁹ Cf. as variadas acepções da expressão apresentadas por Cícero em *Cic. Fin.* 4.14-15.

referimos, muitas vezes é realizada por opositores do estoicismo (que portanto atropelam sutilezas da escola) – é que ela nos oferece pouquíssimos exemplos concretos, e uma das razões disso pode se derivar do fato de consistirem em comentários feitos por intelectuais que certamente, com a provável exceção de Ário Dídimo, não praticavam o estoicismo³⁵⁰. As definições do *telos* propostas por Diógenes Laércio, por exemplo (“O propósito é viver harmoniosamente”; “escolher e rejeitar de acordo com a natureza”), dificilmente fazem sentido para um leitor que desconheça o sistema estóico como em detalhe.

Os estóicos romanos que nos legaram obras extensas (Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio), por outro lado, não demonstram interesse em apresentar as teorias de forma enciclopédica – uma atitude que por vezes leva comentadores modernos a considerá-los “assistemáticos”. Nesse contexto, seu valor reside sobretudo no fato de seus escritos representarem exemplos da prática estóica e, nesse sentido, apresentarem uma forma aplicada, concreta (mas não menos construída, não menos efeito sensível de uma elaboração teórica), de teorias discutidas pelos doxógrafos.

Dessa forma, quando Sêneca cita um exemplo de ação desarmônica conduzida por determinada pessoa (e.g. ao não conformar-se ao ciclo do Sol, na *Ep.* 122.9), temos em mãos uma valiosa evidência “prática” de algo que os doxógrafos haviam apresentado como uma teoria vaga (e.g. *Stob.* 2.76.4-5 = LS 63B, que descreve a necessidade de conformar-se com o curso natural dos eventos). Em outras palavras: atentar aos escritos de Sêneca é justificável por nos oferecer uma imagem concreta da teoria apresentada pelos doxógrafos, a qual, muitas vezes, confunde por ser excessivamente abstrata.

Nossa posição vai de encontro à atitude de estudiosos, que, no estudo do estoicismo, tendem a desconsiderar, sem justificativa óbvia, os estóicos imperiais (leia-se, os referidos Sêneca, Epicteto e

³⁵⁰ Plutarco era platônico (*DNP* 9, p. 1165), Clemente de Alexandria era cristão (*DNP* 3, p. 30), e Sexto empírico era cético pirrônico (*LS* I, p. 507). Galeno foi influenciado pelo aristotelismo e não é considerado estóico (*DNP* 4, p. 749). Cícero, por fim, provavelmente teria seguido os princípios da Academia (*LS* I, pp. 448-449); quanto a Diógenes Laércio, não se tem, hoje em dia, informações biográficas (*DNP* 3, pp. 601-603).

Marco Aurélio) como fonte válida para compreensão do sistema estóico³⁵¹. Erskine, lembrando a a limitação que tal postura impõe à pesquisa sobre o estoicismo, afirma a necessidade de se levar em conta tais textos:

“The evidence for Stoic philosophy is notoriously poor. It is scattered throughout numerous texts and where we are fortunate enough to have longer accounts they are often only summaries from which the arguments have been ruthlessly excised³⁵².”

Em resumo, não é sensato, como já referimos, atribuir igual valor filosófico a todas as fontes doxográficas, e não parece ser cientificamente desejável reconstruir uma doutrina filosófica desprezando fontes primárias (e.g. Sêneca e Epicteto) em favor de secundárias (e.g. Diógenes Laércio). Por fim, não nos parece ser de forma alguma aceitável julgar a ortodoxia de uma fonte primária (Sêneca, por exemplo) a partir das informações contidas em uma fonte secundária (a doxografia). Essas constatações, ainda que soem evidentes e encontrem respaldo em literatura acadêmica recente, ainda não são unânimes na prática dos estudos do estoicismo. Nesse sentido, declaramos estar em completo acordo com a opinião de Jaap Mansfeld, quando diz que:

“Visando melhor compreender o valor da evidência disponível em relação a obras filosóficas perdidas da Antiguidade, deve-se tentar entender as tradições e transmissões envolvidas como um todo. Deve-se levar em consideração o raciocínio dos relatos supérstites, e procurar descobrir as intenções dos autores [sc. “pesquisadores”] que fizeram uso de doxografias. Um uso ingênuo das coleções de fragmentos filosóficos disponíveis, que implica tê-los colocado no

³⁵¹ Outro exemplo desse caso é J. von Arnim, *Stoicorum ueterum fragmenta*, que afirma não considerar os estóicos romanos como fonte válida para elucidar o estoicismo de Crisipo – se não o mais importante estóico grego, ao menos o reestruturador de seu sistema. Cf. *SVF I*, (p. xxx) para a afirmação de que Diógenes Laércio e Ário Dídimo são as fontes mais úteis; *SVF I* (p. xvii) para Musônio Rufo, Epicteto e Marco Aurélio; e *SVF I* (pp. xvii-xviii) para Sêneca – nesse último caso, o estudioso reconhece que as obras senequianas contêm passagens úteis em relação ao estoicismo grego, porém não considera o autor útil além de seu valor doxográfico.

³⁵² “Evidências sobre a filosofia estóica são notoriamente parcas. Elas estão espalhadas por diversos textos, e quanto nós somos suficientemente afortunados por ter registros mais extensos, eles são frequentemente apenas resumos, dos quais os argumentos foram violentamente removidos”. Cf. Review of T. Engberg-Pedersen, *The Stoic theory of oikēiosis*. Resenha por A. Erskine, in *The Classical Review*, New Series, Vol. 42, n. 1 (1992), p. 77.

mesmo nível de confiabilidade que a maioria da evidência que nos resta, nem sempre leva a bons resultados³⁵³” (grifos nossos)

3.2.2 – “*Em que consiste, afinal, essa harmonia?*”

Descrevendo de forma resumida, a *ὁμολογία*, conforme se infere do confronto com diferentes fontes (sejam elas doxográficas ou estóicas), é o estágio final de um longo processo realizável apenas por seres humanos. Apenas o indivíduo que manifesta a *ὁμολογία* é considerado feliz e sábio, sendo todos os outros (em última análise) tolos e infelizes³⁵⁴. O processo que leva ao alcance da *ὁμολογία* é, por sua vez, constituído por várias fases que devem ser atingidas e superadas ao longo do progresso filosófico do indivíduo. Os registros que se tem do estoicismo não nos permitem determinar o número de tais fases, nem o exato momento em que sua transição de uma à outra se daria; ainda assim, certos elementos marcantes nos possibilitam delimitar claramente três estágios distintos: a) a fase da familiarização (*οἰκείωσις*), b) aperfeiçoamento – isto é: posterior à *οἰκείωσις* e anterior à *ὁμολογία* -, e c) *ὁμολογία*. Comentaremos abaixo cada uma delas separadamente.

³⁵³ “In order the better to understand the value of the available evidence pertaining to lost philosophical works from Antiquity one therefore should attempt to understand the traditions and transmissions that are involved as a whole. One should take the rationale of the extant overviews into account, and try to discover the intentions of authors who made use of doxographies. A naïve use of the available collections of philosophical fragments, implying the putting on the same level of reliability of most of the evidence that remains, does not always produce good results”. J. Mansfeld, “Doxography of ancient philosophy”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/doxography-ancient> [acessado em 16/12/2011].

³⁵⁴ Stob. 2.75.11-76.1. O vínculo entre “harmonia”, “sabedoria” e “felicidade” é axiomático entre os estóicos, porém requer aqui explicação prévia: a harmonia consiste não só em uma vida com ações concordantes e coerentes entre si, mas também um corpo de conhecimento igualmente coerente e perfeito (tal corpo de conhecimentos consiste na sabedoria). Uma vez que na natureza nada é intrinsecamente ruim (exceto a “mente” *mala mens*), o indivíduo que atingiu o conhecimento perfeito – e, portanto, passou a ter a experiência do mundo da forma como ele efetivamente é - não terá motivos para tornar-se infeliz. Uma exposição mais detalhada desse vínculo encontra-se mais adiante.

3.2.2.1 – a) Familiarização (οἰκείωσις)

A sobrevivência de um ser vivo qualquer depende de seu sucesso em cumprir os requisitos da οἰκείωσις. O termo grego, aludido sobretudo em Cic. *Fin.* 3.16-22 e em Sen. *Ep.* 121, parece ter origem estóica³⁵⁵, e no contexto dos autores estóicos em que é registrada, a οἰκείωσις se refere à “familiarização”, ou ao “ato de reconhecer algo como pertencente a si mesmo”.

Para tratarmos a questão com mais detalhe, convém observar primeiramente a carta 121 de Sêneca, em que a noção é tratada com excepcional clareza teórica. Segundo descreve Sêneca, todos os animais têm uma constituição (*constitutio*; *Ep.* 121.9-12;), e, igualmente, todos têm a habilidade de percebê-la (*Ep.* 121.9). Nessa carta, Sêneca distingue a compreensão (*noscere*) da percepção (*sentire*), pois enquanto aquela requer o uso de linguagem e raciocínio lógico (*ratio*), esta é acessível também a entes irracionais. Animais e bebês – seres que não possuem a *ratio* –, naturalmente não têm a capacidade de conceber e definir em que exatamente sua constituição consiste; mas podem percebê-la, visto que disso depende sua sobrevivência (*Ep.* 121.14). Isso porque os estóicos aceitam a existência de um estado ou constituição ideal, estabelecido pela natureza, estado que todos os animais procuram manter.

Ainda na carta 121, Sêneca cita o exemplo de uma tartaruga, a qual, quando colocada de ponta cabeça, há de se tornar inquieta e de procurar reestabelecer sua condição anterior, visto que aquele é seu estado natural³⁵⁶ (*status naturalis*). Esse estado natural varia de acordo com o animal e, é

³⁵⁵ Segundo aponta W. Martin (“Stoic self-consciousness”, p. 4, nota 4). J. von Arnim (“Arius Didymus’ Abriss der peripatetischen Ethik”), por outro lado, argumenta que a noção teria sido tomada dos peripatéticos. Pohlenz (“Grundfragen der stoischen Philosophie”) e Brink (“*Oikeiosis* and *Oikeiotes*: Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory”), por sua vez, argumentam em favor da originalidade estóica.

³⁵⁶ *Ep.* 121.8: *Nullum tormentum sentit supina testudo, inquieta est tamen desiderio naturalis status nec ante desinit niti, quater se, quam in pedes constitit* (“Uma tartaruga que se encontra de barriga para cima não sente dor alguma, porém se torna inquieta devido ao desejo de seu estado natural, e não cessa de espernear e de se bater até que esteja em pé.”).

necessário dizer, inclui necessariamente o ato de manter-se continuamente vivo (*naturalis amor salutis suae*; *Ep.* 121.20).

Dessa forma, o primeiro impulso (*hormē*) que animais e humanos têm concerne à manutenção de sua constituição física. Ações como alimentar-se e procurar refúgio são consideradas “de acordo com a natureza”, e, sendo a primeira das determinações naturais que devemos observar, elas são denominadas *prima*/πρῶτα.³⁵⁷ Diógenes Laércio reporta que Crisipo teria dito que: “O primeiro impulso (ὁρμήν) de um animal é o de preservar a si mesmo, visto que a familiarização (οἰκειούσης) consigo próprio é o ponto de partida colocado pela natureza³⁵⁸”. Sêneca acede à idéia mencionada por Diógenes Laércio, o que se verifica na *Ep.* 121:

Primum sibi ipsum conciliatur animal, debet enim aliquid esse ad quod alia referantur (...) tenera quoque animalia et materno utero uel ouo modo effusa quid sit infestum ipsa protinus norunt et mortifera deuitant.
(*Ep.* 121.17-18)

“O animal concilia-se em primeiro lugar consigo mesmo, pois deve haver algo que lhe sirva de referência (...). Também animais jovens, e, recém saídos do útero materno ou do ovo, sabem imediatamente o que é prejudicial a si próprios, e evitam aquilo que lhes é letal.” (*Ep.* 121.17-18)

Como vemos, Sêneca diz que, em primeiro lugar, um animal concilia-se (*conciliatur*) consigo mesmo, sendo este o referencial para o qual seus impulsos devem se dirigir. Ele passa, em seguida, a preocupar-se com a segurança daquilo que identifica como si próprio, evitando coisas ou situações que coloquem sua vida em risco. E aqui se evidencia de modo mais claro a importância da *oikeiōsis* para nosso estudo da harmonia no estoicismo: são essas ações primárias, que são consideradas naturais (porém irracionais) e visam à manutenção fundamental da constituição do animal, que usualmente são classificadas como *prima secundum naturam*/τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν.

³⁵⁷ Cf. Cic. *Fin.* 3.21.

³⁵⁸ *DL* 7.85 (= *SVF* 3.178 = *LS* 57A; grifos nossos): Τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ’ ἀρχῆς (tradução baseada na versão inglesa de *LS*).

3.2.2.2 – b) *aperfeiçoamento* (recta uia ad uirtutem):

Porém a constituição (*oikeiōsis*) evolui teleologicamente: para os estóicos, é como se a natureza “desejasse” que cumpríssemos etapas em direção a um fim último. O bebê, por exemplo, logo após o parto tem sua constituição alterada e a ela deve se adequar: de sem-dentes passa a ser dentado (*Ep.* 121.15). Pouco depois disso, ele tentará incessantemente manter-se de pé, pois sente que isso consiste na fase seguinte de seu desenvolvimento natural (*Ep.*121.8). Essas alterações levam a mudanças nos impulsos do respectivo animal – ao se tornar dentada, a criança sem dúvida procurará alimentos mais duros, e assim por diante. Há, contudo, uma alteração na constituição humana que conduz a alterações de comportamento particularmente significativas (e diversas daquelas dos demais animais): a capacidade cognitiva (*logos/ratio*) do ser humano, que se desenvolve continuamente durante suas primeiras décadas de vida, atingindo, segundo os estóicos, o estado maduro por volta dos quatorze anos de idade³⁵⁹.

Durante e após esse amadurecimento do *logos*, a ação que antes era motivada por mero impulso (*hormē*) gradualmente se torna resultado de uma escolha racionalizada. O indivíduo adquire maior controle sobre suas ações, e, nas referências da literatura e doxografia estóicas a essa fase, termos relacionados à seleção (*ἐκλογή, ληπτα, ἀρετα, sumenda, seligenda*) ou repulsa (*ἀπεκλογή, ἀληπτα*)³⁶⁰, recebem maior atenção e são colocados no centro do debate moral.

³⁵⁹ Cf. Iâmblio *apud Stob.* 1.317.21 (= *SVF* 2.835); Aécio, *Placitis* IV.11 (= *SVF* 2.83 = Diels, *Doxographi graeci*, p. 400), V.23.1 (= *SVF* 2.764 = Diels, *Doxographi graeci*, p. 434) ; *DL* 7.52 (= *SVF* 2.87).

³⁶⁰ Para exemplos do emprego de termos semanticamente correlatos, cf. *Stob.* 2.76.9 e 11-13; *DL* 7.88; *Clem.Al. Strom.* 129.1-3; *Cic. Fin.* 3.20 e 31.

A partir desse ponto, os escritos estóicos sobre ética passam a se concentrar na questão da escolha (ἄρρεσις)³⁶¹. Por meio do uso da razão, o indivíduo adquire a habilidade de decidir quais são as coisas que merecem ser buscadas e quais devem ser evitadas (e.g. Clem.Al. *Strom.* 129.1; *DL* 7.88; Stob. 2.76.9; Cic. *Fin.* 3.31). Tanto a seleção como a rejeição requerem um critério ou regra³⁶² que permita ao indivíduo julgar o valor e a pertinência das coisas, e, segundo as definições do *telos* legadas pela doxografia, o ideal é que tal referência seja a natureza (*natura; physis*). Vejamos abaixo a questão da escolha com maior detalhe.

Quando o indivíduo desenvolve a capacidade de formar conceitos (ἐννοια/*notio*³⁶³), seu critério para decidir quanto às ações corretas se altera radicalmente. A manutenção de sua constituição física tem sua importância reduzida, e o indivíduo passa a compreender que é possível seguir um outro padrão, um além que não se volte apenas a sua própria existência. Em sua condição inicial, vimos (ao tratar da *oikeiōsis*, no item anterior) que o indivíduo era levado a se preocupar com as *prima secundum naturam*, e que, tal qual um animal irracional, o ser humano que se encontra naquela fase não tem controle sobre suas ações, e o processo de seleção se dá no nível emocional. Em termos atuais, diríamos que o indivíduo age apenas “inconscientemente”; quanto aos estóicos, podemos dizer que eles agem exclusivamente segundo o que os estóicos denominam ὁρμή (“impulso”). Contudo, quando tem sua razão desenvolvida, o ser humano não mais utiliza sua sobrevivência como critério para suas

³⁶¹ As referências são incontáveis. Pode se citar, à guisa de exemplo, *SVF* 1.563 (= Plutarco 1034e); *SVF* I 374 (= Gal. 7.434.33ff De Lacy); *SVF* 3.274 (= SE, *M.* 9.174); *SVF* 3.39-40 (= *DL* 7.89); *SVF* 3.384; Stob. 2.59.8. ff, e Frontão *apud SVF* 3.196: *Proprium namque sapientis officium est recte eligere* (“O ofício próprio do sábio é, pois, escolher corretamente”). Cf. também B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, pp. 238-242; Voelke, *L’Idée de volonté dans le stoïcisme*, pp. 61 ff.; Long, *Early Stoic concept of moral choice*, pp. 79-90; e Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, pp. 102-114.

³⁶² Cf. Epicteto *apud Arr. Epict.* 1.17.7-8: ἄν δὲ μὴ διαλάβωμεν πρῶτον τί ἐστι μόδιος μηδὲ διαλάβωμεν πρῶτον τί ἐστι ζυγός, πῶς ἔτι μετρήσαι τι ἢ σπῆσαι δυνησόμεθα; ἐνταῦθα οὖν τὸ τῶν ἄλλων κριτήριον καὶ δι’ οὗ τὰλλα καταμανθάνεται μὴ καταμεμαθηκότες μηδ’ ἠκριβωκότες δυνησόμεθα τι τῶν ἄλλων ἀκριβῶσαι καὶ καταμαθεῖν; καὶ πῶς οἶόν τε; (“E se não definirmos em primeiro lugar o qual é a medida (*modius*), e e se não definirmos em primeiro lugar o que é uma balança, como seremos capazes de conduzir medidas e ponderações sobre o que quer que seja? Então, se em nosso campo de estudo negligenciarmos a investigação e <não tivermos> domínio sobre nosso critério de julgamento de todas as outras coisas (τὸ τῶν ἄλλων κριτήριον) – por meio do qual elas se tornam conhecidas, de que forma seremos capazes de atingir excelência intelectual e dominar qualquer outra coisa?”; tradução baseada na versão inglesa de Oldfather, e grifos nossos).

³⁶³ A tradução latina foi proposta por Cícero em *Fin.* 3.21.

ações³⁶⁴, e deve decidir por si próprio o que deve ser buscado³⁶⁵. Idealmente, o indivíduo deverá manter a natureza (*natura/physis*) como critério para suas escolhas, e, dessa forma, atribuir “valor” (*aestimatio*³⁶⁶/ἀξία³⁶⁷) às coisas de acordo com a relação que estas têm com aquela.

Desse modo, nesse estágio o indivíduo seleciona aquilo que julga estar de acordo com a natureza (κατὰ φύσιν/*secundum naturam*) e rejeita o que lhe parece contrário a ela³⁶⁸ (παρὰ φύσιν/*contra naturam*); é nesse contexto, com referência à fase racional (e acima da busca instintiva pela sobrevivência), pois, que entendemos as seguintes passagens das cartas senequianas tratadas no mestrado (*Ep.* 5; 41; 118 e 122).

Segundo a ética estóica, apenas a virtude detém valor absoluto e pode ser considerada um bem, e apenas o vício é um mal e intrinsecamente ruim; como dizem, por exemplo, Ário Dídimo e Diógenes Laércio:

Τὰ δ' ἀγαθὰ πάντα κοινὰ εἶναι τῶν σπουδαίων, τῶν δὲ φαύλων τὰ κακά. (Ar. Did. *apud* Stob. 2.101.21-22 = *SVF* 3.626 = *LS* 60P)

“Todos os bens são comuns àqueles que detêm excelência, e todos os males são comuns aos inferiores”. (tradução nossa)

ἀξίαν δὲ τὴν μὲν τινα λέγουσι σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ἀγαθόν.³⁶⁹ (*DL* 7.105 = *SVF* 3.126)

³⁶⁴ Cf. menção à necessidade de sobrevivência na *Ep.* 121.18-21. Expressões como *naturalis amor salutis suae* (“amor natural à própria saúde”; *Ep.* 121.20) e *conciliatur saluti suae* (“É atraído em direção à própria saúde”; *Ep.* 121.21). Cf. também a mesma idéia em Cic. *Fin.* 3.16.

³⁶⁵ Cf. Cic. *Fin.* 3.17-20.

³⁶⁶ *Aestimatio* é uma das possíveis traduções para o grego *axia*, e foi proposta por Cícero em Cic. *Fin.* 3.20. Sobre as variadas maneiras de empregar o conceito em língua latina, bem como sobre as peculiaridades da forma como Sêneca o faz (como, por exemplo, se valendo de imagens mais concretas, derivadas do âmbito comercial), cf. Armisen-Marchetti, pp. 218-219.

³⁶⁷ *ThLG* 11331.

³⁶⁸ Em *Stob.* 2.79.18-19, Ário Dídimo oferece ainda uma terceira categoria, a saber: nem de acordo, nem contrário à natureza.

³⁶⁹ “Definem o conceito de valor como um auxílio à vida harmoniosa, de maneira que é vinculado a qualquer bem.” (tradução baseada na versão inglesa de Hicks).

“‘Valor’ é definido como uma contribuição à vida harmoniosa, que a associa a todo tipo de bem.” (tradução baseada na versão inglesa de Hicks)

No entanto, mesmo um sábio terá eventualmente que selecionar e rejeitar coisas que não são nem virtuosas, nem torpes³⁷⁰, que se enquadram no que os estóicos denominam indiferentes (ἀδιάφορα³⁷¹/indifferentia). Se o indivíduo não tivesse um critério para guiar sua interação com tais coisas – dentre as quais se incluem condições vitais, como saúde ou saciedade –, ele se depararia com um impasse lógico que lhe impossibilitaria de realizar as atividades mais simples, e, em última instância, não teria como se manter vivo – visto que, como é notório, para os estóicos a própria vida é um *indifferens* e não tem um valor absoluto³⁷².

Provavelmente a partir dessa ideia foi que os estóicos desenvolveram a ideia de valor relativo³⁷³. Condições como beleza, feiúra, fama, difamação, prazer, dor, saúde, enfermidade, vida e morte, ainda que sejam moralmente indiferentes sob o ponto de vista da virtude, têm diferentes méritos quando julgadas sob a lente da natureza³⁷⁴, e, dessa maneira, podem ser subdivididas em diversas categorias. Condições como saúde, vida e força são consideradas *secundum naturam*, ao passo que doença, debilidade e morte são *contra naturam*³⁷⁵. Como se vê, essa classificação não está completamente dissociada dos *prima secundum naturam* mencionados pouco acima, os quais, como vimos, concernem exclusivamente à integridade física.

³⁷⁰ Aristo de Chios (ca. sec. III a.C.), um polêmico discípulo de Zenão, é conhecido por ter entrado em confronto direto com a ortodoxia ao defender uma posição extrema em relação à ética estóica e afirmar que o sábio nunca escolheria algo que não o bem supremo, e que, portanto, nunca agiria meramente “de acordo com a natureza” (algo que tem valor relativo), mas apenas “em perfeita harmonia com a natureza” (o que tem valor absoluto). Crisipo eventualmente esclarece esse impasse e mantém a interpretação de que o sábio, de fato, pode optar por indiferentes. Cf. uma elucidação da questão, de extrema relevância para sobretudo às seções 17.1 a 28.1 do *De uita beata*, em G. Striker, “Following nature”, pp. 14-24.

³⁷¹ Ar. Did. *apud Stob.* 2.79.4-5: Ἀδιάφορα δ’ εἶναι λέγουσι τὰ μεταξύ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν. (“É dito que “indiferentes” são aquilo que há entre os bens e os males.”).

³⁷² Cf. *DL* 7.102.

³⁷³ Cf. Barney, “A puzzle in Stoic ethics”, pp. 310-311.

³⁷⁴ Pois, se Plutarco está correto em sua afirmação, a natureza em si era considerada indiferente pelos estóicos: Plu. *Comm. not.* 1060d (grifos nossos): Νομίζω δ’ ἐγὼ κάκεινο παρὰ τὴν ἔννοιαν λέγεσθαι, τὸ τὴν μὲν φύσιν αὐτὴν ἀδιάφορον εἶναι τὸ δὲ τῇ φύσει ὁμολογεῖν ἀγαθὸν μέγιστον. (“Eu também penso que eles dizem isso contra o bom senso, isto é, que a natureza em si é indiferente, mas que viver em harmonia com a natureza é um bem.”).

³⁷⁵ Cf. Ar. Did. *apud Stob.* 2.79.18 - 80.3.

Secundum naturam, contudo, se estende a coisas exteriores ao corpo, como a família ou a riqueza. De fato, Ário Dídimos confirma que o entendimento do que seja *secundum naturam* se origina dos *prima secundum naturam*, bem como que o “valor” atribuído aos indiferentes é relativo³⁷⁶:

Ποιεῖσθαι δὲ λέγουσι [sc. Στωϊκοὶ] τὸν περὶ τούτων λόγον <ἀπὸ> τῶν πρώτων κατὰ φύσιν καὶ <πρώτων> παρὰ φύσιν. Τὸ γὰρ διαφέρον καὶ τὸ ἀδιάφορον τῶν πρὸς τι λεγομένων εἶναι. Διότι κἄν, φασί, λέγωμεν ἀδιάφορα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός, πρὸς τὸ εὐσχημόνως ζῆν (ἐν ᾧ πέρ ἐστι τὸ εὐδαιμόνως) ἀδιάφορά φαμεν αὐτὰ εἶναι, οὐ μὰ Δία πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν οὐδὲ πρὸς ὀρμὴν καὶ ἀφορμὴν. (Ar. Did. *apud* Stob. 2.80.6-16; grifos nossos)

“Dizem [sc. os estóicos] que eles raciocinam sobre essas coisas a partir das ‘primeiras coisas de acordo com a natureza’, bem como a partir das ‘primeiras coisas contra a natureza’. Pois os ‘diferentes’ e os ‘indiferentes’ são assim denominados devido à sua relação com alguma outra coisa. Dizem, portanto, que, mesmo quando se afirma que as coisas corpóreas e externas são indiferentes, elas são indiferentes em relação à vida digna (na qual consiste a felicidade) – mas não, por Zeus, em relação a estar de acordo com a natureza (κατὰ φύσιν), ou ao impulso e repulsa” (tradução embasada na versão inglesa de Pomeroy; grifos nossos)

Suponhamos, pois, que o indivíduo conduza apenas ações *secundum naturam* e evite tudo o que for *contra naturam*: ainda assim, isso não seria suficiente para que ele manifeste a *homologia* (a harmonia completa). Isso porque, visto que os *indifferentia* carecem de valor moral, eles não contribuem diretamente para o desenvolvimento da virtude³⁷⁷.

Como, então, podemos definir essa segunda fase? Segundo se infere da doxografia e da literatura da filosofia estóica, três características parecem ser de especial significância para esse estágio: a) retidão, b) consistência, e c) frequência. Explicitamos a seguir tais características:

a) Se é necessário que o indivíduo adote um critério para a seleção e rejeição, o ideal é que tal referência seja correta do ponto de vista moral. Como sabemos, os estóicos pressupõem que tal papel

³⁷⁶ Cf. também *Stob.* 2.83.10-84.2 (= *SVF* 3.124 = *LS* 68D).

³⁷⁷ Cf e.g. a distinção em *DL* 7.104-106 (= *SVF* 3.126).

referencial deve ser cumprido pela natureza³⁷⁸, disso segue-se que o que quer que esteja “de acordo com a natureza” poderá ser considerado “selecionável” (λήπτου³⁷⁹; *seligendum*³⁸⁰), e, similarmente, o que estiver “em oposição à natureza” será “não-selecionável” (ἀλήπτου; *uitandum*). Adicionalmente, lembremos aqui a etimologia de ἀξία: o termo não implica necessariamente algo de valor positivo, porém denota mais um critério ou eixo³⁸¹, e mesmo a versão ciceroniana mantém o sentido neutro do vocábulo³⁸².

No que concerne à necessidade de retidão, i.e. de que o critério adotado seja correto, podemos verificar em Sêneca repetidas referências exortativas, bem como outras que ilustram o que ocorre com aqueles que julgam o valor dos objetos por meio de uma regra incorreta, sobretudo, nas *Ep.* 11.10; 71.19-22, 66.11, 76.14-15 e 95.39. Note-se que, à exceção da última, todas essas passagens também contêm, em uma forma ou outra, a idéia de avaliação do valor, a qual por vezes se encontra expressa por meio de vocabulário técnico.

b) Se a adoção de um critério correto é de grande importância, igualmente significativo para qualquer tipo de progresso é manutenção deste, isto é: o critério deve ser sempre o mesmo, constante. Sêneca menciona a necessidade de “sempre desejar e desprezar as mesmas coisas” (*Ep.* 109.16³⁸³) e “agarrar-se a uma única regra e de acordo com ela regular toda sua vida” (*Ep.* 20.3³⁸⁴). Mas, em outro momento, nosso autor havia dito que “não está dizendo que o sábio sempre caminhará no mesmo

³⁷⁸ Cf. e.g. DL 7.105 (= *SVF* 3.126)

³⁷⁹ Cf. Ar. Did. *apud Stob.* 2.82-83: Πάντα δὲ <τὰ> κατὰ φύσιν λήπτα εἶναι καὶ πάντα τὰ <παρὰ> φύσιν ἄληπτα (“Tudo o que está de acordo com a natureza é selecionável, e tudo o que for contrário à natureza é não-selecionável” ; tradução nossa).

³⁸⁰ Cícero, *Fin.* 3.22.

³⁸¹ *ThLG* 11331: I.1 “valor; preço”; I.2. “reputação”; I.3. “mérito; pena”; I.4 “valor moral”; II.1 “estimativa do valor de algo”.

³⁸² Cf. Armisen-Marchetti, pp. 216-222.

³⁸³ Praeterea illud dulcissimum et honestissimum “*idem uelle atque idem nolle*” sapiens sapienti praestabit; egregium opus *pari iugo* ducet. (“Além disso, aquela imensamente adorável e excelente condição, a saber, ‘desejar sempre o mesmo, e recusar sempre o mesmo’, será conferida ao sábio pelo sábio: ambos conduziram a mesma nobre carga quando partilharem do mesmo jugo.”; grifos nossos).

³⁸⁴ *Vnam semel ad quam uiuas regulam prende et ad hanc omnem uitam tuam exaequa.* (“De uma vez por todas, empenhe-se em viver segundo uma regra, e, segundo ela, nivele toda sua vida.”)

passo, mas sim na mesma estrada” (Ep. 20.2) – pensamento que se reflete em *De uita beata* (1.1 ff.) como veremos em seção posterior.

Por ora, observemos mais atentamente um excerto da carta 20 em que a referência à constância no critério se encontra mais desenvolvida (em formulação negativa, que lamenta pela falta de tal firmeza):

[4] *Etiam nunc dicam unde sit ista inconstantia et dissimilitudo rerum consiliorumque: nemo proponit sibi quid uelit, nec si proposuit perseuerat in eo, sed transilit; nec tantum mutat sed redit et in ea quae deseruit ac damnauit reuoluitur.* [5] *Itaque ut relinquam definitiones sapientiae ueteres et totum complectar humanae uitae modum, hoc possum contentus esse: quid est sapientia? semper idem uelle atque idem nolle. Licet illam exceptiunculam non adicias, ut rectum sit quod uelis* (Ep. 20.4-6; grifos nossos)

“Ainda assim, direi de onde se origina essa inconstância e dessemelhança entre as ações e seus propósitos: ninguém estabelece para si aquilo que deseja, e, se o estabeleceu, não persiste nisso, mas abruptamente muda de idéia³⁸⁵ e não apenas varia, mas volta atrás e recai naquilo que havia abandonado e condenado. [5] Então, para deixar de lado as antigas definições de sabedoria, e abranger toda a dimensão da vida humana, posso me contentar com isto: o que é a sabedoria? É sempre desejar e não desejar o mesmo. Pode-se deixar de adicionar a famosa restriçãozinha³⁸⁵, a saber: que seja correto o que se deseja.”

A carta 20 trata, em termos gerais, do aspecto da harmonia relacionado à coerência³⁸⁶. Como vemos no excerto acima, nessa epístola Sêneca afirma que a desarmonia entre ações e julgamentos se origina do fato de que o indivíduo não sabe o que deseja – ou seja, não estabeleceu um critério para suas escolhas) –, ou, quando tem uma regra, não persevera nela, e permanece desejando e rejeitando coisas diferentes. Em seguida, o autor define a sabedoria como o ato de “sempre desejar e rejeitar as mesmas coisas”, evidenciando o valor que atribui à constância e a à consistência. Por fim, aludindo à

³⁸⁵ *Exceptiunculam*: o OLD apresenta apenas esse registro do termo e o explica como “a small reservation or proviso”. No mesmo dicionário, *exceptio* possui um sentido relacionado ao contexto da oratória e significa “exceção” (1.a) ou “uma objeção inserida pelo praetor a favor do defensor quando ele nega ou permite uma actio” (3.a).

³⁸⁶ Cf. nossa análise da referida carta em M. C. De Pietro, *Faces da harmonia nas Epistulae morales de Sêneca*. Dissertação de Mestrado (IEL-Unicamp, 2008).

característica que discutimos no tópico (a), o filósofo conclui com um adendo: tão importante quanto sempre se manter no mesmo caminho é assegurar-se que ele seja o correto.

c) Uma terceira característica-chave do estágio de que tratamos parece ser a frequência, ou repetição. Se, como vimos anteriormente, nossas escolhas devem ser guiadas por um critério (a) correto e (b) imutável, também devemos, logicamente, realizar tais ações em uma quantidade suficiente para que possa nos trazer benefícios. De acordo com a epistemologia estóica (sobre a qual nos aprofundaremos logo adiante), a formação da ἐπιστημὴ (*scientia* em latim) está diretamente relacionada ao acúmulo de ações moralmente corretas. De forma resumida, podemos dizer que o que se considera “sabedoria” é na verdade o desenvolvimento de um conceito geral sobre “o que seja o bem supremo”, e conceitos gerais, por sua vez, são formados a partir da colagem e comparação de múltiplas experiências individuais³⁸⁷. Sendo assim, essa que apontamos como fase II pode ser considerada um estágio de preparação ao bem supremo (ὁμολογία) – uma fase em que o indivíduo ainda não está satisfatoriamente correto e completo, não se encontra em um grau tal que lhe permita ser considerado o estágio final; porém, para empregar a analogia estóica de que Sêneca se vale³⁸⁸, ele já está “no caminho correto”. É nesse estágio, portanto, que o indivíduo poderá praticar ações moralmente desejáveis e gradualmente acumular suficientes experiências corretas, aproximando-se da sabedoria. Também ressaltamos que é nesse estágio que a instrução e prática filosóficas ocorrem, visto que a fase anterior carece da razão necessária para tanto, e a seguinte já se trata do estágio final do desenvolvimento humano.

Esse aspecto está implícito nas passagens citadas acima, porém também pode ser entrevisto com clareza em outras passagens, como no início da *Ep.* 16:

³⁸⁷ Sêneca emprega o termo grego *analogia* para se referir a esse processo (cf. *Ep.* 120.4).

³⁸⁸ *Ep.* 123.12

Liquere hoc tibi, Lucili, scio, neminem posse beate uiuere, ne tolerabiliter quidem, sine sapientiae studio, et beatam uitam perfecta sapientia effici, ceterum tolerabilem etiam inchoata. Sed hoc quod liquet firmandum et altius cotidiana meditatione figendum est: plus operis est in eo ut proposita custodias quam ut honesta proponas. Perseuerandum est et assiduo studio robur addendum, donec bona mens sit quod bona uoluntas est. (Ep. 16.1; grifos nossos)

“Sei que está claro para você, Lucílio, que ninguém pode viver feliz, nem mesmo toleravelmente, sem dedicação à sabedoria, e, também, que a vida feliz resulta da sabedoria perfeita, as demais coisas sendo toleráveis mesmo quando a sabedoria ainda está se desenvolvendo. No entanto, mesmo que essa idéia esteja clara, ela deve ser fortalecida e enraizada mais profundamente por meio de exercício diário: é mais importante que você se atenha ao que for proposto, do que que se proponha a realizar ações nobres. É necessário que persevere e, por meio de dedicação constante, desenvolva firmeza, de modo que surja uma boa mente no lugar onde agora existe uma boa intenção.”

O raciocínio inicial está claro: Sêneca argumenta que a felicidade depende do esforço (*studio*) em direção à sabedoria, e que aquela é resultado da perfeição desta. A questão que ele desenvolve a seguir se centra na fixação da meta, dessa ideia. O filósofo comenta que, por mais clara e transparente que seja (*liquet*), essa ideia deve ser fortalecida (*firmandum*) e fixada profundamente (*altius...figendum*) por meio de prática (*meditatio*) cotidiana (*cotidie*). Sêneca ainda afirma que a decisão de buscar a excelência (*honesta proponas*) é mais fácil do que constantemente mantê-la como propósito. A conclusão é que devemos desenvolver firmeza (*robur*) por meio de um esforço contínuo (*assiduo studio*), de modo que isso culmine na transformação de nossa mente, i.e. de *bona uoluntas* para *bona mens* (ou seja: para o bem supremo).

Observe-se que o excerto menciona os três atributos que, conforme acima apontamos, consideramos essenciais a esse segundo estágio: nele, vemos (a) o estabelecimento de um propósito moralmente correto (i.e. *honestum*), (b) a constância nesse propósito, e (c) repetição de ações moralmente desejáveis, levando ao desenvolvimento de firmeza, à fixação de idéias; e, por fim, menciona-se ainda o próximo estágio: a transformação do estado da alma do indivíduo e obtenção do bem supremo.

Antes de passarmos à descrição de como a transição à *ὁμολογία* ocorreria, há a necessidade de oferecermos uma observação adicional. Gostaríamos de chamar atenção ao fato de que os três atributos descritos acima fazem com que esse estágio difira significativamente do estágio inicial (i.e. *οἰκείωσις*). Na fase I, o indivíduo não tem meios para realizar a alteração do critério: ele será sempre sua auto-preservação³⁸⁹. Sendo assim, infere-se, logicamente, que não seria possível cometer o erro da inconstância. Também a frequência e repetição não seriam vantajosas, pois, ao contrário desta fase, elas não levam à formação de *ἐπιστήμη* e à transformação da mente do indivíduo em questão, porém apenas, e no máximo, à manutenção de seu corpo e constituição física ideal.

3.2.2.3 – c) *homologia (ὁμολογία)*

Esta fase é restrita a seres racionais³⁹⁰. Em princípio, humanos têm o potencial de alcançá-la, mas mesmo o sábio é passível de sofrer danos à sua capacidade de agir racionalmente, e, portanto, não mais ter acesso a esse estado mental³⁹¹.

A *ὁμολογία* é apresentada pelos estóicos de diferentes modos, alguns dos quais procuraremos detalhar em nossa exposição abaixo. Contudo, acreditamos que a forma mais clara de explicar em que a essa harmonia consiste seja expor seu mecanismo de funcionamento, ou seja: detalhar, a partir da interrelação dos textos transmitidos acerca dessa filosofia, *como* tal estado é possível e *qual* é a teoria cognitiva estóica que o fundamenta.

³⁸⁹ Cf. e.g. *DL* 7.86: ἐκ περιττοῦ δὲ τῆς ὀρμῆς τοῖς ζῴοις ἐπιγενομένης, ἢ συγχρόμενα ορεύεται πρὸς τὰ οἰκεία, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τῷ κατὰ τὴν ρμὴν διοικεῖσθαι· τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειοτέραν προστασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού> τοῖς κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς. (“...porém, visto que os animais têm a faculdade adicional do impulso (*hormē*), por meio do qual eles procuram o que lhes é mais apropriado, ‘de acordo com natureza’ para a ser, para eles, ‘de acordo com o impulso’. E uma vez que a razão (*logos*), por meio de uma melhor administração, foi concedida aos animais racionais, ‘viver de acordo com a razão, para eles, se iguala a ‘viver de acordo com a natureza’, pois a razão sobrevém como artífice do impulso”(tradução embasada na versão inglesa de *LS*).

³⁹⁰ Cf. *Ep.* 124.14.

³⁹¹ Cf. *Ep.* 70.5-6.

Será proveitoso iniciar a exposição evidenciando que determinadas expressões são usadas pelos estóicos como referência a um mesmo conceito, recurso que na maioria das vezes, antes do que uma equivalência semântica,³⁹² revela uma relação teórica entre as idéias expressas por elas³⁹³.

Esse é o caso da expressão *ratio perfecta*³⁹⁴: utilizada como sinônimo de *summum bonum*, ela representa uma das formas em que o bem supremo pode ser descrito e designa um λόγος que foi desenvolvido até seu limite, não manifestando nenhuma falha ou imperfeição. Semelhantes ideias de perfeição ou retidão mental são expressas por locuções análogas, como *bona mens*³⁹⁵ e *sana mens*³⁹⁶ (e também por imagens, como a das artes³⁹⁷ e a da semelhança aos deuses³⁹⁸).

Se em outro momento Sêneca havia dito que nascemos com uma razão imperfeita³⁹⁹, e se, como visto acima, a razão perfeita equivale ao bem supremo – e portanto à ὁμολογία –, então se infere que o processo de aperfeiçoamento da razão está vinculado ao processo de desenvolvimento e obtenção da harmonia. Essa é premissa da teoria da cognição tal qual transmitida pelos estóicos, e a associação entre o “aperfeiçoamento da mente” e o “desenvolvimento da harmonia” nos impele a investigar tal teoria mais a fundo⁴⁰⁰.

³⁹² A questão da possibilidade equivalência lexical no âmbito da teoria linguística estóica, e de Sêneca, mereceria uma atenção mais aprofundada, que escapa ao escopo do presente trabalho. Para a teoria linguística estóica em geral, cf. capítulos de James Allen, "The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology" (pp. 14-35), e A.A. Long, "Stoic linguistics, Plato's *Cratylus*, and Augustine's *De dialectica*" (pp. 36-55), ambos em D. Frede; B. Inwood, *Language and Learning*.

³⁹³ Sobre o emprego, função e particularidades das imagens em Sêneca, permanece atual o abrangente estudo de M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies: Étude sur les images de Sénèque*, publicado em 1989. No Brasil, considerações referentes ao uso de imagens em cartas senequianas específicas também podem ser encontradas em De Pietro, *Faces da "harmonia" nas Epistulae morales de Sêneca* (Dissertação de mestrado; IEL-Unicamp, 2008); M. Bregalda, *Gloria, libertas et al.: valores tradicionais da Roma republicana nos escritos filosóficos de Sêneca* (Tese de doutorado; IEL-Unicamp, 2011); e, ainda, na monografia de Silveira, *Imagens da preceptiva e da dogmática na Epístola 95 de Sêneca* (IEL-Unicamp, 2011).

³⁹⁴ *Ep.* 41.7; 76.9-10; 124.11;

³⁹⁵ Cf., por exemplo, as *Ep.* 10.4; 16.1; 17.1; 27.8; 28.6; 41.1; 44.2; 53.9; 94.59; 100.11; 117.12, bem como na obra objeto de nosso estudo *De uita beata* 1.2; 9.3 e 12.1.

³⁹⁶ Cf., por exemplo, as *Ep.* 40.4; 74.31, e *De uita beata* 3.3.

³⁹⁷ Cf. *Vit. beat.* 8.3.

³⁹⁸ Cf. *Ep.* 31.8-11.

³⁹⁹ Cf. *Ep.* 41.7 e 49.11.

⁴⁰⁰ Um longo estudo acerca da condução moral do leitor nas *Epistulae morales* foi publicado por Hachmann (1995), e três de seus quatro capítulos contêm discussões sobre o papel da *bona mens* no progresso moral do interlocutor. Cf. E. Hachmann, *Die Führung des Lesers in Senecas Epistulae morales*. Münster: Aschendorff, 1995.

3.2.2.4 – Razão perfeita

Do ponto de vista do estoicismo, o sucesso na condução de uma vida em harmonia com a natureza depende da habilidade do indivíduo de compreender os princípios que governam o mundo⁴⁰¹, isto é: ele deve *saber* como suas ações se enquadram no plano maior por meio do discernimento do que é verdadeiro e o que é falso. Disso se segue que uma mera mímica de exemplos de ações virtuosas, ainda que louvável, não é suficiente para a obtenção de felicidade: é preciso *compreendê-las*.

Seguindo esse raciocínio, os estóicos defendem de modo radical que o sábio é intelectualmente perfeito e nunca comete erro algum⁴⁰². Como consequência dessa percepção impecável da realidade, o conhecimento que o sábio dela tem é igualmente perfeito⁴⁰³.

Além disso, visto que sabe exatamente o que está sendo exigido pela natureza a cada exato momento⁴⁰⁴, sem se deixar influenciar por crenças ou julgamentos errôneos, o sábio é capaz de segui-la sem erro, agindo exatamente na maneira que ele deveria⁴⁰⁵, e, conseqüentemente, cumprindo seu papel

⁴⁰¹ Ep. 90.34: *Quid sapiens inuestigauerit, quid in lucem protraxerit quaeris? Primum uerum naturamque, quam non ut cetera animalia oculis secutus est, tardis ad diuina; deinde uitae legem, quam ad uniuersa derexit, nec nosse tantum sed sequi deos docuit et accidentia non aliter excipere quam imperata.* (“Você me pergunta o que o sábio investigou, o que ele trouxe à luz? Em primeiro lugar, a verdade e a natureza, a qual ele não observou como o restante dos animais, com olhos, os quais são tardos para perceber a divindade. E, em seguida, a lei da vida, que direciona para valores universais, e ensinou não apenas a conhecer os deuses, mas também a segui-los, e a não aceitar as coisas acidentais de outro modo que não fosse como comandos”; grifos nossos.); Ep. 71.16-17: *Magnus animus deo pareat et quidquid lex uniuersi iubet sine cunctatione patiatur.* (“Que uma grande alma obedeça ao deus, e que suporte os desígnios da lei universal sem hesitação”); 74.20: *Quod sit hoc instrumentum scire desideras? Nihil indignetur sibi accidere sciatque illa ipsa quibus laedi uidetur ad conseruationem uniuersi pertinere et ex iis esse quae cursum mundi officiumque consummant; placeat homini quidquid deo placuit* (“Deseja saber que arma de defesa é essa? É não se incomodar com nada que aconteça a si mesmo, e reconhecer que as próprias coisas que parecem prejudiciais fazem parte da preservação do mundo e existem a partir das causas que possibilitam o cumprimento do curso do universo e de sua missão. Que agrade ao indivíduo tudo o que agradou à divindade.”; grifos nossos).

⁴⁰² Cf. a longa passagem descritiva de Ário Dídimo em Stob. 2.111.11-112.2.

⁴⁰³ Cf. e.g. Ár. Díd. *apud* Stob. 2.111.18-21 (= SVF.548 = LS 41G).

⁴⁰⁴ Cf. Ep. 54.7.

⁴⁰⁵ Cf. LS 61G (= Stobaeus, II, 66).

no curso do universo⁴⁰⁶. Note-se que o sábio não sabe tudo sobre todas as coisas⁴⁰⁷, porém tem a capacidade de saber qual a ação correta a ser tomada em determinada situação⁴⁰⁸.

Essa é a disposição mental que constitui o que se denomina *ratio perfecta*. Para nosso estudo acerca da noção de harmonia, dois de seus aspectos são particularmente mencionáveis: em primeiro lugar, ela consiste em a) a perfeita *compreensão* do modo como se desenvolve a natureza do mundo; e, em segundo lugar, ela também é b) o *ato* de acompanhar o fluxo de eventos do universo, sem conduzir nenhuma ação contrária a esse curso (*cursus mundi*; *Ep.* 74.20).

O segundo aspecto depende do primeiro, uma vez que, a fim de seguir e aceitar os eventos que surgem se desenrolam ao seu redor, o sábio deve em primeiro lugar ter um discernimento claro da situação e saber o plano maior com absoluta certeza (sabendo, pois, como reagir às coisas que vem à ser – συμβαινόντων, em grego). Vemos, portanto, que a *ratio perfecta* não é de modo algum uma atitude estática, e tampouco um evento isolado que ocorreria de uma única vez – em realidade, ela é uma condição, e portanto ocorre continuamente, simplesmente porque a natureza, também, está continuamente se desenvolvendo⁴⁰⁹.

Tendo em vista tal definição, observa-se que os termos “conhecer” e “conhecimento” têm aqui um sentido mais amplo do que simplesmente um conhecimento adquirido. Para os estóicos, ter conhecimento significa saber com absoluta e indisputável certeza que certas coisas são verdadeiras⁴¹⁰.

Nota-se, pois, que uma correta compreensão do vocabulário filosófico estóico quase sempre pressupõe um contato com as teorias às quais ele se refere. As passagens a seguir refletem a

⁴⁰⁶ SVF 1.351.

⁴⁰⁷ Cf. *Ep.* 109.5.

⁴⁰⁸ Em outras palavras, ele sabe o valor exato das coisas e direciona suas ações a partir dessa informação. Cf. *Ep.* 81.8, em especial a *sententia*: *Vni sapienti notum est quanti res quaeque taxanda sit* (“Em quanto cada coisa deve ser avaliada é algo conhecido apenas pelo sábio.”).

⁴⁰⁹ Cf., por exemplo, a referência à progressiva mudança da natureza na *Ep.* 121.8 ff.

⁴¹⁰ Descontada a terminologia mais específica (cf. abaixo nesse mesmo capítulo), essa característica do conhecimento pode ser entrevista em *DL* 7.47 (αὐτὴν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάλημιν ἀσφαλῆ ἢ ἔξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου) e Galeno *apud* SVF 2.93 (ἐπιστήμη ἐστὶ κατάληψις ἀσφαλῆς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπο λόγου). Observe-se, também, SE, *M.* 7.151 (= *LS* 41C).

preocupação dos estóicos com a correta definição do conceito de conhecimento (*scientia/epistēmē*) segundo tais particularidades:

Scientiam talem esse dicebat [sc. Zeno], cuius compotem nisi sapientem esse neminem (Cícero, *Academica* 2.145)

“Disse [sc. Zenão] que o conhecimento era tal que ninguém senão o sábio poderia tê-lo.”

e:

ὧν ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν (SE, *M.* 7.151)

“O conhecimento é uma *katalepsis* imóvel, firme, e imutável por meio do discurso (*logos*).”

Dessa forma, embora, como vimos, a doxografia destaque repetidamente que o indivíduo deve viver em harmonia com a natureza, menos evidente é o fato de que ele também deve conduzir as ações de uma maneira que concorde com a razão do todo – uma atividade cujo pré-requisito é algum tipo de conhecimento que o permita compreender essa razão. O que é, portanto, esse conhecimento, e de que forma ele pode ser obtido?

3.2.2.5 – *Conhecimento, opinião e katalēpsis*

De fundamental importância para o aspirante à sabedoria é a resposta à questão do *reconhecimento* do que é um bem - Isso porque é de tal reconhecimento que depende a qualidade moral de qualquer uma de suas ações. A resposta a essa questão também nos traz mais perto do esclarecimento quanto ao conceito estóico de ὁμολογία.

A julgar pelo que nos transmite a doxografia, os estóicos defendem a existência de três operações cognitivas⁴¹¹: o conhecimento (nos moldes acima referidos, *scientia/ἐπιστήμη*), a opinião⁴¹² (*opinio/δόξα*), e o conceito que podemos traduzir tentativamente como “cognição”⁴¹³ (lit. “apreensão”, “ação de captar”: *cognitio/κατάληψις*). O conhecimento e a opinião são, em termos epistemológicos, absolutamente incompatíveis entre si, por representam duas formas opostas de conhecimento (no sentido usual da palavra), exibidas, respectiva e exclusivamente, pelo sábio e pelo restante dos indivíduos⁴¹⁴. Vejamos definições tradicionais de ambos os termos⁴¹⁵:

[sc. φασιν] ὧν ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν, δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν, κατάληψιν δὲ τὴν μεταξὺ τούτων ἣτις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις· καταληπτικὴ δὲ φαντασία κατὰ τούτους ἐτύγχανεν ἢ ἀληθῆς καὶ τοιαύτη οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδῆς. ὧν τὴν <μὲν> ἐπιστήμην ἐν μόνοις ὑφίστασθαι λέγουσι τοῖς σοφοῖς, τὴν δὲ δόξαν ἐν μόνοις τοῖς φαύλοις, τὴν δὲ κατάληψιν κοινὴν ἀμφοτέρων εἶναι, καὶ ταύτην κριτήριον ἀληθείας καθεστάναι (SE, M. 7.151-152 = LS 41C; grifos nossos)

“O conhecimento é uma *katalēpsis* imóvel, firme e imutável por meio do discurso. Opinião é um assentimento fraco ou falso. *Katalēpsis* é colocada entre ambos e é um assentimento a uma impressão apreensiva, e uma impressão apreensiva, dizem, é uma que é verdadeira e de tal sorte que não poderia ser falsa. Dentre estes, dizem que o conhecimento é encontrado apenas no sábio, a opinião apenas no tolo, e que a *katalēpsis* é comum aos dois, e é, além disso, o critério da verdade.” (tradução embasada na versão inglesa de LS)

Διτὰς γὰρ εἶναι δόξας, τὴν μὲν ἀκαταλήπτω συγκατάθεσιν, τὴν δὲ ὑπόληψιν ἀσθενῆ· ταύτας <δ> ἄλλοτρίους εἶναι τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως· δι’ ὃ καὶ τὸ προπίπτειν πρὸ καταλήψεως <καὶ> συγκατατίθεσθαι κατὰ τὸν προπετῆ φαῦλον εἶναι καὶ μὴ πίπτειν εἰς

⁴¹¹ SE M. 7.151.

⁴¹² ThLG 28889.

⁴¹³ O ThLG (56004-56006, sentido 4) aponta a aceção especificamente filosófica do termo, significando a “apreensão de um objeto pela mente”, bem como para o sentido usual de “pegar” ou “apreender”. Esse termo também comporta as seguintes traduções: “uma captura” (LSJ, I.1), “assalto ou ocupação” (LSJ, I.2); “tomada de posse ou ocupação” (LSJ, I.3); na filosofia estóica, “compreensão ou apreensão”, significando também “percepções” no plural (LSJ, I.4); “a holding or grip”, com feitos pelas mãos e dedos (LSJ, II.1); “retenção” (LSJ, II.2); e “catalepsia” (LSJ, II.3).

⁴¹⁴ Cf. SE, M. 7.152 = LS 41C.

⁴¹⁵ Também nos são úteis os estudos mais atuais de A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza*, e R. J. Hankinson, “Stoic epistemology”, in *The Cambridge Companion to the Stoics*, pp. 59-84.

τὸν εὐφυῆ καὶ τέλειον ἄνδρα καὶ σπουδαῖον. (Ar. Did. *apud* Stob. 2.111-112 = LS 41G = SVF 3.548 part.)

“Há dois tipos de opinião: assentimento ao que não é apreensível (ἀκαταλήπτω), e concepção fraca, e ambos são estranhos ao sábio. Assim, a afobação e o assentimento concedido antes da *katalēpsis* são característicos da pessoa afobada, e não dizem respeito ao indivíduo que tem bom caráter e perfeito e virtuoso.” (tradução embasada na versão inglesa de LS)

(A) [Sc. φασιν] Εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· (B) ἐτέρως δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐκ καταλήψεων τοιούτων, οἷον ἢ τῶν κατὰ μέρος, λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· (C) ἄλλως δὲ σύστημα ἔξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἔξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· (D) ἄλλως δὲ ἔξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἣν τινὰ φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κείσθαι. (Ar. Did. *apud* Stob. 2.73.16 - 74.3 = LS 41H = SVF 3.112; numeração nossa)

“(A) [Sc. Dizem que] o conhecimento é uma *katalēpsis* imóvel e imutável por meio do discurso. (B) Em um outro sentido, [sc. dizem que] é um sistema de tais tipos de conhecimento, como a *katalēpsis* de coisas particulares, algo racional que subsiste no sábio. (C) Em outro sentido, [sc. dizem que] é um sistema de *katalēpsis* técnicas (τεχνικῶν), as quais, tal como a virtude, têm firmeza interna. (D) Em outro sentido, [sc. dizem que] é uma condição caracterizada pela recepção de impressões – uma imutável por meio do discurso –, é que consiste, dizem, em tensão e atividade”. (tradução embasada na versão inglesa de LS; marcações e grifos nossos)

Apesar da aparente polissemia, está claro que o conhecimento próprio ao sábio é constituído exclusivamente por impressões apreensivas (φαντασίαι κατὰληπτικαί), e que a opinião é uma informação ou grupo de informações imperfeito, visto que abriga assentimentos a impressões fracas ou falsas. A “fraqueza” (ἀσθενή) de uma impressão se refere ao fato de ela não ser apreensível (καταληπτική) – mesmo que seja verdadeira, a impressão comum carece da convicção e clareza que caracteriza a impressão apreensível, e é, por esse motivo, “fraca” e ainda passível de abandono⁴¹⁶ (devido a um truque sofisticado, por exemplo). A “falsidade”, por sua vez, refere-se naturalmente ao fato da impressão não corresponder à realidade.

⁴¹⁶ Cf., por exemplo, Stob. 2.73.16-73 (= SVF 3.112 = LS 41H); Stob. 2.111.18-112.8 (= SVF 3.548 = LS 41G); e Cic. *Acad.* 1.41 ff.

A diferença entre *doxa* e *epistemē* é fundamental para se compreender o raciocínio ético estóico, e, como vimos, também a constituição de ambas depende de sua relação com a *katalēpsis*. No entanto, as passagens acima apenas *descrevem* a diferença entre esses dois níveis cognitivos, sendo de pouca ajuda na efetiva compreensão de seu papel na *ὁμολογία*. Buscaremos, em seguida, elementos para uma tentativa de elucidar qual seja ele.

3.2.2.6 – Impressões

Como se tem apontado, o estoicismo tem uma visão materialista do mundo: de acordo com sua interpretação, se algo afeta alguma outra coisa, ambos os objetos são “corpos” e têm, por conseguinte, constituição material⁴¹⁷. Consequentemente, pensamentos e emoções também são materiais e têm existência física, ainda que muito sutil⁴¹⁸, e o mesmo se dá com nossa mente. Para os estóicos, a alma humana tem uma “parte comandante” (*hēgemonikon*), responsável por tomar decisões e, por assim, dizer, administrar nosso pensamento.

Visto que a mente é afetada pela percepção de objetos externos, ela também é considerada um corpo. Segundo a doutrina estóica, a informação intelectual não é congênita, porém originada pelos sentidos⁴¹⁹ e adquirida em um processo de dois passos, a saber: impressão e assentimento (juntamente com formação de conceitos). O primeiro estágio consiste na *φαντασία*, termo usualmente traduzido por “impressão”, mas que também carrega a conotação de “aquilo que se apresenta à mente” ou “aquilo que se torna visível”⁴²⁰, como a opção de Cícero e Quintiliano procuram demonstrar (*uisum*⁴²¹). Nas palavras de Diocles de Magnésia (ca. sec. II d.C.)

⁴¹⁷ Cf. Cícero, *Academica* 1.39 (= *SVF* 1.90 = *LS* 45A). Cf. a defesa de D. Sedley da legitimidade da passagem ciceroniana em Sedley, “The origins of the Stoic god”, in *Traditions of theology*, pp. 48 ff. Cf. também discussão detalhada da física estóica em relação aos corpos em J. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, pp. 13 ff.

⁴¹⁸ Cf. a discussão de importantes objetos incorpóreos, em especial sobre os *lekta* (elementos incorpóreos que atribuem significado em proposições), em J. Wildberger, *Seneca und die Stoa* I, pp. 81-99 e 152-201.

⁴¹⁹ Cf. *SVF* 2.83 (= *LS* 39E = Aécio 4.11).

⁴²⁰ Cf. *ThLG* 113242. Cf. Também G. Watson, “The Concept of ‘Phantasia’ from the Late Hellenistic Period to Early Neoplatonism”, in *ANRW II* 36.7, pp. 4765-4810, esp. 4769-4772.

“Ἀρέσκει τοῖς Στωικοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάπτειν λόγον, καθότι τὸ κριτήριον, ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται, κατὰ γένος φαντασία ἐστὶ, καὶ καθότι ὁ περὶ συγκαταθέσεως καὶ ὁ περὶ καταλήψεως καὶ νοήσεως λόγος, προάγων τῶν ἄλλων, οὐκ ἄνευ φαντασίας συνίσταται (...) διαφέρει δε φαντασία καὶ φάντασμα. φάντασμα μὲν γάρ ἐστι δόκησις διανοίας οἷα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους, φαντασία δὲ ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ψυχῆς ὑφίσταται” (DL 7.49-50 = LS 39A).

“[Sc. diz Diocles de Magnésia:] ‘É regra entre os estóicos atribuir primordial importância às impressões e à percepção sensorial, visto que o critério que decida a verdade é genericamente uma impressão, e, visto que a doutrina que trata do assentimento, cognição, e pensamento, embora preceda os demais, não pode ser formado sem as impressões. (...) A impressão (φαντασία) difere da ilusão (φάντασμα). A ilusão é o tipo de pensamento que ocorre nos sonhos, porém a impressão é um carimbo (τύπωσις) na alma, ou seja, uma alteração <no *hegemonikon*>, como sugere Crisipo no segundo livro de seu *Da alma*’. (tradução embasada na versão inglesa de LS, alterada; grifos nossos)

Quando nossos sentidos entram em contato com determinado objeto, este produz uma “impressão” de si mesmo em nossa mente. Os estóicos descrevem esse processo como uma moldagem ou prensa na alma, pois afirmam que o processo de percepção implica que uma alteração física ocorre em nossa mente – eis, portanto, a necessidade de se tomar o contexto materialista estóico em consideração⁴²².

Algumas impressões⁴²³ se originam de algo que existe. No entanto, nem todas as impressões são verdadeiras. Devido à perturbações mentais (SVF 2.54 = LS 39B), julgamento errôneo (SE M. 7.242-246 = LS 29G = SVF 2.65) ou ilusão sensorial (SVF 2.54 = LS 39B), um “carimbo” (τύπωσις)

⁴²¹ Em Cic. Ac. 1.40, Cícero traduz *phantasia* por *uisum*. Quintiliano (*Inst.* 6.2.29) segue idéia similar e traduz *phantasiai* por *uisiones*.

⁴²² Note-se que Sexto Empírico considera o conceito de “impressão” algo difícil de definir: SE M. 7. 241.

⁴²³ Ressaltamos que os estóicos subdividem as impressões em diversas categorias – cujas definições, contudo, são apenas tangentes à nossa explicação. Diocles de Magnésia (DL 7.50-51) esclarece que as impressões podem ser sensoriais (αἰσθητικαί) ou não-sensoriais (οὐ· αἰσθητικαί).

inicialmente perfeito pode resultar na impressão (φαντασία) de um objeto distorcido – e por conseguinte falso. Ademais, as impressões são fenômenos passivos⁴²⁴:

A implicação filosófica desse raciocínio é que a percepção infalível do mundo não é determinada pelos objetos, mas sim pelo indivíduo que os percebe; ou seja: o indivíduo não deve buscar algo que está fora de si, mas sim permitir-se contemplar o que está a sua frente. Por conseguinte, isso também significa que a noção estoica de progresso moral estará centrada na otimização das condições perceptuais do indivíduo, tendo como propósito (a) a eliminação daqueles obstáculos e (b) consequente produção de uma impressão clara e marcante⁴²⁵ (ἐναργής καὶ πληκτική) da realidade. Não surpreendentemente, tais “impressões verdadeiras” têm papel de grande significância na ética estoica, visto que elas são as células que constituem o (verdadeiro) conhecimento (*epistēmē*), e elas receberam atenção especial tanto dos estóicos como de seus críticos

Ora, se o conhecimento₁ não é congênito, devendo ser adquirido por mérito pessoal, e se a verdade depende da clareza de nossas mentes, segue-se que só é possível atingir a sabedoria quando treinamos nossa mente para que interprete as impressões da forma mais fiel possível (i.e. *mens bona*). Vemos aqui, pois, um dos fundamentos da ética estoica⁴²⁶.

3.2.2.7 – Impressões apreensivas⁴²⁷

Dentre os diversos tipos possíveis de impressões, há a “impressão apreensiva”, ou φαντασία καταληπτική. O adjetivo καταληπτική denota “algo que agarra e segura firme”, e “impressão apreensiva” é descrita como “uma impressão, tão clara e convincente, que é imediatamente

⁴²⁴ Cf. SE M. 7.239-241.

⁴²⁵ Cf. SE, *Aduersos mathematicos* 7.257: αὕτη [sc. ἡ καταληπτικὴ φαντασία] γὰρ ἐναργὲς οὖσα καὶ πληκτικὴ (“Ela [sc. a impressão apreensiva] é clara e marcante.”).

⁴²⁶ Esse também é o contexto teórico ao qual aludem certas imagens empregadas por Sêneca. Retornaremos a esse tópico mais adiante.

⁴²⁷ Agradecemos ao Prof. Dr. Roberto Bolzani pela discussão sobre a tradução desse (e de outros) termos técnicos estoicos. Em todos os casos, acatamos suas sugestões.

percebida como verdadeira pelo receptor⁴²⁸”. A explicação estoíca é que, embora impressões ordinárias possam ser verdadeiras ou falsas, o ato de discernir sua qualidade com exatidão não é simples⁴²⁹. A impressão apreensiva, por outro lado, é não apenas verdadeira em todos os casos, como também é acompanhada de uma característica adicional⁴³⁰ – uma forma de “puxão mental⁴³¹” – que certificaria o indivíduo de que “essa impressão é de fato verdadeira⁴³²”, ou melhor: “que essa impressão é de tal qualidade que não poderia ser falsa”.

A impressão apreensiva difere das outras no sentido em que consiste em uma representação exata do objeto⁴³³, bem como por ser imediatamente percebida como tal, sem hesitação alguma. Nós podemos notar aqui certa semelhança com a definição de conhecimento₁ proposta acima, e é importante que o façamos: essa apreensão (καταλήψις) é o critério da verdade, do qual todo o conhecimento deve ser derivado⁴³⁴.

⁴²⁸ Cic. *Acad.* 1.41.

⁴²⁹ Cic. *Ac.* 2.77-78.

⁴³⁰ Cf. SE *M.* 7.252 (= LS 40E = SVF 2.65 part-): ἐκεῖνοι μὲν γὰρ φασιν [sc. Stoici] ὅτι ὁ ἔχων τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν τεχνικῶς προσβάλλει τῇ ὑπόψει τῶν πραγμάτων διαφορᾶ, ἐπεὶ περ καὶ εἶχέ τι τοιοῦτον ἰδίωμα ἢ τοιαύτη φαντασία παρὰ τὰς ἄλλας φαντασίας καθάπερ οἱ κεράσται παρὰ τοὺς ἄλλους ὄφεις. (“Pois estoícos dizem que aquele que recebe uma impressão apreensiva se agarra na diferença objetiva de uma forma técnica, visto que essa impressão tem uma peculiaridade que a diferencia das demais impressões, tal qual cobras com chifres são diferentes das demais.”; tradução baseada na versão inglesa de LS).

⁴³¹ Cf. SE *M.* 7.257: αὕτη [sc. ἡ καταληπτικὴ φαντασία] γὰρ ἐναργῆς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασὶ λαμβάνεται (“Esta [sc. a impressão apreensiva], dizem eles [sc. os estoícos], sendo distinta e claramente notável, age como se nos puxasse pelos cabelos.”; tradução baseada na versão inglesa de LS).

⁴³² Cf. até mesmo Sêneca, que alude a um tipo de conhecimento que poderia relacionar com a impressão apreensiva. Note-se como os termos utilizados parecem traduzir a definição oferecida por Sexto Empírico: *Ep.* 124.7: *quid autem secundum naturam sit, palam et protinus apparet, sicut sit integrum*. *Palam* seria o equivalente a ἐναργῆς (“visível; evidente”); *protinus* similar a ἐναργῆς (“distinta”), e *integrum*, por sua vez, alude ao fato da impressão apreensiva ser uma representação perfeita do objeto.

⁴³³ Cf. SE *M.* 7.248: καταληπτικὴ δὲ ἐστὶν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. ἄκρως γὰρ πιστούμενοι ἀντιληπτικὴν εἶναι τῶν ὑποκειμένων τήνδε τὴν φαντασίαν καὶ πάντα τεχνικῶς τὰ περὶ αὐτοῖς ἰδίωματα ἀναμεμαγμένην, ἕκαστον τούτων φασὶν ἔχειν συμβεβηκός. (“A <impressão> apreensiva é aquela que surge do que existe e é carimbada e impressa de exato acordo com o que existe, de tal maneira que não poderia surgir daquilo que não existe. Uma vez que eles [sc. os estoícos] defendem que tal impressão é capaz de representar objetos com precisão, e é carimbada com todas as suas peculiaridades de uma forma técnica, eles dizem que ela tem cada uma delas como um atributo.”; tradução baseada na versão inglesa de LS”).

⁴³⁴ Diógenes Laércio (*DL* 7.54) e Sexto Empírico (SE *M.* 7.253) afirmam que a “impressão apreensiva”, e não a “apreensão” seria o critério da verdade. Em última instância, a variação terminológica não é relevante, visto que o resultado da “apreensão” é a própria “impressão apreensiva” (Cf. SE *M.* 7.151: κατάληψιν δὲ τὴν (...) ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις; “A apreensão é (...) o assentimento a uma impressão apreensiva.”).

3.2.2.8 – Assentimento

No entanto, o recebimento de uma impressão é um evento passivo e configura apenas o primeiro estágio da aquisição de informação intelectual (i.e. “conhecimento”; no sentido amplo). Após uma impressão ter sido apresentada a nós, requer-se uma resposta: devemos conceder ou negar nosso assentimento a ela. “Assentir a uma impressão” (συγκατάθεσις φαντασίας) é uma expressão técnica estoica⁴³⁵ que denota “assentir à veracidade de uma proposição” (exemplos de proposições seriam: “isto que estou vendo é uma representação correta de determinado objeto”; “este pensamento é verdadeiro”; “a idéia de que o prazer é um bem é verdadeira”, “convém que eu faça isto”, e assim por diante). Segundo os estoicos, o processo de assentimento é voluntário e é considerado com uma ação, mesmo quando não há uma manifestação física ou visível dela. Eis, portanto, o fundamento da afirmação de que “toda ação é uma crença na veracidade de determinada proposição⁴³⁶”, o que leva à conclusão de que comportamentos errôneos são o resultado de crenças errôneas.

Esse é precisamente o motivo pelo qual o sábio nada faz de errado. Se ele apenas assente a impressões verdadeiras, segue-se que ele manifesta apenas atitudes corretas. Segue-se, também, que tudo aquilo em que ele acredita é uma representação perfeita da realidade. O sábio tem sucesso nisso porque ele assente apenas a impressões apreensivas, que têm aquela marca distinta que certifica o receptor acerca da veracidade de seu conteúdo. Ele não assente aos demais tipos de impressão, mesmo quando são verdadeiras – o argumento é que, se ele assim fizesse, cedo ou tarde terminaria por assentir a uma impressão falsa e perderia seu conhecimento perfeito. Há textos estoicos que ressaltam o caráter traiçoeiro dos assentimentos apressados (προπέτεια⁴³⁷/cito⁴³⁸), que consistem em assentimentos dados

⁴³⁵ O *LSJ* (*apud ThLG* 100496) afirma que os estoicos compreendiam o termo συγκατάθεσις como “um assentimento dado pela mente à suas percepções” (acepção 2). Dentre os demais sentidos encontram-se “aprovação”, “concordância” (acepção 1) e “uma afirmativa” (sentido 3).

⁴³⁶ Cf. *De ira* 2.4.1; *Stob.* 4.252.11-14 (= Musônio fr. 31).

⁴³⁷ Cf. *DL* 7.48.

⁴³⁸ Cf. *Ep.* 94.13.

a impressões convincentes (πιθαναί⁴³⁹), porém não verdadeiras (e de forma alguma apreensivas; καταληπτική), o que leva o indivíduo a erro⁴⁴⁰. Tais assentimentos são também denominados “fracos” (ἀσθένη), pois carecem da firmeza cognitiva da *katalēpsis*, e assentir a eles conduz à perda da coerência e estabilidade da ἐπιστημῆ.

Isso leva ao último passo da teoria da aquisição do conhecimento, nomeadamente, a transição do conhecimento de particulares a generalismos.

3.2.2.9 – *Concepção e sabedoria*

Qualquer que seja seu tipo, as impressões individuais não podem reproduzir idéias genéricas. No entanto, ainda individualmente, elas podem ser armazenadas, em cujo caso elas se tornam memórias. Através do acúmulo de diversas memórias, nós formamos concepções (*ennoiai*), ou seja: idéias gerais baseadas em experiências individuais. A doxografia oferece maiores detalhes a esse raciocínio:

φαντασία γάρ τις ἢ ἔννοιά ἐστι (...) τὰς ἐννοίας <ἐν>αποκειμένας τινὰς ὀριζόμενοι νοήσεις δὲ μονίμους καὶ σχετικὰς τυπώσεις. (Plutarco, *De communibus notitiis* 1084f – 1085a = *LS* 39F = *SVF* 2.847 part.)

“O conceito (ἐννοιά) é um tipo de impressão (...) Eles [sc.os estóicos] definem os conceitos (ἐννοίας) como um tipo de pensamento armazenado, e as memórias como carimbos (τυπώσεις) permanentes e estáticos”; tradução baseada na versão inglesa *LS*; grifos nossos)

e

⁴³⁹ Cf. explicação e listagem das possíveis combinações entre as impressões “convincentes”, “não-convincentes”, “verdadeiras” e “falsas” em *SE M.* 7.242 ff. = *SVF* 2.65 = *LS* 39G.

⁴⁴⁰ Cf. a definição e argumento de Wildberger em *J. Wildberger, op.cit.*, pp. 91 ff. Wildberger ainda argumenta que o sábio não assente a impressões “convincentes porém falsas” porque a firmeza e a estabilidade de sua alma impedem que ele seja movido por qualquer impressão que não seja “apreensiva”.

ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλὰ μνήμαι γέωνται, τότε φαμέν ἔχειν ἐμπειρίαν· ἐμπειρία γάρ ἐστι τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος. τῶν δὲ ἐνοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνπιτεχνήτως, αἱ δὲ ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας αὐταὶ μὲν οὖν ἐνοιαὶ καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. (SVF 2.83 = LS 39E = Aetius 4.11.2-4)

“Quando muitas memórias de tipo similar ocorrem, denominamo-las ‘experiência’. Pois a pluralidade de impressões similares é experiência. Alguns conceitos surgem naturalmente, das formas anteriormente mencionadas. Outros, por meio de nossa própria instrução e atenção. Estes são denominados apenas ‘conceitos’ (ἐνοιαὶ), ao passo que aqueles também são chamados de ‘preconcepções’ (προλήψεις)” (tradução baseada na versão inglesa de LS)

É nossa capacidade de construir concepções a partir de impressões que nos permite formar noções como “verde”, “saúde” e “virtude”, e assim por diante. Entretanto, concepções ordinárias não são úteis para o filósofo: elas não se apoiam em verdades inabaláveis⁴⁴¹ e não são apreensões firmes da realidade, porque podem ter sido compostas por um misto de impressões apreensivas e não-apreensivas.

O ponto essencial desse tema é a aplicação desse processo de generalização às concepções compostas apenas de impressões apreensivas. O sábio estóico, como se viu, concede seu assentimento exclusivamente a impressões apreensivas. Disso infere-se que suas concepções serão necessariamente compostas por informações verdadeiras. O acúmulo de impressões individuais, imediatamente percebidas como verdadeiras e racionalmente corretas – i.e. em acordo com a natureza⁴⁴² –, permite que o indivíduo construa a idéia de que há uma ordem racional e harmônica no universo. Nesse momento, sendo capaz de finalmente compreender a estrutura imanente da natureza, o indivíduo também tem um ponto de referência racional.

Detenhamo-nos agora nos mecanismos epistemológicos que permitem essa transição. A obtenção do bem supremo pode ser descrita em termos de formação da concepção da harmonia₁. A

⁴⁴¹ Sobre isso, cf. também Cic. Ac. 2.21-24, e SVF 2. 82-89.

⁴⁴² A identidade do que se considera “consonante com a natureza” com o que é “consonante com o logos” está presente em inúmeros escritos estóicos, porém pode ser vista com clareza na doxografia de Diógenes Laércio acerca do telos estóico (DL 7.86 = SVF 3.178 = LS 57A): τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού>τοις κατὰ φύσιν (“Viver corretamente de acordo com a razão lhes é [sc. animais racionais] de acordo com a natureza.”; tradução baseada na versão inglesa de LS).

formação de conceitos por meio da acumulação de impressões é descrita por diversos doxógrafos, dentro os quais Cícero, no terceiro livro de *De finibus*:

Cumque rerum notiones in animis fiant, si aut usu aliquid cognitum sit aut coniunctione aut similitudine aut collatione rationis, hoc quarto, quod extremum posui, boni notitia facta est. cum enim ab iis rebus, quae sunt secundum naturam, ascendit animus collatione rationis, tum ad notionem boni peruenit. [34] hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando, sed propria ui sua et sentimus et appellamus bonum. (Cícero, Fin. 3.33-34; grifos nossos)

“É uma vez que surgem na alma conceitos das coisas, se algo é compreendido ou por uso, ou por combinação, ou por semelhança, ou por comparação da razão, é por meio deste quarto processo, por mim citado por último, que a concepção do bem é formada. Pois quando a alma ascende, por meio da comparação da razão, daquilo que está de acordo com a natureza, atinge o conceito de bem. [34] Porém, esse mesmo bem assim não o é por adição, nem por ampliação ou por comparação com outros, mas não só o reconhecemos como o denominamos ‘bem’ por sua própria natureza”.

Cícero descreve a formação do conceito do bem supremo como sendo resultado da comparação (*collatione*) das *katalêpseis (cognitum)* daquilo que está de acordo com a natureza (*quae sunt secundum naturam*). O arpinate ressalta que não consiste em uma adição ou crescimento, mas de uma compreensão originada pela comparação entre diversas impressões similarmente *secundum naturam*.

3.2.2.10 – O conhecimento do sábio estóico e a harmonia

Retomando o que foi discutido até o momento, chegamos às seguintes considerações. Em um primeiro momento, o conhecimento (do sábio estóico), no sentido técnico, é necessário para que se possa ver o plano maior do universo, ou, o que é o mesmo, para compreender seu *logos* e sua ordem natural imanente. Tal visão ou compreensão é possível apenas por meio de um controle infalível da habilidade humana de conceder ou negar o assentimento às impressões que surgem, de forma que se

aceitem apenas aquelas que são distintivamente verdadeiras e se ignorem todas as demais, falsas ou incertas.

Quanto a esse ponto, destacamos que estamos cientes do debate acerca do papel que a voluntariedade do indivíduo teria em seus assentimentos a impressões apreensivas. Nesse contexto, aderimos à corrente interpretativa que considera que o ser humano é capaz de exercer certo controle sobre seus assentimentos⁴⁴³, incluindo àqueles relacionados às impressões apreensivas, conforme sugerem registros de Zenão (Cic. *Acad.* 1.40-41⁴⁴⁴), e, de modo menos claro, Sêneca (*Ep.* 66.16⁴⁴⁵) e Epicteto (Arr. *Epict.* 1.22.10⁴⁴⁶)⁴⁴⁷. Há efetivamente registros estoícos indicando que o assentimento não possa ser recusado quando o indivíduo é confrontado com impressões apreensivas⁴⁴⁸. Contudo, há, também, outros destacando não só que é possível que uma impressão apreensiva não seja reconhecida como tal⁴⁴⁹ (e, portanto, que não seja percebida como “marcante” pelo receptor), como também que o assentimento a uma impressão apreensiva pode não conter o nível necessário de “firmeza⁴⁵⁰” para que seja assimilada pelo indivíduo (isto é, que o assentimento pode ser “fraco” – *asthenē*), e também que o sábio poderia deixar de sê-lo se, em dado momento, não fosse mais capaz de fazer uso de sua

⁴⁴³ Cf., por exemplo, R. Hankinson, “Stoic epistemology”, in *Cambridge Companion to the Stoics*, p. 65. Ioppolo (“Presentation and assent”, p. 437), de modo diverso, argumenta que é possível dizer que, em uma mente saudável, o assentimento às impressões apreensivas é, ao mesmo tempo, voluntário e inevitável, posição que também seguimos.

