

inquiétude

Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG



V. 10 | N. 01
2019



Apoio:
FAFIL

QUALIS **B4**
ISSN **2177-4838**

INQUIETUDE

REVISTA DOS ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UFG (V. 10, N. 1)

Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG e do Curso de Filosofia da Regional Goiás da Cidade de Goiás - UFG
Goiânia, jan./jun. 2019 - ISSN: 2177-4838

CLASSIFICAÇÃO

Qualis-Capes – B4

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

Reitor: Edward Madureira Brasil

Vice-Reitor: Sandramara Matias Chaves

Pró-Reitoria de Extensão e Cultura: Lucilene Maria de Sousa

Faculdade de Filosofia (FAFIL)

Diretor: Hans Christian Klotz

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Renato Moscateli

IMAGEM DA CAPA

Campo de Trigo Verde com Ciprestes, de Van Gogh

EDITOR-CHEFE

Renato Moscateli

EDITOR EXECUTIVO

Heitor Pagliaro

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia Silva, UFG

Araceli Rosich Soares Velloso, UFG

Carmelita Brito de Freitas Felício, UFG

Claudia Drucker, UFSC

Desidério Murcho, UFOP

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Gerson Brea, UnB

Hans Christian Klotz, UFG

Helena Esser dos Reis, UFG

Hilan Bensusan, UnB

José Gonzalo Armijos Palacios, UFG

José Ternes, UFG

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sah, UFU

Miroslav Milovic, UnB

Oswaldo Giacoia Júnior, Unicamp

Odílio Aguiar, UFC

EQUIPE EDITORIAL

Aline Stephanie Freitas

Anderson Carvalho dos Santos

Arthur Brito Neves

Brenner Brunetto Oliveira Silveira

Eduardo Emanuel Ferreira Leal

Gabriel Caetano de Queiroz

George Felipe Bernardes Barbosa Borges

João Pedro Andrade de Campos

Mariana Andrade Santos

Marina Lacerda Machado

Sabrina Paradizzo Senna

Sabrina Thays.

PROJETO GRÁFICO

Ingrid Costa Moreira

Luana Santa Brígida

EDITORAÇÃO

Arthur Brito Neves

SUPORTE TÉCNICO

Heitor Pagliaro

COLABORAÇÃO/REVISÃO

Marina Lacerda Machado

Sabrina Thays

CONTATOS

www.inquietude.org

revista.inquietude@gmail.com

inquietude
Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG

Sumário

- 5 **Editorial**
Aline Stéphanie Freitas dos Reis e Rafael Arcanjo Teixeira
- 8 **David Hume e a concepção de razão em uma perspectiva naturalista: uma análise de Edward Craig a partir da Tese da Semelhança**
Claudiney José de Sousa
- 24 **O olhar de Sêneca sobre o debate contemporâneo entre as éticas do dever e da virtude**
George Felipe Bernardes Barbosa Borges
- 42 **A ambiguidade de Nietzsche para com Sócrates**
Laura Elizia Haubert
- 60 **Adorno e Kafka: estética da negatividade**
Marina Coelho Santos
- 71 **O estoicismo e a brevidade da vida**
Nadir Antonio Pichler, Milena Paula Zancanaro, Talia Castilhos de Oliveira

Apresentação do dossiê

Aline Stéphanie Freitas dos Reis e Rafael Arcanjo Teixeira

Esta revista, lançada em 2010, chega, com nesta edição, ao seu décimo volume. Desde o seu lançamento até o momento atual, a *Inquietude* publicou textos de mais de 110 autores e recebeu mais de 49 mil acessos em seu site. Tais dados são uma dose de alívio em meio à onda anti-intelectualista que estamos vivenciando. A arte que compõe a capa desta edição é o *Campo de Trigo Verde com Ciprestes*, de Van Gogh. Assim como o fascínio de Van Gogh por ciprestes sempre o inspirou, a filosofia também nos inspira; afinal, mais do que necessária, ela é inevitável. Além disso, a sensação de movimento provocada pela obra de Van Gogh pode servir de metáfora para as inquietações que a filosofia nos provoca.

O novo volume inicia-se com um artigo intitulado *David Hume e a concepção de razão em uma perspectiva naturalista: uma análise de Edward Craig a partir da Tese da Semelhança*, em que Claudiney José de Sousa argumenta que a postura naturalista adotada por Hume seria uma maneira do filósofo se contrapor à Tese da Semelhança. De acordo com Sousa, o posicionamento de Hume o conduz à concepção distinta a respeito da razão e torna o tema da crença algo prioritário em sua filosofia.

Em seguida, em *O olhar de Sêneca sobre o debate contemporâneo entre as éticas do dever e da virtude*, George Felipe Bernardes Barbosa Borges argumenta que Sêneca contribui tanto para as éticas do dever quanto para as éticas da virtude. O autor nos apresenta conceitos encontrados na obra de Sêneca que se encaixam nas duas formas de ética. Mais do que isso, para Borges, tais conceitos não são excludentes na obra do filósofo estoico e, portanto, poder-se-ia conciliar dever e virtude compreendendo-os como complementares.

