

O olhar de Sêneca sobre o debate contemporâneo entre as éticas do dever e da virtude

*George Felipe Bernardes Barbosa Borges*¹

RESUMO

Atualmente há um amplo debate que visa buscar alternativas para contrapor a influência das correntes éticas kantianas e utilitaristas. Eis que surge em meados dos anos 60 novas opções – a Ética da Virtude e do Cuidado. Estas novas éticas, sobretudo a das Virtudes, propõem resgatar a doutrina grega da *eudaimonia*, muito difundida nas palavras de Aristóteles e os laços humanos significativos que são perdidos em meio à imparcialidade das Éticas do Dever. Esses estudiosos tentam incorporar à ética uma armadura mais humana, que não tencione as discussões somente entre o certo e o errado, mas que também valorize preferencialmente o agente que realiza a ação, sua felicidade e seu caráter. O que foi averiguado e está exposto nas páginas subsequentes é a influência de Sêneca no processo de comuta principalmente da ética aristotélica para as correntes deonticas e, num segundo momento, como ele também leva o calor de suas palavras ao debate quando surge a Ética da Virtude. A partir das noções de “ação perfeita” e “ação conveniente”, presentes em sua obra, podemos acompanhar a oscilação que Sêneca faz entre as duas morais, se inclinando mais, ora pra uma, ora pra outra.

PALAVRAS-CHAVE

Ética, Virtude, Dever, Sêneca.

¹ *George Felipe Bernardes Barbosa Borges* é mestrando em Filosofia do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil. E-mail: georgecrf@hotmail.com.

Seneca's view on the contemporary debate between duty's ethic and virtue's ethic

ABSTRACT

There are currently a broad debate aimed at seeking alternatives to oppose the influence of Kantian and utilitarian ethics currents. In the mid-'60s we see the emergence of new options - the Ethics of Virtue and Care. These new ethics, especially The Virtue's Ethics, propose to rescue the Greek doctrine of *eudaimonia*, widespread in the Aristotle's words, as well as the meaningful and significant human bonds that are lost amid the impartiality of the Ethics of Duty. These scholars try to incorporate ethics with a more human armor, which doesn't restrict itself only to not intend to discussions only between right and wrong, but also aims the enhancement of the agent who performs the action, his happiness and character. What was examined and is brought out in the following pages is the Seneca's influence in the process of switching mainly from Aristotelian ethics to deontic ones, as well as the way his words bring heat to the debate, when the Virtue Ethics arises. From the notions of "perfect action" and "appropriate action", present in his work, we can follow the Seneca's oscillation between two moralities, leaning over, sometimes to one, sometimes to another.

KEYWORDS

Ethic, Virtues, Duty, Seneca.

Introdução

A Europa no século XVIII atravessava um momento onde havia um movimento que dava à razão estatuto superior. O iluminismo despertado por Spinoza, Locke e Newton teve seu apogeu nas éticas kantiana e utilitarista. Ambas acreditavam na primazia da razão – no caso do kantismo em fornecer uma lei universal, e no do utilitarismo em avaliar as consequências - e em como ela poderia ajudar a criar normas para qualquer tipo de processo decisório a fim de servir para qualquer situação. Com a ética deontica surgem as correntes deontológicas e consequencialistas, e, por conseguinte, a corrente da filosofia do Dever que impera até os dias de hoje.

Contudo, dado o rigor e imparcialidade exacerbados em forma de obrigação, criou-se a necessidade de novas alternativas. Nos últimos trinta anos há um amplo debate para que as Éticas da Virtude e do Cuidado se contraponham às correntes do século das luzes. Apesar de suas diferenças, estas duas correntes, como diz Van Hooft, junto com o kantismo e utilitarismo, compartilham o interesse em compreender a moralidade, prescrever normas, justificar estas normas e, por fim, mostrar como elas cabem em nossas vidas. Dado que no fim das contas a Ética do Dever e da Virtude têm o mesmo interesse – promover a moralidade em nossas vidas. A conclusão do eticista alemão é que “elas divergem na maneira como satisfazem essas tarefas, e também na ênfase que colocam sobre elas” (HOOFT, 2013, p.11), e é justamente isso que irei explorar com mais detalhes nos parágrafos subsequentes.

Há algumas diferenças fundamentais no procedimento que Hooft, na sua introdução ao tema, traça. A Ética do Dever define de forma mais clara e objetiva a esfera moral, confere centralidade ao altruísmo, foca na ação, utiliza de conceitos finos e é imperativa, no sentido de que o agente, quando se depara com a necessidade prática, tem que obedecer às restrições e sacramentar as obrigações fornecidas pelo princípio geral. Já a Ética da Virtude visa à abrangência da esfera moral, dá importância ao sujeito da ação, foca no caráter e, no caso da necessidade prática, as ações são as expressões do caráter e dos valores.

Os gregos, especialmente através do pensador Aristóteles, não viam diferença entre felicidade e vida moral, por isso a ética do período antigo é chamada de *eudaimonica*. A Ética da Virtude é uma tentativa de resgatar alguns dos preceitos que as antigas

O olhar de Sêneca sobre o debate contemporâneo entre as éticas do dever e da virtude |

George Felipe Bernardes Barbosa Borges

civilizações usavam para articular a convivência em concórdia dando importância central ao indivíduo. “A palavra ‘virtude’ provém do Latim *virtus*, que significa ‘excelência’, ‘capacidade’ ou ‘habilidade’. Nesse sentido, ter virtude é ter o poder ou a habilidade de realizar alguma coisa” (HOOFT, 2013, p. 7).