⁴⁴⁴ Note-se, contudo, que embora Cícero empregue o adjetivo *comprendibile* (“apreensível”) às impressões apreensivas (ao invés do gerundivo *comprendendum*, que designaria a compulsoriedade do assentimento), o autor defende tal obrigação ou automaticidade do assentimento mais adiante na mesma obra (nomeadamente, em Cic. *Acad.* 2.37-38).

⁴⁴⁵ Ao defender a suficiência da virtude, Sêneca afirma que que todas as ações corretas (nas quais infere-se que se incluem os assentimentos às impressões apreensivas) são voluntárias e não podem ocorrer sem o desejo do indivíduo (*Quia nihil honestum est quod ab inuito, quod a coacto fit; omne honestum uoluntarium est*; “Porque nada que se faz de má-vontade ou por coação é excelente; todo os atos excelentes são voluntários”). A caracterização do exato vínculo que Sêneca estabeleceria entre moralidade e assentimento às impressões apreensivas é tema que mereceria uma investigação própria, que, por escapa ao âmbito deste trabalho.

⁴⁴⁶ A exposição de Epicteto acerca da *prohairesis* sugere que humanos teriam certo grau de controle sobre as ações da mente (cf. Arr. *Epict.* 1.22.10). A hipótese de que tais procedimentos e exercícios seriam válidos para o estoicismo grego antigo nos parece bastante plausível, porém, como não há obras supérstites dos estoícos gregos, ela permanece uma especulação.

⁴⁴⁷ No entanto, destaque-se que a questão acerca da voluntariedade no assentimento às impressões apreensivas ainda permanece inconclusiva; trata-se de mais um aspecto do estoicismo que merece maior atenção.

⁴⁴⁸ Cf. Cic. *Acad.* 2.37-38. Sexto Empírico (SE *M.* 2.257) diz que a impressão apreensiva “nos puxa em direção ao assentimento”. Bett (*Sextus Empiricus: against the logicians*, p. 52) traduz por “draws us into assent”.

⁴⁴⁹ Cf. SE, *M.* 7.253 ff. (= LS 40 K); 7.424 (= LS 40L). A última passagem se encontra reproduzida em nota abaixo.

⁴⁵⁰ Sobre isso, cf. a obra de W. Görler, “ἀσθενής συνκατάθεσις. Zur stoische Erkenntnistheorie”, in *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, n. 3, pp. 83-92.

capacidade racional⁴⁵¹ (ou seja: se as impressões apreensivas sempre compelem o indivíduo a assentir a elas, tal regresso não seria logicamente possível). Assim, tendo em vista essa relativização, parece-nos razoável supor que, a fim de se tornar sábio, o indivíduo deveria aprender a reagir corretamente às impressões apreensivas.

Se considerarmos Epicteto um transmissor válido da doutrina estoíca, podemos afirmar que os estoícos, ao menos em sua fase romana, teriam desenvolvido exercícios ascéticos especificamente voltados para o treinamento dessa habilidade – como se vê em relato de Arriano⁴⁵². Após algum tempo assentindo apenas a impressões apreensivas, que refletiriam o mundo como ele realmente é, o ser humano torna-se capaz de cotejá-las e produzir uma concepção geral da ordem e harmonia do mundo – o que, do ponto de vista estoíco, identifica-se com a virtude, natureza, deus e destino. Esse é o conteúdo da sabedoria estoíca.

No entanto, como acima apontamos, a sabedoria não é algo que se adquire uma vez e nunca se perde, mas uma disposição mental que deve ser mantida por meio de um comportamento continuamente de acordo com aquela “ordem e harmonia”. A razão perfeita consistiria, portanto, numa postura que mantém controle dos próprios assentimentos continuamente e sem erro, a fim de que nunca se assinta a algo falso ou não-arrebatador. Uma ação conduzida dessa forma será sempre uma atitude *racional*, e agir dessa forma consistentemente e ao longo do tempo pode ser considerado algo *perfeitamente racional*. Enquanto o sábio continuar se conduzindo dessa maneira racionalmente infalível, sua mente será idêntica à razão universal – e, portanto harmônica (*homologoumenos*) –, e sua vida refletirá essa harmonia.

Visto que apenas os princípios naturais são moralmente desejáveis, infere-se que apenas eles podem ser usados como padrão para nossas ações. Tais princípios não são considerados regras

⁴⁵¹ Quem destaca esse fato é Sêneca, ao discorrer sobre o suicídio e a possibilidade de o sábio de perder sua sabedoria devido à idade ou doença (*Ep.* 70.4-6).

⁴⁵² Arr. *Epict.* 3.8, intitulado “Sobre como reagir às impressões” (Πῶς πρὸς τὰς φαντασίας γυμναστέον).

normativas, isto é, como imperativos inflexíveis ou como uma lista de mandamentos. Eles se assemelham a eventos, mudanças e circunstâncias individuais que devem ser “seguidas” de determinada maneira: convém destacar que um dos termos gregos que por vezes substituem o tradicional ὁμολογουμένως é ἀκολουθως, que significa “seguir” – tanto em um sentido físico⁴⁵³ (e.g. “o filho segue o pai até a casa”) como em um lógico⁴⁵⁴ (e.g. “isto é consistente com aquilo”; “isto se segue daquilo”). Tal terminologia evidencia, pois, que a noção estoíca de harmonia plena (*homologia*) contém um elemento marcadamente cinético.

3.2.2.11 – *De kata physin/secundum naturam para a homologia/conuenientia: debate inconcluso*

Em determinado momento da descrição do processo de desenvolvimento da ὁμολογία, nomeadamente, na passagem do segundo ao terceiro estágio, chega-se a um impasse. A transição do comportamento κατὰ φύσιν para a ὁμολογία não é descrita de forma muito clara tanto pelos estoícos como pela doxografia, e o estado fragmentário dos registros se revela, sobre esse ponto, particularmente inoportuno. No que concerne a sua interpretação, não há, até hoje, consenso.

Tratar desta transição evidencia, desta vez na perspectiva cinética acima discutida, a constatação da distinção que havíamos observado entre as noções estoícas, modernamente designadas como harmonia, que compõem nosso objeto central de estudo. Nesse contexto, também se delineam mais claramente duas questões como centrais, por sua vez, a um estudo sobre a harmonia estoíca.

A primeira, referida logo acima, refere-se à transição das τὰ κατὰ φύσιν à ὁμολογία durante o aperfeiçoamento moral do indivíduo. Em artigo recente (i.e. 2007), Brouwer⁴⁵⁵ argumenta longamente a favor da interpretação – a qual seguimos – de que o desenvolvimento da razão requer um esforço

⁴⁵³ *ThLG* 3437; *LSJ*, sentidos I e II.1.

⁴⁵⁴ *ThLG* 3437; *LSJ*, sentidos II.3-4.

⁴⁵⁵ R. Brouwer, “The early Stoic doctrine of the change to wisdom”, in *OSAPh* 33, 2007, pp. 285-315.

gradual de aperfeiçoamento do indivíduo, e que, apesar disso, a mudança qualitativa à ὁμολογία se dá repentinamente. Concordando com a conclusão de Brouwer, consideramos que tornar-se sábio não é fenômeno “transformativo” ou “transcendental” (μεταβολή), como a tradição ocidental, provavelmente devido ao cristianismo, tende a interpretá-lo⁴⁵⁶, mas sim um fenômeno integrativo (μεταστροφή), significando, portanto, que o indivíduo não se transforma em algo diferente ou divino, porém apenas retorna à condição (divina) que desde o nascimento faz parte de sua natureza.

A segunda questão aborda o papel que tais coisas “primárias segundo a natureza” (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) cumpririam na fase mais tardia, quando o indivíduo já atingiu ὁμολογία. Acreditamos ser impossível compreender o papel da harmonia no estoicismo em geral sem ao menos esboçar uma resposta a ambas as perguntas, e, por esse motivo, procuraremos debatê-las, em diferentes momentos, ao longo da discussão a seguir.

Tem-se proposto duas interpretações da primeira questão. Uma delas vê as *prima secundum naturam*, e por conseguinte também a ὀκείωσις, como relevantes apenas ao estágio inicial do progresso moral humano, sendo mais tarde abandonadas em função de escolhas completamente racionais. A segunda perspectiva, por outro lado, vê a ὀκείωσις como uma função da alma que permanece ativa até o alcance do bem supremo, e defende que o senso familiar e comportamentos sociais avançados ainda consistem, na verdade, em uma consequência da ὀκείωσις.

A primeira posição é defendida, entre outros, por Wildberger⁴⁵⁷ (2006), Bees⁴⁵⁸ (2004), Inwood⁴⁵⁹ (1987), e Rist⁴⁶⁰ (1977). O segundo ponto de vista parece ter mais adeptos nos estudos sobre o estoicismo, porém, tal como a primeira, é igualmente inconclusiva. Essa posição é seguida, entre

⁴⁵⁶ Cf. R. Brouwer, *op.cit.*, p. 312.

⁴⁵⁷ J. Wildberger, “Seneca and the Stoic theory of cognition”, p. 88, nota 32; *Seneca und die Stoa*.

⁴⁵⁸ R. Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa*.

⁴⁵⁹ Note-se que Inwood não afirma que a primeira interpretação é a correta, porém a adota e considera a segunda irrelevante à sua investigação sobre a evolução moral estóica. Cf. B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, p.186.

⁴⁶⁰ J. M. Rist, “Zeno on Stoic consistency”, p. 173.

outros, por Schofield⁴⁶¹ (2008), Annas⁴⁶² (2001), Forscher⁴⁶³ (1998), Pembroke⁴⁶⁴ (1996), Long e Sedley⁴⁶⁵ (1992), George⁴⁶⁶ (1988), e Pohlenz⁴⁶⁷ (1940).

Striker (1983)⁴⁶⁸ comenta as duas possibilidades, porém não toma uma posição em específico. A estudiosa afirma que as duas interpretações correspondem, na verdade, a duas diferentes funções pragmáticas da *οἰκειώσις* no discurso estóico. A primeira delas seria empregada durante a definição e descrição do *telos* estóico – sendo, portanto, a mais relevante ao nosso estudo. A segunda interpretação seria utilizada em momentos em que estóicos procuram fundamentar sua noção de justiça (*dikaiosynē/iustitia*). Um artigo publicado concomitantemente por Inwood (1983) parece complementar o ponto de vista de Striker, ao afirmar que essas duas formas de *οἰκειώσις* são, na maioria das vezes, tratadas independentemente pelas fontes⁴⁶⁹, ou seja: as duas interpretações não se sobrepõem semanticamente⁴⁷⁰.

De fato, algumas passagens de Cícero (*Fin.* 3.62-68) Marco Aurélio (M .Ant. 10.2), e Hierocles (*apud* Stob. 4.671 = *LS* 57G) parecem sugerir que a segunda interpretação seria a mais adequada. Destacamos, contudo, que tais excertos se encontram em contexto de justificativa e defesa de virtudes sociais, e, conforme discorre Striker⁴⁷¹, tal contexto tende a utilizar a *οἰκειώσις* em seu sentido alternativo, no contexto em que se trata da justiça.

⁴⁶¹ M. Schofield, “Social and political thought”, in *CHHP*, pp. 760-768.

⁴⁶² J. Annas (ed.), *On moral ends*, p. 69, nota 7; p. 71, nota 11; e p. 84, nota 37.

⁴⁶³ M. Forscher, *Über das Handeln im Einklang mit der Natur*, pp. 47 e 51-54.

⁴⁶⁴ S. G. Pembroke, “Oikeiōsis”, in *Problems in Stoicism*, esp. pp.117-121 e 141.

⁴⁶⁵ *LS* I, p 353.

⁴⁶⁶ D. B George, “Lucian’s *Caesar* and Stoic *Oikeiōsis* theory: the Stoic fool”, pp. 331-332.

⁴⁶⁷ M. Pohlenz, “Die Oikeiōsis”, in *Grundfragen der stoischen Philosophie, passim*, porém com especial atenção à p. 9.

⁴⁶⁸ G. Striker, “Oikeiōsis in Stoic ethics”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 1, pp. 145-167, 1983.

⁴⁶⁹ Cf. B. Inwood, “The two forms of *Oikeiōsis* in Arius and the Stoa. A commentary to professor Görgemanns’ paper”, in *On Stoic and Peripatetic ethics*, p.194. Em “Stoic ethics”, in *CHCP* (pp. 677-682), publicado doze anos depois, Inwood desenvolve um pouco mais esse ponto de vista, porém o faz brevemente e sua posição permanece pouco aparentemente neutra.

⁴⁷⁰ Um exemplo análogo de uso do mesmo termo com sentido semântico diverso é o caso do verbo *consentire qua* termo técnico, por exemplo, cf. J. Wildberger, p. 873, nota 1326.

⁴⁷¹ Cf. referência *supra*.

No entanto, conforme se tem apontado, tais fontes além de poucas⁴⁷², são contraditórias nesse ponto. Um contra-exemplo à posição de Striker é Alexandre de Afrodísia, que, contrariamente à idéia de que a noção teria um componente social, considera que os estóicos teriam limitado a οἰκείωσις apenas à auto-preservação, não estando, portanto, relacionada ao bem supremo⁴⁷³ (SVF 3.165).

Para nossa discussão sobre as noções de harmonia estóica, parece sensato tomar como certo que, quando o contexto de determinado excerto for a discussão do progresso moral estóico em direção ao *telos*, a οἰκείωσις deve ser entendida ali como referente apenas à manutenção da constituição física do indivíduo (i.e., como referente às *prima secundum naturam*).

Ademais, a interpretação alternativa parece-nos inconsistente se confrontada com a passagem em que Diógenes Laércio descreve o progresso moral humano em termos de dois movimentos distintos, e condiciona seu sucesso à ausência de ações impulsivas e surgimento de ações racionais:

οὐδέν τε, φασί, διήλλαξεν ἡ φύσις ἐπιτῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζώων, ὅτι χωρὶς ὀρμῆς καὶ αἰσθήσεως κάκεῖνα οἰκονομεῖ καὶ ἐφ' ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται. ἐκ περιττοῦ δὲ τῆς ὀρμῆς τοῖς ζώοις ἐπιγενομένης, ἢ συγχρώμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τῶ κατὰ τὴν ὀρμὴν διοικεῖσθαι· τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειότεραν προστασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού> τοῖς κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς. (DL 7.86 = LS 57A = SVF 3.178; grifos nossos)

“A natureza, dizem, não é diferente em relação a plantas e animais no momento em que regula tanto animais como plantas, estas sem as faculdades de impulso e percepção sensorial, bem como em nós, quando processos vegetativos ocorrem. Porém, visto que animais têm a faculdade impulso, sendo por meio do uso desta que podem procurar o que lhes é apropriado, serem

⁴⁷² Cf. J. M. Rist, *op.cit.*, p. 174: “There is no answer in the sources [sc. regarding the question of ‘how far did Zeno extend the ramifications of *oikeiosis*’.]”. Cf. também Pembroke, *op.cit.*, p. 121: “The validity of this doctrine was challenged in antiquity, and in modern times [sc. 1971] both its orthodoxy and the date at which it was first formulated have been disputed”; B. Inwood, “The two forms of *Oikeōsis* in Arius and the Stoa. A commentary to professor Görgegmans’ paper”, in *On Stoic and Peripatetic ethics*, p.194: “As we shall see, the evidence for his connection is scanty and difficult to interpret.”; e R. Brouwer, “The early Stoic doctrine of the change to wisdom”, in *OSAPh* 33, p. 286: “The lack of attention [sc. to this problem] may be explained by the pitiful state of our sources, which is particularly precarious here”.

⁴⁷³ Ainda nesse sentido, cf. também a crítica de Posidônio a Crisipo em Galeno, *De Hippocratis et Platonis decretis* 460.

governados de acordo com o impulso (κατὰ τὴν ὀρμὴν) é para eles algo ‘acordo com a natureza’ (κατὰ φύσιν). E visto que a razão, por meio de melhor governança, foi concedida aos seres racionais, viver corretamente (ὀρθῶς) de acordo com a razão (κατὰ λόγον) é a eles ‘de acordo com a natureza’ (κατὰ φύσιν). Pois a razão se sobrepõe como artífice do impulso.” (tradução embasada na versão inglesa de LS; grifos nossos)

Animais irracionais diferem das plantas no sentido em que sua constituição têm a capacidade de gerar impulsos (ὀρμή). Viver κατὰ ὀρμὴν, para eles, é o mesmo que κατὰ φύσιν, e, assim agindo, terão sucesso em manter sua constituição intacta e permanecerão vivos. Esta é a definição tradicional da οἰκείωσις, como vimos acima.

Da mesma forma, humanos diferem de animais irracionais na medida em que podem fazer uso da razão (*logos*). Este, quando amadurecido, permite que o indivíduo viva κατὰ λόγον, sendo esse o comportamento correto, adequado à espécie humana (τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού> τοῖς κατὰ φύσιν). Ressaltamos que a frase final de Diógenes Laércio destaca a supremacia das ações racionais sobre as ações impulsivas: “Pois a razão supervém como artífice do impulso” (τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς). Com base nas informações de Diógenes Laércio, depreende-se que:

- a) Κατὰ λόγον ζῆν não necessariamente significa a manutenção da própria constituição⁴⁷⁴.
- b) A οἰκείωσις, contudo, ocupa-se da manutenção da condição física natural.
- c) A razão deve ter tanto preferência em relação aos impulsos, como também deve exercer controle sobre eles.

⁴⁷⁴ Veja-se, em *Stob.* 2.110.9-12, a doxografia de Ário Dídimos, em que se observa comentário sobre as situações em que o suicídio pode ser uma ação moralmente apropriada (*kathēkon*), permitido apenas ao indivíduo que atingiu mais alto estágio do progresso moral (i.e. o sábio).

Disso segue-se que, embora não necessariamente seja sempre o caso, a *ὁμολογία* não implica a manutenção da própria saúde – e, portanto, não requer que a *οἰκείωσις* seja cumprida. Em suma: não é possível ser guiado simultaneamente e *na mesma medida* por impulsos e pela razão.

Notemos que tal argumento seria válido mesmo se considerássemos que a *οἰκείωσις* também se estende à manutenção da sociedade, como parte dos estudiosos defende. Sêneca em diversos momentos afirma que o sábio permanece sábio mesmo quando não exerce *officia*, ou quando está separado da sociedade⁴⁷⁵. Sendo assim, se *οἰκείωσις* fosse parte da *ὁμολογία*, um indivíduo nessas situações não poderia ser considerado feliz ou detentor do bem supremo.

Consideramos mais provável, portanto, que *οἰκείωσις* seja um aspecto restrito à primeira fase (i.e. à fase irracional) do progresso moral humano, bem como que, nesse contexto, não tem participação no conceito de *ὁμολογία*. Nesse sentido, concordamos com a abordagem que foi adotada por Inwood em sua análise do progresso moral entre os estóicos⁴⁷⁶.

3.2.3 – Particularidades da *homologia*

Reconhecemos que a exposição desenvolvida até o momento neste capítulo apresenta poucas referências ao nosso autor: a ideia era procurar precisamente o que se diz, num contexto mais amplo do estocismo, acerca dos tópicos que Sêneca costuma tematizar ou simplesmente evocar quando trata das noções de harmonia.

Nas seções que se seguem procuraremos analisar com maior detalhe alguns aspectos e particularidades da harmonia plena, a *ὁμολογία*, remetendo também à sua presença em textos

⁴⁷⁵ Cf. *De otio* 3.2-3.

⁴⁷⁶ B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, p.186.

senequianos. Essas particularidades serão abordadas em quatro tópicos: a fluência do bem supremo (em oposição à estaticidade); a necessidade de treinamento, a racionalidade, e a felicidade como produto.⁴⁷⁷

a) *Atitude e não objeto*

Já nos referimos anteriormente à natureza contínua da harmonia plena (*homologia*), i.e. que o conceito não se refere a um objeto ou conhecimento que, uma vez obtido, não pode mais ser perdido⁴⁷⁸ – como parece ser o caso com Platão⁴⁷⁹ –, mas sim a uma determinada atitude, um estado mental ou modo de agir, que deve ser mantido constantemente⁴⁸⁰. Os termos estoicos usualmente empregados para denotar tal característica são: *διάθεσις* (*ThLG* 25662: II.1a: “estado corporal”, “condição corporal ou mental”; II.1b: “disposição em relação a pessoas”; II.2: “estado ou condição”) e *ἔξις* (*ThLG* 38516 II “ato de estar em um determinado estado”; “uma condição permanentemente produzida pela prática”, II.2a: “estado ou hábito mental”; II.2b: “hábito adquirido”; II.3: “hábito treinado; habilidade”)⁴⁸¹.

Porém, mesmo sem estar designada por este léxico especial, a presença de tal noção pode ser notada nos doxógrafos, como, por exemplo, em Plutarco⁴⁸²: *εἰ γὰρ αὐτὰ μὲν <τὰ> πρῶτα κατὰ φύσιν <ἀγ>αθὰ μὴ ἔστιν, ἢ δ' εὐλόγιστος ἐκλογὴ καὶ λήψις αὐτῶν* (“Pois ‘bens’ não são as coisas que estão primeiramente de acordo com a natureza em si mesmas, mas sim sua seleção e escolha racionais”).

⁴⁷⁷ Reconhecemos, também, que outros tópicos também têm relativa relevância no estudo do conceito (e.g. teoria das paixões; teoria do corpóreo e incorpóreo; dualidade da alma), porém uma exposição que neles se aprofundasse se arriscaria a desviar por demais o foco de nossa pesquisa sobre as noções de harmonia no diálogo em estudo. Particular ênfase deve ser dada à questão da *enargeia* (“evidência”) e seu papel na epistemologia estoica. Destacamos que todos esses temas merecem investigação futura.

⁴⁷⁸ Indicações de que a “posse” do bem supremo nem sempre é permanente podem ser encontradas em *DL* 7.98 e *Stob.* 2.68.24-69.4.

⁴⁷⁹ Cf. Plat. *Rep.* 532b. Cf. breve comparação entre o processo de obtenção da sabedoria platônica com a estoica em R. Brouwer, “The early Stoic doctrine of change to wisdom”, in *OSAPh*, 2007, p. 311.

⁴⁸⁰ Em sua monografia sobre a filosofia dos dois primeiros estoicos (Zenão e Cleantes), Pearson (1891) afirma que a característica principal do estoicismo teria sido determinar o bem moral não pela execução de uma ação em específico, mas sim pela disposição do agente (A. C. Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, p. 47).

⁴⁸¹ O fato de que os termos têm também conotação física corroboram a já referida dimensão materialista da visão estoica da mente e de mundo.

⁴⁸² Plu. *Comm.not.*1071a.

A idéia de que o bem supremo seria uma forma de estado mental é mencionada por diferentes doxografias dos estóicos gregos:

Κοινῶς δ' ἅπαντες οὔτοι [sc. Menedemo, Aristo, Zenão, Crisipo⁴⁸³] τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσιν τινὰ καὶ δύναμιν γεγεννημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὔσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται. (...) δι' ὄλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἓν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς καθ' ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετὴν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ, λέγεσθαι δ' ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὀρμῆς ἰσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι πρὸς τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἰροῦντα λόγον ἐκφέρηται. (Plutarco *De uirtutibus moralibus* 441c⁴⁸⁴; grifos nossos)

“Ainda assim, todos concordam que a virtude é uma disposição da parte governadora da alma e uma faculdade gerada pela razão, ou, ainda, que é a própria razão, em harmonia com a virtude, firme e imutável. (...) Ela é, dizem, transformada por completo e se altera durante seus estados emocionais, bem como durante alterações geradas segundo uma disposição ou condição adquirida, e, assim, torna-se o vício e a virtude; ela não contém nada irracional dentro de si, mas é considerada irracional sempre que, por excessivo poder dos impulsos (que, tendo se tornado fortes, prevalecem), é apressada a fazer algo torpe, que se opõe às convicções da razão.” (tradução baseada na versão inglesa de Helmbold)

Τὴν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην: καὶ αὐτὴν δι' αὐτὴν εἶναι αἰρετὴν, οὐ διὰ τινὰ φόβον ἢ ἐλπίδα ἢ τι τῶν ἕξωθεν· ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὔση ψυχῇ πεπονημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου. (*DL* 7.89⁴⁸⁵; grifos nossos)

“A virtude é uma condição harmônica, que deve ser escolhida por si mesma, e não por medo, esperança, ou por qualquer motivo exterior. Além disso, é nela que consiste a felicidade, pois a virtude é o estado mental que leva à harmonia de toda a vida.” (tradução baseada na versão inglesa de Hicks,)

Κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον. (Ar. Did. *apud* Stob. 2.60.7-11⁴⁸⁶)

⁴⁸³ Segundo sugrere von Arnim (*SVF* 1.202). Note-se, porém, que em *SVF* 3.459 o filólogo menciona: “Stoici, Aristo, Zeno, Chrysippus”.

⁴⁸⁴ Cf. também a descrição irônica que Plutarco oferece das características do supremo bem estóico como “uma disposição semelhante à dos deuses, um conhecimento (*epistēmē*) perfeito e uma condição (*hexis*) imutável” (Plu. *M.* 1058b).

⁴⁸⁵ Cf. também *DL* 7.93.

⁴⁸⁶ Cf. também [Εκ] πάντων τε τῶν ἀμαρτημάτων ἴσων ὄντων καὶ τῶν κατορθωμάτων, καὶ τοὺς ἄφρονες ἐπίσης πάντας ἄφρονες εἶναι, τὴν αὐτὴν καὶ ἴσην ἔχοντας διάθεσιν. Ἴσων δὲ ὄντων τῶν ἀμαρτημάτων, εἶναι τινὰς ἐν αὐτοῖς διαφορὰς, καθ' ὅσον τὰ μὲν αὐτῶν ἀπὸ σκληρᾶς καὶ δυσιάτου διαθέσεως γίνεται, τὰ δ' οὐ (Ar. Did. *apud* Stob. 2.113.18-23 = *LS* 590 = *SVF* 3.359 part.). Tradução de Long & Sedley: “All wrong actions are equal; and all fools are

“Em comum acordo, dizem [sc. os estóicos] que a virtude é uma disposição da alma, harmônica consigo mesma e com a vida como um todo.” (tradução baseada na versão inglesa de Pomeroy)

Embora Sêneca não o descreva de forma categórica como fazem os doxógrafos, certas passagens demonstram que ele não ignora esse atributo, como se vê nas cartas 94 e 113⁴⁸⁷:

Pars uirtutis disciplina constat, pars exercitatione; et discas oportet et quod didicisti agendo confirms. (...) [48] “Philosophia” inquit “diuiditur in haec, scientiam et habitum animi; nam qui didicit et facienda ac uitanda percepit nondum sapiens est nisi in ea quae didicit animus eius transfiguratus est.” (Ep. 94.47-48; grifos nossos)

“Parte da virtude consiste na instrução, parte na prática; é necessário que não apenas aprenda, mas que, agindo, solidifique o que aprendeu. (...) [48] Diz-se: ‘a filosofia é dividida em conhecimento e disposição mental, pois quem aprendeu e reconheceu o que deve ser feito e evitado ainda não é sábio, a menos que sua mente tenha se transfigurado naquilo que aprendeu.’”

[2] [V]irtus autem nihil aliud est quam animus quodam modo se habens (Ep.113.2)

“A virtude, contudo, não é nada mais do que uma mente que se mantém em uma determinada maneira.”

[7] “Iustitia quid est?” inquit. Animus quodam modo se habens. “Itaque si animus animal est, et iustitia.” Minime. Haec enim habitus animi est et quaedam uis. (Ep.113.7)

“Alguém pergunta: ‘o que é a justiça?’ É uma mente que se mantém em uma determinada maneira. ‘Então, se a mente alma é um ser vivo, também a justiça o é’. De forma alguma, pois esta é uma condição da mente, e, nela, uma certa força.”

É possível identificar uma preocupação com o aspecto contínuo da *homologia* já no léxico legado nos textos do estoicismo grego e médio: uma leitura atenta à terminologia empregada nas fontes revela que a própria forma como essa noção de harmonia é apresentada contribui para o esclarecimento da noção. Nas descrições do propósito do estoicismo que chegaram a nós, observa-se uma preferência

equally foolish since they have one and the same character. But although wrong actions are equal, they contain certain differences depending on the fact that some of them arise from a hardened and incurable character but others not.”

⁴⁸⁷ Note-se que *ThLL* indica os termos ἕξις e σκῆμα como sinônimos da forma latina *habitus* (*ThLL* VI.3.2482, linhas 3; 53).

pela descrição do *telos* por meio de advérbios de modo (e.g. ὁμολογουμένως) e adjetivos de estado, ao invés de caracterizá-lo por substantivos (e.g. ὁμολογία).

Nos textos levados em conta (cf. Apêndice I, *Expressões do telos estóico*), nota-se uso quase exclusivo de advérbios, adjetivos e termos indicando modos de ação. Ainda de acordo com a doxografia, tanto a fórmula original dos primeiros estóicos como as posteriores, e ainda as variadas ênfases encontradas ao longo da história da escola, revelam a idéia de que o bem supremo estaria associado a ação, i.e. a uma maneira correta de agir e se comportar. Segue abaixo, à guisa de comparação, uma breve lista compilada da informação contida na doxografia⁴⁸⁸:

Cleantes	Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἴρεσιν προσέθηκε 'τῇ φύσει' καὶ οὕτως ἀπέδωκε· 'τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν' ⁴⁸⁹ .	Ar. Did. <i>apud</i> Stob. 2.76.3
Cleantes	Κλεάνθης δὲ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ⁴⁹⁰ .	Clem. Al. <i>Strom.</i> 129.1
Crisipo	“Ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον· 'ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων' ⁴⁹¹ ,	Ar. Did. <i>apud</i> Stob. 2.76.6
Crisipo	πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν ⁴⁹² .	DL 7.87
Diógenes	Διογένης δέ· 'εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ' ⁴⁹³ .	Ar. Did. <i>apud</i> Stob. 2.76.9
Diógenes	ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ρητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ ⁴⁹⁴ .	DL 7.88

⁴⁸⁸ Para uma lista mais extensa, incluindo definições aceitas pelos estóicos em conjunto, cf. Apêndice I.

⁴⁸⁹ “Cleantes, o primeiro a tomar conta da escola depois dele [sc. Zenão], acrescentou ‘com a natureza’, e o interpretou [sc. o *telos*] da seguinte maneira: ‘O *telos* é viver harmoniosamente com a natureza.’” (tradução baseada na versão inglesa de Pomeroy).

⁴⁹⁰ “Cleantes [sc. expressou o *telos*] como viver harmoniosamente com a natureza”.

⁴⁹¹ “Crisipo, desejando tornar isso mais claro, expressou-o dessa maneira: ‘o *telos* é viver de acordo com a experiência das coisas que ocorrem conseqüentes à natureza’” (tradução baseada na versão inglesa de Pomeroy).

⁴⁹² “Novamente, viver de acordo com a virtude é o mesmo que viver de acordo com a experiência das coisas que ocorrem conseqüentes à natureza, como diz Crisipo no primeiro livro de seu *Dos fins*.” (tradução baseada na versão inglesa de Hicks).

⁴⁹³ “Diógenes [sc. expressou o *telos*] assim: ‘ponderar bem na escolha e rejeição das coisas, de acordo com a natureza.’” (tradução baseada na versão inglesa de LS).

⁴⁹⁴ “Diógenes, então, declarou que o *telos* é ponderar bem na escolha daquilo que está de acordo com a natureza.” (tradução baseada na versão inglesa de Hicks).

Diógenes	Διογένης δὲ τὸ τέλος κείσθαι ἠγεῖτο ἐν τῷ εὐλογιστεῖν, ὃ ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κείσθαι διελάμβανεν ⁴⁹⁵ .	Clem.Al. <i>Strom.</i> 129.1
Arquedemo	Ἀρχέδημος δέ· ‘πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντας ζῆν ⁴⁹⁶ ’.	Ar. Did. <i>apud</i> Stob. 2.76.10
Arquedemo	Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν ⁴⁹⁷ .	DL 7.88
Arquedemo	Ἀρχέδημός τε αὐτῶς ἐξηγεῖτο εἶναι τὸ τέλος, <ζῆν> ἐκλεγόμενον τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα, οὐχ οἷόν τε ὄντα ὑπερβαίνειν.	<i>Stromateis</i> 129.3
Antípater	Ἀντίπατρος δέ· ‘ζῆν ἐκλεγόμενος μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγόμενος δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς’. Πολλάκις δὲ καὶ οὕτως ἀπεδίδου· ‘πᾶν τὸ καθ’ αὐτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν ⁴⁹⁸ ’.	Ar. Did. <i>apud</i> Stob. 2.76.11
Herilo	Ἡρίλλος δ’ ὁ Καρχηδόνιος τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἐστὶ ζῆν αἰεὶ πάντ’ ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ’ ἐπιστήμης ζῆν καὶ μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον. εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην ἔξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀνυπόπτωτον ὑπὸ λόγου ⁴⁹⁹ .	DL 7.165
Panécio	πρὸς τούτοις ἔτι Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφίηνατο ⁵⁰⁰ .	Clem. Al. <i>Strom.</i> 129.4
Posidônio	ἐπὶ πᾶσί τε ὁ Ποσειδώνιος τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὄλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς ⁵⁰¹ .	Clem. Al. <i>Strom.</i> 129.4

⁴⁹⁵ “Diógenes diz que o *telos* consiste em estabelecer como precedência ponderar bem na escolha e rejeição das coisas, de acordo com a natureza”.

⁴⁹⁶ “Arquedemo [sc. expressou o *telos*] assim: ‘viver completando tudo que é apropriado.’ ” (tradução baseada na versão inglesa de Pomeroy).

⁴⁹⁷ “Arquedemo [sc. expressou o *telos*] assim: ‘viver cumprindo todas as ações apropriadas.’ ” (tradução baseada na versão inglesa de Hicks).

⁴⁹⁸ “Antípater [sc. expressou o *telos*] assim: ‘viver escolhendo o que está de acordo com a natureza, rejeitando o que está contra a natureza’, e em muitas ocasiões também costumou interpretar assim: ‘fazer tudo que está em nosso poder, continua e infalivelmente, para obter aquilo que, de acordo com a natureza, é vantajoso.’ ” (tradução baseada na versão inglesa de Pomeroy).

⁴⁹⁹ “Herilo de Cartago disse que o *telos* é o conhecimento, isso é, viver a fim de sempre ter a vida epistêmica (lit.: ἐπιστήμης ζῆν) como padrão para todas as coisas, e a fim de não ser induzido a erro pela ignorância. Ele definiu o conhecimento como a disposição (ἔξιν) de aceitar as impressões e não ser perturbado pelo discurso.” (tradução baseada na versão inglesa de Hicks; grifos nossos).

⁵⁰⁰ “Além destes [sc. estoicos], Panécio declarou que o *telos* é viver de acordo com as tendências que nos foram concedidas pela natureza.” (tradução baseada na versão inglesa de LS).

⁵⁰¹ “Após todos eles, Posidônio propôs: ‘viver como um estudante da verdade e da ordem do Todo, promovendo isso tanto quanto possível, completamente livre da influência da parte irracional da alma.’ ” (tradução baseada na versão inglesa de LS).

É possível notar, nos textos acima, que, nas diferentes definições, advérbios e locuções adverbiais contribuem para manter a ênfase na *maneira* como se conduz a vida: ὁμολογουμένως (“harmoniosamente”); κατ' ἀρετὴν (“de acordo com a virtude”); κατ' ἐπιστήμην (“de acordo com o conhecimento”); κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων (“de acordo com a experiência daquilo que ocorre segundo a natureza”); ἐκλεγόμενους μὲν τὰ κατὰ φύσιν (“escolhendo aquilo que está de acordo com a natureza”). Ora, se o bem supremo consiste em, mais do que mero estado, um comportamento adequado, é razoável supor que algum tipo de prática ou educação seja necessária para que o indivíduo o desenvolva. A discussão seguinte tratará do método estóico para desenvolver tal estado, nomeadamente, a ascese.

b) exige treinamento (ἀσκησις/meditatio)

Conforme indica a exposição sobre a ἐπιστήμη, a ὁμολογία requer certa forma de treinamento. Sêneca muitas vezes se refere às sementes das virtudes (*semina uirtutum*) – i.e. ao potencial do ser humano que deve ser cultivado para se transformar no bem supremo, isto é, na razão perfeita. Um exemplo, em que o potencial metafórico da semente é explorado, pode ser observado na carta 73: “Sem o deus, nenhuma mente é boa. Sementes divinas foram dispersadas pelo corpo humano; estas, se recebidas por quem bem as cultive, germinarão semelhantes a sua origem e se elevarão idênticas àquelas de onde elas vêm⁵⁰².”

A ascese estóica (conforme os estóicos romanos) tem o objetivo de permitir que o indivíduo manifeste os dois requisitos necessários à ἐπιστήμη – e, portanto, à *homologia*, os quais referimos

⁵⁰² Ep. 73.16: *Nulla sine deo mens bona est. Semina in corporibus humanis diuina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria iis ex quibus orta sunt surgunt.*

acima, nomeadamente: a eliminação dos obstáculos ao recebimento de impressões apreensivas, e, uma vez recebidas, o assentimento (*συνκατάθεσις/assensio*) firme e bem controlado a essas impressões.

Wildberger⁵⁰³ interpreta os dois propósitos da instrução estóica como concernentes respectivamente ao período anterior e posterior ao assentimento, e os descreve em dois tópicos: primeiro, como remover os obstáculos que nos impedem de ver o que deveria nos ser evidente, e, segundo, esclarecer os motivos pelos quais não conseguimos manter aquilo a que assentimos e por que nosso assentimento é tão fraco.

Segundo a teoria da cognição estóica, é possível que problemas durante o progresso moral do indivíduo surjam no que concerne tanto à eliminação dos obstáculos às impressões, quanto ao firme assentimento acima referidos. Isso porque, de um lado, é possível que, devido a falhas de percepção ou obscurecimento mental, as impressões apreensivas não sejam reconhecidas como tais⁵⁰⁴, e, de outro, é possível que o indivíduo não tenha condições de exercer controle adequado sobre seu assentimento, gerando o que se denomina “assentimento fraco” (*ἀσθενής συνκατάθεσις*⁵⁰⁵).

Um dos obstáculos (*ἔνσθημα*) mencionados por Sexto Empírico na passagem que referimos em item anterior (SE *M.* 7.424 = *LS* 40L) é o abrigo de um pensamento mantido de forma contrária à natureza⁵⁰⁶ (*διάνοια παρὰ φύσιν ἔχουσα*).

⁵⁰³ Cf. J. Wildberger, “Seneca and the Stoic theory of cognition”, p. 85

⁵⁰⁴ Cf. os requisitos para a percepção da impressão apreensiva em SE, *M.* 7.424 (= *LS* 40L; grifos nossos): “Ἴνα γε μὴν αἰσθητικὴ γένηται φαντασία κατ’ αὐτούς, οἷον ὁρατικὴ, δεῖ πέντε συνδραμεῖν, τὸ τε αἰσθητήριον καὶ τὸ αἰσθητὸν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ φῶς καὶ τὴν διάνοιαν, ὡς ἐὰν τῶν ἄλλων παρόντων ἐν μόνον ἀπῆ, καθάπερ διάνοια παρὰ φύσιν ἔχουσα, οὐ σωθήσεται, φασίν, ἢ ἀντίληψις. ἐνθεν καὶ τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν ἔλεγόν τινες μὴ κοινῶς εἶναι κριτήριον, ἀλλ’ ὅταν μὴδὲν ἔχη κατὰ τὸν τόπον ἐνσθημα (“Para que uma impressão-sensorial [sc. apreensiva] ocorra, e.g. uma da visão, cinco fatores devem estar presentes: o órgão sensorial, o objeto da sensação, o espaço físico, a maneira, e a mente, visto que, se dentre estes um único fator estiver ausente, – como, por exemplo, uma mente contra a natureza – a percepção não ocorrerá. Por esse motivo alguns dizem que a impressão apreensiva não é o critério em absoluto, mas apenas quando não há tal obstáculo”).

⁵⁰⁵ Cf. a obra homônima de W. Görler, “ἀσθενής συνκατάθεσις. Zur stoische Erkenntnistheorie”, in *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 3, 1977, pp. 83-92.

⁵⁰⁶ No que concerne a recepção e correta reação às impressões, Epicteto menciona que, caso sejam identificados hábitos (*ἔθος*) impeditivos à resposta apropriada, devemos adotar um hábito contrário (*τὸ ἐναντίον ἔθος*): Epicteto *apud* Arr. *Epict.* 1.27.3-8.

Em termos menos técnicos, isso significa que um indivíduo que tenha opiniões falsas pode não reconhecer uma impressão apreensiva quando a receber, e, assim, perder a oportunidade de assentir a ela. Disso se segue que, a fim de cumprir a necessária eliminação de obstáculos, acima referida, e poder dar início ao desenvolvimento de sua ἐπιστήμη, o indivíduo deve, em primeiro lugar, ser instruído acerca de quais opiniões são verdadeiras. Dessa forma, evita que, ao receber um impressão apreensiva, a interprete como contrária à realidade; ele poderá, assim, assentir a ela sem contradizer as concepções que mantinha previamente.

A forma como a instrução escrita pode auxiliar na solução desse obstáculo é descrita por Wildberger (2006) (mais precisamente, na seção III de seu estudo, intitulada “How can reading be epistemologically profitable?⁵⁰⁷”). Sintetizamos aqui os principais argumentos da estudiosa.

Wildberger argumenta que uma maneira de fornecer opiniões corretas é a remoção de concepções incorretas por meio da instrução filosófica. Ela lembra que o próprio Sêneca o afirma ao mencionar a necessidade de se remover conceitos falsos⁵⁰⁸ (*opiniones falsae*), remoção que, segundo a passagem nos diz, poderia ser feita por meio de *decreta*, i.e por dogmas ou preceitos gerais do estoicismo.

Sexto Empírico (SE *M.* 7.254-255) cita diversos exemplos que nos auxiliam na compreensão dessas idéias. Parafraçando o doxógrafo, pode-se dizer que determinado indivíduo mantém uma opinião falsa (“Menelau acredita que deixou Helena em seu navio”). Quando confrontado com uma impressão apreensiva (“Menelau vê a verdadeira Helena no Proteu”), ele a recusa porque a considera improvável (οὐκ εἶκὲ) uma vez que está convencido de que Helena real está em outro lugar. O mesmo se dá no âmbito moral: um indivíduo que acredita que a riqueza é um bem oferecerá resistência a uma

⁵⁰⁷ J. Wildberger, “Seneca and the Stoic theory of cognition: some preliminary remarks”, pp. 83-93.

⁵⁰⁸ Cf. *Ep.* 94.6-8 e 36. O excerto entre os parágrafos 6 e 8 é particularmente interessante por ilustrar a maneira como a remoção das opiniões falsas auxiliaria o aluno a adotar uma conduta correta. Sobre a epístola em questão, cf. ainda a edição comentada de Bellincioni (*Lettere a Lucilio*) e mais recentemente J. Schafer, *Ars didactica*.

impressão apreensiva que contenha a informação de que a possibilidade de perder sua fortuna não é um mal.

Voltando a Sêneca: segundo o autor, tal pessoa só fará progresso filosófico quando tiver tal opinião falsa removida⁵⁰⁹. Sendo assim, os *decreta* funcionariam como uma maneira de transmitir conhecimentos gerais acerca do que é *secundum naturam*. Não é ponto pacífico entre os estóicos, segundo apreendemos em discussão das cartas 94 e 95 senequianas⁵¹⁰; contudo, o próprio Sêneca afinal reconhece que, à parte a função epistemológica dos *decreta*, descrita acima, também os *praecepta* têm sua utilidade no desenvolvimento da *epistēmē*. Conselhos casuísticos (*praecepta*), acerca de qual seria a conduta correta em uma situação específica, são, nas palavras da pesquisadora, “impressões geradoras de um impulso que leva o indivíduo a mover-se”⁵¹¹. Conselhos diferem, portanto, de conhecimentos teóricos (*decreta*) acerca do que seriam opiniões corretas, pois – caso tenham sucesso em persuadir o interlocutor –, podem fazer com que o indivíduo de fato *aja* de modo apropriado.

Wildberger ainda ressalta que *praecepta* se aplicam não apenas a um caso individual, mas, sobretudo, a uma única pessoa. Segundo a estudiosa, o propósito disso seria, pouco a pouco, transmitir ao indivíduo a habilidade de discernir por si mesmo o que seria melhor para ele, sem que necessite de apoio do educador, da pessoa que o aconselha, para conduzir sua vida da maneira ideal⁵¹².

Ao contrário dos *decreta*, os *praecepta* não removem opiniões errôneas (conforme admite Sêneca em *Ep.* 94.21), mas ainda assim promovem desenvolvimento epistemológico por meio da rememoração e da aplicação de teorias genéricas em situações específicas (*Ep.* 94.21). Isso nos leva a

⁵⁰⁹ Cf. *Ep.* 94.13: *Duo sunt propter quae delinquimus: aut inest animo pravis opinionibus malitia contracta aut, etiam si non est falsis occupatus, ad falsa procliuis est et cito specie quo non oportet trahente corrumpitur. Itaque debemus aut percurrere mentem aegram et uitiiis liberare aut uacantem quidem sed ad peiora pronam praeoccupare.* (“Há duas coisas que nos levam a errar: ou encontra-se presente na alma uma característica ruim, gerada por opiniões torpes, ou, ainda que não esteja ocupada por falsidades, a alma tende a se aproximar daquilo que é falso, sendo rapidamente corrompida por uma certa aparência (*specie*) que a arrasta aonde não convém. Assim, devemos ou sanar a mente enferma e libertá-la dos vícios, ou ocupá-la enquanto ainda está vaga, porém tendendo ao que há de pior”. Note-se que Sêneca emprega o termo *species* (“aparência”), que em outra passagem deste estudo associamos com o termo técnico estóico grego *phantasia* (“impressão”).

⁵¹⁰ Para a discussão, remetemos ainda a Bellincioni, *op. cit.*, Schafer, *op. cit.*, e à recente monografia de Silveira, *op. cit.*

⁵¹¹ J. Wildberger, *op.cit.*, p.87.

⁵¹² J. Wildberger, *op.cit.*, p.88.

um segundo ponto, não abordado por Wildberger, nomeadamente, a função epistemológica de certos elementos da retórica senequiana. Um outro argumento de Wildberger na sua discussão sobre é que uma exortação moral apresentada em forma de texto pode, de fato, produzir uma *katalēpsis* no leitor. Esse ponto nos interessa particularmente, pois que, gostaríamos de acrescentar, pode ser direcionado ao texto do autor em estudo, uma vez que, segundo propomos, também está relacionado ao emprego e efeito das *sententiae* senequianas.

Ora, se um *praeceptum* deve fazer o leitor tomar determinada ação, tal conselho deve, em primeiro lugar, convencê-lo. Tal interpretação coloca em perspectiva a supostamente excessiva *ornatio* senequiana. Vista sob essa luz, a função de alguns dos recursos retóricos senequianos que usualmente são destacados (tanto por estudiosos modernos como por autores antigos)⁵¹³ parecem-nos fazer mais sentido. Sua argumentação repetitiva, suas paráfrases (não raro tidas como excessivas), seu uso de *sententiae*, e seu estilo alegadamente “pontagudo”, chocante e marcante, mesmo se não muito agradáveis por certos autores e eruditos⁵¹⁴, são apropriadas, ao menos, para transmitir e fixar na mente do leitor, por meio de repetição e choque, técnicas educativas que o autor aprova, conforme colocado por estudiosos como Wildberger⁵¹⁵, Newman e M. von Albrecht.⁵¹⁶

Dentre os recursos mencionados, de especial interesse para nosso estudo são as máximas (*sententiae*). O autor da *Retórica a Herênio*⁵¹⁷ as descreve como particularmente eficientes para a instrução moral e inapropriadas para um contexto que envolva debate e argumentação (*RhetHer* 4.25). Ali também se afirma que as *sententiae* fazem com que o ouvinte necessariamente (*necesse est*) reconheça (*conprobet*) seu conteúdo como verdadeiro (*rem certam*), sem que requira um raciocínio

⁵¹³ Cf., por exemplo, Frontão (Fro. *Aur. Orat.* 2-7), Quintiliano (Quint. *Inst.* 10.1.128-130), Sandbach (*The Stoics*, p. 162), e Grünbein (*An Seneca*, p. 81). Conte (*Latin Literature*, pp. 415-416) considera a prosa filosófica senequiana como “o emblema de um estilo elaborado” (“Seneca’s philosophical prose become the emblem of an elaborate style.”).

⁵¹⁴ Cf. a passagem de Frontão acima referida.

⁵¹⁵ J. Wildberger, *op.cit.*, p.98.

⁵¹⁶ Cf. R. J. Newman, “*Cotidie meditare*. Theory and practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism”, in *ANRW II* 36.3, pp. 1473-1517, em especial pp. 1478-1480. M. von Albrecht (“Seneca’s language and style”, in *Hyperboreus* 14.1, pp. 79-83), de modo similar, defende que os recursos retóricos citados seriam propositais e teriam função didática.

⁵¹⁷ Cf. para o debate sobre sua autoria e versão ao português, cf A. Seabra, *Retórica a Herênio*.

justificando-as⁵¹⁸. Já Aristóteles as havia considerado constatações de fatos gerais⁵¹⁹ e apropriadas para discursos éticos⁵²⁰. Também Quintiliano comenta acerca do efeito persuasivo das *sententiae*⁵²¹ – curiosamente, apontando que tal recurso literário não teria existido entre os gregos.

Considerar tais características, associadas à descrição que o próprio Sêneca faz das *sententiae*, leva-nos a supor que elas poderiam funcionar como impressões apreensivas por si só. Segundo Sêneca⁵²², uma *sententia*:

- a) Não requer explicação ou defesa⁵²³ (*aduocatum ista non quaerunt*).
- b) Não evoca dúvidas sobre sua veracidade⁵²⁴ (*Haec cum ictu quodam audimus, nec ulli licet dubitare aut interrogare “quare?” – adeo etiam sine ratione ipsa ueritas ducit*).
- c) Afeta, i.e. causa uma impressão, ou golpe na alma⁵²⁵ (*adfectus ipsos tangunt et natura uim suam exercente proficiunt*⁵²⁶; *ictu quodam*⁵²⁷).
- d) Ativa a virtude por meio de toques e impulsos⁵²⁸ (*erigitur uirtus cum tacta et impulsu*).
- e) Promovem o florescimento das sementes do bem supremo que já estejam presentes na alma do indivíduo (*omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur, non aliter quam scintilla flatu leui adiuta ignem suum explicat, Ep. 94.29*⁵²⁹).

⁵¹⁸ Cf. *RhetHer* 4.24: *Necesse est animi conprobet eam [sc. sententiam] tacitus auditor cum ad causam uideat adcommodari rem certam ex uita et moribus sumptam*.

⁵¹⁹ Cf. Arist. *Rh.* 1394a e 1395b. Aristóteles também diz que o uso de *sententiae* é mais indicado quando o locutor tem idade avançada e utiliza *sententiae* acerca de um assunto em que tenha se especializado. Para o tratamento geral de aristóteles sobre as *sententiae*, cf. Aristoteles, *op.cit.*, 1394a – 1395b. Cf. também Demetrius, *Peri ermēneias* 9.

⁵²⁰ Cf. Arist. *Rh.* 1395b.

⁵²¹ Quint. *Inst.* 12.10.48: *Ceterum hoc, quod uulgo sententias uocamus, quod ueteribus praecipue Graecis in usu non fuit – apud Ciceronem enim inuenio -, dum rem contineant et copia non redundant et ad uictoriam spectent quis utile neget? Feriunt animum et uno ictu frequenter inpellunt et ipsa breuitate magis haerent et delectatione persuadent* (“De resto, o que vulgarmente denominamos *sententiae*, não em uso entre os antigos, sobretudo os gregos – de fato, assim o encontro em Cícero –, desde que se atenham ao caso, não sejam empregadas em excesso e visem à vitória, quem negaria que é algo útil? Ferem a mente e, de um só golpe, impelem-na amiúde, pela própria brevidade se fixam e, com deleite, persuadem.”).

⁵²² Cf. em geral o trecho *Ep.* 94.24- 29.

⁵²³ *Ep.* 94.28.

⁵²⁴ *Ep.* 94.43-44.

⁵²⁵ Isto é, uma “impressão impulsiva” (*phantasia hormētikē*).

⁵²⁶ *Ep.* 94.28.

⁵²⁷ *Ep.* 94.43.

⁵²⁸ *Ep.* 94.29.

⁵²⁹ Cf. também *Ep.* 94.31.

Ora, não são essas as mesmas características que se atribuem à *phantasia katalēptikē*, como vimos acima? Antes da carta 94, Sêneca já havia criticado a falta de impacto emocional dos silogismos zenonianos (*Ep.* 82.9 ff.), argumentando que, embora verdadeiros, eles não convencem o interlocutor a remover vícios arraigados (como, por exemplo, o medo da morte). Visto que uma *sententia* é dotada de força retórica, ela seria assimilada com maior facilidade pelo aluno. A vantagem disso é a que a *sententia* teria o efeito de fixar determinado conteúdo epistemológico na mente do interlocutor – tal como ocorre com a impressão apreensiva.

Sendo assim, podemos afirmar com segurança que uma parte do treinamento estóico (ao menos em sua fase romana) em direção à harmonia se daria por meio da instrução, a qual pode fazer uso de *decreta*, *praecepta*, *sententiae* e demais recursos retóricos, isso como forma de eliminar opiniões falsas e de promover o recebimento de impressões apreensivas. Podemos identificar, porém, ao menos uma segunda forma de progredir moralmente⁵³⁰: os exercícios ascéticos⁵³¹.

Além do método elucidado por Wildberger, o qual envolve a leitura de textos filosóficos e a relação professor-aluno, percebe-se que o estoicismo também incluía uma prática individual. Em certas obras do estoicismo romano é possível encontrar referências e exortações à realização de exercícios individuais, voltados tanto a fixar concepções corretas por meio da repetição, como também a aprimorar nossa habilidade de assentir (συνκατάθεσις). No capítulo 3.12 das diatribes de Arriano, denominado *Sobre os exercícios* (περὶ ἀσκήσεως), Epicteto⁵³² diz que:

⁵³⁰ Que o progresso em direção à virtude se valha de dois métodos distintos é mencionado por Sêneca, na *Ep.* 94.45.

⁵³¹ Visto que *askēsis* e *meditatio* são termos usados intercambiavelmente como referência à prática estóica em geral, incluindo a instrução, utilizaremos aqui a expressão “exercícios ascéticos” para nos referirmos à prática individual e diária.

⁵³² Em seu estudo sobre a ascese em Epicteto, B. L. Hijmans (*Askēsis*, pp. 87.91) ainda reporta as seguintes passagens como indicativas de exercícios ascéticos: Epicteto *apud* Arriano, *Diatribai* 3.5.7-11; 9.6-7; 16.15-16; 23.1; 25.1; IV.6.18.

καὶ ἐπεὶ τὸ ἔθος ἰσχυρὸν προηγῆται πρὸς μόνα ταῦτα εἰθισμένων ἡμῶν χρῆσθαι ὀρέξει καὶ ἐκκλίσει, δεῖ τῷ ἔθει τούτῳ ἐναντίον ἔθος ἀντιθεῖναι καὶ ὅπου ὁ πολὺς ὄλισθος τῶν φαντασιῶν, ἐκεῖ ἀντιτιθέναι τὸ ἀσκητικόν (Arr. *Epict.* 3.12.6⁵³³).

“E visto que o hábito é uma influência significativa, quando nos acostumamos a fazer uso de desejo e aversão apenas em relação a essas coisas externas, nós devemos estabelecer um hábito contrário a fim de opor-nos àquele hábito, e, quando o caráter escorregadio das impressões está em jogo, nós devemos colocar nosso treinamento como força contrária” (tradução embasada na versão em inglês de Oldfather).

Uma descrição mais clara do exercício é encontrada no capítulo 3.8, *Sobre como nos exercitar*

tendo em vista as impressões (Πῶς πρὸς τὰς φαντασίας γυμναστέον):

Ὡς πρὸς τὰ ἐρωτήματα τὰ σοφιστικὰ γυμναζόμεθα, οὕτως καὶ πρὸς τὰς φαντασίας καθ’ ἡμέραν ἔδει γυμνάζεσθαι· προτείνουσι γὰρ ἡμῖν καὶ αὐταὶ ἐρωτήματα. ὁ υἱὸς ἀπέθανε τοῦ δεῖνος. “ἀπόκριναι ἀπροαίρετον, οὐ κακόν”. (...) κὰν οὕτως ἐθιζόμεθα, προκόψομεν· οὐδέποτε γὰρ ἄλλῳ συγκαταθησόμεθα ἢ οὐ φαντασία καταληπτικὴ γίνεται. ὁ υἱὸς ἀπέθανε. τί ἐγένετο; ὁ υἱὸς ἀπέθανεν. ἄλλο οὐδέν; οὐδ[ε]ν. τὸ πλοῖον ἀπώλετο. τί ἐγένετο; τὸ πλοῖον ἀπώλετο. εἰς φυλακὴν ἀπήχθη. τί γέγονεν; εἰς φυλακὴν ἀπήχθη (Arr. *Epict.* 3.8.1-5; grifos nossos).

“Tal como nos exercitamos (γυμναζόμεθα) para reagir a interrogações sofisticadas, é dessa forma que também devemos nos exercitar (γυμνάζεσθαι) diariamente para reagir às impressões, pois estas também nos colocam interrogações. O filho de fulano está morto. Resposta: “Isso está além da esfera de nosso propósito moral: não é um mal”. [...] Se adquirirmos esse hábito, progrediremos – pois nunca daremos nosso assentimento (συγκαταθησόμεθα) a coisa alguma que não seja uma impressão apreensiva (φαντασία καταληπτικὴ). Seu filho morreu. O que aconteceu? Seu filho morreu. Nada mais? Nada. Seu navio se perdeu. O que aconteceu? Seu navio se perdeu. Ele foi levado à prisão. O que aconteceu? Ele foi levado à prisão” (tradução embasada na versão em inglês de Oldfather; grifos nossos).

Epicteto usa o termo “questão” (ἐρωτήμα) porque as impressões nos compelem a reagir à sua percepção, exigindo que respondamos à indagação: “você assente ou nega que o conteúdo dessa impressão é verdadeiro?”. As frases grifadas resumem o argumento principal do autor, que

⁵³³ Cf. a argumentação completa em Arriano, *Diatribai* 3.12.1-17.

esquematzamos em dois passos: a) há um exercício que deve ser praticado diariamente (καθ' ἡμέραν), que visa melhor reação às impressões (πρὸς τὰς φαντασίας), visto que b) esse exercício nos leva a assentir (συγκαταθησόμεθα) apenas àquilo que produz impressões apreensivas (φαντασία καταληπτική); c) desenvolver o hábito (ἐθιζόμεθα) de praticá-lo nos leva ao progresso moral – e, portanto, podemos pensar, ao bem supremo e à harmonia.

Em Marco Aurélio, três instâncias nos são de especial interesse: duas consistem em sugestão sobre como reagir às φαντασίαι (M.Ant. 8.2 e 8.12), e, a outra, do exemplo de um exercício filosófico-psicagógico⁵³⁴ (M.Ant. 2.1):

“Ἐωθεν προλέγειν ἑαυτῷ· συντεύξομαι περιέργω, ἀχαρίστῳ, ὑβριστῇ, δολερῷ, βασκάνῳ, ἀκοινωνήτῳ· πάντα ταῦτα συμβέβηκεν ἐκείνοις παρὰ τὴν ἄγνοιαν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν. ἐγὼ δὲ τεθεωρηκῶς τὴν φύσιν τοῦ ἀγαθοῦ ὅτι καλόν (...) αἰσχυρῷ γάρ μεοῦδεις περιβαλεῖ· οὔτε ὀργίζεσθαι τῷ συγγενεῖ δύναμαι οὔτε ἀπέχθεσθαι αὐτῷ (M. Ant. 2.1).

“Diga a si mesmo todas as manhãs: hoje cruzarei com pessoas enxeridas, ingratas, arrogantes, traiçoeiras, invejosas e associas. A elas tudo isso ocorre devido a sua ignorância quanto ao bem e mal. Eu, contudo, que contemplei a natureza do bem, que é o belo [...] eu não posso ser ofendido por nenhuma dessas pessoas, pois ninguém pode me envolver em algo que é torpe, e nem é possível que eu me irrite com algum de meus irmãos, ou que o odeie” (tradução embasada na versão em inglês de Haines).

Marco Aurélio prossegue enumerando diversos *decreta* que procura fixar em sua mente, os quais vão de encontro à opinião comum, e conclui com a *sententia*: “Pois ela [sc. a dissolução dos elementos] existe em acordo com natureza, e o que está em acordo com a natureza não é um mal⁵³⁵”.

O mesmo pode ser encontrado em Sêneca, na carta 82:

⁵³⁴ Cf. idéia semelhante em M .Ant. 11.16.

⁵³⁵ κατὰ φύσιν γάρ· οὐδὲν δὲ κακὸν κατὰ φύσιν. (M .Ant. 2.17).

“Nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo”. [8] Faciet autem illud [sc. pectus] firmum adsidua meditatio, si non uerba exercueris sed animum, si contra mortem te praeparaueris, aduersus quam non exhortabitur nec attollet qui cauillationibus tibi persuadere temptauerit mortem malum non esse (Ep.82.8).

“Agora é preciso ânimo, Enéias, agora um peito firme’. Ora, há de o tornar firme um constante treinamento: se você tiver exercitado não as palavras, mas a mente; se você se tiver se preparado contra a morte, contra a qual aqueles que, por meio de sofismas, tiverem tentado te convencer de que a morte não é um mal, nem encorajarão, nem elevarão”.

Dessa forma, podemos afirmar seguramente que os exercícios ascéticos funcionariam tanto como uma pré-resposta a determinados eventos, como uma transformação das concepções errôneas que impedem o recebimento de impressões apreensivas.

Como conclusão deste tópico, gostaríamos de ressaltar aqui a importância de se levar em consideração textos de estóicos tardios quando da análise acerca da doutrina estóica em geral. Nesse caso em particular, uma leitura restrita à doxografia do estoicismo grego deixaria de levar em consideração os exemplos de *meditatio* que vimos acima – presentes apenas nos escritos de estóicos posteriores –, e importantes para considerarmos, como pretendemos ter deixado claro, o modos práticos de se alcançar o estado de harmonia plena. Evidentemente, resta a dúvida (por ora insolúvel devido à escassez de registros) quanto a até que ponto o estoicismo romano divergiria ou manteria os princípios estóicos delineados por Zenão.

c) permitida para humanos e deuses apenas – componente racional

A harmonia completa (*homologia*) pode ser atingida apenas por seres humanos. Como maneira de se justificar essa restrição, nos textos estóicos ressaltam que apenas os humanos podem fazer uso da

*ratio*⁵³⁶. O caráter sucinto dessa colocação, contudo, dificilmente esclarece porque isso deveria ser justificativa suficiente. Uma resposta mais detalhada revela que o motivo que subjaz à afirmação de que a harmonia é exclusividade humana envolve a habilidade de reagir às impressões – algo de que os animais irracionais carecem. Veja-se, como exemplo desse tipo de argumentação, a seguinte passagem de Sêneca:

Quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei: haec duo, quae rationalia sunt, eandem naturam habent, illo diuersa sunt quod alterum immortale, alterum mortale est. Ex his ergo unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis. Cetera tantum in sua natura perfecta sunt, non uere perfecta, a quibus abest ratio. Hoc enim demum perfectum est quod secundum uniuersam naturam perfectum, uniuersa autem natura rationalis est: cetera possunt in suo genere esse perfecta. [15] In quo non potest beata uita esse nec id potest quo beata uita efficitur; beata autem uita bonis efficitur. In muto animali non est beata uita <nec id quo beata uita> efficitur: in muto animali bonum non est. [16] Mutum animal sensu comprehendit praesentia. (Ep. 124.14-16)

“Há quatro naturezas: vegetal, animal, humana e divina. Sendo racionais, estas duas têm a mesma natureza, porém são diversas no sentido em que uma é imortal, e, a outra, mortal. Isso porque, dentre elas, o bem de uma é levado à perfeição pela natureza – a saber, o da divina –, e, o da outra, pela dedicação, – a saber, a humana. As demais são perfeitas apenas em relação à sua própria natureza, e não verdadeiramente perfeitas, visto que nelas a razão é inexistente. Por fim, perfeito é aquilo que é perfeito de acordo com a natureza universal; a natureza universal, contudo, é racional: as demais podem ser perfeitas apenas em seu próprio gênero. [15] Nestes, não é possível haver a vida feliz, bem como não se pode haver aquilo por meio do que a feliz é gerada. Contudo, é por meio da vida feliz que os bens são gerados. Nos animais mudos não existe a vida feliz, nem aquilo que é gerado pela vida feliz: nos animais mudos não existe o bem. [16] Os animais mudos compreendem seu ambiente apenas por meio dos sentidos.”

O excerto acima é parte de argumentação senequiana que procura responder à questão: *quaeritur utrum sensu comprehendatur an intellectu bonum* (“Indaga-se se o bem é compreendido pelos sentidos ou pelo intelecto”). Sêneca prossegue esclarecendo que os animais carecem de habilidades intelectuais e, portanto, estão restritos apenas ao uso dos sentidos; estes, segundo o filósofo⁵³⁷, não são

⁵³⁶ Cf. e.g. *Ep.* 121.14.

⁵³⁷ *Ep.* 76.8-9.

suficientes para compreender o que seja o bem supremo, e tampouco para obter a concórdia suprema⁵³⁸.

Mas por que isso seria relevante? Havíamos mencionado acima que as impressões apreensivas produzidas pelos sentidos seriam apenas o primeiro passo em direção à razão perfeita – e, para usarmos do metáfora, ao modo de Sêneca, como tijolos que, individualmente, devem ser agrupados para construir o edifício da ἐπιστημῆ. Com o tempo, as impressões sensoriais são acumuladas e formam conceitos (ἐννοιαι⁵³⁹) gerais, os quais independem de uma fonte sensorial – e é nesta categoria que o *summum bonum* se encontra. Tal processo é puramente intelectual, e os animais irracionais estão restritos àquela primeira fase, ou seja, *grosso modo*: possuem apenas tijolos, mas não podem formar conceitos. Vejamos a explicação senequiana sobre como isso se dá:

Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit. Quidam aiunt nos in notitiam incidisse, quod est incredibile, uirtutis alicui speciem casu occurrisse. Nobis uidetur obseruatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio; per analogian nostri intellectum et honestum et bonum iudicant. (Ep. 120.4; grifos nossos)

“A natureza não pôde nos ensinar isso: ela nos deu as sementes do conhecimento (*scientiam*), mas não o conhecimento em si (*scientia*). Certas pessoas dizem que esbarramos naquela idéia (*notitia*), mas não é possível acreditar que a imagem (*speciem*) da virtude tenha ocorrido por acaso a alguém; a nós, parece ter sido construída (*collegisse*) pela observação (*obseruatio*) e pela comparação (*conlatio*) entre as coisas feitas com frequência. Os nossos acreditam que tanto o honesto como o bom foram apreendidos através de analogia (*analogian*).” (grifos nossos)

A carta 120 em geral responde exatamente à questão que colocamos acima – nas palavras de Sêneca: *quomodo ad nos <prima> boni honestique notitia peruenerit* (Ep. 120.1 e 4). A primeira linha do trecho acima expõe a posição estoíca: os estoícos acreditam que a noção do bem supremo (ou seja,

⁵³⁸ Ressaltamos, contudo, que isso não significa que os animais irracionais não tenham a capacidade de assentir às impressões, mas sim que eles não são capazes de elaborar suas decisões racionalmente. Cf. *SVF* 3.177 (= Plutarco, 1057a = *LS* 53S), em que consta a afirmação de que “sem assentimento não há nem ação, nem impulso”.

⁵³⁹ O *ThLG* 36963 apresenta também a acepção estoíca de “idéias gerais” (I.2), citando, para isso, fragmento de Crisipo (*SVF* 2.13 = *DL* 7.189).

da *homologia*), resulta do acúmulo (*collegisse*) de observações sensoriais (*observatio*) e consequente combinação e comparação (*inter se... conlatio*) de acontecimentos (*facta rerum*) frequentes (*saepe*).

Detenhamo-nos um pouco mais nessa passagem. Ela contém um vocábulo de cunho sensorial relacionado à visão (*observatio*) – sentido que, como se viu, tem íntima relação (inclusive etimológica) com diversos aspectos da epistemologia estóica. Além disso a passagem exhibe, também, repetição de termos relacionados à comparação (*collegisse; conlatio*). Em suma, os estóicos fundamentam seu conceito do bem na analogia.

Na mesma carta 120, Sêneca em seguida oferece muitos exemplos de como um conceito pode ser formado a partir da colação de eventos individuais. Destes, citamos apenas alguns:

Aliqua benigna facta, aliqua humana, aliqua fortia nos obstupescerant: haec coepimus tamquam perfecta mirari. Suberant illis multa vitia quae species conspicui alicuius facti fulgorque celabat: haec dissimulauimus. Natura iubet augere laudanda, nemo non gloriam ultra uerum tulit: ex his ergo speciem ingentis boni traximus. (Ep. 120.5; grifos nossos)

“Alguns feitos benignos, alguns humanos, alguns corajosos nos haviam deixado estupefatos, e começamos a admirá-los como perfeitos. Abaixo deles subsistiam muitos vícios, escondidos pela imagem (*species*) e pelo fulgor (*fulgorque*) de algum feito visível: quanto a estes, fizemos vistas grossas. A natureza manda aumentar as coisas que devem ser louvadas, ninguém deixa de exaltar a glória para além da verdade; portanto, a partir daqueles feitos, extraímos a imagem (*speciem*) de um bem enorme.” (grifos nossos)

Haec [sc. exempla supra] et eiusmodi facta imaginem nobis ostendere uirtutis. Adiciam quod mirum fortasse uideatur: mala interdum speciem honesti obtulere et optimum ex contrario enituit. (Ep. 120.8; grifos nossos)

“Estes [sc. exemplos acima descritos] e outros semelhantes nos apresentam a imagem (*imaginem*) da virtude. Direi ainda algo que talvez pareça surpreendente: algumas vezes os males exibem uma aparência (*speciem*) de honesto, e o melhor se distingue (*enituit*) a partir do seu contrário.” (grifos nossos)

Haec nos similitudo coegit adtendere et distinguere specie quidem uicina, re autem plurimum inter se dissidentia. (Ep. 120.9; grifos nossos)

“Tal semelhança nos compele a considerar com atenção e distinguir essas ações que são efetivamente próximas em aparência (*specie*), mas que, em essência, diferem muito entre si.” (grifos nossos)

Hanc [sc. uirtutem] in partes diuisimus: oportebat cupiditates refrenari, metus conprimi, facienda prouideri, reddenda distribui: conprehendimus temperantiam, fortitudinem, prudentiam, iustitiam et suum cuique dedimus officium. Ex quo ergo uirtutem intelleximus? ostendit illam nobis ordo eius et decor et constantia et omnium inter se actionum concordia et magnitudo super omnia efferens sese. Hinc intellecta est illa beata uita secundo defluens cursu, arbitrii sui tota. (Ep. 120.11; grifos nossos)

“Essa, dividimos em partes: convinha refrear os desejos, esmagar os medos, providenciar o que devia ser feito e retribuir o devido a cada um; então concebemos a moderação, a coragem, a prudência e a justiça, e a cada uma delas demos uma função. Mas de onde, então, deduzimos a virtude? O que a mostra para nós é a sua organização e seu decoro, sua constância, a harmonia⁵⁴⁰ de todas as suas ações entre si e a sua grandeza, que a eleva acima de tudo. A partir disso, foi concebida aquela idéia da vida feliz que segue um caminho sem obstáculos, inteiramente entregue a seu próprio arbítrio.”

Novamente se observa léxico típico da epistemologia estoíca. Logo de início, lemos que o bem é inferido (*traximus*) de uma imagem (*speciem*). Convém lembrar que *species*, tal como *uisum*, são traduções latinas do grego φαντασία⁵⁴¹, e que, nessa passagem, o termo se refere diretamente ao vocábulo técnico estoíco (“impressão”). Seria possível reescrevê-la como “e a partir de tais eventos, portanto, atraímos ou inferimos⁵⁴² a impressão de um grande bem”.

À parte disso, o vocabulário remissivo ao contexto da visão – em especial ao jogo de aparências e ilusões, bem como à clareza visual, – reforça a alusão às teorias epistemológicas que expomos acima. Tal como aparecem nas passagens, os termos que evocam tais idéias são: *imaginem*; *ostendere*; *mirum*;

⁵⁴⁰ *Concordia*: a tradução do termo por “harmonia”, por nós adotada, é prevista no *OLD* (sentidos 1 e 3). Embora, como apontamos em nossa Introdução, em Cícero (Cic. *Fin.* 3.21), o termo técnico para tradução do termo grego correspondente a “harmonia” (*homologia*) em língua latina seja *conuenientia* (adotado por Sêneca na *Epístola* 74). Isso porque, como discutimos no Mestrado (De Pietro, 2008) e referido na Introdução, parece-nos que também *concordia* possa estar sendo usado por Sêneca (já na referida *Epístola* 74, 30-31) num sentido análogo, mesmo sinônimo. Contribui para a percepção da proximidade entre os vocábulos o uso de *concordia* como “harmonia entre sons” (Col. 12.2.4; Petr. 127.5), imagem empregada por Cícero em sua definição de *conuenientia* (cf. Cícero, *De off.* I, 145-146; M. Valente, *A ética estoíca em Cícero*, pp. 123-158).

⁵⁴¹ Cf. Quint. *Inst.* 6.2.29 (*quas phantasias Graeci uocant, nos sane uisiones appellemus*; “Aquilo que os gregos denominam phantasias, chamemos, razoavelmente, de ‘imagens’”), e Cic. *Ac.* 1. 11 (*quam ille phantasian nos uisum appellemus licet*; “Chamemos de ‘aparência’ aquilo que ele denomina phantasia”).

⁵⁴² *OLD*, sentido 12.

uideatur; speciem (duas vezes); *specie; species; enituit; mirari; dissimulaiuimus; fulgorque; conspicui; similitudo*. De especial importância são os verbos empregados: Sêneca diz que exhibirá (*ostendam*); que a virtude se mostrou a nós (*apparuit*), como se de fato estivesse apresentando (em grego, o verbo seria φαντάζειν) um pensamento ao interlocutor. Tal uso de verbos relacionados à visão, segundo destaca Wildberger⁵⁴³, poderia já funcionar como uma forma de fazer com que o texto forneça impressões ao leitor.

Esse processo de formação de concepções não é ocorrência isolada em Sêneca (indicando, talvez, a amplitude de sua aceitação entre os estóicos gregos antigos), mas, segundo Diógenes Laércio, teria sido defendida já pelos estóicos gregos⁵⁴⁴:

[51] Τῶν δὲ φαντασιῶν κατ' αὐτοὺς [sc. Στωικοὺς] αἰ μὲν εἰσιν αἰσθητικάι, αἰ δ' οὐ· αἰσθητικάι μὲν αἰ δι' αἰσθητηρίου ἢ αἰσθητηρίων λαμβανόμεναι, οὐκ αἰσθητικάι δ' αἰ διὰ τῆς διανοίας καθάπερ τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων (...). [52] τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, <τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν,> τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν. [53] Κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά· καθ' ὁμοιότητα δὲ τὰ ἀπό τινος παρακειμένου, ὡς Σωκράτης ἀπὸ τῆς εἰκόνοσ· κατ' ἀναλογίαν δὲ αὐξητικῶς μὲν, <ὡς> ὁ Τιτυὸς καὶ Κύκλωψ· μειωτικῶς δέ, ὡς ὁ Πυγμαῖος. καὶ τὸ κέντρον δὲ τῆς γῆς κατ' ἀναλογίαν ἐνοήθη ἀπὸ τῶν μικροτέρων σφαιρῶν. κατὰ μετάθεσιν δέ, οἷον ὀφθαλμοὶ ἐπὶ τοῦ στήθουσ· κατὰ σύνθεσιν δὲ ἐνοήθη Ἴπποκένταυρος· καὶ κατ' ἐναντίωσιν θάνατος. νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασιν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος. φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν· καὶ κατὰ στέρησιν, οἷον ἄχειρ. τοιάδε τινὰ καὶ περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως καὶ νοήσεως δογματίζουσι. (DL 7.52-53 = LS 39D = SVF 2.87⁵⁴⁵)

“De acordo com eles [sc. os estóicos], algumas impressões são informações sensoriais, mas outras não o são: as primeiras são transmitidas por algum dos órgãos dos sentidos, enquanto estas, que não são informações sensoriais, são aquelas recebidas pela própria mente, como é o

⁵⁴³ Cf. J. Wildberger, *op.cit.*, pp. 86-87, esp. p. 87, nota 29.

⁵⁴⁴ No que concerne os doxógrafos, não apenas Diógenes Laércio, mas também Cícero (*Fin.* 3.33-34) e Sexto Empírico (*SE, M.* 7.56-60) tratam da teoria estóica da formação de concepções genéricas.

⁵⁴⁵ Cf. também DL 7.52: ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς [sc. Στωικοὺς] αἰσθήσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι, καὶ προνοεῖν τούτους (“De acordo com eles [sc. estóicos], é por meio dos sentidos que temos a compreensão (κατάληψις) do branco e preto, áspero e macio, ao passo que é por meio do raciocínio que compreendemos conclusões de demonstrações, com a existências dos deuses, bem como de sua providência.”).

caso dos incorpóreos e de todas as impressões concebidas pela razão [...] De fato, concepções (νοουμένων) são adquiridas das seguintes maneiras: algumas por contato direto, semelhança (ὁμοιότητα), algumas por analogia (ἀναλογία), algumas por transposição (μετάθεσιν), algumas por composição (σύνθεσιν), algumas por oposição (ἐναντίωσιν). Por incidência ou contato direto se originaram nossas concepções de coisas sensíveis. Por semelhança, concepções de coisas cuja origem nos precede, como, por exemplo, a idéia de Sócrates que temos quando contemplamos sua estátua. Por analogia se originam aquelas que criamos por meio de aumento (como a de Tito ou do Cíclope), ou por diminuição (como a dos Pigmeus). Dessa forma, também, o centro da Terra foi concebido como por analogia com esferas menores. Por transposição, um exemplo seria o de criaturas que têm os olhos no peito; pelo de composição, um exemplo seria o do centauro, e, quanto à oposição, surgiu a concepção da morte. Além disso, há concepções que implicam em algum tipo de transposição ao domínio do que é imperceptível, como é o caso dos significantes (λεκτὰ) e do conceito de espaço. As concepções de justiça e do bem surgem por natureza (φυσικῶς). Novamente, a privação causa o surgimento de concepções (como por exemplo, a do indivíduo maneta). Tais são seus [sc. dos estóicos] preceitos acerca das impressões, da percepção sensorial, e das concepções. (tradução baseada na versão inglesa de Hicks; grifos nossos)”

Dessa forma, o que de fato define a possibilidade humana de atingir o bem supremo é a capacidade de συνκατάθεσις (“assentimento”). O assentimento é o que permite o acúmulo de φαντασίαι καταληπτικαὶ (“impressões apreensivas”), o que eventualmente leva à formação do conceito genérico do que seja o bem.

A carta 94 oferece uma passagem que complementa a discussão acima, evidenciando, também, outros conceitos da epistemologia estoíca de que tratamos nas páginas anteriores:

[12] *Utrum, inquam, ueras opiniones habenti de bonis malisque sunt necessaria an non habenti? Qui non habet nihil a te adiuuabitur, aures eius contraria monitionibus tuis fama possedit; qui habet exactum iudicium de fugiendis petendis scit <quid> sibi faciendum sit etiam te tacente. Tota ergo pars ista philosophiae summoueri potest.* [13] *Duo sunt propter quae delinquimus: aut inest animo prauis opinionibus malitia contracta aut, etiam si non est falsis occupatus, ad falsa procliuis est et cito specie quo non oportet trahente corrumpitur. Itaque debemus aut percurare mentem aegram et uitiiis liberare aut uacantem quidem sed ad peiora pronam praeoccupare.* (Ep. 94.12-13; grifos nossos)

“Pergunto eu: são necessários [sc. os *praecepta*] àqueles que têm concepções verdadeiras sobre os bens e males, ou àqueles que não as têm? Quem não as tem não será beneficiado por você, já que boatos contrários às suas recomendações terão tomado posse dos ouvidos dele; quem já tem um juízo acurado sobre o que deve ser evitado e o que deve ser buscado sabe o que deve

fazer mesmo se você mantiver silêncio. Portanto, essa parte da filosofia pode ser removida por inteiro. [13] Há duas coisas que nos levam a errar: ou encontra-se presente na alma uma característica indesejável, gerada por opiniões torpes, ou, ainda que não esteja ocupada por falsidades, a alma tende a se aproximar daquilo que é falso, sendo rapidamente corrompida por uma certa aparência (*specie*) que a arrasta aonde não convém. Assim, devemos ou sanar a mente enferma e libertá-la dos vícios, ou ocupá-la enquanto ainda está vaga, porém tendendo ao que há de pior.” (grifos nossos)

Como apontamos anteriormente, nessa carta, a discussão se dá no contexto de investigação da utilidade de *decreta* e *praecepta* na psicagogia estoíca. Segundo Sêneca, há duas maneiras de errar: ou a mente a) abriga concepções (ἐννοιαί) distorcidas⁵⁴⁶, ou, não contendo tais distorções, b) ela tende a assentir apressadamente (*cito*) às impressões (*specie*) falsas (*ad falsa; quo non oportet*). Tal é a definição de uma *mens aegra*, i.e. uma mente que não apresenta uma disposição correta e é imprópria para o cultivo da virtude. Sêneca, então, afirma que a solução para tal caso é eliminar os vícios (*uitiis liberare*), e que isso é possível por meio do uso de *decreta*.

