

RATIO E VOLUNTAS NO PENSAMENTO DE SÉNECA

J. A. Segurado e Campos

Na concepção global do estoicismo, o universo é constituído por dois princípios, distintos mas indissociáveis: ὕλη ou *materia*, a matéria inerte, e λόγος ou *ratio*, princípio racional, activo, o qual não só dá forma ao universo em geral, mas ainda é por assim dizer responsável pelo respectivo movimento – órbitas dos planetas e cometas, nascimento e desenvolvimento das plantas e animais, etc.

Tendo aceite da antropologia platónica a dicotomia *corpo – alma* [σῶμα – ψυχή – *corpus – animus*], os Estóicos foram levados a conceber o homem como uma espécie de microcosmo, à imagem do universo, ou seja, como formado também na base de dois princípios indissociáveis conquanto distintos, *ratio* e *materia*, correspondendo respectivamente à alma e ao corpo.

Desta concepção proveio a ideia, rapidamente transformada em τόπος (lugar comum) de que aquilo que distingue o homem como ser peculiar dentro do mundo animal é o facto de ele, ao contrário dos outros seres, ser dotado de razão, ser um animal racional, por oposição aos *belua*, dotados apenas de *anima* – princípio vital, capacidade de movimento, vida, mas não de *animus*, alma, isto é, razão. Diversas variantes deste lugar comum ocorrem na literatura antiga, por exemplo, a ideia de que no homem a alma, a razão é que comanda, limitando-se o corpo, como matéria inerte, apenas a obedecer às ordens que da alma provêm. Apenas a título de exemplo refiro o historiador Salústio, que, no *de coniuratione Catilinae*, escreve:

*Sed nostra omnis uis in animo et corpore sita est; animi imperio, corporis seruitio magis utimur.*¹

"Todas as nossas capacidades estão distribuídas pela alma e pelo corpo, mas nós usamos de preferência a alma para comandar, e o corpo para obedecer."

Esta é uma súpula muito simplificada, já que a propósito de todos os pontos acabados de enunciar se poderiam levantar diversas questões bastante complexas, mas em que de momento não pretendo entrar.

O problema que me vai ocupar é antes o seguinte. Do universo em geral, podemos dizer, como referi, que é um corpo (*materia*) dotado de razão (*ratio*). E podemos facilmente verificar a ordem, a regularidade, com que tudo se move no universo: movimento dos astros, ocorrência de fenómenos atmosféricos, circulação das águas, alternância das estações, nascimento de plantas e animais, tudo obedece a uma ordem inalterável e perfeita. Tal ordem é da responsabilidade da *ratio* que permeia todo o universo e que, na esteira de Cleantes no seu conhecido Hino a Zeus, Séneca chega a designar com o nome de divindade. No prefácio das *N.Q.*, na finalidade de demonstrar não apenas o interesse, mas também a superioridade do estudo da natureza sobre os outros ramos do saber, o filósofo escreve:

É apenas um ponto, este mundo em que o homem navega, faz a guerra, exerce o poder. [...] Acima de nós, porém, há espaços ilimitados a cuja posse a nossa alma pode aceder, tanto mais facilmente quanto menos se conservar ligada ao corpo [...]. Movendo-se nesses espaços a alma como que se dilata, cresce e, liberta das suas limitações corpóreas, comprova no deleite que sente ao contemplar a ordem universal a sua própria natureza divina ...²

E um pouco adiante afirma:

É então que ela (= a alma) começa a conhecer a divindade. Ora o que é a divindade senão a alma do universo? [...]

O que distingue a natureza de deus e a natureza do homem, é que do homem a melhor parte é a alma, enquanto a divindade é toda ela alma, é toda ela razão.³

Em suma, na esteira dos outros pensadores estóicos, Séneca concebe o universo como uma espécie de corpo (o universo material) regido por um princípio racional, que o filósofo designa de diversos modos – uma vez chamando-lhe *mens uniuersi*, outras *deus*, outras ainda *Iuppiter*,

¹ Salústio, *de coni. Cat.*, I, 2.

² *N. Q.*, I, *Praef.*, 9, 10-12.