Todas essas definições e características deixam pressuposto que a virtude é algo interiorizado, uma condição exclusiva do agente da atividade. Na tradição aristotélica, o homem deve buscar seu lugar natural e, por isso, cada ação dele terá de ser um fim em si mesmo. A virtude, nesse caso a *phronésis* (sabedoria prática)⁶, é acompanhada de uma disposição que permite que o agente floresça enquanto ser humano, porque cada ação por ele empregada será deliberada, voluntariosa e autêntica. Stan Van Hoof e outros eticistas da virtude importaram o “florescimento do homem” da Doutrina do *Érgon* Aristotélico e o descrevem da seguinte maneira:

Florescer neste contexto significa mais do que apenas ter sucesso em nossos projetos e realizar nossas aspirações. Também significa viver de acordo com nossos padrões de excelência e que nós mesmos estabelecemos e que nossas comunidades ou sociedades nos confiam. Trata-se de estar em paz conosco mesmos e em harmonia com nossas comunidades. (HOOFT, 2013, p. 20)

Os gregos tinham uma definição bem parecida com a *virtus* latina. Hoof segue coerente quando afirma que a Ética da Virtude é aretaica; esta vem de *aretê*, conceito que deu luz ao conceito latino. Ambas as palavras tem a mesma base de significados – *aretê* em grego é “virtude”, “excelência”. Enquanto isso, a Ética do Dever é deontica – palavra originária também do grego: significa “necessidade”, isto é, os agentes da ação tendem a responder primordialmente a princípios e regras.

Já na moral moderna, com a noção de dever enraizada, onde as instituições com suas obrigações é que dão as cartas, o termo virtude se limita a alguns traços que admiramos nas pessoas, mas que são contingentes para uma vida correta, ou seja, não são absolutamente necessários para uma vida moral. E tendo essas condições, cada sociedade em cada tempo, com seus específicos tipos de culturas, teriam suas virtudes. Por exemplo, o povo brasileiro, de forma geral, inclina-se a valorizar mais um atleta de futebol do que de basquete, o que ocorre de forma simetricamente oposta nos Estados Unidos.

Para os autores das Éticas da Virtude a moral se restringe ao dever e essa restrição

⁶ “Uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir no tocante às coisas que são boas ou más para o homem”. *Ética a Nicômaco*, livro VI, capítulo 5, [1140b1]. Para mais sobre este tema a bibliografia recomendada é *Ética a Nicômaco*, livro VI, especialmente os trechos do capítulo 5 [1140b20] e [1140a27].

O olhar de Sêneca sobre o debate contemporâneo entre as éticas do dever e da virtude |

George Felipe Bernardes Barbosa Borges

abrange uma despreocupação consigo mesmo, trazendo um enfoque maior num altruísmo extremamente exigente, assim essa vertente moral não se ocupa em flexibilizar as regras, não se importa muito em caracterizar a ação ou em atribuir valor ao agente de forma mais substantiva.

Estes são conceitos ‘finos’, porque não nos oferecem muito na forma de uma descrição da ação. Nós nada aprendemos sobre uma ação quando a descrevemos como ‘errada’, exceto que ela é moralmente proibida. (HOOFT, 2013, p. 26)

É o que Van Hooft chama de ética de conceitos finos, dado que ela é uma construção deontica. A Ética do Dever se atenta bastante em oferecer a descrição da ação com um princípio universal para ser aplicado em uma situação particular, todavia essas razões diferem no modo como a Ética da Virtude emprega. Além da questão do particularismo, a separação entre a moral e a felicidade do próprio agente também gera outra crítica às Éticas do Dever. Por exemplo, essas correntes são acusadas de instrumentalizar o agente, visto apenas como um meio para ajudar os outros. Como produto dessa instrumentalização há o esquecimento do “eu”, que Statman, outro importante estudioso do assunto, diz ocorrer devido à necessidade de não delegarmos importância à nossas próprias razões e volições⁷.

Em conclusão, a Ética do Dever se ocupa principalmente em corrigir as ações do agente. Preocupa-se, de forma geral, como já citado, em criar uma forma de normatividade, prescrevendo certas obrigações e alguns poucos deveres negativos, como, a título de exemplo, não matar, não roubar. Para clarear ainda mais, analisemos um exemplo de necessidade prática: um sujeito acha uma maleta cheia de dinheiro, com a etiqueta portando os dados do seu dono. Mesmo com uma inclinação para ficar com o dinheiro ele agirá de acordo com o dever e devolverá a valise ao dono. Os teóricos do Dever analisariam o processo da ação levando em conta tais pontos:

As duas principais características deste modelo são primeiro que o processo decisório é um processo dedutivo racional, não afetado pela emoção ou pelos interesses do próprio agente, e, segundo, que as decisões são derivadas de princípios gerais para os quais uma fundamentação racional pode ser oferecida, se não pelo próprio agente, então, certamente, pelos teóricos da moral em geral. Em suma, fazer a coisa certa é obedecer à lei moral ou seguir um princípio moral. (HOOFT, 2013, p. 30)

Nesse caso, independe se o gestor da ação está em dificuldades financeiras ou precisando pagar um tratamento de câncer da mãe, ele aplicará o princípio geral obtido

⁷*The schizophrenia of modern ethical theories*. Journal of Philosophy 73 (1976a), p.453-66.

pelo processo dedutivo racional. Estes princípios, fundamentados na racionalidade, são as normas pré-estabelecidas que visam aplicar uma lei geral boa o suficiente para o desenrolar de qualquer conjuntura.