Um *exactum iudicium* parece se referir a uma φαντασία καταληπτική, porém um *exactum iudicium de fugiendis petendisque*, sendo um conhecimento genérico, alude à ἐπιστήμη – o conhecimento firme que, conforme Sêneca diz, permite saber o que deve ser feito (*scit quid sibi faciendum sit*).

Voltemo-nos agora à concisa descrição ciceroniana do processo de desenvolvimento que leva ao alcance da harmonia (*homologia*). Se analisada tendo em conta a discussão anterior, torna-se claro como tal harmonia é relacionada aos processos cognitivos humanos. Dentre toda a doxografia estoíca supérstite, o trecho em que comentários especificamente direcionados a essa transição são elaborados com maior clareza se encontra em *Fin.* 3.16-22, do qual citamos uma passagem:

Prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intelligentiam uel notionem potius, quam appellant ἐννοιαν illi, uiditque rerum agendarum

⁵⁴⁶ I. e. não necessariamente “falsas”, mas simplesmente “distorcidas”.

ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus conuenientiam (Cic. Fin. 3.21; grifos nossos)

“Antes de tudo há, pois, a conciliação (*conciliatio*) do ser humano àquilo que lhe é natural (*secundum naturam*). Porém, no momento em que toma posse de algum discernimento (*intelligentiam*), ou melhor, do ‘conceito’ (*notionem*), que eles denominam *ennoia*, e no momento em que ele vê uma ordem nas coisas que devem ser feita – e, por assim, dizer, uma concordia –, ele a valoriza muito mais do que aquelas coisas que apreciara em primeiro lugar, e, assim, infere (*collegit*) por meio da cognição (*cognitione*) e da razão (*ratione*), que nela está colocado aquele bem supremo dos seres humanos, que deve ser louvado e buscado por si só; visto que nele repousa aquilo que os estóicos denominam *homologia*, chamemos, nós, de conuenientia⁵⁴⁷. (grifos nossos)⁵⁴⁸”

A passagem é densa e rica em expressões técnicas do estoicismo. Podemos reconhecer muitos dos conceitos discutidos nas seções anteriores deste Capítulo, como *οἰκείωσις* (no latim, *conciliatio*), *κατὰ φύσιν εἶναι* (evocado pela expressão latina *secundum naturam esse*), *τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν* (*prima*); *harmonia* (*ὁμολογίαν*), *κατάληψις* (*cognitione*), *apreensão* (*cepit*)⁵⁴⁹.

A impressão de que Cícero apresenta a *colligatio* dos particulares aos genéricos como um evento repentino e imprevisível encontra correspondência em outros autores e doxógrafos do estoicismo antigo. De fato, Aécio (*Doxographi graeci* 4.11.3 = *SVF* 2.83) sugere que a *colligatio* independe de nossa vontade, o que a torna, portanto, automática, e igualmente o afirma Diógenes Laércio (*DL* 7.53 = *SVF* 2.87). Além disso, Clemente de Alexandria (*Strom.* 4.28.1 = *SVF* 3.221) e Plutarco (*Plu.* 75c-f = *SVF* 3.539 = *LS* 61S; e 1057c-1058e⁵⁵⁰) também destacam o caráter súbito da transformação do

⁵⁴⁷ Conforme aponta Lima (*op. cit.*, p. 374), o termo *conuenientia* é empregado por Cícero em *Fin.* 2.4 como referência a passagens de Platão (*Phdr.* 237b e *Grg.* 472b7). Na obra ciceroniana, em questão, Lima traduz *conuenientia* por “acordo”.

⁵⁴⁸ Para tradução em português e comentários do *De Finibus* como um todo, cf. S. C. Lima, *Aspectos do gênero dialógico no De Finibus de Cícero* (Tese de Doutorado – IEL/Unicamp), 2009.

⁵⁴⁹ Reconhecemos que em nossa Tese de Mestrado (M. C De Pietro, *Faces da “harmonia” nas Epistulae morales de Sêneca*, 2008, há um equívoco quando consideramos *ennoia* nessa passagem como referente ao desenvolvimento da razão no ser humano. Nossa posição corrente, embasada na discussão acima, é que, nesse excerto, *ennoia* se refere não *lato sensu* à “capacidade de pensar racionalmente”, mas *stricto sensu* à “concepção formada por impressões apreensivas”.

⁵⁵⁰ Curiosamente, o excerto não encontra correspondência nos *SVF* ou em *LS*.

indivíduo em sábio. Eis, ao que nos parece, o motivo da aparente falta de precisão que a narrativa ciceroniana oferece acerca de quando tal transição se dá.

Capítulo IV - Segunda investigação: Leitura de *De uita beata* à luz da teoria estóica da harmonia

Para nos dedicarmos à investigação da presença de noções estóicas de harmonia em *De uita beata*, procederemos a uma análise pormenorizada de dois trechos extensos da obra, as seções 1.1 a 6.2, e, em seguida, 8.1 a 8.6. Nossa leitura visa apontar para aspectos relevantes da argumentação senequiana e para o modo como o texto manifesta quer as noções em estudo, quer outros elementos da filosofia estóica apreensíveis na obra em apreço.

4.1 – Notações sobre *De uita beata*, seções 1.1 a 6.2

Viuer, Gallio frater, omnes beate uolunt, sed ad peruidendum quid sit quod beatam uitam efficiat caligant; adeoque non est facile consequi beatam uitam ut eo quisque ab ea longius recedat quo ad illam concitatus fertur, si uia lapsus est; quae ubi in contrarium ducit, ipsa uelocitas maioris interualli causa fit. (Vit. beat.1.1)

“Viver, irmão Galião, todos desejam de forma feliz; porém, quando se trata de discernir o que leva à vida feliz, têm a visão obscurecida. E não é fácil alcançar a vida feliz: a tal ponto que, caso alguém se desvie do caminho, tanto mais longe dela se afasta, quanto mais rapidamente nele avançar: quando ele conduz à direção oposta, a própria velocidade se torna causa do distanciamento.”

A primeira palavra do texto latino é o verbo *uiuere* (“viver”), isolado de seu sujeito (*omnes*) e adjunto adverbial (*beate*) pelo vocativo *Gallio frater*. Já se comentou que a ênfase atribuída ao verbo, tanto pelo isolamento, como pela posição inicial, expressa a intensidade com a qual Sêneca apresentará nessa obra seu conceito de “vida”.⁵⁵¹ De nossa parte, gostaríamos de ressaltar que, no que concerne à vida feliz, Sêneca inicia a obra com referências a um problema epistemológico: *todos* desejam a felicidade, porém poucos *sabem* em que ela consiste ou como se chega a ela (1.1). Cabe-nos perguntar

⁵⁵¹ Cf. comentário de Kuen (p. 40) e ainda Grimal (p.24), que destaca a “disposição expressiva” dos termos.

até que ponto Sêneca estaria introduzindo seu *dialogus* sobre a felicidade por meio de uma alusão à teoria estóica da cognição.

Não só a argumentação, mas também o léxico direcionam o problema da vida feliz a sua dimensão teórica. As referências ao ato de ver clara ou corretamente, metáfora filosófica comum para designar o entendimento, são notáveis no excerto inicial (*peruidendum* 1.1; *circumspiciendum* 1.1) e continuarão no decorrer dos parágrafos seguintes (*non colorem uestium aspicio* 2.2; *habeo melius et certius lumen* 2.2; *mirantium* 2.4; *spectantur* 2.4). O mesmo se dará com a referência à condição daqueles que têm a vista enublada (*caligant* 1.1; *in tenebris... transimus* 3.1). Obsevemos como tais referências se apresentam:

Vulgum autem tam chlamydatos quam coronatos uoco; non enim colorem uestium quibus praetexta sunt corpora aspicio. Oculis de homine non credo, habeo melius et certius lumen quo a falsis uera diiudicem: animi bonum animus inueniat. (Vit. beat. 2.2)

“No entanto, chamo de ‘povo’ tanto os que usam mantos quanto os que usam grinaldas, pois não observo (*aspicio*) a cor das vestes que cobrem seus corpos. Quando o assunto é o ser humano, não confio nos olhos (*oculis*): tenho uma luz (*lumen*) melhor e mais precisa, por meio de que posso distinguir o verdadeiro do que é falso.”

Ao contrapor *oculis* e *lumen*, o autor deixa claro, de um lado, que a referência ao ato de ver na seção inicial não concernia efetivamente à visão em si (i.e. à faculdade sensorial, pois que lida com meras aparências). Na seção 2.2, os exemplos ilustram que a visão não seria suficiente para o que se pretende (i.e., em suma, distinguir o que seria a felicidade), sendo necessário fazer-se uso de um outro tipo de percepção – que Sêneca curiosamente também denomina por meio de metáfora visual, ao empregar o termo *lumen*.

Sabe-se que, embora o sentido usual de *lumen* seja “luz”, o termo também pode significar “olho” (*OLD*, sentido 8) ou, figurativamente, “luz da sabedoria” (*OLD*, sentidos 3.d e 9). Costa (p. 174) sugere que Sêneca, num provável jogo com os sentidos da palavra, mantenha a polissemia “olho” e

“iluminação mental”. Grimal (p. 29) vai mais além, ao associar a passagem à questão do critério de verdade no estoicismo, citando título de obra de Posidônio (*Peri tou kritēriou*). De maneira similar a Grimal, nós também acreditamos consistir em uma alusão à epistemologia estóica, tanto pela associação com o tema da luz – que o estóicos utilizaram como etimologia para seu conceito de “impressão” (φαντασία⁵⁵²) –, como também pela referência sensorial.

De fato, é possível que Grimal esteja se referindo à idéia estóica de critério de verdade definida em *DL* 7.54; *SE M.* 7.253; e *Arr. Epict.* 1.17.7-8. No entanto, na argumentação que prossegue nessa parte *De uita beata*, a ênfase de Sêneca será ainda ligada à contestação do valor de percepções que impressionam os olhos, como na passagem seguinte:

Quin potius quaero aliquod usu bonum, quod sentiam, non quod ostendam? ista quae spectantur, ad quae consistitur, quae alter alteri stupens monstrat, foris nitent, introrsus misera sunt. (*Vit. beat.* 2.4)

“Mas porque eu não prefiro procurar um bem de acordo com sua utilidade, um que eu possa **sentir** (*sentiam*), e não exibir (*ostendam*)? Essas coisas que são **vistas com admiração** (*spectantur*), diante das quais se pára, que um, estupefato, mostra ao outro, **resplandecem por fora** (*foris nitent*), mas são miseráveis por dentro”.

A repetição anafórica de *quod*, e efeitos sonoros da passagem (*Quod sentiam, non quod ostendam*), destaca a antítese entre *sentire* e *ostendere*. Analogamente ao que vimos acontecer com a faculdade da visão (cujos sentidos metafóricos se destacam no contraste *oculis/ lumen*, acima comentado), o verbo *sentire* pode ser aqui considerado tanto na sua conotação mais concreta (*OLD* 1a “perceber por meio de algum dos sentidos”, 1b. “ter uma sensação, sentir”), quanto na de “discernir,

⁵⁵² Cf. Aécio 4.12.3: εἴρηται δε ἡ φαντασία ἀπο τοῦ φωτός (“Diz-se ‘Impressão’ a partir do vocábulo ‘luz’”), sobre o tópico na teoria epistemológica do estoicismo, cf. Cap. III.

tornar-se consciente” de algo (*OLD* 2)⁵⁵³. Na primeira acepção, podemos pensar que ele remete à noção estóica de *aisthēsis* (*DL* 7.52 = *SVF* 2.71; Hiérocles 1.32 ff. = *LS* 57C; *Cic. Ac.* 2.108 = *SVF* 2.73; *SVF* 71-81), a faculdade de percepção sensorial. Tal associação é possível, porque, em outras obras, Sêneca usa termo da mesma família de *sentire* (*sensus*) como indicativo da faculdade que têm os seres animados de perceber os objetos e deles ter consciência (cf. e.g. *Ep.* 121. 5 e 12).

Ao enfatizar o contraste entre a visão e uma percepção mais segura ou mais precisa, bem como entre perceber mais profundamente e ostentar, Sêneca lança mão de aspectos tratados na psicagogia estóica. Antes de observá-los com mais detalhe no texto do *De uita beata*, cabe ressaltar que, neste ponto do texto, deixa-se entrever um método didático senequiano, i.e. o modo como ele dirige a instrução do interlocutor rumo à felicidade.

Os traços básicos desse método, apontamos, em grande parte embasados em estudos de Wildberger sobre outros textos de Sêneca, no capítulo anterior: há de se eliminar concepções falsas, a fim de que o indivíduo desenvolva uma mente apta a apreender impressões e conhecimentos verdadeiros (respectivamente, *phantasiai katalēptikai* e *epistēmē*). Sobre tais impressões e conhecimentos, Sêneca vai tratar mais diretamente a partir da seção 3.3, quando passará a definir em que consiste o sumo bem; vejamos agora as seções 1.1 a 6.2 com mais detalhe, a fim de perceber os primeiros passos da exposição de tal metodologia.

Partitio

Vimos que, no início da obra, Sêneca adverte que a confusão quanto ao que seria uma vida feliz (*beata uita*) e como ela seria gerada é um problema ainda mais grave porque o indivíduo, tendo-se

⁵⁵³ O verbo *sentire* aparece outra vez no *De uita beata*, por exemplo: *enim ita mehercules sentio*, 12.4 (acerca dos atributos – “sobriedade” e “secura” - do prazer preceituado por Epicuro); *Fortunam nec uenientem sentio, nec recedentem* 20.3 (acerca da consciência da proximidade ou não da Fortuna).

desviado, corre o risco de esforçar-se na direção errada e, conseqüentemente, distanciar-se ainda mais da felicidade (1.1). Ora, como apontamos, o problema inicialmente levantado é da ordem da percepção. O uso do verbo *caligare*, provavelmente com efeito metafórico bastante vivo ao leitor latino de então (literalmente, “estar imerso em *caligo*”, ou seja, em caligem ou névoa⁵⁵⁴), implica que o problema não reside necessariamente numa total cegueira (i.e. numa deficiência na capacidade de ver por parte do indivíduo), mas sim em uma dificuldade de “ver claramente”, i.e. de perceber de maneira precisa: Sêneca se propõe, pois, a apontar caminhos para solucionar esse problema.

Esquemáticamente, podemos notar na continuação do texto (nomeadamente da seção 1.1 à seção 1.3), o elencamento de uma sequência de medidas a serem tomadas nesse sentido:

(seção 1.1) Proponendum est itaque primum:

(α) quid sit quod adpetamus

tunc circumspiciendum

(β) qua contendere illo celerrime possimus, (intellecturi in ipso itinere, si modo rectum erit, quantum cotidie profligetur quantoque proprius ab eo simus ad quod nos cupiditas naturalis impellit)

(seção 1.2) decernatur itaque

et (γ) quo tendamus

et (δ) qua (non sine perito aliquot cui explorata sint ea in quae procedimus)

(seção 1.3) (Nihil ergo magis) praestandum est (quam)

(ϵ) ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem sequentes non quo eundem est sed quo itur⁵⁵⁵.

⁵⁵⁴ Kuen (p. 41) aponta que, em toda a literatura latina, esta é a primeira vez em que o verbo *caligare* é empregado com o sentido moral (cf. verbete *caligo* no *ThLL* 3.157.44-45.). Para ela, isso seria mais um indício da habilidosa criação de imagens no discurso senequiano (“ein weiteres Indiz für die kunstvolle Gestaltung der Bilder in der Sprache Senecas”).

⁵⁵⁵ (seção 1.1) Sendo assim, em primeiro lugar deve-se esclarecer:

(α) o que é que estamos buscando;

em seguida, devemos perscrutar

(β) por que caminho nos possamos guiar com maior presteza.

(seção 1.2) sendo assim, que se estabeleça

não apenas (γ) a direção a que nos devemos destinar,

como também (δ) como também por que caminho (isso não sem um perito por quem as regiões em direção a que progredirmos tenham sido exploradas).

(seção 1.3) (Portanto, nada mais) deve ser destacado (do que a seguinte advertência)

(ϵ) não sigamos o bando dos que nos antecederam, como é o costume do gado, que avança não para onde se deve ir, mas para onde se costuma ir.

De forma sucinta, podemos dizer que os passos propostos para solucionar o problema levantado na frase inicial do *De uita beata*, segundo a passagem acima esquematizada, são:

a) estabelecer um propósito (α ; γ)

b) investigar cuidadosamente qual caminho é o melhor para atingir tal propósito. Ele também deverá nos permitir conferir se estamos de fato fazendo progresso (β ; δ).

c) evitar acompanhar a opinião da maioria (ϵ).

A premência desse preceito (lit. “nada mais deve ser destacado do que”) é enfatizada, entre outros recursos, pela imagem do rebanho (*gregem*)⁵⁵⁶, que, mais diretamente, associa a multidão a animais irracionais (cf. *pecorum ritu*). Ao mesmo tempo, essa imagem do gado que segue sem questionamento os animais que andam à sua frente serve ainda para enfatizar a metáfora da vida como um caminho (cf. *in ipso itinere* 1.1, “no próprio caminho”) ou, mais especificamente, como uma viagem (cf. *peregrinationis conditio* 1.2, “as condições dessa viagem”). Tal imagem, já vimos anunciada desde o início do texto senequiano, por meio dessas e diversas outras referências quer tão específicas e evidentemente metafóricas (por exemplo, em *uelocitas maioris interualli causa fit*, 1.1; “a própria velocidade se torna causa do distanciamento”), quer de modo polissêmico (por exemplo, os abundantes termos das família de *error*, *errare*, explorados no texto em passagens que privilegiam ora seu sentido de “vagar a esmo, desviar-se num caminho”, ora mais diretamente o sentido de erro cognitivo ou moral).⁵⁵⁷

⁵⁵⁶ O vocábulo *grex* poderia designar mais diretamente “aglomeração de pessoas” (*OLD*, sentidos 2; *ThLL* 6.2.2332.58 – 2333.44); mas, na passagem, a proximidade com a expressão *pecorum ritu* destaca seu sentido de “rebanho de animais” (*OLD*, sentidos 1.a e 1.b; *ThLL* 6.2.2330.46 – 2331.45).

⁵⁵⁷ Não parece ser coincidência que (como apontamos em nota à tradução do termo *errare* 1.2), das dez ocorrências de palavras da família de *error*, *errare* presentes em *De uita beata*, cinco estejam concentradas na primeira seção, onde Sêneca apresenta o tema das falhas de julgamento cometidas pela maior parte da maioria das pessoas. No total, as ocorrências são: *Vit.beat.* 1.2 (*errores*, *errare*); 1.4 (*errat*, *erroris*, *error*); 3.3 (*deerrare*); *expulsisque erroribus ex cognitione ueri* (4.5); *erras cum interrogas* (9.4); *errores meos obiurgare* 17.3; *ne erres itaque, inter potiora diuitiae sunt* 22.4; *errat si quis existimat* 24.3. Cf. notas à tradução de *errare* (1.2) e de *errat... erroris*. Entre o vocabulário empregado na passagem aqui analisada,

Além das imagens, a forma verbal escolhida é também significativa. Em *proponendum est/circumspiciendum est* o gerundivo indica algo que deve ser feito. A ação em si está clara, porém o objeto (i.e. qual seria o propósito e o caminho correto) permanece em suspenso e – adiantamos – será especificado apenas na seção 3.3. Tampouco o agente é revelado: por ora, o leitor ainda não pode identificar, portanto, quem, nesse *dialogus*, deve ser o responsável por essa investigação: se o enunciador (Sêneca), o interlocutor (mais imediatamente, Galião), ou ambos, por meio dialético. Também em *decernatur* a conjugação verbal (subjuntivo jussivo em voz passiva impessoal) serve à função de evidenciar algo que deve ser feito, sem explicitar o agente. Em *praestandum est* volta-se à construção impessoal com gerundivo: de igual maneira, uma regra de conduta deve ser observada (i.e. que a multidão não seja o critério) por quem quer que siga os preceitos anteriores.

Do uso da primeira pessoa do plural nas expressões que ocorrem nessa parte (*adpetamus, possimus, simus*), parece-nos mais plausível inferir uma referência que não se limita ao sujeito enunciador (o modernamente chamado plural majestático, costumeiro na prosa latina e empregado com frequência por Sêneca), mas que também inclui seu interlocutor: numa primeira instância, Galião, mas, ainda, todos os seres humanos (*omnes*, 1.1).

Nesses três primeiros parágrafos (1.1-1.3), podemos ver o esboço de um método passo-a-passo que Sêneca oferece para resolver o problema epistemológico anunciado no primeiro período de 1.1.

Além disso, numa visão geral da obra em apreço, estudiosos ainda têm apontado no segundo período da seção 1.1 uma função que podemos chamar de metalinguística, à medida que indicaria os planos que Sêneca propõe para as seções seguintes⁵⁵⁸. Se é assim, poderíamos ter a expectativa de que,

há também outros termos, ora derivados do contexto da viagem, ora com sentidos compatíveis com tal contexto (*adpetamus; tendamus; itinere; uagamur; sequamur; contendere; celerrime; profligetur; ducem; errare; tristissima uia; pergentes*).

⁵⁵⁸ W. Stroh (“De dispositione libelli quem de uita beata Seneca scripsit”, in *Festschrift für Franz Egermann*. München: Institut für klassische Philologie, 1985, pp. 141-145.) afirma que a interpretação do início do *De uita beata* como uma *partitio* teria sido aceita por todos que se ocuparam da passagem: *omnes, nisi fallor, qui operam dederunt Senecae explicando, hanc sententiam [sc. proponendum est itaque...tunc...] uoluerunt esse partitionem, ut aiunt rhetorici: proponere sibi philosophum, primum ut ageret de ipsa natura uitae beatae, deinde de uia ac ratione qua ad illam perueniretur*; “Se não me engano, todos os que se ocuparam de explicar esta passagem de Sêneca, optaram por apontá-la

primeiramente, o autor proporá que se busque (*proponendum*) o tal propósito (um *telos*, portanto), e que, em seguida, procure cuidadosamente uma maneira de de atingi-lo (*circumspiciendum*). Por fim, seria possível supor que o autor decidiria (*decernatur*) se tal propósito e caminho são aceitáveis, e que, durante todo o processo, fosse-lhe da maior importância (*nihil magis praestandum*) que a discussão não se pautasse pela opinião convencional⁵⁵⁹. De fato, veremos que várias das proposições elencadas se cumprem nas seções seguintes; no entanto, a interrupção do texto deixa em suspenso a quanto à função de *partitio* das demais..

Vejamos, sucintamente, o que se discute nas seções 1.4 a 3.2, para, em seguida, analisarmos como a argumentação se delineia a cada passo abaixo resumido.

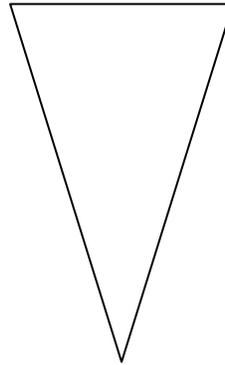
Afunilamento

Nas seções 1.4 a 3.2 conduz-se uma discussão acerca da credibilidade que se pode dar às coisas externas no contexto da decisão sobre qual seria a melhor forma de vida. Ao longo da discussão, o escopo das referências se restringe. Isso porque a argumentação senequeana na passagem consistirá em reduzir gradualmente o número de pessoas nas quais se pode confiar, até que o único que resta é o próprio autor, num processo que culmina, simultaneamente, com a conclusão da passagem inicial nas seções (3.2-3). Os grupos sociais de que Sêneca trata são apresentados em uma sequência decrescente, cuja estrutura se pode ilustrar como abaixo:

como uma *partitio*, como dizem os retóricos: o filósofo ali proporia primeiro tratar da própria natureza da vida feliz, a seguir do caminho e doutrina que levaria a ela.” (p.141; grifos nossos). Como exemplo, o estudioso cita M. T. Griffin, *A philosopher in politics*, 1976, pp. 306 ff.

⁵⁵⁹ Esposito (*La felicità e il giudizio del volgo*, p. 156) leva essa última hipótese ao extremo e afirma que todo o *De uita beata* é uma tentativa de combater as falsas doutrinas e a opinião popular.

- (1.1) - omnes
- (1.4) - populus
- (1.5) - populus
- (2.1) - maior pars
- (2.1) - pluris
- (2.1) - turba
- (2.2) - uulgus
- (2.2) - chlamydati et coronati
- (3.2) - alii [philosophi]
- (3.2) - Stoici proceres
- (3.2-3) - Seneca



Certamente não é por acaso que esse excerto, que lida com falsas concepções de felicidade, pode ser representado como um triângulo, mais propriamente, como círculo que se contrai, com “todos” (*omnes*) em um extremo, e a referência a Sêneca no outro. Uma atenção aos nomes e expressões referidos revela que Sêneca “afunila”, em sua argumentação, o número de pessoas em quem seu interlocutor pode confiar: começando com “todos” (*omnes*), a seguir negando o crédito ao povo (*populus*), e depois à maioria (*maior pars*), aos “muitos” (*pluris*) e às massas (*turba* e *uulgus*). Depois disso, ele nega crédito a duas classes específicas: aos poderosos (*chamydati*) e aos aclamados (*coronati*) – aponta-se, nesse passo, que também aqueles comumente vistos como “felizes” não têm na realidade nem ideia do que seja a felicidade.

O âmbito se estreita ainda mais quando ele passa a se referir, por meio do pronome indefinido *alii* (“outros”) - confrontado com o pronome *noster* (cf. *acippe nostram*) -, à classe dos filósofos que não os estóicos⁵⁶⁰ (classe que, em última análise, diferentemente daquelas mencionadas antes, teria como parte de sua atividade o dever essencial de procurar obter uma definição lógica e bem fundada de felicidade. Entretanto, mesmo opiniões deste tipo de filósofos são incorretas, pois que refutáveis (*nam*

⁵⁶⁰ No contexto, subentende-se que Sêneca em *aliorum quidem opiniones prateribo* se refere a “outros filósofos”, i.e. a filósofos não estóicos (ao passo que os estóicos seriam apontados como o pronome possessivo no plural), cf. Grimal (pp. 31-32) comenta que haveria listas de definição do sumo bem em “manuais” de doxografia, as quais teriam reflexo em Cícero *De Fin.* 2.7. 19.

et enumerare illas longum est et coarguere 3.2, “pois seria demorado não só as enumerar todas, mas também as **refutar**”, grifos nossos).

Tais afirmações poderiam deixar o leitor com a impressão de que o ponto de vista estóico sobre o assunto será o único que, no entender de Sêneca, comporta uma interpretação correta do conceito em debate. Mas não é exatamente um relato doxográfico da posição estóica o que Sêneca pretende oferecer: em vez disso, ele declara que vai, sim, citá-la, mas também omitir certos aspectos dela, de acordo com seu juízo pessoal do assunto (3.2). Neste ponto o leitor já pode ter claro que não vai apreender o ponto de vista estóico, e sim o ponto de vista estóico pela lente de Sêneca, i.e. por intermédio de sua voz e de suas preferências.

Portanto, ressaltemos, o “afunilamento” ocorre apenas não no que concerne a termos de referentes, mas também diz respeito ao valor das opiniões dos grupos mencionados, de modo que, ao final, Sêneca não apenas chama atenção para *si mesmo*⁵⁶¹, como também para *o valor de seu ponto de vista* acerca do tema.

A opinião da maioria

Ora, se nós não podemos seguir a opinião do *populus* (1.2-1.3), a resposta deverá ser buscada em outro lugar (*quaeramus ergo*; 2.2). O que se deve buscar, Sêneca apresenta de forma bastante organizada, i.e. explicitada como uma derivação lógica de sua exposição precedente, como o uso da conjunção *ergo*, associado à simetria da estrutura, nos deixa perceber num paralelismo bastante marcado (*De vit. beat.* 2.2):

⁵⁶¹ O destaque desse aspecto é relevante, porque sublinha o enfoque filosófico da argumentação senequiana que sua *persona* representa (uma representação que ele mesmo tematizará mais adiante).

quaeramus ergo:

quid optimum factu sit
non **quid** usitatissimum
et **quid** nos in possessione felicitatis aeternae constituat
non **quid** uulgo, ueritatis pessimo interpreti, probatum sit⁵⁶²

Os critérios mais desejáveis para a investigação são, pois, ainda segundo o autor, procurar algo que seja o melhor possível (*optimum*), bem como algo que efetivamente nos conceda perpétua felicidade, em vez de algo passageiro e meramente aprovado pela multidão.

No entanto, o que é a multidão? Como apontamos resumidamente acima, na definição de *uulgus*, Sêneca inclui estratos sociais que a maioria considera “felizes”. O autor mencionará os *chlamydati* (lit. “os que trajam mantos”), referência figurada a indivíduos em posição privilegiada, visto que a *chlamys* (um tipo de “manto”) fazia parte do indumentário de nobres, soldados, caçadores e, até mesmo, imperadores⁵⁶³, simbolizando poder; e os *coronati* (lit. “coroados”) – muito provável referência a indivíduos presenteados com grinaldas de flores devido a algum serviço excepcional⁵⁶⁴ – simbolizando honra, fama e *gloria*⁵⁶⁵.

O argumento mais evidente aqui é que o status social *per se* não é uma garantia de felicidade; ou seja, como mencionamos, Sêneca refuta a opinião da população em geral, que considera “felizes” tais estratos sociais.⁵⁶⁶ Mas, gostaríamos de sublinhar desta feita, Sêneca também ressalta que tais detentores de status social elevado ou aclamado tampouco teriam necessariamente *conhecimento* do

⁵⁶² “Dessa forma, indaguemos:

o que é o melhor a ser feito,
não **o que** é habitualíssimo,
e **em que**, para nós, se fundamenta a posse da felicidade eterna;
não **o que** foi aprovado pelo povo, um péssimo intérprete da verdade.”

⁵⁶³ Para o sentido geral da passagem, baseamo-nos aqui em R. Hurschmann, “Chlamys”, in *Brill's New Pauly Online*. Hubert Cancik & Helmuth Schneider (eds.), 2012; *ThLL* III.1011.64 – 71. Para discussão sobre a interpretação dos termos, cf. nota à tradução de *chlamydatos... coronatos*.

⁵⁶⁴ *ThLL* IV.977.26 – 986.19; Apuleio. *Metamorphoses*. XI.24 (observar ali também o termo *chlamida*); R. Hurschmann, Rolf “Wreath, Garland”, in *Brill's New Pauly Online*. H. Cancik & H. Schneider (eds.), 2012.

⁵⁶⁵ Essa é a interpretação de Esposito (pp. 152-153), Dahlmann (pp. 309-314) e Kuen (p. 63-64), a qual seguimos. Para maiores considerações sobre o conceito de *gloria* em Sêneca, cf. T. Habinek, “*Gloria, claritudo, and the replication of the Roman elite*”, in *CPh*, Vol. 19, n.2 (out. 2000), pp. 264-303; e M. M. Bregalda, *Gloria, libertas et al.: valores tradicionais da Roma republicana nos escritos filosóficos de Sêneca* (Tese de Doutorado, IEL-Unicamp, 2011).

⁵⁶⁶ Interpretação defendida em detalhes sobretudo por Dahlmann (cf. esp. p. 314).

que é que leva a uma vida feliz. Portanto, infere-se, tais pessoas não teriam autoridade para afirmar em que consistiria a felicidade.⁵⁶⁷

É nesse ponto que se apresenta, como consequência, a referida declaração de descrença na visão (*oculis*, 2.2) – uma vez que esta, por privilegiar a aparência, predominaria em julgamentos de valor mundanos -, e uma declaração de confiança em uma lente (*lumen*) mais confiável, a qual é apta a distinguir o real do falso – ou seja, a mente (*animus*).

Um exemplo do processo em que a mente (e não os olhos) analisa sua conduta (como prescrito em *animi bonum animus inueniat*, 2.2; “que a mente desvele o que é bom para a mente”) é desenvolvido (a partir do final da seção 2.2 até a seção 2.4). Para tal exemplificação, Sêneca apresenta em discurso direto (2.3-2.4) as reflexões hipotéticas de uma terceira pessoa: esta, reveria suas experiências de vida e, finalmente, chegaria à conclusão de que as opiniões sobre felicidade mantidas pela multidão em última instância não a tornam feliz.

A reflexão principia por uma negação de ações (*feci*), palavras (*dixi*), desejos (*optaui*), paixões (nomeadamente, o temor, cf. *timui*):

Quidquid feci adhuc infectum esse mallet, quidquid dixi cum recogito, mutis inuideo, quidquid optaui inimicorum execrationem puto, quidquid timui, di boni, quanto leuius fuit quam quod concupii! (Vit. beat. 2.3)

“Quanto a tudo o que eu fiz até agora, preferiria que não tivesse sido feito; quanto a tudo o que me lembro de ter dito, invejo os mudos; quanto a tudo o que desejei, considero-o como maldições de meus inimigos; quanto a tudo o que temi, ó bons deuses, quão mais tolerável não foi do que as coisas pelas quais ansiei!”

⁵⁶⁷ A implicação epistemológica parece ter sido sublinhada na leitura de Kuen (pp. 63-65), que, como apontamos em nota à tradução, interpreta a passagem como uma explicitação, por parte de Sêneca, de que os tolos não são divididos por critérios sociais (cf. *SVF* 3.657-669).

Em seguida elementos externos que tradicionalmente caracterizam a concepção popular de felicidade são desmantelados. Primeiramente a amizade, melhor dizendo, as alianças (*gratiae*) são problematizadas:

Cum multis inimicitias gessi et in gratiam ex odio, si modo ulla inter malos gratia est, redii: mihi ipsi nondum amicus sum. (Vit. beat. 2.3)

“Cultivei a inimizade de muitos e, do ódio, novamente reestabeleci a amizade – como se realmente pudesse haver alguma forma de amizade entre os maus. Eu ainda não sou amigo sequer de mim próprio!”

Em alguma medida tem razão Kuen (p. 71), quando afirma que, ao ser listada nessa passagem por Sêneca como um dos quatro tipos de bens exteriores questionados pelo *animus* na procura do que seriam bens, a referência a *gratiae* representa o renome público do indivíduo. De fato, o vínculo entre *amicitia*, e relações sociais e reputação se deixa entrever na continuação do suposto raciocínio reportado, o qual destacará a preocupação com a distinção social, torna esse ponto claro:

*Omnem operam dedi ut me multitudini educerem et aliqua dote **notabilem** facerem: quid aliud quam telis me opposui et malevolentiae quod morderet ostendi? (Vit. beat. 2.3; grifo nosso)*

“Empreguei todo meu esforço a fim de me afastar da multidão e me tornar **notável** por meio de algum talento; mas o que consegui senão me expor às flechas da malevolência e revelar a ela onde poderia me ferir?”

Leia-se, pois, em “amizade” – no modo como traduzimos o termo *gratia* (seguindo o *OLD*, sentidos 1 e 2), também a alusão a seu impacto social.⁵⁶⁸ Mas, para além do sentido, contribui para a problematização do valor de *gratia* o modo com Sêneca joga com os diversos sentidos do termo, que será repetido, mas com uma conotação nada positiva: como “favoritismo” (*OLD*, sentido 3).

⁵⁶⁸ Sobre sentidos privados e públicos, abstratos e concretos de termos empregados por Sêneca (como *libertas* e *gloria*), cf. estudo de M. Bregalda (Gloria, libertas et al.: valores tradicionais da Roma republicana nos escritos filosóficos de Sêneca; Tese de Doutorado, IEL-Unicamp, 2011).

Vides istos qui eloquentiam laudant, qui opes sequuntur, qui gratiae adulantur, qui potentiam extollunt? (Vit. beat. 2.4)

“Você está vendo esses que louvam a eloquência, que seguem a riqueza, que exaltam favores políticos, que enaltecem o poder?”

Os outros três tipos de bens exteriores listados⁵⁶⁹ pelo hipotético personagem – e de modo bastante amplificado –, são a eloquência (*eloquentiam*), as riquezas (*opes*) e o poder (*potentiam*).

“(…) *Vides istos qui **eloquentiam** laudant, qui opes sequuntur, qui gratiae adulantur, qui potentiam extollunt? omnes aut sunt hostes aut, quod in aequo est, esse possunt; quam magnus mirantium tam magnus invidentium populus est. Quin potius quaero aliquod usu bonum, quod sentiam, non quod ostendam? ista quae spectantur, ad quae consistitur, quae alter alteri stupens monstrat, foris nitent, introrsus misera sunt.*” (Vit. beat. 2.4)

“(…) Você está vendo esses que louvam a eloquência, que seguem a riqueza, que exaltam favores políticos, que enaltecem o poder? Todos ou são seus inimigos, ou podem sê-lo: o que é a mesma coisa. Quanto maior for a admiração do povo, tanto maior será sua inveja. Mas por que eu não prefiro procurar um bem de acordo com sua utilidade, um que eu possa sentir, e não exhibir? Essas coisas que são vistas com admiração, diante das quais se pára, que um, estupefato, mostra ao outro, resplandecem por fora, mas são miseráveis por dentro.”

Vemos, pois, que a busca por *eloquentia*, *opes*, *gratia* e *potentia* é apresentada como tendo consequências desagradáveis, e, portanto, como sendo uma das origens da infelicidade⁵⁷⁰. Ademais, podemos deduzir de outras passagens do discurso reportado⁵⁷¹ que o indivíduo em questão é detentor de grande riqueza e poder. Tal caracterização destaca ainda mais a estratégia argumentativa senequiana de exclusão também das classes sociais elevadas do âmbito daqueles que possam saber o que é a felicidade.

No entanto, ainda não está claro, no discurso de Sêneca, o que é uma vida feliz, ou o que seria aquele *summum bonum non in specie*. A argumentação do autor até o momento (1.1-2.4) foi puramente

⁵⁶⁹ Cf. Kuen, p. 71.

⁵⁷⁰ Uma exposição semelhante desse mesmo argumento, inclusive com terminologia similar, pode ser observado em *Prou.* 6.2-6, *De prouidentia* VI.2-6, quando a natureza personificada critica falsos juízos concernentes a o que causaria a felicidade e, negando a aparente felicidade de alguns (*isti quos pro felicibus aspicias... miseri sunt... non est ista solida et sincera felicitas*), declara que a felicidade não é obtida por bens externos.

⁵⁷¹ *Vit. beat.* 2.3-2.4.

ex negatiuo, e ele ainda não ofereceu nenhum preceito ou definição palpável. Nesse ponto, o leitor sabe apenas que a) não se pode confiar no juízo da sociedade, que b) posses externas não trazem felicidade, e que c) deve-se procurar por algo *aequale et a secretiore parte formosius*.

Aqui termina o primeiro bloco argumentativo da obra. Conforme mencionado anteriormente, nele se levantam duas questões - as quais deixa sem resposta imediata - , ao mesmo tempo em que se eliminam definições vulgares da felicidade.

Retrospectivamente, nessa seção inicial da obra podem se identificar sobretudo dois temas argumentativos. A primeira parte da discussão concerne ao problema de se identificar aquilo em que se deve confiar, e Sêneca traz numerosos exemplos de quão pouco confiável tal atitude (confiar sem questionar) é. A seguir, Sêneca passa à segunda parte ao declarar que ele não confia em olhos humanos, mas apenas em sua mente⁵⁷², e narra o exame introspectivo de um indivíduo usualmente considerado “feliz”. Na segunda parte, propõe-se a substituição o ato de “acreditar” pelo de “refletir”, isto é, o de “analisar criticamente” (ao qual Sêneca havia referido em 1.5⁵⁷³). Acreditamos que ele, neste ponto, esteja se referindo à prática dos filósofos em geral, a qual é caracterizada pela investigação crítica. Se é assim, o excerto poderia ser dividido da seguinte forma:

Primeira parte: 1.1 - 2.2: *credent* (o que a multidão em geral faz)

Segunda parte: 1.2 - 3.2: *iudicant* (o que filósofos fazem)

Além disso, no texto que se segue, o método descrito em 1.1-1.5 é considerado por Sêneca incorreto. Segundo o autor, o indivíduo não deve procurar *ativamente* por respostas, mas sim organizar sua mente de uma maneira que lhe permita perceber a realidade infalivelmente. É notável que Sêneca contrasta dois diferentes métodos para encontrar a vida feliz, nomeadamente, “procurar” e “ver”. Ele critica o ato de “procurar”, demonstra porque este não é adequado (1.2-2.2), e defende que, em vez

⁵⁷² *Oculis de homine non credo, habeo melius et certius lux quo a falsis uera diiudicem: animi bonum animus inueniat.*

⁵⁷³ *Vnusquisque mauult credere quam iudicare, numquam de uita iudicatur, semper creditur.*

disso, devemos “ver” (2.2-3.1). O processo de “ver” é fundamentalmente diferente de “procurar”, primeiramente, porque consistem em fenômenos respectivamente passivo (ao ver, o indivíduo é afetado, e recebe uma impressão⁵⁷⁴, um “carimbo”) e ativo (procurar).

Além disso, no sentido em que o sucesso da “procura” depende do indivíduo encontrar o objeto que está buscando *fora* de si mesmo e em meio a diversas outras opções, ao passo que “ver” com sucesso significa que a pessoa é capaz de ver *o que já está lá*, uma vez que sua visão esteja clara e saudável (ou seja: em sua configuração correta e ideal, diriam os estóicos).

Como o parágrafo acima já adianta, entendemos que uma alusão à epistemologia estóica⁵⁷⁵ parece estar presente aqui: sendo assim, a fim de “ver” corretamente, o indivíduo deve em última instância configurar sua visão da maneira correta. Os estóicos colocaram grande ênfase na percepção clara do mundo como sinônimo da “verdade”⁵⁷⁶, e, como comentamos, frequentemente descreveram esse fenômeno com terminologia associada ao ato de ver. Não ver as coisas da forma como elas de fato são consiste em uma falha cognitiva que leva a julgamentos e opiniões falsas⁵⁷⁷.

O excerto que compreende as seções 3.1-3.4 contém um encadeamento lógico que culmina na primeira definição senequeana do bem supremo em *De uita beata*:

Dois tipos de informação podem ser inferidos da formulação *sed ne te per circumitus traham* (3.2). Se compreendermos os termos utilizados como uma retomada da metáfora do caminhar – a qual é abundante nas seções iniciais da obra –, tal formulação indica que Sêneca é o guia e conduzirá o interlocutor sem tomar o caminho desviante (*ne... circumitus*). Ademais, enquanto guia, o autor apenas não fará o leitor progredir à força – uma conotação negativa do verbo *trahere*, “arrastar”, mas

⁵⁷⁴ Sobre o termo “impressão”, em grego *phantasia*, associada ao contexto da visão, cf. a explicação etimológica de Crisipo em *LS* 39B (= *SVF* 2.54).

⁵⁷⁵ Sobre a epistemologia estóica, cf. sobretudo o tópico 3.2, no Capítulo anterior.

⁵⁷⁶ Cf., por exemplo, *LS* 39A (= *SVF* 2.52 = *DL* 7.49-50); *LS* 40A (= *SVF* 2.105 = *DL* 7.54)

⁵⁷⁷ Como se vê, por exemplo, em *LS* 40E (= *SVF* 2.65 = *SE M.* 7.247-252).

meramente o guiará⁵⁷⁸. Além disso, se interpretado num outro sentido figurado, o texto referido transmite a informação de que a) Sêneca introduzirá algo novo na discussão, e que fará isso b) de modo direto e supostamente sem digressões.

De todo modo, podemos esperar que a definição mencionada aparecerá em algum momento dos parágrafos seguintes.

Já comentamos que, com o emprego do verbo *coarguere* (3.2), fica implícito que as opiniões mantidas pelas outras escolas são por Sêneca refutáveis. Agora destacamos que, sobretudo ao conhecedor de filosofia estoíca, esse caráter pejorativo é também expresso em *aliorum (...) opiniones* (“opiniões ... alheias”, 3.2), pois que o substantivo *opinio* (usado aqui como tradução de *δόξα*, em grego) já denota, em diversos textos estoícos, essencialmente suposições incertas, e, portanto, falíveis, constituindo o oposto do conhecimento (*epistēmē/scientia*) próprio ao sábio, que é certo e inabalável⁵⁷⁹.

Essa distinção, relevante para a passagem, já ocorrera em argumento similar em 1.4, no qual, como vimos, um contraste entre crença e ponderação racional é formulado em forma de comparação (*mauult credere quam iudicare*), e mais tarde (1.5) desenvolvido no intuito de explicar as inconsistências do vulgo. Vemos aqui mais um exemplo de como o emprego de vocabulário técnico estoíco, mesmo quando realizado de forma aparentemente casual, produz um inegável efeito de sentido em seus textos. Nesse caso, observa-se que *opinio* é tradução latina do grego *δόξα*, o qual, de acordo com a epistemologia estoíca, se coloca no extremo oposto da sabedoria (cf. nota *supra*). Em suma: opiniões são não confiáveis e não fornecem as respostas que o interlocutor está procurando.

É de supreender, se levada ao pé da letra, a expressão *nostram accipe* (entenda-se *nostram opinionem accipe*: “acolha a nossa opinião”). Em primeiro lugar, Sêneca caracteriza como *opinio*, e

⁵⁷⁸ É possível observar uma ênfase na diferença semântica entre *ducere* (“guiar”; “liderar”) e *trahere* (“arrastar”) também *Ep.* 107.11, na expressão (anexada a verso do estoíco Cleantes) *ducunt uolentem fata, nolentem trahunt* (“O destino guia quem o aceita de bom grado, e arrastam quem lhe resiste”).

⁵⁷⁹ Segundo destacam, entre outros, SE, *M.* 7.151-157 (= *LS* 41C); e Cic., *Ac.* 2.145 (= *SVF* 1.66). Cf., nossas considerações sobre os conceitos estoícos de opinião e conhecimento no tópico 3.2.2.5 do capítulo anterior.

portanto, como falível, a postura que chama de “nossa” (leia-se, “estóica”). Em segundo lugar, mesmo considerando que todas as opiniões são falíveis, Sêneca propõe, usando de imperativo, que o interlocutor aceite (*OLD*, sentido 1) a dos estóicos. Como procuraremos demonstrar abaixo, acreditamos que tal aparente dissonância é relevante ao argumento de Sêneca.

Em *nostram autem cum dico* (3.2), o posicionamento de *autem* logo após o pronome possessivo faz com que o leitor espere uma *opinio* que não é completamente *nostra*. Observemos o esquema da argumentação: em *non alligo me ad unum aliquem ex Stoicis proceribus* (3.2), lê-se a explicação do sentido adversativo de *nostram autem*. Sêneca não se restringe (*alligo*, no indicativo) à opinião de apenas um estóico, mas declara sua liberdade intelectual – ao mesmo tempo em que se vincula à doutrina estóica em geral. A presença da especificação *unus* (“um único”) sugere diferenças individuais entre eles. E são dois os motivos pelos quais Sêneca não se restringe a um dos estóicos. Primeiro, porque: ele nem sempre concorda com as diferentes interpretações individuais; em segundo lugar porque: o que realmente importa, afinal, é o que é aceito por todos (*quod inter omnis conuenit* 3.3⁵⁸⁰).

A expressão *censendi ius* (em *est et mihi censendi ius*; 3.2) certamente tem conotação política; no entanto, a passagem oferece duas leituras possíveis, a depender de como o leitor decide interpretá-la. Associar a expressão com termos característicos do contexto da magistratura que ocorrem no mesmo parágrafo (*enumerare, censeo, coarguere, sententiam diuidere, citatus, decreuerint*⁵⁸¹) tende a atribuir-lhe o sentido de “expressar um voto” (sentido em que traduzimos a passagem). Ela consiste também de uma alusão ao contexto do senado, onde exteriorização de uma opinião é descrita pelo verbo *censere*⁵⁸². Por outro lado, *censendi ius* também pode ser visto como o direito de ser registrado pelo *ensor*, e,

⁵⁸⁰ Curiosamente, a opinião da maioria (i.e. de filósofos) é aqui vista como algo bom, ao passo que havia sido apresentada nos parágrafos imediatamente precedentes como algo a se evitar. Destaque-se, contudo, que a ênfase do argumento não é o contraste entre maioria/minoria, mas consiste, conforme argumentamos abaixo, do estabelecimento de uma proposição em que se pode confiar, isto é, em uma verdade

⁵⁸¹ Cf. Kuen, p. 77.

⁵⁸² Cf. nossa nota à tradução de *censendi ius*.

como se infere, de ser considerado um cidadão romano⁵⁸³. Se tal sentido for privilegiado na leitura, a passagem reforçaria que Sêneca está defendendo seu direito de ser considerado um *procer* estóico.

Ambas interpretações são de fato semelhantes, porém não completamente compatíveis: ou Sêneca está declarando seu direito de ter opinião própria acerca da teoria estóica da felicidade, formulada por outros, ou ele está declarando uma maior originalidade e um status semelhante ao de um representante estóico.⁵⁸⁴ A primeira possibilidade parece muito mais plausível⁵⁸⁵ e se encaixa perfeitamente no tom modesto - mesmo descontada a possível ironia e sua função retórica de *captatio benevolentiae* – que se apreende da passagem:

Itaque aliquem sequar, aliquem iubebo sententiam diuidere, fortasse et post omnes citatus nihil inprobabo ex iis quae priores decreuerint et dicam “hoc amplius censeo”. 3. Interim, quod inter omnis Stoicos conuenit, rerum naturae adsentior; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est. (Vit.beat. 3.2- 3.3)

“Consequentemente, seguirei tal pessoa; a outra, ordenarei que divida em partes a proposição a ser votada, e também, possivelmente, sendo o último a ter a palavra, nada rejeitarei daquilo que os antecessores decretaram e direi: “tenho isto a acrescentar”. [III. 3] Não obstante, o que é um consenso entre todos os estóicos: concedo meu assentimento à natureza das coisas (*rerum naturae adsentior*) a sabedoria consiste em dela não se desviar, e em se moldar a sua lei e seu modelo.”

A atmosfera política ou jurídica denotada na referência ao *ius censendi* continua na exposição de Sêneca sobre sua relação com o estoicismo, *sententiam diuidere*: refere-se a uma prática das assembleias romanas, separar uma proposição para que seja votada em partes.

Mas nos interessa aqui ressaltar sobretudo a lógica senequiana. O autor afirma que vai dialogar com a tradição estóica – ora aceitando a interpretação de alguns (*aliquem sequar*), ora concordará

⁵⁸³ Cf. Lívio, *Ab Vrbe condita*, 45.15. Cf. também uma descrição das atividades do *ensor* e do escopo desse cargo no *Dictionnaire des Antiquités*, 2, pp. 1003-1010 (esp. 1005); e na *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 3.2, pp. 1902-1907; *DNP* 2, pp. 1056-1057.

⁵⁸⁴ Em estudos futuros, pretendemos refletir sobre a questão da originalidade à luz de teorias recentes da intertextualidade.

⁵⁸⁵ Convém notar que, dentre os tradutores e comentadores consultados, nenhum toma a segunda possibilidade como provável.

parcialmente com alguns (*aliquem iubebo sententiam diuidere*), ora ainda – sem refutar qualquer estóico (*fortasse et post omnes citatus nihil improbabo*) - meramente (e apenas se fosse o caso: *fortasse*), acrescentará algo seu (*amplius censere*). Com a última afirmação, Sêneca indica que ou dirá algo que não foi dito pelos demais, ou enfatizará elementos específicos de certas proposições. Dessa passagem, não se infere, necessariamente, que o autor pretenda substituir o pensamento de outros⁵⁸⁶.

Sêneca afirma que não há de refutar nenhum representante estóico (*procer*), é notável que mesmo a possibilidade sua “desaprovação de alguns” é extremamente cautelosa, modesta, e que ele condiciona suas contribuições a diversas restrições: talvez ocorra (*fortasse*), mas somente após (*post*) ter ouvido todos os demais (*omnes citatus*)⁵⁸⁷ e, sem discordar quanto a questão alguma (*nihil*), que ele também (*et*) acrescente algo (*amplius censeo*).

A partícula *interim*, na frase latina que se segue, indica, segundo propomos, que, ao mesmo tempo⁵⁸⁸ em que há de estabelecer o diálogo (nas condições que acabamos de comentar), Sêneca concorda em um ponto, unânime entre os estóicos (e, acrescentamos, central à nossa pesquisa): assentir à natureza das coisas (*quod inter omnis Stoicos conuenit, rerum naturae adsentior*). Portanto, mesmo divergindo quanto à interpretação pessoal de um ou outro estóico, Sêneca o faz concordando com esse princípio fundamental da escola.

⁵⁸⁶ Diferentemente de Ramondetti (p. 548, n.3) e Pohlenz (*Philosophie und Erlebnis*, pp. 57 ff.), não consideramos a passagem como uma marcada declaração de independência. Conforme mencionamos, Sêneca emprega os termos de maneira bastante modesta, e sua “independência” se referiria apenas ao direito de escolher entre a posição deste e daquele estóico, ou, talvez, de complementá-las com comentários pessoais.

⁵⁸⁷ Durante uma de suas sessões regulares, os membros do senado republicano eram convocados de acordo com seu nível e senioridade (Byrd 1995, p. 34). Ser convocado por último significa, portanto, que Sêneca considera a si mesmo como o senador pertencente ao mais baixo escalão da *curia* (e, também, como o mais jovem). Além da associação com o protocolo do senado, podemos também interpretar a expressão como uma referência cronológica: no momento em que escreve *De uita beata*, Seneca considera a si mesmo como o último estóico em uma linha de sucessão da escola, ao passo que Zenão, imaginado como o magistrado que preside e conduz a sessão, teria falado primeiro.

⁵⁸⁸ I.e. entendemos que o advérbio *interim* tem o sentido mais próximo do temporal (“simultaneamente” ou “no tempo indicado”), em vez de sua possível conotação (como “às vezes” ou “esporadicamente”), Cf. *ThLL* 7.1.2202.33-42. Não faria sentido que um filósofo estóico apenas “esporadicamente” assentisse à natureza das coisas, visto que esse é o propósito último do estoicismo, e considerando, também, que os membros dessa escola repetidas vezes demonstram o importância dessa proposição.

A simultaneidade do diálogo de Sêneca com a tradução estóica e o assentimento ao que lhes é comum (indicada pelo advérbio *interim*) deve ser ressaltada. Se Sêneca pode escolher a quem dará suporte (*sequar*) e quais partes da interpretação de alguém podem ser descartadas (*sententiam diuidere*), segue-se que nem todos os estóicos têm a mesma visão sobre as mesmas coisas, bem como que a *Stoa* não é, segundo sua opinião, uma escola de pensamento homogênea. De fato, algumas dessas discrepâncias são reportadas na doxografia (como e.g. *DL* 7.49⁵⁸⁹, *Stob.* 2.77⁵⁹⁰, e *Clem. Al. Strom.* 2.21.129⁵⁹¹), porém a extensão dessa falta de consenso, da forma como Sêneca a menciona, não pode ser depreendida dessa passagem.

Presença da noção de “harmonia” no trecho Vit.beat. 1.1-3.4

De todo modo, quanto ao princípio unânime (*quod inter omnis Stoicos conuenit*), que nos interessa, a harmonia estóica, note-se que ela é aqui expressa de modo mais patente pela expressão, *adsentior rerum naturae*. De acordo com a argumentação discutida acima, a expressão ocorre num contexto caracterizado pela incerteza dogmática: como apontamos, entre as seções 1.1 e 3.2, Sêneca continuamente recusa a validade das opiniões alheias em relação à definição e método de obtenção da felicidade. Por fim, como vimos em 3.3, Sêneca menciona *adsentior rerum naturae* para estabelecer um ponto seguro, no qual o leitor pode ter confiança. A seguir ponderaremos sobre o que podemos inferir dessa expressão da harmonia estóica.

No Capítulo 1 do presente estudo (tópico 1.2), observamos a variação terminológica com que Sêneca, nas cartas a Lucílio, expressa a noção de harmonia (enquanto *télos*, *homologia*). Aqui gostaríamos de ressaltar que tal variação terminológica é empregada para designar a relação de um

⁵⁸⁹ = *SVF* 3.1 = *LS* 63C.

⁵⁹⁰ = *SVF* 3.16 = *LS* 63A.

⁵⁹¹ = *Panécio Fr. 96* = *Posidônio Fr. 186*.

indivíduo com a natureza, e cada forma enfatiza, segundo podemos observar, aspectos específicos da proposição em que se encontram.

Pode-se, por exemplo, empregar *sequi* (“seguir”), que verte o verbo grego *akolouthein* (como na expressão *akolouthōs tēi physei symbainontōn zēn*⁵⁹²), usualmente num contexto que enfatiza a necessidade de que a vontade do indivíduo esteja de acordo com os eventos guiados pelo destino⁵⁹³. Como vimos, outros verbos possíveis são aqueles derivados do contexto musical (como *consonare* e *concinere*), empregados em ocasiões em que se discute alguma forma de coerência interna (ou seja, entre diversas partes de um mesmo objeto⁵⁹⁴). Também o uso de *adsentiri*, empregado nessa primeira formulação explícita da noção central a nossa pesquisa em *De uita beata*, chama atenção a determinados elementos da noção de “acordo” aqui presente. *Adsentiri* pode denotar a aprovação ou aceitação voluntária de algo, assim como a aceitação da opinião de um outro indivíduo. Aqui, o verbo ainda alude ao contexto senatorial (conforme defende Kuen⁵⁹⁵), mas também, enfatizamos, à concórdia com a natureza universal (como sugere Wildberger⁵⁹⁶).

Novamente, a atenção a sutilezas terminológicas revela-se necessária a nossa investigação da filosofia de nosso autor. Há registro de ao menos uma ocorrência em que Sêneca, ao tratar da idéia de harmonia com o destino nas *Epistulae morales*, procura direcionar a leitura do interlocutor ao torná-lo consciente da escolha lexical adotada no texto: na *Ep.* 96.2, o filósofo diz *non pareo deo sed adsentior* (“não obedeço ao deus, mas com ele concordo”), destacando, por meio do de precisão terminológica, que não apenas acompanha o destino, mas que também o faz com boa vontade⁵⁹⁷.

⁵⁹² “Seguir aquilo que ocorre de acordo com a natureza”. Cf. *Stob.* 2.76.8 (= *LS* 63B); *DL* 7.88 (= *LS* 63C).

⁵⁹³ Para uso em Sêneca nesse sentido, cf. *Ep.* 107.11; 118.12. Cf. também De Pietro, *Faces da ‘harmonia’ nas Epistulae morales de Sêneca* (Dissertação de Mestrado, IEL-Unicamp, 2008), Capítulo III.

⁵⁹⁴ Cf. e.g. *Stob.* 2.75.12 (= *SVF* 1.179 = *LS* 63B); *Sen. Ep.* 84.9-10; 88.9;

⁵⁹⁵ Cf. Kuen, p. 79. A estudiosa crê que uma segunda ocorrência do verbo na prosa senequeana demonstraria que a associação com o contexto político seria válida para essa passagem, citando, para isso, a *Ep.* 66.41.

⁵⁹⁶ Cf. J. Wildberger, pp. 253 e 872-873, nota 1326.

⁵⁹⁷ Note-se que, além da *Ep.* 96.2, há outros momentos em que Sêneca traça um contraste entre o ato de “aceitar voluntariamente” e “obedecer e se submeter”: Cf. *Ep.* 87.19; e 92.30-31. O mesmo contraste pode ser entrevisto em outros estoicos. Cf., igualmente, os comentários de J. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, p. 875, nota 1332.

Tal como na *Ep.* 96, também nessa passagem do *De uita beata* a escolha lexical é significativa. Cabe destacar que *adsentiri* (relacionado a *assensio*, tradução latina do grego *synkatathēsis*) é uma ação diversa, por exemplo, de *consentire*⁵⁹⁸ ou de *congruere*⁵⁹⁹. Inicialmente, *adsentiri* pode ser considerado parte de terminologia técnica estóica. O verbo partilha da mesma raiz de *assensio*, uma tradução latina consagrada do termo técnico estóico *synkatathesis* (“assentimento⁶⁰⁰”). O termo grego, por sua vez, designa o ato de “aceitar a veracidade de uma proposição”, costuma ser associado ao conceito de “impressão” (*synkatathesis phantasias*), e é a ferramenta mais elementar de prática filosófica estóica – não é, pois, surpreendente, que Sêneca o empregue justamente nesse ponto (3.2), em associação ao preceito fundamental do estoicismo (*rerum naturae adsentiri*). Além disso, com o termo latino *adsentiri* tem-se uma operação cognitiva (“estar de acordo com algo”) mais interna e contemplativa do que *congruere* (“unir tais e tais elementos”), em que o verbo envolve, necessariamente, mais de um elemento. Vista sob essa perspectiva, a expressão *adsentior rerum naturae* pode designar que Sêneca esteja meramente de acordo com a natureza, não significando, contudo, que o filósofo de fato viva em harmonia com ela.

Portanto, não é necessário supor que Sêneca esteja, na seção 3.3, declarando-se um sábio e afirmando ter efetivamente desenvolvido a *homologia*. Essa interpretação seria possível se o verbo *adsentiri* for entendido como uma referência direta e exclusiva à expressão estóica *akolouthos tēi physei zēn*, como parecem compreender Traina e Basore, ao traduzirem, respectivamente, “seguo la natura” e “I follow the guidance of nature”, como se nesse ponto ocorresse o verbo *sequi*. Na esteira da tradução de Laurand (“je donne mon assentiment à la nature”), nossa tradução (“concedo meu

⁵⁹⁸ O *OLD* indica que *adsentiri* pode significar “concordar em opinião, assentir, aprovar” (*OLD*, sentido 1) ou “admitir a verdade de uma proposição”, ou ainda, na filosofia estóica, “assentir a impulsos naturais” (*OLD*, sentido 2). Já *consentire* tem as acepções de “partilhar uma sensação ou sentimento” (*OLD*, sentido 1), “estar em harmonia ou uníssono em opinião, sentimento, conduta, etc.” (*OLD*, sentido 2), “concordar em relação a uma questão” (*OLD*, sentido 3), “obter um acordo” (*OLD*, sentido 4.a), “estabelecer um acordo ou criar um plano conjunto; combinar” (*OLD*, sentido 4.b), “ter simpatia por” (*OLD*, sentido 5.a), “assentir a” (*OLD*, sentido 5.b), “agir junto ou em uníssono; (de um corpo celeste) estar em conjunção” (*OLD*, sentido 8). Vemos, portanto, que o verbo *adsentiri* tem um uso muito mais restrito e técnico do que *consentire*.

⁶⁰⁰ Sêneca apresenta sua própria definição do conceito de *assensio* na *Ep.* 113.18.

assentimento à natureza das coisas”), busca enfatizar o aspecto epistemológico do verbo *assentire*. De modo semelhante, Costa traduz: “I (...) assent to nature’s law”, destacando a metáfora jurídica, presente não tanto na expressão, mas no parágrafo como um todo. Se bem atentarmos, o que Basore e Traina fazem é antecipar a metáfora que virá mais adiante. De todo modo, sua tradução pode gerar uma interpretação inadequada (e convém dizer, também contraditória, tendo em vista declaração senequiana, nesse sentido, em *Vit. beat.* 17.3)⁶⁰¹.

Além disso, sabendo que a noção de harmonia, sendo um conceito relacional, requer um objeto com o qual o sujeito deve estar em acordo, convém refletirmos sobre o objeto ao qual o verbo se refere. A expressão *rerum natura* não parece ser comum na prosa filosófica senequeana. Como observamos em Dissertação de Mestrado⁶⁰², são diversos os referentes empregados na expressão da harmonia por parte de Sêneca, podendo ser, entre outros, *deus*, *natura*, *fatum* e *ratio*. Qual seria, então, o efeito de da referência a “coisas” (*res*) em *natura rerum*? Segundo entendemos, ao empregar *natura rerum* (“natureza das coisas”), Sêneca generaliza ao máximo tal referência, precisamente para indicar que está em concordância com o princípio que unifica os estóicos: não mais se menciona que está em conformidade com os desígnios dos deuses⁶⁰³, com o destino⁶⁰⁴, com a natureza particular de uma planta⁶⁰⁵, de um animal⁶⁰⁶, ou de um ser humano⁶⁰⁷ – Sêneca refere-se, nessa passagem, a algo mais geral, *res*, de modo a expressar, sem risco de particularizar um ponto de vista, um dogma partilhado por toda a escola.

De certa forma, pode-se considerar esse momento da seção 3.2 como a primeira conclusão da linha de raciocínio iniciada em 1.1. Se, como vimos, da primeira frase em diante o texto flui em uma

⁶⁰¹ Nas *Epistulae morales* (esp. *Ep.* 75.1 ff), podem-se encontrar diversas afirmações em que Sêneca refere-se a si próprio como um *proficiens*, ou seja: um filósofo que ainda está progredindo em direção à sabedoria. Por fim, em toda sua prosa filosófica não há uma única ocorrência de menção a si mesmo como detentor da sabedoria.

⁶⁰² M. C. De Pietro, *op.cit.*, pp. 200-203.

⁶⁰³ Cf. e.g. *Ep.* 16.5; 76.23.

⁶⁰⁴ Cf. *Ep.* 76.23.

⁶⁰⁵ Cf. *Ep.* 41.7; 76.8; 122.8.

⁶⁰⁶ Cf. *Ep.* 41.6; 76.8.

⁶⁰⁷ Cf. *Ep.* 76.8-10.

direção definida, eliminando metodicamente fontes instáveis para uma resposta adequada às questões levantadas no início, nesse momento que, tendo atingido certo nível de suspense - visto que Sêneca deixara todos os demais em dúvidas e deixa o leitor sem uma base estável para prosseguir em sua investigação – o autor oferece ao interlocutor algo seguro e palpável: a “natureza das coisas” (*natura rerum*).

A sensação de fechamento se dá ainda porque essa passagem ecoa não apenas o conteúdo das seções iniciais da obra, mas também seu léxico e suas metáforas. A metáfora do caminhar, que se mostra de modo abundante na seção 1 (porém ausente em toda a seção 2), é retomada em 3.3, como se Sêneca desejasse direcionar a atenção do leitor àquilo que havia dito anteriormente. O mesmo fenômeno ocorre em relação ao vocabulário: os termos *rerum naturae*, *adsentior*, *deerrare*, *legem*, *exemplum* e *formari* (3.3) refletem palavras que foram utilizadas nas seções 1 (e, igualmente, ausentes da seção 2): *cupiditas naturalis* (1.1), *ducem secuti* (1.2), *errare* (1.2), *sequamur* (1.3), *componimur* (1.3), *adsensu* (1.3), *exempla* (1.3) e *exemplis* (1.4).

Consequentemente, uma possível leitura para essa passagem é considerar que o discurso das seções iniciais (1.1-3.2) desenvolve o tema do “desacordo”, e culmina com a ênfase de *natura rerum* como ponto “harmonizante” (por assim dizer) da situação em que o leitor se encontra. Por fim, é interessante observar que a solução de Sêneca é duplamente “harmônica”, pois não apenas a ação em si exibe certa forma de acordo (*rerum naturae adsentior*), mas também o fato de que todos os estóicos concordam que estar de acordo com a natureza das coisas é algo desejável (*inter omnis conuenit*).

Contudo, ainda que generalizante, o sentido de *res* na expressão “natureza das coisas” (*natura rerum*) se tornará claro na linha seguinte: se a sabedoria é modelar-se de acordo com a natureza das coisas e delas não se afastar (*ab illa [sc. naturae rerum] non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est*), segue-se (*ergo*) que um ser humano deverá estar de acordo com o que é próprio da espécie humana – pois essa é uma das naturezas com as quais deve estar de acordo. Assim, o

parágrafo 3.3 inicia-se com a constatação de que “a vida feliz está em harmonia com sua própria natureza” (*beata est ergo uita conueniens naturae suae*). A natureza à qual o filósofo se refere é a humana, e mais precisamente, a faculdade racional⁶⁰⁸ (*ratio/logos*). A menção à *homologia* nesse parágrafo tem a função de conectar os *decreta* gerais do estoicismo em 3.2 (“assentir à natureza das coisas”; “a sabedoria consiste em não se desviar da natureza das coisas, e em se moldar à sua lei e seu modelo”) ao conceito de *mens*, foco do discurso a partir do parágrafo 3.3. Portanto, ao associar a vida humana harmoniosa à *sana mens* (3.3), Sêneca estabelece o vínculo conceitual necessário para dar prosseguimento à sua argumentação, tomando *natura rerum* como ponto de partida lógico, e desenvolvendo a sequência: 1. *natura rerum* → 2. *natura sua* → 3. *sana mens*.

O tom da argumentação se altera drasticamente com a introdução de *rerum naturae adsentiri* na seção 3.3: após encontrar esse ponto estável, o que era incerto dá lugar a fatos e definições que tendem a ser apresentados de modo categórico⁶⁰⁹, tendência que permanece até a seção 6.2. Tal uso de vocabulário torna a mensagem senequeana bastante clara, indicando que o interlocutor deve tratar as informações apresentadas como dogmas e definições típicas do estoicismo.

Prossigamos com a análise do trecho selecionado para esta subseção:

Interim, quod inter omnis Stoicos conuenit, rerum naturae adsentior; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est. Beata est ergo uita conueniens naturae suae, quae non aliter contingere potest quam si primum sana mens est et in perpetua possessione sanitatis suae, deinde fortis ac uehemens, tunc pulcherrime patiens, apta temporibus, corporis sui pertinentiumque ad id curiosa non anxie, tum aliarum rerum quae uitam instruunt diligens sine admiratione cuiusquam, usura fortunae muneribus, non seruitura. (3.3)

⁶⁰⁸ Sêneca define a natureza particular do ser humano com maior clareza em *Ep.* 41.6-8 e 76.8-16.

⁶⁰⁹ Observe-se o emprego de verbos no indicativo (em detrimento do subjuntivo ou da forma impessoal), em forma assertiva: *beata est ergo uita* (3.3); *non aliter contingere potest* (3.3); *sana mens est* (3.3); *intellegis* (3.4); *sequi* (3.4); *ingens gaudium subit* (3.4); *omnis ex infirmitate feritas est* (3.4); *potest aliter definiri quoque definiri* (4.1); *idem itaque erit* (4.2); *licet et ita finire* (4.2); *licet (...) transferre* (4.3); *quo die infra fuerit (...) erit* (4.4); *non alia res tribuit* (4.5); *potest beatus dici* (5.1); *nihil interest inter hos et illa* (5.2); *illis nulla ratio est* (5.2); *beatus dici nemo potest* (5.2); *beata ergo uita est* (5.3); *pura mens est* (5.3); *dementia est* (6.1); *beatus ergo est* (6.2); *beatus est (...) contentus* (6.2); *beatus est is (...) ratio commendat* (6.2).

“Não obstante, o que é um consenso entre todos os estóicos: concedo meu assentimento à natureza das coisas; a sabedoria consiste em dela não se desviar, e em se moldar a sua lei e seu modelo. Feliz, portanto, é a vida que está de acordo com sua própria natureza, o que não pode se dar a não ser que a mente, em primeiro lugar, seja sã e esteja continuamente de posse de sua sanidade; e que, além disso, seja corajosa e enérgica, e ainda esplendorosamente resistente; esteja preparada para todas as ocasiões⁶¹⁰; seja cuidadosa com seu corpo e com tudo o mais que a ele diz respeito, porém sem inquietação. Além disso, tal mente é diligente com as outras coisas que servem de instrumentos básicos para a vida⁶¹¹, mas sem as admirar⁶¹²; vale-se dos presentes da fortuna sem dela ser escrava.”

A definição de sabedoria como não se desviar da natureza e em se moldar a sua lei e seu modelo (*ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est*) aponta as razões pelas quais Sêneca assente à natureza das coisas.

Até o momento, o leitor do *dialogus* já foi advertido quanto a que nenhum esforço em direção a algo excepcional ou externo à mente é necessário para o desenvolvimento da *sapientia*⁶¹³. Os requisitos consistem, pois, em não se afastar daquilo que foi dado ao ser humano (isso é, sua própria natureza), e formar-se de acordo com a lei daquilo que foi dado. Cabe notar que tais requisitos estão de acordo com a rejeição da busca ativa pelo bem supremo, mencionada por Sêneca em 3.1 (“ (...) e não foi colocado muito longe”, *nec longe positum est*).

O verbo *formare* significa “assumir a forma de alguma outra coisa” (*OLD*, sentido 1b). Figurativamente, o termo também tem a acepção de “ser educado” ou “moldar ou adaptar o próprio

⁶¹⁰ *Apta temporibus*: Kuen (p. 81) considera que a expressão remete à noção estóica de *eukairia* (“suitableness; appropriateness”: *LSJ*, sentido II.1; “convenient situation”: *LSJ*, sentido II.2) Cf. também *SVF* 3.264; 502; 562; *Fin.* 3.45.

⁶¹¹ *Aliarum rerum quae uitam instruunt*: referência ao que provê a vida com recursos. Em termos técnicos, a expressão se refere à subcategoria dos indiferentes (*adiaphora* em grego, *indifferentia* em latim), porém úteis (*proēgmena* em grego, *producta* em latim), conforme descritos em *SVF* 3.125, e mais geralmente em *SVF* 3.117-168. Cf. também Kuen (p. 83), Grimal (p. 33); e Costa (p. 175).

⁶¹² *Sine admiratione*: embora sejam *proēgmena*, os referidos objetos ainda são considerados indiferentes, sendo, pois, inapropriado lhes atribuir valor moral. A atribuição de um valor positivo absoluto (*axia*), em oposição a um valor relativo (*axia eklektikē*) contextual, levaria ao surgimento de uma emoção (i.e. um movimento da alma) de atração, o que seria um comportamento contrário à natureza dos referidos objetos. Grimal (p. 33), Basore (p. 106) e Kuen (p. 81) destacam essa interpretação da passagem. Cf. também *DL* 7.123 = *SVF* 3.642 (mencionado por Kuen e Grimal).

⁶¹³ A idéia de interiorização, de que tratamos em subseções anteriores deste capítulo, é recorrente na obra *De uita beata*, como apontaremos também nas seções a serem analisadas mais adiante.

caráter ou conduta” (*OLD*, sentido 4). Uma construção similar, que também associa o verbo à *natura*, pode ser entrevista na *Ep.* 92.30:

quemadmodum corporum nostrorum habitus erigitur et spectat in caelum, ita animus, cui in quantum uult licet porrigi, in hoc a natura rerum formatus est (grifos nossos)

“Da mesma maneira que manter-se ereto e olhar o céu é característico dos nossos corpos, também a mente, que estende-se o quanto deseja, foi dessa forma moldada pela natureza”

Além disso, ressalte-se que o termo derivado do verbo *formare* (isso é, o substantivo *forma*) já foi usado nas *Epistulae morales*, em contexto que, similarmente à passagem que lemos em *De uita beata* 3.3, trata do bem supremo e da harmonia estóica: na *Ep.* 34.4, Sêneca afirma que Lucílio, seu interlocutor, assegurará seu progresso em direção à sabedoria se cuidar que todas as suas ações e palavras sejam coerentes e correspondam entre si, e se, ademais, estas forem moldadas pela mesma fôrma (*si [...] id egeris ut omnia facta dictaque tua inter se congruant ac respondeant sibi et una forma percussa sint*).

Na passagem da obra em apreço, a consequência (*ergo*) de afirmar que a sabedoria é assentir à natureza das coisas (*naturae rerum adsentiri*) é apresentada logo em seguida à referida definição: *beata est ergo uita conueniens naturae suae*. Aqui temos o verbo *conuenire*, da mesma raiz da palavra *conuenientia*, que, como referimos no início deste estudo, Cícero em *Fin.* 3.21 apresenta como termo técnico para verter *homologia* em latim, e usado, dentre as obras senequianas, apenas na carta 74.

Segundo o argumento de Sêneca nessa passagem (3.3), a vida, para ser feliz, deve estar de acordo com sua própria natureza (*conueniens naturae suae*), visto que o indivíduo que concorda com a natureza das coisas (em geral) é aquele que concorda com sua própria natureza. Sêneca desmembra o desenvolvimento desse tipo de vida em quatro estágios que, como o autor enfatiza, devem ser cumpridos *necessariamente* (como se interpreta a expressão *quae non aliter contingere potest*).

Consequentemente, uma vida *conueniens* (“de acordo”, i.e. harmônica, em estado de *homologia*) com sua própria natureza é possível apenas nas condições apresentadas em seguida, na seção 3.3, que destacamos no esquema abaixo:

primum:

*mens sana est
perpetua possessione sanitatis suae*

deinde:

fortis ac uehemens

tunc:

*pulcherrime patiens;
apta temporibus;
corporis sui pertinentiumque ad id curiosa non anxie*

tum:

*aliarum rerum quae uitam instruunt diligens sine admiratione cuiusquam;
usura fortunae muneribus, non seruitura.*

O que se pode inferir objetivamente da passagem acima é que há quatro advérbios conectivos empregados para listar os requisitos da vida que está de acordo com sua própria natureza: *primum*, *deinde*, *tunc* e *tum*. Não podemos especificar se os termos enumeram as referidas características temporal ou causalmente. De toda forma, é evidente que as partículas dividem os atributos mencionados no parágrafo em quatro grupos, implicando algum tipo de diferença entre os elementos ali apresentados.

De fato, dentre esses elementos é perceptível certa distinção, no sentido de uma progressão gradual de características internas a externas. O primeiro⁶¹⁴ e segundo⁶¹⁵ estágios voltam-se exclusivamente a atributos ou configurações internas da alma. O terceiro⁶¹⁶ estágio descreve a atitude

⁶¹⁴ *Mens sana et in perpetua possessione sanitatis suae.*

⁶¹⁵ *Fortis ac uehemens.*

⁶¹⁶ *Pulcherrime patiens; apta temporibus; corporis sui pertinentiumque ad id curiosa non anxie.*

da mente em relação ao corpo (isso é, o objeto externo mais intimamente associado ao indivíduo), e o quarto⁶¹⁷ se refere aos demais objetos externos⁶¹⁸.

Dessa forma, tendemos a acreditar que tanto *primum* como *deinde* destacam atributos que Sêneca considera mais relevantes para sua argumentação na passagem. Permanece indefinido se *tunc* e *tum* descrevem requisitos igualmente necessários, ou se, ao contrário, referem-se a meras consequências de *primum* e *deinde*. No entanto, o fato de serem introduzidos por último no texto indica que há uma progressão do *interior* para o *exterior*⁶¹⁹, na qual os elementos *internos* são destacados. Sendo assim, embora não seja possível determinar uma diferença de valor entre os quatro grupos, podemos, no mínimo, confirmar uma diferença de ênfase.

O primeiro passo, introduzido pelo advérbio *primum* (“em primeiro lugar”), afirma que a mente deve ser sã (*mens sana est*) e em contínua posse dessa sanidade (*in perpetua possessione sanitatis suae*). A isso segue-se o advérbio *deinde* (“além disso”; “em seguida”), que introduz uma condição adicional: após a mente ter-se estabelecido no caminho correto (quer dizer, após saber o que é correto e ter extirpado de si todos os vícios), ela deve percorrê-lo de modo resoluto, isso é: ela não se pode deixar influenciar quer por opiniões alheias, quer pelas provocações da Fortuna. Os dois atributos apresentados (nomeadamente, *fortis* e *uehemens*) caracterizam, segundo propomos, posturas defensivas contras os dois tipos de perturbação a serem mencionados mais adiante (na seção seguinte, *Vit. beat.* 3.4), pois uma mente corajosa e enérgica resiste tanto àquilo que excita (*inritant*) como àquilo que aterroriza (*territat*).

Tendo cumprido as duas primeiras condições (*tunc*; “e ainda”, “então”), a mente deverá manifestar três características externas. De início, ela exibirá nobre resistência (*pulcherrime patiens*) e

⁶¹⁷ *Aliarum rerum quae uitam instruunt diligens sine admiratione cuiusquam, usura fortunae muneribus, non seruitura.*

⁶¹⁸ A exortação promovendo uma atitude ideal em relação aos indiferentes (*indifferentia*) é repetida em *Vit.beat.* 8.2, em contexto que, tal como no parágrafo em apreço, ocupa-se com a definição da *uita secundum naturam*.