No próximo artigo, *A ambiguidade de Nietzsche para com Sócrates*, Laura Elizia Haubert nos propõe uma análise mais acurada sobre a visão de Nietzsche em relação a Sócrates. A autora mostra que as críticas nietzschianas a Sócrates, na verdade, se referem a um socratismo e não ao próprio filósofo grego. Assim, conforme as análises de Haubert, na obra de Nietzsche a personagem de Sócrates opera como uma espécie de máscara que representa aquilo que o filósofo germânico estaria de fato a criticar. Em

Adorno e Kafka: estética da negatividade, Marina Coelho Santos mostra a ligação existente entre a indústria cultural e a estética negativa; a primeira pode ser compreendida como uma identidade da cultura de massas e a segunda como uma “desidentificação”. Santos argumenta que ambas, a cultura de massas e a estética da negatividade, são relacionadas através da arte moderna. No artigo, a autora mostra, a partir das obras de Adorno, que a estética negativa é presente na obra de Kafka.

Finalizando o volume, apresentamos o texto *O estoicismo e a brevidade da vida*, em que Nadir Antonio Pichler, Milena Paula Zancanaro e Talia Castilhos de Oliveira analisam os escritos de Sêneca sobre o tema da brevidade da vida. O autor e as autoras argumentam que o modo de vida proposto por Sêneca é contrário ao modelo de vida atual. Para eles, Sêneca ensina, em sentido oposto ao modo de vida no qual a maioria das pessoas vivem ansiando pelo futuro, que somente ócio filosófico é capaz de revelar o sentido da brevidade da vida.

Aproveitamos para dar boas-vindas aos novos membros da revista: Aline Stephanie Freitas, Anderson Carvalho dos Santos, Arthur Brito Neves, Eduardo Emanuel Ferreira Leal, Brenner Bruneto Oliveira Silveira, Gabriel Caetano de Queiroz, George Felipe Bernardes Barbosa Borges, João Pedro Andrade de Campos, Marina Lacerda Machado, Mariana Andrade Santos, Sabrina Paradizzo Senna e Sabrina Thays.

Para encerrar este editorial, citamos um trecho do poema *O Livro e a América* de Castro Alves: “Por isso na impaciência / Desta sede de saber, / Como as aves do deserto — / As almas buscam beber... / Oh! Bendito o que semeia / Livros... livros à mão cheia... / E manda o povo pensar! / O livro caindo n’alma / É germe — que faz a palma, / É chuva — que faz o mar”.

Esperamos que apreciem a leitura deste volume!

Artigos

David Hume e a concepção de razão em uma perspectiva naturalista: uma análise de Edward Craig a partir da *Tese da Semelhança*

Claudiney José de Sousa¹

RESUMO

Neste artigo analisaremos como Edward Craig propõe um novo modo de ler a obra de Hume, enfatizando a primazia das questões epistemológicas sobre as questões analíticas e ontológicas em sua filosofia. Craig contrapõe duas visões sobre a natureza essencial do homem presentes no século XVIII (a doutrina da imagem Deus, ou *Tese da semelhança*, e a visão naturalista), mostrando como isso tem incidências sobre a concepção de razão defendida no naturalismo epistemológico humiano.

PALAVRAS-CHAVE

Tese da semelhança; epistemologia; naturalismo; razão.

¹Claudiney José de Sousa é professor Adjunto da Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, Brasil. E-mail: claudineyuel@hotmail.com

David Hume and the conception of reason in a naturalist perspective: an Analysis of Edward Craig from the Similarity Thesis

ABSTRACT

In this article we will analyze how Edward Craig proposes a new way to read Hume's work, emphasizing the primacy of the epistemological questions about the analytical and ontological questions in his philosophy. Craig contrasts two views about the essential nature of man present in the eighteenth century (the doctrine of God's image, or thesis of similarity, and the naturalistic view) showing how this has implications for the conception of reason defended in the epistemological human naturalism.

KEYWORDS

Thesis of similarity; epistemology; naturalism; reason.

Introdução

Pela maneira como estão estruturadas as duas principais obras de epistemologia de Hume, o *Tratado da Natureza Humana* e a *Investigação Sobre o Entendimento Humano*² – iniciando por uma exposição da teoria das ideias e fazendo as exposições posteriores como corolários dessa teoria – nos sentimos inclinados a acreditar que a teoria das ideias não somente é a base de seu pensamento, mas também que tem predominância sobre o restante dele – é o caso das interpretações sobre princípio da cópia. Podemos ser levados a crer que, pelo modo como ele conclui a discussão sobre a origem de nossas ideias na *Investigação*, estaria sugerindo que a principal aplicação deste princípio seria a possibilidade de utilizá-lo na identificação de termos filosóficos sem significado preciso.