A Ética da Virtude, no entanto, quer que o agente tenha um juízo correto acerca de cada ação que ele vai promover e se preocupa também com seu estado. O agente, com seus valores internos, sabe o que fazer em cada situação e assim forma um caráter intacto. “[...] A ética da virtude está mais interessada na condição moral do agente do que em saber se a sua ação está certa ou errada. Ela enfoca o caráter do agente e as virtudes como que constituem esse caráter” (HOOFT, 2013, p. 23).

O caráter é importante nesse cenário porque é a descrição do comportamento do indivíduo, isto é, suas ações são a expressão de seu caráter. A Ética da Virtude dá vazão aos motivos ocultos, preocupações, compromissos de valor e sentimentos. Para Hooft existe algo chamados “sentimentos morais”; assim a emoção expressaria o caráter do agente. No caso dos maleta, o agente virtuoso reenviaria ao dono, não só porque ela era uma posse de outrem e ficar com ela é errado, ele também sentiria satisfação em reconhecer que aquilo não lhe pertencia e expressa honestidade ao devolver, isto é, por trás da Ética da Virtude há uma realização pessoal.

Os estoicos dialogam com a doutrina *eudaimonica* de Aristóteles e com a filosofia epicurista para modelar sua nova ética. Quando visam criticar a *eudaimonia* aristotélica, é posto em evidência a tese da suficiência da virtude em contraposição a tese da dominância da virtude. Em outras palavras, é uma discussão de boa vida e quais valores ela deve ter. Para os estoicos a virtude não só é necessária, mas também suficiente para a felicidade enquanto que para Aristóteles a virtude é necessária, mas não é suficiente, isto é, para os peripatéticos é preciso também atributos exteriores que dependem da fortuna. No diálogo com os epicuristas, que acreditavam no prazer como fim último da vida, a Stóia coloca a *oikeiosis* como o *telos* e, também, como o princípio da moralidade que nos levará ao *kathekon*. Esse conceito grego de *kathekon*, que pode ser traduzido como *dever*, foi importantíssimo para a transição da ética *eudaimonica* antiga para as correntes modernas do século XVIII, como conta Giovanni Reale:

Este conceito de *kathékon* é substancialmente criação estoíca. Os romanos, que o traduziram pelo termo “*officium*”, com sua sensibilidade prático-jurídica, contribuíram para talhar mais nitidamente os contornos desta noção moral que nós, modernos, chamamos de “*dever*”. Mas o certo é que Zenão e a Estoá, com a elaboração do conceito de *kathékon*, deram à história espiritual do Ocidente uma contribuição de grande relevo: com efeito, embora modulado de várias

maneiras, o conceito de “dever” se manteve como verdadeira e própria categoria do pensamento moral ocidental. (REALE E ANTISENE, 2003, p. 291)

Apesar da centralidade da noção de virtude, vista como o único bem intrínseco pelos estoicos, estes também enfatizavam a importância do *kathekon*, já que acreditavam que apenas os sábios podiam agir de acordo com a razão em todos os casos e reconheciam o quanto era difícil atingir esse estágio de sabedoria. Dito isso, podemos nos perguntar: como a ética estoica articula as noções de virtude e dever? E a partir dessa articulação, qual a possível contribuição de Sêneca para o debate contemporâneo entre as Éticas da Virtude e do Dever?

Conceitos fundamentais

Cícero, em seu livro “Dos Deveres”, trata a questão da ação perfeita e conveniente de uma maneira mais técnica e formal, fazendo distinções claras do que é cada um, como no trecho que se segue:

Existe ainda outra divisão do dever- dizer-se que certo dever é, com efeito, ora ‘médio’, ora ‘absoluto’. Dever absoluto, segundo penso, poderemos chamar à acção correcta, já que os Gregos denominaram-na *katorthoma*, enquanto *kathekon*, ao dever comum. (CÍCERO, 2000, p.18).

Sêneca segue essa mesma linha de ideias; todavia, é necessário garimpar as cartas que ele enviou a Lúcio a fim de montar esse edifício ético. Isso se deve ao fato de que para Sêneca os estoicos deviam se preocupar mais com o estudo e a aplicação da filosofia, como ele dizia ao Lúcio: “a filosofia, essa, ensina a agir, não a falar, exige de cada qual que viva segundo as suas leis, de modo que a vida não contradiga a si mesma;” (SÊNECA, 2014, p. 70). Paul Veyne diz que Sêneca foi muito influenciado pelo seu preceptor nesse sentido. Seu preceptor Átalo concentrava suas lições na parte ética e prática do estoicismo.

Por conta do estilo mais despojado e literário, voltado para a prática, que Sêneca adota em suas cartas é um desafio garimpar seus textos e evidenciar o conteúdo ético de maneira mais expositiva e técnica. Contudo, na carta 92, o tutor de Nero mostra claramente sua posição em relação à diferenciação feita por Cícero e por Reale:

O que neles há de bom [nas convenientes, os *katkekonta*] é apenas isto: serem criteriosamente escolhidos. Se eu visto uma roupa decente, se passeio sem ademanos, se janto com conta e medida, o meu jantar, o meu passeio ou a minha roupa não são bens por si mesmos; o bem está apenas na minha intenção em relação a eles, na minha capacidade de manter em qualquer ocasião a plena conformidade com a razão. Digo-te mais; a escolha de roupa limpa é algo próprio do homem, pois o homem é, por natureza, um animal limpo e cuidado. Não é, portanto, a roupa limpa, mas sim a escolha de uma roupa limpa que é um

O olhar de Sêneca sobre o debate contemporâneo entre as éticas do dever e da virtude |

George Felipe Bernardes Barbosa Borges

bem em si, já que o bem não está na coisa, mas na qualidade da nossa escolha; a moralidade está na nossa forma de agir, não no acto concreto que praticamos. (SÊNECA, 2014, p.465).