⁶¹⁹ Kuen (p. 79-80) interpreta o excerto de maneira diversa. A estudiosa considera a divisão quádrupla como uma sequência lógica, partindo de proposições gerais a particulares.

uma capacidade de se adaptar a diferentes circunstâncias (*apta temporibus*), além de demonstrar ser capaz de cuidar de seu corpo sem permitir que ele se torne fonte de preocupações (*corporis sui pertinentiumque ad id curiosa non anxie*).

Por fim, iniciando-se com *tum* (“Além disso”), o quarto e último passo apresenta duas características adicionais: a mente deverá aceitar demais coisas úteis – porém sem valorizá-las (*aliarum rerum quae uitam instruunt diligens sine admiratione cuiusquam*) –, e ela deverá fazer bom uso dos presentes das Fortuna, – sem que delas se torne escrava (*usura fortunae muneribus, non seruitura*).

*Intellegis, etiam si non adiciam, sequi perpetuam tranquillitatem, libertatem, depulsis iis quae aut irritant nos aut territant; nam uoluptatibus et *** pro illis quae parua ac fragilia sunt et †ipsis flagitiis noxia† ingens gaudium subit, inconcussum et aequale, tum pax et concordia animi et magnitudo cum mansuetudine; omnis enim ex infirmitate feritas est.*

“Você entende, mesmo se eu nada acrescentar, que, repelidas as coisas que, ou nos excitam, ou nos aterrorizam, há de seguir uma tranquilidade contínua e a liberdade. Isso porque, no lugar dos prazeres e *** que contribui para os alcançar, e que é não só mesquinho e insignificante, mas, também †nocivo por seus próprios escândalos†, é-se tomado por uma imensa alegria, inabalável e estável, e, em seguida, pela paz e a harmonia da alma, e também por uma grandeza caracterizada pela gentileza, pois toda brutalidade se origina da fraqueza.”

Como vemos, a consequência lógica do cumprimento desses quatro estágios apontados em 3.3 é descrita imediatamente a seguir: *intellegis, etiam si non adiciam* (3.4). O emprego do verbo *intellegere* na forma indicativa apresenta a conclusão como evidente, e o uso da segunda pessoa do singular indica que se espera o interlocutor ser capaz de compreendê-la por si mesmo. Com isso, parece-nos que Sêneca sugere que seu interlocutor teria certo treinamento em filosofia que o permitisse inferir a conclusão a partir das premissas afirmadas – ainda assim, convém destacar, não excluindo que a mesma passagem seja compreendida de modo mais superficial por um leitor leigo. Também essa expressão (retomada, na forma passiva impessoal, em *Vit. beat.* 8.3: *intellegitur, etiam si non adiecero*) nos ajuda a pensar que *De uita beata* é uma obra que, ao menos em parte, é voltada a não-leigos.

Se a mente está configurada da forma anteriormente descrita, necessariamente se seguirá (*sequi*) que o indivíduo há de desenvolver uma tranquilidade contínua (*perpetuam tranquillitatem*) e liberdade (*libertatem*). A conclusão de Sêneca é lógica porque os quatro estágios descritos anteriormente, se cumpridos, levariam a mente a descartar tudo o que nos excita ou nos aterroriza (*depulsis iis quae aut irritant nos aut territant*). Ainda que tenha deixado implícito que a conclusão é evidente, Sêneca explicita seu raciocínio em seguida: tal é a conclusão, porque (*nam*) uma imensa, inabalável e estável alegria surgirá (*ingens inconcussum et aequale gaudium subit*), e, junto a ela, a paz, a harmonia da alma, e uma grandeza gentil (*pax et concordia animi et magnitudo cum mansuetudine*). Tal condição ocupará o lugar (*pro*) dos prazeres e demais coisas menores e insignificantes (*uoluptatibus; illis quae parua et fragilia sunt*). Por fim, a gentileza de tal alma é possível porque (*enim*) toda selvageria tem sua origem na fraqueza (*omnis feritas ex infirmitate est*). À guisa de ilustração, o raciocínio pode ser esquematizado da seguinte maneira:

nam:

ingens inconcussum et aequale gaudium subit:

tum: “então”

pax et concordia animi et magnitudo cum mansuetudine

pro: “no lugar de”

uoluptatibus

illis quae parua et fragilia sunt

enim: “porque”

omnis feritas ex infirmitate est.

A passagem, portanto, também pode ser formulada como uma proposição lógica: *se* não há nada que nos excite (*irritat*) ou aterrorize (*terrirat*), *então* teremos liberdade e uma contínua tranquilidade (*perpetuam tranquillitatem et libertatem*).

Seções 3.3 a 3.4

Após o indivíduo ter concluído os quatro estágios descritos acima, ele não estará mais sujeito a perturbações externas, como as fontes de excitação ou medo. Distante de tais incômodos, ele será capaz de desenvolver os atributos necessários para a vida feliz. O principal raciocínio desenvolvido nessa definição da vida feliz é que esta tem como requisito a reação correta às coisas externas – o ablativo absoluto *depulsis* e o verbo *sequi* formam uma clássica proposição condicional “se/então”, destacando, pois, a causalidade entre as duas condições. A eliminação de todas as formas de estímulo emocional que pudesse ser gerado pela opinião do indivíduo sobre objetos de valor moralmente neutro é uma referência à ideia estoica de *apatheia* – o estado caracterizado pela ausência de perturbações (em grego, *pathē*), que consiste em um dos aspectos do bem supremo dos estoicos⁶²⁰.

A mente é descrita como “sã” (*sana*), pouco surpreendentemente, por que ela não está enferma. A condição oposta à saúde mental pode ser tanto uma doença arraigada (*morbus* em latim; *arrōstēma* ou *nosēma* em grego) quanto uma perturbação (*affectus* em latim; *pathos* em grego) – esta, passível de se deteriorar e eventualmente se tornar uma doença mais séria. Deve-se ressaltar que *morbus* é uma das traduções ciceronianas de *pathos*⁶²¹, empregada também por Sêneca em diversos momentos de sua prosa⁶²². Sêneca define *morbus* como “um juízo que persevera naquilo que é corrupto⁶²³”, sendo, pois, o resultado do acúmulo de movimentos repreensíveis da alma⁶²⁴ (como, por exemplo, desejar o que não deve ser desejado). A *apatheia* é, portanto, compreendida como a capacidade que a mente tem de ser

⁶²⁰ Sêneca nos oferece seus próprios comentários acerca da *apatheia* na *Ep.* 9.2-5.

⁶²¹ Cf. Cic. *Tusc.* 3.22-23. Em suas obras, Cícero usa termos semanticamente correlatos para descrever conceitos similares, como, por exemplo, em *De officiis*: “perturbação” (*perturbatio*; Cic. *Tusc.* 4.11), “perturbações mentais” (*perturbationi animi*; Cic. *Tusc.* 4.22), e “enfermidade” (*aegritudo*; Cic. *Tusc.* 4.14). Em outra obra, Cícero traduz o grego *pathē* por “perturbações mentais”, e destaca que o termo “doença” (*morbus*) não é apropriado para transmitir o sentido do vocábulo grego em todas as ocasiões (Cic. *Fin.* 3.35), e demonstra, com isso, que está ciente da distinção feita pelos estoicos entre os conceitos de “doença” e “perturbação”, que mencionamos acima.

⁶²² Veja-se, por exemplo, *Ep.* 75.10-12; 85.10; 94.17; e *De Ira* 1.20.1.

⁶²³ Cf. Sen. *Ep.* 75.11. Cf. também SVF 1.202; 205-206; 3.412.

⁶²⁴ Cf. Sen. *Ep.* 75.12.

moralmente “saudável”, ou, o que é o mesmo, a capacidade de não ter nenhum hábito nocivo. Convém destacar que essa *apatheia* não consiste em insensibilidade⁶²⁵, mas em uma soberania no que concerne aos referidos estímulos emocionais.

Pode-se traçar um paralelo entre esse excerto e outras passagens similares, nomeadamente, as *Ep.* 45.9 e 74.5-6. Nas cartas mencionadas, que lidam precisamente com o tema da vida feliz, nelas podemos notar que a discussão se dá em torno dos mesmos conceitos tratados nessa parte da obra em estudo, a saber: o desprezo das opiniões, a menção à natureza específica do ser humano, a ênfase em não depender de objetos externos, a metáfora da viagem e o assentimento à lei da natureza:

Omnium animos mala aliena ac repentina sollicitant. Quemadmodum aues etiam inanis fundae sonus territat, ita nos non ad ictum tantum exagitamur sed ad crepitum. Non potest ergo quisquam beatus esse qui huic se opinioni credidit. Non enim beatum est nisi quod intrepidum; inter suspecta male uiuitur. [6] Quisquis se multum fortuitis dedit ingentem sibi materiam perturbationis et inexplicabilem fecit: una haec uia est ad tuta uadenti, externa despiciere et honesto esse contentum. (*Ep.* 74.5-6; grifos nossos)

“Males alheios e inesperados inquietam os corações de todos. Da mesma maneira que até mesmo o ruído de um estilingue vazio aterroriza os pássaros, assim nos atormentamos não somente com o impacto, mas com o estalido. Portanto, **alguém que se apega a crenças tais não pode ser feliz**, pois ninguém é **feliz**, a menos que seja **corajoso**: vive-se mal em meio a suspeitas. [6] Qualquer um que se tenha entregue em demasia a eventos fortuitos criou para si um imenso e inextricável motivo de aflição. Ao caminhante **há apenas um único caminho** para a segurança: **desprezar as coisas externas e contentar-se com o que é excelente.**” (grifos nossos)

E:

Si utique uis uerborum ambiguitates diducere, hoc nos doce, beatum non eum esse quem uulgus appellat, ad quem pecunia magna confluit, sed illum cui bonum omne in animo est, erectum et excelsum et mirabilia calcantem, qui neminem uidet cum quo se commutatatum uelit, qui hominem ea sola parte aestimat qua homo est, qui natura magistra utitur, ad illius leges componitur, sic uiuit quomodo illa praescripsit; cui bona sua nulla uis excutit, qui mala in bonum uertit, certus iudicii, inconcussus, intrepidus; quem aliqua uis mouet, nulla perturbat. (*Ep.* 45.9; grifos nossos)

⁶²⁵ Como já mencionara Sêneca na *Ep.* 74.30.

“Se você quiser **analisar equívocos lexicais**, ensine isso a nós: **o motivo de não ser feliz aquele a quem o povo assim denomina** – aquele a quem um grande volume de dinheiro flui , mas sim **aquele para quem todo o bem está na mente**; aquele que é nobre, sublime, que pisa sobre ‘maravilhas’, que não vê ninguém como modelo segundo o qual desejaria ver-se convertido; **que estima no ser humano apenas aquilo que é caracteristicamente humano**; aquele que **emprega a natureza como professora, se conforma às suas leis, e vive da maneira como ela prescreveu**; aquele de cujo bem nenhuma força pode separar; aquele que transforma males em bens; aquele que **é certo em seus juízos, inabalável, corajoso; a quem alguma força move, nenhum perturba.**” (grifos nossos)

Como podemos observar, o excerto que compreende as seções 3.3 e 3.4 consiste no primeiro momento em que conceitos começam a ser discutidos de forma teórica no *De uita beata*. Ao responder, conforme acima propomos, a questões colocadas no início da obra, esse trecho vai estabelecer o que consideramos ser um resumo do caminho estoíco em direção à felicidade.

A argumentação tem um tom mais direto, claramente silogístico, o que poderia produzir o efeito de conferir uma aura de verdade inquestionável à conclusão a que o autor chega. Em verdade, esse pode ser precisamente o ponto do excerto, em contraste com o gradual aumento da incerteza em relação ao caminho correto, que se vê de entre *Vit. beat.* 1.1 a 3.3).

Natura rerum não é algo que pode ser simplesmente obtido ou buscado, visto que, por definição, ela é um atributo imutável, de que as coisas já têm posse. Sendo assim, a escolha apresentada ao indivíduo não é entre “ter ou não ter” essa natureza, mas sim entre “agir e não agir de acordo com ela”. Ainda assim, uma exortação a “concordar” (*assentiri*) com tal objeto é por demais generalista para ter a função de um conselho parenético, e, dessa forma, supõe-se que seja parte de um argumento que ainda está por vir.

De fato, esse é apenas um passo na argumentação senequiana. Se o indivíduo deve se conformar à natureza das coisas, segue-se logicamente (*ergo*) que ele deve saber qual exatamente é a sua própria natureza, e, em seguida, agir de acordo com ela. Além disso, tal é a atitude do sábio (*sapientia est*). Para que se obtenha sucesso nisso, deve-se necessariamente (*non aliter potest*) cumprir certos

prerrequisitos, nomeadamente: a posse e a preservação de uma mente sã, corajosa (*fortis*) e enérgica (*uehemens*), de onde, devido ao seu comportamento ideal em relação ao objetos externos, eventualmente surgirá a tranquilidade contínua (*perpetua tranquillitas*).

Pode-se concluir que esse excerto apresenta a noção de “harmonia” em três diferentes papéis. Primeiramente, o autor coloca a proposição como ponto inicial do progresso do indivíduo em direção ao bem supremo. Nesse ponto, a harmonia não é descrita explicitamente como um propósito, mas sim como uma “ferramenta” ou “caminho” que, quando usada ou seguido, necessariamente levará ao *telos*. A idéia de harmonia também marca o início da discussão teórica que perdurará até o final do *De uita beata*, demonstrando, com isso, sua importância em relação à teoria estóica da felicidade. Em segundo lugar, a idéia de harmonia é a primeira proposição que o autor apresenta como verdadeira nessa obra, contrastando, pois, com as opiniões incoerentes e errôneas da multidão. Em terceiro lugar, ela é apresentada como uma crença que une todos os estóicos (e, portanto, sob certa luz, faz com que eles estejam “em consenso” entre si), os quais nem sempre concordam com as proposições uns dos outros. O raciocínio seguinte (*Vit. beat.* 4.1-4.5) prosseguirá com a definição do bem supremo e a apresentará em diferentes palavras e contextos imagéticos.

Seções 4.1-4.5

Potest aliter quoque definiri bonum nostrum, id est eadem sententia non isdem comprehendí uerbis. Quemadmodum idem exercitus modo latius panditur modo in angustum coartatur et aut in cornua sinuata media parte curuatur aut recta fronte explicatur, uis illi, utcumque ordinatus est, eadem est et uoluntas pro eisdem partibus standi, ita finitio summi boni alias diffundi potest et exporrigi, alias colligi et in se cogi” (*Vit. beat.* 4.1)

“É possível definir o nosso bem também de uma outra forma, isto é: a mesma idéia pode ser expressa por outras palavras. Assim como o mesmo exército ora se espalha amplamente, ora se comprime em um espaço estreito, e ou se dobra ao meio na formação dos flancos curvos, ou se espraia com a vanguarda em linha reta, sua força, independente de como estiver sua formação,

e sua vontade de se manter firme por sua facção permanecem as mesmas: da mesma forma, também a definição do bem supremo às vezes pode ser largamente difusa e de amplo escopo, e às vezes sintética e abreviada em si mesma.”

Sêneca, mais uma vez, faz com que o interlocutor se torne cômico de seu método de exposição, desta vez destacando que a mesma idéia pode ser expressa por meio de diferentes palavras. Essa definição em particular, por exemplo, pode ser aumentada (*diffundi*), estendida (*exporrigi*), contraída (*colligi*), ou confinada em si mesma (*in se cogi*). E para tanto, usa, por sua vez, de uma imagem: a expressão de uma ideia funcionaria de modo semelhante a um exército, que altera sua formação de modo a melhor reagir a diferentes situações, porém mantendo seu conteúdo intacto. Convém destacar que essa mesma afirmação quanto à variedade lexical de expressão de uma mesma ideia ocorre mais de uma vez na prosa senequiana, sendo observável também em *Tranq. anim.* 2.3 e na *Ep.* 9.2. No *De uita beata*, o autor mantém a ênfase no aspecto da vida feliz que concerne ao julgamento correto, e oferece ao leitor três diferentes formulações como, essencialmente, transmitindo a mesma idéia (indicadas abaixo por meios das letras A, B, C):

Idem itaque erit, si dixerō [A] “nsummum bonum est animus fortuita despiciens, uirtute laetus” aut [B] “inuicta uis animi, perita rerum, placida in actu cum humanitate multa et conuersantium cura”. Licet et ita finire, ut [C] beatum dicamus hominem eum cui nullum bonum malumque sit nisi bonus malusque animus, honesti cultorem, uirtute contentum, quem nec extollant fortuita nec frangant, qui nullum maius bonum eo quod sibi ipse dare potest nouerit, cui uera uoluptas erit uoluptatum contemptio. (Vit. beat. 4.2)

“Consequentemente, será o mesmo se eu disser: [A] “o bem supremo é uma mente que desdenha os eventos fortuitos e se satisfaz com a virtude” ou [B] “uma força invencível da mente, hábil em quaisquer situações, gentil ao agir, e plena de sentimento humanitário e cuidado com aqueles com quem convive”. Também é válido definir de forma que digamos [C] que é feliz a pessoa para quem nada é um bem ou um mal – à exceção de uma mente boa ou má –; alguém que cultua o que é excelente, que se contenta com a virtude, e a quem os eventos fortuitos não enfatuam nem alquebram, que não reconhece nenhum bem maior do que aquele que pode dar a si mesmo, alguém cujo verdadeiro prazer há de ser o desprezo dos prazeres.”

De acordo com a segunda observação de Sêneca quanto ao seu método (*Vit. beat.* 4.1), essas três definições devem ter em comum uma mesma noção (isso é, a de felicidade), mesmo que o *definiendum* e *definiens* de cada uma variem. As definições também exibem densidades diferentes, sendo [A] a mais concisa e assindética, carecendo até mesmo de conectivos entre seus *definientes*, e [C] sendo a mais elaborada.

Não surpreende, pois, que uma leitura mais atenta revele que as três formulações também criam o efeito de destacar a noção da correta distinção do valor moral de determinado objeto – que é o mesmo que ter concepções corretas sobre o que é um bem e o que é um mal.

Pode-se, então, dizer que uma mente que contempla a Fortuna e a virtude de acordo com seu verdadeiro valor (definição A) está no caminho correto à vida feliz. Uma outra forma de descrever esses requisitos (definição B) é aludindo às virtudes (*uis animi*⁶²⁶) – nessa definição, evoca-se mais explicitamente a *fortitudo* (“coragem”), a *prudentia* (“prudência”), a *magnanimitas* (“grandeza de espírito”) e a *humanitas* (“civildade”). As características mencionadas são: o comportamento ideal em relação a eventos fortuitos, a atribuição correta de valor moral, uma certa bravura, e o tratamento gentil dos demais. A menção que Sêneca faz a esses atributos é certamente uma outra alusão à doutrina estoica. A semelhança dessas descrições com a doxografia das virtudes de Ário Dídimos, Diógenes Laércio e Ps.-Andrônico sugere que elas podem ter feito parte de uma tradição comum estoica, a que Sêneca teria tido acesso e, agora (conforme afirmou em *Vit. beat.* 3.2), empregaria de acordo com suas necessidades. Os doxógrafos citam a definição de prudência (*phronesis*, em grego) como “o conhecimento do que é ruim, do que é bom, e do que não é nenhum dos dois⁶²⁷”; grandeza de espírito

⁶²⁶ As virtudes foram descritas como uma condição (*diathesis*), constituição ou hábito (*hexis*) da mente. O que se entende por isso é que a mente do sábio age continua e infalivelmente de uma maneira apropriada, e não apenas esporadicamente. Cf. as descrições de Ário Dídimos (*Stob.* 2.70.7-8), Plutarco (*Plu. Moralia* 441c = *SVF* 3.459; e 1058b), Diógenes Laércio (D.L. 7.89 = *SVF* 3.39 = *LS* 61A), Filão (*SVF* 3.202), e Lucano (*SVF* 3.199 = Usener p.75).

⁶²⁷ φρόνησιν εἶναι ἐπιστήμην κακῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ οὐδετέρων (*Stob.* 2.59.4-5 = *SVF* 3.262 = *LS* 61H. Uma definição quase idêntica também é observada em *DL* 7.92 = *SVF* 3.265) e Ps.-Andronicus (Andronic. Rhod. *De Passionibus* p. 19 Schuchardt = *SVF* 3.266).

(*megalopsychia*) como “o conhecimento que gera uma conduta digna, imperturbada pelos eventos que acontecem a todos, seja a tolos ou sábios⁶²⁸”; coragem (*andreia*) como o “conhecimento daquilo deve ou não deve ser temido, e daquilo que não é nenhum dos dois⁶²⁹”, e companheirismo (*eukoinōnēsia*) como “o conhecimento de igualdade em uma sociedade⁶³⁰”.

Ao mudar o *definiendum* de, inicialmente, “vida feliz” (*beata uita*), para “bem supremo” (*summum bonum*) e “homem feliz” (*beatus*), esse terceiro grupo de definições apresentado no *De uita beata* continua com o desenvolvimento do tema da opinião correta, com o qual as descrições anteriores haviam lidado. Na passagem em apreço, Sêneca destaca a necessidade de um tratamento correto dos indiferentes (*adiaphora* em grego, *indifferentia* em latim), e ao fazê-lo, demonstra familiaridade com importantes conceitos do estoicismo: a suficiência da virtude, e os conceitos de valor absoluto e relativo (*axia* e *eklektikē axia*, respectivamente). Além disso, ainda que o autor não chame as virtudes por seus nomes usuais (isto é, não as denomina por “coragem”, “prudência” e similares), ele de fato demonstra conhecimento da ortodoxia, como a comparação com as obras de Ário Dídimos, Estobeu e Ps.-Andrônico revelam. Um outro aspecto notável é que essa menção às virtudes, por transmitir uma mesma idéia sem se ater a uma fórmula rígida, também pode ser considerada como parte do procedimento descritivo que Sêneca menciona em *Vit.beat.* 4.1, a saber, o uso de diferentes palavras para expressar a mesma idéia.

⁶²⁸ τὴν δὲ μεγαλοψυχίαν ἐπιστήμην <ἢ> ἕξιν ὑπεράνω ποιούσαν τῶν συμβαινόντων κοινῇ φαύλων τε καὶ σπουδαίων (D.L. 7.93 = SVF 3.265). As descrições de Ário Dídimos e Ps.-Andrônico são exatamente as mesmas, variam apenas em um outro ponto a de Diógenes Laércio: “A grandeza de espírito é o conhecimento daquele agir que se coloca acima de tudo o que ocorre naturalmente tanto a tolos como a sábios.” (μεγαλοψυχίαν δὲ ἐπιστήμην ὑπεράνω ποιούσαν τῶν πεφυκόντων ἐν σπουδαίοις τε νεστὰ καὶ φαύλοις; *Stob.* 2.61.15-17; e Andronic.Rhod. *De Passionibus* p. 28 Schuchardt = SVF 3.369).

⁶²⁹ ἀνδρείαν δὲ ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων (*Stob.* 2.59.10-11 = LS 61H = SVF 3.262), referindo-se à citação de Ário Dídimos. Diógenes Laércio tem construção diversa: “Constância é o conhecimento ou condição por meio do qual nós identificamos aquilo que deve e não deve ser suportado, e o que não pertence a ambos.” (τὴν δὲ καρτερίαν ἐπιστήμην ἢ ἕξιν ὧν ἐμμενετέον καὶ μὴ καὶ οὐδετέρων; DL 7.93 = SVF 3.265).

⁶³⁰ Uma idéia semelhante de bom convívio social é expressa pelas virtudes de *chrēstotēta* (“gentileza”; *Stob.* 2.62.3 = SVF 3.264) e *eusynallaxia* (“bom convívio”; *Stob.* 2.62.4-5 = SVF 3.264), conforme descritas por Ário Dídimos. Essas virtudes são classificadas sob o grupo da justiça (*dikaioσynē*; *Stob.* 2.60.23-25 = SVF 3.264).

Para concluir, pode-se destacar que, assim como ocorre com a descrição longa em *Vit.beat.* 3.3-3.4, acima analisada, também essa sequência de três definições curtas descrevem a felicidade como uma certa maneira de pensar ou julgar; como vimos, mais especificamente, as duas passagens referem-se à posse de opiniões corretas acerca do valor moral das coisas. Esse aspecto da vida feliz não se encontra nas definições seguintes, nas quais Sêneca altera seu método expositivo ao discutir um tema de natureza diversa.

Licet, si euagari uelis, idem in aliam atque aliam faciem salua et integra potestate transferre.
(*Vit.beat.* 4.3)

“É válido, caso você deseje divagar, traduzir a mesma idéia em uma ou outra imagem, mantendo preservada e íntegra sua força.”

Um terceiro comentário metalinguístico descreve a forma como as definições seguintes serão apresentadas. A principal diferença entre o método de definição dessa seção e o da anterior é que, em *Vit.beat.* 4.3, a descrição não será mais, por assim dizer, a mesma idéia em diferentes palavras, mas sim a mesma idéia em diferentes imagens ou aspectos, embora, ainda assim, sem prejuízo ao conteúdo⁶³¹. Na passagem a seguir, Sêneca abandona as definições orientadas apenas pela *apatheia* e toma um outro tema como guia, a saber a liberdade (*libertas* em latim, *eleutheria* em grego):

*Quid enim prohibet nos beatam uitam dicere **liberum** animum et erectum et interritum ac stabilem, extra metum, extra cupiditatem positum, cui unum bonum sit honestas, unum malum turpitude, cetera uilis turba rerum nec detrahens quicquam beatae uitae nec adiciens, sine auctu ac detrimento summi boni ueniens ac recedens? Hunc ita fundatum necesse est, uelit nolit, sequatur hilaritas continua et laetitia alta atque ex alto ueniens, ut qui **suis** gaudeat nec maiora **domesticis** cupiat. Quidni ista bene penset cum minutis et friuolis et non perseuerantibus corpusculi motibus? Quo die **infra** uoluptatem fuerit, et **infra** dolorem erit; uides autem quam malam et noxiosam **seruitutem seruiturus** sit quem uoluptates doloresque, incertissima **dominia** inpotentissimaque, alternis **possidebunt**: ergo exeundum ad **libertatem***

⁶³¹ *Facies*: para o sentido de “forma” ou “aparência”, cf. *ThLL* 6.1.49.60-51.60.

est. Hanc non alia res tribuit quam fortunae negligentia: tum illud orietur inaestimabile bonum, quies mentis in tuto conlocatae et sublimitas expulsisque erroribus ex cognitione ueri gaudium grande et inmotum comitasque et diffusio animi, quibus delectabitur non ut bonis sed ut ex bono suo ortis. (Vit.beat. 4.3-4.5; grifos nossos)

“De fato, o que nos proíbe de dizer que a vida feliz é uma mente **livre** e não apenas segura de si, mas também intrépida e firme, situada além do medo, além do desejo; uma mente cujo único bem seja a honestidade, o único mal a depravação, e o restante uma multidão insignificante de coisas, que nada tiram da vida feliz ou a ela acrescentam, e que vem e vai sem nenhum aumento ou prejuízo para o bem supremo? Queira-se ou não, alguém constituído dessa forma tem, por consequência, necessariamente uma jovialidade contínua e uma alegria profunda, derivada de um lugar profundo, de tal forma que se contenta **com suas próprias coisas** e não cobiça nada maior **do que aquilo que lhe é próprio**. Por que não ponderaria quanto a essas coisas como sendo bens, quando comparadas àqueles movimentos meramente corpóreos, diminutos e não só frívolos, mas que também não são perseverantes? No dia em que se estiver **subjugado** pelo prazer, também se estará **subjugado** pelo sofrimento. Você vê, no entanto, por quão péssima e danosa **escravidão** será **escravizado** aquele a quem os prazeres e os sofrimentos – **senhores** os mais inconstantes e incontroláveis –, vierem a **dominar** revezadamente: por conseguinte, deve-se partir em direção à **liberdade**. Não há outra coisa que a conceda senão o menosprezo pela Fortuna. Depois disso, há de nascer o inestimável bem: a quietude de uma mente assentada em segurança e uma grandeza, e, tendo afastado as falhas cognitivas, uma alegria grande e inabalável, bem como a gentileza e a generosidade da alma, aspectos que serão apreciados não por serem bens, mas por se terem originado de um bem que seja propriamente seu.” (grifos nossos)

Não se pode deixar de notar que toda a passagem está permeada por vocabulário relacionado ao contexto da liberdade, bem como que Sêneca emprega imagens associadas a atividades de controle e submissão – embora ainda sobre o pano de fundo da vida feliz. Trata-se, tal como o autor propôs, da mesma idéia vista em uma outra *facies*. Sêneca menciona que a noção da vida feliz também pode ser considerada segundo a perspectiva da “liberdade”. Essa liberdade compreende tanto nossa acepção comum de “ausência de impedimentos” como o conceito estóico de auto-suficiência (*autarkeia*, em grego). Como diferentes fontes destacam⁶³², a afirmação de que a virtude é suficiente (*autarkēs*) para a condução de uma vida feliz foi um tópico de grande relevância à doutrina estóica, e também essa peculiaridade doutrinária parece estar sendo aludida pela passagem.

⁶³² Cf. Andronic. Rhod. *De Passionibus* p. 23.17 Schuchardt (= *SVF* 3.272); *SVF* 3.49-69; D.L. 7.127 (= *SVF* 1.187 = *LS* 61D); 7.188 (= *SVF* 3.685); Cic. *Fin.* 5.79 (= *SVF* 1.187); e *Stob.* 2.101.1 (= *SVF* 3.208).

Além disso, a alma é considerada livre porque ela não é mais capaz de ser perturbada pelas paixões, visto que ela compreende o papel que tanto os indiferentes (*indifferentia*) como os verdadeiros bem e mal têm em seu progresso filosófico⁶³³. De modo complementar, o indivíduo reconhece que ele não deve buscar a felicidade em algo que lhe é externo, mas, ao invés disso, deve fiar-se apenas naquilo que é naturalmente seu (*suis gaudeat nec maiora cupiat*).

Sêneca argumenta (*Vit.beat.* 4.4) que o ato de submeter a vida ao controle de algo externo, como o prazer, produz resultados indesejáveis, visto que tais objetos não são critérios ideais segundo os quais o indivíduo deve pautar suas ações. Consequentemente, a primeira conotação da “liberdade”, conforme apresentado aqui, seria a de liberdade do jugo dos indiferentes (*indifferentia*)⁶³⁴.

Convém mencionar que Sêneca não abandona o pano de fundo das paixões, exibido no tópico precedente. A diferença, segundo vemos, é que, embora a passagem anterior enfatize a opinião correta quanto ao valor moral das coisas, o presente parágrafo se baseia na mesma teoria, concentrando-se, contudo, em seu aspecto eleutérico.

O vínculo entre a idéia de liberdade e a teoria das paixões se torna claro com a alusão senequiana aos quatro movimentos patológicos da alma, a saber: o medo (*phobos*, em grego), o desejo (*epithymia*), o prazer (*hēdonē*) e o sofrimento (*lypē*). De acordo com a filosofia estóica o medo consiste em um movimento de repulsa a algo que o indivíduo considera um mal; de modo semelhante, o desejo consiste em um movimento de atração em direção a algo que é visto como um bem⁶³⁵. Em contraste, o prazer é definido como a crença de que algo bom está sendo experienciado pelo indivíduo, e o

⁶³³ Cf. raciocínio semelhante nas *Ep.* 75.18; 80.4-5; e 123.3.

⁶³⁴ É possível encontrar idéia semelhante nos discursos do estóico Epicteto, em Arr., *Epict.* 4.1.1 (“Livre é aquele que vive da forma como deseja, aquele que não é coagido, restringido ou forçado”; trad. Oldfather, alterada) e 4.7.10 (“Se [...] ele considera seu bem e sua vantagem como residentes em coisas externas e distantes do escopo de seu propósito moral, ele será restringido e colocado sob controle, e será um escravo daqueles que têm controle sobre as coisas que ele admirou e temeu.”; trad. Oldfather, alterada”).

⁶³⁵ Referências às duas paixões podem ser conferidas em *Stob.* 2.88.16-18 e Cic. *Tusc.* 3.24-25. Cf. também, de modo complementar, Andronic.Rhod. *De Passionibus* 1 (= *SVF* 3.391 = *LS* 65B).

sofrimento, de modo contrário, consiste na crença de que algo ruim está presente⁶³⁶. A ponderação correta do valor moral das coisas previne, pois, que o indivíduo sofra desnecessariamente devido a esses quatro estados. Na passagem do *De uita beata* em estudo, parece-nos possível supor que essas quatro paixões cardinais seriam imediatamente identificadas por um interlocutor que tivesse conhecimento elementar do estoicismo: quando Sêneca destaca que a mente feliz se posiciona para além do medo e do desejo (*extra metum, extra cupiditatem; Vit.beat. 4.3*) e descreve a submissão ao prazer e ao sofrimento como uma condição nociva (*infra uoluptatem [...] infra dolorem; Vit.beat. 4.4*), ele, na verdade, parece se referir ao quatro movimentos patéticos da alma. A menção à liberdade, ocorrendo imediatamente após a descrição desses quatro movimentos (*ergo exeundum ad libertatem est*) e apresentada como uma antítese daquele estado de servidão, traz o leitor de volta ao tema que havia sido proposto no início da seção. Essa liberdade é originada exclusivamente (*non alia res tribuit*) do desprezo à Fortuna (*Fortunae negligentia; Vit.beat. 4.5*), e, sob certa luz, pode ser comparada à tranquilidade daquela mente que não abriga concepções falsas⁶³⁷. Por fim, surpreende que, no final da seção, Sêneca empregue termos relacionados ao contexto da racionalidade. Rapidamente se nota, contudo, que a razão (*ratiollogos*) é o tema da seção seguinte – sendo esse o motivo que leva ao comentário senequiano na passagem de que abaixo trataremos.

Seções 5.1 a 5.4

Ainda cumprindo a proposta de apresentar a mesma idéia sobre uma diferente imagem, Sêneca inicia a exposição de um tema até então ausente das definições anteriores: a razão e os elementos cognitivos da vida feliz. A definição começa com um jogo de palavras: o autor emprega o advérbio

⁶³⁶ Cf. *Stob.* 2.88.19-21 e *Cic. Tusc.* 3.24-25.

⁶³⁷ Convém observar que a associação entre liberdade e ausência de vícios cognitivos também pode ser encontrada em Epicteto: Arr. *Epict.* 2.1.23-24; 2.17.29; 4.1.42-47; 4.3.7-8; e 4.6.16.

liberaliter (“mais livremente”), referindo-se ao fato de que ele começara a lidar com o tema atual (i.e. a racionalidade) antes do previsto:

Quoniam liberaliter agere coepi, potest beatus dici qui nec cupit nec timet beneficio rationis, quoniam et saxa timore et tristitia carent nec minus pecudes; non ideo tamen quisquam felicitia dixerit quibus non est felicitatis intellectus. (Vit.beat. 5.1)

“Já que comecei a tratar do assunto mais livremente, pode-se dizer que é feliz aquele que, graças à razão, não deseja nem teme: já que até mesmo as pedras estão livres de temor e tristeza, e, não em menor escala, também o estão os animais domésticos. No entanto, não se há de dizer que existiria felicidade para seres que não têm a inteligência da felicidade.”

Assim como apresentado nas definições anteriores, o indivíduo, aqui, é feliz por não sentir medo ou desejo. A ênfase, contudo, é colocada nos fundamentos racionais dessa condição. A explicação é oferecida a seguir:

Eodem loco pone homines quos in numerum pecorum et animalium redegit hebes natura et ignoratio sui. Nihil interest inter hos et illa, quoniam illis nulla ratio est, his prava et malo suo atque in peruersum sollers; beatus enim dici nemo potest extra ueritatem proiectus. (Vit.beat. 5.2)

“Considere na mesma situação as pessoas cuja natureza obtusa e ignorância quanto a si mesmas rebaixaram à categoria dos animais domésticos e de outros animais. Não há diferença entre estes e aquelas, já que tais animais não têm razão alguma, e naquelas pessoas ela é corrupta, danosa a si mesma, e astuta num sentido perverso. De fato, não se pode dizer que é feliz alguém que tenha sido atirado para longe da verdade.”

Sêneca informa o interlocutor que um outro aspecto da felicidade, segundo os estóicos, é seu conteúdo cognitivo. A não-manifestação de paixões é capaz de conduzir o indivíduo à felicidade apenas se tal condição tiver sido gerada pela razão – eis, portanto, o motivo de ser incorreto denominar pedras e animais irracionais como “felizes”. O parágrafo seguinte desenvolve essa referência à epistemologia estóica:

Beata ergo uita est in recto certoque iudicio stabilita et inmutabilis. Tunc enim pura mens est et soluta omnibus malis, quae non tantum lacerationes sed etiam uellicationes effugerit, statura semper ubi constitit ac sedem suam etiam irata et infestante fortuna uindicatura. 4. Nam quod ad uoluptatem pertinet, licet circumfundatur undique et per omnis uias influat animumque blandimentis suis leniat aliaque ex aliis admoueat quibus totos partesque nostri sollicitet, quis mortalium, cui ullum superest hominis uestigium, per diem noctemque titillari uelit et deserto animo corpori operam dare? (Sen. Vit.beat. 5.3-5.4)

“Portanto, feliz é a vida que se pauta, resolvida e inalterada, por um juízo correto e verdadeiro: pois nesse momento a mente está pura e livre de todos os males, porquanto já terá evitado não apenas mutilações, mas até mesmo repuxões, disposta a sempre se manter de pé onde se posicionou e a reivindicar seu espaço mesmo contra a furiosa e agressiva⁶³⁸ Fortuna. Isso porque, no que diz respeito ao prazer, ainda que ele seja despejado a nossa volta por todos os lados e flua por todas as vias, ainda que amoleça a alma com seus agrados e se insinue de tudo quanto é forma por diversos meios, a fim de nos perturbar completa ou parcialmente: quem há, dentre os mortais, em quem ainda reste algum vestígio de humanidade, que deseje receber estímulos sensoriais dia e noite, e, tendo desertado a alma, ao corpo dedique sua atenção?”

Enquanto Sêneca havia até então (*Vit.beat.* 3.3 a 4.5) colocado a vida feliz como consequência do desprezo à Fortuna e consequente liberdade das paixões, essa passagem apresenta essa mesma vida como firmemente estabelecida sobre um julgamento correto e confiável (*beata ergo uita est in recto certoque iudicio stabilita et inmutabilis; Vit.beat.* 5.3). Parece razoável sugerir que essa definição seja reconhecida como uma alusão à *epistēmē* estóica (por nós traduzida, de modo tentativo, como “conhecimento”), definida por Ário Dídimos⁶³⁹ e Sexto Empírico⁶⁴⁰ precisamente como “uma apreensão (*katalēpsis*) que é seguro e imutável pela razão”.

De fato, a doxografia dos estóicos indica que a felicidade tem íntimo vínculo com o desenvolvimento da *epistēmē* – a qual, por sua vez, é em outros momentos associada à sabedoria (*sophia*)⁶⁴¹. Se a associação vale, a teoria da cognição, sobre a qual a definição de Sêneca se

⁶³⁸ *Infestante*: *infestans*, num sentido literal, é o que “perturba por meio de ataques repetidos” (*OLD*, sentido 1 ao verbo *infestare*).

⁶³⁹ Stob. 2.73.19-21 (= SVF 3.112 = LS 41H): Εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου.

⁶⁴⁰ S.E. M. 7.151 (= LS 41C): [sc. φασιν] ὧν ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν.

⁶⁴¹ Cf. SVF 2.35. Cf. also S.E. M. 9.13 = SVF. 2.36.

fundamenta, descreve que é por meio da eliminação de concepções falsas e do controle absoluto da capacidade de conceder ou negar assentimento (em grego, *synkatatheses*) que o indivíduo tem sucesso em acumular impressões apreensivas (*phantasiai kataleptikai*); em tempo, e por meio dos procedimentos apropriados⁶⁴², essas impressões formam um corpo de conhecimentos sólido e perfeito – a *epistēmē*. Esse “conhecimento” é estável, verdadeiro e imutável, pois é composto apenas de impressões apreensivas (caracterizadas por sua representação verdadeira e infalível de determinada proposição⁶⁴³).

Enfim, é a essa teoria psicagógica estóica, à qual nos referimos com mais detalhes no capítulo anterior⁶⁴⁴, que Sêneca parece estar aludindo nessa passagem. Diversos aspectos dessa teoria são evocados por meio de alusões à pureza da mente (*pura mens*), bem como a certa firmeza (*stabilita; inmutabilis; statura semper ubi consistit; admoueat; sollicitet*).

De igual maneira, convém destacar que outras ocorrências intensificam essa alusão. Em primeiro lugar, há a eliminação de falhas cognitivas a respeito do verdadeiro sentido da “vida feliz”, observada nas últimas linhas da seção anterior (*expulsis erroribus ex cognitione ueri gaudium; Vit. beat. 4.5*). Além disso, podem-se notar menções ao uso correto das faculdades racionais (tema presente ao longo das seções 5.1 e 5.2) e a uma verdade absoluta, na seção 5.2 (*beatus enim dici nemo potest extra ueritatem proiectus*).

⁶⁴² Os diversos estágios dos processos cognitivos que conduzem o indivíduo à sabedoria foram objeto de estudo de grande número de pesquisadores, dentre os quais se incluem: Inwood e Donini (2008); Vogt (2008); Frede (2008); Wildberger (2006); Inwood (2005), (2004); Bees (2004); Brennan (2003); Hankinson (2003); Long e Sedley (2000); Annas (1994); Newman (1989); Striker (1983); e Görler (1977). Cf. também nossa própria exposição acima, no Capítulo III.

⁶⁴³ Cf. S.E. M. 7.257 (= SVF II.65 = LS 40E).

⁶⁴⁴ Cf. particularmente o tópico 3.2.

Seções 6.1-6.2

O parágrafo seguinte parece confrontar a definição da vida feliz estóica com a interpretação que os epicuristas fazem da noção:

“Sed animus quoque’ inquit ‘uoluptates habebit suas.” Habeat sane sedeatque luxuriae et uoluptatum arbiter; inpleat se eis omnibus quae oblectare sensus solent, deinde praeterita respiciat et exoletarum uoluptatum memor exultet prioribus futurisque iam immineat ac spes suas ordinet et, dum corpus in praesenti sagina iacet, cogitationes ad futura praemittat: hoc mihi uidebitur miserior; quoniam mala pro bonis legere dementia est. Nec sine sanitate quisquam beatus est nec sanus cui futura pro optimis adpetuntur. (Vit.beat. 6.1)

“Mas a alma também tem seus prazeres’, diz-se. Sim, que os tenha, e que se arvore como árbitro da extravagância e do prazer. Que ela se satisfaça com todas aquelas coisas que costumam deleitar os sentidos, e, em seguida, olhe para trás, para o que se passou, e entregue a lembrança de prazeres esquecidos, exulte-se com os anteriores e sobre os futuros já se debruce sobre os futuros e acomode suas expectativas, e, enquanto o corpo jaz na presente lavagem, deixe que envie seus pensamentos a uma futura: a mim isso parece mais miserável, visto que escolher males como se fossem bens é indício de demência. E nem uma pessoa feliz pode carecer de sanidade, nem é são alguém que procura experiências futuras, ao invés das excelentes.”

De acordo com Epicuro, há diferentes formas de prazer. De início, dividem-se os prazeres em cinéticos e catastemáticos. O prazer cinético concerne o contentamento originado pela realização de ações que geram resultados considerados “bons”, ao passo que catastemáticos⁶⁴⁵ são estáticos (*katastematikos*, em grego) e gerados pela ausência de perturbações (em outras palavras: quando o indivíduo se contenta apenas por estar na condição em que está). Uma outra distinção ocorre entre os prazeres corpóreos e mentais, aqueles tendo origem fisiológica, e estes tendo natureza intelectual.

A ênfase que, no parágrafo em apreço, coloca-se no momento presente, bem como o contraste com as condições corpóreas sugerem que talvez se possa perceber mesmo uma alusão às formas do prazer epicurista – assim como a refutação senequiana da validade da teoria de Epicuro. Conforme se

⁶⁴⁵ Do grego *katastēma*, significando uma “condição” ou “constituição”, como, por exemplo, em referência à saúde ou ao clima (*LSJ* 1).

vê na passagem abaixo (*Sent. Vat.* 20), os epicuristas teriam considerado os prazeres da mente como mais desejáveis do que os prazeres corpóreos, visto que estes se restringem a um único momento no tempo, ao passo que aqueles também podem se dar por meio de antecipação de prazeres futuros ou lembrança de prazeres passados.

ἡ μὲν σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα καὶ ἄπειρος αὐτὴν χρόνος παρεσκεύασεν· ἡ δὲ διάνοια τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμὸν καὶ τοὺς ὑπὲρ τοῦ αἰῶνος φόβους ἐκλύσασα τὸν παντελῆ βίον παρεσκεύασε, καὶ οὐθὲν ἔτι τοῦ ἀπείρου χρόνου προσεδεήθη· ἀλλ’ οὔτε ἔφυγε τὴν ἡδονὴν οὐδ’ ἠνίκα τὴν ἐξαγωγὴν ἐκ τοῦ ζῆν τὰ πράγματα παρεσκεύαζεν, ὡς ἐλλείπουσά τι τοῦ ἀρίστου βίου κατέστρεψεν. (Epicur. *Sent. Vat.* 20 = *DL* 10.145 = Usener 145)

“O corpo recebe, como que de forma ilimitada, os limites do prazer; e gerar o prazer requer um tempo ilimitado. Mas a mente (ela que compreende quais são o propósito do corpo e os limites do corpo, e elimina os terrores do futuro) esforça-se em direção à vida perfeita e não mais tem a necessidade de um tempo ilimitado. Ainda assim, ela não despreza o prazer, e mesmo na hora da morte – quando, devido às circunstâncias, é retirada da existência –, a mente não carece do contentamente gerado pela melhor vida possível.” (tradução baseada na versão inglesa de Hicks)

Sêneca rejeita a preferência por prazeres intelectuais, defendida por Epicuro, alegando que o esforço em sua direção é ainda pior do que a alternativa corpórea, e também em nenhum momento admite que tais prazeres contribuam à vida feliz. Como inferimos da passagem, a objeção estoíca à tese epicurista se resume ao fato de que qualquer categoria de prazer é, em última instância, indiferente e não tem valor moral algum. De acordo com Sêneca, melhor do que despender esforço em se lembrar, antecipar ou buscar prazeres, seria apenas se concentrar no presente e nos bens humanos (isso é, na razão).

As frases finais da seção seis concluem o conjunto de definições que compreende as seções 3.3 a 6.2 com uma *accumulatio* anafórica, sintetizando as descrições conceituais descritas nessa e na seção anterior:

Beatus ergo est iudicii rectus; beatus est praesentibus qualiacumque sunt contentus amicusque rebus suis; beatus est is cui omnem habitum rerum suarum ratio commendat. (Sen. *Vit. beat.* 6.2)

“Portanto, é feliz quem está certo em seus juízos; é feliz quem, quaisquer que sejam as condições presentes, fica contente com aquilo e é apropriado a suas circunstâncias; é feliz aquele a quem a razão recomenda cada disposição referente a cada uma de suas coisas.”

As definições finais são apresentadas em forma de *sententiae* – afirmações curtas, assindéticas e de fácil memorização. Não se vê explicação das premissas que levam a tais formulações, e tampouco está presente o raciocínio lógico que as tornaria válidas. Como frequentemente ocorre na didática senequiana⁶⁴⁶, um longo raciocínio por vezes se encontra resumido em uma *sententia*, auxiliando o leitor a memorizar o argumento central do discurso. O advérbio *ergo* (“portanto”) conclui o raciocínio desenvolvido nos parágrafos precedentes: visto que felicidade consiste em manter a mente sã e se preocupar apenas com aquilo que nos é próprio, segue-se que o indivíduo feliz será correto em seus juízos (*beatus ergo est iudicii rectus*). De modo semelhante, ele será contente com sua condição e tempo presentes, isso é, com que lhe é próprio e está colocado à sua frente (*beatus est praesentibus qualiacumque sunt contentus amicusque rebus suis*); finalmente, terá a razão como guia para tudo o que realizar (*beatus est is cui omnem habitum rerum suarum ratio commendat*).

Recapitulação

Observa-se, pois, como as seções 4.1 a 6.2 têm a função de desenvolver diferentes aspectos dos temas apresentados em *Vit. beat.* 3.3-3.4. Embora não diretamente associáveis à noção de harmonia,

⁶⁴⁶ Cf. von Albrecht, “Seneca’s language and style”, in *Hyperboreus*, 14.1, 2008, pp. 87-88. Reconhecemos que questão do discurso exortativo estóico, bem como a relação de certos recursos estilísticos com a filosofia estóica (como as *sententiae* e os *exempla*), merecem investigação mais aprofundada. Pretendemos tratar desse tópico na continuidade das investigações após o doutorado.

tais temas consistem numa exposição multifacedade que toma aquela noção como ponto de partida (em *Vit. beat.* 3.3). De fato, diferentes formas de “harmonias” podem ser entrevistadas em cada um dos aspectos acima discutidos.

As primeiras seções (*Vit.beat.* 3.3-3.4), lidando com a *apatheia*, descrevem uma vida em acordo consigo mesma (*uita conueniens naturae suae*) como o clímax de uma série de quatro estágios que o indivíduo deve superar para finalmente obtê-la – iniciando com a mente sã (*sana mens*) e concluindo com a abordagem correta em relação às coisas externas.

As seções seguintes (*Vit.beat.* 4.1-4.5) reescrevem a mesma exposição da seção anterior, porém, nelas se alteram tanto os objetos descritos (i.e. o bem supremo e o indivíduo feliz) como as características atribuídas a cada um deles. Um elemento adicional dessas seções é a referência à noção de liberdade, assim como a alusão a algumas das virtudes estóicas – alusão essa que seria patente a um interlocutor que tivesse lido manuais de filosofia estóica disponíveis na época, como, por exemplo, a obra de Ário Dídimo.

Mais adiante (seções 5.1-5.4), Sêneca passa a tratar do aspecto cognitivo da vida feliz (sobre o que também discorrerá nas seções 8.1-8.6), e expõe as operações psicológicas que, conforme procuramos apontar anteriormente no Capítulo III, subjazem à noção estóica de *homologia*. Na última seção citada (*Vit.beat.* 6.1-6.2) não há vínculo direto ao nosso tópico de pesquisa, mas parece se tratar, em efeito, de uma resposta à interpretação epicurista do bem supremo, e foi incluída na presente análise tendo em vistas uma melhor imagem da argumentação senequiana, uma vez que, na seção 7.1, a estrutura discursiva toma uma outra direção.

4.2 –Notações sobre *De uita beata*, seções 8.1-8.6

Um corpo de conhecimentos perfeitamente consistente

Vimos anteriormente (no Capítulo III) que a manifestação de *homologia* depende de o indivíduo ter formado conceitos genéricos exclusivamente de impressões apreensivas (*phantasiai kataleptikai*). Tal conduta é a única forma de desenvolver um corpo de conhecimentos (*epistēmē*) em que todas as proposições são consistentes entre si, porquanto verdadeiras. É possível encontrar tal ideia no *De uita beata*? E, em caso positivo, oferece-nos a obra informações complementares à doxografia – e portanto úteis à uma melhor compreensão do conceito? Logo abaixo procuraremos responder a ambas as questões.

Na seção 8 Sêneca prossegue com a distinção entre virtude e prazer apresentada nas seções precedentes da obra. De maior relevância para nosso estudo é o excerto entre 8.3 e 8.6, que de certa forma resume o procedimento epistemológico descrito anteriormente. Vejamos em detalhe o início do trecho. Nele, após ressaltar o fato de que o prazer, sendo um indiferente, pode ser parte tanto de bens como de males, o autor cita um preceito antigo que distingue a vida moralmente excelente da vida prazerosa:

Quid quod tam bonis quam malis uoluptas inest nec minus turpes dedecus suum quam honestos egregia delectant? Ideoque praeceperunt ueteres optimam sequi uitam, non iucundissimam, ut rectae ac bonae uoluntatis non dux sed comes sit uoluptas. Natura enim duce utendum est; hanc ratio obseruat, hanc consulit. (Vit. beat. 8.1)

“O que dizer quanto ao fato de que o prazer está presente tanto nas coisas boas quanto nas más, e que seu lado depravado agrada as pessoas pervertidas não menos do que as coisas eminentes agradam as pessoas excelentes? Foi por esse motivo que os antigos aconselharam a seguir o melhor estilo de vida, não o mais agradável, a fim de que o prazer não seja o comandante, mas um seguidor da vontade correta e benéfica. De fato, a natureza deve ser tomada como comandante: é a ela que a razão contempla, é com ela que se aconselha.”

Intrigante é a menção a *secundum naturam uiuere*, aqui identificada explicitamente com a de *beate uiuere*: “Logo, viver feliz é o mesmo que viver de acordo com a natureza⁶⁴⁷.”

Idem est ergo beate uiuere et secundum naturam. (Vit. beat. 8.2)

Não se pode deixar de observar que a semelhança que a frase senequiana exhibe com passagem de Ário Dídimos:

Δῆλον οὖν ἐκ τούτων, ὅτι ἰσοδυναμεῖ ‘τὸ κατὰ φύσιν ζῆν’ καὶ ‘τὸ καλῶς ζῆν’ καὶ ‘τὸ εὖ ζῆν’
(*Stob.* 2.78.1)

“A partir disso, está claro que ‘viver de acordo com a natureza’, ‘viver de modo nobre’, e ‘viver bem’ são equivalentes.” (Tradução baseada na versão inglesa de Pomeroy)

A passagem de Ário Dídimos é apresentada em sequência à sua doxografia do telos estóico. Após afirmar que todos os estóicos após Cleantes empregaram a definição de que a felicidade não é nada mais do que a vida feliz⁶⁴⁸, e após comentar que a felicidade foi estabelecida como objetivo (σκοπός), ao passo que o fim (τέλος) seria obter a felicidade, Ário Dídimos conclui que o *telos* também pode ser expresso por meio de diferentes formulações. O que é interessante nessa possível alusão é que, logo após o trecho acima citado⁶⁴⁹, Ário Dídimos inicia uma discussão sobre o valor absoluto e relativo dos objetos – exatamente como faz Sêneca, de forma que uma efetiva alusão ao texto de Ário Dídimos parece ser provável. Nosso autor inicia o trecho seguinte com a declaração de que o homem deve se manter imaculado por coisas externas (em grego, τὰ ἕκτα), e, similarmente, deve se ocupar do que lhe é próprio, como se lê em seguida:

⁶⁴⁷ *Vit. Beat.* 8.2: *Idem est ergo beate uiuere et secundum naturam.*

⁶⁴⁸ τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες οὐχ ἑτέραν τοῦ εὐδαιμόνου βίου (*Stob.* 2.77.23-24)

⁶⁴⁹ Isto é, em *Stob.* 2.78.7 ff.

Incorruptus uir sit externis et insuperabilis miratorque tantum sui, “fidens animo atque in utrumque paratus”, artifex uitae; fiducia eius non sine scientia sit, scientia non sine constantia; maneat illi semel placita nec ulla in decretis eius litura sit. (Vit. beat.8.3)

“Que o homem não tenha sido corrompido por elementos externos, que seja inconquistável e admire apenas o que é seu; ‘confiante em sua alma e preparado para o que quer que seja’: um artífice da vida. Que sua confiança não seja desprovida de conhecimento, que seu conhecimento não seja desprovido de firmeza: que, de uma vez por todas, o que ele decidiu assim para ele permaneça, e que em seus decretos não haja nenhuma emenda.”

Após a citação de verso de Virgílio, a expressão *artifex uitae* condensa, segundo se pode inferir, os atributos que acabara de mencionar. Detenhamo-nos nessa expressão por um momento.

O autor considera os atributos *incorruptus externis* (“incorrupto por elementos externos”), *mirator tantum sui* (“admirador apenas do que lhe é seu”), *fidens animo* (“confiante em sua alma”) e *utrumque paratus* (“preparado a qualquer um dos dois”) como pertinente ao status de um *artifex uitae*. Os dois últimos atributos aludem à passagem da *Eneida*⁶⁵⁰ em que se apresenta Sinão com sua mente fixa e inflexível em um único propósito, e está disposto ou a perpetrar seu crime (*seu uersare dolos*), ou a encontrar sua morte (*seu certae occumbere morti*). A pertinácia de Sinão⁶⁵¹ ilustra a intensidade de determinação e de consistência que Sêneca considera ideal na busca pela virtude⁶⁵².

Conforme já ressaltou Striker⁶⁵³, as referências à *ars uitae* que encontramos em Sêneca não são meras metáforas⁶⁵⁴, mas aludem à noção epistemológica de τεχνή, a qual se trata do resultado de um esforço consciente de acumulação de *katalepsēis*, resultante na formação de conceitos e desenvolvimento de ἐπιστημή.

⁶⁵⁰ Verg. A. 2.61: *fidens animi atque in utrumque paratus*.

⁶⁵¹ Ulisses é mencionado por Sêneca nas seguintes obras em prosa: em *Const.* 2.1, ele é mencionado como um homem sábio; a solução que deu contra o canto das Sereias (*Ep.* 31, 2; 61.15), bem como seu auto-controle (*Ep.* 123.2) são elogiados nas cartas a Lucílio. Cf. Motto, 170, p. 135.

⁶⁵² *Quaerere uera*. Cf. P. Ramondetti, p. 560, nota 9; I. Lana, *Seneca: la vita come ricerca*, p. 14 ff.

⁶⁵³ G. Striker, “Following nature”, in *OSAPh* 9, pp. 24 ff.

⁶⁵⁴ Note-se que *ThLL* coloca essa passagem do *De uita beata* como primeira ocorrência do composto *artifex uitae* em língua latina (*ThLL* II.699.60-64).

Segundo Pseudo-Galeno (*Definitiones medicae*, p. 350 Kühn), uma τέχνη é “um sistema de *katalēpseis* alinhadas durante toda a vida tendo em vista o progresso em direção ao *telos*”⁶⁵⁵. A mesma definição é encontrada em Olimpiodoro⁶⁵⁶, e idéia semelhante, porém mais bem desenvolvida, é vista em Sexto empírico:

τέχνη γάρ ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων, καὶ κατάληψις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις. (SE M. 1.182 = SVF 2.97)

“*Technē* é um sistema de *katalēpseis*, e uma *katalēpsis* é um assentimento a uma impressão apreensiva”.

Ademais, também o termo *artifex* já fora utilizado por Cícero com referência a essa exata noção técnica, em passagem em que Luculo defende a epistemologia estóica:

Ars uero quae potest esse nisi quae non ex una aut duabus sed ex multis animi perceptionibus constat? Quam si subtraxeris, qui distingues artificem ab inscio: non enim fortuito hunc artificem dicemus esse illum negabimus, sed cum alterum percepta et comprehensa tenere uidemus alterum non item (Cíc. Ac. 2.22).

“Contudo, que tipo de *ars* pode existir, senão aquela que consiste não de uma ou duas, mas de muitas percepções mentais? Pois se você removê-la, como distinguirá o hábil (*artifex*) do ignorante? Pois não é por mero acaso que diremos que fulano é hábil (*artifex*), e negaremos que sicrano o seja, mas sim quando vemos que um retém (*tenere*) preceitos (*precepta*) e cognições (*comprehensa*), e, o outro, não.” (grifos nossos).

Sendo assim, podemos concluir que há sólidos motivos para considerar o uso da expressão latina *artifex uitae* como alusão à epistemologia estóica. No entanto, seria seu emprego nessa passagem mera coincidência?

⁶⁵⁵ Τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐγκαταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ.

⁶⁵⁶ Olimpiodoro, *In Platonis Gorgiam commentaria* 12.1: Ζήνων δέ φησιν ὅτι ‘τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ’ (“Zenão diz: ‘Uma *technē* é um agrupamento sistemático de *katalēpseis*, coordenado em vista de algo útil à vida.”); tradução baseada na versão inglesa de Jackson, Lycos & Tarrant). Cf. também R. Jackson; K. Lycos; H. Tarrant, *Olympiodorus commentary on Plato’s Gorgias*. Leiden: Brill, 1998.

A nosso ver, qualquer dúvida concernendo ao caráter alusivo da passagem é dissipada quando se nota que, nas frases seguintes (3.3), Sêneca emprega termos que podem ser considerados traduções latinas de termos técnicos estóicos, a saber *scientia* (equivalendo a *epistēmē*), *constantia* (equivalendo à *karteria*)⁶⁵⁷, *placita e decreta* (equivalendo a *dogmata*)⁶⁵⁸:

Inferimos, portanto, que, na senequiana passagem acima citada, a referência a um *artifex uitae* produz o efeito de estabelecer palpáveis conexões semânticas com diferentes noções estóicas.

Mas qual é a relevância dessa constatação para nosso estudo da presença da harmonia no *dialogus*? Ora, a seção se inicia (8.1) e conclui (8.6) com menções à noção de harmonia. No início, Sêneca fala sobre a primeira forma de acordo, i.e. κατὰ φύσιν ζῆν. Já no final do parágrafo, a forma mencionada é a concórdia suprema, i.e. ὁμολογία. Entre esses dois pontos o autor desenvolve o conteúdo teórico da noção de “harmonia”, e refaz o caminho que leva da primeira à última forma de acordo, conforme ele havia dito que faria em 8.2: *hoc [sc. beate et secundum naturam uiuere] quid sit iam aperiam*. Essa discussão é, portanto, de grande importância para o nosso estudo.

O autor diz que uma vida feliz é aquela que está de acordo com a natureza (*idem est ergo beate uiuere et secundum naturam*), e se propõe a explicar em que isso consiste (*hoc quid sit iam aperiam*). Em seguida, Sêneca progride por estágios, partindo da οἰκείωσις e das τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν (aludida, no texto, pela frase *corporis dotes et apta naturae conseruarimus*; 8.2), passando pelo ato de treinamento da razão (*quaerat uera ratio uera sensibus inritata; uerum impetum capiat*; 8.4) e culminando na mais alta forma de harmonia, ou seja, no bem supremo (8.6).

Após observarmos a presença da epistemologia estóica na passagem, analogias aparentemente arbitrárias presentes no excerto podem ser analisadas a partir de outra perspectiva.

⁶⁵⁷ Cf. Cícero, *Fin.* 3.31; Bellincioni, p. 236; e B. Inwood, *Thinking about causes*, p. 32. Inwood ainda ressalta que, em *Fin.* 2.34, Cícero traduz *empeiria* e *epistēmē* por *intelligentia*. Sobre a identidade dos termos gregos, cf. B. Inwood, *ibid.* Levy (*Cicero academicus*, p. 408, nota 101), por sua vez, evidencia a tradução de Cícero por *scientia* em *Fin.* 3.22.

⁶⁵⁸ Cf. Armisen-Marchetti, p. 212, que, em seu estudo sobre terminologia técnica de Sêneca, aponta para a equivalência de *dogmata* aos vocábulos latinos *decreta*, *scita*, e *placita*, nas seguintes passagens: *Ep.* 66.45 e 95; 94. 47; e 95.10.

De início, destaca-se que tanto *fiducia* (“confiança”) como *constantia* (“firmeza” e “constância”) são atributos associados à virtude e definidos em termos de conhecimento (*scientia* ἐπιστήμη), como se vê no manual de Ário Dídimos⁶⁵⁹, sobre a *constantia*:

καρτερίαν δὲ ἐπιστήμην ἐμμενητικὴν τοῖς ὀρθῶς κριθεῖσι. (Stob. 2.61.12-13 = SVF III.264).

“Constância é o conhecimento pronto a permanecer naquilo que foi decidido de modo correto (ὀρθῶς)” (tradução baseada na versão inglesa de Pomeroy).

E sobre a *fiducia*:

θαρραλεότητα δὲ ἐπιστήμην καθ’ ἣν οἶδαμεν ὅτι οὐδενὶ δεινῷ μὴ περιπέσωμεν. (Stob. 2.61.14-15 = SVF 3.264).

“Confiança é um conhecimento por meio do qual sabemos que não se encontrará nada de terrível” (tradução baseada na versão inglesa de Pomeroy).

Nessa passagem, a menção de ambas as virtudes também pode se referir ao fato de que sabedoria é nada mais do que um corpo de conhecimentos perfeitamente concatenado e carente de falhas⁶⁶⁰. Esse aspecto é aludido pela afirmação subsequente: uma vez aceitos, os *decreta* permanecem e não aceitam qualquer tipo de correção ou emenda (*maneant illi semel placita nec ulla in decretis eius litura sit*⁶⁶¹; Vit.beat. 8.3).

Sêneca prossegue afirmando que o indivíduo que detém tal forma de conhecimento manifestar-se-á (*fore*) bem organizado e bem ordenado (*compositum ordinatumque*).

A constatação de que a razão apreende (*cipiat*) o que é principal (*principia*) a partir de (*inde*) estímulos sensoriais (*sensibus inritata*) remete ao axioma estóico de que todo o conhecimento moral

⁶⁵⁹ Cf. também P. Grimal, *Sénèque. De la vie heureuse*, p. 50.

⁶⁶⁰ Cf. definição *supra*, nesse mesmo capítulo. Cf. também, por exemplo, Stob. 2.73.16 - 74.3 (= LS 41H = SVF 3.112)

⁶⁶¹ “(...) Que, de uma vez por todas, o que ele decidiu assim para ele permaneça, e que em seus decretos não haja nenhuma emenda.”

nasce da percepção sensorial⁶⁶². A frase seguinte, *nec enim habet aliud unde conetur aut unde ad uerum impetum capiat*, reafirma a dependência dos sentidos ao constatar que, além deles, a razão não tem nem outro ponto de partida (*aliud unde conetur*) nem outra maneira de receber um “impulso verdadeiro” (*unde ad uerum impetum capiat*). Especialmente relevante nesse trecho é o verbo *capere*, uma das possíveis traduções do termo técnico estoíco *καταλαμβάνειν* (*ThLL* 3.321.10-52), do qual deriva o conceito igualmente técnico *κατάληψις*, descrito anteriormente.

De acordo com Sêneca, esse processo está relacionado com o evento em que a razão retorna a si mesma (*in se reuertatur*). Como já mencionado, Brouwer⁶⁶³ defende que o processo de desenvolvimento e obtenção do bem supremo não seria uma transformação da razão em algo diferente (ou, seja, não seria uma metamorfose ou mudança – *μεταβολή*), mas sim seu retorno a si mesma e àquilo lhe é próprio (*μεταστροφή*⁶⁶⁴). Se concordarmos com Brouwer, também o verbo *reuertere* poderia ser visto aqui como alusão a uma noção técnica estoíca. Além do sentido epistemológico, o verbo também parece fazer referência à necessidade de interiorização, marcante no estoicismo romano e, em particular na filosofia senequeana⁶⁶⁵. A comparação seguinte, entre o funcionamento do universo e o da mente humana ideal, ressalta essa segunda possibilidade⁶⁶⁶.

Sêneca então descreve os movimentos simultâneos de extensão e contração que o universo realiza e compara-os com a atividade da mente humana. Nesse ponto não está claro a que exatamente Sêneca esteja se referindo: de um lado, o autor pode estar aludindo ao conceito físico de *tonos*, descrito

⁶⁶² Cf. *supra* no presente capítulo. Cf. também todo o capítulo *De cognitione doctrina* do *SVF* (*SVF* 2.52-121), especialmente a seção em *Peri aesthēseos* (= *SVF* 2.71-81); M. Pohlenz, *Die Stoa* I, pp. 109 ff.

⁶⁶³ Cf. R. Brouwer, “The early Stoic doctrine of the change to wisdom”, in *OSAPh* 33, pp. 285-315, esp. p. 312.

⁶⁶⁴ Cf. R. Brouwer, *op.cit.*, p. 312.

⁶⁶⁵ A discussão da interiorização em Sêneca pode ser observada nos estudos de A. Pittet, *Vocabulaire philosophique de Sénèque*; P. Thévenaz, “L’interiorità in Seneca”, in *Lecture critique*, A. Traina (ed.), pp. 91-96; P. Grimal, *Le vocabulaire de l’interiorité dans l’oeuvre de Sénèque*; G. Lotito, *Suum esse. Forme dell’interiorità senecana*; e A. Traina, *Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca*; e *Observatio sui. Sul linguaggio dell’interiorità nel De tranquillitate animi di Seneca*.

⁶⁶⁶ Uma outra descrição da mente do sábio, em comparação com o universo como um todo, pode ser encontrada na *Ep.* 41.

como a tensão e consistência resultante do esforço simultâneo em direção centrífuga e centrípeta⁶⁶⁷. Por outro lado, o filósofo também pode estar se referindo ao fato de que, para perceber um dado objeto, o *hegēmonikon* deve se estender para fora do corpo (i.e. “percepção sensorial”), ao passo que os processos de formação de conceitos (*ennoiai* em grego; *notiones* em latim) ocorrem internamente no indivíduo⁶⁶⁸ (i.e. “retorna para dentro de si”).

O emprego de verbos no futuro do indicativo e da expressão *hoc modo* no parágrafo seguinte destaca a consequência de agir do modo descrito anteriormente: será criada uma força unificada (*unavis*) e um poder de acordo consigo mesmo (*potestas concors sibi*), e, além disso, há de surgir a razão firme e correta (*ratio certa*) mencionada anteriormente (*illa*).

Essa *ratio certa*, descreve-nos Sêneca, comporta-se de forma não-discordante e não-hesitante (*non dissidens nec haesitans*) em relação às opiniões, às *katalēpseis*, bem como à sua convicção (*persuasione*). *Opiniones* e *comprehensiones* referem-se aqui claramente aos dois extremos⁶⁶⁹ do espectro cognitivo estoíco⁶⁷⁰, conforme já referimos *supra* neste capítulo. A proposição não significa que a mente em questão terá suas “opiniões e cognições” em harmonia, pois tal fato é impossível, visto que o sábio, estritamente, não tem “opinião” alguma⁶⁷¹. Mais provável é que ela signifique, em verdade, que tal mente manterá uma atitude correta e coerente quanto a esses dois fenômenos cognitivos, ou seja: ela evitará as opiniões e procurará manter as cognições, nunca aceitando aquela e recusando esta.

⁶⁶⁷ Cf. J. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, pp. 73-85. Cf. também Filão, *Quod deus sit immutabilis* 35-36 (= *SVF* II. 458); *Quaestiones et solutiones in Genesim* 2.4 (= *SVF* 2.802); Nemésio 70.6-71.4.

⁶⁶⁸ Φαντασίαι λογικαί, como é o caso das έννοιαι, são exclusivamente internas e não dependem da percepção sensorial, mas apenas de φαντασίαι αεσθητικαί. Cf. *DL* 7.50-51 (= *LS* 39 A = *SVF* 2.52, 55, e 61).

⁶⁶⁹ Visto que uma *katalēpsis* é o resultado de uma *phantasia katalēptikē*, é justo considerar *doxai* e *katalēpseis* como dois extremos incompatíveis, da mesma forma como o são as *doxai* e as *phantasiai katalēptikai* (*SE. M.* 7.151-153 = *LS* 41C).

⁶⁷⁰ Cf. e.g. a tradução de Cícero em *Fin.* 3.17. Cf. também nossa discussão *supra* no presente capítulo.

⁶⁷¹ Cf. *Cic. Mur.* 61 (*sapientem nihil opinari, nullius rei paenitere, nulla in re falli, sententiam mutare numquam*). Cf. também *Cic. Ac.* 2.113; *Lact. Inst.* 3.4; e *Stob.* 2.112.1-3.

A condição descrita acima é possível porque a mente organizou a si mesma e as suas partes de forma harmônica (*se disposuit et partibus suis consensit et... concinuit*⁶⁷²). Ela culmina na obtenção do bem supremo: *summum bonum tetigit*.

Ela alcança o bem supremo, – explica Sêneca –, porque (*enim*) tal condição faz com que a mente não contenha mais em si nada que seja torto ou instável, bem como nada que possa lhe fazer mudar seu propósito (*nihil enim pravi, nihil lubrici superest, nihil in quo arietet aut labet*) – lembremos que tanto a sabedoria como as *katalēpsis* são por vezes descritas como “informações que não são passíveis de perda por meio de persuasão” (SE M. 7.151; DL 7.47; Gal. *apud SVF* 2.93).

Outra característica dessa mente perfeita é o total controle sobre suas ações e a constante reflexão sobre o que lhe ocorre (*omnia faciet ex imperio suo nihilque inopinatum accidet*). Se retornarmos à discussão *supra* no presente capítulo, lembraremos que ambas as habilidades foram descritas como requisitos ao desenvolvimento da ἐπιστήμη. Como vimos no capítulo anterior, a ortodoxia estóica afirma que o indivíduo deve controlar todos os seus assentimentos⁶⁷³ às impressões, sem aceitá-las apressada e irrefletidamente⁶⁷⁴ (i.e. *inopinatum*), a fim de evitar o chamado “assentimento fraco” (*asthenes synkatathesis*) – uma ameaça à estabilidade e firmeza da ἐπιστήμη.

A consistência interna descrita acima se manifesta exteriormente (*exibit; ostendit*) como prontidão e ausência de hesitação (*facile; parate; sine tergiuersatione*), visto que o indivíduo não precisa lutar contra opiniões e propósitos conflitantes (*nam pigritia et haesitatio pugnam et inconstantiam ostendit*). Essa imagem também fora tradicionalmente empregada no estoicismo grego: segundo Ário Dídimo, o próprio Zenão já teria dito que a infelicidade se origina do conflito e que, por

⁶⁷² O termo é um *hapax legomenon* em Sêneca. Essa informação, juntamente com o fato de que Sêneca demonstra cuidado ao propor o verbo (*ut ita dicam*), demonstram que o termo chamaria a atenção do interlocutor.

⁶⁷³ Note-se que a epistemologia estóica já considera o assentimento (*synkatathesis*) a uma impressão como uma ação, ainda que este não leve a uma manifestação física. Cf., por exemplo, *De ira* 2.4.1; e *Stob.* 4.252.11-14 (= Musônio fr. 31).

⁶⁷⁴ Embora alguns tradutores tendam a verter *inopinatum* por termos de sentido similar a “inesperado”, nós seguimos a opção de Grimal (p. 53) e a consideramos uma polissemia entre “inesperado” (*ThLL* 7.1749.17 ff.) e “irrefletido” (*ThLL* 7.1750.39-66).

consequente, a concórdia deve trazer felicidade: “Zenão definiu o *telos* como ‘viver harmoniosamente’, o que é o mesmo que viver de acordo com um único e harmônico *logos*, uma vez que aqueles que estão em conflito vivem de maneira infeliz.” (Τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε· τὸ ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζώντων κακοδαιμονούντων; Ar. Did. *apud* Stob. 2.75.11; grifos nossos).

A seção 8 é concluída com uma definição do bem supremo que justifica o percurso argumentativo tomado por Sêneca nesse excerto: segundo os argumentos apresentados entre 8.1 a 8.6, o bem supremo pode ser considerado uma “harmonia da alma” (*esse animi concordiam*). A última frase reforça nossa hipótese levantada anteriormente neste estudo a respeito da função didática das *sententiae*. Estas, fundamentadas nas epistemologia e psicagogia estoicas, serviriam para auxiliar a memorização e fixar um determinado encadeamento argumentativo complexo na mente do interlocutor, visando fácil recuperação no futuro⁶⁷⁵.

É exatamente isso que Sêneca faz nesse ponto: o conteúdo do que foi discorrido nesse trecho é resumido e apresentado em forma de uma única *sententia*, que teria o propósito de cristalizar um raciocínio no leitor: *uirtutes enim ibi esse debebunt ubi consensus atque unitas erit: dissideant uitia*. “[A]s virtudes deverão estar onde houver o consenso e a união: que os vícios estejam em desacordo.” (*Vit. beat.* 8.6).

⁶⁷⁵ Sobre isso, cf. a detalhada exposição de von Albrecht, que também inclui referências a teorias romanas de estilo: M. von Albrecht, “Seneca’s language and style. Part I”, pp. 87-88. Cf. também R. J. Newman, “Theory and practice of the *meditatio*”, in *ANRW* II 36.3, pp. 1488-1490.

V. Conclusão

O aprofundamento das investigações desenvolvido durante nosso doutorado evidenciou que as noções estóicas de “harmonia”, tema central a este estudo, vêm sendo efetivamente pouco consideradas de modo mais sistemático ou mais direto nas pesquisas sobre Sêneca e sobre o estoicismo. Partindo do texto filosófico *De uita beata*, nossa pesquisa, pois, propôs-se como contribuição a esse aspecto lacunar dos estudos.

Recapitulando os passos das seções anteriores, após uma primeira leitura do *De uita beata*, observamos que sua argumentação – e, nela, os trechos concernentes à harmonia estóica –, baseavam-se fortemente em premissas que Sêneca atribui aos estóicos e, em parte, à sua visão do estoicismo. Percebemos, então, que em primeiro lugar seria necessário tentar compreender a função da harmonia dentro do que podemos apreender do estoicismo senequiano, consultando ainda outros textos modernamente tomados como fontes, ainda que doxográficas, da filosofia por ele professada. No Capítulo II, perguntamo-nos sobre como a noção mais geral de “harmonia” se enquadraria na doutrina estóica, qual seria sua função nessa filosofia, quais outros elementos da filosófica estóica seriam de maior relevância, e, por fim, como a harmonia seria alcançada ou desenvolvida por um aspirante à sabedoria. Tendo uma melhor imagem acerca dessa noção, voltamos novamente nossa atenção ao texto de Sêneca, e procuramos observar o modo como idéias de harmonia estariam presentes na obra *De uita beata*.

Igualmente, procuramos avaliar se conclusões obtidas em estudo de Mestrado – este concentrado nas *Epistulae morales* –, também seriam válidas para a obra agora em apreço. Para tanto, a partir da tradução – tomada aqui como um laboratório de pesquisa – conduzimos uma investigação focada tanto em elementos mais propriamente literários quanto filosóficos do texto senequiano,

atentando à integração entres esses dois contextos. A investigação se mostrou frutífera e nos permitiu chegar a algumas conclusões.

De início, constatou-se que aquilo que em diversos momentos do texto alude a uma idéia de associação, concórdia ou harmonia, corresponde, efetivamente, a mais de uma noção estóica, ora referindo-se ao estado elevado alcançado pelo sábio (*homologia*; *akolouthia*), ora a estágios inferiores – porém necessários ao desenvolvimento da *homologia* –, como aquele que se caracteriza pela idéia de acordo com a natureza (*kata physin zēn*), ou pela *oikeiōsis*. No caso da *homologia*, por exemplo, há de se notar as menções, entre outras, ora ao aspecto epistemológico desse estágio (*Vit. beat.* 5.1-5.4), ora à relação do conceito com a teoria estóica das paixões (*Vit. beat.* 4.3-4.5). Tais noções de “harmonia” mostraram-se bastante complexas, e uma vez que a idéia é, simultaneamente, cerne e propósito da filosofia estóica, não supreende que ela se associe a inúmeros outros conceitos-chave dessa escola. Dentre eles, nosso estudo procurou destacar seu vínculo com a teoria do conhecimento (que trata da aquisição e manipulação do conhecimento), a teoria das paixões (tratando dos movimentos da alma), e a teoria do valor (tratando do valor relativo e absoluto dos objetos), bem como com noções de virtude e com conceitos provenientes da física estóica, como o de *oikeiōsis*.

As múltiplas “faces” da noção de harmonia, tal como apresentadas em nossa dissertação de Mestrado, encontram-se parcialmente reproduzidas no *De uita beata*, quer no que diz respeito às imagens, quer quanto à terminologia. No que concerne à terminologia empregada na expressão das noções de harmonia, alguns dos termos que a dissertação de Mestrado elenca como referências à noção de harmonia enquanto bem supremo (*homologia*) também recorrem com sentido similar em *De uita beata*. Sintetizando o que vimos ao longo do estudo, verifica-se, tanto na obra em apreço como nas *Epistulae morales*, o uso de vocábulos derivados de *consentire* (*adsentire*, em *Vit. beat.* 3.2; *dissentire* em 8.6; *consentire* em 8.5; bem como o substantivo *consensus* em 8.6) e de *concordare* (*concordia* em *Vit. beat.* 3.4, 8.6 e 9.4, e *concors* em 8.5) referindo-se a aspectos da *homologia*. Quanto a isso, outras

três constatações se acrescentam às da dissertação de Mestrado. Em primeiro lugar, verificou-se ocorrência do verbo *concinere* como referência ao bem supremo – termo este não presente nas cartas outrora estudadas. Além disso, palavras da mesma família de *conuenientia* (*conuenit*; *conueniens*; *conuenies*; *inconuenientia*; *conuenit*, referindo-se, respectivamente, a *Vit. beat.* 3.2, 3.3, 7.3, 12.3, 25.1) – tradução ciceroniana do grego *homologia* e empregada por Sêneca nesse sentido na *Ep.* 74.30 –, são empregadas em *De uita beata* sem conotação técnica, com apenas uma exceção ocorrendo com o vocábulo *conueniens* em *Vit. beat.* 3.3).