³ *Ibid.*, 13-14.

mas sem que a diversidade de designações implique qualquer diversidade de concepção. Movido pela sua *mens* própria, pela sua *ratio*, por *deus*, o universo funciona, como disse, segundo uma ordem perfeita e inalterável. Seria de esperar que, sendo o homem um microcosmo constituído segundo o mesmo modelo que o macrocosmo – o universo –, funcionasse também segundo uma ordem perfeita e inalterável, isto é, que o homem, na sua qualidade de ser racional, fosse por completo regido pela *ratio*. O que sucede, contudo, é que os Estóicos, e Sêneca também, apontam a relação entre a razão e a vida humana, não como um facto *mas apenas como um ideal*. Concretizando melhor: que o universo é um organismo regido pela razão *é um dado de facto comprovado pela observação científica, e é desse dado de facto que Sêneca pretende dar conta nas suas N.Q.* Que a vida humana seja regida exclusivamente pela razão, isso já não é um dado de facto, mas apenas um desejo, uma meta a alcançar, um projecto, um ideal.

No ensaio *de uita beata*, escreve Sêneca:

De acordo neste ponto com todos os pensadores estóicos, também eu defendo a obediência à natureza; a sabedoria consistirá precisamente em nunca dela nos desviarmos, mas sim em nos conformarmos com a sua lei e o seu exemplo.⁴

Sendo a lei da natureza, do universo, a sua conformidade com a *mens* ou *ratio uniuersi*, segue-se que também no homem a vida só será conforme à sua natureza, e, por conseguinte, só se poderá considerar uma vida de plenitude e felicidade, se for regida pela razão:

A vida feliz conforma-se necessariamente com a sua natureza, o que não poderá ocorrer se a mente humana não estiver de todo sã e não se mantiver sempre na posse da sua sanidade. [É graças à razão] que se torna possível ao homem conseguir para sempre a tranquilidade de espírito e a libertação de todas aquelas contingências capazes de nos sollicitarem ou atemorizarem. [De facto,] só pode sentir-se feliz aquele que, graças ao uso da razão, se liberta quer dos desejos quer dos temores.⁵

Poderia multiplicar as citações que apontam no mesmo sentido: o homem só poderá realizar a sua plena natureza de ser racional se, e somente se, se deixar guiar pela razão, se organizar a sua vida de acordo com a natureza.

Mas a conformidade com a natureza, a vida estritamente de acordo com a razão, não passa, como disse, de um ideal, de uma espécie de limite para que todos podemos tender mas que só raros atingem. Esses, os sábios estóicos, os σοφοί, os *sapientes*, são, como diz Sêneca, mais raros

⁴ *de uita beata*, 8,1-2.

⁵ *de uita beata*, 3, 3-4.

que a lendária fénix, pelo que em toda a sua obra o filósofo de Córdova apenas se sente à vontade para nomear dois ou três casos paradigmáticos, tais como Sócrates ou Catão de Útica.

O problema, de facto, está em que o homem é um ser complexo, o qual é ao mesmo tempo capaz de reconhecer qual a acção justa a empreender de acordo com a razão e de se afastar desse justo caminho. Costumo representar esta situação problemática, esta relação não conseguida entre o que se pensa e o que se faz, citando um verso famoso de Ovídio nas *Met.* Ao narrar a história de Medeia, o poeta a certa altura atribui à heroína estas palavras:

*uideo meliora proboque,
deteriora sequor,*⁶

expressão que poderia parafrasear deste modo: *eu sou capaz de formular intelectualmente um juízo de valor sobre o que devo fazer, sou capaz de reconhecer intelectualmente que é isso o que eu devo fazer, mas a minha vontade leva-me a fazer o contrário;* ou, dito de forma mais sintética, *sei onde está o bem e como tal o reconheço, mas prefiro fazer o mal.*

Neste passo de Ovídio está portanto expressa uma nítida contradição entre o juízo intelectual que se formula sobre um dado facto, e a decisão de agir em total desobediência a esse juízo. O problema equacionado nestes versos está subjacente, se não a todas, pelo menos a várias das tragédias de Séneca: Atreu, Clitemnestra, Édipo, Fedra, qualquer destas personagens míticas do teatro senequiano, para já não falar da própria Medeia, poderia fazer suas as palavras da heroína das *Metamorfoses*. É certo que já em alguns textos literários gregos foi dada conta desta contradição entre o juízo de valor e a acção, como sucede na tragédia de Eurípides consagrada a Medeia, cuja protagonista se divide entre os valores contraditórios do amor materno e o desejo e necessidade de vingar-se de Jasão. Aliás, o próprio Jasão, sem ser uma personagem dividida, tem a noção clara que os seus actos estão em oposição à justiça e ao dever de gratidão que seria lógico ter para com Medeia. No entanto, esta divisão no seio do sujeito entre *o que se sabe ser justo e a injustiça que se comete*, problematizada em algumas tragédias euripidianas, foi objecto de uma tentativa de solução aparentemente satisfatória por parte da filosofia de Sócrates e Platão.