Portanto, sempre que alimentamos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou ideia associada (...), precisamos apenas indagar: de que impressão deriva esta suposta ideia? E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso servirá para confirmar nossa suspeita (EHU. 2.9; itálicos do autor)

Hume afirma que, para estabelecer o significado preciso de um termo, temos de verificar a origem da ideia que ele se propõe a designar; procurar saber de que impressão ela se origina. Dada esta aplicação do princípio da cópia, poder-se-ia acreditar que Hume o estaria concebendo como um verdadeiro critério de significado, conforme concebido em discussões epistemológicas contemporâneas. Mas será que Hume estaria propondo que isto é válido para todos os tipos de ideias envolvidas em nossos processos cognitivos? Na verdade, nos parece que não é este o caso. Ele indica que isso seria particularmente importante no caso das ideias abstratas, mas sabemos como o autor parece não dar ênfase a este princípio nas discussões de vários temas de suas obras – especialmente na discussão das crenças. Por isso não causa estranhamento que a maneira mais comum e natural de interpretar o pensamento de Hume tem sido a de considerar que há uma base conceitual e analítica, que dá sustentação e confere significado às conclusões ontológicas e epistemológicas, apresentadas posteriormente. Essa estrutura das referidas obras de Hume

² Utilizaremos apenas ‘*Tratado*’ e ‘*Investigação*’ para nos referirmos às duas obras básicas para o estudo da epistemologia de Hume. As citações e referências ao *Tratado* foram retiradas da edição de David Fate Norton and Mary J. Norton, de 2005, e seguirão o seguinte modelo: T.[livro].[parte].[seção].[parágrafo]. As citações e referências às *Investigações* foram retiradas da edição de Tom L. Beauchamp, de 1999, e seguirão o seguinte modelo: EHU.[seção].[parágrafo].

se acomodaria bem às exigências das vertentes positivistas do século XX que, também por este motivo, veriam em Hume um importante pioneiro da filosofia analítica contemporânea. Por isso nos perguntamos: diante das “evidências textuais”, a favor da postura comumente defendida sobre Hume, faria sentido pensar uma leitura e uma interpretação diferentes?

Edward Craig proporá uma total inversão nas leituras de Hume, mostrando que o eixo de sua filosofia está em questões epistemológicas (em sua teoria da crença). A primazia do epistemológico sobre o analítico e o ontológico, em seu pensamento, se tornaria transparente na medida em que se compreendesse que Hume adota uma postura fortemente naturalista de se conceber o conhecimento humano, em contraste com a parte cognitiva da tradicional concepção de homem como imagem de Deus, que prevalece no século XVIII (a doutrina da imagem de Deus).

A doutrina da imagem de Deus (A Tese da Semelhança)

Ao estudar o pensamento filosófico dos séculos XVII e XVIII em sua obra *The Mind of God and the Works of Man*, de 1987, Edward Craig identifica pelo menos duas grandes visões sobre a natureza essencial do homem: **i)** a primeira conceberia os seres humanos como feitos à imagem e semelhança de Deus e concebidos, portanto, como centelha divina. Esta concepção pode ser resumida na chamada *Tese da Semelhança*; **ii)** uma segunda visão, em total contraste com a primeira, veria os seres humanos de forma menos privilegiada e naturalista, ou seja, como criaturas autônomas, responsáveis por seu próprio desenvolvimento e pela criação de seus próprios valores (uma visão naturalista da existência humana). A defesa da segunda postura – que caracterizaria o trabalho de Hume – exigiria o difícil trabalho de destruição daquela primeira imagem de homem para a construção da nova imagem – tudo isso numa circunstância nada favorável ao novo pensamento.

Um estudo sobre a doutrina da imagem de Deus pode funcionar como uma ferramenta interpretativa para a leitura da obra de Hume. A maneira como Hume teria se posicionado perante essa concepção ajudaria a iluminar detalhes textuais que, do contrário, não seriam totalmente inteligíveis. “Ao combinar uma epistemologia cética com um completo naturalismo, Hume objetiva nada menos que a destruição da doutrina da imagem de Deus e sua substituição por uma antropologia que olha, não para o mundo

divino, mas para o mundo natural, para seus métodos e resultados” (CRAIG, 1987, p. 70). Para a doutrina da imagem de Deus, do século XVIII, difundida principalmente pelos filósofos cristãos e pela teologia cristã ocidental, o homem não poderia ser visto apenas como mais uma coisa entre outras no cosmos. O homem é, antes de tudo, uma criatura divina, feita à sua imagem e semelhança e, como tal, dotado de uma inteligência que é da mesma natureza da inteligência perfeita (ser privilegiado). Uma vez feito à imagem de Deus, o homem deveria esforçar-se, de todos os modos, para assemelhar-se a ele – *Tese da Semelhança*. Os defensores da referida tese acreditam que uma das maneiras de promover esta assimilação a Deus é o cultivo do intelecto humano (da razão), considerado uma centelha divina no homem. O próprio Hume (pela boca de Cleantes, nos *Diálogos*) faz referência à tese de fundo desta doutrina a partir da exposição do argumento do desígnio.

Olhem para o mundo ao redor, contemplem o todo e cada uma de suas partes: vocês verão que ele nada mais é que uma grande máquina, subdividida em um número infinito de máquinas menores que, por sua vez, admitem novamente subdivisões em um grau que ultrapassa o que os sentidos e faculdades humanas podem descobrir e explicar. Todas essas diversas máquinas, e mesmo suas partes mais diminutas, ajustam-se umas às outras com uma precisão que leva ao êxtase todos aqueles que já as contemplaram. A singular adaptação dos meios aos fins, ao longo de toda Natureza, assemelha-se exatamente, embora exceda-os em muito, aos produtos do engenho dos seres humanos, de seu desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência. E, como os efeitos são semelhantes uns aos outros, somos levados a inferir, em conformidade com todas as regras da analogia, que também as causas são semelhantes, e que o Autor da Natureza é de algum modo similar ao espírito humano, embora possuidor de faculdades muito mais vastas, proporcionais à grandeza do trabalho que ele realizou. É por meio deste argumento *a posteriori* – e apenas por meio dele – que chegamos a provar, a um só tempo, a existência de uma Divindade e sua semelhança com a mente e a inteligência humanas (HUME, 1992, p. 30-31).