Quanto à presença de termos designando o estágio anterior à *homologia* (usualmente descrito mais diretamente por expressões associadas a *kata physin*), constatamos no capítulo IV que ela se manifesta pela terminologia *secundum naturam* (*Vit. beat.* 8.2) – em contraste, por exemplo, com *secundum plures*; *Vit. beat.* 1.5). A noção também é evocada em diversos momentos das seções 3.3 a 6.2, no sentido em que Sêneca trata da correta atribuição de valor relativo (*axia eklektikē*) aos objetos externos, isso é, da atribuição de valor segundo a natureza – ecoando, pois, descrições do telos estóico como “selecionar o que está de acordo com a natureza e rejeitar o que lhe é contrário⁶⁷⁶”.

Quanto às imagens, observou-se que, provavelmente devido à imensa diferença de tamanho das obras, a variedade das imagens empregadas em associação com aspectos harmonia nas vinte e oito seções do *De uita beata* não é tão grande quanto aquela verificada mesmo na seleção das *Epistulae morales*. De especial destaque em *De uita beata* são as imagens do mundo animal (empregadas como contraste da natureza destes com a humana); do contexto militar (destacando a necessidade de seguir os desígnios da natureza); do contexto jurídico (como forma de ressaltar as faculdades humanas de escolha, aceitação e rejeição, bem como de referir-se à concórdia ou discórdia entre vários indivíduos); e, por fim, também se nota uso da imagem da vida como caminhar, que, por sua vez, já desde a época de Crisipo está associada à noção de harmonia (sobretudo por meio de definições contendo a idéia de

⁶⁷⁶ Como formulado, de maneiras diversas, em *Stob.* 2.76.9.10; *DL* 7.88; *Clem.Al. Strom.* 2.129.1; e *Cic. Fin.*3.31.

“seguir” (*akolouthēin*; *DL* 7.89), como a expressão *akolouthōs tēi physei zēn*; lit. “viver seguindo a natureza”; *DL* 7.87 e 89).

Constata-se também o emprego de imagens do âmbito da música e da medicina, ainda que, tendo-se como parâmetro ainda as Epístolas estudadas, em menor escala (no primeiro caso⁶⁷⁷) e de modo bem mais alusivo (no segundo⁶⁷⁸). Notou-se, também, que Sêneca reproduz temas também empregados pelos estóicos gregos para definir o *telos* de sua filosofia. À guisa de exemplo, pode-se mencionar a já referida idéia da música, que se vê registrada em Ário Didimo (*Stob.* 2.75.12) e Diógenes Laércio (*DL* 7.88). Já a harmonia com o destino, associada com a idéia do caminhar, foi observada também em Crisipo (*Stob.* 2.76.6 e *DL* 7.87; bem com *Cic. Fin.* 3.31). Também, como vimos, a ênfase no processo de decisão do indivíduo, notável sobretudo em *Vit.beat.* 5.1, foi mencionada por Diógenes (*Stob.* 2.76.9), Antipater (*Stob.* 2.76.11; *Clem.Al. Strom.* 129.2), e reportada por Cícero (*Cic. Fin.* 3.20 e 31). Dessa forma, também no *De uita beata* fica assegurada, como apontado por Armisen-Marchetti para várias passagens da obra de Sêneca, a relevância filosófica do uso de imagens entre os estóicos.

Uma outra hipótese levantada no estudo de Mestrado dizia respeito à possibilidade de que Sêneca efetivamente se valha de certo método de exposição filosófica, não fazendo juz ao título de “assistemático” que frequentemente lhe é atribuído. A quantidade e qualidade das imagens que Sêneca usa no *De uita beata* associadas à harmonia, acima elencadas, permite que vejamos certas tendências, mas não nos permite estabelecer um padrão nos moldes do constatado em estudo anterior. Ou seja, não se nota em nosso *dialogus* existência de um procedimento que observamos em cartas selecionadas: o fato de que que, em geral, certas “faces” da harmonia costumam ser apresentadas nas epístolas por meio das mesmas imagens; e.g. a imagem da música ocorre quando o contexto é de harmonia entre

⁶⁷⁷ I.e. apenas por meio do verbo *concinere* (cf. *Vit. beat.* 8.5; “cantar junto”, *OLD*, sentido 1; “soar ou tocar junto”, *OLD*, sentido 2; e “dizer o mesmo; concordar”, *OLD*, sentido 3a ou “estar em harmonia”, *OLD*, sentido 3.b).

⁶⁷⁸ Sobretudo por meio de alusões à mente correta (e portanto harmônica) como ausente de doenças e perturbações.

múltiplas partes de um mesmo objeto; já a imagem militar ocorre quando se procura destacar a necessidade de seguir o destino, e assim por diante). Apesar disso, o texto contém outros elementos que evidenciam a existência de um método de exposição.

Buscamos demonstrar o percurso da argumentação senequiana no Capítulo IV. Aqui, convém destacar alguns dos aspectos que salientamos. Em primeiro lugar, é interessante que Sêneca tematiza seu próprio *modus faciendi*. Quanto ao trecho que compreende as seções 3.2 e 6.2 do *De uita beata*, podemos ver, no mesmo capítulo, que Sêneca chama a atenção do interlocutor para seu modo de exposição três vezes (nomeadamente, em *Vit. beat.* 3.2; 4.1; e 4.3), sempre com o efeito de colocar tal método em evidência. A menção ocorre em um contexto em que certa definição – nada menos do que a da vida feliz – se fazia necessária, e o fato de que, ali, Sêneca exemplifica como definir o mesmo conceito por meio de diferentes palavras e diferentes imagens, tem como uma de suas evidentes implicações a existência de um método expositivo mais flexível, em que imagens, polissemia e *uariatio*, têm seu lugar e função. Por sua vez, tal passagem serviu para reforçar, segundo propomos, a pertinência de nosso método de pesquisa. Julgamos, portanto, razoável afirmar que o estudo de conceitos estoicos em textos senequianos se beneficia em muito da atenção à variedade sobretudo terminológica e ao uso de imagens, ao lado de considerações semânticas de termos latinos.

Em relação ao estudo da noção de harmonia própria ao sábio (*homologia*), procuramos demonstrar que uma compreensão mais profunda da argumentação desenvolvida em *De uita beata* depende de se compreender, por sua vez, o quão de fato (como já apontam Inwood⁶⁷⁹ e Wildberger⁶⁸⁰) interdependentes são os diversos conceitos e âmbitos de que se ocuparam os estoicos. Sobretudo os parágrafos 3.3-6.2 e 8.1 a 8.6 do *De uita beata* acenam para o fato de que dificilmente se pode discutir a idéia de *homologia* sem se ter em conta a epistemologia ou a psicagogia estoicas. Também

⁶⁷⁹ B. Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, pp. 216-217.

⁶⁸⁰ J. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, p.ix.

relacionados à noção de *homologia* estão certos conceitos estoicos, quer do âmbito da “biologia⁶⁸¹” (como *oikeiōsis* e *hormē*), física (teoria dos corpóreos e incorpóreos) e psicologia (em especial a teoria das paixões).

Dessa forma, o estudo sobre os elementos filosóficos do conceito nos permitiu reconhecer alusões sutis à harmonia, presentes em *De uita beata*, e, insistimos, pressupostas pelo interlocutor de Sêneca, porém nem sempre óbvias a nós – visto que hoje não temos acesso a fontes estoicas disponíveis à época. A partir disso, manteve-se nossa hipótese de que uma leitura da prosa senequiana como texto fundamentalmente filosófico produz resultados positivos. Sêneca, repetidas vezes declarando-se um filósofo estoico, exige que o leitor interprete seus textos como obras essencialmente filosóficas – obras que dialogam, em pé de igualdade, com outros escritos filosóficos (como os de Epicuro em *Vit. beat.* 6.1-6.2, ou os dos cínicos, em *Vit. beat.* 19.2 e 27.1).

Assim, evidenciou-se, em parte, o pano de fundo teórico que subjaz a certas imagens senequianas. Percebemos que, quando, por exemplo, Sêneca menciona uma *ignoratio sui* (*Vit. beat.* 5.2), é possível tecer paralelos com a teoria estoica que prega a necessidade de se cumprir a *oikeiōsis*, o primeiro estágio em direção à *homologia*; ou, quando diz que a felicidade surge após as falhas cognitivas terem sido eliminadas (*expulsis erroribus ex cognitione*; *Vit. beat.* 4.5), vê-se, aí, uma referência ao processo cognitivo de formação de conceitos – processo que, quando ocorre sem interferências que prejudiquem a percepção da verdade, permite que o indivíduo prossiga em direção à harmonia. Percebe-se, ainda, que, quando Sêneca menciona os sentimentos de medo, desejo, dor e prazer em dois parágrafos consecutivos (*Vit. beat.* 4.3-4.4), pode-se associar o discurso ali contido à teoria estoica das paixões, segundo a qual justamente essas quatro emoções são colocadas no centro do debate acerca da felicidade.

⁶⁸¹ R. Bees, *Die Oikeiosislehre des Stoa*.

O reconhecimento desse fundamento filosófico em certas partes do *De uita beata* nos leva, pois, a valorizar o aspecto filosófico da obra em si. Esperamos ter conseguido demonstrar que esse *dialogus* não consiste nem em mera apologia, nem de evidência de distorção senequiana da ortodoxia estóica. Ao analisarmos a obra em estudo, ela se revelou um texto que, embora de aparência simples, em várias passagens se mostra filosoficamente denso, e que não só pressupõe, como dissemos, conhecimento elementar do estoicismo e do epicurismo, mas que também demonstra a habilidade filosófica do autor romano.

VI. Texto latino

AD GALLIONEM DE VITA BEATA

I.

1. Viuere, Gallio frater, omnes beate uolunt, sed ad peruidendum quid sit quod beatam uitam efficiat caligant; adeoque non est facile consequi beatam uitam ut eo quisque ab ea longius recedat quo ad illam concitatius fertur, si uia lapsus est; quae ubi in contrarium ducit, ipsa uelocitas maioris interualli causa fit.

Proponendum est itaque primum quid sit quod adpetamus; tunc circumspiciendum qua contendere illo celerrime possimus, intellecturi in ipso itinere, si modo rectum erit, quantum cotidie profligetur quantoque propius ab eo simus ad quod nos cupiditas naturalis inpellit. 2. Quam diu quidem passim uagamur non ducem secuti sed fremitum et clamorem dissonum in diuersa uocantium, conteretur uita inter errores, breuis etiam si dies noctesque bonae menti laboremus. Decernatur itaque et quo tendamus et qua, non sine perito aliquo cui explorata sint ea in quae procedimus, quoniam quidem non eadem hic quae in ceteris peregrinationibus condicio est: in illis comprehensus aliquis limes et interrogati incolae non patiuntur errare, at hic tritissima quaeque uia et celeberrima maxime decipit. 3. Nihil ergo magis praestandum est quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non quo eundum est sed quo itur. Atqui nulla res nos maioribus malis implicat quam quod ad rumorem componimur, optima rati ea quae magno adsensu recepta sunt, quodque exempla <nobis pro> bonis multa sunt nec ad rationem sed ad similitudinem uiuimus. 4. Inde ista tanta coaceruatio aliorum super alios ruentium. Quod in strage hominum magna euenit, cum ipse se populus premit - nemo ita cadit ut non et alium in se adtrahat, primique exitio sequentibus sunt - hoc in omni uita accidere uideas licet. Nemo sibi tantummodo errat, sed alieni erroris et causa et auctor est; nocet enim adplicari antecedentibus et, dum unusquisque mauult credere quam iudicare, numquam de uita iudicatur, semper

creditur, uersatque nos et praecipitat traditus per manus error. Alienis perimus exemplis: sanabimur, [si] separemur modo a coetu. **5.** Nunc uero stat contra rationem defensor mali sui populus. Itaque id euenit quod in comitiis, in quibus eos factos esse praetores idem qui fecere mirantur, cum se mobilis fauor circumegit: eadem probamus, eadem reprehendimus; hic exitus est omnis iudicii in quo secundum plures datur.

II.

1. Cum de beata uita agetur, non est quod mihi illud discessionum more respondeas: “haec pars maior esse uidetur.” Ideo enim peior est. Non tam bene cum rebus humanis agitur ut meliora pluribus placeant: argumentum pessimi turba est. **2.** Quaeramus ergo quid optimum factu sit, non quid usitatissimum, et quid nos in possessione felicitatis aeternae constituat, non quid uulgo, ueritatis pessimo interpreti, probatum sit. Vulgum autem tam chlamydatos quam coronatos uoco; non enim colorem uestium quibus praetexta sunt corpora aspicio. Oculis de homine non credo, habeo melius et certius lumen quo a falsis uera diiudicem: animi bonum animus inueniat. Hic, si umquam respirare illi et recedere in se uacauerit, o quam sibi ipse uerum tortus a se fatebitur ac dicet: **3.** “quidquid feci adhuc infectum esse mallet, quidquid dixi cum recogito, mutis inuideo, quidquid optaui inimicorum execrationem puto, quidquid timui, di boni, quanto leuius fuit quam quod concupii! Cum multis inimicitias gessi et in gratiam ex odio, si modo ulla inter malos gratia est, redii: mihi ipsi nondum amicus sum. Omnem operam dedi ut me multitudini educerem et aliqua dote notabilem facerem: quid aliud quam telis me opposui et maleuolentiae quod morderet ostendi? **4.** Vides istos qui eloquentiam laudant, qui opes sequuntur, qui gratiae adulantur, qui potentiam extollunt? omnes aut sunt hostes aut, quod in aequo est, esse possunt; quam magnus mirantium tam magnus inidentium populus est. Quin potius quaero aliquod usu bonum, quod sentiam, non quod ostendam? ista quae spectantur, ad quae consistitur, quae alter alteri stupens monstrat, foris nitent, introrsus misera sunt.”

III.

1. Quaeramus aliquod non in speciem bonum, sed solidum et aequale et a secretiore parte formosius; hoc eruamus. Nec longe positum est: inuenietur, scire tantum opus est quo manum porrigas; nunc uelut in tenebris uicina transimus, offensantes ea ipsa quae desideramus. 2. Sed ne te per circuitus traham, aliorum quidem opiniones praeteribo — nam et enumerare illas longum est et coarguere: nostram accipe. Nostram autem cum dico, non alligo me ad unum aliquem ex Stoicis proceribus: est et mihi censendi ius. Itaque aliquem sequar, aliquem iubebo sententiam diuidere, fortasse et post omnes citatus nihil improbabo ex iis quae priores decreuerint et dicam “hoc amplius censeo”. 3. Interim, quod inter omnis Stoicos conuenit, rerum naturae adsentior; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est.

Beata est ergo uita conueniens naturae suae, quae non aliter contingere potest quam si primum sana mens est et in perpetua possessione sanitatis suae, deinde fortis ac uehemens, tunc pulcherrime patiens, apta temporibus, corporis sui pertinentiumque ad id curiosa non anxie, tum aliarum rerum quae uitam instruunt diligens sine admiratione cuiusquam, usura fortunae muneribus, non seruitura. 4. Intellegis, etiam si non adiciam, sequi perpetuam tranquillitatem, libertatem, depulsis iis quae aut irritant nos aut territant; nam uoluptatibus et *** pro illis quae parua ac fragilia sunt et †ipsis flagitiis noxia† ingens gaudium subit, inconcussum et aequale, tum pax et concordia animi et magnitudo cum mansuetudine; omnis enim ex infirmitate feritas est.

IV.

1. Potest aliter quoque definiri bonum nostrum, id est eadem sententia non isdem comprehendi uerbis. Quemadmodum idem exercitus modo latius panditur modo in angustum coartatur et aut in cornua sinuata media parte curuatur aut recta fronte explicatur, uis illi, utcumque ordinatus est, eadem est et uoluntas pro eisdem partibus standi, ita finitio summi boni alias diffundi potest et exporrigi, alias colligi et in se cogi. 2. Idem itaque erit, si dixerō “summum bonum est animus fortuita despiciens, uirtute laetus” aut “inuieta uis animi, perita rerum, placida in actu cum humanitate multa et

conuersantium cura”. Licet et ita finire, ut beatum dicamus hominem eum cui nullum bonum malumque sit nisi bonus malusque animus, honesti cultorem, uirtute contentum, quem nec extollant fortuita nec frangant, qui nullum maius bonum eo quod sibi ipse dare potest nouerit, cui uera uoluptas erit uoluptatum contemptio. **3.** Licet, si euagari uelis, idem in aliam atque aliam faciem salua et integra potestate transferre; quid enim prohibet nos beatam uitam dicere liberum animum et erectum et interritum ac stabilem, extra metum, extra cupiditatem positum, cui unum bonum sit honestas, unum malum turpitude, cetera uilis turba rerum nec detrahens quicquam beatæ uitæ nec adiciens, sine auctu ac detrimento summi boni ueniens ac recedens? **4.** Hunc⁶⁸² ita fundatum necesse est, uelit nolit, sequatur hilaritas continua et laetitia alta atque ex alto ueniens, ut qui suis gaudeat nec maiora domesticis cupiat. Quidni ista bene penset cum minutis et friuolis et non perseuerantibus corpusculi motibus? Quo die infra uoluptatem fuerit, et infra dolorem erit; uides autem quam malam et noxiosam seruitutem seruiturus sit quem uoluptates doloresque, incertissima dominia inpotentissimaque, alternis possidebunt: ergo exeundum ad libertatem est. **5.** Hanc non alia res tribuit quam fortunæ negligentia: tum illud orietur inaestimabile bonum, quies mentis in tuto conlocatae et sublimitas expulsisque erroribus ex cognitione ueri gaudium grande et inmotum comitasque et diffusio animi, quibus delectabitur non ut bonis sed ut ex bono suo ortis.

V.

1. Quoniam liberaliter agere coepi, potest beatus dici qui nec cupit nec timet beneficio rationis, quoniam et saxa timore et tristitia carent nec minus pecudes; non ideo tamen quisquam felicia dixerit quibus non est felicitatis intellectus. **2.** Eodem loco pone homines quos in numerum pecorum et animalium redegit hebes natura et ignoratio sui. Nihil interest inter hos et illa, quoniam illis nulla ratio est, his praua et malo suo atque in peruersum sollers; beatus enim dici nemo potest extra ueritatem

⁶⁸² Nota crítica: hunc *ed. Neap.*: hoc ω. Grimal (p. 37) afirma que *hoc* se refere a „ce principe, ce fondement de la vie morale”, e que foi corrigido pelos editores por *hunc*, designando a alma, porém, em sua opinião, sem justificativa. Kuen (p. 98) afirma que a leitura *hunc* é aceita por todos desde Gertz, à exceção de Grimal.

proiectus. **3.** Beata ergo uita est in recto certoque iudicio stabilita et inmutabilis. Tunc enim pura mens est et soluta omnibus malis, quae non tantum lacerationes sed etiam uellicationes effugerit, statura semper ubi constitit ac sedem suam etiam irata et infestante fortuna uindicatura. **4.** Nam quod ad uoluptatem pertinet, licet circumfundatur undique et per omnis uias influat animumque blandimentis suis leniat aliaque ex aliis admoueat quibus totos partesque nostri sollicitet, quis mortalium, cui ullum superest hominis uestigium, per diem noctemque titillari uelit et deserto animo corpori operam dare?

VI.

1. “Sed animus quoque” inquit “uoluptates habebit suas.” Habeat sane sedeatque luxuriae et uoluptatum arbiter; inpleat se eis omnibus quae oblectare sensus solent, deinde praeterita respiciat et exoletarum uoluptatum memor exultet prioribus futurisque iam immineat ac spes suas ordinet et, dum corpus in praesenti sagina iacet, cogitationes ad futura praemittat: hoc mihi uidebitur miserior, quoniam mala pro bonis legere dementia est. Nec sine sanitate quisquam beatus est nec sanus cui futura pro optimis adpetuntur. **2.** Beatus ergo est iudicii rectus; beatus est praesentibus qualiacumque sunt contentus amicusque rebus suis; beatus est is cui omnem habitum rerum suarum ratio commendat.

VII.

1. Vident et in illis qui summum bonum dixerunt quam turpi illud loco posuerint. Itaque negant posse uoluptatem a uirtute diduci et aiunt nec honeste quemquam uiuere ut non iucunde uiuat, nec iucunde ut non honeste quoque. Non uideo quomodo ista tam diuersa in eandem copulam coiciantur. Quid est, oro uos, cur separari uoluptas a uirtute non possit? uidelicet, quia omne bonis ex uirtute principium est, ex huius radicibus etiam ea quae uos et amatis et expetitis oriuntur? Sed si ista indiscreta essent, non uideremus quaedam iucunda sed inhonesta, quaedam uero honestissima sed aspera, per dolores exigenda. **2.** Adice nunc quod uoluptas etiam ad uitam turpissimam uenit, at uirtus malam uitam non admittit, et infelices quidam non sine uoluptate, immo ob ipsam uoluptatem sunt; quod non eueniret si uirtuti se uoluptas inmiscuisset, qua uirtus saepe caret, numquam indiget. **3.** Quid

dissimilia, immo diuersa componitis? Altum quiddam est uirtus, excelsum et regale, inuictum infatigabile: uoluptas humile seruile, inbecillum caducum, cuius statio ac domicilium fornices et popinae sunt. Virtutem in templo conuenies, in foro in curia, pro muris stantem, puluerulentam coloratam, callosas habentem manus: uoluptatem latitantem saepius ac tenebras captantem circa balinea ac sudatoria ac loca aedilem metuentia, mollem eneruem, mero atque unguento madentem, pallidam aut fucatam et medicamentis pollinctam. **4.** Summum bonum immortale est, nescit exire, nec satietatem habet nec paenitentiam; numquam enim recta mens uertitur nec sibi odio est nec quicquam †mutauit† optima. At uoluptas tunc cum maxime delectat extinguitur; non multum loci habet, itaque cito inplet et taedio est et post primum impetum marcet. Nec id umquam certum est cuius in motu natura est: ita ne potest quidem ulla eius esse substantia quod uenit transitque celerrime in ipso usu sui periturum; eo enim pertendit ubi desinat, et dum incipit spectat ad finem.

VIII.

1. Quid quod tam bonis quam malis uoluptas inest nec minus turpes dedecus suum quam honestos egregia delectant? Ideoque praeceperunt ueteres optimam sequi uitam, non iucundissimam, ut rectae ac bonae uoluntatis non dux sed comes sit uoluptas. Natura enim duce utendum est; hanc ratio obseruat, hanc consulit. **2.** Idem est ergo beate uiuere et secundum naturam. Hoc quid sit iam aperiam: si corporis dotes et apta naturae conseruauimus diligenter et inpauide tamquam in diem data et fugacia, si non subierimus eorum seruitutem nec nos aliena possederint, si corpori grata et aduenticia eo nobis loco fuerint quo sunt in castris auxilia et armaturae leues — seruiant ista, non imperent — ita demum utilia sunt menti. **3.** Incorruptus uir sit externis et insuperabilis miratorque tantum sui, fidens animo atque in utrumque paratus, artifex uitae; fiducia eius non sine scientia sit, scientia non sine constantia; maneant illi semel placita nec ulla in decretis eius litura sit. Intellegitur, etiam si non adiecero, compositum ordinatumque fore

talem uirum et in iis quae aget cum comitate magnificum. †quaerat uera. **4.** Ratio uera⁶⁸³† sensibus inritata et capiens inde principia — nec enim habet aliud unde conetur aut unde ad uerum impetum capiat — in se reuertatur. Nam mundus quoque cuncta complectens rectorque uniuersi deus in exteriora quidem tendit, sed tamen introsum undique in se redit. Idem nostra mens faciat: cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit, et illorum et sui potens sit. **5.** Hoc modo una efficietur uis ac potestas concors sibi et ratio illa certa nascetur, non dissidens nec haesitans in opinionibus comprehensionibusque nec in persuasione, quae cum se disposuit et partibus suis consensit et, ut ita dicam, concinuit, summum bonum tetigit. **6.** Nihil enim prauum, nihil lubricum superest, nihil in quo arietet aut labet; omnia faciet ex imperio suo nihilque inopinatum accidet, sed quicquid agetur in bonum exhibit facile et parate et sine tergiuersatione agentis; nam pigritia et haesitatio pugnam et inconstantiam ostendit. Quare audaciter licet profitearis summum bonum esse animi concordiam; uirtutes enim ibi esse debebunt ubi consensus atque unitas erit: dissident uitia.

IX.

1. “Sed tu quoque” inquit “uirtutem non ob aliud colis quam quia aliquam ex illa speras uoluptatem.” Primum non, si uoluptatem praestatura uirtus est, ideo propter hanc petitur; non enim hanc praestat, sed et hanc, nec huic laborat, sed labor eius, quamuis aliud petat, hoc quoque adsequetur. **2.** Sicut in aruo quod segeti proscissum est aliqui flores internascuntur, non tamen huic herbulae, quamuis delectet oculos, tantum operis insumptum est — aliud fuit serenti propositum, hoc superuenit — sic uoluptas non est merces nec causa uirtutis sed accessio, nec quia delectat placet, sed, si placet, et delectat. **3.** Summum bonum in ipso iudicio est et habitu optimae mentis, quae cum suum inpleuit et finibus se suis cinxit, consummatum est summum bonum nec quicquam amplius desiderat; nihil enim extra totum est, non magis quam ultra finem. **4.** Itaque erras cum interrogas quid sit illud propter quod

⁶⁸³ erat uera. ratio uera A : erat uera. ratio uero γ : externa ratio quaerat *Hermes* : exeat nostra ratio *Gertz* : quaerat externa ratio nostra *Reitzenstein* : erit uera ratio *Lipsius* : eat uera ratio *Madvig* : [erat uera] Ratio uero *Russell* : ratio uero nostra *Grimal* : erat uera. Ratio uera *Reynolds* : quaerat uero ratio uera *Kuen*.

uirtutem petam; quaeris enim aliquid supra summum. Interrogas quid petam ex uirtute? ipsam. Nihil enim habet melius [enim], ipsa pretium sui. An hoc parum magnum est? Cum tibi dicam “summum bonum est infragilis animi rigor et prouidentia et sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor”, aliquid etiamnunc exigis maius ad quod ista referantur? Quid mihi uoluptatem nominas? hominis bonum quaero, non uentris, qui pecudibus ac beluis laxior est.

X.

1. “Dissimulas” inquit “quid a me dicatur; ego enim nego quemquam posse iucunde uiuere nisi simul et honeste uiuit, quod non potest mutis contingere animalibus nec bonum suum cibo metientibus. Clare, inquam, ac palam testor hanc uitam quam ego iucundam uoco non nisi adiecta uirtute contingere.” 2. Atqui quis ignorat plenissimos esse uoluptatibus uestris stultissimos quosque et nequitiam abundare iucundis animumque ipsum genera uoluptatis praua et multa suggerere? — in primis insolentiam et nimiam aestimationem sui tumoremque elatum super ceteros et amorem rerum suarum caecum et inprouidum et ex minimis ac puerilibus causis exultationem, iam dicacitatem ac superbiam contumeliis gaudentem, desidiam dissolutionemque segnis animi, deliciis fluentis, indormientis sibi. 3. Haec omnia uirtus discutit et aurem peruellit et uoluptates aestimat antequam admittat nec quas probauit magni pendit †utique enim† admittit nec usu earum sed temperantia laeta est. Temperantia autem, cum uoluptates minuat, summi boni iniuria est. Tu uoluptatem complecteris, ego compesco; tu uoluptate frueris, ego utor; tu illam summum bonum putas, ego nec bonum; tu omnia uoluptatis causa facis, ego nihil.

XI.

1. Cum dico me nihil uoluptatis causa facere, de illo loquor sapiente, cui soli concedimus uoluptatem. Non uoco autem sapientem supra quem quicquam est, nedum uoluptas. Atqui ab hac occupatus quomodo resistet labori et periculo, egestati et tot humanam uitam circumstrepentibus minis? Quomodo conspectum mortis, quomodo dolores feret, quomodo mundi fragores et tantum acerrimorum

hostium, a tam molli aduersario uictus? “Quidquid uoluptas suaserit faciet.” Age, non uides quam multa suasura sit? **2.** “Nihil” inquit “poterit turpiter suadere, quia adiuncta uirtuti est.” Non uides iterum quale sit summum bonum cui custode opus est ut bonum sit? Virtus autem quomodo uoluptatem reget, quam sequitur, cum sequi parentis sit, regere imperantis? a tergo ponis quod imperat? Egregium autem habet uirtus apud uos officium, uoluptates praegustare! **3.** Sed uidebimus an apud quos tam contumeliose tractata uirtus est adhuc uirtus sit, quae habere nomen suum non potest, si loco cessit; interim, de quo agitur, multos ostendam uoluptatibus obsessos, in quos fortuna omnia munera sua effudit, quos fatearis necesse est malos. **4.** Aspice Nomentanum et Apicium, terrarum ac maris, ut isti uocant, bona conquirentis et super mensam recognoscentis omnium gentium animalia; uide hos eosdem e suggestu rosae despectantis popinam suam, aures uocum sono, spectaculis oculos, saporibus palatum suum delectantis; mollibus lenibusque fomentis totum lacessitur eorum corpus et, ne nares interim cessent, odoribus uariis inficitur locus ipse in quo luxuriae parentatur. Hos esse in uoluptatibus dices, nec tamen illis bene erit, quia non bono gaudent.

XII.

1. “Male” inquit “illis erit, quia multa interuenient quae perturbent animum et opiniones inter se contrariae mentem inquietabunt.” Quod ita esse concedo; sed nihilominus illi ipsi stulti et inaequales et sub ictu paenitentiae positi magnas percipient uoluptates, ut fatendum sit tam longe tum illos ab omni molestia abesse quam a bona mente et, quod plerisque contingit, hilarem insaniam insanire ac per risum furere. **2.** At contra sapientium remissae uoluptates et modestae ac paene languidae sunt compressaeque et uix notabiles, ut quae neque accersitae ueniant nec, quamuis per se accesserint, in honore sint neque ullo gaudio percipientium exceptae; miscent enim illas et interponunt uitae ut ludum iocumque inter seria.

3. Desinant ergo inconuenientia iungere et uirtuti uoluptatem implicare, per quod uitium pessimis quibusque adulantur. Ille effusus in uoluptates, ructabundus semper atque ebrius, quia scit se cum

uoluptate uiuere, credit et cum uirtute (audit enim uoluptatem separari a uirtute non posse); deinde uitiiis suis sapientiam inscribit et abscondenda profitetur. **4.** Itaque non ab Epicuro impulsus luxuriantur, sed uitiiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu abscondunt et eo concurrunt ubi audiant laudari uoluptatem. Nec aestimant uoluptas illa Epicuri — ita enim mehercules sentio - quam sobria ac sicca sit, sed ad nomen ipsum aduolant quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac uelamentum. **5.** Itaque quod unum habebant in malis bonum perdunt, peccandi uerecundiam; laudant enim ea quibus erubescerent et uitio gloriantur; ideoque ne resurgere quidem †adulescentiae† licet, cum honestus turpi desidiaie titulus accessit. Hoc est cur ista uoluptatis laudatio perniciosa sit, quia honesta praecepta intra latent, quod corrumpit apparet.

XIII.

1. In ea quidem ipse sententia sum — inuitis hoc nostris popularibus dicam — sancta Epicurum et recta praecipere et si propius accesseris tristia; uoluptas enim illa ad paruum et exile reuocatur et quam nos uirtuti legem dicimus, eam ille dicit uoluptati. Iubet illam parere naturae; parum est autem luxuriaie quod naturae satis est. **2.** Quid ergo est? Ille, quisquis desidiosum otium et gulaie ac libidinis uices felicitatem uocat, bonum malae rei quaerit auctorem et, cum illo uenit blando nomine inductus, sequitur uoluptatem non quam audit sed quam attulit, et uitia sua cum coepit putare similia praeceptis, indulget illis non timide nec obscure, luxuriatur etiam inde aperto capite. Itaque non dicam quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico: male audit, infamis est. “At inmerito.” **3.** Hoc scire qui potest nisi interius admissus? frons eius ipsa dat locum fabulaie et ad malam spem inritat. Hoc tale est quale uir fortis stolam indutus: constat tibi pudicitia, uirilitas salua est, nulli corpus tuum turpi patientiaie uacat, sed in manu tympanum est. Titulus itaque honestus eligatur et inscriptio ipsa excitans animum: quae stat, inuenerunt uitia.

4. Quisquis ad uirtutem accessit, dedit generosae indolis specimen: qui uoluptatem sequitur uidetur eneruis, fractus, †degenerans uiro†, peruenturus in turpia nisi aliquis distinxerit illi uoluptates,

ut sciat quae ex eis intra naturale desiderium resistant, quae praecepta ferantur infinitaeque sint et quo magis implentur eo magis inexplebiles. **5.** Agedum, uirtus antecedit, tutum erit omne uestigium. Et uoluptas nocet nimia: in uirtute non est uerendum ne quid nimium sit, quia in ipsa est modus; non est bonum quod magnitudine laborat sua. Rationalem porro sortitis naturam quae melius res quam ratio proponitur? Et si placet ista iunctura, si hoc placet ad beatam uitam ire comitatu, uirtus antecedit, comitetur uoluptas et circa corpus ut umbra uersetur: uirtutem quidem, excelsissimam dominam, uoluptati tradere ancillam nihil magnum animo capientis est.

XIV.

1. Prima uirtus eat, haec ferat signa: habebimus nihilominus uoluptatem, sed domini eius et temperatores erimus; aliquid nos exorabit, nihil coget. At ei qui uoluptati tradidit principia utroque caruere; uirtutem enim amittunt, ceterum non ipsi uoluptatem, sed ipsos uoluptas habet, cuius aut inopia torquentur aut copia strangulantur, miseri si deseruntur ab illa, miseriores si obruuntur; sicut deprensi mari Syrtico modo in sicco relinquuntur, modo torrente unda fluctuantur. **2.** Euenit autem hoc nimia intemperantia et amore caeco rei; nam mala pro bonis petenti periculosum est adsequi. Vt feras cum labore periculoque uenamur et captarum quoque illarum sollicita possessio est — saepe enim laniant dominos — ita habent se magnae uoluptates: in magnum malum euasere captaeque cepere; quae quo plures maioresque sunt, eo ille minor ac plurium seruus est quem felicem uulgus appellat. **3.** Permanere libet in hac etiamnunc huius rei imagine. Quemadmodum qui bestiarum cubilia indagat et laqueo captare feras magno aestimat et latos canibus circumdare saltus, ut illarum uestigia premat, potiora deserit multisque officiis renuntiat, ita qui sectatur uoluptatem omnia postponit et primam libertatem negligit ac pro uentre dependit, nec uoluptates sibi emit sed se uoluptatibus uendit.

XV.

1. “Quid tamen” inquit “prohibet in unum uirtutem uoluptatemque confundi et ita effici summum bonum ut idem et honestum et iucundum sit?” Quia pars honesti non potest esse nisi honestum nec summum bonum habebit sinceritatem suam, si aliquid in se uiderit dissimile meliori. 2. Ne gaudium quidem quod ex uirtute oritur, quamuis bonum sit, absoluti tamen boni pars est, non magis quam laetitia et tranquillitas, quamuis ex pulcherrimis causis nascantur; sunt enim ista bona, sed consequentia summum bonum, non consummantia. 3. Qui uero uirtutis uoluptatisque societatem facit et ne ex aequo quidem, fragilitate alterius boni quidquid in altero uigoris est hebetat libertatemque illam, ita demum si nihil se pretiosius nouit inuictam, sub iugum mittit. Nam, quae maxima seruitus est, incipit illi opus esse fortuna; sequitur uita anxiosa, suspiciosa, trepida, casum pauens, temporum suspensa momentis. 4. Non das uirtuti fundamentum graue, immobile, sed iubes illam in loco uolubili stare; quid autem tam uolubile est quam fortuitorum expectatio et corporis rerumque corporis adficiendum uarietas? Quomodo hic potest deo parere et quidquid euenit bono animo excipere nec de fato queri casuum suorum benignus interpres, si ad uoluptatum dolorumque punctiunculas concutitur? Sed ne patriae quidem bonus tutor aut uindex est nec amicorum propugnator, si ad uoluptates uergit. 5. Illo ergo summum bonum escendat unde nulla ui detrahitur, quo neque dolori neque spei nec timori sit aditus nec ulli rei quae deterius summi boni ius faciat; escendere autem illo sola uirtus potest. Illius gradu clius iste frangendus est; illa fortiter stabit et quidquid euenerit feret non patiens tantum sed etiam uolens, omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae et ut bonus miles feret uulnera, numerabit cicatrices, et transuerberatus telis moriens amabit eum pro quo cadet imperatorem; habebit illud in animo uetus praeceptum: deum sequere. 6. Quisquis autem queritur et plorat et gemit, imperata facere ui cogitur et inuitus rapitur ad iussa nihilominus. Quae autem dementia est potius trahi quam sequi! tam mehercules quam stultitia et ignoratio condicionis est suae dolere quod deest aliquid tibi aut incidit durius, aequae mirari aut indigne ferre ea quae tam bonis accidunt quam malis, morbos dico,

funera, debilitates et cetera ex transuerso in uitam humanam incurrentia. 7. Quidquid ex uniuersi constitutione patiendum est, magno suscipiatur animo: ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia nec perturbari iis quae uitare non est nostrae potestatis. In regno nati sumus: deo parere libertas est.

XVI.

1. Ergo in uirtute posita est uera felicitas. Quid haec tibi uirtus suadebit? ne quid aut bonum aut malum existimes quod nec uirtute nec malitia continget; deinde ut sis immobilis et contra malum <et> ex bono, ut qua fas est deum effingas. 2. Quid tibi pro hac expeditione promittit? ingentia et aequa diuinis: nihil cogaris, nullo indigebis, liber eris, tutus indemnus; nihil frustra temptabis, nihil prohibebers; omnia tibi ex sententia cedent, nihil aduersum accidet, nihil contra opinionem ac uoluntatem. 3. “Quid ergo? uirtus ad beate uiuendum sufficit?” Perfecta illa et diuina quidni sufficiat, immo superfluat? Quid enim deesse potest extra desiderium omnium posito? Quid extrinsecus opus est ei qui omnia sua in se collegit? Sed ei qui ad uirtutem tendit, etiam si multum processit, opus est aliqua fortunae indulgentia adhuc inter humana luctanti, dum nodum illum exsoluit et omne uinculum mortale. Quid ergo interest? quod arte alligati sunt alii, adstricti [alii], districti quoque: hic qui ad superiora progressus est et se altius extulit laxam catenam trahit, nondum liber, iam tamen pro libero.

XVII.

1. Si quis itaque ex istis qui philosophiam conlatrant quod solent dixerit: “quare ergo tu fortius loqueris quam uiuis? Quare et superiori uerba summittis et pecuniam necessarium tibi instrumentum existimas et damno moueris et lacrimas audita coniugis aut amici morte demittis et respicis famam et malignis sermonibus tangeris? 2. Quare cultius rus tibi est quam naturalis usus desiderat? Cur non ad praescriptum tuum cenas? Cur tibi nitidior supellex est? Cur apud te uinum aetate tua uetustius bibitur? Cur aurum disponitur? Cur arbores nihil praeter umbram daturae conseruntur? Quare uxor tua locupletis domus censum auribus gerit? Quare paedagogium pretiosa ueste succingitur? Quare ars est

apud te ministrare nec temere et ut libet conlocatur argentum sed perite struitur et est aliquis scindendi obsonii magister?” Adice si uis: “cur trans mare possides? Cur plura quam nosti? <Cur> turpiter aut tam negligens es ut non noueris pauculos seruos aut tam luxuriosus ut plures habeas quam quorum notitiae memoria sufficiat?” **3.** Adiuuabo postmodo conuicia et plura mihi quam putas obiciam, nunc hoc respondeo tibi: non sum sapiens et, ut maliuolentiam tuam pascam, nec ero. Exige itaque a me, non ut optimis par sim, sed ut malis melior: hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex uitiiis meis demere et errores meos obiurgare. **4.** Non perueni ad sanitatem, ne perueniam quidem; delinimenta magis quam remedia podagrae meae compono, contentus si rarius accedit et si minus uerminatur: uestris quidem pedibus comparatus, debiles, cursor sum. Haec non pro me loquor — ego enim in alto uitiorum omnium sum — sed pro illo cui aliquid acti est.

XVIII.

1. “Aliter” inquis “loqueris, aliter uiuis.” Hoc, malignissima capita et optimo cuique inimicissima, Platoni obiectum est, obiectum Epicuro, obiectum Zenoni; omnes enim isti dicebant non quemadmodum ipsi uiuerent, sed quemadmodum esset <et> ipsis uiuendum. De uirtute, non de me loquor, et cum uitiiis conuicium facio, in primis meis facio: cum potuero, uiuam quomodo oportet. **2.** Nec malignitas me ista multo ueneno tincta deterrebit ab optimis; ne uirus quidem istud quo alios spargitis, quo uos necatis, me inpediet quominus perseuerem laudare uitam non quam ago sed quam agendam scio, quominus uirtutem adorem et ex interuallo ingenti reptabundus sequar. **3.** Expectabo scilicet ut quicquam maliuolentiae inuiolatum sit, cui sacer nec Rutilius fuit nec Cato? Curet aliquis an istis nimis diues uideatur quibus Demetrius Cynicus parum pauper est? Virum acerrimum et contra omnia naturae desideria pugnantem, hoc pauperiorem quam ceteros Cynicos quod, cum sibi interdixerit habere, interdixit et poscere, negant satis egere. Vides enim: non uirtutis scientiam sed egestatis professus est.

XIX.

1. Diodorum, Epicureum philosophum, qui intra paucos dies finem uitae suae manu sua inposuit, negant ex decreto Epicuri fecisse quod sibi gulam praesecuit: alii dementia uideri uolunt factum hoc eius, alii temeritatem. Ille interim beatus ac plenus bona conscientia reddidit sibi testimonium uita excedens laudauitque aetatis in portu et ad ancoram actae quietem et dixit quod uos inuiti audistis, quasi uobis quoque faciendum sit:

uixi et quem dederat cursum fortuna peregi.

2. De alterius uita, de alterius morte disputatis et ad nomen magnorum ob aliquam eximiam laudem uirorum, sicut ad occursum ignotorum hominum minuti canes, latratis; expedit enim uobis neminem uideri bonum, quasi aliena uirtus exprobratio delictorum †omnium† sit. Inuidi splendida cum sordibus uestris confertis nec intellegitis quanto id uestro detrimento audeatis. Nam si illi qui uirtutem sequuntur auari libidinosi ambitiosique sunt, quid uos estis quibus ipsum nomen uirtutis odio est? 3. Negatis quemquam praestare quae loquitur nec ad exemplar orationis suae uiuere: quid mirum, cum loquantur fortia ingentia, omnis humanas tempestates euadentia? Cum refigere se crucibus conentur — in quas unusquisque uestrum clauos suos ipse adigit — ad supplicium tamen acti stipitibus singulis pendent: hi qui in se ipsi animum aduertunt quot cupiditatibus tot crucibus distrahuntur. At maledici, in alienam contumeliam uenusti sunt. Crederem illis hoc uacare, nisi quidam ex patibulo suo spectatores conspuerent.

XX.

1. “Non praestant philosophi quae loquuntur.” Multum tamen praestant quod loquuntur, quod honesta mente concipiunt. Vtinam quidem et paria dictis agerent: quid esset illis beatius? Interim non est quod contempnas bona uerba et bonis cogitationibus plena praecordia: studiorum salutarium etiam citra effectum laudanda tractatio est. 2. Quid mirum, si non escendunt in altum ardua adgressi? Sed si uir es, suspice, etiam si decidunt, magna conantis. Generosa res est respicientem non ad suas sed ad naturae suae uires conari alta temptare et mente maiora concipere quam quae etiam ingenti animo

adornatis effici possunt. **3.** Qui sibi hoc proposuit: “ego mortem eodem uultu quo audiam uidebo. Ego laboribus, quanticumque illi erunt, parebo, animo fulciens corpus. Ego diuitias et praesentis et absentis aequae contemnam, nec si aliubi iacebunt tristior, nec si circa me fulgebunt animosior. Ego fortunam nec uenientem sentiam nec recedentem. Ego terras omnes tamquam meas uidebo, meas tamquam omnium. Ego sic uiuam quasi sciam aliis esse me natum et naturae rerum hoc nomine gratias agam: quo enim melius genere negotium meum agere potuit? unum me donauit omnibus, uni mihi omnis. **4.** Quidquid habeo nec sordide custodiam nec prodige spargam; nihil magis possidere me credam quam bene donata. Non numero nec pondere beneficia nec ulla nisi accipientis aestimatione perpendam; numquam id mihi multum erit quod dignus accipiet. Nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam. Populo spectante fieri credam quidquid me conscio faciam. **5.** Edendi mihi erit bibendique finis desideria naturae restinguere, non implere aluum et exinanire. Ero amicis iucundus, inimicis mitis et facilis. Exorabor antequam roger, et honestis precibus occurram. Patriam meam esse mundum sciam et praesides deos, hos supra me circaque me stare factorum dictorumque censores. Quandoque aut natura spiritum repetet aut ratio dimittet, testatus exhibeo bonam me conscientiam amasse, bona studia, nullius per me libertatem deminutam, minime meam” — qui haec facere proponet, uolet, temptabit, ad deos iter faciet, ne ille, etiam si non tenuerit, magnis tamen excidit ausis.

6. Vos quidem, quod uirtutem cultoremque eius odistis, nihil noui facitis. Nam et solem lumina aegra formidant et auersantur diem splendidum nocturna animalia, quae ad primum eius ortum stupent et latibula sua passim petunt, abduuntur in aliquas rimas timida lucis. Gemite et infelicem linguam bonorum exercete conuicio, hiate commordete: citius multo frangetis dentes quam inprimetis.

XXI.

1. “Quare ille philosophiae studiosus est et tam diues uitam agit? Quare opes contemnendas dicit et habet, uitam contemnendam putat et tamen uiuit, ualeitudinem contemnendam, et tamen illam diligentissime tuetur atque optimam mauult? Et exilium uanum nomen putat et ait “quid enim est mali

mutare regiones?” et tamen, si licet, senescit in patria? Et inter longius tempus et breuius nihil interesse iudicat, tamen, si nihil prohibet, extendit aetatem et in multa senectute placidus uiuet?” **2.** Ait ista debere contemni, non ne habeat, sed ne sollicitus habeat; non abigit illa a se, sed abeuntia securus prosequitur. Diuitias quidem ubi tutius fortuna deponet quam ibi unde sine querella reddentis receptura est? **3.** M. Cato cum laudaret Curium et Coruncanium et illud saeculum in quo censorium crimen erat paucae argenti lamellae possidebat ipse quadragies sestertium, minus sine dubio quam Crassus, plus quam censorius Cato. Maiore spatio, si compararentur, proauum uicerat quam a Crasso uinceretur, et, si maiores illi obuissent opes, non spreuisset. **4.** Nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat: non amat diuitias sed mauult; non in animum illas sed in domum recipit, nec respuit possessas sed continet, et maiorem uirtuti suae materiam subministrari uult.

XXII.

1. Quid autem dubii est quin haec maior materia sapienti uiro sit animum explicandi suum in diuitiis quam in paupertate, cum in hac unum genus uirtutis sit non inclinari nec deprimi, in diuitiis et temperantia et liberalitas et diligentia et dispositio et magnificentia campum habeat patentem? **2.** Non contemnet se sapiens, etiam si fuerit minimae staturae, esse tamen se procerum uolet. Et exilis corpore aut amisso oculo ualebit, malet tamen sibi esse corporis robur, et hoc ita ut sciat esse aliud in se ualentius; malam ualeitudinem tolerabit, bonam optabit. **3.** Quaedam enim, etiam si in summam rei parua sunt [ait] et subduci sine ruina principalis boni possunt, adiciunt tamen aliquid ad perpetuam laetitiam et ex uirtute nascentem: sic illum adficiunt diuitiae et exhilarant ut nauigantem secundus et ferens uentus, ut dies bonus et in bruma ac frigore apricus locus. **4.** Quis porro sapientium — nostrorum dico, quibus unum est bonum uirtus — negat etiam haec quae indifferentia uocamus habere aliquid in se pretii et alia aliis esse potiora? Quibusdam ex iis tribuitur aliquid honoris, quibusdam multum; ne erres itaque, inter potiora diuitiae sunt. **5.** “Quid ergo” inquis “me derides, cum eundem apud te locum habeant quem apud me?” Vis scire quam non eundem habeant locum? mihi diuitiae si effluerint, nihil

auferent nisi semet ipsas, tu stupebis et uideberis tibi sine te relictus, si illae a te recesserint; apud me diuitiae aliquem locum habent, apud te summum; ad postremum diuitiae meae sunt, tu diuitiarum es.

XXIII.

1. Desine ergo philosophis pecunia interdicere: nemo sapientiam paupertate damnauit. Habebit philosophus amplas opes, sed nulli detractas nec alieno sanguine cruentas, sine cuiusquam iniuria partas, sine sordidis quaestibus, quarum tam honestus sit exitus quam introitus, quibus nemo ingemescat nisi malignus. In quantum uis exaggera illas: honestae sunt in quibus, cum multa sint quae sua quisque dici uelit, nihil est quod quisquam suum possit dicere. 2. Ille uero fortunae benignitatem a se non summovebit et patrimonio per honesta quaesito nec gloriabitur nec erubescet. Habebit tamen etiam quo gloriatur, si aperta domo et admissa in res suas ciuitate poterit dicere “quod quisque agnouerit tollat.” O magnum uirum, <o> optime diuitem, si post hanc uocem tantundem habuerit! Ita dico: si tuto et securus scrutationem populo praebuerit, si nihil quisquam apud illum inuenerit quoi manus iniciat, audaciter et propalam erit diues. 3. Sapiens nullum denarium intra limen suum admittet male intrantem; idem magnas opes, munus fortunae fructumque uirtutis, non repudiabit nec excludet. Quid enim est quare illis bono loco inuideat? ueniant, hospitentur. Nec iactabit illas nec abscondet — alterum infruniti animi est, alterum timidi et pusilli, uelut magnum bonum intra sinum continentis — nec, ut dixi, eiciet illas e domo. 4. Quid enim dicet? utrumne “inutiles estis” an “ego uti diuitiis nescio”? Quemadmodum etiam pedibus suis poterit iter conficere, escendere tamen uehiculum malet, sic pauper [si] poterit esse, diues uolet. Habebit itaque opes, sed tamquam leues et auolaturas, nec ulli alii eas nec sibi graues esse patietur. 5. Donabit — quid erexistis aures, quid expeditis sinum? — donabit aut bonis aut eis quos facere poterit bonos, donabit cum summo consilio dignissimos eligens, ut qui meminerit tam expensorum quam acceptorum rationem esse reddendam, donabit ex recta et probabili causa, nam inter turpes iacturas malum munus est; habebit sinum facilem, non perforatum, ex quo multa exeant et nihil excidat.

XXIV.

1. Errat si quis existimat facilem rem esse donare: plurimum ista res habet difficultatis, si modo consilio tribuitur, non casu et impetu spargitur. Hunc promereor, illi reddo; huic succurro, huius misereor; illum instruo dignum quem non deducat paupertas nec occupatum teneat; quibusdam non dabo quamuis desit, quia etiam si dedero erit defuturum; quibusdam offeram, quibusdam etiam inculcabo. Non possum in hac re esse neglegens; numquam magis nomina facio quam cum dono. 2. “Quid? tu” inquis “recepturus donas?” Immo non perditurus: eo loco sit donatio unde repeti non debeat, reddi possit. Beneficium conlocetur quemadmodum thesaurus alte obrutus, quem non eruas nisi fuerit necesse. 3. Quid? domus ipsa diuitis uiri quantam habet bene faciendi materiam! Quis enim liberalitatem tantum ad togatos uocat? hominibus prodesse natura me iubet. Serui liberine sint hi, ingenui an libertini, iustae libertatis an inter amicos datae, quid refert? ubicumque homo est, ibi benefici locus est. Potest itaque pecunia etiam intra limen suum diffundi et liberalitatem exercere, quae non quia liberis debetur sed quia a libero animo proficiscitur ita nominata est. Haec apud sapientem nec umquam in turpes indignosque inpingitur nec umquam ita defetigata errat ut non, quotiens dignum inuenerit, quasi ex pleno fluat.

4. Non est ergo quod perperam exaudiatis quae honeste fortiter animose a studiosis sapientiae dicuntur. Et hoc primum attendite: aliud est studiosus sapientiae, aliud iam adeptus sapientiam. Ille tibi dicet: “optime loquor, sed adhuc inter mala uolutor plurima. Non est quod me ad formulam meam exigas: cum maxime facio me et formo et ad exemplar ingens attollo; si processero quantumcumque proposui, exige ut dictis facta respondeant.” Adsecutus uero humani boni summam aliter tecum aget et dicet: “primum non est quod tibi permittas de melioribus ferre sententiam; mihi iam, quod argumentum est recti, contigit malis displicere. 5. Sed ut tibi rationem reddam qua nulli mortalium inuideo, audi quid promittam et quanti quaeque aestimem. Diuitias nego bonum esse; nam si essent, bonos facerent:

nunc, quoniam quod apud malos deprenditur dici bonum non potest, hoc illis nomen nego. Ceterum et habendas esse et utiles et magna commoda uitae adferentis fateor.

XXV.

1. Quid ergo sit quare illas non in bonis numerem, et quid praestem in illis aliud quam uos, quoniam inter utrosque conuenit habendas, audite. Pone in opulentissima me domo, pone <ubi> aurum argentumque in promiscuo usu sit: non suspiciam me ob ista quae, etiam si apud me, extra me tamen sunt. In Sublicium pontem me transfer et inter egentes abice: non ideo tamen me despiciam quod in illorum numero consero qui manum ad stipem porrigunt. Quid enim ad rem an frustum panis desit cui non deest mori posse? Quid ergo est? domum illam splendidam malo quam pontem. 2. Pone <in> instrumentis splendentibus et delicato apparatu: nihilo me feliciorem credam quod mihi molle erit amiculum, quod purpura conuiuus meis substernetur. Muta stragula mea: nihilo miserius ero si lassa ceruix mea in maniculo faeni adquiescet, si super Circense tomentum per sarturas ueteris lintei effluens incubabo. Quid ergo est? malo quid mihi animi sit ostendere praetextatus et †causatus† quam nudis scapulis aut †sententis†. 3. Omnes mihi ex uoto dies cedant, nouae gratulationes prioribus subtexantur: non ob hoc mihi placebo. Muta in contrarium hanc indulgentiam temporis, hinc illinc percutiatur animus damno luctu incursionibus uariis, nulla hora sine aliqua querella sit: non ideo me dicam inter miserrima miserum, non ideo aliquem execrabor diem; prouisum est enim a me ne quis mihi ater dies esset. Quid ergo est? malo gaudia temperare quam dolores compescere.”

4. Hoc tibi ille Socrates dicet: “fac me uictorem uniuersarum gentium, delicatus ille Liberi currus triumphantem usque ad Thebas a solis ortu uehat, iura reges †penatium† petant: me hominem esse maxime cogitabo, cum deus undique consalutabor. Huic tam sublimi fastigio coniunge protinus praecipitem mutationem; in alienum inponar fericulum exornaturus uictoris superbi ac feri pompam: non humilior sub alieno curru agar quam in meo steteram. Quid ergo est? uincere tamen quam capi malo. 5. Totum fortunae regnum despiciam, sed ex illo, si dabitur electio, meliora sumam. Quidquid ad

me uenerit bonum fiet, sed malo faciliora ac iucundiora ueniant et minus uexatura tractantem. Non est enim quod existimes ullam esse sine labore uirtutem, sed quaedam uirtutes stimulis, quaedam frenis egent. **6.** Quemadmodum corpus in procliui retineri debet, aduersus ardua inpelli, ita quaedam uirtutes in procliui sunt, quaedam cliuum subeunt. An dubium est quin escendat nitatur obluctetur patientia fortitudo perseuerantia et quaecumque alia duris opposita uirtus est et fortunam subigit? **7.** Quid ergo? non aequè manifestum est per deuexum ire liberalitatem temperantiam mansuetudinem? In his continemus animum ne prolabatur, in illis exhortamur incitamusque acerrime. Ergo paupertati adhibebimus illas quae pugnare sciunt fortiores, diuitiis illas diligentiores quae suspensum gradum ponunt et pondus suum sustinent. **8.** Cum hoc ita diuisum sit, malo has in usu mihi esse quae exercendae tranquillius sunt quam eas quarum experimentum sanguis et sudor est. Ergo non ego aliter“ inquit sapiens „uiuo quam loquor, sed uos aliter auditis; sonus tantummodo uerborum ad aures uestras peruenit: quid significet non quaeritis.”

XXVI.

1. “Quid ergo inter me stultum et te sapientem interest, si uterque habere uolumus?” Plurimum: diuitiae enim apud sapientem uirum in seruitute sunt, apud stultum in imperio; sapiens diuitiis nihil permittit, uobis diuitiae omnia; uos, tamquam aliquis uobis aeternam possessionem earum promiserit, adsuescitis illis et cohaeretis, sapiens tunc maxime paupertatem meditatur cum in mediis diuitiis constitit. **2.** Numquam imperator ita paci credit ut non se praeparet bello quod, etiam si non geritur, indictum est: uos domus formosa, tamquam nec ardere nec ruere possit, insolentes, uos opes, tamquam periculum omne transcenderint maioresque sint uobis quam quibus consumendis satis uirum habeat fortuna, obstupefaciunt. **3.** Otiosi diuitiis luditis nec prouidetis illarum periculum, sicut barbari plerumque inclusi et ignari machinarum segnes laborem obsidentium spectant nec quo illa pertineant quae ex longinquo struuntur intellegunt. Idem uobis euenit: marcatis in uestris rebus nec cogitatis quot

casus undique immineant iam iamque pretiosa spolia laturo. Sipientis quisquis abstulerit diuitias, omnia illi sua relinquet; uiuit enim praesentibus laetus, futuri securus.

4. “Nihil magis” inquit ille Socrates aut aliquis alius cui idem <adfectus> aduersus humana atque eadem potestas est “persuasi mihi quam ne ad opiniones uestras actum uitae meae flecterem. Solita conferte undique uerba: non conuiciari uos putabo sed uagire uelut infantes miserrimos.” 5. Haec dicet ille cui sapientia contigit, quem animus uitiorum immunis increpare alios, non quia odit, sed in remedium iubet. Adiciet his illa: “existimatio me uestra non meo nomine sed uestro mouet, quia †clamitatis† odisse et lacessere uirtutem bonae spei eiuratio est. Nullam mihi iniuriam facitis, sed ne dis quidem hi qui aras euertunt. Sed malum propositum apparet malumque consilium etiam ibi ubi nocere non potuit. 6. Sic uestras hallucinationes fero quemadmodum Iuppiter optimus maximus ineptias poetarum, quorum alius illi alas inposuit, alius cornua, alius adulterum illum induxit et abnoctantem, alius saeuum in deos, alius iniquum in homines, alius raptorem ingenuorum et cognatorum quidem, alius parricidam et regni alieni paternique expugnatorem: quibus nihil aliud actum est quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent. 7. Sed quamquam ista me nihil laedant, uestra tamen uos moneo causa: suspicite uirtutem, credite iis qui illam diu secuti magnum quiddam ipsos et quod in dies maius appareat sequi clamant, et ipsam ut deos ac professores eius ut antistites colite et, quotiens mentio sacrarum litterarum interuenerit, fauete linguis. Hoc uerbum non, ut plerique existimant, a fauore trahitur, sed imperat silentium ut rite peragi possit sacrum nulla uoce mala obstrepente; quod multo magis necessarium est imperari uobis, ut quotiens aliquid ex illo proferetur oraculo, intenti et compressa uoce audiatis. 8. Cum sistrum aliquis concutiens ex imperio mentitur, cum aliquis secandi lacertos suos artifex brachia atque umeros suspensa manu cruentat, cum aliqua genibus per uiam repens ululat laurumque linteatus senex et medio lucernam die praefereus conclamat iratum aliquem deorum, concurritis et auditis ac diuinum esse eum, inuicem mutuam alentes stuporem, adfirmatis.”

XXVII.

1. Ecce Socrates ex illo carcere quem intrando purgavit omnique honestiorem curia reddidit proclamat: “qui iste furor, quae ista inimica dis hominibusque natura est infamare uirtutes et malignis sermonibus sancta uiolare? Si potestis, bonos laudate, si minus, transite; quod si uobis exercere taetram istam licentiam placet, alter in alterum incursitate. Nam cum in caelum insanitis, non dico sacrilegium facitis sed operam perditis. 2. Praebui ego aliquando Aristophani materiam iocorum, tota illa comicorum poetarum manus in me uenenatos sales suos effudit: inlustrata est uirtus mea per ea ipsa per quae petebatur; produci enim illi et temptari expedit, nec ulli magis intellegunt quanta sit quam qui uires eius lacessendo senserunt: duritia silicis nullis magis quam ferientibus nota est. 3. Praebeam me non aliter quam rupes aliqua in uadoso mari destituta, quam fluctus non desinunt, undecumque moti sunt, uerberare, nec ideo aut loco eam mouent aut per tot aetates crebro incursu suo consumunt. Adsilite, facite impetum: ferendo uos uincam. In ea quae firma et inexsuperabilia sunt quidquid incurrit malo suo uim suam exercet: proinde quaerite aliquam mollem cedentemque materiam in qua tela uestra figantur.

4. Vobis autem uacat aliena scrutari mala et sententias ferre de quoquam? “Quare hic philosophus laxius habitat? quare hic lautius cenat?” Papulas obseruatis alienas, obsiti plurimis ulceribus? hoc tale est quale si quis pulcherrimorum corporum naeuos aut uerrucas derideat quem foeda scabies depascitur. 5. Obicite Platoni quod petierit pecuniam, Aristoteli quod acceperit, Democrito quod neglexerit, Epicuro quod consumpserit; mihi ipsi Alcibiaden et Phaedrum obiectate, †o uos usu† maxime felices, cum primum uobis imitari uitia nostra contigerit. 6. Quin potius mala uestra circumspicitis, quae uos ab omni parte confodiunt, alia grassantia extrinsecus, alia in uisceribus ipsis ardentia? Non eo loco res humanae sunt, etiam si statum uestrum parum nostis, ut uobis tantum otii supersit ut in probra meliorum agitare linguam uacet.

XXVIII.

1. Hoc uos non intellegitis et alienum fortunae uestrae uultum geritis, sicut plurimi quibus in circo aut theatro desidentibus iam funesta domus est nec adnuntiatum malum. At ego ex alto prospiciens uideo quae tempestates aut immineant uobis paulo tardius rupturae nimbium suum aut iam uicinae uos ac uestra rapturae propius accesserint. Quid porro? nonne nunc quoque, etiam si parum sentitis, turbo quidam animos uestros rotat et inuoluit fugientes petentesque eadem et nunc in sublime adleuatos nunc in infima adlisis cir ***?”

VII. Tradução: *De uita beata*

*A Galião: sobre a vida feliz*⁶⁸⁴

[I. 1] Viver, irmão Galião⁶⁸⁵, todos desejam de forma feliz⁶⁸⁶; porém, quando se trata de discernir o que leva à vida feliz, têm a visão obscurecida⁶⁸⁷. E não é fácil alcançar a vida feliz⁶⁸⁸: a tal ponto que, caso alguém se desvie do caminho, tanto mais longe dela se afasta, quanto mais rapidamente

⁶⁸⁴ As notas à tradução da obra *De uita beata* visam: esclarecer dados históricos e culturais necessários à compreensão do texto; ressaltar aspectos estilísticos (i.e. ênfases, polissemia e imagens também importantes para sua compreensão); apontar para potenciais sentidos de termos, expressões, imagens no contexto da filosofia estoica, sobretudo quando possam passar despercebidos a um leitor menos familiarizados com tal tradição filosófica; anotar e eventualmente discutir outras possibilidades de interpretação e tradução. Salvo quando indispensável ao entendimento da passagem ou argumentação senequiana, para a discussão de aspectos estoicos vai-se remeter a seu estudo no capítulo respectivo da tese.

⁶⁸⁵ *Gallio frater*: Júnio Aneu Galião (? – 65 d.C.) era o irmão mais velho de Sêneca, e filho de Hélivia e Aneu Sêneca. Seu nome anterior era Lúcio Aneu Novato (alterado após sua adoção pelo orador Lúcio Júnio Galião). Foi próconsul da província da Acaia (região ao norte do Peloponeso) em 52 d. C. e, em 65 d.C., foi condenado à morte por Nero (37 d.C. – 68 d.C.), juntamente com seu irmão Sêneca e seu sobrinho Lucano. Cf. *DNP*, p. 67; *OCD*, p. 95; Costa, p. 173. O fato de que o diálogo *De ira* também é dedicado a Galião, mas ali referido por seu nome antigo (Novato) consiste no único indício confiável quanto à data de composição do *De uita beata*. Sobre essa questão, bem como sobre a relação com as demais obras de Sêneca, conferir a seção introdutória de nosso estudo.

⁶⁸⁶ No texto latino, a primeira palavra do texto é o verbo *uiuere* (“viver”), isolado de seu sujeito (*omnes*) e adjunto adverbial (*beate*) pelo vocativo *Gallio frater*. Kuen (p. 40) comenta que a ênfase atribuída a esse termo, tanto pelo isolamento, como pela posição inicial na frase (e, em maior escala, no diálogo como um todo), expressa a intensidade com a qual Sêneca apresentará nessa obra seu conceito de “vida”. Também Grimal (p.24) destaca a “disposição expressiva” dos termos. Devido à distância do verbo ao qual se refere, a nós parece ainda que, além do verbo, também o adjunto adverbial *beate* se encontra em posição de destaque.

⁶⁸⁷ *Peruidendum/caligant*: *peruidere* pode significar “ver completamente (com os olhos)” (*OLD*, sentido 1); ou, no sentido figurado, “perceber com clareza (com a mente)”, (*OLD*, sentido 2). *Caligare*, além das acepções comuns de “obscurecimento da visão”, também pode indicar “falta de clareza mental” ou “obscurecimento moral” (*OLD*, sentido 7). A metáfora na passagem é expressiva: Kuen (p. 41) aponta que, em toda a literatura latina, esta é a primeira vez em que o verbo *caligare* é empregado com o sentido moral (cf. verbete *caligo* no *ThLL* 3.157.44-45). Para ela, isso seria mais um indício da habilidosa criação de imagens no discurso senequiano (“ein weiteres Indiz für die kunstvolle Gestaltung der Bilder in der Sprache Senecas”).

⁶⁸⁸ *Consequi beatam uitam*: o uso do verbo *consequor* (*cum + sequor*, “seguir”), podendo significar “perseguir, ir no encalço de”, ou o resultado do empenho, “obter”, aqui serve à metáfora da vida como um caminho (cf. por exemplo, *uia*, termo expresso repetidamente logo adiante), a qual recorre em textos estoicos (e.g. *SVF* 3.111), inclusive de Sêneca (e.g. *Ep.* 122.9; *De tranquillitate animi* 2.2; *De prouidentia* 5.9; *Consolatio ad Marciam* 17-18; *De otio* 8.4; *De breuitate uitae* 9.5; *Consolatio ad Polybium* 11.2). Diversos tradutores, com diferentes graus de profundidade, chamam atenção à recorrência da imagem em Sêneca e no estoicismo em geral: cf. Ramondetti (p. 542, n. 1); Kuen, (pp. 42-43), Costa (p. 173). Cf. discussão no Cap. III do presente estudo.

nele se lança⁶⁸⁹: quando ele conduz à direção oposta, a própria velocidade se torna causa do distanciamento.

Sendo assim, em primeiro lugar deve-se esclarecer o que é que estamos buscando; em seguida, deve-se perscrutar por que caminho nos possamos guiar⁶⁹⁰ com maior presteza, e, caso seja o correto, haveremos de compreender no próprio percurso o quanto se avança a cada dia, e quão mais próximos estamos daquilo para o qual nosso desejo natural⁶⁹¹ nos impele. [I. 2] É certo que, enquanto vagarmos para cá e para lá – seguindo não o guia⁶⁹², mas o frêmito e o clamor desarmônico⁶⁹³ dos que convocam a partes opostas –, a nossa vida, que já é breve mesmo se nos esforçarmos dia e noite em direção à boa disposição da mente⁶⁹⁴, será desgastada entre erros. Sendo assim, que se estabeleça não apenas a

⁶⁸⁹ *Ab ea longius recedat/ ad illam concitatus fertur*: procuramos reproduzir a simetria em que se apresentam as duas orações, iniciadas respectivamente por *ab ea* (indicando distanciamento) e *ad illam* (aproximação); *longius* e *concitatus* (ambos advérbios de comparação); e nos verbos *recedat* e *fertur*. Kuen (p. 42) tece considerações sobre o efeito de tal recurso: a semelhança entre a estrutura das duas orações torna ainda maior o paradoxo que ambas expressam (i.e.: “quanto mais rápido se vai, mais distante se fica.”).

⁶⁹⁰ *Contendere*: relacionado a caminhos ou estradas, pode significar “dirigir ou guiar seu caminho” (cf. *OLD*, sentido 5c).

⁶⁹¹ *Cupiditas naturalis*: A expressão evidente consiste em referência ao conceito estoíco de “desejo natural” (cf. *SVF* 3.169-189). Trataremos dessa idéia durante nossa exposição dos fundamentos teóricos da harmonia, no Capítulo III.

⁶⁹² *Ducem*: embora possa ser associado com o contexto militar (o qual é evocado a partir da seção 4.1), o termo aqui parece denotar apenas “guia”, conforme argumentamos em nossa análise do trecho no Capítulo III. Nesse contexto de comparação entre vida e caminho, Grimal (p. 26) afirma que “a palavra exprime uma noção essencialmente estoíca: a necessidade de um guia (*hegemon*)”, fundamentando-se em *Tranq. anim.* 2.2 e *SVF* 3.542 (= *Plu.* 1061f.). Na realidade, pode-se notar que a imagem está ainda mais presente na filosofia estoíca do que o estudioso demonstra. A imagem do guia, bem como a do caminhar, podem ser associadas à máxima estoíca *akolouthōs tei physei zēn* (lit. “viver seguindo a natureza”), invariavelmente presente em quase todas as exposições acerca do *telos* estoíco. Além da associação terminológica, encontram-se igualmente diversas referências mais diretas, das quais o exemplo mais notável é o *Hino a Zeus* de Cleantes *apud* Epicteto (*Epict. Ench.* 53.1). O mesmo hino se encontra em Cleantes *apud* Sêneca (*Ep.* 107.11), com pequenas variações. Kuen (pp. 49-50) comenta que o processo de “seguir” seria um elemento fundamental da filosofia senequiana, e ainda observa que, embora Sêneca se apresente nas *Epistulae morales* como um certo tipo de guia (cf. e.g. *Ep.* 8.3), nos *Dialogi* ele procura se mostrar como um companheiro de viagem que também busca um caminho correto a seguir. Para outras referências à imagem, cf. também Armisen-Marchetti, pp. 163-164 e nota 234, pp. 198-199.

⁶⁹³ *Clamorem dissonum*: (lit. “clamor dissonante”) a passagem é interpretada como referência aos apelos da multidão, cf. Grimal, que a aponta já no estoicismo grego segundo excerto de Ário Dídimos *apud* Estobeu 2.93.19 ff. (= *SVF* 3.625). Para nosso estudo, é interessante observar que o “clamor” ou “gritaria” aqui é qualificado como dissonante, qualidade que também em outros momentos da obra de Sêneca, denota falta de harmonia, por exemplo, na *Ep.* 56.3. Para uma associação entre *dissonantia* e *convenientia* (entendida como *homologia*), cf. também nossa dissertação de mestrado (De Pietro, 2008, esp. cap. IV), bem como o Capítulo III do presente trabalho.

⁶⁹⁴ *Bonae menti*: a expressão *bona mens* é de grande relevância para a compreensão do conceito estoíco de *homologia*. Nossa opção por traduzir o termo como “boa disposição da mente” se baseia na análise apresentada no Capítulo III. Ramondetti traduz por “perferzionarci moralmente”; Basore por “sound wisdom”; Appelt por “vernunftige Einsicht”; Bourgery por “perfectionnement”; e Costa por “enlightment”.

direção a que nos devemos destinar, como também por que caminho, e isso não sem um perito⁶⁹⁵ por quem as regiões em direção a que progredirmos tenham sido exploradas, uma vez que as condições dessa viagem certamente não são as mesmas das demais. Nas outras, o fato de se estar em uma trilha definida e consultando os nativos não permite que erremos⁶⁹⁶; nessa viagem, contudo, o caminho mais batido e mais frequentado é o que mais ilude. [I. 3] Por isso, nada deve ser mais destacado do que a seguinte advertência: não sigamos o bando⁶⁹⁷ dos que nos antecederam, como é o costume do gado, que avança não para onde se deve ir, mas para onde se costuma ir. Ainda assim, nada nos envolve em mais males do que o fato de nos acomodarmos a boatos, acreditando que o melhor argumento é aquele que for aceito pela maioria, e que temos muitos modelos de bens para seguir; vivemos pautados não pela razão, mas pela imitação⁶⁹⁸. [I. 4] É daí que surge tamanho amontoado de pessoas, jogando-se umas sobre as outras. É possível observar que acontece na vida de cada um o mesmo que ocorre num grande massacre: nas ocasiões em que a multidão oprime a si mesma, ninguém cai de tal forma que não arraste também os outros consigo, e os primeiros são a ruína dos seguintes. Ninguém erra apenas em seu próprio prejuízo, mas é tanto a causa como também o autor do erro⁶⁹⁹ alheio. De fato, é prejudicial vincular-se aos que estão na frente e, enquanto cada um preferir acreditar a refletir, nunca se há de refletir sobre a vida, sempre se acreditará, e nos guiará em círculos e nos empurrará abaixo o erro que

⁶⁹⁵ *Perito*: Sêneca pode estar jogando com uma pseudo-etimologia do termo *peritus*, que, à primeira vista, pode ser considerado derivado do verbo *ire* (“ir”), e composto por *per+itus* (no sentido de “alguém que foi até o fim”). A etimologia correta segundo o *OLD*, no entanto, sugere que *peritus* derive do radical **perior*, como em *experior* (“experimental”).

⁶⁹⁶ *Errare*: i.e. que nos percamos; o sentido mais concreto desse verbo (“o ato ou fato de se viajar com um curso incerto ou desviado”); cf. *OLD*, 1), coerente com a metáfora da vida como viagem, é explorado nessa passagem do texto latino, que trata de erros de julgamento e morais, conforme referido antes no texto: *inter errores*, “entre .erros”, “entre incertezas”. Termos da família de *error* e de *errare* aparecem dez vezes no texto do *De uita beata*, cinco delas na primeira seção: *Vit.beat. errores, errare* (1.2); *errat, erroris, error* (1.4); *deerrare* (3.3); *erroribus* (4.5); *erras* (9.4); *errores* (17.3); *erres* (22.4); *errat* (24.3). De igual maneira, não se pode deixar de notar a ocorrência de termo correlato logo nas linhas iniciais da obra: *lapsus est* (1.1).

⁶⁹⁷ *Gregem*: o vocábulo *grex* tem o sentido de “rebanho de animais” (*OLD*, sentidos 1.a e 1.b; *ThLL* 6.2.2330.46 –2331.45) ou “aglomeração de pessoas” (*OLD*, sentidos 2; *ThLL* 6.2.2332.58 –2333.44). Interessante notar que a idéia também será usada, em semelhante sentido crítico, por Friedrich Nietzsche (1844 d.C. – 1900), nas expressões “Herdentrieb” e “Herden-Instinkt” (“instinto de rebanho”), presente em sua obra, por exemplo, em *Fröliche Wissenschaft* 116.

⁶⁹⁸ *Ad similitudinem*: note-se que a idéia de imitação será empregada na *Ep.* 66: *ars imitatio naturae est* (“a arte é uma imitação da natureza.”).

⁶⁹⁹ *Errat...erroris*: aqui o *error*, termo empregado no parágrafo 1.2 mostra-se enfatizado pela repetição consecutiva. Nesse ponto, o termo remete mais diretamente a atitudes moralmente incorretas (cf. *OLD*, 5).

passa de mão em mão. Arruinamo-nos pelos exemplos dos outros: havemos de nos curar apenas se nos separarmos da turba. [I. 5] Entretanto, atualmente o povo, defensor de seus próprios males, se posiciona contra a razão. Sendo assim, ocorre aquilo que se vê nas eleições, em que as mesmas pessoas que elegeram os pretores se surpreendem pelo fato de eles terem sido eleitos quando o efêmero favoritismo muda de lado: o que aprovamos é idêntico ao que repreendemos. Esse é o resultado de todos os juízos que se dão de acordo com a opinião da maioria.⁷⁰⁰

[II. 1] Quando se trata da vida feliz, não há razão para que você me responda, ao modo de um votação⁷⁰¹, que “esta parte parece ser a da maioria”: esse motivo, na verdade, faz com que seja a pior. A sociedade humana não é tão bem organizada que se possa pensar que as melhores coisas sejam aquelas que agradam à maioria: a multidão é o pior dos argumentos. [II. 2] Dessa forma, indaguemos o que é o melhor a ser feito, não o que é habitualíssimo⁷⁰², e em que, para nós, se fundamenta a posse da felicidade eterna; não indaguemos o que foi aprovado pelo povo, um péssimo intérprete da verdade. No entanto, chamo de ‘povo’ tanto os que usam mantos quanto os que usam grinaldas⁷⁰³, pois não avalio a

⁷⁰⁰ *Iudicii* [...] *secundum plures datur*: o contraste entre uma vida guiada pela opinião da maioria e uma guiada pela razão está presente com clareza nessa passagem. Sabemos que uma das formulações estoicas para a harmonia é *secundum naturam* + verbo: o uso da expressão *secundum plures* nesse contexto produz patente contraste com tal noção. Ademais, note-se que a imagem da eleição (*comitia*) aqui é empregada como antiexemplo para a ação de refletir (*iudicare*).

⁷⁰¹ *Discessionum*: continua a imagem das eleições: literalmente, o termo *discessio* significa “dispersão”, (*OLD*, sentido 1), e aqui é empregado num sentido mais específico, denotando o ato de se votar de acordo com uma ‘divisão’ no senado romano (*OLD*, 2, sentido a que remete Costa, 174). *Discessionem facere* (“dividir o senado”, *OLD*, sentido 2) era, segundo lembra Kuen (p. 62), uma prática do senado, em que os membros presentes caminhariam para a esquerda ou para a direita para expressar seu voto, e a proposta vencedora seria a do lado com a maioria. A estudiosa remete a Cícero, *Pro Sestio* 74; *Philippica* 6.3; 14.21; e *Epistulae ad Familiares*. 1.2.2. Já Costa se refere a Cícero, *In Pisonem* 97, apontando, como paralelos para a advertência contra a multidão na passagem senequiana, as *Ep.* 123, 6 *Ep.* 7.

⁷⁰² *Vsitatissimum*: esse superlativo do adjetivo *usitatus* “habitual”, “familiar” (*OLD*, sentido 1) aparecerá também em Quintiliano (*Inst. Or.* 1, 7, 14).

⁷⁰³ *Chlamydatos... coronatos*: consideramos que o autor se refere aqui a estratos sociais que a população em geral considera “felizes”, interpretação defendida em detalhes sobretudo por Dahlmann (cf. esp. p. 314). O termo *chlamydatus* pode designar indivíduos em situação de poder, visto que a *chlamys* (“manto”) era usada por nobres, soldados, caçadores e, até mesmo, imperadores (*ThLL* 3.1011.64 – 71; *OLD*; Herodiano 3.7.2; 7.5.3; Cícero, *Pro Rabirio postumo* 27; Hirschmann, 2012a), podendo, desse modo, simbolizar certa forma de poder. *Coronati*, por sua vez, pode se referir a indivíduos presenteados com coroas de flores devido a algum serviço excepcional (*ThLL* 4.977.26 – 986.19; Apuleio. *Metamorphoses*. 11.24; R. Hirschmann, 2012b), simbolizando, portanto, honra, fama e glória. Esta é a interpretação de Esposito (1988 pp. 152-153), Dahlmann (pp. 309-314), cf. Costa (p. 174, e sua tradução “those wearing cloaks as much as those wearing crowns”), e Kuen (pp. 63-65), que interpreta a passagem como uma explicitação, por parte de Sêneca, de que os tolos não são divididos por critérios sociais, baseando sua explicação em *SVF* 3.657-669. Ressaltamos ainda que a associação com classes abastadas também pode se dar por meio de referência ao figurino de personagens de tragédia, como argumentam

cor das vestes que cobrem seus corpos⁷⁰⁴. Quando o assunto é o ser humano, não confio nos olhos: tenho uma luz⁷⁰⁵ melhor e mais precisa, por meio da qual posso distinguir⁷⁰⁶ o verdadeiro do que é falso. Que a mente desvele o que é bom para a mente⁷⁰⁷. Se em algum momento ela estiver livre para tomar fôlego e voltar-se para dentro si mesma, ó quão atormentada há de confessar a si mesma a verdade, e há de dizer: [II. 3] “Quanto a tudo o que eu fiz até agora, preferiria que não tivesse sido feito; quanto a tudo o que me lembro de ter dito, invejo os mudos; quanto a tudo o que desejei, considero-o como maldições de meus inimigos; quanto a tudo o que temi, ó bons deuses, quão mais tolerável não foi do que as coisas pelas quais ansiei! Cultivei a inimizade de muitos e, do ódio, novamente reestabeleci a amizade⁷⁰⁸ – como se realmente pudesse haver alguma forma de amizade entre os maus. Eu ainda não sou amigo sequer de mim próprio! Empreguei todo meu esforço a fim de me afastar da multidão e me tornar notável por meio de algum talento; mas o que consegui senão me expor às flechas da malevolência e revelar a ela onde poderia me ferir? [II. 4] Você está vendo esses

Grimal (que remete a *Ep.* 76. 31; cf. Grimal, p. 29) e Dahlmann (pp. 311-312). No entanto, Grimal defende que *coronae* também pode se referir a classes mais simples, como as que participavam de banquetes em comédias (Grimal, p. 29), ou, segundo Basore (p. 102), a escravos, assim adornados nas ocasiões em que eram postos à venda (Aulo Gélcio 6.4). Caso se concorde com Grimal ou Basore, a referência denotaria que, na visão de Sêneca, tanto homens de alta monta quanto mais simples seriam também parte do “povo”. Basore traduz “no less the servants of the court as the servants of the kitchen”. De todo modo, quer apenas referidos por um dos termos, quer por ambos, Sêneca inclui em suas considerações sobre o “povo” e sua influência nociva também os abastados.