Sócrates, ou pelo menos o Sócrates de Platão, colocou de facto o problema: qual a origem do mal, como e porquê os homens são levados a praticar o mal (a injustiça, a corrupção) em vez do bem? No *Górgias*, a partir da discussão sobre a essência, a finalidade, o estatuto moral da retórica, Sócrates demonstra a contradição básica entre o estatuto moral-

⁶ Ovídio, *Met.*, VII, 20-21.

mente neutro da retórica e a pretensão de Górgias de, através dela, ser capaz de ensinar a distinção entre o justo e o injusto. Das discussões travadas por Sócrates com os seus três oponentes no diálogo vai resultar, por um lado que a retórica, como mera arte de persuadir, é de todo incapaz de proporcionar um saber (ἐπιστήμη), mas apenas fornece uma crença (πίστις), por outro que a única arte que fornece saber em vez de crença é a filosofia. Mais ainda, partindo desta posição de base, Sócrates demonstra em seguida que a origem do mal está precisamente na ignorância, e por conseguinte a retórica, que apenas persuade sem proporcionar saber, não livra os que a estudam da ignorância, logo é incapaz de os livrar de praticar o mal. Em contrapartida a filosofia, que, essa sim, proporciona o saber do bem, torna impossível a prática do mal, pois quem de facto conhece o bem não pode deixar de desejar praticá-lo.

Obtem-se assim a uma solução de tipo intelectualista para a questão posta pela consciência da divisão no sujeito: *sei o bem mas pratico o mal*. De acordo com o pensamento socrático-platónico esta afirmação é impossível, pois saber o bem é praticar o bem, e quando, por exemplo, uma Medeia afirma "*que sabe o que é o bem mas pratica o mal*" está apenas a enunciar um *non-sense*. Note-se no entanto que, tomado em todo o seu valor, o argumento intelectualista equivale a dizer que com a cessação da ignorância cessa *ipso facto* a prática do mal, ou por outras palavras, a posse do saber equivale automaticamente à consciência e prática do bem. A divisão do sujeito enunciada na frase de Medeia não significaria mais do que a denotação de um estado de ignorância básica.

A resolução intelectualista do problema em causa, criação socrático-platónica, foi retomada pelos mestres do estoicismo antigo, dando lugar à radical dicotomia estabelecida por Zenão e seguidores entre os *stulti* (na realidade, grupo formado pela grande maioria da humanidade) e os *sapientes* (os filósofos, os sábios estóicos, os quais são mais raros do que um κόραξ λευκός). Em função desta dicotomia só há portanto duas hipóteses possíveis: ou o homem possui a ciência do bem e do mal (e nesse caso é *sapiens*) ou não a possui (e será um *stultus*), sem que seja possível postular graus intermédios. E isto porquanto a alma humana tem por única capacidade a razão – a faculdade de raciocinar. Tal é, por exemplo, a posição de Aríston de Quios, discípulo directo do fundador da escola, Zenão:

No entender de Aríston a alma possui somente uma capacidade, a de raciocinar, donde resulta que uma só é também a excelência da alma: a ciência daquilo que é bom e daquilo que é mau.⁷

⁷ Aríston de Quios, em *Stoicorum Veterum Fragmenta [SVF]*, I, 374.

Mais do que os Gregos, foram os Romanos sensíveis à divisão interna no sujeito que surpreendemos na Medeia ovidiana. Reparemos de novo na frase do poeta:

*uideo meliora proboque,
deteriora sequor.*

A heroína afirma: *uideo meliora*. *Uideo* é um verbo de notação sensorial – "vejo", isto é, tenho a sensação de algo através do sentido da vista, o que implica da parte do sujeito uma atitude de momento inteiramente passiva; dizer *eu vejo* é o mesmo que dizer: *algo se apresenta diante de mim e atinge os meus sentidos*. Mas quando o mesmo sujeito acescenta *probo* transfere o caso da esfera sensorial para a esfera intelectual, racional, isto é, a sensação transforma-se em percepção, o dado, em princípio apenas de ordem física, torna-se de ordem intelectual. E não só, porquanto *probo*, para além de implicar que um dado físico (*uideo*) se torna dado intelectual (*probo*), conota igualmente que há um movimento deliberado de adesão do sujeito ao objecto da percepção: *probo*, isto é, eu dou a minha adesão, reconheço intelectual e voluntariamente como bem aquilo que se me apresentou como tal. Contudo, apesar do reconhecimento intelectual de que isto é bom, eu vou praticar o mal. Como é isto possível? Seja qual for a resposta, uma conclusão podemos tirar desde já: é que não basta saber o bem para o praticar, pois como se vê é possível intelectualmente saber que o bem é isto e, mesmo assim, decidir fazer o mal. E a um nível ainda mais geral, podemos dizer que na situação que consiste em formular um juízo e em agir em função desse juízo é sempre possível não haver coincidência entre juízo e decisão. Por outras palavras, e ao contrário da solução socrático-platónica, não basta o saber para separar o *stultus* do *sapiens*.