É preciso considerar, contudo, que o argumento do desígnio não se confunde com a *Tese da Semelhança* nem pode ser resumido a ela. Em linhas gerais podemos dizer que o argumento do desígnio se baseia na tese de um Deus essencialmente criador, construtor. É um argumento *a posteriori* e teleológico, que se utiliza de premissas como a existência de regularidade, ordem e complexidade no mundo para inferir, por analogia, a existência de um ser (Deus) do qual derivam estas qualidades. Inclusive podemos dizer que a força deste argumento reside, em parte, em sua construção *a posteriori*. Talvez por isso Hume não o tenha abandonado antes de uma análise cuidadosa. Marques, em seu artigo “A Crítica de Hume ao Argumento do Desígnio”, levanta sérias dúvidas a esse respeito e nos convida a uma leitura menos rígida sobre a postura tradicional, conforme é também a

indicação de Craig, embora vejamos que este último autor defenderá, posteriormente, que Hume procura sim refutar essa doutrina.

O problema com essa suposição é que é difícil conciliá-la com o fato de que, no período após a publicação do livro de Hume, e avançando consideravelmente pelo século XIX, o argumento do desígnio continuou a difundir-se e a exercer uma influência cada vez mais importante na visão de mundo não apenas de leigos, mas dos próprios cientistas, que deveriam ser os primeiros a reconhecer uma argumentação conclusiva e a aceitar suas consequências (MARQUES, 2005, p. 131).

Para Marques, a persistência do argumento do desígnio chama a atenção, já que são vários os exemplos de religiosos, e mesmo de cientistas, que professam a crença no desígnio divino. A influência do argumento teria sido exercida até mesmo sobre mentes sofisticadas, como as de Paley e do próprio Darwin. Na Inglaterra “ele constituía o arcabouço teórico que dava sustentação a toda a atividade teórica sobre a biologia e a história natural” (MARQUES, 2005, p. 133). A persistência do argumento em meios respeitáveis exigiria uma análise mais cuidadosa. Há indícios, nos *Diálogos*, de que Hume nem mesmo teria reivindicado para si a refutação ao argumento. Por quê? Não se sabe exatamente – talvez para disfarçar suas convicções, ou porque talvez Hume realmente não tivesse alternativas àquele argumento (MARQUES, 2005, p. 131-147).

A *Tese da Semelhança*, por outro lado, está fundamentada não na evidência de um mundo físico, regular e ordenado, mas em uma semelhança que certamente não é física, mas moral, espiritual, racional entre Deus e o homem. É formulada com base em um argumento *a priori* de que a consciência humana é uma espécie de tribunal interior e inferior. Por conta do pecado o homem não é “imagem perfeita de Deus”, mas “imagem deformada de Deus”. Que consequências podemos retirar desta tese? Que incidência pode ter sobre o pensamento de Hume – principalmente do ponto de vista epistemológico? Isso pode ser significativo para a compreensão da obra de Hume, primeiro porque o autor se depara com uma concepção de razão – predominante nesse período – que incorpora essa doutrina da imagem de Deus. Seria difícil compreender o que Hume está entendendo por razão, ou que importância este conceito teria em seu pensamento, sem antes compreender em que circunstâncias o autor apresenta os princípios de sua filosofia. Dizer que a filosofia de Hume é irracionalista perde todo o sentido quando desconsideramos a ideia de racionalidade do século XVIII da qual Hume discorda. Isso serviria como instrumento para a compreensão de outros conceitos (hábito, imaginação, crença etc.) e outras

concepções defendidas por Hume.

O sentido de ‘razão’ na epistemologia de Hume e a destruição da doutrina da imagem de Deus

A ‘razão’ da *Tese da Semelhança* não poderia ser o conceito de razão presente na obra de Hume, principalmente se consideramos a possibilidade de conhecimento infalível associado a ela. O que também não significa que Hume tenha rejeitado inteiramente o conceito de razão e professado alguma forma de irracionalismo. Monteiro (2003, p. 43) fala em termos de uma “operação humiana de humilhação da razão”, contudo o comentador faz questão de observar que isso não pode ser encarado como irracionalismo. A atitude de Hume pode ser expressa em termos de uma identificação dos limites dessa faculdade e de seu lugar excessivo no esquema geral da cognição humana na tradição filosófica. Por isso, Monteiro adverte: “aqui é importante insistir que seu conceito do núcleo central dessa faculdade não era fundamentalmente diferente da de seus contemporâneos e antecessores” (MONTEIRO, 2003, p. 43). Hume vê o homem como um ser natural, como qualquer outro ser vivo no universo (sem privilégios), no máximo como um animal superior ao lado de animais inferiores. Essa tese parece ser confirmada também por suas análises sobre a religião em *História Natural da Religião*, em que faz uma reflexão sobre os princípios que dão origem à crença religiosa. Também a crença religiosa é produto da natureza humana e, desta forma, suas causas e suas origens deveriam ser procuradas no próprio homem e não em um ser divino, sobrenatural³.