Para Sêneca o único bem é o “bem moral”, isto é, a virtude, a razão. Esse bem uno se apoia no critério de ser sempre útil. Em contraposição a esse “bem” há o vício, que por sua vez sempre causa danos, e portanto, de maneira alguma é utilizável.

O *katorthoma* são os princípios básicos da filosofia derivados dessa razão, é uma faculdade propriamente do sábio, que estuda e medita sob o jugo da filosofia, se libertando dos vícios e das paixões. Já o *kathekon*, ação razoavelmente justificável, é a única ação moral do não-sábio, do insensato, do imprudente, visto que o sábio pode agir também sob a tutela de conselhos para casos particulares. Tanto o *katorthoma*, em todas as situações em que se aplica, quanto o *kathekon*, quando o insensato é aconselhado, os ajuda a distinguir o verdadeiro bem, ou seja, àquele empregado com discernimento e que é sempre bom, dos preferíveis, que ora são bons, ora não, variando a oportunidade. Os preferíveis ou indiferentes merecem uma menção especial aqui. A principal diferença do sábio em relação ao não-sábio é a habilidade de distinguir o verdadeiro bem dos preferíveis. Eles se situam entre o “Bem” e o “Vício”, gerando três tipos de indiferentes.

O primeiro é o indiferente absoluto; coisas como televisão, bonés, pedras; coisas que são destituídas de qualquer valor primário ou secundário. O segundo é o indiferente preferencial; são coisas como saúde, dinheiro, beleza, que de maneira geral agrega valor ao nosso estado de ânimo. A situação da roupa limpa, citada acima, é justamente o exemplo do indiferente preferencial que quando é utilizado por uma boa razão se torna um bem. O terceiro é o indiferente não-preferencial, por exemplo, a doença, a morte, a tortura; esses são elementos que não iríamos querer que fossem constituintes em nossas vidas, mas caso venhamos a ter de enfrentar, devemos fazê-lo sem nenhum queixume, por exemplo nessa tortura relatada por Sêneca:

Como posso eu hesitar em prestar maior louvor à mão de Múcio, mutilada pelo fogo, do que à mão sã de outro homem qualquer? Múcio manteve-se firme, desprezando os inimigos, desprezando as chamas, e olhou sem tremer a sua mão que mirrava consumida no braseiro do inimigo; e assim ficou até que Porsena, satisfeito da tortura e invejoso da glória de Múcio, mandou contra vontade dele, retirar o braseiro. (SÊNECA, 2014, p.251).

Via de regra o não-sábio acaba tomando os indiferentes preferenciais como “Bem” e os indiferentes não-preferenciais como algo terrível e aterrorizante em sua trajetória pelo mundo. O sábio, por sua vez, faz o oposto, tudo que o acaso lhe fomenta ele desafia com

impassibilidade e prudência, sabendo que faz parte da vida morrer e sofrer. O sábio, convém dizer, também sente as dores da tortura e da mutilação porque as dores são próprias dos sentidos e por conseguinte do corpo – o que ocorre é que ele não se entrega a essas dores. Os conselhos na roupagem de *kathekon* irão servir de auxílio para o não-sábio lograr superar essas paixões adquiridas, que colocam sua alma numa posição subserviente do seu próprio corpo e do destino. De modo geral, pode-se concluir que a ação conveniente é para Sêneca uma etapa importante que o indivíduo calca até à ação perfeita, da mesma forma que os conselhos poderão o levar até à razão perfeita.

Alguns estudiosos acreditam que essa razão perfeita estoica que Sêneca tenta inculcar em seu discípulo é uma meta inatingível, todavia, serve de modelo para que nos elevemos perante os males que nos cercam, pois ao tentar subir os degraus que levam ao templo da sabedoria o proficiente aparenta uma melhora na condição da alma. Devido a isso, há os que defendem duas éticas dentro do estoicismo; a do sábio, que não é muito praticada, dado a raridade e a sua posição de meta-divindade e a do não-sábio, que é a que concerne todo o resto da humanidade, que é a ética dos *kathekonta*.

Cartas 94 e 95

Inwood, em seu livro *Reading Seneca* dá a dica de onde se pode começar achar elementos que respondam essa pergunta: “Há muito tempo se reconhece que a discussão mais importante de tais “regras” no estoicismo pode ser encontrada em duas cartas de Sêneca, números 94 e 95” (INWOOD, 2009, p.107, tradução nossa). Evidentemente, dado a riqueza de todas as epístolas enviadas ao amigo, também faremos um uso pontual de outras cartas, contudo o objeto central do estudo será essas duas citadas por Inwood. Na carta 94, Sêneca discorre sobre o *kathekon* usando o termo latino – *precepta* ou até mesmo *parenética*. Já na segunda carta o tema é o *katorthoma*, que também pode ser trabalhado a partir dos termos de *decrepta* e *dogmata*.

Na carta sobre os preceitos, Sêneca tem em mente responder algumas questões que suscitam dúvidas há muito tempo em Lúcio: “O problema da parenética divide-se, portanto, em duas questões: ela é útil ou inútil? É por si só capaz de formar o homem de bem ou não? Em suma, ela é supérflua, ou, pelo contrário, torna supérfluo todo o resto da filosofia?” (SÊNECA, 2014, p. 480).