A cisão que se pode verificar no interior do sujeito ocorre com vários matizes na poesia latina, além do passo ovidiano já referido. A nível do simples jogo das paixões (o que, afinal, seria basicamente o caso de Medeia) é bem conhecido o epigrama de Catulo em que o sujeito se revela dividido entre duas paixões antagónicas, o amor e o ódio:

Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris.

*Nescio, sed fieri sentio et excrucior.*⁸

"Odeio e amo. Talvez queiras saber como é possível?"

"Não sei, mas sinto-o, e isso dilacera-me."

O que está em jogo neste epigrama não é a existência, ou não, de sobreposição entre o que se sabe e o que se faz, mas tão somente a submissão a duas paixões diametralmente opostas, ou melhor, a hesitação

⁸ Catulo, c. 85.

entre duas paixões que exigem cada qual a posse da totalidade do sujeito, já que, de um ponto de vista lógico, as duas são incompatíveis.

Mas se considerarmos antes dois passos conhecidos da *Eneida* já estaremos mais próximos do alcance intelectual da questão. Toda a gente recorda aquele episódio vergiliano que provocou as lágrimas de Santo Agostinho – a estada de Eneias em Cartago e as relações amorosas entre a rainha Dido e o herói troiano. Quando Eneias decide quebrar a relação e partir, em resposta ao violento discurso de Dido que o acusa de traição, procura desculpar-se remetendo a culpa da decisão de prosseguir a viagem para Itália para os deuses (o oráculo de Apolo), para o apelo feito em sonhos pelo falecido pai Anquises, para a sua responsabilidade perante o futuro representado pelo filho Ascânio; e no termo da fala afirma:

*Italiam non sponte sequor.*⁹

"Não é por minha vontade que me dirijo para a Itália."

Toda a gente recorda também a sequência da história: o suicídio de Dido, cuja alma o Troiano encontra aquando da travessia do mundo dos mortos, e a quem se dirige, repetindo por outras palavras aquilo que lhe dissera ainda em vida:

*Inuitus, regina, tuo de litore cessi.*¹⁰

"Foi contra a minha vontade, ó rainha, que saí do teu país."

Se analisarmos esta situação imaginada por Vergílio ser-nos-á possível uma aproximação à solução que será forjada por Sêneca para o problema acima colocado. Vejamos bem o que está em jogo na situação de Eneias. O herói troiano tem uma missão a cumprir, missão que lhe foi confiada pelos deuses: ir para a Itália e fundar uma cidade que remotamente estará na origem de Roma. Por outro lado ele está gozando de grande bem estar pessoal na sua estada em Cartago, nomeadamente graças ao amor de Dido. Se tentarmos aplicar ao caso de Eneias as palavras da Medeia de Ovídio o resultado poderia ser este:

Eu, Eneias, vejo, compreendo que aquilo que é justo é deixar Dido, sair de Cartago, ir para a Itália (*uideo meliora*); intelectualmente é isso que eu decidiria fazer (*proboque*), MAS o que eu gostaria era de fazer o injusto, isto é, não deixar Dido, não sair de Cartago, não ir para a Itália (*deteriora sequerer*).

No caso de Eneias temos portanto em jogo três vectores:

⁹ Vergílio, *Eneida*, IV, 361.

¹⁰ Id., *ibid.*, VI, 460.

1. o *impulso* de Eneias, aquilo que ele gostaria de fazer como dado imediato da consciência, impensadamente, se quisermos;
2. o *juízo* intelectual que Eneias faz da situação, e em função do qual é tomada a decisão;
3. a *vontade* de Eneias, isto é, aquilo que ele faz por decisão racional, mesmo forçando o seu impulso natural.

Num primeiro momento o vector 1 (impulso) e o vector 2 (juízo) não coincidem, pelo que se torna necessária a intervenção de um novo elemento – a *vontade* – cujo papel consiste em forçar 1 e 2 a coincidirem. (Análise semelhante seria de fazer em relação ao segundo passo vergiliano, a fala de Eneias a Dido no Inferno.)