A crença em um poder invisível e inteligente tem sido amplamente difundida entre a raça humana, em todos os lugares e em todas as épocas, mas talvez não tenha sido tão universal a ponto de não admitir exceção nenhuma (...). Parece, portanto, que esse preconceito não surge de um instinto original ou de uma impressão primária da natureza humana (...). Os primeiros princípios religiosos devem ser secundários, a tal ponto que facilmente podem ser pervertidos por diversos acidentes e causas, e, em certos casos, até sua operação pode ser completamente impedida por um extraordinário concurso de circunstâncias (HNR. 21-22).

³ Em uma nota à tradução de *História Natural da Religião*, Conte alerta o leitor para o caráter enganoso da Introdução dessa obra, afirmando que pode ser confuso o fato de Hume admitir aí algo que questiona profundamente nos *Diálogos*. Por isso, Conte afirma que “Uma resposta plausível e que tem sido defendida por alguns de seus principais intérpretes é esta: embora a *História natural da religião*, da mesma forma que os *Diálogos sobre a religião natural*, contenha os mais sinceros ataques de Hume contra a crença religiosa, ele, não obstante, evitou ser muito direto em sua abordagem, mantendo, em alguns casos, argumentos que, na realidade, destrói em outros escritos” (CONTE, 2005, p. 127). Para mais detalhes veja, também, Noxon (1973, p. 173).

Não é possível refutar a doutrina da imagem de Deus do ponto de vista epistemológico, já que ela não é articulada em termos de conhecimento humano. Soma-se a isso outra dificuldade, qual seja, compreender a verdadeira postura de Hume em relação a ela, em vista das passagens complexas de seus *Diálogos*. Até que ponto Hume teria, realmente, refutado esta concepção em seus escritos? Quando lemos os escritos de Hume nos deparamos, por um lado, com indicações explícitas de uma preocupação com a *Tese da Semelhança*, contudo há também, por outro lado, sinais indiretos, conceitos e ênfases que nos permitiriam defender que a *Tese da Semelhança* não era realmente seu objetivo primeiro. O que sabemos é que a tese da destruição da doutrina da imagem de Deus realmente não é apresentada de forma explícita em seus textos. O texto dos *Diálogos*, onde as principais referências a essa tese aparecem, é complexo. É possível encontrar argumentos tanto para negar a tese quanto para defendê-la. Em T. 3.1.1.4, por exemplo, Hume afirma que Deus e o homem são semelhantes no que diz respeito à razão e à moralidade. Já nos *Diálogos* se pergunta se haveria alguma razão, independente da revelação, para aceitarmos a *Tese da Semelhança*. O personagem Filo afirma (na segunda parte da referida obra) que “a causa original deste universo (qualquer que ela seja) nós a denominamos *Deus*” (HUME, 1992, p. 29; itálico do autor). Contudo, logo adiante afirma “jamais devemos imaginar que compreendemos os atributos desse Ser divino, ou supor que suas perfeições têm alguma analogia ou semelhança com as perfeições da criatura humana” (HUME, 1992, p. 29). Em outra ocasião, pela boca de Cleantes, afirma o argumento do desígnio (conforme vimos anteriormente) e complementa: “por meio deste argumento (...) chegamos a provar, a um só tempo, a existência de uma Divindade e sua semelhança com a mente e inteligência humana” (HUME, 1992, p. 31). Mas fica difícil entender por que, logo depois, Demea volta a afirmar: “não posso aceitar sua conclusão sobre a semelhança da Divindade com o ser humano” (HUME, 1992, p. 31). Mas, independentemente das dúvidas quanto à verdadeira postura de Hume frente à *Tese da Semelhança*, é possível sustentar que a questão central para a nova leitura de Hume é que a doutrina da imagem de Deus parecia um sério obstáculo para seu empreendimento de uma ciência da natureza humana e precisaria ser refutada.

Ao conceber a ciência da natureza humana nos moldes da ciência física newtoniana, Hume vê a mente humana também como parte da natureza. Contrariamente ao que diz a doutrina da imagem de Deus, Hume defende, antes, uma semelhança entre o homem e os outros animais. Ele diz abertamente (em EHU. 9) que a razão é uma

faculdade similar em humanos e em animais. Craig complementa: “Se o homem é tanto sobrenatural quanto um objeto natural, tanto cidadão do céu como da Terra, e se (...) é primeiramente sua razão que o tornava assim, então querer colocar em funcionamento aquela faculdade sobre leis naturais era a mais fútil e pior das blasfêmias” (CRAIG, 1987, p. 74). Esta filosofia foi concebida contra o fundamento da *Tese da Semelhança*. Hume não teria nenhum receio de cometer tais “futilidades e blasfêmias”. Com base nisto entendemos que o naturalismo humiano pode ser expresso em termos de um “mecanismo mundano”, um “mecanismo natural”, tanto que para Hume a imaginação e não a razão deveria ser vista como a faculdade verdadeiramente responsável pela produção de nossas crenças. A imaginação (quando atua com base em princípios regulares e permanentes) seria a faculdade que “tomaria o lugar daquela razão do iluminismo”.