Para Aríston, seu interlocutor neste caso, só interessava o *katorthoma*, pois ele

O olhar de Sêneca sobre o debate contemporâneo entre as éticas do dever e da virtude |

George Felipe Bernardes Barbosa Borges

acreditava que quem os tivesse não precisaria de conselhos para fazer a ação certa e quem não o possuísse, não saberia o que fazer com os preceitos ministrados, configurando uma aporia e a conclusão da inutilidade dos preceitos.

Eu admito que, por si só, os preceitos não sejam eficazes para corrigir as convicções falsas do nosso espírito; são, todavia, úteis, desde que aliados a outros métodos. Por um lado, avivam a memória; por outro, questões que, vistas na globalidade, podiam parecer confusas são entendidas com maior clareza quando encaradas separadamente. (SÊNECA, 2014, p.485).

Os preceitos se demonstram úteis quando cumprem a sua função, que é de aconselhamento pontual para determinadas ações que o não-sábio não sabe como gerir, e mostram-se relevante e de grande contribuição para a ética estoica e formação do indivíduo. Sêneca, ao revelar isso a Lucílio, expõe também uma sensibilidade impar dizendo que vez ou outra o indivíduo quer fazer a coisa certa e não sabe como. Nisso também se finda os dois tipos de preceito; o positivo e o negativo. No parágrafo 23 da carta atual, Sêneca rebate o argumento de que se o indivíduo não tem vício ele não precisará de conselhos: “Imagina que a avareza desapareceu, que o luxo foi contido, que a temeridade foi refreada, que a indolência foi acicatada: mesmo depois de eliminados estes vícios há que se aprender o que fazer e como agir” (SÊNECA, 2014, p. 486).

Assim há um preceito negativo que diz o que não se deve fazer, como deixar as falsas opiniões tomarem as rédeas da alma, fazendo com que tenhamos por prioridade aquilo que é somente preferível. E o preceito positivo, este recomenda que se aja de tal forma em determinada situação. Como Sêneca disse acima, os preceitos também servem para lembrar o sujeito da ação como empreendê-la, a exemplo disso temos as placas de “lixo no lixo” – é de conhecimento público que o lixo deve ser alocado no lixo, contudo essas placas fortalecem ainda mais esse ideal, na linguagem estóica os preceitos ativam os *dogmas*. É importante compreender que os conselhos não se confundem com as leis na medida em que os preceitos instruem e as leis, ainda salvaguardando sua importância, para Sêneca, apenas coagem. Pode-se concluir desse quadro que eles não são suficientes, pois atuam apenas na ativação e na memorização do *dogmata*.

Outro ponto que é de grande valia ratificar é a distinção entre conselhos e dever. A princípio eles parecem se confundir, devido ao seu fim extremamente prático. O dever em si é a prática dos conselhos, isto é, eu aconselho o agente moral com preceitos sobre o que fazer quando se deparar com os indiferentes não-preferíveis e preferíveis e o dever é a ação produzida por esse agente mediante o conselho ministrado. Por isso Sêneca afirma:

“Os preceitos e os deveres estão em perfeito acordo entre si: aqueles [os preceitos] não podem ocorrer sem que estes [os deveres] se lhes sigam, mais, estes seguem-se pela ordem conveniente, donde se conclui que aqueles têm precedência.”(SÊNECA, 2014, p.490)

A partir dessa exposição outro fato é inferido – a virtude é dividida em teórica e prática. A virtude teórica é a contemplação e busca pela verdade, em outras palavras é o estudo da filosofia que compreende a “arte de viver” como veremos na carta 95; essa parte entende-se como *dogmata*. Aqui, respondendo a última pergunta proposta por Sêneca no início da carta, evidencia-se que eles não tornam o resto da filosofia supérflua porque os próprios preceitos se apoiam na teoria e esta fica a cargo dos *dogmata*s que, como já vimos, engloba os princípios básicos da filosofia. Enquanto que a parte prática da filosofia visa à ação, por intermédio de conselhos e do dever, afinal, Sêneca diz que “é necessário não só aprender mas também confirmar pela acção aquilo que se aprendeu.” (SÊNECA, 2014, p. 494)

Ao que compete à carta 95, Sêneca responde as inquietações de Lúcio sobre o *dogmata* e em que medida ele é necessário e/ou suficiente para se formar uma boa pessoa ou para formar um sábio. Nesse escrito, Sêneca não deixa explícito quem ele visa criticar ou de quem são os argumentos que anunciam o *dogmata* ser suficiente, ele apenas diz que “certos autores afirmam” (SÊNECA, 2014, p. 503). No entanto, ainda sim a carta é fundamental para enquadrar a necessidade que Sêneca vê nos *precepta* e nos *decreptas*, porque mesmo mantendo seu lindo estilo literário, como gostava de ser reconhecido, este tema ele aborda de uma forma menos branda e mais sistemática.

No parágrafo 13 a tese que virá a ser rebatida se finda na premissa de que “a antiga sabedoria limitava-se a preceituar o que os homens deviam fazer ou evitar” (SÊNECA, 2014, p. 506), e essa facilidade de simplificar a ética em preceitos, dizendo o que se deve fazer e o que se deve evitar, faz com que os homens aparentemente alcançassem a felicidade mais facilmente; dá a entender que naquela época os homens eram mais felizes e não havia perturbações e obscuridades na vida e na ética como já existia em Roma no século I. Sêneca chega a consentir com este argumento, entretanto segue com suas ressalvas importantíssimas que impactam diretamente, depois de dois mil anos, no nosso atual debate entre as Éticas da Virtude e do Dever.