Após esta breve excursão pela poesia, regressemos à filosofia de Séneca. Como nenhum outro, o filósofo estava perfeitamente consciente não só da existência deste problema, como ainda, e sobretudo, da sua acuidade. Raro será o texto de Séneca em que não surja como tópico fundamental do desenvolvimento a necessidade de fazer concordar entre si *aquilo que se faz com aquilo que se pensa, que se sabe*. O pensar e o fazer podem ser metaforicamente consideradas como duas imagens visuais que, se não foram coincidentes, provocam um efeito mais ou menos grave de distorção, com as consequências lógicas para a pessoa em cujos olhos essas imagens se formam. Para que a visão decorra sem problemas é, por conseguinte, necessária *alguma força* que obrigue os músculos dos globos oculares a ajustarem-se de tal maneira que as duas imagens produzidas sejam coincidentes: essa força, para Séneca, é a *uoluntas*, a vontade.

A metáfora da visão permite-nos avaliar tanto a sensação violenta de desconforto que ocorre quando as duas imagens produzidas estão longe de coincidir, como a sensação de bem estar quando é possível que a coincidência entre elas se realize. No ensaio *de tranquillitate animi* Séneca imagina que o seu amigo Aneu Sereno lhe põe uma série de questões que no fundo podem ser todas reconduzidas a esta: como obter a *tranquillitas animi*, a tranquilidade da alma, ou seja, a adequação entre a acção e o pensamento, entre a consideração racional e o impulso natural? Sereno sente-se dividido entre pulsões contrárias, como a ovidiana Medeia, sabe o que deve fazer mas hesita, sabe como deve pensar mas fá-lo sem firmeza, em suma, em vez de *tranquillitas* sente-se antes balouçar numa contínua *fluctuatio animi*, cujo efeito ele bem exprime através de um símile:

*non tempestate uxor, sed nausea.*¹¹

"Não me atormenta a violência da tempestade, mas sim o enjôo!"

¹¹ Séneca, *de tranq. animi*, 1, 4-9, 15-17.

Sêneca, depois de definir *tranquillitas animi* como a estável situação da alma, promete a Sereno ajudá-lo no seu objectivo:

"Vamos então procurar qual o modo por que a alma poderá seguir um curso sempre igual a si mesmo, em ritmo uniforme, satisfeita consigo, movendo-se com satisfação no seu domínio próprio, sem nunca interromper esse seu bem estar, mas conservando sempre a serenidade, sem excitações nem depressões: nisto consistirá a tranquilidade."¹²

E no termo do texto escreve:

"Aqui tens, meu amigo, as maneiras de conservar, ou de restabelecer, a tua tranquilidade, de fazer frente aos vícios que procurem insinuar-se. Mas grava bem na ideia que nenhuma delas é suficientemente eficaz para garantir um bem tão periclitante, a menos que com atenção persistente e contínua vás sempre fortalecendo a tua alma."¹³

Dos dois textos citados fácil é concluir que não existe, segundo Sêneca, nenhum remédio instantâneo e automático que permita passar irreversivelmente da *fluctuatio* para a *tranquillitas animi*. Pelo contrário, essa passagem, sendo possível, é um processo gradual, contínuo, que requer sempre uma cuidada atenção de modo a evitar um sempre temível retrocesso. E uma vez que a *fluctuatio animi* deriva, ou de um impulso momentâneo e por completo irracional, ou de uma aparência de razão provocada em nós por *falsae rerum imagines*, conclui-se que apenas através de um longo, incessante e duro treino será possível chegar a viver uma vida inteiramente conforme à razão. Não esqueçamos que, conquanto dotado de razão, o homem é também animal, e muitas são as particularidades que partilha com os irracionais. O que importa é reconhecer e isolar aquilo que nos é comum com os outros animais e aquilo que é especificamente humano. Por isso Sêneca é formal a negar a ideia de que em certas circunstâncias um *affectus* como a cólera possa ser de utilidade para o homem:

"Há quem diga que os animais habitualmente considerados mais nobres são aqueles em que a cólera está presente". Ora é um erro querer fazer servir de exemplo ao homem o instinto que os animais têm em vez de razão; no homem, em vez do instinto, o que domina é a razão."¹⁴

Noutro passo do mesmo tratado *de ira* o filósofo escreve:

"Nada existe de tão difícil e árduo que a mente humana não seja capaz de superar, a que não seja capaz de habituar-se por uma assídua meditação,

¹² Id., *ibid.*, 2, 4.