Realismo e agnosticismo e a primazia da epistemologia sobre questões ontológicas e analíticas

Pretendemos, com toda esta discussão apresentada anteriormente, apresentar a tese alternativa de que as questões epistemológicas sempre têm prioridade na filosofia de Hume, ou seja, que sua teoria da crença se sobrepõe a sua teoria das ideias. Para uma análise sobre esta questão analisemos agora a versão cognitiva da *Tese da Semelhança* e seus três componentes básicos: o epistemológico, o ontológico e o analítico, dispostos da seguinte maneira:

Ela tem, no seu centro, uma epistemologia, uma visão sobre o tipo de conhecimento possível para seres humanos, (...) tende [também] a fazer certas afirmações ontológicas, crenças sobre o modo como a realidade é (...). Além destas duas áreas gerais da filosofia consideradas, devemos ter em mente uma terceira (...) que pode ser chamada conceitual ou analítica: a investigação sobre o conteúdo de nosso pensamento ou o significado das expressões de nossa linguagem (CRAIG, 1987, p. 75).

Na filosofia de Hume estes três componentes parecem não estar dispostos da mesma maneira como aparecem na concepção tradicionalmente conhecida no século XVIII. O empreendimento humiano exigiria uma total inversão naquela disposição, colocando questões epistemológicas acima de interesses ontológicos e analíticos (ou conceituais). Além disso, a postura agnóstica de Hume não permitiria que sua epistemologia fizesse afirmações ontológicas (positivas ou negativas) aos moldes da *Tese da Semelhança*. O principal propósito de Hume parecia ser o de expor a vagueza da antiga

concepção e mostrar que seu real interesse estava no modo como os seres humanos, com suas limitações cognitivas, obtêm suas crenças. Questões ontológicas e analíticas seriam subservientes a esse propósito; estariam a serviço da realização desse empreendimento básico. O componente analítico é subserviente ao componente epistemológico no sentido de que, embora Hume faça uso dele em suas obras, ele não o considera estritamente necessário para o estabelecimento de questões epistemológicas; pode abrir mão da teoria das ideias sem grande prejuízo para toda a estrutura de sua teoria da crença. Em determinados casos, o maior prejuízo parece estar realmente na adoção de alguns princípios da teoria das ideias sem qualquer tipo de restrição. A respeito desta leitura restritiva e da adoção de critérios rígidos, como o princípio da cópia, para garantir legitimidade às ideias, Silva afirma que Hume “estaria – mesmo em se aceitando que sua inclinação anti-metafísica fosse louvável – eliminando não apenas ideias metafisicamente bizarras, mas igualmente noções científicas decididamente dignas de crédito” (SILVA, 2004, p. 390). Tudo isso mostraria também a distância que há entre Hume e as posições dos positivistas lógicos do século XX que, por darem ênfase ao aspecto analítico de sua filosofia, teriam equivocadamente adotado Hume como um de seus mais ilustres predecessores.

O que dizer das relações entre ontologia e epistemologia na obra de Hume? Hume parece defender uma espécie de *agnosticismo ontológico*. Isso significa que Hume não faz afirmações dogmáticas sobre existências. A melhor posição sobre aquilo que não pode ser conhecido é um certo agnosticismo – postura que Hume teria prudentemente adotado diante das dificuldades impostas pelo nível ontológico. Este suposto agnosticismo ontológico se dá pelo reconhecimento das limitações do entendimento humano nas análises céticas e naturalistas da epistemologia humiana. O reconhecimento destas limitações é expresso nos pressupostos epistemológicos assumidos por sua filosofia (princípios da natureza humana).

Ele [Hume] está antes de tudo concentrado em questões epistemológicas, ou seja, com o fundamento e a gênese de nossas crenças. Seu interesse por considerações conceituais ou analíticas – a teoria das ideias como um instrumental para a descoberta do conteúdo de nossos pensamentos – é subordinada a esse propósito. O mesmo é verdade com relação a suas afirmações ontológicas: ele as faz apenas quando são exigidas por sua epistemologia (CRAIG, 1987, p. 76).

O aspecto negativo de seu programa exige um grau de agnosticismo sobre a natureza da realidade: a epistemologia nos informa sobre os limites do cognoscível e não

nos comprometemos com afirmações adicionais sobre o que a realidade é ou não é (corpos externos, poderes causais, mentes contínuas etc.). Já o lado positivo de seu empreendimento segue quase a mesma tendência. “Ele está preocupado apenas com o que é real *na medida em que* isso é necessário para a explicação de nossas crenças, para cuja tarefa Hume não precisa de mais equipamentos do que as mentes e suas impressões” (CRAIG, 1987, p. 108-109; itálicos nossos). Várias são as passagens em que Hume demonstra seu agnosticismo. Nos limitaremos aqui a lembrar aquela que talvez seja a sua mais conhecida e clara afirmação de que admite a existência de poderes causais reais. “Estou, de fato, pronto a admitir que pode haver várias qualidades, tanto nos objetos materiais como nos imateriais, que desconhecemos completamente; e se desejamos chamá-las de *poder* ou *eficácia*, isso tem pouca consequência para o mundo” (T. 1.3.14.27, itálicos do autor).