⁷⁰⁴ *Praetexta sunt*: o verbo *praetexere* denota o ato de “cobrir, vestir” (*OLD* 3); a forma de seu particípio *praetexta* (neutro plural) lembra o feminino do adjetivo homônimo, que designava a *toga praetexta*, i.e. a “toga com borda púrpura” (*OLD* 1), “utilizada por magistrados curuis” (*OLD* 1a).

⁷⁰⁵ *Lumen*: embora o sentido usual seja “luz”, também pode significar “olho” (*OLD*, sentido 8) ou, figurativamente, “luz da sabedoria” (*OLD*, sentidos 3.d e 9). Costa (p. 174) sugere que Sêneca, num provável jogo com os sentidos da palavra, obtenha a polissemia “olho” e “iluminação mental”. Grimal (p. 29) associa a passagem à questão do critério de verdade no estoicismo, citando título de obra de Posidônio (*Peri tou kritēriou*). De fato, é possível que Grimal esteja se referindo à idéia estoica de critério de verdade, definida em *DL* 7.54; *SE M.* 7.253; e *Arr. Epict.* 1.17.7-8.

⁷⁰⁶ *Diudicem*: convém evidenciar que o verbo deriva de *iudicare* (“julgar”). Sendo assim, a razão é, aqui, de certa forma apresentada como um juiz.

⁷⁰⁷ Não se pode deixar de notar que a frase senequiana parece ecoar passagem bastante similar de Cícero (*est illud quidem uel maximum, animo ipso animo uidere*; *Cic. Tusc.* 1.52), apontando, talvez, para a possibilidade de que ambos os autores teriam utilizado uma mesma fonte para essa referência à teoria estoica das paixões.

⁷⁰⁸ *Gratiam*: nesse ponto o termo *gratia* (no sentido de amizade; *OLD*, sentido 2) tem conotação positiva (com essa interpretação, concordamos com Kuen (p. 69). Cf. nossa nota abaixo sobre a mesma palavra.

que louvam a eloquência, que seguem a riqueza, que exaltam o favoritismo⁷⁰⁹, que enaltecem⁷¹⁰ o poder? Todos ou são seus inimigos, ou podem sê-lo: o que é a mesma coisa. Quanto maior for o número dos que lhe admiram, tanto maior será o número dos que lhe invejam. Mas por que eu não prefiro procurar um bem de acordo com sua utilidade, um que eu possa sentir, e não exibir⁷¹¹? Essas coisas que são vistas com admiração⁷¹², diante das quais se pára, que um, estupefato, mostra ao outro, resplandecem por fora, mas são miseráveis por dentro”.

[III. 1⁷¹³] Procuremos algo que seja bom não em sua aparência, mas sim algo sólido, e não só estável, mas também muito formoso⁷¹⁴ em seu íntimo: é isso que devemos trazer à luz⁷¹⁵. E não foi colocado muito longe: há de ser encontrado - é necessário apenas saber em que direção se deve estender a mão. Agora, como se estivéssemos no escuro, transitamos alheios ao que nos é acessível⁷¹⁶, tropeçando nas próprias coisas que desejamos.

⁷⁰⁹ *Gratiae*: Sêneca joga com os diversos sentidos do termo: tendo sido empregado no parágrafo anterior com a conotação de “amizade” (*OLD*, sentidos 1 e 2), ele é, aqui, retomado em aspecto negativo, como “favoritismo” ou “favores políticos” (*OLD*, sentido 3).

⁷¹⁰ Note-se a *amplificatio* aqui obtida com verbos de sentido semelhante e cada vez mais enfáticos (cf. *laudare* (“adorar”; *OLD*, sentido 1), *sequi* (“seguir ou obedecer a uma autoridade” ou “seguir ou confiar em uma regra, crença ou pessoa”; *OLD*, sentidos 9 e 10, respectivamente), *adulari* (“cortejar de forma servil”; *OLD*, sentidos 3) e *extollere* (“louvar” ou “celebrar”; *OLD*, sentido 4), empregados em seqüência no mesmo período. O filósofo usa a figura de linguagem para satirizar o comprometimento que certas pessoas têm com esses valores (i.e.: eloquência, riqueza, favores políticos e poder).

⁷¹¹ *Quod sentiam, non quod ostendam*: note-se a aliteração do texto latino (*Quod sentiam, non quod ostendam*), bem como a escolha lexical, que remete à contraposição entre visão e mente, apresentada em parágrafo anterior.

⁷¹² *Spectantur*: note-se mais um verbo relacionado à visão (cf. “to look with approval or admiration”, *OLD*., sentido 5), e que pode significar, por exemplo, “assistir a um espetáculo” (*OLD* 3).

⁷¹³ A seção III contém diversas referências relevantes ao nosso estudo da noção de harmonia, cujo número e sutileza não permitem um tratamento adequado em notas de rodapé. Para considerações mais detalhadas, cf. o Capítulo III.

⁷¹⁴ *Formosius*: sobre o moralmente bom apresentado como belo na tradição filosófica grego-romana em geral, cf. A. Kosman, 2010. Cf. essa associação também no verbete *pulcher* em *OLD*, sentidos 1 a 3, bem como no verbete *kalos* em *LSJ*, sentidos A a C.

⁷¹⁵ *Hoc eruamus*: lit: “é isso que devemos escavar”. Grimal (p. 31), tendo visto na passagem anterior (*foris nitor, introrsus misera sunt*) uma “metáfora emprestada da arquitetura romana, em que os muros, construídos em materiais frequentemente grosseiros, eram revestidos de uma placa de mármore (...)”, vê no uso do verbo “escavar” nessa passagem o seguinte efeito de sentido: o bem é como um mármore que precisa ser desenterrado. Ainda que a interpretação não seja incoerente, o paralelo apontado pelo estudioso (*De prou.* 6. 4) não parece suficiente para a identificação de uma alusão tão precisa.

⁷¹⁶ *Velut in tenebris uicina transimus*: notem-se efeitos sonoros (por meio de /u/ e /tr/ intercalados) também nessa passagem do texto latino.

[III. 2] Mas, para não lhe arrastar em círculos, deixarei para trás as opiniões dos outros⁷¹⁷, pois seria demorado não só as enumerar todas, mas também as refutar. Acolha a nossa. No entanto, quando digo “nossa”, não me restrinjo a apenas um dos líderes⁷¹⁸ estóicos: eu também tenho o direito de voto⁷¹⁹. Consequentemente, seguirei tal pessoa; a outra, ordenarei que divida em partes a proposição a ser votada⁷²⁰, e também, possivelmente, sendo o último a ter a palavra, nada rejeitarei daquilo que os antecessores decretaram⁷²¹ e direi: “tenho isto a acrescentar”. [III. 3] Não obstante, o que é um consenso entre todos os estóicos: concedo meu assentimento à natureza das coisas⁷²²; a sabedoria consiste em dela não se desviar⁷²³, e em se moldar a sua lei e seu modelo.

Feliz, portanto, é a vida que está de acordo com sua própria natureza⁷²⁴, o que não pode se dar a não ser que a mente, em primeiro lugar, seja sã e esteja continuamente de posse de sua sanidade; e que,

⁷¹⁷ *Aliorum quidem opiniones prateribo*: devido ao contexto, subentende-se que Sêneca aqui se refere a “outros filósofos”. Cf. discussão em Grimal (pp. 31-32), bem como em nosso Capítulo IV, tópico 4.1.

⁷¹⁸ *Proceribus*: o termo *proceres* (“líderes”, “próceres”), marca a conotação política do parágrafo. Cf. Grimal, p. 32: “terme spécifiquement romain, appartenant au vocabulaire politique (les ‘leaders’ du sénat)”.

⁷¹⁹ *Censendi ius*: uma vez que *censere* pode significar “expressar uma opinião” (como na fórmula *quis censes?*, pela qual o magistrado convidava determinado senador a emitir seu julgamento; *OLD*, *censeo*, sentido 4c), traduções alternativas à expressão seriam “pois eu também tenho o direito de emitir minha opinião” (cf. a tradução de Costa (p. 14): “I too have the right to make up my mind”; Basore (p. 107): “I, too, have a right to form an opinion”), ou ainda “direito de votar” (como interpreta Grimal, p.32, remetendo a *Ep.* 45, 4; 21, 9 – o último paralelo também é evocado por Basore).

⁷²⁰ *Sententiam diuidere*: *sententia* aqui designa “uma opinião dada em assembléia” (*OLD*, sentido 4.a), “uma decisão autoritativa, pronunciamento judicial ou sentença” (*OLD*, sentido 5). Cf. também o uso específico, nesse contexto, da expressão *sententiam diuidere* em *ThLL* 5.1.1609.35 – 43, e 79 ff.

⁷²¹ Vale destacar a acumulação de termos que designam práticas jurídicas ou retóricas: *numerare* “recapitular” (*OLD*, sentido 3); *coarguere* (“refutar”, *OLD*); *inprobabo* (verbo *improbare*, “reprovar”, “objetar”, *OLD*); *decreuerint* (verbo *decernere*, “decretar”, *OLD*, sentidos 3, 5 e 6); *censeo* (“opinar”, *OLD*, sentido 4); *conuenit* (“concordar”, *OLD*); *assentior* (“assentir”, *OLD*). Alguns deles designam práticas especificamente romanas (*censendi ius*, *sententiam diuidere*, cf. notas acima).

⁷²² *Rerum naturae assentior*: a expressão consiste na primeira ocorrência em que a noção estóica de “harmonia” é expressa de forma patente no diálogo. Grimal (p. 32) remete a Zenão (sem indicações mais precisas) e a Cícero (*Fin.* 2.19). Em sua tradução, Laurand parece enfatizar o aspecto epistemológico do verbo *assentire* (relacionado a *assensio*, tradução latina do grego *synkatathēsis*) e traduz por “je donne mon assentiment à la nature”. Costa traduz: “I (...) assent to nature’s law” e comenta que aqui se trata do “dogma” estóico *secundum naturam* (p. 174); Basore não reproduz o verbo *assentior*, preferindo antecipar a metáfora que viria a seguir (ver nota abaixo): “I follow the guidance of nature”.

⁷²³ *Deerare*: mais uma vez nesse diálogo, evoca-se o erro moral associado ao desvio de um caminho; dessa forma, o emprego da imagem da vida como viagem é aqui associado mais diretamente à natureza como o guia no caminho da harmonia e sabedoria estóica. Na mesma frase, há novamente uma imagem do contexto jurídico na referência à lei (*lex*) da natureza.

⁷²⁴ *Beata est ergo uita conueniens naturae suae*: o adjetivo *conueniens* é aqui empregado num sentido técnico, equivalente ao advérbio grego *homologoumenōs*, constituinte da expressão que define o *telos* estóico (*homologoumenōs tēi physei zēn*; *Stob.* 2.76.2). Destaque-se que esse é o primeiro momento da obra em que Sêneca define em que consiste a vida feliz.

além disso, seja corajosa e enérgica, e ainda esplendorosamente⁷²⁵ resistente; esteja preparada para todas as ocasiões⁷²⁶; seja cuidadosa com seu corpo e com tudo o mais que a ele diz respeito, porém sem inquietação. Além disso, tal mente é diligente com as outras coisas que servem de instrumentos básicos para a vida⁷²⁷, mas sem as admirar⁷²⁸; vale-se dos presentes da fortuna sem dela ser escrava. [III. 4] Você entende, mesmo se eu nada acrescentar, que, repelidas as coisas que, ou nos excitam, ou nos aterrorizam⁷²⁹, há de seguir uma tranqüilidade contínua e a liberdade. Isso porque, no lugar dos prazeres e ***⁷³⁰ que contribui para os alcançar, e que é não só mesquinho e insignificante, mas, também †nocivo por seus próprios escândalos†, é-se tomado por uma imensa alegria, inabalável e estável⁷³¹, e, em seguida, pela paz e a harmonia da alma⁷³², e também por uma grandeza caracterizada pela gentileza, pois toda brutalidade se origina da fraqueza⁷³³.

⁷²⁵ *Pulcherrime*: sobre a estreita relação entre a perfeição no âmbito da estética e da moral, cf. nota ao termo *formosius* em 3.1.

⁷²⁶ *Apta temporibus*: Kuen (p. 81) considera que a expressão remete à noção estoíca de *eukairia* (“suitableness; appropriateness”: *LSJ*, sentido II.1; “convenient situation”: *LSJ*, sentido II.2) Cf. também *SVF* 3.264; 502; 562; *Fin.* 3.45.

⁷²⁷ *Aliarum rerum quae uitam instruunt*: referência ao que provê a vida com recursos. Em termos técnicos, a expressão consiste em referência à subcategoria dos indiferentes (*adiaphora* em grego, *indifferentia* em latim), porém úteis (*proëgmena* em grego, *producta* em latim), conforme descritos em *SVF* 3.125, e mais geralmente em *SVF* 3.117-168. Cf. também Kuen (p. 83), Grimal (p. 33); e Costa (p. 175).

⁷²⁸ *Sine admiratione*: embora sejam *proëgmena*, os referidos objetos ainda são considerados indiferentes, sendo, pois, inapropriado lhes atribuir valor moral. A atribuição de um valor positivo absoluto (*axia*), em oposição a um valor relativo (*axia eklektikē*) contextual, levaria ao surgimento de uma emoção (i.e. um movimento da alma) de atração, o que seria um comportamento contrário à natureza dos referidos objetos. Grimal (p. 33), Basore (p. 106) e Kuen (p. 81) destacam essa interpretação da passagem. Cf. também *DL* 7.123 = *SVF* 3.642 (mencionado por Kuen e Grimal).

⁷²⁹ *Inritant... territant*: é notável a aliteração em /r/ e /t/ presente na passagem. Mantendo-se na referência à teoria das paixões presente nesses parágrafos iniciais da obra, a menção aos verbos *irritare* e *territare* aludem à psicologia estoíca. Segundo nos reporta a doxografia, o medo e o desejo, aqui associados respectivamente aos verbos *territare* e *irritare*, consistem em movimentos de atração ou repulsa da alma. Ao total, segundo os estoícos, a alma pode manifestar quatro diferentes movimentos: medo, desejo, dor e prazer, que estão diretamente relacionados ao julgamento de valor (*aestimatio*) que o indivíduo faz dos objetos. Sobre isso, cf. esp. *Stob.* 2.88.16-18; *Cic. Tusc.* 3.24-25; *Andronic. Rhod. De Passionibus* 1 (= *SVF* 3.391 = *LS* 65B).

⁷³⁰ Em seu aparato crítico, Reynolds comentar que Reitzenstein levantara a hipótese de, nesse ponto, os manuscritos apresentarem uma lacuna.

⁷³¹ *Aequale*: para o uso do adjetivo *aequalis* como equivalente a *constans*, cf. *Ep.* 104.28 (*aequalis fuit in tanta inaequalitate fortunae*), passagem em que Sêneca descreve o comportamento de Sócrates frente às inúmeras atribuições de sua vida. Para uma associação mais direta de *aequalitas* com a idéia de uniformidade e harmonia constantes no *telos* estoíco, cf. *Cic. Off.* 1.111, e *Sen. Ep.* 120.11.

⁷³² *Concordia animi*: a aqui mencionada “concordia da alma” se refere ao último estágio do progresso moral do filósofo estoíco: a *homologia* (cf. Capítulo III da Tese).

⁷³³ *Infirmidade*: o termo *infirmitas* também pode significar “doença”, possibilidade que, embora não seja a mais coerente com o contexto, sem dúvida se enquadra no estilo de discurso senequiano, em que é frequente a associação de vícios morais com enfermidades físicas. Sobre isso, cf. De Pietro 2008, capítulo 4.2.

[IV. 1] É possível definir o nosso bem também de uma outra forma, isto é: a mesma idéia pode ser expressa por outras palavras. Assim como o mesmo exército ora se espalha amplamente, ora se comprime em um espaço estreito, e ou se dobra ao meio na formação dos flancos curvos⁷³⁴, ou se espraia com a vanguarda em linha reta⁷³⁵, sua força⁷³⁶, independente de como estiver sua formação, e sua vontade de se manter firme por sua facção permanecem as mesmas: da mesma forma, também a definição do bem supremo às vezes pode ser largamente difusa e de amplo escopo⁷³⁷, e às vezes sintética e abreviada em si mesma. [IV. 2] Consequentemente, será o mesmo se eu disser: “o bem supremo é uma mente que desdenha os eventos fortuitos e se satisfaz com a virtude” ou “uma força invencível da mente, hábil em quaisquer situações⁷³⁸, gentil ao agir, e plena de sentimento humanitário e cuidado com aqueles com quem convive”. Também é válido definir de forma que digamos que é feliz a pessoa para quem nada é um bem ou um mal – à exceção de uma mente boa ou má –; alguém que cultua o que é excelente⁷³⁹, que se contenta com a virtude, e a quem os eventos fortuitos não enfatuam

⁷³⁴ *In cornua sinuata*: *cornu* é aqui usado como termo técnico militar significando os flancos (*OLD*, sentido 8) de uma unidade de infantaria ou armada posicionadas em linha de batalha. Laurand traduz por “se courbe en corne”; Basore por “stands with hollowed centre and wings curved forward”; Traina *et alii* por “disporsi in semicerchio”.

⁷³⁵ *Latius panditur; angustum coartatur; cornua sinuata; media parte curvatur; recta fronte explicata*: note-se a analogia entre filosofia e milícia por meio de expressões que remetem ao âmbito militar e designam diversas formações da infantaria. Sobre a presença da analogia militar em geral em Sêneca, cf. Lavery, “Metaphors of war and travel in Seneca’s prose works”; Armisen-Marchetti, pp. 75-79.

⁷³⁶ *Vis*: Sêneca certamente está explorando a riqueza semântica do termo, que pode significar tanto “força” (*OLD*, esp. sentido 1), como “sentido” (*OLD*, esp. sentido 18). Notável é que, nessa segunda acepção, o termo *uis* é empregado por Sêneca em passagem de tema semelhante, em *Tranq.anim.* 2.2: *Nec enim imitari et transferre uerba ad illorum formam necesse est: res ipsa de qua agitur aliquo signanda nomine est, quod appellationis graecae uim debet habere, non facies* (“Pois não é necessário imitar e transcrever as palavras em suas formas originais: deve-se atribuir um outro nome para o mesmo conceito sobre o qual se está discorrendo, que deve ter o sentido da denominação grega, mas não sua forma”). Cf. também Cic. *Tusc.* 1.22.52, em que ao termo *uis* subentende-se a expressão *uis uocabuli*.

⁷³⁷ *Exporrigi*: o termo, que tem entre seus sentidos “esticar” (*OLD*, sentido 1a), também pode significar “aumentar o escopo de uma idéia” (*OLD*, sentido 1.c).

⁷³⁸ *Perita rerum*: atributo *peritus* (que apareceu acima, no parágrafo 1.2) significa não apenas “experiente” (*OLD*, sentido 1), mas também, como em português, está relacionado à idéia de “hábil” ou “destro” (cf. advérbio *perite*, *OLD*, sentido 1). As traduções consultadas tendem a privilegiar o primeiro sentido: Costa (p. 15) traduz por “with practical experience of life”; Basore (p. 109) por “wise from experience”; Fink (p. 15) por “der die Welt kennt”; Rosenbach (p. 11) e Appelt (p. 9) por “kundig der Dinge”; Bourgery (p. 5) por “experimentée”; e Ramondetti (p. 553) por “ricca di esperienza”.

⁷³⁹ *Honesti*: adjetivo substantivado, *honestum* (lit. “adequado”) é termo tradicionalmente associado ao bem supremo (*summum bonum/ratio perfecta/uirtus*) e usado como seu equivalente (cf. e.g. *Ep.* 66.16-17; 74.30; 75.16; 81.19 e, especialmente, *Ep.* 76.10: *Haec ratio perfecta uirtus uocatur eademque honestum est*). Tal como em nosso estudo de Mestrado, nossa escolha por “excelência” como sua tradução se baseia no fato que, em português, os termos “honra” e “honestidade” expressam sentido diverso do normalmente empregado pela escola do pórtico. Tanto o *OLD* como o *LSJ* indicam que o vocábulo *honestum* é equivalente ao grego *to kalon* (cf. *LSJ* para *kalos*, sentido III; podendo ainda significar

nem alquebram⁷⁴⁰, que não reconhece nenhum bem maior do que aquele que pode dar a si mesmo, alguém cujo verdadeiro prazer há de ser o desprezo dos prazeres. [IV. 3] É válido, caso você deseje⁷⁴¹ divagar, traduzir a mesma idéia em uma ou outra imagem⁷⁴², mantendo preservada e íntegra sua força. De fato, o que nos proíbe de dizer que a vida feliz é uma mente livre e não apenas segura de si, mas também intrépida e firme, situada além do medo, além do desejo; uma mente cujo único bem seja a honestidade⁷⁴³, o único mal a depravação, e o restante uma multidão insignificante de coisas, que nada tiram da vida feliz ou a ela acrescentam, e que vem e vai sem nenhum aumento ou prejuízo para o bem supremo?

[IV. 4] Queira-se ou não⁷⁴⁴, alguém constituído dessa forma tem, por consequência, necessariamente uma jovialidade contínua e uma alegria profunda, derivada de um lugar profundo⁷⁴⁵, de tal forma que se contenta com suas próprias coisas e não cobiça nada maior do que aquilo que lhe é

“boas qualidades”, no sentido II), e pode denotar “virtude”, “retidão”, ou “algo moralmente honrável”. No entanto, favorecemos a versão por “excelência” porque, após ponderar que o original latino deriva de *honor*, que, por sua vez, significa “honra”; “uma marca ou distinção digna de estima” (*OLD*, sentidos 1.a e 2.a); “algo que confere valor ou distinção” (*OLD*, sentido 2.d); ou “uma qualidade ou aparência que inspira estima, dignidade ou graça” (*OLD*, sentido 6.a), optamos por utilizar um termo cujo significado em português abrangesse, simultaneamente: a) uma qualidade superior desejável; b) algo que expressasse a máxima conquista moral; e c) algo que contivesse o valor original de *honestum*, em latim; e *to kalon*, em grego, características essas que, em nossa percepção, se mostram de modo mais completo em “excelência” do que em “honra” ou “retidão”. Lima (*op.cit.*, *passim*) argumenta em favor da tradução de *honestum* por “honroso” em *De finibus*.

⁷⁴⁰ *Nec extollant fortuita nec frangant*: além da acepção geral de “levantar algo”, o verbo *extollere* também apresenta o sentido de “levantar (edifícios)” (*OLD*, sentido 2.a). Já o verbo *frangere*, além do sentido mais comum de “quebrar” (*OLD*, sentidos 1.a; 2; 3.a; 3.d), também pode ser utilizado em sentido metafórico como “quebrar a força”; (*OLD*, sentidos 6.a; 7), “quebrar o espírito” (*OLD*, sentido 12).

⁷⁴¹ *Velis*: uma possível tradução seria “caso se deseje” (tomando-se a construção como impessoal no sentido semântico). Visto que a atenção ao jogo que Sêneca faz com os pronomes dos interlocutores é importante para o capítulo I, propõe-se aqui traduzir *uelis* como *tu uelis*. Sêneca já havia se dirigido ao leitor em 3.4 (*intellegis, etiam si non adiciam*), e na passagem pode estar fazendo o mesmo.

⁷⁴² *Faciem*: para a acepção de “imagem” ou “aspecto”, cf. *OLD* (verbo *facies*, sentidos 2, 4, 7, 11, e esp. sentidos 2.a, que inclui a expressão *in faciem*, significando “with; so as to present; the outward aspect of”, e 4, no qual também a expressão *in faciem*, se acompanhada de genitivo, tem a acepção de “after the manner of”). Cf. também *ThLL* 6.1.49.60-51.60.

⁷⁴³ *Honestas*: conforme nota *supra* (cf. também De Pietro, 2008, p. 10), optamos por traduzir o conceito senequiano de *honestum* por “excelência”, sempre que encontrado nessa forma (adjetivo substantivado de gênero neutro). Aqui, porém, o autor emprega *honestas*, vocábulo que, embora de mesma raiz etimológica, é pouco frequente nas *Epistulae morales*. Kuen (p. 97), porém considera que *honestas* e *honestum* têm o mesmo sentido.

⁷⁴⁴ *Velit nolit*: Kuen (p. 99), (baseando-se em Hofmann, *Lateinische Umgangssprache*, pp. 108-109 e Hofmann&Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, Vol. II, p. 657), destaca a expressão coloquial, também encontrada em *De breuitate uitae*, 8.5; *Ep.* 53, 3 e 117, 4.

⁷⁴⁵ *Laetitia alta et ex alto*: *altus* pode significar tanto “profundo” como “elevado” ou “sublime”. Traduzimos por “profundo” devido ao contexto que contém referência ao interior do indivíduo, a qual está presente nos parágrafos anteriores e posteriores (cf. esp. 3.1; 3.3; 4.5).

próprio⁷⁴⁶. Por que não ponderaria⁷⁴⁷ quanto a essas coisas como sendo bens, quando comparadas àqueles movimentos meramente corpóreos⁷⁴⁸, diminutos e não só frívolos, mas que também não são perseverantes? No dia em que se estiver subjugado pelo prazer, também se estará subjugado pelo sofrimento. Você vê, no entanto, por quão péssima e danosa escravidão será escravizado aquele a quem os prazeres e os sofrimentos – senhores os mais inconstantes e incontroláveis –, vierem a dominar revezadamente: por conseguinte, deve-se partir em direção à liberdade. [IV. 5] Não há outra coisa que a conceda senão o menosprezo pela Fortuna. Depois disso, há de nascer o inestimável bem: a quietude de uma mente assentada em segurança e uma grandeza, e, tendo afastado as falhas cognitivas⁷⁴⁹, uma alegria grande e inabalável, bem como a gentileza e a generosidade⁷⁵⁰ da alma, aspectos que serão apreciados não por serem bens, mas por se terem originado de um bem que seja propriamente seu.

[V. 1] Já que comecei a tratar do assunto mais livremente⁷⁵¹, pode-se dizer que é feliz aquele que, graças à razão, não deseja nem teme: já que⁷⁵² até mesmo as pedras estão livres de temor e tristeza, e, não em menor escala, também o estão os animais domésticos⁷⁵³. No entanto, não se há de dizer que

⁷⁴⁶ *Domesticis*: um dos sentidos oferecidos pelo *OLD* ao termo é “personal; one’s own” (sentido 4), considerando-o a acepção adequada para essa passagem do *De uita beata* em especial.

⁷⁴⁷ *Penset*: Laurand traduz a passagem inteira por “Pourquoi l’âme ne pèse-t-elle pas bien ces choses avec les mouvements menus, futiles, e sans durée de notre pauvre corps?”; Traina *et alii* por “Come tutto questo potrebbe non ben compensare gli impulsi meschini futili e inconstanti del nostro piccolo corpo?”; Basore: “Should not such joys as these be rightly matched against the paltry and trivial and fleeting sensations of the wretched body?”.

⁷⁴⁸ *Corpusculi*: note-se que o diminutivo *corpusculus* atribui caráter depreciativo a “corpo”. Para o uso pejorativo de diminutivos em língua latina, cf. Kühner 1 (§ 223, p. 662). Visando reproduzir tal efeito pejorativo, acrescentamos o advérbio “meramente” ao adjetivo “corpóreos”.

⁷⁴⁹ Aqui o termo *error* é empregado no sentido mais abstrato do que no início do diálogo (1.2), a saber como “engano”, falha em termos de conhecimento.

⁷⁵⁰ *Diffusio animi*: o *OLD* apresenta os sentidos “expansiveness; geniality” (*OLD*, sentido 1) para o substantivo *diffusio*. Grimal (p. 39) associa o termo à noção estoica de “expansão irracional da alma” (*ἄλογος συστολή*), conforme definição tradicional do movimento emocional oposto à dor (*SVF* 3. 391).

⁷⁵¹ *Liberaliter*: outra tradução poderia ser “copiosamente” (prevista no *OLD* sentido 3: “on a generous scale, abundantly”), cf. Kuen, p. 106. Costa (p. 16) traduz: “with some freedom”. A expressão (conforme argumentamos no Capítulo III), é um jogo de palavras com o tema da presente seção: a liberdade (*liberalitas* em latim, *eleutheria* em grego).

⁷⁵² *Quoniam*: em todo o diálogo, o vocábulo *quoniam* aparece sete vezes, das quais três estão presentes nesse trecho. Procuramos manter a repetição ao traduzir pela mesma expressão tais ocorrências, que marcam o caráter argumentativo da passagem.

⁷⁵³ *Pecudes*: cf. *OLD*, sentido 1a “any animal, bird, etc. included under the livestock of a farm”. O termo pode ter um sentido mais específico (“ovelhas”, cf. *OLD*, sentido 1b; ou de modo mais geral: denotando qualquer “animal”, em oposição a ser humano *OLD*, sentido 2). Preferimos adotar o primeiro sentido (sentido 1a), uma vez que, de um lado, no contexto nada indica tratar-se necessariamente de ovelhas, e, de outro, na edição que seguimos, *animalia* (“animais”) serão

existiria felicidade para seres que não têm a inteligência da felicidade. [V. 2] Considere na mesma situação as pessoas cuja natureza obtusa e ignorância quanto a si mesmas⁷⁵⁴ rebaixaram à categoria dos animais domésticos e de outros animais⁷⁵⁵. Não há diferença entre estes e aquelas, já que tais animais não têm razão alguma, e naquelas pessoas ela é corrupta, danosa a si mesma, e astuta num sentido perverso. De fato, não se pode dizer que é feliz alguém que tenha sido atirado para longe da verdade. [V. 3] Portanto, feliz é a vida que se pauta, resoluto e inalterada, por um juízo correto e verdadeiro: pois nesse momento a mente está pura e livre de todos os males, porquanto já terá evitado não apenas mutilações, mas até mesmo repuxões⁷⁵⁶, disposta a sempre se manter de pé onde se posicionou⁷⁵⁷ e a reivindicar seu espaço mesmo contra a furiosa e agressiva⁷⁵⁸ Fortuna. [V. 4] Isso porque, no que diz respeito ao prazer, ainda que ele seja despejado a nossa volta por todos os lados e flua por todas as vias, ainda que amoleça a alma com seus agrados e se insinue de tudo que é forma por diversos meios, a fim de nos perturbar completa ou parcialmente: quem há, dentre os mortais, em quem ainda reste algum

mencionados como uma categoria mais ampla que *pecudes* na frase seguinte (*pecorum et animalium*). Note-se, também, que a imagem ecoa a expressão *pecorum ritu*, presente na seção 1.3.

⁷⁵⁴ *Ignoratio sui*: Ressaltamos o contraste da expressão com o conceito estóico de *oikeiōsis* (que traduzimos tentativamente por “afiliação” ou “familiarização”), denotando a faculdade de reconhecer a si como si mesmo, presente, em teoria, em qualquer animal dotado de percepção sensorial. O emprego de expressão que denota o sentido contrário da *oikeiōsis* (i.e. *ignoratio sui*) designa, portanto, algo igualmente contrário à natureza, visto que a *oikeiōsis* é fundamental para o desenvolvimento da *homologia*. Sobre o tema da *oikeiōsis*, cf. nosso Capítulo III, subtópico *Oikeiōsis*. Cf. também os estudos de Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa*; e Abel, *Recognitio sui*; Striker, “*Oikeiosis in Stoic ethics*”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 1; Inwood, “The two forms of *Oikeiōsis* in Arius and the Stoa. A commentary to professor Görgehmans’ paper”, in *On Stoic and Peripatetic ethics*; *Idem*, “Stoic ethics”, in *CHCP*; Pembroke, “*Oikeiōsis*”, in *Problems in Stoicism*; Pohlenz, “Die Oikeiosis”, in *Grundfragen der stoischen Philosophie*; M. Forschner, *Über das Handeln im Einklang mit der Natur*; George, “Lucian’s *Caesar* and Stoic *Oikeiōsis* theory: the Stoic fool”.

⁷⁵⁵ *Pecorum et animalium*: segundo a edição de Reynolds, fica claro que, na passagem anterior, Sêneca toma *pecudes* por um tipo de animal (os domésticos). Cf. acima nota a *pecudes*.

⁷⁵⁶ *Lacerationes... uellicationes*: no sentido mais concreto, uma *laceratio* designa um “corte, mutilação ou retalho”, mais grave e doloroso do que uma *uellicatio*. Para este termo, o *OLD*, que aponta apenas a passagem de Sêneca, apresenta como definição uma interpretação do sentido figurado em que nela o termo aparece: “carping criticism” (um “criticismo mordaz”). Nessa descrição das torturas da alma, preferimos manter a imagem evocada pelo sentido mais concreto dos vocábulos. O termo *uellicatio* tem origem no verbo *uello*, que designa o ato de arrancar (cabelo, pelo, lã, partes de uma planta, cf. *OLD* 1 e 2), tirar algo de um corpo (*OLD* 3), ou machucar por meio desse tipo de ação (*OLD* 4), donde se entende o sentido apresentado em dicionários como *Torrinha* para *uellicatio*, “picadura, picada, alfinetada” ou “dito mordaz”.

⁷⁵⁷ *Statura semper ubi constitit ac sedem suam etiam irata et infestante fortuna uindicatura*: Note-se que a ideia da constância como pressuposto para a felicidade se apresenta desde o início da seção (*beata ergo uita est in recto certoque iudicio stabilit et immutabilis*). Sobre a constância como atributo da virtude, cf. o capítulo III de nosso estudo.

⁷⁵⁸ *Infestante: infestans*, num sentido literal, é o que “perturba por meio de ataques repetidos” (*OLD*, sentido 1 ao verbo *infestare*).

vestígio de humanidade, que deseje receber estímulos sensoriais dia e noite, e, tendo desertado⁷⁵⁹ a alma, ao corpo dedique sua atenção?

[VI. 1] “Mas a alma também tem seus prazeres”, diz-se. Sim, que os tenha, e que se arvore como árbitro da extravagância e do prazer. Que ela se satisfaça com todas aquelas coisas que costumam deleitar os sentidos, e, em seguida, olhe para trás, para o que se passou, e entregue à lembrança de prazeres esquecidos, exulte-se com os anteriores e já se debruce sobre os futuros e acomode suas expectativas, e, enquanto o corpo jaz na presente⁷⁶⁰ lavagem⁷⁶¹, deixe que envie seus pensamentos a uma futura: a mim isso parece mais miserável, visto que escolher males como se fossem bens é indício de demência. E nem uma pessoa feliz pode carecer de sanidade, nem é são alguém que procura experiências futuras, ao invés das excelentes. [VI. 2] Portanto, é feliz quem está certo em seus juízos⁷⁶²; é feliz quem, quaisquer que sejam as condições presentes, fica contente com aquilo e é apropriado a suas circunstâncias; é feliz aquele a quem a razão recomenda cada disposição referente a cada uma de suas coisas.

[VII. 1] Mesmo aqueles que disseram que o bem supremo também estava em tais coisas vêm o quão repulsivo é o lugar onde o situaram. Consequentemente, negam que o prazer possa ser separado da virtude, e declaram que ninguém pode viver de forma excelente sem que viva de forma prazerosa, e que não pode viver de forma prazerosa, sem que também viva de forma excelente. Não vejo como

⁷⁵⁹ *Deserto*: o termo *desertare* não significa apenas “abandonar” (*OLD*, sentido 1), mas também “abandonar uma posição”, como no sentido militar de “desertar” (*OLD*, sentido 1), mantendo, assim, a imagem militar iniciada na seção anterior.

⁷⁶⁰ *Iam... praesenti*: termos que marcam os tempos presente, passado e futuro aqui evidenciam o que poderíamos chamar de “dissonância temporal” de quem, em lugar de viver o “agora” se volta a prazeres passados (*praeterita*); ou, ainda, devaneia com prazeres futuros (*futura*). Em *Sent. Vat.* 20 (= *DL* 10.145 = *Usener* 145), Epicuro defende os prazeres mentais como mais desejáveis do que os exclusivamente corpóreos. Uma vez que o debate sobre a concepção epicurista de felicidade permeia o *De uita beata*, podemos supor que, também nesse parágrafo, Sêneca estaria criticando a postura epicurista. Argumentamos nesse sentido no Capítulo III.

⁷⁶¹ *Sagina*: o termo pode ser empregado para designar “o alimento utilizado para engordar” (*OLD*, sentido 2.a), inclusive no sentido de uma dieta atlética (*OLD*, sentido 2.b). Pode-se também associá-lo com “o processo de engorda” (*OLD*, sentido 1), ou simplesmente à “corpulência” (*OLD*, sentido 3).

⁷⁶² *Iudiciis*: junto com o verbo *iudicare*, o substantivo *iudicium* aparece várias vezes nesse diálogo (1.5; 5.3; 6.2; 9.3) designando o discernimento ou a capacidade e ação de julgar e discernir (cf. *OLD* 11, *iudicium*; *OLD* 7, *iudicare*) que cabem ao homem feliz.

coisas tão diversas como estas possam ser copuladas de forma indissociável num mesmo enlace⁷⁶³. Eu imploro a vocês: por que motivo o prazer não pode ser separado da virtude? Já que todos os bens têm seu início na virtude, é “óbvio”⁷⁶⁴ que é dessas mesmas raízes que igualmente se originam aquelas coisas que não apenas são amadas como também buscadas por vocês⁷⁶⁵! Mas, se elas fossem indistinguíveis, então não veríamos que algumas coisas são prazerosas, porém não excelentes, e que outras são excelentíssimas, porém amargas, obtidas por meio do sofrimento.

[VII. 2] Acrescente você, agora, o fato de que o prazer chega a se dar⁷⁶⁶ até mesmo na vida mais torpe, ao passo que a virtude não permite uma vida ruim, e que há certas pessoas que são infelizes sem carecerem de prazer (estão assim, na verdade, graças ao prazer): isso não ocorreria se o prazer se imiscuisse à virtude, o qual a virtude frequentemente não tem e do qual ela nunca necessita. [VII. 3] Que motivo há para vocês colocarem lado a lado coisas tão diferentes, ou melhor, contrárias⁷⁶⁷? A virtude é algo elevado⁷⁶⁸, excelso e nobre; invencível, incansável⁷⁶⁹. O prazer é algo rasteiro, servil, mesquinho, cambaleante⁷⁷⁰, cujos pontos de patrulha⁷⁷¹ e morada são os prostíbulos e as tabernas⁷⁷².

⁷⁶³ *Copulam*: lit. “associados num mesmo enlace”. Como em português, *copula* designa, dentre outros sentidos, “laço” (cordas ou faixas, cf. *OLD* 1), e também “laços consanguíneos e de parentesco” (*OLD* 2). A idéia, portanto, é a de um vínculo íntimo e frequentemente indissociável.

⁷⁶⁴ *Videlicet*: Sêneca utiliza o vocábulo em seu sentido irônico (*OLD*, sentido 3), e, dessa forma, parodia a argumentação adversária.

⁷⁶⁵ Pareceu-nos preferível usar de exclamação, a fim de favorecer o sentido irônico da passagem. Reynolds sugere que a frase termine com um ponto de interrogação, opção seguida também por Traina *et alii*, Basore, e Laurand..

⁷⁶⁶ *Venit*: Grimal (p. 44, n. 2), sugere que *uenit* equivale aqui a *obuenit* (i.e. “acontece em”, “ocorre”) e aponta paralelos na *Consolação a Márcia* 1.3 (*ad quos* [sc. *posterios*] *ueniet incorrupta rerum fides*).

⁷⁶⁷ *Dissimilia/diuersa*: no sentido literal, o termo *dissimilis* denota algo “não-igual” (“unlike”) (*OLD*, sentido 1a e 1b). Já *diuersus* (de *dis+* *uertere*) denota algo “que aponta a direções contrárias”, i.e. “divergente” (*OLD*, sentido 1.a).

⁷⁶⁸ *Altum*: sobre o adjetivo *altus*, o *OLD* aponta para os significados de “elevado”, “profundo” ou “nobre”; todos se aplicam à expressão senequiana nesta passagem (*OLD*, sentidos 1 e 2). Preferimos escolher o sentido mais concreto (“elevado”), para servir de contraste a *humile* (de *humus*, “solo”), “rasteiro”; cf. ainda a nota abaixo.

⁷⁶⁹ *Altum, excelsum et regale, inuictum, infatigabile*: aqui temos um exemplo de um dos modos como o texto de Sêneca dialoga com a tradição filosófica estoíca. A enumeração de adjetivos, vários deles aparentemente sinônimos, parece à primeira vista servir a uma mera amplificação, ou ênfase no contraste entre virtude e prazeres. Contudo, segundo lembra Grimal (p. 45, n. 3), eles consistem em atributos com tradição no estoicismo, a maioria deles referidos à virtude já em Zenão (*SVF*, I, 216), alguns deles presentes em Cic. *Fin.* 3.29. O acréscimo de Sêneca quanto aos atributos da *uirtus* seria, conforme o estudioso, o adjetivo *regale* (que traduzimos como “nobre”, mas literalmente, significa “real”, “digno de um rei”), que já fora aplicado ao sábio em textos do estoicismo antigo (*SVF*, III, n. 617).

⁷⁷⁰ *Caducum*: o adjetivo *caducus* (do verbo *cadere*, “cair”) designa algo que é “[físicamente] instável” ou que “está a ponto de cair” (*OLD*).

Você há de encontrar a virtude no templo, no fórum, no senado⁷⁷³, mantendo-se firme em prol dos muros da cidade⁷⁷⁴, empoeirada, queimada de sol⁷⁷⁵, com as mãos calejadas. Encontrará o prazer muito frequentemente escondido e buscando as trevas ao redor de balneários, saunas e locais que têm medo dos edis⁷⁷⁶; covarde, lânguido, besuntado de vinho denso e óleo; pálido ou maquiado e, tal qual um cadáver, pintado com cosméticos⁷⁷⁷. [VII. 4] O bem supremo é imortal, não conhece fim⁷⁷⁸, e não tem excessos⁷⁷⁹ ou arrependimento, pois a mente correta⁷⁸⁰ nunca de si diverge nem tem ódio por si

⁷⁷¹ *Statio*: a palavra *statio* pode ser empregada em diversos contextos, como astronômico (“a posição estacionária de um planeta”); *OLD*, 1, cf. *Sen. Nat.* 7, 25. 5); espaço público (um local de descanso, *OLD*, 2, *Sen. Nat.* 7, 25. 5), marítimo (ancoradouro de embarcações, *OLD*, sentido 3; *De ira* 3.6.1) ou militar (“patrulha”, “posto de guarda” *OLD*, sentidos 4 e 5), o último, por favorecer o contraste irônico com ambientes de diversão e devassidão (*fornices* e *popinae*), privilegiamos em nossa tradução. Para um contraste também irônico entre milícia e meretrício em poesia latina, cf. a fala de um jovem, na comédia *Báquides* (vv. 68-72) de Plauto (séc. III-II a. C.). Laurand traduz a passagem senequiana por “il s’établit et séjourne dans les lupanars et les tavernes”.

⁷⁷² *Popinae*: mais precisamente, consistiam em locais de alimentação frequentados por parte da população de classe baixa, também conhecidos pela qualidade inferior (*OLD*, *popina*, sentido 1.a).

⁷⁷³ *Curia*: por metonímia, o vocábulo pode denotar “o senado romano” (*OLD*, sentido 5), mas também qualquer local onde são realizadas reuniões e assembléias (*OCD*, p. 414). A sinédoque *curia et forum*, como expressão para designar a vida pública, também se registra em outros textos de Sêneca: *De tranquillitate animi*, 11, 7; *De providentia*, 6, 7 e 12, 2; e *Ep.* 77, 17. Cf. Kuen, p. 124, n. 42.

⁷⁷⁴ *Pro muris stantem*: Laurand traduz por “tenant bon devant le ramparts”.

⁷⁷⁵ *Coloratam*: referentes ao sentido 2 previsto no *OLD* adj. *coloratus*, cita-se, além da passagem do *De uita Beata*, outra obra do séc. I d. C.: Manílio, *Astronomica*, 4. 720.

⁷⁷⁶ *Aedilem metuentia*: referência a uma das tarefas dos edis, a de fiscalizar os jogos e os mercados (*OLD*, sentido 1; *OCD*, p. 15-16). Temer os *aediles*, portanto teria conotação semelhante a “temer os fiscais ou a polícia”, em termos atuais. Costa (p. 176) apresenta tal interpretação e acrescenta que uma das obrigações desses magistrados seria investigar as termas públicas. Para mais um exemplo de fiscalização de higiene e salubridade do espaço público por parte de edis, cf. *Ep.* 86, 10; Grimal (p. 46).

⁷⁷⁷ *Pollinctam*: o verbo *pollingere* denota o “ato de preparar (um cadáver) para o funeral; deitar” (*OLD*, sentido 1). O termo *medicamentum* (“remédio”, “droga” administrado para surtir efeito num corpo, *OLD*, sentido 1), tem aqui claramente o sentido de cosmético, conforme indica o *OLD* para esse parágrafo em específico (*OLD*, sentido 4). A preocupação excessiva com prazeres físicos é negativamente associada com cadáveres em outros momentos de textos senequianos: cf. especialmente *Ep.* 122, 3-4; e, sobre a maquiagem como sintoma de depravação, cf. *Ep.* 41, 6 e 115, 1-2. Kuen (p. 125) aponta imagem semelhante no diálogo *Consolatio ad Helviam*, 16, 4.

⁷⁷⁸ *Nescit exire*: lit. “Não conhece (a ação de) partir”, um eufemismo para morrer, ou, seguindo a sugestão de Grimal (p. 46) “é incapaz de morrer” Cf. *De const. sap.* 9, 2; *De Ben.* V, 17, 5; *De ira* II, 2, 6; *Ep.* 36, 11 (paralelos apontados por Grimal, *ad loc.*).

⁷⁷⁹ *Satietaem*: o termo *satietas* se refere à abundância, normalmente de comida (*OLD*, sentido 2), mas concordamos com a interpretação de Kuen (pp. 127-128), que considera na passagem *satietas* como referente a excessos de todo o tipo (*OLD*, 3). Para imagens de excessos de alimentação e bebida como exemplo de atividades contrárias à virtude, cf. *Ep.* 5, 1; 95, 18-21; e 122, *passim*.

⁷⁸⁰ *Recta mens uertitur*: julgamos apropriado considerar *recta mens* como sinônimo de *sana mens*, bem como de *recta ratio* (cf. Capítulo III). Relevante para tal associação é, sobretudo, é a definição de *morbus*, “doença” (*pathos* em grego) na *Ep.* 75.11 como *iudicium in prauo pertinax*, que também se vale da dicotomia retidão–tortuosidade. Também convém ressaltar que o termo *rectum* fora a opção ciceroniana para a tradução do grego *kathēthōma*, designando “a ação absolutamente moral” (isto é, não mais moralmente relativa, como é o caso dos *kathēkonta*), podendo ser realizada apenas pelo sábio. Cf. *Cic.* 4.15. A escolha lexical no texto latino contribuiu para a construção da coerência da argumentação: note-se o verbo *uertitur*, da mesma raiz que *diuersus* (“contrário”), empregado nesse mesmo parágrafo (7.1; 7.3) e em 1.2.

mesma⁷⁸¹, nem se desvia, por pouco que seja, do que é melhor. O prazer, por outro lado, extingue-se quando é mais agradável; não tem muito espaço⁷⁸², e por esse motivo chega a seu limite⁷⁸³ rapidamente, e, não apenas é motivo de tédio, como também esmorece logo após o primeiro impulso⁷⁸⁴. E, efetivamente, coisa alguma há que fique estável se sua natureza estiver agitada: da mesma forma, tampouco é possível que haja qualquer substância⁷⁸⁵ naquilo que transita com a maior rapidez e perece no próprio emprego que dele se faz. Isso porque o prazer persevera em alcançar o ponto em que se extingue, e, quando começa, já tem em vista seu fim.

[VIII. 1] O que dizer quanto ao fato⁷⁸⁶ de que o prazer está presente tanto nas coisas boas quanto nas más, e que seu lado depravado agrada as pessoas pervertidas não menos do que as coisas eminentes agradam as pessoas excelentes? Foi por esse motivo que os antigos⁷⁸⁷ aconselharam a seguir o melhor estilo de vida, não o mais agradável, a fim de que o prazer não seja o comandante, mas um

⁷⁸¹ *Nec sibi odio est*: Laurand traduz a passagem por “ni n’éprouve de la haine envers soi”; Traina *et alii* por “non prova odio per se stessa”; Basore: “neither is filled with self-loathing”;

⁷⁸² *Non multo loci habet*: Costa traduz por “It’s field is narrow”, Basore por “It has but small place”; Laurand por “comme il n’y a pas beaucoup de place”; Ramondetti por “non ha molto spazio”; Rosenbach por “nicht hat er viel an Raum”; Appelt por “sie hat nicht viel Spielplatz”; e Bourgery por “elle a un terrain limité”. Kuen diz que “a *uoluptas* não é restrita apenas temporal, mas também espacialmente”. Cf. Kuen, p. 128, bem como *Ep.* 88, 33: *magna et spatiosa res est sapientia* (“a sabedoria é algo grande e vasto”).

⁷⁸³ *Inplet*: além da acepção comum de “preencher” (*OLD*, sentidos 1, 2 e 3), o verbo *implere* também pode significar “atingir seu limite” (*OLD*, sentidos 8.b e 10.a).

⁷⁸⁴ *Impetum*: *impetus* pode ser em Sêneca considerado tradução do termo técnico estoíco *hormē* (em grego), referente ao impulso natural da alma humana em direção à razão. Cf. e.g. *Ep.* 41.6-7; 120.13 e 21. Cf. também R. Bees, *Die Oikeōsislehre der Stoa*; Armisen-Marchetti, p. 218, e nossa discussão quanto a seu uso em epístolas de Sêneca em De Pietro 2008, pp. 11 ff). Sobre o conceito técnico de “assentimento fraco” (*asthenē snykathesis*), que nos parece estar sendo aludido aqui, cf. Wildberger (2006); Görler (1977).

⁷⁸⁵ *Substantia*: *substare* designa, entre outros sentidos, a ação de “se manter firme”, acepção que condiz com o argumento de Sêneca no parágrafo. Cf. nosso comentário à passagem, no Capítulo III da Tese. De grande relevância é a consideração de Kuen (p. 129), que aponta o termo aqui empregado como a primeira ocorrência registrada de tradução latina do grego *ousia* (“essência”). Nós, contudo, julgamos que seu sentido no contexto da passagem está mais relacionado ao estoíco *hypostasis* (“subjacência”; “substância”; também mencionado por Kuen, *ibid.*) do que ao aristotélico *ousia*, visto que a imagem privilegiada na passagem é a da estabilidade versus movimentação (cf. o léxico: *non multi loci habet; cito inplet et taedio post impetum marcet; nec id umquam certus est cuius in motu natura est; transitque; celerrime in ipso uso periturum*).

⁷⁸⁶ *Quid quod*: Kuen (p.130) afirma que a expressão, forma curta de *quid dicam de eo quod*, introduziria na discussão um argumento novo e mais forte; Grimal (p.48), igualmente, aponta que a locução marca uma nova etapa da argumentação iniciada em VI.1. Sobre o uso de tal recurso em Sêneca, Kuen indica paralelos em *Ep.* 94, 22, 23 e 27; no tratado *De beneficiis*, III, 9, 1; III, 10, 3; e no diálogo *De constantia sapientis*, II, 17, 2.

⁷⁸⁷ *Veteres*: Sêneca pode estar se referindo a filósofos ou, simplesmente, a antepassados antigos. A ambivalência é ressaltada por Kuen (p. 131), que, para o segundo caso, evoca a *Ep.* 124.1 (*praecepta ueterum*). Grimal (p. 49), por sua vez, julga que o termo se refere a uma época anterior à dos filósofos.

seguidor⁷⁸⁸ da vontade correta e benéfica. De fato, a natureza deve ser tomada como comandante: é a ela que a razão contempla, é com ela que se aconselha⁷⁸⁹. [VIII. 2] Logo, viver feliz é o mesmo que viver de acordo com a natureza⁷⁹⁰: revelarei⁷⁹¹ agora mesmo em que isso consiste.

Se conservarmos as qualidades do corpo e as necessidades naturais⁷⁹² de modo diligente e destemido, como se, fugazes, nos tivessem sido dados por um único dia; se não nos submetemos à escravidão sob o domínio de tais coisas, nem permitirmos que algo alheio nos domine; se considerarmos que os agrados e contingências do corpo são, para nós, o mesmo que as tropas auxiliares⁷⁹³ e a infantaria leve⁷⁹⁴ são para o exército: elas devem servir, não comandar – são, dessa forma, instrumentos da mente. [VIII. 3] Que o homem não tenha sido corrompido por elementos

⁷⁸⁸ *Dux... comes*: novamente a imagem militar é aqui empregada para marcar uma clara hierarquia ao apresentar o prazer como um *comes* (“a person in the service or under leadership of another, a follower, a soldier (of)”, *OLD*, sentido 3) da virtude, caracterizada como *dux* (“comandante”; “general”). Segundo Grimal, o texto senequiano aqui remete a Crisipo (*SVF* 3.510). Consideramos que é sensato manter a cautela proposta por Kuen, e, a seu comentário, acrescentamos que Sêneca também joga com a imagem do guia-seguidor apresentada em *De uita beata* 1.1-2, onde se encontra uma exortação a procurar um guia que possa conduzir o leitor pelo caminho correto em direção à felicidade. Como veremos ainda nesse parágrafo, Sêneca oferece a resposta: é a natureza que devemos seguir como guia nessa (*natura enim duce utendum est*). Cf. também, acima no texto (seção 1.2), a nota a *ducem*.

⁷⁸⁹ *Obseruat... consulet: obseruare* é empregado com sentido militar em Salústio (*imperium obseruare; De bello Iugurthino* 80.2); tanto esse verbo quanto *consulere* são apresentados em T. Lívio (*Ab Vrbe condita*, 8.34.9) como termos técnicos jurídicos, cf. Kuen (p. 132).

⁷⁹⁰ *Secundum naturam*: Sêneca retoma a discussão sobre o preceito estoíco de se seguir a natureza, iniciada em 3. 2 (cf. nota acima e Capítulo III de nossa tese). Aqui, porém, ele destacará ainda mais os atributos que espera de alguém que efetivamente siga esse preceito.

⁷⁹¹ *Aperiam*: o verbo *aperire* é empregado como *uerbum dicendi* em latim (como confirmado no *OLD*, sentido 12; e *ThLL*, II, 2, 217, 20 *et seqs.*). No entanto, ressalta Kuen (p. 133) que, em contexto filosófico, o termo adquire significado mais profundo: a filosofia seria o método que “abre” o caminho para a sabedoria. A estudiosa aponta que o uso do termo nesse sentido é observável também em *Ep.* 90, 27; bem como Varrão, *De lingua latina*, V, 8.

⁷⁹² *Apta naturae*: Costa (p. 176) explica que *apta naturae* são as coisas que atendem as necessidades básicas da vida, como comida e abrigo. Kuen (p. 133) comenta algo diferente sobre a expressão, ressaltando que, segundo a ética estoíca, o valor de uma coisa é estabelecido a partir da relação que ela tem com a natureza. Seguindo esse princípio, as *apta naturae* podem ser associadas às *prima secundum naturam* (*ta prōta kata physin*, em grego; cf. sobretudo Clem. Al. *Strom.* 129.4), ou seja, elementos que devem ser buscados em primeiro lugar pelo aspirante da sabedoria (embora posteriormente devam ser relevados). Sobre esse tema em particular, cf. o capítulo III de nosso estudo, bem como *Faces da harmonia*, Capítulo I.2. Kuen ainda comenta que, nesse sentido, o substantivo neutro *apta* também pode ser encontrado em Cic. *Fin.* 4. 24 e V, 17; e em *Off.* 1.13.159.

⁷⁹³ *Auxilia*: como o nome diz, as tropas auxiliares são empregadas como apoio, nunca como força principal de combate. No contexto específico do império romano, elas eram recrutadas das províncias e cidades aliadas (cf. Grimal, p.49; Kuen, p. 134). Tropas auxiliares, portanto, seriam compostas por estrangeiros, e não por romanos, de forma que a metáfora serve para apontar os prazeres como estranhos, alheios à esfera natural do ser humano.

⁷⁹⁴ *Armaturae leues*: “tropas levemente armadas” (*OLD* 3, verbete *armatura*).

externos, que seja inconquistável e admire apenas o que é seu⁷⁹⁵; “confiante em sua alma e preparado para o que quer que seja”⁷⁹⁶: um artífice da vida⁷⁹⁷. Que sua confiança não seja desprovida de conhecimento, que seu conhecimento não seja desprovido de firmeza⁷⁹⁸: que, de uma vez por todas, o que ele decidiu assim para ele permaneça, e que em seus decretos não haja nenhuma emenda⁷⁹⁹. Compreende-se, ainda que eu não o acrescentasse, que um homem como esse será bem disposto e ponderado⁸⁰⁰, e, naquilo que fizer, grandioso com gentileza.⁸⁰¹ [VIII. 4] Ao ser estimulada pelos sentidos, †que uma razão verdadeira persiga coisas verdadeiras⁸⁰²†, e, desde então⁸⁰³ ocupada com o

⁷⁹⁵ *Mirator tantum sui*: Grimal (p. 50) remete a expressão a *SVF* 3.125. Kuen (p. 136) destaca a relação dessa passagem com *De uita beata* 3.3: *diligens sine admiratione cuiusquam*. Aqui se trata novamente da referência à noção estoíca de *axia* (“valor absoluto”), em contraposição à *eklektikē axia* (“valor relativo”). Em termos sucintos, pode-se dizer que a diferença entre ambos os conceitos está em seu escopo: enquanto o primeiro se refere a valores morais absolutos, como “bem” e “mal”, o segundo tem apenas valor de escolha (*eklogē*, em grego), servido apenas para dividir os *adiaphorai* (“indiferentes”) entre preferíveis (i.e. “a serem preferencialmente escolhidos”) e não preferíveis.

⁷⁹⁶ *Fidens animo atque in utrumque paratus*: tem-se aqui a citação de verso de Virgílio (*Eneida*, II, 61).

⁷⁹⁷ *Artifex uitae*: formulação pertencente ao “estoicismo ortodoxo”, segundo Grimal (p. 50), que remete a Sexto Empírico, *AM* 11.200 (= *SVF* 3.516). Além da analogia evidente com as artes manuais, ressaltamos que a noção de *technē* pertence à epistemologia estoíca, e define o processo de criação de um sistema de concepções genéricas a partir de cognições (*katalēpseis*). Para isso, cf. a doxografia em *SE, M.* 11.182 (= *SVF* 2.97): *τέχνη γάρ ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων, καὶ κατὰλήψις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις* (“*Technē* é um sistema de *katalēpseis*, e uma *katalēpsis* é um assentimento a uma impressão apreensiva”); Olimpiodoro, *In Platonis Gorgiam commentaria* 12.1: *Ζήνων δὲ φησὶν ὅτι τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένον πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ* (“Zenão diz: ‘uma *technē* é um agrupamento sistemático de *katalēpseis*, coordenado de acordo a algo útil para a vida’”; tradução baseada na versão inglesa de Jackson, Lycos & Tarrant); e *Cic. Ac.* 2.22: *Ars uero quae potest esse nisi quae non ex una aut duabus sed ex multis animi perceptionibus constat?*. Note-se que o *ThLL* coloca essa passagem do *De uita beata* como primeira ocorrência do composto *artifex uitae* em língua latina (*ThLL* 2.699.60-64). Cf., igualmente, Striker, “Following nature”, in *OSAPH* 9, pp. 24 ff.

⁷⁹⁸ *Constantia*: Sêneca aqui menciona a virtude estoíca da *constantia*, que envolve não apenas a idéia de continuidade e estabilidade, como também a de firmeza, aspecto de grande relevância à epistemologia estoíca (cf. Capítulo III). Sobre a sabedoria como um conhecimento firme e imutável, cf. *Stob.* 2.73.19-23 (= *SVF* 3.112 = *LS* 41H); 2.111.18-20 (*SVF* 3.548 = *LS* 41G).

⁷⁹⁹ *Nec ulla in decretis litura sit*: a imagem do sábio como legislador é aqui empregada para firmar a necessidade de coerência. O termo *decretum* é usado por Sêneca, em outras passagens (cf. sobretudo *Ep.* 94 e 95), no sentido de “axioma”, integrante da filosofia dogmática (complementar à parenética, de caráter mais preceitual). Sobre isso, veja-se recente Monografia de Silveira (2011), com indicação de bibliografia complementar, e o Capítulo II de nossa tese. Estudos que trataram do assunto com detalhe são ainda Bellicioni (1978), Hijmans (1959); Newman, 1989, pp. 1474-1475; Sellars (2003) e Schafer (2009 e 2011).

⁸⁰⁰ *Compositum ordinatumque*: *compositus* (que, lembrando-nos do sentido de “arrumar”, “arranjar” presente no verbo *componere*) seria um estado de “calma interior” (conforme Grimal, p. 50, que remete a uma passagem em que Sêneca explica a expressão, na *Ep.* 56, 14). No adjetivo *ordinatus*, Grimal vê referência a *eutaxia*, conforme definida em *SVF* 3.264).

⁸⁰¹ *Cum comitate magnificum*: a cortesia e a grandeza são aspectos das definições estoícas das virtudes cardinais da justiça (*dikaïosynē*) e coragem (*andreia*), respectivamente. Cf. *Stob.* 2.60.21-62.4. Laurand traduz a frase por “noble et bienveillant”; Traina *et alii* por “magnifico ma non senza benevolenza”; Basore por “will show majesty mingled with courtesy in all his actions”.

⁸⁰² *Quaerat uera ratio uera*: Reynolds aponta como corrupto o seguinte trecho: †*erat uera ratio uera*†. Adotamos a opção *quaerat uera ratio uera*, pois nos pareceu a solução mais razoável dentre as disponibilizadas pelos editores. Tal solução

que é principal, volte-se a si mesma – pois ela não tem outra coisa a partir da qual possa tentar ou a partir da qual possa apreender o impulso em direção à verdade. Isso porque também o universo, que a tudo envolve, e a divindade, que rege o universo⁸⁰⁴, efetivamente se estende para coisas mais externas, mas se recolhe, por todos os lados, retornando ao interior de si. Nossa mente deve fazer o mesmo: quando, ao acompanhar seus sentidos, por meio deles, tiver alcançado coisas externas, tenha poder tanto sobre eles quanto sobre si mesma. [VIII. 5] Desse modo serão criadas uma força unificada e uma potência concorde⁸⁰⁵ consigo mesma, e há de nascer aquela razão firme, que não destoa nem hesita nas concepções e percepções, e nem em sua convicção. Uma razão tal, uma vez que tenha se organizado⁸⁰⁶ e não só se disposto em harmonia⁸⁰⁷ com suas partes, mas também, por assim dizer, tendo com elas

deriva da proposta de Kuen (p. 138), da qual substituímos o advérbio *uero* pelo adjetivo *uera*, ligado a *ratio*. De todo modo, parece claro que a passagem trata em termos gerais da teoria do conhecimento estoíca. A idéia central, que expomos no Capítulo III, consiste no fato de que o desenvolvimento da sabedoria depende de uma percepção sensorial infalível, bem como de processamento cognitivo realizado por uma mente igualmente sem falhas.

⁸⁰³ *Inde*: é aqui tomado como referência temporal (*OLD*, sentidos 4.a e 5), não consecutiva (*OLD*, sentidos 1, 6 e 10), pois entendemos a passagem como uma descrição do processo de obtenção da *homologia*: nele se diz que a percepção sensorial perfeita é o passo inicial em direção à harmonia. Cf. *DL* 7.49-51 (= *SVF* 2.52 = *LS* 39A); *Aetius* 4.11.1-4 (= *SVF* 2.83 = *LS* 39E); *Cic. Fin.* 3. 16-23.

⁸⁰⁴ *Mundus...cuncta...uniuersi*: Observe-se que a mesma frase apresenta diversos termos com sentido semelhante de “totalidade”: *mundus*, significando “universo” (*OLD*, sentido 1.b); *cuncta*, significando “tudo” ou “o todo” (*OLD*, sentido 1.a, para o adjetivo *cunctus*), e *uniuersus* “o todo” (*OLD*, sentidos 1.a, 1.c) ou “que afeta ou diz respeito a tudo” (*OLD*, sentido 5).

⁸⁰⁵ *Concors*: lit. “concorde”, “de acordo”. Ressalte-se, aqui a referência ao bem supremo dos estoícos, a *homologia*, noção central de nosso estudo.

⁸⁰⁶ *Concors/ dissidens/ opinionibus/ comprehensionibusque/ persuasione/ disposuit/ partibus...consensit*: pode-se ver aqui uma sucessão de noções técnicas estoícas, empregadas por meio de um vocabulário que encontra sentido não só no contexto legal romano, como também na epistemologia estoíca. *Concors sibi* pode se referir à *homologia* estoíca (“harmonia”), tendo *dissidens* como seu oposto, e a associação com *sibi* enfatizando aqui a idéia de coerência e harmonia interna. *Opinio* é na maior parte das ocorrências termo empregado como equivalente do grego *doxa* (“opinião”), porém tem aqui sentido de *ennoia* (“conceito”; “concepção”), uma vez que a razão perfeita, aqui descrita, não pode em caso algum manter qualquer “opinião” (*doxa*, em grego) que seja (*SE, M.* 7.151-157 = *LS* 41C), sendo isso incompatível com a ortodoxia da epistemologia estoíca. *Comprehensio* é sinônimo de *katalēpsis* (“cognição”; “apreensão”); e *persuasio* pode ser associado, porém não exclusivamente, a *dōgma* (em grego) e *decretum* (em latim). Cf. a interpretação de Grimal (p. 52) e de Kuen (pp. 140-141). Sobre uma possibilidade de tradução de alguns desses termos para o latim, cf. *Cic. Ac.* 1.40-42. Kuen acredita que *opinio*, *comprehensio* e o termo *persuasio* consistem em diferentes níveis de compreensão, segundo a teoria estoíca. A estudiosa fundamenta seu ponto de vista em *Cic. Ac.* 1.41 e 2.18; e *SVF* 1.59; 2.53; 2.60; 2.68-69; 2.97. Para discussão mais detalhada, cf. Capítulo III.

⁸⁰⁷ *Partibus suis consensit*: dentre as acepções de *consentire* encontramos os sentidos de “estar em harmonia ou uníssono em relação à opinião, sentimento, conduta ou similares” (*OLD*, sentido 2), e, de modo mais geral, estar de acordo ou concordar com propostas e opiniões (*OLD*, sentidos 3 e 4). Em relação a coisas, o verbo ainda apresenta os sentidos de “coincidir ou estar em harmonia” (*OLD*, sentido 6.a), ou “vir a estar em harmonia” (*OLD*, sentido 6.b). Ações e proposições podem “ser consistentes, corresponder ou concordar com algo” (*OLD*, sentido 7), e, ainda, corpos celestes podem “estar em conjunção” (*OLD*, sentido 8). O termo claramente retoma a noção de harmonia já expressa em *concors* (e se contrapõe a *dissidens*), indicando uma união entre diversas partes de um conjunto. Conforme apontado em estudo anterior (De Pietro 2008,

ressoado em uníssono⁸⁰⁸, terá então atingido o bem supremo. De fato, não sobrevive nada que seja pervertido, nada que seja instável⁸⁰⁹, nenhum ponto contra o qual possa tropeçar ou escorregar⁸¹⁰. [VIII. 6] Ela fará tudo seguindo sua própria autoridade e nada inesperado o atingirá; tudo aquilo que fizer se manifestará como um bem, e ele o fará de boa vontade, prontamente e sem tergiversar, pois a preguiça e a hesitação demonstram conflito e inconstância. Por esse motivo, você poderia declarar que o bem supremo é a harmonia da alma⁸¹¹, já que as virtudes deverão estar onde houver o consenso e a união: que os vícios estejam em desacordo⁸¹².

[IX. I] “Mas nem mesmo você”, ele diz, “cultiva a virtude por outro motivo senão por dela esperar algum prazer”. Em primeiro lugar, mesmo se a virtude puder levar ao prazer, não é em vista deste que ela deve ser buscada⁸¹³. Isso porque ela não o concede, mas também o concede; e ela não se empenha por ele, mas seu empenho, não importa o quanto seja direcionado a outra coisa, também

sobretudo Capítulos 1.2 e 1.3), o uso de *consentire* como termo técnico referente à *homologia* estoíca também é recorrente em obra mais tardia (*Epistulae morales*; cf. e.g. *Ep.* 66.41; 71.2 e 33; 81.31; 89.14; 107.7; 118.12). Interessante nota do ponto de vista estilístico é que esses parágrafos apresentam uma sequência de termos que têm em comum o prefixo *con-* (*concors*; *consensit*; *concinuit*; *inconstantiam*; *concordiam*; *consensus*), o qual indica, de modo geral, convergência e união. Semelhante assonância pode ser observada em *Ep.* 74.30.

⁸⁰⁸ *Concinuit*: o termo *concinere* (de *cum* + *canere*, “emitir som em conjunto”, “cantar junto”, *OLD*, sentido 1), é (assim como *conuenientia*, na *Ep.* 74) uma ocorrência única nas obras de Sêneca. O *OLD* indica que o vocábulo tem as acepções de “cantar junto” (*OLD*, sentido 1); “soar junto [instrumento musical]” (sentido 2), “concordar” e “estar em harmonia” (sentidos 3.a e 3.b, respectivamente). O vocábulo latino consiste, pois, de um termo que empregaria a imagem musical para se referir ao conceito estoíco de *homologia*, conforme discutimos no capítulo 4 em De Pietro, *op.cit.*

⁸⁰⁹ *Lubrici*: embora o significado principal seja “escorregadio” e “de consistência frágil” (*OLD*, sentidos 1 e 2, respectivamente, ao verbete *lubricus*), também pode, entre outros, significar “passível de desconfiança” e “traíçoeiro” (sentido 5). Devido à sua associação com *prau* na mesma frase, e com a referência à constância nos parágrafos anteriores, o vocábulo pode ser interpretado em ambos os sentidos.

⁸¹⁰ *Lubrici/arietet/labet*: Kuen (p. 142) comenta que, nessa passagem, que remete a instabilidade, a imagem já teria sido utilizada para descrever os *adfectus* por Cícero, em *Cic. Tusc.* 4.42. Segundo a estudiosa, os verbos *labare* “hesitar; cambalear” e *arietare* “tropeçar; chocar-se” (*OLD*, sentido 2.c) reforçariam a representação imagética da metáfora do caminhar, sobre o que comentamos acima. Ambos os termos serão novamente vinculados na *Ep.* 107.2: *longam uiam ingressus es: et labaris oportet et arietes et cadas et lasseris* (“Você ingressou em um longo caminho: é claro que tropeçará, que colidirá com algo, que cairá e que ficará exausto”).

⁸¹¹ *Summum bonum esse animi concordiam*: a expressão *animi concordia* (literalmente “a concórdia da mente”) remete ao conceito estoíco de *homologia*, referência já reconhecida por Grimal (p. 53) e Kuen (p. 144). Cf. Capítulo III da presente tese.

⁸¹² *Dissideant*: a polissemia do termo *dissidere* (traduzido na ocorrência anterior como “destoar”) é explorada para marcar o contraste com os diversos sentidos de harmonia tematizados na passagem. Segundo sua acepção de “discordar” (*OLD*, sentidos 2 e 3), estaria em contraposição à harmonia (*animi concordiam*; *consensus*) professada na frase anterior; segundo o sentido de “estar fisicamente separado” (*OLD*, sentido 1), opõe-se à idéia de união (*unitas*), evidente em todo o parágrafo.

⁸¹³ *Non...propter hanc petitur*: Laurand traduz a passagem por “ce n’est pas [...] pour cela qu’on la recherche”; Basore por “it is not for this reason that virtue must be sought”; Traina *et alii* por “non è per questo che la si cerca”.

levará a alcançá-lo. [IX. 2] Em um pedaço de terra que foi cultivado para produzir grãos, nascem aqui e ali⁸¹⁴ algumas flores, ainda que tamanho esforço não tenha sido despendido por causa de uma plantinha – mesmo que ela agrade aos olhos, outro foi o objetivo da sementeira; isso apenas despontou: do mesmo modo, o prazer não é nem recompensa, nem a causa da virtude, porém um bônus; e não é que apraza porque agrada, mas, se apraz, também agrada. [IX. 3] O bem supremo está no próprio julgamento e no estado da boa mente⁸¹⁵, a qual, tendo atingido a plenitude com o que é seu⁸¹⁶ e demarcado seus confins ao redor de si mesma, consumou o bem supremo e não requer nem um pouco a mais; isso porque não há nada além do todo, não mais do que nada há após o fim⁸¹⁷. [IX. 4] Dessa forma, ao perguntar o que seria o motivo pelo qual busco a virtude, você erra: pois está procurando algo superior ao que é supremo. Pergunta o que busco da virtude? Ela mesma. De fato, ela nada tem de melhor: seu valor é ela mesma. Acaso isso é pouco grandioso? Quando lhe digo: “o bem supremo é a firmeza inquebrável da alma e não só a providência, mas também a altivez, a sanidade, a liberdade, a harmonia⁸¹⁸ e a dignidade”, ainda assim você exige algo maior, a que tais coisas se voltem? Por que me

⁸¹⁴ *Internascuntur*: o verbo é considerado ocorrência única no corpus senequiano. Cf. *ThLL* 7.1.2230.76 ff. Cf. também Kuen, p. 146.

⁸¹⁵ *Habitu optimaе mentis*: lit. “da melhor mente”, “da mente ótima”. A *homologia* estoica consiste em um estado mental, e a compreensão da noção estoica de “estado” ou “constituição” (*hēxis* e *diathesis*, respectivamente) é fundamental para o reconhecimento dessa alusão no termo *habitus* (cf. e.g. *Plu.* 441c; *DL* 7.89; e *Stob.* 2.60.7-11). Cf. discussão no Capítulo III da tese. Laurand traduz a frase por “dans le caractère d’une âme excellente”; Costa por “the disposition of the highest state of mind”; Basore por “attitude of a mind made perfect”; Traina *et alii* por “comportamento di una mente perfetta”. *Optimus* tem diversos significados aplicáveis nessa passagem: por exemplo, as acepções de “bom”; “saudável”, “correto”; “agradável” e “nobre” (indicadas no *OLD*). Kuen (p. 148) afirma que a expressão *habitu optimaе mentis* equivale à *hēxis* (em grego), presente e.g. em *SVF* 2.393; 3.104 e 293. Grimal (pp. 54-55) cita as mesmas passagens, acrescentando que a mesma noção se traduz por *diathesis* (em grego) e se mostraria explicitamente em *Ep.* 94.60.

⁸¹⁶ *Quae cum suum impleuit*: Sêneca estende o argumento indicado na nota anterior: ao estabelecer a si mesmo como medida e limite, a mente não se confundiria com falsas necessidades. Isso se deduz *ex negatiuo* pelos exemplos de ambição ilimitada citados por Sêneca em outro momento. Cf. por exemplo, *Ep.* 90, 38-39: *Auaritia paupertatem intulit et multa concupiscendo omnia amisit. [39] Licet itaque nunc conetur reparare quod perdidit, licet agros agris adiciat uicinum uel pretio pellens uel iniuria, licet in prouinciarum spatium rura dilatet et possessionem uocet per sua longam peregrinationem* (“A cobiça engendrou a pobreza, e, desejando muito, perdeu tudo. [39] Sendo assim, agora ela pode tentar repor o que perdeu, pode anexar terreno sobre terreno, ao preço seja da expulsão do vizinho, seja da traição; pode ampliar seus campos conferindo-lhes a dimensão de províncias, e denominar “posse” uma longa peregrinação por sua propriedade”). Idéia semelhante também se apresenta na *Ep.* 94, sobretudo nos parágrafos 64-65.

⁸¹⁷ *Finibus/ ultra finem*: o sentido do termo *finis* (como “fronteira”, “limites”, na primeira das duas ocorrências na passagem) é ampliado na segunda ocorrência (como “final”). Note-se como Sêneca se utiliza de repetição e jogo de palavras para atribuir um caráter “lógico” e enfático ao raciocínio que propõe.

⁸¹⁸ *Concordia*: para a equivalência entre *concordia* e harmonia, cf. nota supra ao termo *concors*.

vem falar de prazer⁸¹⁹? É o bem do homem que estou procurando, não o do ventre, que no gado e nas bestas é mais espaçoso.

[X. 1] “Você está subvertendo o que foi dito por mim”, alguém acrescenta, “pois eu nego que qualquer pessoa possa viver de modo agradável, a menos que simultaneamente também viva de modo excelente, o que não é possível ocorrer com animais irracionais⁸²⁰, nem com aqueles que avaliam o bem que recebem de acordo com a comida que obtenham. Eu diria que testemunho, clara e publicamente, que a vida que denomino ‘agradável’ não pode ser atingida a menos que a ela se acrescente a virtude”. [X. 2] Ainda assim, quem desconhece que são os mais tolos aqueles que estão o mais saturados de seus prazeres, que a torpeza abunda nas coisas que são agradáveis, e que a própria alma provê uma variedade de prazeres, corruptos e abundantes? A arrogância, em especial, assim como a estima excessiva pelo que é seu, e não apenas uma empoação que se ergue acima dos outros, mas também uma cega e imprudente⁸²¹ paixão por suas próprias posses e caprichos que emanam de uma exaltação pelos motivos mais baixos e infantis; além disso, um sarcasmo e uma soberba que se alegra com linguagem ofensiva, a lassidão e dissolução de uma mente estagnada, que usufrui de tais deleites e dorme dentro de si mesma. [X. 3] A virtude dissipa tudo isso, e não só puxa a orelha⁸²², mas, além disso, avalia os prazeres antes de os aceitar, e, quanto àqueles que aprovou⁸²³, não lhes dá muito valor,

⁸¹⁹ *Mihi uoluptatem nominas*: o dativo ético, característico do discurso coloquial, tem, no entender de Kuen (p. 151) um efeito de ênfase emocional (“emotionale Steigerung”).

⁸²⁰ *Muta animalia*: literalmente *mutus* tem o sentido de “mudo” (*OLD*, sentidos 2, 3, 4, 5 e 7), podendo também possa significar “estúpido” ou “irracional” (*OLD*, sentidos 1,). Grimal (p. 57) sugere que o emprego do termo não tenha sido arbitrário, visto que, em grego, a idéia de “razão” e a de “palavra” serem expressas pela mesma palavra (*logos*). O estudioso aponta a equivalência entre *muta animalia* e *aloga zōia*.

⁸²¹ *Improuidum*: Grimal (p. 57) destaca o contraste do termo com *prudencia*, uma virtude cardinal, referida pouco antes por Sêneca.

⁸²² *Aurem peruellit*: optamos por manter a imagem mais concreta ao traduzir a expressão que, segundo Kuen, é proverbial, com o sentido de *admonere*, ou seja, “aconselhar”, “persuadir” e “alertar”. A estudiosa faz referência a uso semelhante em autores como Virgílio, *Ecl.* 6.3; Valério Máximo, 1.5.8; e no próprio Sêneca, em *De beneficiis*, 4.36.1 e *Ep.* 94.55. Kuen recorda, ainda, que a imagem dos ouvidos representando pensamentos pode ser encontrada já em Horácio, *Satirae* 1.9.76; e, mais tarde, em Plínio *NH* 11.251.