Sêneca, acertadamente, diz que ao longo do tempo as situações vão se tornando mais complexas e meros princípios práticos não são suficientes para dar conta do tamanho caos que as grandes cidades cosmopolitas enfrentam. Roma naquela época era uma cidade

que comportava um milhão de pessoas e um conturbado regime político, com o Senado sempre conspirando matar o Imperador e vice-versa. Um cenário completamente diferente do que o que foi proposto pelo seu opositor, que pretende estabelecer uma ética bastante simplista. Há nesses grandes centros situações limites completamente inimagináveis para a Grécia Arcaica, que teve como maior cidade, a fim de nos servir de exemplo, a Atenas Antiga, que comportava entre 120 e 180 mil habitantes.

Visando esse tipo de diferença, Sêneca faz uso de uma metáfora que ilustra maravilhosamente bem o quadro proposto. Do parágrafo 15 ao 29, serve-se da medicina e da gastronomia. A partir das duas artes ele figura a imagem de que “a vida moderna arrasta consigo doenças não menos modernas” (SÊNECA, 2014, p. 508). Nesse longo trecho é dito que os cozinheiros criaram técnicas para preparar cada vez mais e mais iguarias a fim de não apenas matar a fome, mas sim de fazer com que sentíssemos prazer ao saborear tais alimentos. O prazer sentido na culinária é uma perturbação que os não-sábios alocavam em suas almas, dado que a comida serve apenas para nutrir o corpo, ela é um indiferente e essa ânsia por atribuir valor a algo que não é um bem já se configura como uma paixão que pode vir a ser mais tarde um vício, por isso o exemplo se torna tão valioso para Sêneca, que fora também muito influenciado pelas suas leituras de Hipócrates e vê a ética com um tratamento e uma cura para os males da alma.

Sêneca visa solucionar esse déficit na alma contaminada por vícios logo nas primeiras belíssimas páginas da epístola 95. Para cumprir com esse intento, reintroduz na discussão o que foi discutido na carta anterior. Sabemos que o *kathekon* não é suficiente, mas o que complementaria ele? Novamente, o estoico imperial acena a resposta a partir da diferença entre o *dogmata* e o *precepta*. O *dogmata* complementaria os *preceptas* porque a filosofia se divide em duas frentes: a ativa e a contemplativa, como já supracitado.

A estrutura que podemos extrair dessa configuração proposta por Sêneca na carta 94 e que será finalizada na carta 95 pode ser entendida da seguinte maneira através das próprias palavras do filósofo:

Entre os princípios básicos da filosofia e os preceitos práticos existe a mesma diferença entre as letras e os membros da frase: estes são constituídos por letras, as quais originam tanto os membros de frase como a totalidade das frases possíveis. (SÊNECA, 2014, p.506)

As letras estão para os princípios básicos assim como os membros da frase estão para os preceitos. Sem letras não há frases e, por sua vez, sem os princípios básicos da filosofia seria impensável haver os preceitos. Por conseguinte, fica claro que os *dogmatas*

estão dando suporte, são os pilares para os *preceitos*. Os *preceitos*, por sua vez, como sabemos, fornecem elementos razoáveis para os deveres que tecem a ação.

Motivados pela opinião mau formada dos seus instintos, os insensatos contraíram para si próprios uma nova coleção de doenças que exigia novos tipos de tratamentos, e tão logo, retomando a metáfora, mais preocupação para a medicina, gerando a necessidade de mais técnicas e mais especialidades. Da mesma maneira ele observa em relação à filosofia:

Idênticas considerações devo fazer acerca da filosofia. Também esta foi, em tempos, menos complicada, quando as faltas dos homens eram menos graves e podiam sanar-se com cuidados ligeiros. Mas contra a enorme perversão actual dos costumes há que tentar todos os recursos. E, mesmo assim, bom seria que esta pestilência fosse levada de vencida! É que hoje a loucura não se limita à vida privada, invade igualmente a vida pública. (SÊNECA, 2014, p. 511).

Sêneca explora essa situação para colocar em voga questões referentes à moral, pois o tamanho das cidades e a quantidade de pessoas com diferenças entre crenças, classes sociais, costumes e anseios ocasionam muitos paradoxos éticos motivados pela má formação moral e intelectual dos indivíduos. Cria-se, com o caos provocado pela diversidade, a necessidade do dever para orientar as pessoas, que em sua hegemonia é composta por não-sábios. E nessa necessidade surge outro problema, a infinidade de conselhos para as infinitas contingências que o tumulto mundano das grandes cidades cosmopolitas pode engendrar. De fato, seria um problema dar conselho para cada situação corriqueira do dia-a-dia que envolve toda pluralidade de pessoas e temperamentos. O filósofo, ao ser questionado quanto a essas dificuldades de ministrar os *kathekon* rebate categoricamente:

É falso; no que concerne às questões de maior importância e urgência não são em número infinito. É certo que há ligeiras diferenças entre eles, segundo as épocas, os lugares, as pessoas. Em todo caso, é sempre possível formular preceitos de carácter geral. (SÊNECA, 2014, p.490)

Os teóricos estoicos, apesar de conferirem centralidade ao sujeito da ação, também se preocupam com o público e reconhecem a importância que a harmonia da alteridade tem para o agente da ação. Contudo, até nisso eles se voltam para o agente, novamente apertando as mãos da Ética da Virtude, porque compreendem que esse indivíduo é uma ínfima e importante parte do todo, um “microcosmo”. E como os vícios das pequenas parcelas da sociedade prejudicam todo o “cosmo” é necessário o *kathekon* amparado pelo *kathekonta*, para, por assim dizer, minimizar os danos. Este último cumpriria a função de permear o sujeito e fornecer os “preceitos de carácter geral”, que por seu turno, são

justamente os *decrepta*, isto é, os princípios básicos da filosofia.