A interpretação positivista da filosofia de Hume, que teria feito uma “desastrosa assimilação” de seu pensamento, vê tais passagens como expressões irônicas da tese ontológica negativa de que não há tais qualidades. O que a interpretação positivista não percebe é que quando, por exemplo, Hume faz uma investigação sobre o que é a causa “ele fala sobre a *crença* de que há causas e as circunstâncias sobre as quais esta crença é sustentada” (CRAIG, 1987, p. 110; itálico do autor). Esta é a única coisa que pode ser investigada (nossas crenças); questões metafísicas sobre o que *há* ou *não há*, estão além do alcance da investigação humana. Podem até existir realmente, mas esta não é a questão fundamental de Hume. O que interessa a ele é *o modo como podemos saber algo sobre estas coisas*. A isso chamamos “noção relativa” sobre estas existências.

Falando como um realista empírico [Hume] diria que há objetos espaço-temporais, causas, substâncias, mas os investiga falando sobre o modo como nossa sensibilidade e nosso entendimento devem funcionar. Assim, quando Hume se pergunta o que é um X e dá início a uma resposta antes de aconselhar um resignado agnosticismo, devemos lembrar que há uma cláusula tácita exigindo mais ou menos o seguinte: ‘na medida em que X diz respeito à mente humana, ou pode ser conhecido (...) pela mente humana’ (CRAIG, 1987, p. 110).

Hume é enfático quanto a isso, como na passagem em que diz que “como a conjunção constante de objetos constitui a verdadeira essência da relação de causa e efeito, matéria e movimento podem frequentemente ser considerados como as causas do pensamento, *na medida em que temos alguma noção dessa relação*” (T.1.4.5.33; itálicos nossos). Algo parecido ocorre nas considerações de Hume sobre a mente e sobre a crença

nos corpos. Para as questões sobre a mente também vale o princípio interpretativo ‘na medida em que temos alguma noção’. Com relação à mente, Hume também pode dizer, como faz na introdução do *Tratado*, que podemos descobrir as leis que governam os fenômenos da natureza humana, mas não podemos alcançar a profunda realidade por trás destas leis, as qualidades últimas e originais da mente humana, o que seria uma atitude presunçosa e quimérica (T. Introdução. 8.). Isso não significa que para Hume “não exista mente para além das percepções, mas que nós não podemos saber nada sobre ela” (CRAIG, 1987, p. 116). A questão de Hume é saber o que é a mente *na medida em que é investigada por nós*. O mesmo critério Hume teria aplicado à análise de outros temas centrais de sua epistemologia como ‘poderes causais’, ‘corpos externos’, etc., mostrando a supremacia das questões epistemológicas.

A construção da imagem natural de homem e a razão numa perspectiva naturalista

Esta temática lança luz sobre duas concepções comumente atribuídas a Hume por aqueles que costumam lê-lo a partir da concepção racionalista tradicional: **i)** a de que a razão que Hume estaria criticando seria a razão dedutiva e que, para ele, não haveria outro tipo de razão (que não há racionalidade na filosofia de Hume); **ii)** a de que o autor teria confundido problemas lógicos e psicológicos; teria confundido a justificação das crenças com a explicação causal destas crenças⁴. Para corrigir o primeiro erro é preciso considerar que, quando Hume fala de razão, está pensando na concepção historicamente existente de razão. Ele procurou mostrar que *este tipo* de razão (a razão como centelha divina) “não tem praticamente nenhuma aplicação ao pensamento humano” (CRAIG, 1987, p. 77). Já vimos como Hume está diante de uma exigência da filosofia dominante da época – a doutrina da imagem de Deus, tomada em sua versão cognitiva. Segundo esta visão, “a razão é um elemento divino no homem e, assim, deve ser pensada em termos de que pode plausivelmente produzir infalibilidade (CRAIG, 1987, p. 79). Mas ‘infalibilidade’ aqui nada tem a ver com o rigor da razão dedutiva, conforme concebemos atualmente. Significa antes uma apreensão e uma compreensão direta (imediate) das coisas por conta da

⁴ Goodman (1954) discute exemplarmente este ponto ao debater a questão da origem e da validade das inferências indutivas na epistemologia de Hume. Em suas análises, Craig parece estar pensando num escopo mais abrangente do que apenas o das inferências indutivas, como fizera Goodman. Contudo, o modelo da discussão de Goodman poderia, perfeitamente, ser aplicado aos outros âmbitos a que a tradição atribui a suposta confusão entre aspectos lógicos e psicológicos, por parte de Hume.

natureza quase divina da razão humana. Se compreendermos esse sentido de razão do século XVIII compreenderemos também por que aqueles que adotam as teses daquele ideal não entendem que pudesse haver alguma explicação de como esta faculdade funciona, ou algo como um mecanismo por meio do qual ela age – como sabemos que há em Hume. Por conceberem a razão no homem basicamente como a mesma faculdade presente em Deus, rejeitam a ideia de que ela poderia funcionar como um mecanismo, através de um processo inferencial. Razão, para eles, é *uma direta compreensão dos objetos* – uma faculdade perfeita e completa. “Supor o contrário seria sustentar que o poder de pensamento de Deus era dependente de certas leis da natureza” (CRAIG, 1989, p. 89-90).