⁸²³ *Et uoluptates aestimat...*: partindo do verbo *aestimare* (“estimar o valor ou preço de algo”; *OLD*, sentido 1), que no estoicismo recebe conotação ética (cf. nota *supra* a *sine admiratione*). Em grego o termo técnico relativo a essa noção é *axia* (“valor”), e, tanto em Sêneca como nos demais estóicos, não é incomum (como ocorre nessa passagem) que imagens e

pois †meramente† os admite . E não é feliz devido ao uso que deles faz, mas sim devido à moderação em tal uso. No entanto, a moderação, visto que reduz os prazeres, é um “prejuízo” originado do bem supremo⁸²⁴. Que você abrace o prazer: eu o restrinjo. Que você usufrua do prazer: eu o uso. Você o considera o bem supremo, eu não o considero nem mesmo um bem. Você tudo faz motivado pelo prazer: eu, por ele, nada faço.

[XI. 1] Quando digo que “eu” nada faço tendo em vista o prazer, refiro-me ao sábio a quem, exclusivamente, permitimos o prazer.⁸²⁵ No entanto, não denomino “sábio” alguém acima de quem exista qualquer coisa, tanto menos o prazer. Porém, estando tomado por isso⁸²⁶, de que modo ele resistirá ao sofrimento e ao perigo, à carência e às ameaças que rugem ao redor de toda a vida humana? De que modo suportará a visão da morte, de que modo suportará as dores, de que modo suportará os desastres do mundo⁸²⁷ e de inimigos tão argutos, tendo sido vencido por um adversário tão delicado? “Ele há de fazer tudo o que o prazer recomendar”. Ora, você não percebe a quantidade de coisas que não são recomendadas? [XI. 2] “O prazer não será capaz de recomendar nada de modo torpe”, diz meu adversário, “uma vez que está vinculado à virtude”. Você, – mais uma vez –, não percebe que

léxico relativos ao contexto comercial acompanhem o referido vocábulo. Sobre a originalidade senequiana em relação à tradução de *axia* e correlatos, cf. Armisen-Marchetti, pp. 218-219.

⁸²⁴ *Summi bonni iniuria est*: interpretamos aqui um genitivo subjetivo (i.e. que o *summum bonum* seria o agente da *iniuria*). Dessa forma, entendemos que, nessa passagem, Sêneca se vale de ironia a fim de enfatizar a contradição no raciocínio daqueles que consideram o prazer como o bem supremo. As traduções consultadas, em geral, parecem ter considerado o genitivo como objetivo (a *iniuria* afetaria o bem supremo): Ramondetti traduz por por “sarebbe un danno inferto al sommo bene”; Laurand por “elle constitue une atteinte au souverain bien”; Appelt por “und darum vergreift sie sich an deinem höchsten Gut”; e Bourgery por “ce serait donc faire tort au souverain bien”. Apenas Basore explicita ali uma ironia (mas sua tradução difere da nossa): “injury results in your highest good”.

⁸²⁵ *Cum dico me*: para Grimal (p.59), Sêneca, ao apontar a diferença entre sua análise teórica e sua própria pessoa, anuncia a segunda parte da obra. Como argumentamos na introdução à tese, contudo, julgamos que a segunda parte do *De uita beata* se inicia mais adiante em 17.1, quando o discurso passa a apresentar mais elementos do gênero apologético, e coloca a exposição filosófica em segundo plano.

⁸²⁶ *Ab hoc occupatus*: sobre *occupatus*, Grimal (p. 60): “le terme indique la perte de la liberté”. O verbo *occupare* tem sentido militar e também pode significar “ocupar de modo militar” (*OLD*, sentidos 2b e 2c).

⁸²⁷ *Fragores mundi*: lit. o substantivo *fragor* (do verbo *frangere*, “quebrar”) pode designar “o ato ou processo de quebrar-se algo” (*OLD*, sentido 1, em que se cita Lucrécio 1.747; 5.317; 6.156), ou um som equivalente (“um ruído de ou similar a algo quebrando, ruindo ou reverberando”; *OLD*, sentido 2.a; Lucrécio 6.136; 6.225; Sêneca *Nat. Quaest.* 2.59.11), “barulho; clamor” (*OLD*, sentido 2.b), ou, figuradamente, “comoção” (*OLD*, sentido 3, em que se elenca, entre os exemplos, uma carta senequiana: *Ep.* 95.69). Ecos epicuristas nessa passagem do *De uita beata* também são apontados por Grimal (p. 60), que nela ressalta a imagem de trovões abalando o mundo (alusão a Lucrécio 5.1218 ff.) e afirma que *fragores* seria um termo técnico, apontando para isso *Quaestiones Naturales* 2.27.3. Destacamos que o tema do ruído do povo como fonte de distração já havia ocorrido em diversos momentos do *exordium* do *De uita beata* (1.1-3.2).

espécie de bem supremo seria aquele que, como condição para que fosse um bem, tivesse a necessidade de um guardião? No entanto, de que forma a virtude há de governar o prazer se ela o segue,⁸²⁸ uma vez que seguir é próprio de quem obedece, e governar é próprio de quem comanda? Você designa para a retaguarda aquilo que comanda? Para vocês, contudo, a virtude ocupa um cargo extraordinário: o de degustadora⁸²⁹ dos prazeres. [XI. 3] Ainda veremos, porém, se, no entender daqueles por quem a virtude é tratada de forma insolente, ela ainda seria virtude, já que não se pode manter seu nome se ela tiver abdicado de seu posto. Enquanto isso, acerca do que está sendo discutido aqui, apontarei muitos que foram dominados pelos prazeres, pessoas sobre quem a Fortuna despejou todos os seus presentes, as quais é forçoso que você admita que são más. [XI. 4] Observe Nomentano e Apício⁸³⁰, que digerem as coisas boas (assim eles as denominam) das terras e do mar, e são capazes de identificar sobre a mesa animais de todas as partes da terra. Veja os mesmos sobre um tablado de rosas⁸³¹, supervisionando sua “gororoba”⁸³², os ouvidos encantados com o som de vozes, os olhos com os espetáculos, e o paladar com seus sabores. Seus corpos inteiros são excitados por bálsamos delicados e brandos e, para que nesse meio-tempo as narinas não deixem de funcionar, borrifam-se⁸³³ odores variados no próprio local

⁸²⁸ *Quam sequitur*: seguimos aqui a interpretação de Grimal (p. 60): “si on pose en principe qu’elle la suit”, conforme comenta o estudioso, “Sênèque se place dans l’hypothèse des épicuriens”; mais uma vez, observa-se, pois, um deslocamento da *persona* poética durante a argumentação desenvolvida na obra.

⁸²⁹ *Praegustare*: o *praegustator* era um escravo encarregado de provar a comida e bebida antes de seu senhor (*OLD*), cf. Suetônio, Cl. 44.2; e em sentido figurado, Cícero, *Dom.* 25. Cf. Basore, p. 126.

⁸³⁰ *Nomentanum et Apicium*: Nomentano é mencionado como “bon vivant” por Horácio (*Sát.* 1.1.102; 8.11; 2.1.22; 3.175-224) e Porfírio (em seu comentário *ad loc.*). Já Mário Gávio Apício (séc. I d.C.) é “gourmet”, citado por Sêneca em outras passagens (como em *Ad. Helv.* 10, 8-9). Um livro de culinária, datado de época posterior ao século I de nossa era, foi transmitido apontando-o como autor. Cf. Kuen (p. 166); Grimal (p. 63); Costa (p. 178).

⁸³¹ *Suggestu rosae*: *suggestus* designa uma espécie de plataforma, que serve para elevar pessoas, sobretudo autoridades, acima do nível do público em geral (*OLD*, sentido 1b). Costa (p. 25) ali vê uma referência a um leito de rosas (“upon a couch of roses”), mas Grimal (p. 63) comenta: “le lit de roses est néronien, mais l’expression pour le désigner ici serait étrange”. Kuen (p. 167) destaca na passagem uma referência olfativa, que contrasta o odor agradável das rosas com o abjeto das *popinae*, mencionadas a seguir. A estudiosa vê, portando, uma descrição de um gosto inconsistente (“inkonsistenter Geschmack”) típico do tolo.

⁸³² *Popina*: o termo designa a princípio “um estabelecimento para refeições para a classe baixa” (*OLD*, sentido 1), mas poderia ser “aplicado desdenhosamente para designar uma refeição privada elaborada”, segundo previsto no *OLD* (1b), sentido em que se cita a passagem senequiana (bem como *Ad Helviam* 10.3).

⁸³³ *Inficitur*: Além do sentido de “espalhar” e “tingir” (*OLD*, sentido 1), o termo ainda pode significar “manchar”, “envenenar”, “corromper” e “contaminar” (*OLD*, sentidos 2 e 4).

onde se prestam sacrifícios⁸³⁴ à extravagância. Você dirá que eles estão em meio a prazeres: mas, ainda assim, isso não será bom para eles, porque se alegram com algo que não é um bem.

[XII. 1] Alguém diria: “Será ruim para eles, porque intervêm muitas coisas que podem perturbar a alma, e opiniões contrárias entre si inquietarão a mente”. Concedo que isso ocorra; no entanto, ainda assim esses mesmos tolos, que são não apenas desequilibrados, mas também sujeitos a ataques de arrependimento, experimentarão grandes prazeres, de forma que se deve admitir que, ao experimentá-los, aqueles ficam tão distantes de todas as preocupações quanto de uma boa mente⁸³⁵, e, como acontece com muitas pessoas, enlouquecem em uma loucura jovial⁸³⁶ e deliram às gargalhadas. [XII. 2] Porém, inversamente, os prazeres dos sábios são moderados e comedidos, quase débeis, controlados e a custo perceptíveis. Dessa forma, não tendo sido convocados, ainda que se aproximem por conta própria, não são por ele valorizados, e, tendo sido acatados, não são recebidos com satisfação alguma por parte dos que os recebem: pois esses as misturam a sua vida da mesma forma como intercalam jogos e gracejos com assuntos sérios. [XII. 3⁸³⁷] Que desistam, portanto, de vincular coisas desarmônicas⁸³⁸ e associar à virtude o prazer, vício por meio do qual se adulam as piores pessoas.

⁸³⁴ *Parentatur*: o termo consite, na verdade, no ato de oferecer sacrifícios, rituais ou cerimônias aos mortos (*OLD*, verbete *parento*, sentidos 1 e 2). Utilizado no mesmo sentido na *Ep.* 122.3 e em *De ira* 2. 25.3, o verbo *parentare* remete aos *Parentalia* (“the Roman festival of the family dead”, *OLD*, sentido 1), festividades religiosas celebradas especialmente entre os dias 13 e 21 de fevereiro (*OCD*, p. 1112). Cf. também Grimal (p. 63), e *Ov. Fast.* 2.533 ff.

⁸³⁵ *Bona mente*: a *bona mens* denota o estado perfeito da alma humana, sendo, portando, equivalente à *homologia* e à sabedoria. A posição da *bona mens* como estágio final do progresso filosófico é descrito com grande clareza na *Ep.* 16.1. Para uma explicação sobre o motivo da equivalência entre *bona mens*, *recta mens* e *ratio perfecta*, cf. Capítulo III da Tese. Particularmente proveitosos são os comentários de Hachmann (1995). Grimal (p. 45) observa que a expressão teria o mesmo sentido que *optima mens* (seção 9.3) e representaria a “mente esclarecida pela razão”.

⁸³⁶ *Insaniam insanire*: a figura etimológica é enfática. Grimal (p.65) remete a uma outra passagem senequiana que descreve como loucura também exultações (de raiva ou alegria), *Ep.* 29, 7.

⁸³⁷ Note-se que a organização textual da edição Grimal difere da de Reynolds aqui, e onde Reynolds inicia a seção 12.3, Grimal anota 13.1. Por esse motivo, a partir desse ponto a numeração dos parágrafos tenderá a divergir entre os dois editores.

⁸³⁸ *Inconuenientia*: Grimal (p.66) explica *inconuenientia* como “des objets incompatibles”; Costa traduz da mesma forma “incompatibles”). No entanto, cabe ressaltar que o termo *inconuenientia*, adjetivo plural substantivado, é um *hapax legomenon* em Sêneca e associável, em nosso entender, ao vocábulo *conuenientia* – que Sêneca emprega apenas na *Ep.* 74.30, ali designando a *homologia* ou *telos* estoíco. Cf. De Pietro, 2008. Sobre a passagem em apreço, Kuen (p. 174) aponta nessa expressão um eco de seções anteriores da obra, a saber: da 7.1 (*tam diuersa in eandem copulam coiciantur*) e da 7.3 (*dissimilia; diuersa*). A estudiosa comenta também que, na obra em prosa de Sêneca, há outras duas ocasiões em que a mesma idéia está presente, por meio da expressão *minime conueniens* (que traduziríamos por “nem um pouco harmônico”): *Ep.* 15.2 e *De prouidentia* 1.2. A palavra *anomologia* – equivalente grego mais diretamente associado à *inconuenientia* –, é

Quem fica entregue aos prazeres, sempre arrotando e embriagado, e, por saber que vive com o prazer, acredita que também vive com a virtude (pois ouve falar que o prazer não pode ser separado da virtude), e, então, rotula seus vícios como sendo sabedoria e proclama o que deveria ser ocultado. [XII. 4] Dessa forma, não é por recomendação de Epicuro que são levados à luxúria, mas sim porque, uma vez dedicados aos vícios, ocultam no seio da filosofia sua luxúria e correm ao lugar onde possam ouvir o prazer ser elogiado. Não ponderam nem sequer quão sóbrio e seco seria⁸³⁹ o tal prazer para Epicuro (pois, por Hércules, assim o percebo), mas voam em direção a esse mesmo nome, procurando por algum patrocínio e cobertura para seus desejos. Consequentemente, arruínam o único bem que tinham em meio a seus males: a vergonha de estarem errados. Isso porque louvam as coisas pelas quais ruborizavam e se vangloriam do vício. Por esse motivo, não é facultado aos †jovens⁸⁴⁰† nem mesmo se recuperar, já que uma indolência torpe obteve um título nobre. [XII. 5] É por esse motivo que esse elogio do prazer é pernicioso: porque os preceitos⁸⁴¹ nobres se escondem no interior, e o que corrompe é evidente.

[XIII. 1] Quanto a isso, pessoalmente, tenho para mim que Epicuro preceitua algo venerável e correto (digo isso contrariando nossos companheiros), e, caso você examine mais de perto, algo triste, pois o tal prazer é reduzido a algo pequeno e restrito; além disso, aquilo que nós dizemos ser critério para a virtude, Epicuro diz sê-lo para o prazer: ele requer que este se conforme à natureza⁸⁴². No

igualmente raro e ocorre poucas vezes nos registros supérstites do estoicismo (cf. e.g. *SVF* 3.390, em que o vocábulo se observa em título de obra de Crisipo, *Peri anomologian*).

⁸³⁹ *Quam sobria ac sicca sit*: procuramos reproduzir a aliteração em /s/ presente na passagem.

⁸⁴⁰ *Ne resurgere quidem †adulescentiae† licet*: o aparato crítico de Reynolds aponta *adulescentiae*, aqui, como corrupto. Cf. também Grimal (p. 67). A crítica se dirige a jovens que buscam justificar seus vícios na filosofia, e, assim, desonram as qualidades inerentes à juventude, segundo aponta Kuen (pp. 177-178). Sêneca elogia a juventude em outros momentos; cf., por exemplo, *Ep.* 40, 2 e 118, 14.

⁸⁴¹ *Praecepta*: o termo *praeceptum* tem sentido técnico e é de grande importância para a escola estoíca. Sêneca comenta sua função na psicagogia estoíca sobretudo nas *Ep.* 94 e 95. Cf. também nossa discussão nos Capítulos II e III.

⁸⁴² *Parere naturae*: o papel da natureza na filosofia de Epicuro (assinalado por Grimal, p. 68), pode ser entrevisto no modo como Sêneca contrasta a posição desta e do estoicismo sobre felicidade e prazeres, e mereceria discussão mais aprofundada do que o escopo de nossa tese permite.

entanto, para a luxúria é pouco o que para a natureza é suficiente⁸⁴³. [XIII. 2] E o que é, pois, suficiente⁸⁴⁴? Quem quer que chame de “felicidade” o ócio indolente, bem como o revezamento entre a gula e a libido, está buscando ser um bom patrono para coisas más, e, quando já chega influenciado por aquele nome sedutor, segue não o prazer sobre o qual é instruído, mas o prazer que trouxe consigo⁸⁴⁵, e, quando começa a acreditar que seus vícios são similares aos preceitos, ele passa a ser indulgente com os vícios sem temor e sem escondê-los: entrega-se à luxúria de cabeça erguida⁸⁴⁶. Sendo assim, não direi, como muitos dos nossos, que a escola de Epicuro professa atos vergonhosos, mas digo isto: ouve-se falar mal dela⁸⁴⁷, ela tem má fama, mas injustamente. [XIII.3] Como seria possível alguém saber isso, a menos que tenha sido admitido entre os seus? Sua própria fachada oferece motivo para boatos e incentiva a má fé. A situação é como a de um homem forte vestido com uma roupa de madame: em você sua pureza se mantém, sua masculinidade também⁸⁴⁸, em seu corpo não resta nenhum nada de torpe originado pela indecência, mas tem nas mãos um tamborzinho⁸⁴⁹!

⁸⁴³ *Parum est autem luxuriae quod naturae satis est*: Basore traduz a passagem de forma diversa: “But it takes very little luxury to satisfy nature”. Nossa interpretação está de acordo com a de Kuen (p. 180), que elenca paralelos em Sêneca: *Ad Helviam* 10.11: *cupiditati nihil satis est; naturae satis est etiam parum* (“Para o desejo nada é suficiente; para a natureza, até mesmo um pouco é suficiente”); e a *Ep. 119.7*: *nunquam parum est quod satis est, et nunquam multum est quod satis non est (...)* *quod naturae satis est, homini non est* (“Nunca é pouco o que é suficiente, e nunca é muito o que não é suficiente (...) o que é suficiente para a natureza, não o é para o homem”).

⁸⁴⁴ *Quid ergo est*: Kuen (p. 181) comenta a presença dessa interpolação (“Zwischenfrage”; estilo de pergunta que se colocam em meio à discussão) como uma característica do gênero dialógico, utilizada para sugerir um contato mais ativo com o interlocutor e se assegurar quanto a sua aprovação, e aponta paralelos em *Cic. Att. 2.19.5*; *Quint. 6*; Sêneca, *De ira* 2.5.3; *Tranq. anim. 16.2*; *De Clementia* 2.2.3; *De beneficiis* 1.15.3; *Ep. 1.5*; 32.2, e, ainda *ThLL* 5.2.765.37 ff.

⁸⁴⁵ *Venit ... inductus... attulit*: aqui seguimos a interpretação que Laurand (p. 22) manifesta em sua tradução: “(...) et pendant qu’il vient <au Jardin>, attiré par un nom si flatteur, il poursuit non pas le plaisir dont il entend parler mais celui qu’il a apporté”.

⁸⁴⁶ *Aperto capite*: lit. “com a cabeça descoberta”, “às claras”. Kuen (p. 183) aponta para uso de imagem semelhante em *Plaut. Capt. 475*; *Petron. 57.5*; assim como a versão grega (*gymnēi tēi kephalēi*) em *Pl. Phdr.* 243b.

⁸⁴⁷ *Male audit: infamis est*: a coesão do texto latino não é tão evidente, e o significado, portanto, se dá pelo contexto. Costa (p. 27) traduz por “it has a bad reputation and it is ill spoken of”. Kuen (p. 183) considera a expressão como contração de *maledicta audit*, indicando paralelos em *De clementia* 2.5.2; *De beneficiis* 2.17.7; 5.7.4; *Caecil. com.* 24; *Cic. De orat.* 2.277, e também em *ThLL* 2.1290.67 ff. e 8.242.80.

⁸⁴⁸ *Virilitas salua est*: Kuen afirma que a comparação entre o epicurismo e os cultos orgiásticos seria um *topos* do discurso antiepicurista. Cf. Kuen (p. 185), e *DL* 4.43. Sobre a alusão à masculinidade, cf. nota a *Tympanum* logo abaixo.

⁸⁴⁹ *Tympanum*: o tímpano era um instrumento musical característico dos cultos femininos de Cibele, e por vezes ficava sob a responsabilidade de homens castrados. Cf. Grimal (p. 69) e Kuen (p. 186). A isso se contrapõe a frase anterior (*uirilitas salua est*), denotando evidente desarmonia entre o interior e o exterior (ou seja, entre a essência e a aparência). Referências ao tímpano e seu uso podem ser vistas em *Lucr. DRN* 2.816; *Catulo, Carm.* 63; e *Ovídio, Fastos* 4.182.

Consequentemente, deve-se optar por uma placa⁸⁵⁰ respeitável, e a própria inscrição deve instigar a alma; da forma como está, muitos vícios foram criados. [XIII. 4] Quem quer que se tenha alçado até a virtude deu prova de sua índole nobre. Quem segue o prazer é visto como débil, fraco, †inferior em sua virilidade†; como alguém que está em vias de atingir a indecência, caso outra pessoa não possa discernir por ele os prazeres, a fim de que ele saiba quais deles se situam dentro dos limites das necessidades naturais, quais levam à decadência, e que são ilimitados, e ainda que, quanto mais forem satisfeitos, tanto mais se tornarão insaciáveis. [XIII. 5] Pois bem, que a virtude tenha precedência, e cada passo será seguro⁸⁵¹. Ademais, o prazer é prejudicial quando excessivo: quanto à virtude, não se deve temer que seja excessiva, uma vez que nela mesma se encontra a moderação. Aquilo que sofre por sua grandeza não é um bem. Além disso, que coisa melhor do que a razão se oferece àqueles que foram designados com uma natureza racional? Ainda que essa combinação seja agradável, se lhe agrada caminhar em tal companhia em direção à vida feliz, que a virtude vá à frente, e que o prazer a acompanhe e se envolva ao redor de seu corpo como uma sombra. Ceder a virtude, uma nobilíssima senhora, para que sirva como escrava do prazer é próprio de uma alma que claramente não pode captar nada de grande.

[XIV. 1] Que a virtude caminhe na vanguarda⁸⁵², que ela porte o estandarte de batalha⁸⁵³. Nós teremos prazer da mesma maneira, mas dele seremos senhores e moderadores⁸⁵⁴. Algo nos vencerá com suas súplicas, mas nada nos coagirá. No entanto, aqueles que entregaram o comando ao prazer carecem

⁸⁵⁰ *Titulus*: Grimal (p. 69) explica que o termo designa na passagem a inscrição colocada sobre a escola - uma “placa” (*titulus*), por assim dizer. Sobre o conselho de Sêneca, cf. o comentário de Kuen (p. 186): “A fim de evitar as *fabulae*, os epicuristas deveriam eleger uma outra palavra-chave em lugar da mal-compreendida *uoluptas*, uma tal que correspondesse aos *honestae praecepta* de Epicuro”. Em nota à mesma página (nota 247), a estudiosa afirma que no trecho em apreço a passagem *titulus* se refere à *uoluptas*; e esta, em contraposição, à expressão *honestus titulus* presente em *Vit.beat.* 12.5.

⁸⁵¹ *Accessit/sequitur/peruenturus/antecedat/uestigium*: os termos ecoam a imagem do caminhar e do curso correto da vida, introduzido nas primeiras linhas da obra (*Vit.beat.* 1.1).

⁸⁵² Nesse ponto a edição de Grimal difere em muito da de Reynolds. Para Reynolds, a seção 14.1 se inicia com *Prima uirtus eat [...]*, ao passo que Grimal a inicia com *Agedum, uirtus antecedit [...]*. Além disso, Grimal atribui sete parágrafos à seção 13, enquanto Reynolds atribui apenas cinco.

⁸⁵³ *Ferat signa*: Kuen (p. 192) aponta para o sentido militar da expressão, já presente como termo técnico em Júlio Cesar (*Caes. Gal.* 1.39.7), Tito Lívio (*Liv. AUC.* 25.23.16) e Tácito (*Tac. Hist.* 2.66.3)

⁸⁵⁴ *Temperatores*: um *temperator* é, literalmente, “aquele que exerce controle moderador” (*OLD*, sentido 2).

de ambos, pois perdem a virtude e, além disso, não possuem eles próprios o prazer, mas o prazer é quem os possui a eles próprios, sendo ou afligidos pela falta dele, ou sufocados por sua abundância⁸⁵⁵: são infelizes se por eles são abandonados, e tanto mais infelizes se por ele soterrados, da mesma forma como aqueles que são surpreendidos pelo mar Sírítico são ora atirados em terra firme, ora arrastados pelas ondas de volta à correnteza⁸⁵⁶. [XIV. 2] Isso também resulta de uma excessiva intemperança e de uma afeição cega⁸⁵⁷ às coisas, já que, para aquele que busca males no lugar invés de bens, ter sucesso é perigoso. Assim como quando caçamos feras por meio de trabalho duro e perigos, quando até mesmo a posse das que são capturadas é fonte de apreensão (pois frequentemente dilaceram⁸⁵⁸ os donos), da mesma forma comportam-se os grandes prazeres: mostraram-se ser um grande mal, e, capturados, capturam⁸⁵⁹. Estes, quanto maiores e mais numerosos são, tanto menor e servil a mais senhores será aquele a quem o vulgo denomina “feliz”. [XIV. 3] Agrada-me me deter um pouco nessa imagem⁸⁶⁰. Assim como aquele que, procurando as tocas dos animais selvagens e julgando importante “tentar

⁸⁵⁵ *Inopia* torquentur (...) *copia strangulantur*: Kuen (pp. 192-193) ressalta a antítese dos termos *inopia* e *copia* (“*cum-opia*”), e remete a *ThLL* 7.1.1746.55 ff.

⁸⁵⁶ *Syrítico*: Sirtes (*Syrtes*) era nome de uma região marinha localizada ao norte da atual Líbia, considerada pelos romanos como extremamente perigosa tráfego marítimo. A analogia empregada por Sêneca se refere à grande variação das marés que ocorre no local – maior do que no restante do mar Mediterrâneo –, o que, à época, tornava os navios suscetíveis a encalhar em bancos de areia. Cf. *OCD*, p. 1466.

⁸⁵⁷ *Amore caeco*: Kuen (pp. 193-194) discorda da leitura popularizada após a alteração de Erasmo. A estudiosa argumenta que a mudança de *amore caecae rei*, como consta nos manuscritos, para *amore caeco rei*, seria incorreta por a) ser improvável (“*unwahrscheinlich*”) que tenha havido um erro de escrita, bem como por b) inexistir nas obras de Sêneca ocorrência de junção do termo *res*, no genitivo e sem atributo. Consideramos sua argumentação insuficiente, e, seguindo a edição de Reynolds, optamos por manter *amore caeco rei*. Nossa posição não toma Erasmus de forma acrítica, mas se baseia em três fatores: a) o uso da imagem da cegueira, não só presente em *Vit.beat.* 1.1 ff., mas sendo também imagem tradicional estóica para designar falhas cognitivas (cf. e.g. Aët. 4.12.3), b) o paralelismo quiástico da frase anterior (*nimia intemperantia et amore caeco rei*), na estrutura *adjetivo-substantivo-substantivo-adjetivo*, que pede, portanto, que ao termo *amore* se siga um atributo a ele relacionado, e c) a frequência com que o adjetivo *caecus* é em latim empregado em associação a afetos (cf., por exemplo, *caeca cupido* em *Lucr. DRN* 3.59, e *caecus amor* em *Hor. Carm.* 1.18.14). Na notação crítica lê-se: *caeco Eras.*²: *caecae codd.* Grimal (p. 72) nada argumenta, mas opta pela versão dos códices e julga que o adjetivo se refere tanto a *intemperantia* quanto a *amore*.

⁸⁵⁸ *Laniant*: note que o termo não significa “mutilar”, mas sim “dilacerar completamente”. Essa distinção é relevante para que se compreenda a intensidade da imagem aqui utilizada por Sêneca, a saber: o prazer é perigoso não apenas por causar prejuízo à pessoa, mas sim por ser capaz de destruí-la completamente.

⁸⁵⁹ *Captae cepere*: tanto o vocabulário como a idéia subjacente à passagem lembram Horácio, *Ep.* 2. 156-157: *Graecia capta ferum uictorem cepit et artes | intulit agresti Latio* (grifos nossos).

⁸⁶⁰ *In hac (...) huius rei imagine*: Grimal (p. 73) ressalta aqui o papel das analogias (*imagines*) na educação moral senequiana, remetendo à *Ep.* 59.6 ff.

capturar as feras com o laço” e “cercar as clareiras com cães⁸⁶¹”, para perseguir suas pegadas abandona coisas importantes e renuncia a muitos deveres, da mesma forma também aquele que corre atrás do prazer negligencia a tudo, e, o que é mais importante, despreza a liberdade e presta a conta ao ventre, e não adquire para si os prazeres, mas se vende a eles.

[XV. 1] “Ainda assim”, alguém diria, “que motivo impede que a virtude e o prazer se confundam⁸⁶² e, desse modo, façam com que o bem supremo seja igualmente excelente e agradável?”. É que nada além da excelência pode ser parte do que é excelente, e tampouco o bem supremo manterá sua integridade se vir em si algo diferente do que é o melhor. [XV. 2] Nem mesmo aquela alegria que se origina da virtude, ainda que seja um bem, é uma parte do bem absoluto, não mais do que a felicidade e a tranqüilidade: ainda que se gerem de causas belíssimas⁸⁶³, tais coisas realmente são bens, mas conseqüências do bem supremo, não dele constituintes. [XV. 3] No entanto, aquele que cria uma aliança⁸⁶⁴ entre a virtude e o prazer (uma aliança que nem mesmo é justa), enfraquece, por meio da fragilidade de um, todo vigor do bem existente no outro, e submete a liberdade ao jugo⁸⁶⁵ – ela, que é invencível apenas se não considerar nada mais valioso que si mesma. Isso porque ela começa a ser dependente da Fortuna, o que é a principal forma de servidão: segue-se uma vida ansiosa, desconfiada, amedrontada, apavorada com o acaso, em um estado de suspense⁸⁶⁶ a cada instante. [XV. 4] Você não

⁸⁶¹ Sêneca cita Verg. *G.* 1.139-140: *tum laqueis captare feras et fallere uisco | inuentum et magnos canibus circumdare saltus*. Cf. também Verg. *Ecl.* 10.57: *non me ulla uetabunt frigora Parthenios canibus circumdare saltus*.

⁸⁶² *Confundi*: o contexto sugere que o verbo deve ser lido como “misturar” (*OLD* 2 e 3). No entanto, é plausível supor o emprego de polissemia, uma vez que *confundere* também pode ter o significado de “enubecer” (*OLD* 7, 8, 10.a). Ao traduzirmos por “confundir”, procuramos reproduzir esses dois significados.

⁸⁶³ *Ex pulcherrimis causis nascantur*: convém atentar ao superlativo de *pulcher* (“belo”; “nobre”; “moralmente excelente”, *OLD* sentido 1, 2 e 3, respectivamente), que aqui se apresenta associado ao bem supremo (tal como em *Vit.beat.* 3.3). Novamente, a relação entre o bem moral e a beleza aqui implícita é mais bem compreendida quando se observa que não só o vocábulo latino, como também um dos vocábulos gregos que denotam o bem supremo (i.e. *kalos*) associam a perfeição moral à perfeição estética (verbete *kalos*, *LSJ*, sentidos A a C).

⁸⁶⁴ *Societatem*: Grimal (p. 75) comenta que Aristóteles defendera a indissociabilidade entre virtude e prazer (Arist. *EN* 1157a18-21)

⁸⁶⁵ Observe-se que as idéias de firmeza, fraqueza e liberdade aqui mencionadas encontram correspondência na parte inicial da obra em apreço (*Vit. beat.* 1.1-6.2). Naquele contexto, tais conceitos foram empregados na definição da felicidade estoica, como elementos essenciais (firmeza), conseqüentes (liberdade), e excludentes (fraqueza) desse estado.

⁸⁶⁶ *Suspensa*: “em estado de incerteza ansiosa” (*OLD*, sentido 1).

está oferecendo à virtude um fundamento⁸⁶⁷ bem assentado e imóvel, e sim a ordena que se mantenha de pé em um lugar instável: e o que seria tão instável como a expectativa depositada em elementos fortuitos e a variedade das condições corpóreas e das coisas materiais? De que maneira um tal indivíduo pode obedecer ao deus, receber de bom grado⁸⁶⁸ o que quer que aconteça, e, tal qual intérprete benigno de suas desventuras, não se queixar acerca do destino, se for açoitado pelas pequenas ferroadas dos prazeres e dos sofrimentos? Mas ele não é nem mesmo um bom guardião ou campeão da pátria, nem um protetor dos amigos, se inclinado ao prazer. [XV. 5] Que o bem supremo ascenda, portanto, àquele posto de onde não possa ser afastado por nenhuma força, onde não seja acessível nem pelo sofrimento, nem pela esperança, nem pelo temor, e tampouco por coisa alguma que comprometa o ofício do bem supremo. Apenas a virtude, contudo, é capaz de ascender a tal lugar. A inclinação do seu caminho deve ser atenuada pelos seus passos: ela permanecerá corajosamente em pé e suportará o que quer que lhe ocorra não só pacientemente, mas também com boa vontade; compreenderá que toda dificuldade que surge da passagem do tempo⁸⁶⁹ é uma lei da natureza, e, como um bom soldado, suportará os ferimentos, acumulará cicatrizes e, ao morrer atravessado por flechas, há de amar o comandante em nome do qual há de tombar. Manterá em sua alma um antigo preceito: “siga o deus”⁸⁷⁰. [XV. 6] Porém, qualquer um que reclame, lamente e gema é coagido forçosamente a cumprir os comandos e, de má vontade, é arrastado da mesma maneira em direção ao que foi ordenado.

⁸⁶⁷ *Fundamentum*: “fundamento”, tanto em sentido literal e arquitetônico (*OLD*, sentido 1.a) como em acepção figurada (*OLD*, sentido 2).

⁸⁶⁸ *Bono animo*: Grimal (p. 77) ressalta a coloquialidade da expressão *bono animo esse* (“estar de bom humor”; cf., por exemplo, a expressão em Plaut. *Mos.* 1.2.40), que nessa passagem recebe novo valor. Qual seja esse valor, contudo, não é comentado pelo estudioso.

⁸⁶⁹ *Omnemque temporum difficultatem*: Basore traduz por “every hardship time brings”; Laurand por “toute circonstance difficile”; Traina *et alii* por “la avversità della vita”.

⁸⁷⁰ *Deum sequere*: a expressão consiste em um dos aspectos da noção estoíca de *homologia*; nesse contexto, a conformidade a deus equivale à conformidade ao destino. A idéia de obedecer ou seguir a divindade se mostra com mais expressividade no *Hino a Zeus* de Cleantes (*apud Epic. Ench.* 53; *apud Sen. Ep.* 107.11), um dos poucos fragmentos supérstites de obra dos estoícos gregos. Grimal (p. 78), contudo, crê que o *uetus praeceptum* se refere, na verdade, a algo exterior ao estoicismo (cita Pitágoras *apud Boécio*), e que teria sido usualmente empregado em contextos mânticos ou sacros.

Mas que demência é preferir ser arrastado a seguir⁸⁷¹! Por Hércules, quão grande estupidez e ignorância das próprias condições é sofrer pelo motivo de que a você falta algo, ou porque algo lhe advém de forma mais severa, e, de igual maneira, admirar ou não suportar de modo digno as coisas que ocorrem tanto com os bons quanto com os maus. É às doenças que me refiro, aos enterros, às debilidades e demais eventualidades que, atravessando o caminho⁸⁷², acometem a vida humana. [XV. 7] Que seja acolhido com grandeza de espírito tudo aquilo que, por decreto do universo, deve ser tolerado⁸⁷³. Somos intimados a cumprir esse juramento: suportar a mortalidade e não nos preocuparmos com aquilo que não está em nosso poder evitar. Nascemos em um reinado: obedecer ao deus é liberdade⁸⁷⁴.

[XVI. 1] Portanto, é na virtude que se situa a verdadeira felicidade. O que essa virtude lhe recomendará? Que você não considere um bem ou um mal nada que não se associe com a virtude ou com a maldade, e que, em seguida, que seja impassível tanto frente ao mal quanto ao bem, a fim de que, até onde é permitido, você aja aos moldes da divindade⁸⁷⁵. [XVI. 2] O que ela lhe promete em troca dessa empreitada? Coisas imensas e semelhantes às divinas: você não será coagido por nada, nada lhe faltará, estará livre, seguro, sem danos⁸⁷⁶; não se preocupará com nada que seja vão, não será impedido por nada; todas as coisas lhe serão concedidas de acordo com a sua sentença; nada desfavorável lhe ocorrerá, nada que esteja em oposição a sua crença e sua vontade. [XVI. 3] “E então? A virtude é suficiente para se viver com felicidade?”. Sendo ela perfeita e divina, por que não seria

⁸⁷¹ Cf. *Ep.* 107, 11: *ducunt uolentem fata, nolentem trahunt* (“os fados conduzem aquele que o quer, arrastam o que não quer”).

⁸⁷² *Ex transuerso*: a expressão denota algo que surge “inesperadamente” (*OLD*, *transuersus* sentido 3a).

⁸⁷³ *Suscipiatur*: segundo os editores, a leitura dos manuscritos aqui se torna confusa. Optamos por seguir a conjectura de Haase, já adotada por Reynolds e Grimal.

⁸⁷⁴ *Deo parere libertas est*: obtém-se um efeito de aparente paradoxo nessa reformulação da *sententia* apresentada no parágrafo anterior (*deum sequere*). A expressão indica que o sábio estóico, já detentor da *homologia*, obedecerá ao deus da mesma forma como um súdito segue as determinações de seu rei (*in regno nati sumus*).

⁸⁷⁵ *Effingas*: ao modo de um artista, o homem deve “dar forma” a seu caráter, “moldá-lo” (*effingere*, cf. *effingo*, *OLD* 1) conforme o do deus; i.e. “imitar” (*OLD* 3) o comportamento do deus.

⁸⁷⁶ *Indemnis*: cognato do português “indene”, i.e. “sem dano ou perda”, podendo designar especialmente a perda de propriedade ou riqueza (cf. *OLD*). O substantivo abstrato latino *indemnitas* designa especificamente o estado de segurança contra perdas financeiras (*OLD*).

suficiente ou mesmo sobrar? Pois o que poderia faltar a alguém que se colocou além de todos os desejos? Que necessidade tem ele de algo extrínseco, quando reuniu em si tudo o que é seu? Mas a quem se esforça em direção à virtude, mesmo que tenha avançado muito, ainda é necessária alguma indulgência da Fortuna enquanto ele estiver se digladiando com os assuntos humanos, enquanto ainda não desatou tal nó e cada um dos laços mortais. Então, qual é a diferença? Ela reside no fato de que alguns estão habilmente atados, [outros] estão oprimidos, e também estirados em direções diferentes⁸⁷⁷. Aquele que avançou a níveis superiores e se elevou mais alto arrasta uma corrente frouxa: ainda não é livre; mesmo assim, nesse momento é como se fosse livre.

[XVII. 1] Dessa forma, se algum desses que ladram em coro contra a filosofia vier a dizer, como lhes é de costume: “Por que motivo você fala com mais coragem do que vive? Por que abaixa o tom ao falar com um superior e também considera que o dinheiro é um instrumento indispensável, é perturbado por uma perda financeira, derrama lágrimas ao ouvir sobre a morte da esposa ou de um amigo, respeita a fama e é influenciado por boatos malignos? [XVII. 2]⁸⁷⁸ Por que anseia por fazendas mais bem cultivadas do que requer o uso natural? Por que não janta de acordo com suas regras? Por que a mobília que você tem é tão refinada⁸⁷⁹? Por que o vinho que se bebe em sua casa tem mais idade que você? Por que você administra o ouro com tamanho cuidado? Por que planta árvores que não produzirão nada além de sombra? Por que sua esposa carrega nas orelhas o valor em ouro de uma casa opulenta? Por que o conjunto de escravos que cuidam de suas crianças⁸⁸⁰ se recobrem com vestes preciosas? Por que

⁸⁷⁷ *Alligati...adstricti...districti*: no texto latino, a crescente gradação é reforçada pelo uso de termos com o mesmo prefixo *a(d)-* (*alligati*, *adstricti*) ou de mesma família (*adstricti*, *districti*; participípios do verbo *stringere*) empregados para o mesmo referente.

⁸⁷⁸ Para notas sobre a edição do texto desse parágrafo, cf. estudo de Dahlmann (1972, pp. 325-327).

⁸⁷⁹ *Cur tibi nitidior supellex est*: as referências à *persona* do enunciador do diálogo de *De uita beata* não podem necessariamente ser tomadas como informações biográficas verídicas sobre o autor. De todo modo, a passagem é coerente com o que diz Cássio Dio (*D.C.* 61.10.3; sécs. II a III d.C.), a saber: Sêneca seria suficientemente abastado a ponto de exibir 500 mesas de luxo, adornadas por ouro e marfim. Griffin (p. 293) considera a afirmação de Cássio Dio verossímil (dada a posição social do autor), porém irrelevante, tendo em vista evidências que, nas cartas, Sêneca apresenta de seus hábitos ascéticos.

⁸⁸⁰ *Paedagogium*: o termo *paedagogium* designa “um estabelecimento para instrução de escravos quando crianças” (*OLD*); tais meninos eram educados para, por sua vez, servirem eles mesmos como *paedagogus* (escravo com a função específica

servir a mesa em sua casa é uma arte, e a prataria não é colocada às pressas ou como for mais agradável, mas se serve com destreza e há até mesmo um especialista em fatiar a comida?⁸⁸¹”. Acrescente, se quiser: “Por qual razão você possui propriedades no outro lado do mar⁸⁸²? Por qual razão tem mais posses do que conhece pessoalmente? Você é tão vergonhosamente negligente a ponto de não chegar a se familiarizar com um número tão pequeno de escravos, ou tão extravagante a ponto de ter mais deles do que a memória seja capaz de recordar?” [XVII. 3] Posteriormente contribuirei com essas críticas e criticarei em mim mais do que você pensa; por ora, vou lhe responder isto: não sou um sábio, e (deixe-me alimentar sua malevolência) não o serei. Dessa forma, exija de mim não que eu seja semelhante aos melhores, mas melhor que os maus. Isto, para mim, é suficiente: a cada dia remover um pouco dos meus vícios e reprimir meus erros⁸⁸³. [XVII. 4] Não alcancei a saúde, e tampouco a alcançarei: aplico lenitivos, não remédios para minha gota⁸⁸⁴, estarei contente se ela me acometer mais raramente e for menos dolorida. Ao menos quando comparado com os débeis pés de vocês, eu sou um

de cuidar da educação de crianças, levando-as da casa à escola e vice-versa, supervisionando seu comportamento em geral, cf. *OLD*). Por metonímia *paedagogium* (normalmente no plural *OLD* b), pode designar o conjunto de *paedagogi* de uma casa. Acredita-se que tais escravos, ao aparecer em público, também representavam a casa, motivo pelo qual haveria a preocupação com sua aparência refinada e vestimenta bem cuidada, segundo Kuen (p. 223), que cita Marcial (Mart. *Ep.* 3.58.30), Plínio o Velho (PlinSen. *Nat.* 33.40), e o historiador Amiano Marcelino (Amm. Marc. 26.6.15).

⁸⁸¹ *Scindendi obsonii magister*: o termo *magister* que, entre outros sentidos, pode-se referir a um especialista em alguma arte ou habilidade (*OLD* 9), aqui designa um “mestre de cerimônias em um banquete” (*OLD* 5d), no caso, com função especial de cortar a comida (*scindendi obsonii*). Notável é a referência a essa profissão em *Satyrica*, em que o escravo recebe nome associado a sua função, de modo que seu vocativo se torna idêntico à forma imperativa singular do verbo *carpere* (“despedaçar”; *OLD*, sentido 6): “*Carpe*” *inquit. Processit statim scissor et ad symphoniam gesticulatus ita laceravit obsonium, ut putares essedarium hydraule cantante pugnare* (“‘Carpe!’”, disse. Imediatamente avançou um retalhador e, ao som de música, gesticulando, assim dilacerou as provisões”). Cf. Petr. *Sat.* 36.6 f.

⁸⁸² *Cur trans mare possides*: referências a propriedades de Sêneca no Egito encontram-se em *Ep.* 77.3, Tac. *Ann.* 14.53.1. Cf. Viereck 1985 (p. 121); Grimal (p. 83); Kuen (p. 224).

⁸⁸³ *Errores*: sobre sentidos e ocorrências de *error* e do verbo *errare* na obra, cf. nota *supra* a *errare* 1.2.

⁸⁸⁴ *Sanitatem*: o termo *sanitas* (já referido anteriormente na seção 3.3 da obra) é usado aqui de modo polissêmico, denotando saúde física e sanidade do espírito. O sentido de “saúde” física é evocado ao se mencionarem lenitivos (*delenimenta*), remédios (*medicamenta*), bem como a doença da gota (*podagrae meae*) – exemplo que Sêneca retomará nas epístolas (*Ep.* 53.6; *Ep.* 78, 9). Na esferal moral, *sanitas* evoca campo semântico coberto por termos técnicos do estoicismo: *apatheia*, isto é, o estado em que o indivíduo não é afetado por *pathē* (“doenças” ou “paixões”). A relação da *apatheia* com a felicidade foi aludida por Sêneca no início da obra em apreço (seções 3.4-6.2). A tradução de *pathos* por termos latinos equivalentes a “doença” (dentre eles, *perturbatio*, *perturbationi animi*, *aegritudo*, e *morbus*) é encontrada em Cícero (*Tusc.* 3.22-23, 3.11; 4.22); Sêneca define “doença” como uma falha cognitiva em *Ep.* 75.1 (*morbus est iudicium in prauo pertinax*). Cf. também a doxografia referente a essa questão em *SVF* 1.202; 205-206; e 3.412. Sobre a imagem da filosofia como medicina em epístolas de Sêneca que tratam da harmonia estoica, cf. De Pietro, 2008, Cap. IV; bem como De Pietro, 2007.

corredor!”. Não é em meu favor que digo tais coisas - pois eu estou mergulhado em todo tipo de vícios,⁸⁸⁵ mas sim em prol daqueles que já obtiveram algum resultado.

[XVIII. 1] “Você fala de um jeito e vive de outro”, diz. Isso, ó cabeças mais malignas e das mais hostis a quem quer que seja melhor, foi levantado contra Platão, foi levantado contra Epicuro⁸⁸⁶, foi levantado contra Zenão⁸⁸⁷: pois todos estes filósofos diziam não de que forma eles próprios viviam, mas de que forma as pessoas (o que incluía também a eles próprios) deveriam viver. É sobre a virtude que falo, não sobre mim, e quando armo um escarcéu contra os vícios⁸⁸⁸, faço-o sobretudo contra os meus. [XVIII. 2] Quando puder, hei de viver da maneira devida⁸⁸⁹. Essa malignidade manchada de muito veneno⁸⁹⁰ não me desencorajará do que é mais nobre, e tampouco essa sua peçonha, a qual vocês borrifam sobre os outros e com a qual sufocam a si mesmos, impedirá que eu continue a louvar a vida – não a que levo, mas aquela que sei que deve ser levada –, ou que eu reverencie a virtude e que a siga, mesmo que muito atrás e com passos arrastados⁸⁹¹. [XVIII. 3] E porventura caberia a mim ter expectativa de não

⁸⁸⁵ *In alto uitiorum omnium*: *altum* pode ser entendido como “alto-mar”, “profundez” (*OLD* 1, *altum*), conforme a interpretação de Grimal (p. 85) de que consiste em uma metáfora marítima. Mais diretamente traduz Costa: “I am sunk deep in all kinds of vice”. Laurand traduz por “car je suis au plus profond de vices”; Traina *et alii* por “sono in un mare di vizi”, e Basore por “for I am sunk deep in vice of every kind”.

⁸⁸⁶ Cf. *DL* 10. Grimal (p. 86) menciona que Epicuro fora alvo de inúmeros ataques, remetendo então ao livro 10 de Diógenes Laércio.

⁸⁸⁷ *Hoc (...) Platonī obiectum est, obiectum Epicuro, obiectum Zenoni*: observe-se a crescente gradação na enumeração em tricolon, culminando na referência ao fundador da escola estóica.

⁸⁸⁸ *Conuicium facere alicui*: o termo *conuicium*, pode significar “barulho”, “clamor” (cf. *OLD* 1), donde, “insulto” ou “reprovação” (cf. *OLD* sentido 2.a). A expressão pode soar menos formal (“expression familière”, cf. Grimal, p. 86), com efeito satírico (cf. Kuen, p. 229)..

⁸⁸⁹ *Vivam quomodo oportet*: a idéia de propriedade, associada ao contexto da “vida correta a seguir”, parece remeter à noção estóica de *kathēkon* (“aquilo que é apropriado”), traduzido por Cícero como *officium* (*Cic. Fin.* 3.20; *Off.* 1.8). O conceito se refere justamente ao uso apropriado dos indiferentes, de acordo com sua utilidade relativa (como, por exemplo, optar pela saúde ao invés da doença), Cf. nesse sentido a definição técnica estóica em *Stob.* 2.85.12-86.4, bem como a versão ciceroniana em *Cic. Fin.* 3.20; *Off.* 1.8.

⁸⁹⁰ *Veneno*: o termo latino *uenenum*, que designava mais concretamente ervas ou substâncias mágicas (*OLD* 1), ou veneno (*OLD* 2), tem uso figurativo tal qual previsto em português, i.e. “para indicar uma influência moralmente perniciosa” (*OLD* 3a), bem como a uma “fala maldosa” (*OLD*, sentido 3.b).

⁸⁹¹ *Reptabundus*: chama atenção o uso do adjetivo (composto do verbo *reptare*, “mover-se de forma inclinada”, *OLD*, *repto*, sentido 1, acompanhado pelo sufixo *-bundus*, “pleno de”), cf. *OLD*, *reptabundus*, a que o passo senequiano é a única referência.

ser ferido por maldade alguma, se a esta nem mesmo Rútílio⁸⁹² ou Catão eram sagrados? Acaso alguém se preocuparia se parecesse excessivamente abastado aos olhos de quem o cínico Demétrio⁸⁹³ não seria suficientemente pobre? Um homem extremamente austero, que lutava contra todos os desejos naturais; mais pobre do que os demais cínicos, uma vez que, enquanto estes proibiram a si próprios⁸⁹⁴ de ter posses, ele se proibiu também de pedi-las: é esse homem que os maledicentes negam que fosse miserável o bastante. Então, você vê: ele não professou a virtude, mas a extrema miséria.

[XIX. 1] Negam que Diodoro⁸⁹⁵, um filósofo epicurista que há poucos dias pôs um fim em sua vida com suas próprias mãos, tenha agido de acordo com a doutrina de Epicuro, uma vez que cortou a própria garganta. Alguns querem ver, nesse fato, loucura; outros, temeridade: ele, enquanto isso, feliz e repleto de uma consciência tranqüila⁸⁹⁶, deu testemunho a si mesmo ao retirar-se da vida e elogiando a quietude do período em que permanecera no porto da vida e ancorado na praia⁸⁹⁷, e disse o que todos vocês ouvem contrariados, como se devessem também fazê-lo:

“Vivi e, o caminho que a Fortuna me concedera, completei⁸⁹⁸.”

⁸⁹² *Rutilius*: Públio Rútílio Rufo (ca. 160 a.C - ?) estudou filosofia sob a tutela do estóico Panécio, e serviu como cônsul em 105 a. C. (*OCD*, p. 1340). Grimal (p. 87) destaca que Rútílio Rufo teria sido um herói estóico à época de Sulla, citado, entre outras passagens, em *De providentia* 3.7.

⁸⁹³ *Demetrius Cynicus*: adepto do cinismo, Demétrio teria vivido em Roma durante o governo de Nero e Vespasiano, período em que se teria tornado amigo de Sêneca (*OCD*, p. 450). Demétrio teria recusado receber 200.000 sestércios de Nero, conforme narrado por Sêneca em *De beneficiis* 7.11, cf. Grimal (p. 87).

⁸⁹⁴ *Interdixerit*: tal é a lição de todos os manuscritos (e adotada por Reynolds); de forma que a passagem e tradução respectiva seriam: *cum sibi interdixerit habere, interdixit et poscere* “tendo proibido a si próprio de ter, proibiu a si próprio também de pedir”; Costa (p.35) adota tal lição e traduz: “when he forbade himself to have possessions, he forbade himself even to want them”. Optamos por divergir de Reynolds nesse ponto e seguir a emenda de Ruhkopf por *interdixerint*, frequentemente adotada (cf. Grimal, p. 87) certamente por, ao expor mais explicitamente as duas posturas, acentuar a diferença entre a severidade dos cínicos em geral (*interdixerint...habere*) com Demétrio (*interdixit et poscere*).

⁸⁹⁵ *Diodorus*: esse epicurista não é conhecido por outra fonte antiga, segundo notam *ad loc.* Grimal (p. 88) e Costa (p.181).

⁸⁹⁶ *Bona conscientia*: aqui entendido mais propriamente no terceiro sentido (particularmente a, b, c) previsto no *OLD*. Ressaltemos que o uso do termo *conet ad ancoram actae quietem*: lit. “elogiou a tranquilidade da vida passada no porto e ancorada”; note-se a metáfora epicurista da vida como um porto (*Usener* 544; *Lucr.* 5.11), cf. Costa (p. 181), desenvolvida para ilustrar *scientia* por Sêneca é complexo, cf. Molenaar (1969, p. 170-80).

⁸⁹⁷ *Laudauitque aetatis in portu et ad ancoram actae quietem*: lit. “elogiou a tranquilidade da vida passada no porto e ancorada”; note-se a metáfora epicurista da vida como um porto (*Usener* 544; *Lucr.* 5.11), cf. Costa (p. 181), desenvolvida para ilustrar a alma imperturbável em *Cic. Tusc.* 5-6, 16 (cf. Grimal, p. 88).

⁸⁹⁸ *Vixit ...peregi*: consistem em palavras ditas por Dido diante da pira funerária em que se suicida, cf. *Verg. A.* 4.653. Essa passagem, citada por Sêneca também em *Ep.* 12.9, é traduzida por da seguinte forma por Odorico Mendes: “Vivi, perfiz o destinado curso”.

[XIX. 2] Vocês debatem⁸⁹⁹ sobre a vida de um, sobre a morte de outro, e, ao nome de homens notáveis devido a um mérito excepcional, latem como fazem cãesinhos ao encontrar uma pessoa desconhecida; pois, a vocês, é conveniente que ninguém seja visto como “bom”, como se a virtude alheia fosse a repreensão por †todos⁹⁰⁰† os seus crimes. Comparam, invejosos, atos esplêndidos com os seus sórdidos, e não compreendem o quão prejudicial a vocês mesmos é ousar fazê-lo. Isso porque, se eles, que seguem a virtude, são avarentos, caprichosos e ambiciosos, o que são vocês, para quem o próprio nome da virtude é odioso? [XIX. 3] Vocês negam que qualquer um cumpra o que fala, bem como que viva de acordo com o ideal expresso em seu discurso. Por que seria de se admirar, uma vez que se fala de coisas poderosas, imensas, que estão além de todas as intempéries da vida humana⁹⁰¹? Embora eles se esforcem em se desprejar de suas cruces – nas quais cada um de vocês transfixa os próprios cravos – , quando levados ao sofrimento ainda pendem por uma única estaca⁹⁰²: já estes, que voltam a atenção a si próprios, são dilacerados por tantas cruces quantos desejos eles mantêm. Mas, ainda assim, crêm-se elegantes ao maldizer a injúria alheia⁹⁰³. Eu acreditaria que eles estão livres do que criticam, se alguns deles, de seu próprio patíbulo⁹⁰⁴, não estivessem cuspidos nos espectadores.

⁸⁹⁹ *Disputatis*: o verbo *disputare* se entendido em seu sentido técnico, referente à disputa filosófica (cf. aponta Kuen, p. 235) tem aqui efeito evidentemente irônico, pois que aplicado a detratores da filosofia.

⁹⁰⁰ *Omnium*: segundo informa o aparato de Reynolds, o trecho é corrupto.

⁹⁰¹ *Humanas tempestates*: o emprego de *tempestas* enquanto “mau tempo”, “tempestade”, aplicado figurativamente a “perturbações” da vida humana, pode ser visto como mais uma evocação de metáfora epicurista (cf. Costa, p. 181, que traduz “storms of human life”, p. 37). Da mesma forma, Traina *et alii* traduzem por “tempestate umane”; Basore por “storms of human life”; Laurand por “tempêtes de l’humane condition”.

⁹⁰² *Stipitibus*: entende-se, pelo contexto, que *stipes* aqui designa, por sinédoque, um pedaço de madeira (*OLD*, sentido 2a: “a stout stick, (natural or prepared) used for various purposes, stake, post, etc.”).

⁹⁰³ *At maledici, in alienam contumeliam uenusti sunt*: com “crêm-se elegantes”, explicitamos na tradução a crítica que Sêneca faz de modo irônico “são elegantes” (*uenusti sunt*). Seguimos também aqui o texto de Reynolds, que adota a conjunção adversativa *at*, proposta por Erasmo, como introdução a uma frase de teor contrário à anterior (cf. Grimal, p. 90). Laurand (p. 29, nota 1) já havia reconhecido a dificuldade de interpretação dessa passagem e opta por uma tradução mais livre (que reproduzimos com grifo nosso): “quant à ceux-la (...) qui punissent eux-mêmes, ils sont déchirés par autant de croix qu’ils ont de désirs, alors même que ces langues de vipère font les élégants en injuriant les autres.” Costa: “Yet they abuse others and exercise their wit in insult”. Traina *et alii* traduzem por “Ma i maledicenti si fanno belli a offendere gli altri”, e Basore por “Yet they are slanderous and witty in heaping insult on others”.

⁹⁰⁴ *Ex patibulo suo*: *patibulum* designa um instrumento de tortura, “um jugo ou forca em forma de garfo a que criminosos eram atados” (*OLD*, sentido 1 “a fork-shaped yoke or gibbet to which criminals were fasted”; *OCD*, p. 411).

[XX. 1] “Os filósofos não cumprem o que dizem”. No entanto, muitos cumprem o que dizem, o que concebem com a mente honesta. Quem dera, aliás, que eles agissem de forma idêntica às suas palavras: o que poderia haver de mais feliz para eles?⁹⁰⁵ Entretanto, não há motivo para que você despreze palavras nobres e corações repletos de bons pensamentos. A dedicação⁹⁰⁶ a atividades salutares deve ser louvada sem levar seus resultados em consideração. [XX. 2] O que há de se surpreender, se aqueles que sobem uma montanha escarpada não ascendem até o topo? Mas se você é homem, admire-os; pois, ainda que caiam, o fazem tentando grandes feitos. É algo nobre arriscar-se considerando não suas forças, mas as de sua natureza, tentar feitos elevados e, com sua mente, conceber realizações maiores do que poderiam ser concretizadas por aqueles dotados com uma alma vasta. [XX. 3] Aquele que propõe a si mesmo isto: “Eu⁹⁰⁷ contemplarei com o mesmo semblante a morte com que dela ouvir falar. Eu me sujeitarei aos trabalhos, independente de quão grandes forem, sustentando o corpo com a alma. Eu desprezarei as riquezas tanto presentes quanto as ausentes; e nem serei mais infeliz caso jazam em outro lugar, nem mais entusiasmado caso fulgurem em minha direção. Eu não farei caso da Fortuna, seja quando se aproximar, seja quando se afastar. Eu contemplarei todas terras como se fossem minhas, e as minhas como se fossem de todos. Eu viverei de forma tal qual se soubesse que nasci para os outros⁹⁰⁸ e por conta disso serei grato à natureza das coisas: pois de que modo ela poderia ter cuidado

⁹⁰⁵ *Quid... illis beatius*: a tradução leva em conta *illis* como dativo de interesse; interpretando-se como ablativo, teríamos: “o que haveria de mais feliz do que eles”.

⁹⁰⁶ *Studiorum salutarium ...tractatio studiorum*: na formulação em apreço, o termo pode se referir à ação de se lidar com determinadas atividades (*OLD*, sentido 2), modo como traduzimos, considerando *studium* num sentido lato (*OLD*, sentido 4 “an activity to which one devotes attention”). O termo pode ainda ter um caráter mais teórico e se referir à “discussão”, “consideração” de um tema (*OLD*, sentido 4) – de modo que teríamos: “a consideração de atividades intelectuais salutares/de temas salutares”. Se entendido deste modo, pode-se pensar, ainda mais especificamente, que Sêneca faz uso de vocabulário que, no âmbito da retórica, designa mais especificamente a discussão de um tema de caráter moral (em contraponto a questões legais, *OLD*, sentido 4b).

⁹⁰⁷ *Ego...ego...*: já sendo enfático o uso do pronome pessoal em latim, ainda mais notável resulta a enfática repetição de *ego*, com efeito anafórico, ao abrir as frases da suposta fala reportada, ao longo do parágrafo.

⁹⁰⁸ *Sciam aliis me esse natum*: essa passagem é de especial relevância para discussão, ainda inconclusa nos estudos estóicos atuais, sobre a interpretação que Sêneca teria quanto à teoria estóica da *oikeiōsis* (“familiarização”). Estóicos antigos parecem ter considerado a *oikeiōsis* como restrita ao indivíduo e a sua busca do bem supremo, ao passo que a tradição registrada inicialmente em Panécio, no estoicismo médio, parece ter ampliado o escopo da *oikeiōsis* também ao bem estar e ao dever social. A expressão *sciam aliis esse me natum*, aqui destacada, poderia indicar que Sêneca teria aderido à segunda interpretação, embora estudos mais detalhados sejam necessários para uma conclusão razoável nesse assunto. Por fim,

melhor de meus negócios? Sendo eu um indivíduo, ela me concedeu a todos; e concedeu todos a mim, enquanto indivíduo.⁹⁰⁹ [XX. 4] O que quer que eu venha a ter, não esconderei de modo mesquinho, nem desperdiçarei de modo perdulário. Acreditarei que nada será mais meu do que o que tiver sido doado voluntariamente. Não calcularei os favores nem por sua quantidade, nem por seu peso, e nem por coisa alguma que não seja o valor daqueles que as receberem: para mim, aquilo que alguém digno recebe nunca será muito. Nada farei motivado pela opinião; tudo farei motivado pela consciência. O que eu fizer em pensamento, considerarei como se tivesse sido feito tendo o todo o povo como espectador. [XX. 5] Ao comer e beber meu propósito será o de saciar as necessidades da natureza, e não o de empanturrar e esvaziar o estômago. Serei agradável com os amigos, e gentil e cortês com os inimigos. Vou me antecipar aos pedidos⁹¹⁰ e atenderei a preces sinceras. Reconhecerei que minha pátria é o universo e que os governadores são os deuses, e estes que estão acima e ao redor de mim são censores⁹¹¹ de minhas ações e palavras. E quando ou a natureza exigir de volta minha respiração, ou a razão o dispensar, partirei atestando⁹¹² que amei a consciência tranquila, as boas atividades⁹¹³, e que a liberdade de pessoa alguma – ou tampouco a minha – foi diminuída por minha causa”. Quem se

convém notar a surpreendente similaridade com a passagem de Marco Aurélio, presente logo no início de sua obra (*Marc. Aur. 2.1*): γεγόναμεν γὰρ πρὸς συνεργίαν (...) τὸ οὖν ἀντιπράσσειν ἀλλήλοις παρὰ φύσιν (“Nascemos para agir de forma cooperativa (...) pois opor-se aos outros é contrário à natureza.”).

⁹⁰⁹ *Vnum me donavit omnibus, uni me omnis*: Costa traduz: “She has given the individual me to all, and all to the individual me”. Laurant: “Elle a donné moi seul à chacun, et chacun a moi seul.”; Basore: “ She has given me, the individual, to all men and all men to me, the individual.”; e Traina et alii: “Ha datto me a tutti gli altri e tutti gli altri a me solo”.

⁹¹⁰ *Exorabor antequam roger*: Traina et alii traduzem por “Cercherò di prevenire ogni richiesta dignitosa”; Laurant por “je me laisserai fléchir avant qu’on ne me sollicite”; Basore por “I shall give pardon before it is asked”.

⁹¹¹ Os *censores* eram uma dupla de magistrados romanos que, durante dezoito meses, ocupavam-se inicialmente com a administração da lista oficial de cidadãos romanos. Seus ofícios foram posteriormente estendidos, e passaram a abranger também a supervisão moral da sociedade, a censura ou questionamento da cidadania romana, e a cobrança de impostos de propriedades públicas (*OCD*, pp. 307-308).

⁹¹² *Testatus*: ao falar de um bom final de vida, faz-se uso do verbo *testari* (“comprovar”, “atestar”), retomando a ideia de testemunho, acima empregada ao se descrever o suicídio do epicurista Dióscuro (cf. *testimonium*, na seção 19.1).

⁹¹³ *Bonam conscientiam (...), bona studia*: note-se a retomada, na parte conclusiva da fala, no parágrafo conclusivo, de idéias dispostas durante as afirmações elencadas ao longo dela (cf. ainda nota a *testatus*, supra).

propuser a realizar tais coisas, o desejará, tentará, fará uma jornada em direção aos deuses; é certo que⁹¹⁴, mesmo se não for bem sucedido,

“é de grandes ousadias que ele decai.”⁹¹⁵

[XX. 6] Mas vocês, quanto ao fato de odiarem a virtude e seu adorador, não fazem nada de novo. Isso porque não apenas as luzes débeis se apavoram com a do sol, como também os animais noturnos dão as costas a um dia radiante, os quais se assustam com o início da manhã e, procurando aqui e ali suas tocas, escondem-se covardemente da luz em qualquer fenda estreita. Gemam, e exercitem suas línguas infelizes com insultos aos bons; que abram a boca e mordam: quebrarão seus dentes muito antes de eles deixarem alguma marca.

[XXI. 1] “Por que motivo aquele ali se dedica à filosofia e vive tão rico? Por que motivo diz que a opulência deve ser desprezada e a possui; acredita que a vida deve ser desprezada e ainda assim está vivendo? Que a saúde deve ser desprezada e ainda assim a cultiva com extrema diligência e prefere ter a melhor? Não só acredita que ‘exílio’ é uma palavra vazia, como também diz: ‘que mal há em mudar de vizinhança’; mas, ainda assim, se lhe permitem, ele envelhece em sua terra natal? Julga que não há diferença entre uma vida mais longa ou mais curta; ainda assim, se nada o impede, alonga o tempo de vida e avança disposto e plácido por uma longa velhice?” [XXI. 2] Ele diz que tais coisas devem ser desprezadas, não para que não as tenha, mas para que não as tenha ansiosamente⁹¹⁶. Não as afasta de si; porém, no momento em que elas se afastam, ele prossegue confiante. De fato, onde a Fortuna depositará as riquezas de modo mais seguro, se não no lugar em que, quando requisitar, há de receber sem reclamação daquele que as devolve? [XXI. 3] No momento em que Marco Catão⁹¹⁷

⁹¹⁴ *Ne*: aqui o termo é partícula asseverativa (do grego *nai*; *nē*, cf. *OLD* verbete *ne*²), como é usual ocorrer diante de pronomes pessoais *ille* ou *iste*.

⁹¹⁵ *Magnis tamen excidit ausis*: Citação de *Ov. Met.* 2. 328.

⁹¹⁶ *Sollicitus*: Grimal (p. 93) destaca que Cícero já definira *sollicitudo* como uma *aegritudo cum cogitatione*, ou seja, uma doença relacionada à opinião e ao julgamento. Cf. *Cic. Tusc.* 4. 18.

⁹¹⁷ *M. Cato*: evoca-se mais uma vez nesse diálogo (cf. seção 18.3) o estoico Catão de Útica, sobrinho neto de Catão o Censor (sobre este, cf. nota abaixo).

elogiava Curião⁹¹⁸, Coruncanos⁹¹⁹ e aquele tempo em que era um crime censorial⁹²⁰ ter um punhado de peças⁹²¹ de prata, ele próprio possuía quarenta milhões de sestércios - sem dúvida menos do que Crasso⁹²², porém mais do que o Catão, o Censor⁹²³. Se comparados, ele superava seu tio-avô⁹²⁴ mais do que era superado por Crasso, e, caso lhe sobreviessem recursos ainda maiores, ele não os desprezaria. [XXI. 4] Isso porque o sábio não se julga indigno de quaisquer presentes fortuitos: não ama as riquezas, mas as prefere; não tem em grande conta possuí-las, mas as acolhe⁹²⁵, e deseja utilizá-las como uma mais ampla matéria-prima para sua virtude.

[XXII. 1] Mas que dúvida há de que na riqueza o homem sábio tenha uma matéria-prima mais ampla para demonstrar sua alma do que na pobreza, visto que nesta existe apenas um gênero de virtude - não se curvar nem se deixar diminuir -, ao passo que na riqueza tanto a moderação como a cortesia, a parcimônia, organização e a generosidade⁹²⁶ encontram terreno fértil? O sábio não desprezará a si próprio, mesmo que tenha uma baixa estatura: ainda assim, desejará ser mais alto. E, mesmo se tiver

⁹¹⁸ *Curium*: Mânio Cúrio Dentado foi um soldado e estadista romano (tornando-se cônsul durante anos de 290, 284, 275 e 274 a.C., e censor em 272), era elogiado por Marco Pórcio Catão, precisamente por sua frugalidade e incorruptibilidade, conforme vários relatos nesse sentido, cf. além de Sêneca, *Tranq.anim.* 5.5; *Brev.* 13.3; *Ep.* 120.19; *Enn. Ann.* 220 Vahlen; *Cic. Cato.* 55; *V.Max. Mem.* 4.3.5; *Mart.* 7.64.8; 9.28.4; *OCD*, p. 414; Grimal (p. 97); Kuen (pp. 253-254), Costa (p.183).

⁹¹⁹ *Coruncanium*: Tibério Coruncânio (? – 243 a.C.), cônsul em 280 a.C (como *homo nouus*) e o primeiro plebeu a ser agraciado com o título de *Pontifex Maximus*. Será mencionado novamente por Sêneca na *Ep.* 114.13, e fora citado por Cícero em *Cic. Orat.* 3.134; *ND* 1.115; 3.5; *Brut.* 55; *Cato* 15.27.43; *Amic.* 18.39; e *Planc.* 20. Cf. Grimal, p. 98; Costa (p.183).

⁹²⁰ *Censorium crimen*: i.e. um crime que levava o censor a banir o culpado, tirando-o da lista de cidadãos (i.e. o censo) romanos (cf. *OLD*). Costa e Basore traduzem por “a censorial offense”; Laurand por “ou les censeurs faissaient grief”; e Traina *et alii* por “punito dai censori”. Em *VMax.* 2.9.3 (cf. ainda *PlinSen. Nat.* .33.142) conta-se um episódio em que, em 275 a.C., um censor expulsa do senado um ex-cônsul que possuía dez *laminae* (lingotes, cf. nota abaixo) de prata. Cf. *Ov. Fast.* 1.208, e Grimal (p. 98).

⁹²¹ *Lamellae*: lit. “laminazinhas”. O diminutivo de *lamina* (lâmina de metal, *OLD* 1; donde, coloquialmente, “dinheiro”; “cash” *OLD* 3). Grimal (p.98) comenta “naquele tempo distante (primeira metade do século III a. C.), o dinheiro em forma de moeda não existia ainda em Roma; havia somente as *laminae*, os lingotes brutos”. Cf. *Hor. Carm.* 2.2,2 e *VMax.* 2.9.3

⁹²² *Crassus*: Marco Licino Crasso (morto na batalha de Carra, em 53 a.C.), conhecido por ter acumulado uma imensa fortuna durante a época de Sula, cf. *Cic. Off.* 2.57; Kuen (p. 254), Costa (p. 183).

⁹²³ *Censorius Cato*: Sêneca toma frequentemente como exemplo também o tio-avô do recém referido Catão de Útica, a saber, Marco Pórcio Catão (234-149 a.C.) ou Catão, o Velho. O nome dessa importante figura moral e política romana (censor em 184 a.C.; *OCD*, pp. 122-123) aparece três vezes em *De uita beata*.

⁹²⁴ *Proauum*: i.e. Catão, o Censor (cf. nota supra).

⁹²⁵ *Continet*: Grimal (p.99) aponta ao termo “dois sentidos indiscerníveis”, o de “levar em conta” (“tenir en respect”, amparando-se em *De const. sap.* 13, 4) e o de “conservar” (“conserver”, *Breu.* 3.1).

⁹²⁶ *Et temperantia et liberalitas et diligentia et dispositio et magnificentia*: pode-se ver aqui a enumeração de virtudes estoicas, respectivamente: *sōphrosynē* (uma das quatro virtudes cardinais), *eleutherothēs*, *euteleia*, *pronoia* (para uma associação desta com a *dispositio*, cf. Grimal, p. 100), e *megaloprepeia*. Uma lista mais completa das virtudes cardinais estoicas e suas inúmeras ramificações pode ser encontrada em *Ar.Did. apud Stob.* 2.59-62.

constituição frágil ou se lhe estiver faltando um olho, será saudável⁹²⁷. Contudo há de preferir que tivesse um corpo robusto, e isso de modo que saiba que há dentro de si outra coisa mais saudável. Suportará a má saúde, mas preferirá a boa. [XXII. 3] Pois há certas coisas que, embora sejam insignificantes para a estrutura geral e possam ser removidas sem o colapso do bem principal, ainda assim acrescentam⁹²⁸ algo à permanente alegria que surge da virtude. E é assim que as riquezas o afetam e o tornam contente: como se estivesse navegando de acordo com o vento e sendo por ele carregado; como um dia propício, ou um local ensolarado em um dia encoberto e frio. [XXII. 4] Ademais, quem dentre os sábios (refiro-me aos nossos, para quem a virtude é o único bem) nega que até mesmo as coisas que denominamos “indiferentes” têm em si algum valor e são preferíveis a outras? A alguns deles é concedida pouca importância; a outros, muita. Dessa forma, não se engane: as riquezas estão entre as coisas mais preferíveis. [XXII. 5] “E então”, você indaga, “está caçoando de mim, já que, segundo seu ponto de vista, elas têm a mesma importância que têm segundo o meu?” Quer saber o quanto não têm a mesma importância? Para mim, se as riquezas se esvaírem, não levarão nada além de si mesmas; é você quem ficará estupefato e com a impressão de estar sendo abandonado, sem você mesmo, caso elas venham a se retirar. Segundo meu ponto de vista, as riquezas têm alguma importância; segundo o seu, têm toda importância; e, por fim: as riquezas pertencem a mim; você pertence às riquezas.

[XXIII.1] Portanto, deixe de proibir o dinheiro aos filósofos: ninguém condenou a sabedoria à pobreza. O filósofo terá grandes riquezas⁹²⁹, mas nenhuma obtida à força ou manchada de sangue alheio. Ele as terá sem que tenham nascido da injustiça contra quem quer que seja, sem que tenham sido obtidas por

⁹²⁷ *Valebit...ualentius*: o termo, empregado ao lado de *corpus*, adquire um forte sentido de “saúde física”, e Sêneca se vale dessa ambigüidade no início da frase, a qual é solucionada no final do trecho, quando se torna claro que está se referindo a uma *ualetudo* além da corpórea.

⁹²⁸ *Adiciunt*: o verbo *adicere* (lit. “acrescentar, somar”) também pode ter significado no contexto médico, significando “tratar de forma a tonificar o corpo” (*OLD*, sentido 1.a).

⁹²⁹ *Habebit philosophus amplas opes*: Laurand (p. 33) interpreta a frase como uma pergunta retórica: “Le philosophe aura des richesses considérables?”.

meios sujos; riquezas cujo dispêndio seja tão moral como sua aquisição⁹³⁰, e por cuja causa ninguém, com exceção dos malignos, se lamentará. Acumule-as o quanto quiser: suas posses são honestas devido ao fato de, embora, muitas delas, qualquer um quisesse considerar suas, nada há entre elas que alguém poderia considerar seu. [XXIII.2] O sábio, na verdade, não repudiará a benevolência da fortuna, e não se vangloriará nem enrubescerá por causa de seu patrimônio, obtido por meios honestos. No entanto, ele terá também algo por que se vangloriar se, tendo aberto as portas de sua casa e admitido a sociedade como parte de seu patrimônio, puder dizer: “se alguma pessoa reconhecer algo como seu, que o leve embora”. Ó grande homem, abastado de forma excelente⁹³¹ – se, depois dessas palavras, ainda estiver de posse daquilo que tinha antes! Assim declaro: se ele se expuser seguro e confiante ao escrutínio do povo, se em sua casa ninguém encontrar nada sobre que possa lançar a mão⁹³², será corajosa e abertamente rico. [XXIII.3] Um sábio não há de admitir que transpasse o limiar de sua porta um único único denário que ali adentrasse de modo imoral. Igualmente, não rejeitará grandes riquezas nem lhes negará acesso, sejam elas presentes da Fortuna ou frutos da virtude. Pois qual motivo há para que ele tenha má vontade em conceder a tais coisas um bom lugar? Que venham, que lhes seja oferecido alojamento⁹³³. Delas ele não se envaidecerá, nem as guardará em segredo – uma dessas atitudes é indício de uma alma insossa⁹³⁴ e a outra, de uma alma covarde e fraca, ou ainda de alguém que carregasse um grande bem em seu bolso–, e nem, como disse, as arremessará para fora de casa. [XXIII. 4] Mas, o que ele dirá? Acaso seria “vocês são inúteis”, ou “eu não sei como fazer uso de riquezas”? Embora possa empreender uma viagem com os próprios pés, ele há de preferir usar um veículo; da

⁹³⁰ *Quarum exitus tam honestus quam introitus*: Laurand (p. 33) traduz por “gagnées et dépensées tout aussi honnêtement”.

⁹³¹ *Optime diuitem*: aqui não seguimos a edição de Reynolds, que, seguindo Lipsius, acrescenta a interjeição *o* (“oh”), considerando a frase um vocativo duplo. No aparato crítico lê-se: *o add. Lipsius (cf. Hermes epist. 70.21)*.

⁹³² *Manus iniciat*: convém notar que a expressão *manus inicere alicui rei* (lit. “pôr as mãos”) tem caráter jurídico, designando o ato de tomar posse de algo (ou alguém) sobre o qual se tem direito (*OLD*, sentido 6b).

⁹³³ *Hospitentur*: o verbo *hospitari* (“to put up as a guest or lodger”, *OLD*) é registrado apenas partir de obras provenientes da época imperial; além de Sêneca (*Ep.* 31.11; 108.19), Petr. *Sat.* 77.5 e Quintiliano (*Quint. Decl.* 351), cf. *OLD*; cf. ainda *ThLL* 6.3.3043.83 ff.. Kuen (p. 268) indica que o termo consiste em um neologismo senequiano.

⁹³⁴ *Infruniti*: o *OLD* dá o significado de “tolo, estúpido” ao adjetivo *infrunitus*, derivado de *fruniscor*, “usufruir”, Mais propriamente, *infrunitus* refere-se aqui a alguém que não tem capacidade de usufruir de algo (assim como *insapiens*, originalmente, “que não tem capacidade de sentir o sabor”, de saber, i.e. um tolo).

mesma maneira, se, sendo pobre, for-lhe possível tornar-se rico, ele vai desejá-lo. Consequentemente, ele terá recursos, mas como se fossem leves e prestes a levantar vôo⁹³⁵, e não permitirá que nenhum deles se torne um estorvo para outra pessoa ou para si mesmo. [XXIII. 5] Ele os presenteará.... – Por que vocês estão levantando as orelhas? Por que estão preparando os bolsos⁹³⁶? – presenteará às boas pessoas, ou àqueles que ele puder tornar boas pessoas. Presenteará escolhendo, após profunda deliberação, os mais dignos, como alguém que atenta ao fato de que se deve prestar contas⁹³⁷ acerca das despesas tanto quanto da receita⁹³⁸. Presentará de acordo com um motivo correto e aceitável, pois, entre gastos torpes, um favor se torna um mal. O sábio há de ter um bolso acessível – não um furado – do qual muitas coisas sairão e nada escapulará⁹³⁹.

[XXIV. 1] Engana-se, se alguém supõe que doar é algo fácil: essa prática contém muitas dificuldades, caso se presenteie de modo deliberado e não se espalhe aleatoriamente e de acordo com instinto⁹⁴⁰. Recebo deste merecidamente, pago de volta àquele; a este socorro, tenho pena de outro; instruo aquele que é digno de que a pobreza não o prejudique nem mantenha sob controle; não doarei a certa pessoa, mesmo que esteja em necessidade, porque, ainda que eu viesse a doar, ela continuaria necessitada; oferecerei a um, e a outro darei até mesmo à força. Não posso ser negligente nesse assunto, e em

⁹³⁵ *Auolaturas*: “prestes a voar”; “volantes”. Para uso em sentido e contexto similares, cf. Cic. *Fin.* 2.106, em que se discute o valor dos prazeres em relação à vida feliz, sob o pano de fundo da filosofia epicurista.