¹³ Id., *ibid.*, 17, 12.

¹⁴ Sêneca, *de ira*, II, 16, 1.

nem há paixões tão violentas e autónomas que não possam ser sujeitadas pela auto-disciplina."¹⁵

A capacidade da alma que permite ao homem habituar-se e superar as mais árduas dificuldades da existência, a auto-disciplina que sujeita ao seu domínio as mais violentas paixões não é outra senão a vontade. É como consequência desta análise que vai ser possível a Séneca introduzir uma importante modificação no sistema estóico de aquisição da *sapientia*. Segundo o estoicismo mais ortodoxo, a *sapientia* é algo que ou se tem ou não se tem, sem gradações, nem alternativa:

"Segundo Zenão e os filósofos estóicos seus seguidores não há mais do que dois tipos possíveis de homens, os sábios (σπουδαῖοι, σοφοί, sapientes), e os idiotas (φᾶῦλοι, κακοί, insipientes, stulti). O que distingue os sapientes é que ao longo da vida eles praticam sempre todas as virtudes, enquanto os stulti só praticam más acções."¹⁶

Deste rigorismo derivam em última análise aqueles *paradoxos dos estóicos* que Cícero passa em revista no opúsculo assim intitulado: não há outro bem senão o bem moral; para se alcançar a felicidade basta apenas a posse da virtude; todas as faltas, bem como todas as boas acções, são equivalentes; todos os *stulti* são loucos; todos os *sapientes* são homens livres e todos os *stulti* são escravos; só o *sapiens* é rico; e outros ainda de que Cícero já não fala mas que foram enumerados por Zenão.

Em contrapartida, Séneca aceita que, embora o estatuto de *sapiens* seja praticamente inatingível, existem vários degraus no caminho que leva à aquisição da sabedoria, e aceita mesmo que é possível atingir um certo grau de aproximação à sabedoria que torne impossível o retrocesso. Entre muitos possíveis, cito este passo:

"Existe uma diferença entre o homem que se aplica à sabedoria (*studiosus sapientiae*) e aquele que já a atingiu (*adeptus sapientiam*). O que distingue o primeiro é que, apesar dos belos propósitos que afirma, ainda está sujeito a múltiplos males; não pode por isso ser julgado pela letra da teoria. Mas à medida que, com o máximo esforço, se vai procurando conformar com o modelo ideal, à medida que se for aproximando da meta proposta, então será possível exigir dele que os seus actos estejam em plena conformidade com as suas palavras."¹⁷

A capacidade da alma que permite a aproximação gradual da sabedoria, que permite ao *studiosus sapientiae* ir-se a pouco e pouco transformando num *proficiens* não é, uma vez mais, outra senão a *uoluntas*.

¹⁵ Id, *ibid.*, II, 12, 3.

¹⁶ *SVF*, I, 216.

¹⁷ Séneca, *de uita beata*, 24, 4

Pode no entanto pôr-se, e tem sido posta a questão de saber se de facto é possível afirmar que a importância dada à *uoluntas* é uma originalidade da filosofia de Sêneca, o que implica a concepção da vontade como faculdade autónoma da alma, ou se, pelo contrário, o filósofo romano se limita a empregar uma noção herdada dos estoicos antigos sem lhe atribuir nada de novo e original. As duas posições extremas posso tomá-las como representadas respectivamente por Max Pohlenz, autor já nos longínquos anos 40, de um estudo de conjunto sobre o estoicismo ainda hoje indispensável¹⁸, e John Rist, estudioso canadiano, autor e editor de vários livros consagrados ao pensamento estóico e, mais recentemente, de um artigo de síntese sobre a filosofia de Sêneca para a série *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*¹⁹.

Pohlenz, depois de referir-se ao papel importante que no pensamento de Sêneca tem a auto-disciplina na via da aproximação à sapiência, escreve:

Neste esforço de auto-educação o factor decisivo é, segundo Sêneca, a vontade. Este é um sentimento romano, completamente não-helénico, que foi Sêneca o primeiro a introduzir no estoicismo. [...] Sêneca escreveu e pensou em latim. Quando redigiu o de beneficiis introduziu insensivelmente a vontade, a *uoluntas*, no lugar da *διάνοια*, a intenção, em que para os Gregos se concentrava o justo propósito quer do dador quer do beneficiário. E, uma vez formulado, o sentimento romano acabou por introduzir-se em todos os outros domínios da ética.²⁰

E um pouco adianta acrescenta:

"Não que Sêneca tenha introduzido a vontade, tal como não o fez no caso da consciência [a que, aliás, e também segundo Pohlenz, Sêneca deu uma importância decisiva pela primeira vez na filosofia greco-latina], num sistema psicológico estruturado. Em todo o caso a vontade não está sob a alçada do intelecto, ou, nas palavras de Sêneca: *uelle non discitur*"²¹.