Essa filosofia pode ser interpretada em Sêneca como ética já que, para ele, a principal ocupação dessa arte é nos capacitar para tomar decisões e viver bem conforme a nossa natureza (natureza racional), viver de acordo com a virtude. Agora precisamos fazer o trabalho de artista plástico e ir buscar na carta 89 o que é filosofia: “A filosofia é o estudo da virtude, mas através da própria virtude; não pode existir virtude sem o estudo dela mesma, e não pode haver estudo da virtude na ausência desta” (SÊNECA, 2014, p.433). Em outras palavras, a filosofia se embrenha com a virtude fazendo delas indissociáveis. Ele segue argumentando que a filosofia pode ser dividida em três partes: ética, física e lógica. Entretanto, vamos nos ater a ética que é o objeto de regozijo de Sêneca e o tema tratado aqui:

A ética entende-se que igualmente deve ser tripartida. A sua primeira parte consiste na análise e atribuição do valor legítimo a cada coisa, na apreciação de como cada coisa deve ser valorizada; esta parte é sobremaneira útil, pois o que há de mais necessário do que saber dar às coisas o justo valor? A segunda parte ocupa-se das tendências. A terceira, enfim, das ações. Antes de mais, em verdade, tu deves ajuizar quanto cada coisa vale, em seguida manifestar para com cada uma tendência controlada e na medida justa; finalmente importa que estejam de acordo a tua tendência e a tua ação, de modo que em todos os teus actos te mostres consequente contigo mesmo. (SÊNECA, 2014, p. 435)

Nessa perspectiva, Sêneca e a ética da Virtude apertam as mãos, porque ao final o que Sêneca propõe é que tenhamos um esboço do que fazer com nossas vidas. A terceira parte da sua ética é rigorosamente a expressão, por meio da ação, do que nós valorizamos. Aqui temos em mãos um fato importante para Sêneca. Num primeiro momento, a ética é nada mais que atribuição de valor; num segundo ela é nossa inflexão à determinada coisa deliberada em unidade com nosso juízo; e, por fim, temos de fato a execução ou não da ação, que é nada mais que a expressão do caráter do agente, tão crucial para a ética da Virtude. Na carta 95, quando responde uma das primeiras objeções, Sêneca lança a expressão do caráter na hora de distinguir a filosofia, “a arte de viver”, das outras artes. Ele diz que o erro deliberado não é perdoável na arte de saber viver, porque o erro tenaz pressupõe uma deliberação, uma consciência de que aquilo é errado, isto expressaria um caráter negativo, maléfico do indivíduo, enquanto o erro ao acaso expressaria somente a ignorância e o estado obnubilado do agente ao discernir entre o certo e o errado, o preferível e o “bem real”. Nas demais artes ocorrem simetricamente o oposto, o erro deliberado pressupõe um domínio na arte e a imprecisão ocasional um déficit de competência:

Explico-me melhor: um gramático não corará se fizer um solecismo propositadamente, mas corará se o fizer sem querer; um médico que não perceba que o doente está apagando mostra-se mais incompetente na sua arte do que se percebe mas dissimula a situação; em contrapartida, na nossa arte da vida o defeito é mais grave se for voluntário. (SÊNECA, 2014, p.504)

A filosofia é para Sêneca uma arte. E, como arte, se serve da *parenética* para maximizar as ações razoavelmente justificáveis em todos os casos que estão ao seu alcance. Todavia, o conselho por si só, não é suficiente, como já foi argumentado aqui. Sêneca retoma essa ideia no parágrafo 41, quando o tema em voga é o *kathekon* e seus limites. É ilustrada a importância dos *dogmata* fundamentar a ação conveniente:

Outro exemplo, nós aprovamos alguém que senta à cabeceira de um amigo doente. Mas suponhamos que o faz com mira na herança: torna-se um abutre à espera de um cadáver! As mesmas ações, portanto, podem ser desonrosas ou honestas, tudo dependendo da razão porque são feitas, dos princípios que as motivam. Ora, todas as ações serão honestas se nós as conformarmos à moralidade, se pensarmos que entre os homens o único bem é o bem moral e tudo quanto deste derive; todos os demais bens [lê-se indiferentes preferíveis] são efêmeros. Devemos, por conseguinte, interiorizar esta convicção, que respeita a totalidade da nossa vida. É tal convicção que eu chamo um *princípio*. (SÊNECA, 2014, p.516).

O preceito nesse caso é cuidar de um amigo moribundo. Mas cuidar dele, por si só, não basta para os estoicos e nem bastará para a Ética da Virtude, porque se fizer isso tendo em mente herdar a fortuna do mortal que se desfalece, o amigo corromperia a ação e expressa um caráter reprovável, pois amigos não são utensílios nem atalhos para riqueza. Os utilitaristas, por sua vez, veriam nessa conjuntura uma maximização imparcial da felicidade, não só do suposto amigo ou do rapaz no leito de morte, mas de terceiros, pessoas estranhas, pois, depois de morto, o rapaz que definha não precisará de dinheiro e fica contente em usufruir da companhia de outrem. O amigo que goza de saúde, assim, estaria ali devido a uma obrigação imparcial. Podemos argumentar, porém, que sob a ótica estoica ou da Ética da Virtude o desvanecido preferiria que seu amigo estivesse com ele neste momento pelo que sua amizade representa para ele, isto é, por um valor intrínseco, separado completamente dos bens exteriores que o apoio pode o fazer lucrar.