⁹³⁶ *Expeditis sinum*: literalmente: “estendem as dobras das mangas da vestimenta”. O termo *sinus* não equivale à nossa concepção de “bolso”, mas refere-se, em realidade, às dobras da toga, também usadas para carregar coisas (*OLD*, sentido 1: “a cavidade produzida pela dobra de uma vestimenta”; e sentido 4: “a dobra de uma toga ou outra vestimenta, usada como bolso, especialmente para o dinheiro”). Tal imagem também se apresenta em outra passagem senequiana, na qual se refere ao modo como se receberiam os presentes enviados pela Fortuna. Cf. *Ep.* 74.6.

⁹³⁷ *Rationem esse reddendam*: nesse contexto que trata da contabilidade dos indiferentes na vida de um sábio, o termo *ratio* é aqui compreensível como uma espécie de “relatório financeiro” (*OLD* 2a: “a financial reckoning, the calculation of accounts or the figures obtained from this”). Mas, sendo conceito-chave ao estoicismo, sua presença certamente chama a atenção do leitor de textos filosóficos senequianos evocando também outros sentidos. Nesse caso, o termo adquire também o significado de “justificativa”, reforçado pela presença do verbo *reddere* (*OLD*; *ratio*, sentido 5).

⁹³⁸ *Vt qui meminerit tam expensorum quam acceptorum rationem esse reddendam*: interpretamos a passagem como uma analogia, diferentemente de Appelt que a vê como uma explicação da causa de determinada atitude do sábio. Laurand (p. 34) traduz por “comme une personne qui se souvient qu’il faut rendre compte tant des dépenses que des recettes”.

⁹³⁹ *Excidat*: o termo *excidere* (cf. *OLD*, sentidos 2, 3, 4, 7 e 9) tem o sentido de “sair ou perder involuntariamente ou sem perceber”; seu emprego colabora com o efeito de contraste com a postura do sábio e descrita na passagem (a saber, o controle sobre o que se recebe e o que se doa).

⁹⁴⁰ *Impetu*: nessa ocorrência do termo *impetus* (que já apareceu antes no diálogo, *Vit.beat.* 7.4; 8.4), Grimal (p. 106) aponta que Sêneca se refere à noção estoica de *hormē*, a qual é tradicionalmente traduzida por tal vocábulo latino.

nenhum momento registro mais nomes de pessoas do que quando faço donativos. [XXIV. 2] “O quê!”, você pergunta, “você doa para receber?” Muito pelo contrário: para não desperdiçar. A doação deve se dar a certo ponto: quando não necessite ser pedida de volta, mas possa ser devolvida. Um benefício deve ser colocado da mesma maneira que um tesouro, enterrado profundamente, de modo que você não o possa desenterrar a menos que seja necessário. [XXIV. 3] Ora! Quanta matéria-prima⁹⁴¹ para fazer o bem a própria casa de um homem rico oferece! Pois quem diz que a generosidade se deve restringir aos togados⁹⁴²? A natureza me ordena ser útil a todos os seres humanos. Qual é a diferença se eles são escravos ou homens livres, se são de livres de nascença ou libertos, se a liberdade foi concedida judicialmente ou entre amigos?⁹⁴³ Onde houver um ser humano, lá haverá oportunidade para fazer o bem. Dessa forma, até mesmo dentro dos limites de sua casa é possível distribuir seu dinheiro e exercer a liberalidade: ela é assim denominada não porque se a deva a homens livres, mas porque procede de um espírito livre⁹⁴⁴. Quando consiste em um sábio, ela nunca é atirada sobre pessoas indecentes e sem mérito, e também nunca hesita como se estivesse exaurida a ponto de, a cada vez que encontrar alguém digno, não fluir plenamente.

[XXIV. 4] Não há, portanto, motivo para que interpretem de modo errôneo as coisas que são ditas corajosa e fervorosamente por aqueles que são devotos à sabedoria. E estejam atentos sobretudo a isto: uma coisa é uma pessoa devota à sabedoria, e outra é uma que obteve a sabedoria. O primeiro dirá a você: “Falo de maneira nobre, mas ainda estou me revolvendo em muitas coisas ruins. Não há motivo

⁹⁴¹ *Materiam*: note-se que o termo *materia* ocorre um total de cinco vezes nessa segunda parte da obra (*Vit. beat.* 21.4; 22.1; 24.2; 27.2; 27.3).

⁹⁴² *Togatos*: i.e. cidadãos romanos, cuja veste típica é a *toga* (cf. *OLD*, 3 *togatus* ; *OCD*, p. 1533).

⁹⁴³ *Iustae libertatis an inter amicos datae*: consiste na possibilidades de libertar escravos (*manumissio*), uso mais formal, diante dos magistrados (*uindicta*), outra informal, diante de testemunhas privadas (*inter amicos*), cf. *PlinIun, Ep.7.16.4* ; e Costa, que traduz: “if their freedom is sanctioned by law or given in the presence of friends”; Traina *et alii* “una libertà legale o concessa per l’amicizia”; Laurand: “libres de plein droit ou par la licence que donne l’amitié”; e Basore “whether the laws gave them freedom or a grant in the presence of friends”, Grimal (p. 108) vê aqui um duplo sentido do termo *libertas*, e aponta como analogia *De ira* 3.35,1.

⁹⁴⁴ *Liberalitatem...liberis... a libero*: a etimologia (ratificada pelo *OLD*) de *liberalitas* (“liberalidade”, “generosidade”) é aqui evocada para vincular a atitude generosa ao caráter de um homem livre (cf. adjetivo *liber*, *OLD* esp. sentido 10). O mesmo argumento aparece em *Ep.* 82.2.

para que você exija de mim conformidade a minhas próprias regras: uma vez que estou me dedicando ao máximo, estou não apenas modelando a mim mesmo, como também me elevando em direção a um magnífico ideal⁹⁴⁵. Caso eu avance nele tanto quanto me propus, exija que os atos correspondam às palavras”. A pessoa que de fato atingiu o supremo bem humano discursará com você de outra forma, e dirá: “Em primeiro lugar, não há motivo para que você se permita proferir uma sentença⁹⁴⁶ sobre aqueles que são melhores do que você. Quanto a mim, cabe-me desagradar aos maus, o que é uma prova de que estou no caminho correto.⁹⁴⁷ [XXIV. 5] Entretanto, para que eu lhe apresente o raciocínio que não recuso a nenhum dos mortais, ouça o que prometo e quanto valor dou a cada coisa: nego que as riquezas sejam um bem; pois, se fossem, produziriam boas pessoas. Agora, visto que o que se encontra entre os maus não pode ser considerado um bem, também nego àquelas esse título. Sob outro aspecto, admito que elas não só devem ser mantidas, como também que são úteis e trazem grandes comodidades para a vida. [XXV. 1] Ouçam, portanto, qual é o motivo pelo qual não as classifico entre os bens, e o que vejo nelas de diferente do que vocês vêem, considerando que, entre nós, há o consenso de que elas devem ser mantidas. Coloque-me em uma casa suntuosíssima; coloque-me no lugar onde o ouro e a prata sejam usados indiscriminadamente: eu não admirarei a mim mesmo por essas coisas que, mesmo se estiverem ao meu lado, ainda assim estarão fora de mim. Leve-me até a ponte Sublícia⁹⁴⁸ e me despeje entre os mendigos: mesmo assim, não me desprezarei por estar alojado no grupo daqueles que

⁹⁴⁵ *Exemplar*: termos relacionados a *exemplum* (*Vit.beat.* 1.1; 1.3; 3.2; 19.2; 24.4), bem como a idéia de “tomar algo como modelo” encontram-se evocados desde o início da obra. O uso do exemplo, como argumentamos no Capítulo III, é, ao lado dos *decreta e praecepta*, uma das principais ferramentas da psicagogia estóica.

⁹⁴⁶ *Ferre sententiam*: note-se a nuance jurídica da expressão, que significa “dar um veredito”, “votar” ou “trazer uma acusação” (*OLD*, verbete *fero*, sentido 27).

⁹⁴⁷ *Mihi iam, quod argumentum recti est, contigit malis displicere*: Traina et alii traduzem por “Finisco per essere malvisto dai malvagi e già questa è la prova che sono nel giusto”; Basore por “As for me I have already had the good fortune to win the displeasure of the wicked, which is proof enough of my uprightness”; Laurand por “quant à moi, ce qui constitue déjà une preuve de ma droiture, c’est que j’ai le privilège de déplaire aux méchants”.

⁹⁴⁸ *Sublicium pontem*: a construção da ponte denominada Sublícia (do adjetivo *sublicius*, “escorado por pilares de madeira”) remonta a Anco Márcio (*Liv. AUC* 1.33). A ponte conectava Roma à colina Janiculana (*OLD*, verbete *sublicius*). Sobre as características arquitetônicas da ponte, cf. *PlinSen. Nat.* 36.23. Segundo a caracterização apresentada na passagem, é provável que à época de Sêneca ela fosse um local repleto de mendigos e sem-tetos, sentido que também se nota em passagem de Juvenal (*inuitatus ad haec aliquis de ponte negabat*; *Juv. S.* 14.134). Cf. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, p. 937.

estendem a mão a esmolas. Pois, a quem não falta a capacidade de morrer, o que importa se falta um pedaço de pão? E então, o que se conclui? Prefiro aquela esplêndida casa à ponte. [XXV. 2] Coloque-me entre acessórios brilhantes e em um aparato suntuoso: de forma alguma acreditarei que, apenas porque tenho uma manta confortável e meus convidados se deitam sobre púrpura, sou mais feliz em algum aspecto. Mude minha roupa de cama: não serei mais infeliz em aspecto algum se meus ombros cansados repousarem em um amontoado de feno, se eu me deitar em uma poltrona de espetáculos circenses⁹⁴⁹ cujo miolo escape pelos remendos antigos. E então, o que se conclui? Prefiro que minha alma se exhiba com a toga pretexta⁹⁵⁰ e [...] ⁹⁵¹ do que com os ombros nus [...] ⁹⁵². [XXV. 3] Que todos os dias cedam às minhas preces, que novas exultações se sigam às anteriores: não é por esse motivo que estarei satisfeito. Mude essa bonança momentânea para o oposto, seja minha alma atingida aqui e ali por prejuízos, tristeza e investidas variadas, que hora alguma passe sem motivos para reclamação: não será por isso que alegarei ser o mais infeliz dentre os seres infelizes, não será por isso que amaldiçoarei dia algum, pois eu me preparei para que nenhum dia seja tenebroso. E então, o que se conclui? Prefiro moderar as alegrias do que aplacar os sofrimentos.”

[XXV. 4] É isso o que Sócrates⁹⁵³ diria a você: “Faça-me o conquistador de todos os povos, que a suntuosa carruagem de Líbero⁹⁵⁴ me carregue triunfante do oriente até Tebas; que reis solicitem de

⁹⁴⁹ *Circense tomentum*: Marcial (Mart. *Ep.* 14.159-160) descreve que, para se assentarem durante longos espetáculos do Circo, os espectadores mais pobres compravam almofadas estofadas (*tomenta*) de feno (menos macio do que outros estofamentos). Cf. Grimal (p. 112), Kuen (pp. 288-289), Costa (p. 184).

⁹⁵⁰ *Praetextatus*: a *toga praetexta* era a vestimenta com bordas púrpuras, usualmente usada pelos magistrados (*OLD* sentido 1), podendo designar, também, uma peça de teatro que discorresse sobre temas sérios (*OLD*, sentido 2).

⁹⁵¹ *Causatus* (...) *sententis*: os editores informam que o texto está corrompido, e, como as soluções propostas não recuperam o sentido da passagem, omitimos o termo na tradução. Cf. Grimal (p.112): “En réalité, il est plus sage de considérer le passage comme désespéré”. Laurand também prefere omitir os termos e traduz a frase por “je préfère montrer ce qu’est l’âme que je possède, vêtu de la toge prétexte et [...] plutôt que les épaules nues ou bien [...]”; Traina et alii: “preferisco esprimere il mio parere calzato e vestito”; Basore “I prefer to display the state of my soul clad rather in the toga and shoes than showing naked shoulders and with cuts on my feet.”

⁹⁵² *Sententis*: vide supra, nota a *causatus*.

⁹⁵³ *Socrates*: “comme type du sage, mais, dans cette prosopopée, et, surtout au chap. 26, c’est le Socrate des Cyniques qui est évoqué plus que d’autres aspects de sa personnalité” (Grimal, p.113). Sobre as menções a Sócrates na obra de Sêneca, cf. Motto, *Seneca sourcebook*, pp. 156-157.

⁹⁵⁴ *Liberi*: *Liber*, deus itálico da vegetação, frequentemente identificado com a divindade grega do vinho Dioniso (também chamado Baco em latim). Cf. *OLD* (verbeta *Liber*); *OCD* (p. 854); e Trevizam & Raimundo (2011). Dioniso - ao lado de

mim as leis †de seus penates†⁹⁵⁵: ponderarei que, acima de tudo, sou humano, embora esteja sendo cortejado como um deus⁹⁵⁶. Associe imediatamente esse fastígio tão sublime a uma mudança íngreme para baixo: que eu seja colocado na liteira de outra pessoa, a fim de decorar o desfile de um vencedor orgulhoso e selvagem; ao ser puxado debaixo de uma carruagem alheia, não o serei de forma mais humilhante do que quando ficara de pé na minha. E então, o que se conclui? Prefiro, ainda assim, vencer a ser capturado. [XXV. 5] Desdenharei todo o império da Fortuna; mas caso haja a oportunidade escolher algo dele, aceitarei o que houver de melhor. O que quer que vier até mim se há de se tornar um bem, mas prefiro que venham coisas mais fáceis e mais agradáveis, e que tragam poucas perturbações. De fato, não há motivo para que você imagine que exista qualquer virtude sem esforço; no entanto, algumas virtudes necessitam de estímulos, e outras necessitam de freios. [XXV. 6] Assim como o corpo, que deve ser contido em uma ladeira e impulsionado à frente em uma subida íngreme, também determinadas virtudes estão em ladeiras, e outras escalam locais inclinados. Acaso há alguma dúvida de que a tolerância, a coragem e a perseverança, bem como qualquer outra virtude que se oponha às dificuldades devam ascender, avançar e combater, e ainda subjugar a Fortuna? [XXV. 7] E então? Não é igualmente evidente que a generosidade, a moderação e a suavidade caminham ladeira abaixo? Neste caso, nós contemos a alma para que ela não deslize; naquele, a encorajamos e estimulamos vigorosamente. Sendo assim, para a pobreza invocaremos as virtudes que sabem lutar de forma mais enérgica; para a riqueza, as mais cuidadosas, que pisam na ponta do pé e seguram seu peso. [XXV. 8] Visto que isso foi dividido dessa maneira, eu prefiro fazer uso daquelas que possam ser exercidas de um modo mais pacífico, em vez daquelas cuja prática demande em sangue e suor. “Portanto”, diz o

Hércules, o deus mais louvado por Alexandre da Macedônia, cf. Kuen (p. 293) -, tem *delicatus* (“efeminado”, “suntuoso”) como epíteto, é associado ao luxo oriental e a cidade de Tebas, em que, segundo o mito, vivera sua mãe Semele, filha de Cadmo, cf. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, verbete *Dionysos*.

⁹⁵⁵ *Penatium*: na edição de Reynolds, o texto é apresentado como corrupto; o termo, que aparece apenas em alguns manuscritos, é eliminado por certos editores. Costa associa *penatium* a *reges*, ao traduzir: “real households”.

⁹⁵⁶ *Vsque ad Thebas...cum deus consalutabor*: nessa passagem, além das referências ao mito de Dioniso (vide acima nota a *Liberi*), pode haver também uma alusão a Alexandre da Macedônia e suas conquistas, cf. Kuen (p. 293).

sábio, “eu não vivo de maneira diversa do que falo: são vocês que ouvem de maneira diversa. O som das palavras meramente atinge seus ouvidos, mas vocês não procuram saber o que ele significa”.

[XXVI. 1] “Então qual é a diferença entre mim, um tolo, e você, um sábio, se ambos desejamos ter posses?”. Uma imensa: para o sábio, as riquezas estão em posição de escravas do homem; para o tolo, estão no comando. O sábio nada permite às riquezas; vocês permitem tudo. Vocês se acostumam com elas e a elas se apegam, como se alguém lhes houvesse prometido sua posse eterna. O sábio reflete⁹⁵⁷ sobre a pobreza especialmente no momento em que se encontra em meio às riquezas. [XXVI. 2] Um general nunca confia tanto na paz a ponto de não se preparar para uma guerra que, embora ainda não esteja sendo travada, já tenha sido declarada: quanto a vocês vocês, uma casa bela os torna arrogantes, como se não pudesse pegar fogo ou desmoronar; a vocês a opulência atordoa, como se para vocês ela estivesse além de todos os perigos e fosse maior do que os poderes que a Fortuna tem, e bastantes, para extingui-la. [XXVI. 3] Despreocupados, brincam com as riquezas e não prevêm os perigos que elas trazem, como bárbaros que, sob cerco e desconhecendo a maquinaria de cerco⁹⁵⁸, assistem apaticamente à movimentação dos invasores, sem compreender qual é a função das estruturas que vão sendo construídas ao longe. O mesmo ocorre com vocês: ficam amortecidos com suas coisas e não ponderam quantas calamidades agora estão, por todos os lados, ameaçando levá-las embora tais quais valiosos espólios. Quem quer que venha a roubar as riquezas do sábio o deixará com todos os seus pertences, pois ele vive contente com o presente e despreocupado com o futuro.

[XXVI. 4] “De nada mais estou convencido do que disso: não dobrar meu estilo de vida às suas opiniões” – diz o célebre Sócrates, ou alguma outra pessoa que tenha a mesma disposição⁹⁵⁹ para com

⁹⁵⁷ *Meditatur paupertatem*: ou ainda “o sábio pratica a pobreza em meio à riqueza”. Além dos sentidos mais comuns, relativos à reflexão e meditação (*meditor*, *OLD*, sentidos 1 a 3), o verbo *meditari* também tem o significado de ensaiar ou praticar, como para um discurso ou uma apresentação (*OLD*, sentidos 4 a 7), e está associado à idéia estóica de *askēsis* (“treinamento”). Para uma discussão acerca da importância da *meditatio* na psicagogia estóica, bem como sobre a terminologia respectiva, cf. Capítulos II e III da tese. Cf. também o comentário de Kuen (p. 302).

⁹⁵⁸ *Machinarum*: referência ao equipamento usado em ocupações militares (*OLD* 3, *machina*; “a machine for breaking down wall, hurling missiles, etc. a siege-engine”; cf. ainda Grimal, p. 117-118); e Kuen, p. 305).

⁹⁵⁹ *Adfectus*: vocábulo acrescentado ao texto latino transmitido.

os assuntos humanos, e o mesmo poder - “lancem por toda parte suas palavras habituais: não considerarei que vocês estão me insultando, mas gemendo como bebês muito infelizes”. [XXVI. 5] É isso o que diria aquele a quem a sabedoria tenha tocado, a quem uma alma imune aos vícios ordena que reprove os outros, não porque os odeie, mas para que isso lhes sirva de remédio. A tais palavras, ele acrescentará estas: “A avaliação⁹⁶⁰ que vocês fazem de mim não me perturba por minha causa, mas por causa de vocês mesmos; uma vez que †ficam vociferando† que odeiam, e insultar a virtude é renegar uma boa perspectiva futura⁹⁶¹. Nenhuma injúria cometem contra mim: mas aqueles que destroem os altares não atingem nem mesmo os deuses! No entanto, uma má conduta e um mau modo de pensar são patentes mesmo quando não tenham a capacidade de ser nocivos. [XXVI. 6] Dessa forma, tolero seus delírios da mesma forma como o excelso e grandioso Júpiter tolera as bobagens dos poetas: dentre eles, um lhe deu asas; outro, chifres; outro o apresentou como um adúltero e notívago; outro, como cruel aos deuses; outro, como injusto com os homens; outro como violador de pessoas nascidas livres⁹⁶² e até mesmo de parentes; outro, como parricida e usurpador de um reino alheio e do reino paterno: tais histórias têm como resultado nada mais do que vir a tirar aos homens a vergonha de errar, caso acreditassem que os deuses são assim. [XXVI. 7] Entretanto, embora tais coisas em nada me ofendam, ainda assim os aconselho em seu próprio interesse: admirem a virtude; acreditem naqueles que a seguem há um longo tempo tendo-a como algo maior do que eles próprios, e que a cada dia proclamam que ela lhes parece maior; cultuem a virtude - tal como vocês fazem com os deuses -, e os seus expoentes - tal como vocês fazem com seus sacerdotes; e, tantas vezes quantas se fizer referência às

⁹⁶⁰ *Existimatio*: Armisen-Marchetti (pp. 218-219) considera termo correlato (*aestimatio*) como verbo latino referente ao conceito estoíco de *axia*, bem como à ação de “avaliar o valor moral” de certo objeto ou situação, processo de central importância ao estoicismo. Sobre isso, cf. a primeira parte do Capítulo III.

⁹⁶¹ *Bonae spei*: *spes*, em latim, pode significar tanto “esperança” (*OLD*, sentidos 1, 2, 4 e 5), como também “uma promessa” ou “perspectiva futura”, incluindo-se a possibilidade de herdar ou obter algo (*OLD*, sentido 3). Está claro que este é o sentido pretendido por Sêneca: ao insultar a virtude, os acusadores estariam abandonando a perspectiva de obter os bens morais.

⁹⁶² *Ingenuorum*: referência a homens jovens nascidos livres (cf. verbete *ingenuus*: “nascido de um pai livre; nascido livre”; *OLD*, sentido 2); Kuen (p. 312).

palavras sagradas, ‘moderem a linguagem’⁹⁶³. Essa expressão, diferente do que a maioria pensa, não se destina a atrair graças, mas decreta o silêncio para que se possa completar com a devida solenidade ritos sagrados, sem que nenhuma voz maldosa atrapalhe: é ainda mais necessário lhes ordenar isso, a fim de que, todas as vezes que algo for pronunciado pelo oráculo, vocês ouçam atentos e contendo a voz. Quando alguém, agitando o sistro⁹⁶⁴, discursa falsamente alegando ter poder, quando alguém, hábil em cortar os próprios membros, com sua mão leve tinge de sangue os braços e ombros, quando alguma mulher grita se arrastando de joelhos pela rua, ou um velho, adornado por linho e, carregando louros e uma lamparina⁹⁶⁵ em plena luz do dia, anuncia que algum dos deuses está enfurecido, vocês acorrem, ouvem, e, alimentando mutuamente a estupidez uns dos outros, afirmam que consiste em algo divino”.

[XXVII. 1] Veja só⁹⁶⁶ o que proclama Sócrates, daquele cárcere que, ao entrar, purificou e deixou mais honrado do que o senado inteiro⁹⁶⁷: “Que loucura é essa? Que índole é esta, contrária a deuses e homens, que leva a, com discursos maldosos, difamar as virtudes e desonrar o que é sagrado? Se puderem, elogiem os bons; se não, dêem-lhes as costas⁹⁶⁸. Porém, se for do seu agrado praticar essa liberalidade abominável, atirem-se uns contra os outros. Pois, ao se enfurecerem com o céu, não digo que estão cometendo um sacrilégio, mas que estão desperdiçando seus esforços. [XXVII. 2] Eu mesmo

⁹⁶³ *Fauete linguis: linguis fauere* (lit. “favoreçam por meio das línguas”) é uma expressão religiosa, com que se ordena que se faça silêncio de modo a evitar palavras de mau agouro (*OLD*, verbete *lingua*, sentido 2c: “to avoid words of ill omen”, “keep silence”), conforme Sêneca explica em seguida.

⁹⁶⁴ *Sistrum*: o *sistrum* consiste em um instrumento religioso, semelhante a um chocalho de metal, utilizado no culto a Ísis (*OLD*). Cf. *Ov., Met.* 2.13.11. Supõe-se que Sêneca era profundo conhecedor da religião egípcia: uma de suas obras hoje perdidas, era denominada *De situ et sacris Aegyptorum* (“Sobre a geografia e a religião egípcias”). Cf. Paratore, p. 580.

⁹⁶⁵ *Laurumque linteatus*: nessa parte da imagética descrição, procuramos reproduzir a enfática aliteração em *ll*.

⁹⁶⁶ *Ecce*: note-se a interjeição coloquial (cf. Hoffman, p. 33-34 *apud* Kuen, p. 318), que, especialmente vindo logo após breve narração marcada por linguagem religiosa, contribui para a variedade e vivacidade do texto desse diálogo.

⁹⁶⁷ *Curia*: a *curia* (“o lugar onde se reunia o senado romano”, e, por metonímia, “o senado”; *OLD*, sentidos 2, 3 e 5), como símbolo de recinto de moral elevada já havia sido apontada por Sêneca, em passagem anterior do diálogo em apreço (3.3); e na *Ep.* 44, 2; cf. Kuen, p. 318.

⁹⁶⁸ *Transite*: procuramos manter o sentido físico do termo (“dar as costas”), ao invés de fazê-lo pelo equivalente mais pobre (“ignorar”): o verbo *transire* tem, mais amplamente, o significado de “passar” ou “ultrapassar” (*OLD*, sentidos 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10 e 11), mas também pode denotar “omitir” e “ignorar” (*OLD*, sentido 12).

fui matéria de piadas para Aristófanes⁹⁶⁹ por algum tempo: todo aquele bando de poetas cômicos distribuiu seu sal envenenado sobre mim. Minha virtude foi polida pelas próprias armas pelas quais era atacada; pois estar exposto e ser assediado é proveitoso para ela, e compreendem mais do que nenhum outro quão grande ela é aqueles que, ao desafiá-la, sentiram a força dela: a rigidez de uma pedra é mais bem conhecida por aqueles que a arremessam. [XXVII. 3] Exponho-me de modo não distinto do que ocorre com um penedo isolado em um mar raso, com ondas que, de onde quer se agitem, nunca cessam de golpear; mas nem por isso quer o movem, quer o desgastam com seu ataque constante por diversas eras. Assaltem-me, arremessem-se contra mim: ao suportá-los, eu os vencerei. O que quer que se choque com aquilo que é sólido e invencível usa sua própria força para causar mal a si mesmo. Por isso, procurem uma matéria macia e dócil que suas flechas possam perfurar.”

[XXVII. 4] Vocês, contudo, estão livres para investigar os males alheios e proferir sentenças sobre quem quer que seja? “Por que este filósofo mora em um local tão espaçoso? Por que este ceia de forma tão suntuosa?”. Vocês observam as espinhas dos outros, quando estão cobertos por inúmeras úlceras⁹⁷⁰? Isso é como se alguém, sendo consumido por uma terrível sarna, estivesse caçoando de manchas e verrugas presentes em corpos belíssimos. [XXVII. 5] Critiquem Platão, por ter querido dinheiro; Aristóteles, por tê-lo aceitado; Demócrito, por tê-lo rejeitado; Epicuro, por tê-lo utilizado. Atirem contra mim Alcibíades e Fedro⁹⁷¹, vocês †que certamente se considerariam felizes†, desde que lhes calhasse reproduzir nossos vícios! [XXVII. 6] Por que, ao invés disso, não perscrutam seus vícios, que lhes trespassam por todos os lados – uns espreitando de fora, outros queimando-lhes as próprias entranhas? Ainda que vocês pouco conheçam sobre seu próprio status, os assuntos humanos não estão

⁹⁶⁹ *Aristophani*: provável alusão à comédia *As nuvens*, de Aristófanes (séc. V/IV a.C.), com sua notável caricatura de Sócrates.

⁹⁷⁰ *Papulas... ulceribus*: gradação obtida por termos de vocabulário da medicina: *papulae* são “pústulas”, “espinhas” (*OLD*, *papula*; cf. *PlinSen, Nat.* 20.66), e *ulcera* designa “chagas”, “feridas”, “úlceras”, de maior gravidade em relação às *papulae*.

⁹⁷¹ *Alcibieden et Phaedrum*: Alcibíades e Fedro são personagens que servem como interlocutores de Sócrates em diversos diálogos platônicos (*Fedro*; *O banquete*; e *Alcibíades I e II*).

numa situação que permita a vocês tanto tempo de sobra, a ponto de que sua língua fique livre para brandir insultos contra pessoas melhores.

[XXVIII. 1] Vocês não compreendem⁹⁷² isso, e carregam um semblante que destoa da sua condição, assim como o de muitos dos que se sentam despreocupadamente no circo ou no teatro e, tendo já a casa em luto, não receberam ainda a notícia de um infortúnio. Eu, porém, contemplando do alto, vejo as tempestades - quer as que ameaçam vocês e que em pouco tempo irromperão de suas nuvens, quer as que já se avizinham e se aproximam mais e mais para arrebatá-los e o que é seu. O que mais? Não é verdade que, mesmo agora, ainda que pouco percebam, um certo torvelinho revolve suas mentes e envolve aqueles que escapam e os que procuram as mesmas coisas, ora elevados ao que é sublime, ora derrubados para as profundezas [...]?⁹⁷³

⁹⁷² *Non intellegitis*: note-se contraste com as expressões anteriores *intellegis, etiam si non adiciam* (3.4), e *intellegitur, etiam si non adiecero* (8.3). A diferença de expectativa quanto à capacidade de compreensão intelectual do leitor, contrastando o valor positivo daquelas passagens com o negativo desta, é mais um exemplo dos múltiplos referenciais presentes *De uita beata*.

⁹⁷³ O texto legível do diálogo *De uita beata* nos manuscritos se interrompe nesse ponto, dando prosseguimento ao texto *De Otio*. Cf. discussão na seção introdutória da tese.

VIII. Bibliografia

- ABEL, K. *Recognitio sui. Seneca im Spiegel seiner und seines Selbst*. Marburg an der Lahn: S & W Druckerei und Verlag, 1989.
- ACHCAR, F. *Lírica e lugar-comum: alguns temas de Horácio e sua presença em português*. São Paulo: Edusp, 1991.
- ALBERTINI, E. *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*. Paris: E. Boccard, 1923.
- ALEXANDER, W. H. "How poor is poor enough?", in *CB*, Vol. 27, 1951, pp. 63-64
_____. "Seneca, De vita beata XIX, 3", in *CW*, Vol. 28, 1935, pp. 111-112.
- AMICI, M. "Letteratura pedagogica antica: Quintiliano e Seneca: due modelli didattici e lessicali a confronto", in *Atti del Seminario Internazionale di Studi Letteratura Scientifica e Tecnica greca e latina*. P. R. Colace; A. Zimbo (eds). Messina: Edas, 2000, pp. 423-432.
- ANDRÉ, J. (ed.). *Apicius, L'art culinaire*, Paris: Belles Lettres, 1965.
- ANDRIEU, J. *Le dialogue antique. Structure et présentation*. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- ANNAS, J. (ed.); WOOLF, R. (Trad.). *Cicero. On moral ends*. Cambridge: Cambridge University, 2001.
- ANNAS, J. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California, 1994.
- APPELT, O. (Trad.). *L. A. Seneca. Philosophische Schriften*. Vol. II. Leipzig: Felix Meiner, 1923.
- APPELT, O; REICH, K. (trads.), *Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen*.
Hamburg: Felix Meiner, 2008.

- ARMISEN-MARCHETTI, M. *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- ARNIM, J. von. *Stoicorum veterum fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1903.
- ARONADIO, F. “Due fonti laerziane: Sozione e Demetrio di Magnesia”, in *Elenchos*, Vol.1 , n. 1, 1990, pp. 203-255.
- ASMIS, E. “Seneca’s *On the happy life* and Stoic individualism”, in *The poetics of therapy*, M. Nussbaum (ed.), pp. 219-255 (= *Apeiron*, Vol. 23, n. 4, dez. 1990).
- ATHERTON, C. “Review of A. A. Long, *Stoic Studies*”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 118, (1998), pp. 230-231.
- _____. *The stoics on ambiguity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- AUVRAY-ASSAYAS, “La conclusion de *l’Hercule furieux* de Sénèque: traditions grecques et clémence Stoïcienne”, *REL*, 65, 1987, pp. 158-166.
- BALBO, A. “Per un approccio scientifico a Seneca su internet : il sito ‘Senecana’”, in *ARF* 2007 9, pp. 99-108
- BANSCH, F. *Quaestionum de Diogenis Laertii fontibus initia*. Königsberg: Gumbinnen, 1868.
- BARNES, J. “Nietzsche and Diogenes Laertius”, in *Nietzsche Studien*, Vol. 15, 1986, pp. 16-40.
- BARNEY, R. “A puzzle in Stoic ethics”, in *OSAPh*, Vol. 24, 2003, pp. 303-340.
- BARTSCH, S. *The mirror of the self*. Chigago: The University of Chigago, 2006.
- BARTSCH, S.; WRAY, D. *Seneca and the self*. Cambridge: Cambridge University, 2009.
- BASORE, J. W. (Trad.). *Seneca. Moral essays*. Vol. II. Cambridge (Mass.): Harvard University, 1979.
- BATINSKI, E. E. “Seneca’s response to Stoic hermeneutics”, in *Mnemosyne*, Vol. 46, n. 1 (Feb. 1993), pp. 69-77.
- BECK, J.-W. “Senecas 107. Brief: Sand ohne Kalk?”, in *Gymnasium* 113, 2006, pp. 431-454.

- BECKER, M; VAN STOKKOM, B.; VAN TONGEREN, P.; WILS, J.-P. (eds.). *Lexikon van de ethiek*. Assen: Van Gorcum, 2007.
- BEEES, R. *Die Oikeiosislehre der Stoa*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- BELGIOIOSO, G. (ed.). *René Descartes: Tutte le lettere, 1619–1650*. Milan: Bompiani, 2005.
- BELLINCIONI, A.M. *Educazione alla Sapientia in Seneca*. Brescia: Paideia, 1978.
- BÉNATOUIL, T. “L’usage correct des representations”, in *Les Stoïciens 3: Musonius, Épictète, Marc-Aurèle*. Paris: Belles Lettres, 2009.
- BERNO, F. R. “Seneca e la semantica della pienezza”, in *BStudLat* 2008 38 (2), pp. 549-566.
- BESSELAAR, J. van den. *O progressismo de Sêneca*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1960.
- BETT, R. *Sextus Empiricus: Against the logicians*. Cambridge: Cambridge University, 2005.
- BONHÖFFER, A. *Die Ethik des Stoikers Epiktet*. Stuttgart: Ferdinand von Enke, 1894.
- _____. *Epiktet und die Stoa*. Stuttgart: Ferdinand von Enke, 1890.
- BOURGERY, A. (Trad.). *Sénèque. Dialogues*. Vol. II. Paris: Belles Lettres, 1955.
- BOYS-STONES, G. R. *Post-Hellenistic philosophy. A study of its development from the Stoics to Origen*. Oxford: Oxford University, 2003.
- BREGALDA, M. M. Gloria, libertas et al.: valores tradicionais da Roma republicana nos escritos filosóficos de Sêneca (Tese de Doutorado, IEL-Unicamp, 2011).
- BRESCIA, G. “Gladiatori per ‘caso’: modelli antropologici in [Quintiliano], Declamazioni maggiori”, in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 27, n. 3 (verão 2009), pp. 294-311.
- BRINK, C.O. “Oikeiosis and Oikeiotes: Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory”, in *Phronesis* 1, 1956, pp. 123-45.
- BROUWER, R. “The early Stoic doctrine of the change to wisdom”, in *OSAPh*, Vol. 33, pp. 285-315.

- BROZE, M. “Un jeu de mots stoïcien sur le mélange : ‘eukrasia’ et ‘epikratein’, in RPhA 2007 25 (1) : 81-86.
- BRUN, J. *Les stoïciens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. London: Black, 1945.
- BUYS, R. *De kunst van het weldenken*, Amsterdam: Amsterdam University, 2009.
- BYRD, R. C. *The Senate of the Roman Republic: Adresses on the History of Roman Constitutionalism*. Washington: US Government Printing Office, 1995.
- CAIRNS, F. *Generic composition in Greek and Roman poetry*. Ann Harbor: Michigan Classical, 2007.
- CASSANMAGNAGO, C. “La ragione e la virtù dell’uomo nel *De vita beata* di Seneca, in rapporto alla fenomenologia di Husserl”, in *Zetesis*, Vol. 7, n. 1, 1987, pp. 6-24
- CARABIN, D. *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI^e et XVII^e siècles (1575-1642)*. Paris: Honoré Champion, 2004,
- CARDO, C. (ed.). *De brevitae vitae. De vita beata. De providentia*. Barcinone: Editorial Catalana, 1924.
- CARDOSO, I. T. “Aspectos da liberdade em *As Troianas* de Sêneca”, *Letras Clássicas*, ano 3, n. 3, 1999, pp. 229-256.
- _____ (trad.). *Estico de Plauto*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- _____. “Theatrum mundi: Philologie und Nachahmung”, in *Was ist eine philologische Frage?*, J. H. Schwindt (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, pp. 82-111.
- CARO, E. M. *Quid de beata vita senserit Seneca*. Paris: Hachette, 1852.
- CAVALLO, G.; FEDELI, P.; GIARDINA, A. *Lo spazio letterario di Roma antica*. Vol. I. Roma: Salerno Editrice, 1998.
- CEBES, *Pinax: Die Bildtafel des Kebes. Allegorie des Lebens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

- CELENTANO, M. S. “Le regole della comunicazione: pragmatica e antichi manuali di retorica”, in *Atti del Seminario Internazionale di Studi Letteratura Scientifica e Tecnica greca e latina*. P. R. Colace; A. Zimbo (eds). Messina: Edas, 2000, pp. 263-274.
- CHARLES THOMAS CRUTTWELL. *A history of Roman literature*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1906 (1877).
- CHAUMARTIN, F.-R. “Les disillusions de Sénèque devant l’évolution de la politique néronienne et l’aspiration à la retraite: le ‘De uita beata’ et le ‘De beneficiis’”, in ANRW II 36.3, 1989, pp. 1686-1723.
- CICERO, *Ciceronis Tusculanae disputationum libri V*. O. Heine (ed.) & M. Pohlenz (comentários). Stuttgart: Teubner, 1957.
- CIZEK, E. “Sur la rédaction du dialogue De vita beata”, in *StudClas* 1963 (5), pp. 211-222.
- COCCIA, M. *I problemi del De ira alla luce dell’analisi stilistica*. Roma: Ateneo, 1958.
- COLEMAN, R. “The artful moralist: a study of Seneca’s epistolary style”, in *Classical Quarterly*, Vol. 24, n. 2, 1974, pp. 276-284.
- COLISH, M. *The Stoic tradition antiquity middle ages*. Leiden: Brill, Vols. I-II. 1990.
- CONNOLLY, J. “The strange art of the sententious declaimer”, in *Paradox and the marvellous*. P. Hardie (ed.), Oxford: Oxford University, 2009, pp. 330-349.
- CONTE, G. B. *Latin literature*. Trad. J. B. Solodow. Londres: John Hopkins University Press, 1994.
- CONTE, G. B. *The rhetoric of imitation – with a foreword by Charles Segall*. Ithaca: New York: Cornell University Press, 1996.
- COSTA, C. D. N. (Trad.). *Seneca. Four dialogues*. Warminster: Aris & Phillips, 1994.
- COUVÉE, P. J. *Vita beata en vita aeterna. Een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip vita beata naast en tegenover vita aeterna bij Lactantius, Ambrosius en Augustinus, onder invloed van de romeinsche Stoa*. Baarn: Hollandia, 1947.

- CRUTTWELL, C. T. *A History of Roman Literature*. New York: Charles Scribner's Sons, 1906.
- CURTIUS, E. *Literatura européia e Idade Média latina*. Tradução T. Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec, 1996
- DAHLMANN, H. *Bemerkungen zu Seneca, De Vita Beata*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1972.
- DALZELL, A. *The Criticism of Didactic Poetry. Essays on Lucretius, Virgil, and Ovid*. Toronto: University of Toronto, 1996
- DAVIDSON, I. J. "The *Vita Beata*: Ambrose, *De officiis* 2, 1-21 and the synthesis of classical and Christian thought in the late fourth century", in *RecTh* 1996 63, pp. 199-219
- DE NONNO, M. "Transmissional history and textual criticism", in Barchiesi, A; Scheidel, W. (eds.), *The Oxford handbook of Roman studies*, Oxford: Oxford University, 2010, pp. 31-48.
- DE VOGEL, C. J. *Greek Philosophy. A collection of texts with notes and explanations*. Vol. III, Leiden: Brill, 1959.
- DIELS, H. (ed.). *Doxographi Graeci*. Berlin: De Gruyter, 1958.
- DITTENBERG, W. *Sylloge inscriptionum Graecarum*. Vol. II. Leipzig: Hirzel, 1917.
- DOUGAN, T. W. & HENRY, R. M.(eds.). *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque*. Vols. I-II. Cambridge: Cambridge University, 1934.
- DOUGLAS, A. E. (ed.) *Cicero the philosopher*. Nova York: Basic Books, 1995.
- DUNCAN, A. R. C. "The Stoic view of life", in *Phoenix*, Vol. 6, n. 4, 1953 (Dezembro-Março), pp. 123-128.
- DYSON, H. "Pleasure and the 'sapiens': Seneca De vita beata 11.1", in *CPh*, 2010 105 (3), pp. 313-318.
- DYSON, H. "The god within : the normative self in Epictetus", in *HPhQ*, 2009 26 (3), pp. 235-253.

- ERLER, M (ed.). *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.
- ERSKINE, A. "Review of T. Engberg-Pedersen, *The Stoic theory of oikeiosis*", in *CR, New Series*, Vol. 42, n. 1 (1992), pp. 77-79.
- ESPOSITO, P. "La felicità e il giudizio del volgo: Seneca, *De vita beata* 2,2", in *Vichiana*, Vol.17, 1988, pp. 151-162.
- ESTIENNE, H. "Introduction à la lecture de Sénèque (1586)". Paris: Champion, 2007
- EVENEPOEL, W. "The philosopher Seneca on suicide", in *AncSoc* 2004, Número 34, pp. 217-243.
- FARRAR, F.W. *Seekers after God*. New York: Cosimo. 2005
- FARRELL, J. "Classical genre in theory and practice", in *New Literary History*, Vol. 34, n. 3, Verão, 2003, pp. 383-408.
- FERENCZI, A. "Some generic problems of Senecan drama", in *AAntHung* 2001 41 (3-4), pp. 255-261.
- FERRAIOLO, B. "Free will, determinism, and Stoic counsel", in *Ars Disputandi*. Vol. 6, 2006.
- FOERSTER, H.; FRENZ, T. *Abriß der lateinischen Paläographie*. Stuttgart: Anton Hiersermann, 2004.
- FÖGEN, T. (ed.). *Antike Fachtexte. Ancient technical texts*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- FÖLLINGER, S. "Dialogische Elemente in antiker Fachliteratur", in *Antike Fachtexte. Ancient technical texts*. T. Fögen (ed.). Berlin: Walter de Gruyter, 2005, pp. 221-234.
- FORSCHNER, M. *Über das Handeln im Einklang mit der Natur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- FOWLER, A. *Kinds of literature: an introduction to the theory of genres and modes*. Oxford: Clarendon, 1982.
- FREDE, D. "Stoic determinism", in *Cambridge companion to the Stoics*, B. Inwood (ed.), pp. 179-205.

- FREISE, H. "Die Bedeutung der Epikur-Zitate in den Schriften Senecas", in *Gymnasium* 96, pp. 532-556.
- FUCHS, H. "Textgestaltungen in Senecas Schriften De Brevitate Vitae und De Vita Beata", in *RhM* 116, 1973, pp. 279-303.
- GENTILE, M. *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*. Milano, "Vita e pensiero", 1932.
- GEORGE, D. B. "Lucian's *Caesar* and Stoic *Oikeiōsis* theory: the Stoic fool", in *TAPhA*, Vol. 118, 1988, pp. 331-341.
- GIEBEL, M. *Reisen in der Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- GILBERT, R.-D. (ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Vrin, 2005.
- GILL, C. "Review of A. A. Long, *Stoic Studies*", in *CR, New Series*, Vol. 48, n. 1 (1998), pp. 90-92.
- GIUSTA, M. *I dossografi di etica*. Torino: Giapichelli, 1964.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
- GÖRGEMANN, H. "Oikeiosis in Arius Didymus". in *On Stoic and Peripatetic ethics: the work of Arius Didymus*. W.W. Fortenbraugh (ed.). New Brunswick (NJ): Transaction Books, 1983
- GÖRLER, W. "*Asthenēs synkatathesis*. Zur stoischen Erkenntnislehre", in *WJA* 3, 1977, pp. 83-92.
- GOULD, J. B. "Reason in Seneca", in *JHP* 1965 III, pp. 13-25
- GOULD, J. B. *The philosophy of Chrysippus*. Leiden: J. Brill, 1971.
- GOULET, R. "Les références chez Diogène Laërce: sources ou autorités?" , in *Titres et articulations du textes dans les oeuvres antiques*. J.-C. Fredouille et alia (eds). Paris: Institut d'Études Augustiniennes: 1997, pp. 149-166.
- GRASS, M. "Eudaimonism and theology in Stoic accounts of virtue", in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 61, n. 1, 2000, pp. 19-37.
- GRAVEN, M., *Stoicism and emotion*. Chicago: Chicago University, 2009.

- GRIFFIN, M. T. "Imago vitae suae", in *Seneca* (ed. J. G. Fitch). Oxford: Oxford University, 2008, pp. 23-58.
- _____. *Seneca: a Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon, 1992.
- GRILLI, A. "Echi dell' 'Hortensius'", in *Heimantica*, 28, 1977, pp. 189-199.
- GRIMAL, P. (ed.), *Sénèque. Sur le bonheur*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- _____. "Du traite sur la vie heureuse aux Lettres a Lucilius", in *Vita Latina* 69 (1978), pp. 2-11.
- _____. "La critique de l'aristotélisme dans le De vita beata", in *Revue des études latines*, 1967 (45), pp. 396-419.
- _____. "Sénèque est-il un philosophe", in *L'information littéraire* 5, 1953.
- _____. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris: Fayard, 1991.
- _____. *Sénèque: Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- GUCKES, B. (ed.). *Zur Ethik der älteren Stoa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- HABINEK, T. "Gloria, claritudo, and the replication of the Roman elite", in *CPh*, Vol. 19 , n. 2 (out. 2000), pp. 264-303
- HACHMANN, E. "Die Spruchepiloge in Senecas Epistulae morales", in *Gymnasium* 103, pp. 385-410.
- _____. *Die Führung des Lesers in Senecas Epistulae morales*. Münster: Aschendorff, 1995.
- HADOT, I. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
- HADOT, P. *La citadelle intérieure. Introduction aus pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1992.
- HAHM, D. E. "The ethical doxography of Arius Didymus", in *ANRW II* 36.4, 1990, pp. 2935-3055.
- HAHM, D. H. "Diogenes Laertius VII: On the Stoics", in *ANRW II*, 36.6, 1992, pp. 4076-4182.

- HARWARDT, S. “Die Glücksfrage der Stoa in Augustins *De beata vita* : Übernahme und Anwendung stoischer Argumentationsmuster”, in *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. T. Führer (ed.). Stuttgart: Steiner, 1999, pp. 153-171.
- HEGEL, Georg W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Vol. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Trad. Maria S. C. Schuback, Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1998.
- HEINZ, W. “Antike Balneologie in späthellenistischer und römischer Zeit. Zur medizinischen Wirkung römischer Bäder”, in *ANRW II* 37.3. Berlin: Walter de Gruyter, 1996, pp. 2411-2432.
- HERONDAS, *Mimes*. J. A. Nairn (ed.) & L. Laloy (trad.). Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- HICKS, R. D. (trad.), *Lives of eminent philosophers*. Vols. I-II. London: Heinemann, 1991.
- HIJMANS, B. L. *Askēsis. Notes on Epictetus educational system*. Assen: Van Gorcum, 1959.
- HIJMANS, B. L. “Two Seneca manuscripts and a commentary”, in *Mnemosyne*, Vol. 21, n. 2/3 (1968), pp. 240-253.
- HINE, H. M. “‘Interpretatio Stoica’ of Senecan tragedy”, in *Sénèque le tragique*. W.-L. Liebermann. Genebra: Fondation Hardt, 2004, pp. 173-209.
- HOPE, R. *The book of Diogenes Laertius. Its spirit and its method*. New York: A. Petrusi, 1930.
- HOROWITZ, M. C. “The Stoic synthesis of the idea of natural law in man: four themes”, in *Journal of the History of Ideas*, v. 35, n. 1, pp. 3-16.
- HORSTER, M; REITZ, C. (eds.). *Antike Fachschriftensteller: literarischer Diskurs und sozialer Kontext*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2003.
- HURSCHMANN, R. “Chlamys”, in *Brill's New Pauly Online*. H. Cancik; H. Schneider (eds.), 2012
- _____ “Wreath, Garland”, in *Brill's New Pauly Online*. H. Cancik; H. Schneider (eds.), 2012.

- INWOOD, B. "Stoic Ethics", in *Cambridge history of Hellenistic philosophy*, K. Algra; J. Barnes; J. Mansfeld; M. Schofield (eds.). Cambridge: Cambridge University, 2008, pp. 675-705.
- _____. "The will in Seneca the Younger", in *Classical Philology*, 95, 2000, p. 44-60.
- _____. Comments on Professor Gorgemann's Paper: The Two Forms of Oikeiosis in Arius and the Stoa. in *On Stoic and Peripatetic ethics: the work of Arius Didymus*. W.W. Fortenbraugh (ed.), STADT: VERLAG.1983.
- _____. *Ethics and human action in early Stoicism*. Oxford: Clarendon, 1987.
- _____. *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando. T. Ferreira & Raul Filker. São Paulo: Odysseus, 2006.
- _____. *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 2005
- INWOOD, B.; DONINI, P. "Stoic Ethics", in *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, K. Algra; J. Barnes; J. Mansfeld; M. Schofield (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 675-738.
- IOPPOLO, A. M. "Presentation and assent: A physical and cognitive problem in early Stoicism", in *CQ, New Series*, vol. 40, n. 2, pp. 433-449.
- KAHN, C. H. "Arius as a Doxographer", in *On Stoic and Peripatetic ethics*. W. W. Fortenbaugh (ed.). New Brunswick (NJ): Transaction Books, 1983, pp. 3-13.
- KIDD, I. G. "Stoic intermediates and the end for man", in *Problems in Stoicism*. A. A. Long (ed.). London: Athlone, 1996, pp. 150-172.
- KILB, J. *De vita beata*. Münster: Aschendorff, 1973.
- KNOEPFLER, D. *La vie de Ménédème d'Éritrie de Diogène Laërce*. Basel: Reinhardt, 1991.
- KÖHNKEN, A. *Darstellungsziele und Erzählstrategien in antiken Texten*. Anja Bettenworth (ed.). Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

- KÖSTERMANN, E. *Untersuchungen zu den Dialogschriften Senecas*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1934.
- KUEN, G. *Die Philosophie als "dux vitae". Die Verknüpfung von Gehalt, Intention und Darstellungsweise im philosophischen Werk Senecas am Beispiel des Dialogs "De vita beata". Einleitung, Wortkommentar und systematische Darstellung*. Heidelberg: Carl Winter, 1994.
- KÜHNER, R. *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*. Vol. 1. Hannover: Hansche Buchhandlung, 1877.
- _____. *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*. Vol. 2.1. Hannover: Hansche Buchhandlung, 1878.
- _____. *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*. Vol. 2.2. Hannover: Hansche Buchhandlung, 1879.
- L'ESTRANGE, R. *Seneca's Morals of a Happy Life, Benefits, Anger and Clemency*. Chicago: Belford, Clarke & Co, 1882.
- LAGRÉE, J. "Constancy and coherence", in *Stoicism. Traditions and transformations*. S. K. Strange; J. Zupko (eds.). Cambridge: Cambridge University, 2004.
- LAING, G. J. "Roman prayer and its relation to ethics", in *Classical Philology*. Vol. 6, n. 2, 1911 (Abril), pp. 180-196.
- LANA, I. "Seneca: la vita come ricerca", in *Seneca e la cultura*. Perugia: Università di Perugia, 1991.
- LAUDIZI, G. "Seneca e il greco: la terminologia filosofica.", in *Leggere greco e latino fuori dai confini nel mondo antico*. M. Carpasso (ed.). Lecce: Pensa Multimedia, 2010, pp. 125-147.
- LAURAND, V. "La sympathie universelle : union et séparation", in *RMM* 2005 (4), pp. 517-535.
- _____. *Le vocabulaire des stoiciens*. Paris: Ellipses, 2002.
- LAVERY, G. "Metaphors of war and travel in Seneca's prose works", in *Greece & Rome*. Vol. 27, n. 2, 1980, pp. 147-157.

- LE BLAY, F. “Quelle place pour la médecine ? : étude d'un exemple de vulgarisation scientifique”, in *Transmettre les savoirs dans le monde hellénistique et romain*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 79-92.
- LEFÉVRE, F. “La chronologie du III^e siècle à Delphes, d’après les actes amphictioniques (280-200)”, in *BCH*, Vol. 119, 1995, pp. 161-208.
- LEVY, C. “Soldat de la vertu, soldat du plaisir : les métamorphoses de la notion de ‘militia’ chez Lucrèce, Cicéron, les Sextii et Sénèque”, in *Le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*. P. Galand-Hallyn; C. Levy; W. Verbaal (eds.). Turnhout: Brepols, 2008, pp. 289-312.
- _____. *Cicero academicus: recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Roma: École Française de Rome, 1992.
- LÉVY, C.; BESNIER, B.; GIGANDET, A. (eds.). “*Ars et ratio*”: sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine. Actes du colloque international organisé à Créteil, Fontenay et Paris du 16 au 18 octobre 1997. Bruxelles: Latomus, 2003
- LIEBERSOHN, Y. Z. “Seneca ‘philosophia medicus’ : ‘De constantia sapientis’ : a proposed interpretation”, in *Studies in Latin literature and Roman history 12*. C. Deroux (ed.). Bruxelles: Latomus, 2005, pp. 361-394.
- LIMAT-LETTELLIER, N.; MIGUET-OLLAGNIER, M. *L'intertextualité*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- LIU, I. *Homoiosis theoi: becoming like God in stoic and Epicurean philosophy*. Tese de Doutorado. Chicago: University of Chicago, 2005
- LÖBL, R. *Die Relation in der Philosophie der Stoiker*. Amsterdam: Rodopi, 1986.
- LONG, A. A. “Arius Didymus and the exposition of Stoic ethics”, in *On Stoic and Peripatetic ethics*. W. W. Fortenbaugh (ed.). New Brunswick (NJ): Transaction Books, 1983, pp. 41-65.
- _____. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans and Sceptics*. London: Duckworth, 1996.

- _____. *Stoic Studies*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1996.
- _____. “The Stoic concept of Evil”, in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 18, n. 73, 1968 (Outubro), pp. 329-343.
- LONG, A. A; SEDLEY, D. N.. *The Hellenistic philosophers*. Vols. I-II, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LÓPEZ-KINDLER, A. *Función y estructura de la sentencia en la prosa de Séneca*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1966.
- LOWE, A. *The Beneventan Script: a history of the South Italian minuscule*. Oxford: Clarendon, 1914.
- MANSFELD, J. “Doxography of ancient philosophy”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/doxography-ancient> [acessado em 16/12/2011]
- MANSFELD, J.; RUNIA, D. T. *Aëtiana*. Vols. I-III. Leiden: Brill, 1997.
- MARCOVICH, M. “On the origin of Seneca’s “Ducunt uolentem fata, nolentem trahunt””, in *Classical Philology*, Vol. 54, n. 2, 1959, pp. 119-121.
- MAURACH, G (ed.). *Römische Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- MAZZOLI, G. “La prosa filosofica, scientifica, epistolare”. in *La prosa latina*. Barchiesi, A.; La Penna, A.; Mazzoli, G.; Narducci, E. (eds). Roma: Carocci, 2002.
- MEJER, J. “Biography and doxography. Four crucial questions raised by Diogenes Laertius” , in *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*. M. Erler; S. Schorn (eds.). Berlin: De Gruyter, 2007, pp. 431-442.
- _____. “Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy”, in *ANRW II*, 36.5, 1992, pp. 3556-3602.
- MEO, Cesidio de. *Lingue tecniche del latino*. Bolonha: Pàtron Editore, 1986.

- MERCHANT, F. I. "Seneca the philosopher and his theory of style", in *The American Journal of Philology*, Vol. 26, n. 1, 1905, pp. 44-59.
- MILLER, F. D. "The State and the community in Aristotle's Politics", in *Reason Papers*, n. 1, 1974, pp. 61-69.
- MILTON, J. *The history of Britain*, Londres: Wilks, 1818 (1670).
- MIOLO, R. S. *Shakespeare and Classical Tragedy: The influence of Sêneca*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- MOLENAAR, G. "Seneca's use of the term *conscientia*", in *Mnemosyne*. Vol. 22, Fasc. 2, 1969, pp. 170-180.
- MÖLLER, L. (ed.). *Vom glücklichen Leben*. Wiesbaden: Marix Verla, 2009.
- MÖLLER, M. *Talis oratio qualis uita: zu Theorie und Praxis mimetischer Verfahren in der griechisch-römischen Literaturkritik*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2004.
- MONTAIGNE, M. *Les Essais*. J. Balsamo; C. Magnien-Simonin; M. Magnien (eds.). Paris: Gallimard, 2007 (1595).
- MORELLO, R; MORRISON, A. D. (eds.). *Ancient letters. Classical and late antique epistolography*. Oxford: Oxford University, 2007.
- MOTTO, A. L. "Et terris iactatus et alto: The art of Seneca's Epistle LIII", in *The American Journal of Philology*, Vol. 92, n. 2, 1971 (Abril), pp. 217-225.
- MOTTO, A. L. "Seneca on theology", in *The Classical Journal*. V. 50, n. 4, pp. 181-182.
- MOTTO, A. L. "Seneca's quest for the 'vita beata'", in *Athenaeum* 97, Número 1, 2009, pp. 187-196.
- MOTTO, A. L. "The case of the opulent Stoic", in *CJ*, Vol. 61, n. 6, 1966, pp. 254-258.
- MOTTO, A. L. *Seneca Sourcebook: Guide to the Thought of Lucius Annaeus Seneca*. Amsterdam: Hakkert, 1970.
- MULLER, R. *Les stoiciens. La liberté e l'ordre du monde*. Paris: Vrin, 2006.

- MUTSCHLER, F.-H. (ed.) *De vita beata. Vom glücklichen Leben*. Stuttgart: Reclam, 2009.
- MUTSCHLER, F.-H. “Variierende Wiederholung: zur literarischen Eigenart von Senecas philosophischen Schriften”, in *Mousopolos Stephanos: Festschrift H. Görgemanns*. M. Baumbach; H. Köhler; A. Ritter (eds.). Heidelberg: Carl Winter, 1998, pp.143–159.
- NADDAF, G. *The Greek concept of nature*. Albany: State University of New York, 2005.
- NEWMAN, R. J. “*Cotidie meditare*. Theory and practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism”, in *ANRW II* 36.3, pp. 1473-1517.
- NEWTON, F. *The scriptorium and library at Monte Cassino, 1058-1105*. Cambridge: Cambridge University, 1999.
- NIETZSCHE, F. W. “Analecta laertiana”, in *Rhm*, Vol. 25, 1870, pp. 217-231.
- _____. “Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes” , in *Gratulationsschrift des Paedagogiums zu Basel zur Feier der fünfzigjährigen Lehrthätigkeit des Prof. Dr. Fr. D. Gerlach.*, 1870.
- _____. “De Laertii Diogenis fontibus, 1-2” , in *RhM*, Vol. 23, 1868, pp. 632-653.
- _____. “De Laertii Diogenis fontibus, 3-6” , in *Rhm*, Vol. 24, 1869, pp. 181-228.
- NORDEN, E. *Die antike Kunstprosa*. Vols. I-II. Leipzig: Teubner, 1898-1918.
- NOVAK, M. G. “Estoicismo e epicurismo em Roma”, *Letras Clássicas*, ano 3, n. 3, 1999, pp. 257-273.
- NUSSBAUM, M (ed). *The poetics of theraphy*.
- _____. “Philosophical norms and political attachments: Cicero and Seneca.”, in *Body and soul in ancient philosophy*, pp. 425-444.
- NYBAKKEN, O. E. “Humanitas romana”, in *Transaction and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 70, 1939, pp. 396-413.
- O’GRADY, P. (ed). *Meet the philosophers of ancient Greece*. Aldershot: Ashgate, 2005.

- OLDFATHER, W. A. *Epictetus: The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and Fragments*. Vol. 2. Cambridge (Mass.): Harvard University, 1952.
- PARATORE, E. *História da literatura latina*. Trad. Manuel Losa. Lisboa: Gulbenkian, 1983.
- PARÉ-REY, P. “Du ‘demonstrare’ au ‘uincere’: l'enthymème tragique entre logique et rhétorique”. in *Pallas* 2005 (69), pp. 413-426.
- PARKER, H., “The seven liberal arts”, in *The English historical review* Vol. 5, n. 19.
- PEMBROKE, S. G. “Oikeiōsis”, in *Problems in Stoicism*. A. A. Long (ed.). London: Athlone, 1996.
- PERLS, H. *Lexikon der platonischen Begriffe*. Bern: Francke Verlag, 1973.
- PETROCHEILOS, N. (ed.). *De vita beata*. Atenas: Patakis, 2004.
- PHILIPPSON, R. “Das ‘erste Naturgemäße’”, in *Philologus*, 1932. PAGES
- POHLENZ, M. “Die Oikeiosis”, in *Grundfragen der stoischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1940.
- _____. “Grundfragen der stoischen Philosophie”, *Abhandlungen der Gessellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 3rd Series, No. 26, 1940, pp. 1-103.
- _____. *Kleine Schriften*. H. Dörrie (ed.). Vols. I-II. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965.
- POMEROY, A. J. (ed.). *Epitome of Stoic ethics*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.
- PORTER, J. I. “Reception studies: future prospects”, in *A companion to classical receptions*, L. Hardwick; C. Stray (eds.). Malden (Mass.): Oxford: Blackwell, 2008, pp. 469-481.
- POWELL, J. G. F. “Dialogues and treatises”, in Harrison, S (ed.), *A companion to Latin literature*. Malden (Mass.): Blackwell, 2005, pp. 223-240.
- QUINN, K. *Texts and contexts: the Roman writers and their audience*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- RABBOW, P. *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung*. Vol. I. Leipzig: Teubner, 1914.

- RAMELLI, I (ed.); D. Konstan (trad.). *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments and excerpts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- RAMELLI, I. *Musonio Rufo. Diatribe, frammenti, testimonianze*. Milano: Bompiani, 2001.
- RAMONDETTI, P. *Dialoghi di Lucio Anneo Seneca*. Torino: Unione-Tipografico Editrice, 1999.
- REALE, G. *História da filosofia*, Vol. I, São Paulo: Paulus, 1991.
- REESOR, Margaret E. *The nature of man in early stoic philology*. London: Duckworth, 1989.
- REID, H. L. *Athletics and philosophy in the ancient world. Contests of virtue*. London: Routledge, 2011. Cf. esp. Capítulo 8 (“Sêneca’s gladiators”), pp. 90-98.
- REINHARDT, T.; LAPIDGE, M; ADAMS, J. N. (eds.). *Aspects of the language of Latin prose*. Oxford: British Academy, 2005.
- RENEHAM, R. F. “On gender switching as a literary device in Latin poetry”, in *Festschrift W. Clausen*, pp. 212-229.
- REYNOLDS, L. D. “Some Notes on the Text of Seneca's Dialogues”, in *CQ*, Vol. 24, n. 2, (dez. 1974), pp. 269-275.
- _____. “The medieval tradition of Seneca’s dialogues”, in *CQ, New series*, Vol. 18, n. 2. (nov. 1968), pp. 355-372.
- RIETH, O. “Über das Telos der Stoiker”, in *Hermes* 69, Vol. H.1, 1934, pp. 13-45.
- RILINGER, R; *Ordo und Dignitas. Beiträge zur römischen Verfassungsund Sozialgeschichte*. Herausgegeben von T. Schmitt und Aloys Winterling. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.
- RIST, J. M. “Zeno on Stoic consistency”, in *Phronesis*, Vol. 22, n. 2, 1977, pp. 161-174.
- RITSCHEL, F. W., *Opuscula philologica*, Vol. III. Leipzig: Teubner, 1879.
- ROBIN, L. *La pensée grecque*. Paris: Albin Michel, 1948.
- ROBINSON, T. M. *Heraclitus*. Toronto: University of Toronto, 1991.
- ROCHA PEREIRA, M. H. *Estudos de história da cultura clássica* (vol. II). Lisboa: Gulbenkian, 1989.

- ROSE, H. J. *A handbook of Latin literature. From the earliest times to the death of St. Augustine.*
Wauconda: Bolchazy-Carducci, 1996.
- ROSENBACH, M. (Trad.). *L. Annaeus Seneca Philosophische Schriften.* Vol. II. Darmstadt:
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- ROSENMEYER, T. "Seneca and Nature", in *Arethusa*, n. 33., John Hopkins University, 2000, pp. 99-
119.
- _____. *Senecan drama and stoic cosmology.* Los Angeles/Berkeley: University of
California Press, 1989.
- SANDBACH, F. H. *The stoics.* Londres: Bristol Classical, 1994.
- SANTINI, C.; ZURLI, L.; CARDINALI, L. (ed.). "*Concentus ex dissonis*": *scritti in onore di Aldo*
Setaioli. Vols. I-II. Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 2006.
- SCHAFER, J. *Ars didactica: Seneca's 94th and 95th letters.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,
2009.
- SCHAVERNOCH, H. *Die Harmonie des Sphären. Die Geschichte der Idee des Welteinklangs und der*
Seeleinstimmung. München: Karl Alber, 1981.
- SCHMIDT, M. G. *Einführung in die lateinische Epigraphik.* Darmstadt: Wissenschaftliche
Buchgesellschaft, 2004.
- SCHNEIDER, K. (ed.). *Aristoteles latinus.* Leiden: Brill, 1978.
- _____. (ed.). *De vita beata.* Bamberg: Bayerische Verlagsanstalt, 1955
- SCHOFIELD, M. "Social and political thought", in *CHCP*, pp. 760-768.
- SCHUBERT, W. "Seneca", in *Musik in der antiken Philosophie.* S. L. Sorgner; M. Schramm (eds.).
Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, pp. 233-248.
- SELLARS, J. *The art of living: the Stoics on the nature and function of philosophy.* Aldershot:
Ashgate, 2003.

- SETAIOLI, A. “La notion éthique de ‘kalós/kalón’ en latin”, in *Prometheus* 2008 34 (2), pp. 160-180.
- _____. *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell’ideologia senecana*. Bologna: Pàtron, 2000.
- SHARPLES, R. W. *Stoics, epicureans and sceptics*. Londres: Routledge, 1999.
- SHELTON, J.-A. *As the Romans did. A sourcebook in Roman social history*. Oxford: Oxford University, 1988.
- SIDWELL, K e JONES, P. *The world of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SIMON, H; SIMON, M. *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff: ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus*. Berlin: Aufbau Verlag, 1956.
- SINCLAIR, P. “The *sententiae* in *Rhetorica ad Herennium*: a study in the sociology of rhetoric”, in *AJPh*, Vol. 114, N. 4 (1993), pp. 561-580.
- SMITH, W. *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London: J. Murray, 1875.
- STEINRÜCK, M. “*Harena sine calce*”. *conceptions et représentation de l’extraordinaire*. STADT, JAHR.
- STRIKER, G. “Following nature: a study in Stoic ethics”, in *OSAPh*, Vol 9, 1991, pp. 1-73.
- _____. “*Oikeiosis* in Stoic ethics”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 1, 1983, pp. 145-167.
- _____. “Review of A. A. Long, *Stoic Studies*”, in *Ethics*, Vol. 109, n. 1 (out. 1998), pp. 172-174.
- _____. *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge: Cambridge University, 1996.
- STROH, W. “De dispositione libelli quem de uita beata Seneca Seneca scripsit”, in *Festschrift F. Engermann*. Munique, 1985, pp. 141-145.
- THOMPSON, E. M. *An introduction to Greek and Latin palaeography*. New York: Burt Franklin, 1912.

- TIELEMAN, T. “Review of A. A. Long, *Stoic Studies*”, in *Mnemosyne, Fourth series*, Vol. 51, Fasc. 5 (out. 1998), pp, 604-605.
- TRAINA, A. *Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca*. Bologna: Pàtron, 1974.
- TREVELYAN, G. O. (ed.). *Life and Letters of Lord Macaulay*, Teddington: The Echo Library, 2006.
- TREVIZAM, M.; RAIMUNDO, R. F. M. “Papéis de Baco em *Geórgicas* II: figuração poética, religiosidade e história do teatro”, in *Nuntius Antiquus*, Vol, 7, n. 1 (janeiro – junho 2011), pp. 79-.103.
- TRILLITZSCH, W. *Seneca im literarischen Urteil der Antike. Darstellung und Sammlung der Zeugnisse*. Vols. I-II. Amsterdam: Hakkert, 1971.
- _____. *Senecas Beweisführung*. Berlin: Akademie Verlag, 1962.
- TSEKOURAKIS, D. *Studies in the terminology of early Stoic ethics*. Wiesbaden: Steiner Verlag, 1974.
- TURPIN, W. “Tacitus, Stoic exempla, and the *praecipuum munus annalium*, in *ClAnt* 2008 27 (2), pp. 359-404.
- ULLMANN, R. A. *O estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (EDIPUCRS), 1996.
- USHER, M. D. *A student’s Seneca: ten letters and selection from De prouidentia and De vita beata*. Norman: University of Oklahoma, 2006.
- VALENTE, M. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1984.
- VALVERDE GARCÍA, A. “La estructura compositiva de las ‘Epístolas morales a Lucilio’ de Séneca”, in *Habis* 2008 (39), pp. 143-151
- VAN ACKEREN, M. (ed.). *A companion to Marcus Aurelius*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2012.
- VAN DEN HOUT, M. P. J. (ed.). *M. Cornelii Frontonis Epistulae*. Vol. 1, 1954.

- VAN DER MEEREN, S. “Exhorter à la philosophie ou à la sagesse? : une ambiguïté manifeste dans les protreptiques à la philosophie”, in *Les jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins*. Lyon: Jean Pollinoux, 2005, pp. 147-170.
- VAN GEEST, P. “Stoic against his will?: Augustine on the Good Life in *De beata vita* and the *Praeceptum*”, in *Augustiniana* 2004 54 (1-4), pp. 533-550
- VAN PROOSDIJ, B. A. *Seneca als moralist*. Vols. I-II. Leiden: Brill, 1992.
- VASCONCELLOS, P. S. *Efeitos intertextuais na Eneida de Virgílio*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- _____. “Reflexões sobre a noção de arte alusiva e intertextualidade na poesia latina”, in *Clássica*, Vol. 20, 2011, pp. 239-260.
- VISTA, H. *De vita beata*. Madrid: Gredos, 1946.
- VOELKE, A.-J. *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- VOGT, K. M. “Die frühe stoische Theorie des Werts”, in *Abwägende Vernunft*. C. Schröder; F.-J. Bormann. Berlin: De Gruyter, 2004, pp. 61-77.
- _____. *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford: Oxford University, 2008.
- VON ALBRECH, M. *Wort und Wandlung. Senecas Lebenskunst*. Leiden: Brill Academic Publishing, 2004.
- _____. “Seneca's language and style, 1.”, in *Hyperboreus* 2008 14 (1), pp. 68-90.
- _____. “Seneca's language and style, 2.”, in *Hyperboreus* 2008 14 (2), pp. 124-150.
- _____. *Meister römischer Prosa. Von Cato bis Apuleius. Interpretationen*. Heidelberg: Lothar Stiehm Verlag, 1971.
- VON ARNIM, H.: “Arius Didymus’ Abriss der peripatetischen Ethik,” *Sitzungsberichte der Academie Wien* 204.3, 1926.

- WAGENWOORT, H. “Ad Senecae Dialogorum Libros VII-XII Scholia Critica”, in *GIF*, Vol. 20, n. 3 (1967), pp. 13-17.
- WASIOŁKA, J. “Hypothèses sur la transgénéricité chez Sénèque : l'hymne et l'épithalame”, in *BAGB* 2007 (1), pp. 75-93.
- WATSON, G. “The Concept of ‘Phantasia’ from the Late Hellenistic Period to Early Neoplatonism, in *ANRW II* 36.7, pp. 4765-4810.
- WEDECK, H. E. “The question of Seneca’s wealth” , in *Latomus* 14, 1955, pp. 540-544.
- WEINKAUF, W (ed.). *Die Stoa. Kommentierte Werkausgabe*. Augsburg: Pattloch, 1994.
- WERNER, S. (ed.). *Festschrift für Franz Egermann zu seinem 80. Geburtstag am 13. Febr. 1985*. München: München, 1985.
- WESTMAN, R. “Textkritisches zu Senecas Dialogen”, in *Arctos* 1958 II, pp. 208-216.
- WHITE, N. P. “Comments on professor Long’s paper”, in *On Stoic and Peripatetic ethics*. W. W. Fortenbaugh (ed.). New Brunswick (NJ): Transaction Books, 1983, pp. 67-73.
- _____. “The basis of Stoic ethics”, in *HSPH*, Vol. 83, 1979, pp. 143-178.
- _____. “Two notes on Stoic terminology”, in *AJPh*, Vol. 99, n. 1 (Primavera, 1978), pp. 111-119
- _____. “Nature and regularity in Stoic ethics”, in *OSAPh*, 1985, 3, pp. 289-305.
- WILDBERGER, J. *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*. Vols. I-II. Berlin: De Gruyter, 2006.
- _____. “Seneca and the Stoic theory of cognition: some preliminary remarks”, in *Seeing Seneca Whole: perspectives on philosophy poetry and politics*, K. Volk; G. Williams (eds.). Leiden: Brill, 2006, pp. 75-102
- _____. *The pragmatics of diatribe* (no prelo).

- _____. "Time and the activities of god in Stoicism", in *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns*. Berlin: De Gruyter, 2009, pp. 123-152.
- _____. "Vier Seneca-Kommentare", in *Gymnasium* 2008 115, n. 6, pp. 587-593
- _____. "Vom Versuch Seneca zu übersetzen.", in *Pontes*, 5, pp. 392-404.
- WILSON, M. "Your writings or your life: Cicero's 'Philippics' and declamation", in *Cicero's Philippics: history, rhetoric, ideology*. T. Stevenson; M. Wilson (eds.). Auckland: Polygraphia, 2008, pp. 305-334.
- WOLF-HARTMUT, F. *Untersuchungen zu Senecas dramatischer Technik*. Borna-Leipzig: Noske, 1933.
- ZAMBRANO, M. *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Siruela, 1994.

IX. Apêndices

9.1 – Apêndice I: Expressões para o *telos* estóico

Conforme argumentamos no Capítulo III, a comparação entre as diferentes formulações do *telos* nos permitiu desenvolver observações interessantes quanto ao emprego de noções relacionadas à “harmonia”, como, por exemplo, ao notar a preferência dos estóicos pelo emprego de advérbios (por exemplo, “harmoniosamente”; ὁμολογουμένως) e atributos de estado (por exemplo, “de acordo com a virtude”; κατ' ἀρετὴν) para designar seu bem supremo.

Assim, procuramos, para fácil consulta durante a pesquisa, estabelecer um documento que listasse essas diferentes formulações, uma ao lado da outra. Com isso em mente estabelecemos a lista abaixo, seguindo a descrição do *telos* estóico de acordo com três dos principais doxógrafos do estoicismo: Estobeu, Diógenes Laércio, e Clemente de Alexandria.

Ário Dídimο (sec. I a.C.) *apud* Estobeu (sec. V d.C.; *Eclogae*):

2.60.7-8: Κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.

2.75.11: Τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε· ‘τὸ ὁμολογουμένως ζῆν’· τοῦτο δ' ἐστὶ κατ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζώντων κακοδαιμονούντων.

2.76.1: Οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιαρθροῦντες οὕτως ἐξέφερον ‘ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν’.

2.76.3: Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἴρεσιν προσέθηκε ‘τῇ φύσει’ καὶ οὕτως ἀπέδωκε· ‘τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν’.

2.76.6: Ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον· ‘ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων’

2.76.9: Διογένης δέ· ‘εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ’.

2.76.10: Ἀρχέδημος δέ· ‘πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντας ζῆν’.

2.76.11: Αντίπατρος δέ· ‘ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς’. Πολλάκις δὲ καὶ οὕτως ἀπεδίδου· ‘πᾶν τὸ καθ’ αὐτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν’.

2.77.16: Τέλος δὲ φασιν εἶναι τὸ <εὐδαιμονεῖν>.

2.77.18: τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ’ ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταῦτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν.

2.77.20: Τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὠρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ’ ἐστὶν εὐροια βίου. Κέχρηται δὲ καὶ Κλεάνθης τῷ ὄρω τούτῳ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασι καὶ ὁ Χρύσιππος καὶ οἱ ἀπὸ τούτων πάντες, τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες οὐχ ἑτέραν τοῦ εὐδαίμονος βίου, καίτοι γε λέγοντες, τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκεῖσθαι, τέλος δ’ εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταυτὸν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν.

2.78.1: Δῆλον οὖν ἐκ τούτων, ὅτι ἰσοδυναμεῖ ‘τὸ κατὰ φύσιν ζῆν’ καὶ ‘τὸ καλῶς ζῆν’ καὶ ‘τὸ εὖ ζῆν’ καὶ πάλιν ‘τὸ καλὸν κάγαθόν’ καὶ ‘ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ μέτοχον ἀρετῆς’· καὶ ὅτι πᾶν ἀγαθὸν καλόν, ὁμοίως δὲ καὶ πᾶν αἰσχροὺν κακόν· δι’ ὃ καὶ τὸ Στωικὸν τέλος ἴσον δύνασθαι τῷ κατ’ ἀρετὴν βίῳ.

2.78.5-6: δι’ ὃ καὶ τὸ Στωικὸν τέλος ἴσον δύνασθαι τῷ κατ’ ἀρετὴν βίῳ.

2.93.14: κατόρθωμα δ’ εἶναι λέγουσι καθῆκον πάντας ἀπέχον τοὺς ἀριθμούς.

Diógenes Laércio (sec. III d.C.; *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*)

7.87: Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ’ ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις.

7.87: πάλιν δ’ ἴσον ἐστὶ τὸ κατ’ ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ’ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὥς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν· 88 μέρη γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὄλου. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Δίῳ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ’ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ’ ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὄλων διοικητοῦ βούλησιν.

7.89: Φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ἧ ἀκολουθῶς δεῖ ζῆν, τὴν τε κοινήν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινήν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ἧ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.

7.88: ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ρητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ.

7.88: Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν.

7.88: εἶναι δ’ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ’ ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὄλων διοικητοῦ βούλησιν.

7.89: Τὴν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην· καὶ αὐτὴν δι' αὐτὴν εἶναι αἰρετὴν, οὐ διὰ τινὰ φόβον ἢ ἐλπίδα ἢ τι τῶν ἐξωθεν· ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὕτως ψυχῇ πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου. διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῶον, ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἐξωθεν πραγματειῶν πιθανότηας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων· ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους.

7.165: Ἡρίλλος δ' ὁ Καρχηδόνιος τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἐστὶ ζῆν ἀεὶ πάντ' ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιστήμης ζῆν καὶ μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον. εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην ἕξις ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀνυπόπτωτον ὑπὸ λόγου.

Clemente de Alexandria (ca. sécs. II-III d. C.; *Stromateis*)

129.1: Πάλιν δ' αὖ Ζήνων μὲν ὁ Στωϊκὸς τέλος ἡγεῖται τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν.

129.1: Κλεάνθης δὲ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

129.1: Διογένης δὲ τὸ τέλος κεῖσθαι ἡγεῖτο ἐν τῷ εὐλογιστεῖν, ὃ ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κεῖσθαι διελάμβανεν.

129.3: Ἀρχέδημός τε αὖ οὕτως ἐξηγεῖτο εἶναι τὸ τέλος, <ζῆν> ἐκλεγόμενον τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα, οὐχ οἷόν τε ὄντα ὑπερβαίνειν.

129.2: ὁ τε Ἀντίπατρος ὁ τούτου γνώριμος τὸ τέλος κεῖσθαι ἐν τῷ διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως ἐκλέγεσθαι μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλέγεσθαι δὲ τὰ παρὰ φύσιν ὑπολαμβάνει.

129.4: πρὸς τούτοις ἔτι Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφήνατο·

129.4: ἐπὶ πᾶσι τε ὁ Ποσειδώνιος τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὄλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς.

129.5: τινὲς δὲ τῶν νεωτέρων Στωϊκῶν οὕτως ἀπέδοσαν, τέλος εἶναι τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ.

129.7: ἢ τὰ Ἡρίλλου εἰς μέσον παράγοιμι; τὸ κατ' ἐπιστήμην ζῆν τέλος εἶναι τίθησιν Ἡρίλλος.