E a concluir diz Pohlenz:

"Enquanto o estoicismo antigo dividia os homens em sábios e não-sábios, Sêneca acentua antes a oposição entre a boa e a má vontade. [...] E com esta dignificação da vontade o filósofo romano introduziu uma brecha no intelectualismo do velho estoicismo."²²

¹⁸ Max Pohlenz, *Die Stoa – Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959 [repr. 1970].

¹⁹ J. M. Rist, "Seneca and Stoic Orthodoxy", in ANRW, II, 36, 3, pp. 1993-2012.

²⁰ M. Pohlenz, *o. c.*, I, p. 319.

²¹ Id., *ibid.*

²² Id., p. 320.

Se considerarmos agora a posição de John Rist veremos que ele, embora reconhecendo que Sêneca, "*desde o tempo da redacção do de beneficiis, e particularmente nas Cartas a Lucílio, tem como preocupação fundamental a vontade*", acentua que para Sêneca "*a vontade de ser bom depende do conhecimento de certos factos acerca do mundo. Quem quiser ser bom tem de aprender nomeadamente a libertar-se do medo. Em suma, ainda que Sêneca afirme que é necessário querer ser bom para de facto o ser, ele não pensa que a vontade de ser bom seja decisiva, ou adequada, ou dissociável na prática do conhecimento do que é o bem.*"²³ Aquilo que teria levado Pohlenz a acentuar o voluntarismo de Sêneca seria afinal, não um pensamento divergente, mas apenas o facto de Sêneca escrever em latim, e de o latim necessitar de duas palavras, *mens* e *uoluntas* para reproduzir o conteúdo semântico de um único termo grego, *διάνοια*. Numa palavra, Rist é de parecer que Sêneca não chega a afastar-se do intelectualismo do antigo estoicismo, e por isso pode afirmar no artigo do *Aufstieg* que o filósofo é ora mais ora menos ortodoxo conforme os pontos, mas pontos há em que é mesmo ultra-ortodoxo.

Qual a posição a tomar perante dois pontos de vista tão radicais e opostos?

Rist tem, sem dúvida alguma, razão quando diz que para ser bom não chega a vontade de o ser, *se não existir o conhecimento do que seja o bem*. No entanto, conforme vimos ao analisar os passos poéticos de Ovídio e Vergílio, *apenas o conhecimento intelectual do bem não é bastante para se ser bom*, já que é possível – como sucede com a Medeia de Ovídio – possuir o *conhecimento* do bem, mas, em vez de usar a *vontade* para forçar-se a fazer o bem, deixar-se levar pelo *impulso* de fazer o mal. Conforme nos mostra o caso de Eneias, pode ser indispensável um grande esforço da *vontade* para conseguir fazer coincidir o conhecimento do bem com a prática da acção conforme a tal conhecimento. Ora é isso precisamente que Sêneca nos diz. O ponto não está em que se conceba a vontade como uma faculdade independente da alma, coisa que Sêneca, pouco dado a sistematizações rigorosas, de facto não faz, mas sim em que entende a *uoluntas* como a força inata (*uelle non discitur*), indispensável para adequar a acção ao conhecimento, já que necessariamente há um lapso cronológico, por breve que seja, entre o conhecer e o agir em função desse conhecimento, conforme se pode deduzir deste passo do *de beneficiis*:

"Tal como não existiria benefício se a uma vontade imensa e excelente não se seguisse um resultado favorável, igualmente nunca haveria benefício se um resultado favorável não fosse antecedido pela vontade".²⁴

²³ J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, 1969, p. 224.