Fazendo uma análise à luz das convicções kantianas do exemplo proposto por Sêneca, os adeptos dessa corrente exporiam que o amigo interesseiro que acompanha o perecimento, por quaisquer que sejam as razões que nutrem sua ação, está agindo em concordância com o imperativo categórico, isto é, conforme aos princípios fornecidos pela razão que são justificáveis, ou seja, deve-se consolar o amigo porque esta é uma obrigação

de um bom amigo. E para rebater esse posicionamento, que trata ambas as pessoas do cenário como ferramentas da moral, tanto Sêneca quanto a Ética da Virtude, usam dos mesmos argumentos erguidos em detrimento da posição utilitarista e kantiana.

Imaginemos que alguém procede como deve ser: pode não proceder assim com frequência, pode não proceder assim com constância, porque não sabe porque motivo procede como deve ser. Às vezes, por mero acaso ou em virtude da prática, podemos desenhar linhas rectas, mas não temos à mão uma régua que permita verificar se são realmente rectas as linhas que julgamos tais. Um homem que seja bom por acaso não dá garantias de que será sempre bom! (SÊNECA, 2014, p.515)

O que Sêneca propõe nesse trecho citado é justamente a necessidade de que o agente não apenas deve cumprir com suas obrigações, mas, para além disso, deve ser inculcado em seu espírito as razões que transformam assuntos de ordem prática, que por vezes são tratados como tópicos mecânicos e meras formalidades, em retidão, constância de caráter, lucidez. Como o filósofo imperial preconiza, não basta tão somente respeitar os estatutos que se impõe sobre ele, o agente moral precisa consagrar-se na internalização dos princípios básicos da filosofia que regem essa norma, do contrário ele nunca agirá racionalmente de fato, suas ações morais sempre serão imprevisíveis.

Na abordagem das éticas *deonticas*, poderíamos afirmar com o embasamento de Statman, um teórico importante, que o estado do agente moral que cometeu o crime seria negligenciado, porque os componentes morais dele não seriam de grande valor na sua recuperação e em sua reinserção na sociedade. Isso ocorre como efeito à ênfase dada aos princípios imparciais. Só importaria para esses eticistas do dever que esse indivíduo não cometesse mais crimes após sair da cadeia, seja por medo da polícia, de Deus ou por conta dos princípios básicos da filosofia.

“Mas isso pouco significa, pois o mérito não está na forma como agimos, mas sim nas razões que nos levam a agir assim” (SÊNECA, 2014, p.515). O que Sêneca diz no parágrafo 40 da carta 95 tem total assentimento dos estudiosos da Ética da Virtude, pois sua principal crítica às correntes do Dever é a dificuldade de fundamentar os princípios. Assim, Sêneca acena com a possibilidade de fundamentar os princípios baseando-se nos *dogmas*. Contudo, essa fundamentação só será possível se enquadrarmos o “florescimento do homem” na moldura da *oikeiosis*⁸.

⁸Termo grego que pode ser traduzido como “auto-conservação”, “autopreservação”, “apropriação de si”. Em poucas palavras isso pode ser descrito como um instinto presente em todos os animais.

Conclusão

O que foi proposto e discutido é quão fundo um autor estoico, separado por um período de quase dois mil anos, pode intervir no debate entre as Éticas da Virtude e do Dever. Temos uma boa base para acreditar que Sêneca estaria, nessa relação entre as duas éticas, trazendo complementaridade, na medida em que tanto os conceitos que remetem ao dever, quanto os que se dirigem a virtude, são centrais em sua tão bela fundamentação ética.

Tal completude também é notada quando se analisa o processo decisório que Sêneca descreve nessas duas cartas. O dever para o filósofo estoico tem seus limites e quando esses limites são alcançados entram em cena os princípios básicos da filosofia, ou como ele chama, os *dogmatas*. O *dogmata* está para a Ética da Virtude como o *precepta* para a Ética do Dever e na ética senequiana não são auto-excludentes – muito pelo contrário, um viabiliza o outro.

Sendo assim, os estoicos da tradição canônica e principalmente Sêneca, deixam implícito em suas construções filosóficas a complementaridade que o dever e a virtude têm para o exercício e a aplicação moral.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. António C. Caieiro São Paulo: Editora Atlas, 2009.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Do sumo bem e do sumo mal*. Trad. Carlos A. Nougué. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Trad. Carlos H. Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.
- CRISP, Roger Michael Slote. *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estoico*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- GOURINAT & BARNES, Jean-Baptiste & Jonathan, D. *Ler os estoicos*. Trad. Paula S.R.C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- HOBUSS, Joao. *Ética das Virtudes*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011
- HOOFT, Stan Van. V. *Ética da Virtude*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2009.

O olhar de Sêneca sobre o debate contemporâneo entre as éticas do dever e da virtude |

George Felipe Bernardes Barbosa Borges

HURSTHOUSE, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

INWOOD, Brad. *Os Estoicos*. Trad. Paulo F.T. Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2014.

INWOOD, Brad. *Reading Seneca*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário G. Kury. Brasília: Editora UnB, 2008.

REALE & ANTISERI, Giovanni & Dario, D. *História da Filosofia – vol 1*. São Paulo: Paulus, 2003.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Caloste Gulbenkian, 2009.

SÊNECA. *Da vida feliz*. Trad. João C.C. Mendonça. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SÊNECA. *Sobre a ira/ Sobre a tranquilidade da alma*. Trad. José E.S. Lohner. São Paulo: Penguin Companhia, 2014.

STOCKER, Michael. *The schizophrenia of modern ethical theories*. *Journal of Philosophy* 73 (1976a), p.453-66.

VEYNE, Paul Marie. *Sêneca e o estoicismo*. Trad. André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

WELCHMAN, Jennifer. *The practice of virtue*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006.