²⁴ Sêneca, *de beneficiis*, VI, 10, 2

Uma confirmação do "voluntarismo" senequiano poderemos ainda encontrá-lo na circunstância de as cartas mais longas do *corpus* das *Epistulae ad Lucilium* serem as cartas 94 e 95, nas quais Séneca demonstra que, ao contrário do que pensava Aríston de Quios, não bastam os conhecimentos teóricos – τὰ δόγματα, *decreta* – para se aceder à *sapientia*, mas indispensável é ainda o conhecimento dos *praecepta* específicos que devem guiar a acção em cada caso particular, ou seja, a prática da παραίνεσις, do aconselhamento, aquela espécie de treino que consiste em ser capaz de adequar a teoria e a prática, o saber e o agir, já que, conforme Séneca não se cansa de afirmar ao longo da sua obra, *o máximo dever e, ao mesmo tempo, o melhor sinal da sabedoria é a concordância entre as palavras e a acção, é a capacidade de sermos sempre e em toda a parte iguais a nós mesmos, já que a sabedoria consiste em querermos e recusarmos sempre o mesmo; nem sequer é preciso acrescentar "desde que queiramos sempre o bem moral", porquanto é impossível alguém gostar sempre da mesma coisa se essa coisa não for aquilo que é moralmente justo.*"²⁵

Sucede que Séneca partilha com outros pensadores como Nietzsche ou Kierkegaard a suspeita de "não ser realmente um filósofo", como se pode ler num livro recente consagrado a este último (*Kierkegaard in Post/Modernity*, publicado em 1995 pela Indiana University Press). E sofre ainda de um outro preconceito: "que para se ser tomado a sério como filósofo é necessário abstrair de toda a prática e identidade religiosa, [preconceito] que decorre de certas duvidosas concepções iluministas sobre a autonomia do intelecto",²⁶ conforme se escreve na mesma obra. Em outra obra recente, uma colectânea de artigos de autores vários subordinada ao título *Klassiker der Religionsphilosophie – von Platon bis Kierkegaard*²⁷, Rudolf Rieks, autor do artigo consagrado a Séneca, escreve que "os pensamentos fundamentais de Séneca – ainda quando ocasionalmente não são reconhecidos como tais – exerceram uma influência ininterrupta que, por intermédio de Kierkegaard, Dilthey, Husserl, Scherer, chegaram até às modernas filosofias da existência."²⁸

E não gostaria de terminar sem citar uma decisiva opinião de alguém tão insuspeito como Schopenhauer. Nos seus *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, Schopenhauer, no fragmento consagrado à filosofia do Pórtico, estabelece um confronto entre os antigos mestres do estoicismo,

²⁵ Séneca, *ad Luc.*, 20, 2-5.

²⁶ Merold Westphal – Martin J. Matušík, eds., *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana University Press, 1995, *Introduction*, p. vii.

²⁷ *Klassiker der Religionsphilosophie – von Platon bis Kierkegaard*, Friedrich Niewöhner hrs., München, Verlag C. H. Beck, 1995.

²⁸ *O. c.*, p. 52-53.

Zenão e Crisipo, por um lado, e o romano Sêneca, por outro. Este o resultado do confronto:

*A nossa principal fonte para o conhecimento da ética estóica é a cuidadosa exposição que dela nos dá Estobeu na sua Antologia, a qual é na sua maior parte constituída por citações literais de obras de Zenão e Crisipo. Se tal exposição corresponde à realidade, não nos será possível ter uma grande opinião do espírito destes homens; mais do que isso, trata-se de uma apresentação da moral estóica sem força e sem vida, pedante, académica, palavrosa, incrivelmente sensaborona, destituída de pensamentos valiosos, oportunos, subtis. Tudo nela é deduzido de meros conceitos, em vez de bebido na realidade e na experiência. De acordo com eles a humanidade é repartida em σπουδαῖοι e φαῦλοι, virtuosos e viciosos; aos primeiros atribui-se todo o bem, aos outros todo o mal, de modo que o mundo se nos apresenta a preto e branco como a guarita de um quartel prussiano. Não há, portanto, comparação possível entre estes exercícios de escola e os escritos de Sêneca, tão enérgicos, brilhantes e meditados.*²⁹

Mais próximo de nós, o já mencionado Rudolf Rieks escreve:

"Através do regular pôr à prova da consciência, da prática da meditação, de exercícios espirituais [...] e de técnicas de auto-sugestão, Sêneca foi capaz, numa medida até então nunca encontrada, de entender e de tirar todas as consequências das forças anímicas do conhecimento e da vontade."³⁰

Numa exigência de contínuo aperfeiçoamento, de *Selbsterziehung*, como diz Max Pohlenz, está a decisiva contribuição de Sêneca para a filosofia: a um leitor criterioso e atento das suas obras será impossível continuar a *uidere meliora mas deteriora sequi*.

²⁹ Arthur Schopenhauer, *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, in A. Schop., *Sämtliche Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989 (repr.), Bd. IV, p. 71.

³⁰ R. Rieks, o. c., p. 55.