Não causa surpresa o fato de Hume não ter inibições para fazer suas críticas à razão do século XVIII. A doutrina da imagem de Deus não estava em sua bagagem; ele não aceitava a ideia de certeza quase divina do conhecimento humano. Ele se concentrou naqueles processos inferenciais pelos quais a maioria das crenças de fato são geradas. Sua intenção era fundar uma ciência experimental do homem; e esta ciência só poderia florescer se a *Tese da Semelhança* perdesse sua importância. “O modo como ele lida com estes tipos de inferência é completamente naturalista” (CRAIG, 1987, p. 80-81). Para completar a compreensão do sentido de razão na filosofia de Hume é preciso considerar, também, que seu ceticismo tem dois aspectos diferentes: em primeiro lugar, nos mostra que há, realmente, um sentido em que razão seria infalível e incorrigível, conforme defenderia a concepção tradicional, contudo, com um escopo bastante limitado. Mas há, também, outro aspecto que talvez seja menos evidente nos escritos de Hume.

Quando subtraímos o conceito de razão, como exigido pelo *ideal do insight*, resta ainda um fraco (...) conceito de ser razoável ou racional (...), aqui o ceticismo de Hume consiste na crença de que a única coisa que pode ser feita com *este* conceito de razão é naturalizá-lo, dar uma explicação dele em termos de funcionamento saudável normal dos mecanismos de produção de crenças (CRAIG, 1987, p. 81; *itálico do autor*).

Isso caracteriza o ceticismo mitigado de Hume. É por isso que o primeiro passo de seu trabalho consiste em mostrar os limites da razão e o lugar que lhe competia na estrutura do conhecimento humano. Uma vez esclarecido isso, poder-se-ia dar o segundo passo na direção de uma proposta alternativa; mostrar que, uma vez destronada aquela razão, ainda permanece, em sua filosofia, uma noção de racionalidade – uma racionalidade naturalizada. O racional seria explicado com base no funcionamento adequado dos

mecanismos de produção de crença (neste nível ainda seríamos capazes de estabelecer distinções entre crenças). Contrariamente ao que teriam defendido as interpretações favoráveis ao antigo ideal, as críticas de Hume à razão daquele período não indicam que, para ele, a razão não seja importante e não tenha um espaço em seu projeto filosófico.

Ao produzir estas características aparentemente anômalas em seu conceito de razão, Hume não está criando um monstro, mas exibindo a precisão de seus instintos profundamente filosóficos. Deve-se sempre lembrar, é claro, que esta é a doutrina da razão na qual seu ceticismo está focado; ele é bastante feliz ao utilizar a palavra ‘razão’ em sua própria tentativa positiva de uma ciência da mente – embora aqui seja uma criação completamente diferente (CRAIG, 1987, p. 90).

Ao discutir tema parecido em seu *Novos Estudos Humianos*, Monteiro afirma que Hume “usou o termo ‘razão’ tal como o encontrou na linguagem comum, e ao propor substituir a razão pelo hábito (...) não deu qualquer indicação de estar usando o segundo destes termos de alguma outra maneira” (MONTEIRO, 2003, p. 42). Isso equivale ao que Craig entende como processo de naturalização da função comumente atribuída à razão. Assim como Craig, Monteiro entende que a razão que Hume está criticando é a ‘razão’ estabelecida no século XVIII, mas os autores diferem no ponto em que, para Monteiro as críticas de Hume se direcionam à razão clássica, que comumente se considera razão dedutiva (à qual Hume atribuía o conhecimento das relações de ideias). Monteiro chega mesmo a lembrar que “há muitos filósofos que estabelecem um contraste entre esse tipo de razão [dedutiva] e a razão histórica, mas isso se passa em outro plano de reflexão” (MONTEIRO, 2003, p. 42). É exatamente este outro plano de reflexão que Craig está seguindo. Sua proposta, como vimos neste artigo, parece ser ainda mais desafiadora que a de Monteiro.

Conclusão

Estas discussões sugerem que Hume adota uma postura alternativa quando realiza suas análises a respeito da razão dedutiva, considerando que, embora inferior a mecanismos naturais de funcionamento da mente, ela continua tendo uma função importante (mesmo que restrita) dentro de seu projeto filosófico. Hume pretende tornar inteligível, em seu contexto histórico, que há outro sentido de “ser racional”, num nível naturalizado, que não pressupõe mais aquela infalibilidade da doutrina da imagem de Deus. O autor prefere falar em termos de um mecanismo natural, de acordo com sua teoria

quase newtoniana do funcionamento da mente, à qual ele frequentemente dá o título geral de ‘imaginação’ – que outros poderiam preferir chamar ‘razão’. A razão da *Tese da Semelhança* não pode ser um mecanismo, não pode ser natural, não comporta limites, é infalível. Tudo isso, não por ser razão dedutiva, mas por ser similar à *mente de Deus*.

Quanto à discussão sobre o naturalismo apresentadas aqui, há quem alegue que Hume confunde questões lógicas com questões epistemológicas e a justificação da crença com a gênese da crença em sua filosofia. Entendemos que, na verdade, não haveria nenhuma confusão. Hume compreende a distinção entre lógica e psicologia. Onde alguns filósofos veem operações da razão como uma centelha divina funcionando no homem, Hume não vê nada mais que “um mecanismo mundano e seus efeitos naturais na mente” (CRAIG, 1987, p. 85). Hume sabe que a psicologia é incapaz de oferecer exatamente o mesmo tipo de justificação que a lógica oferece. Nos capítulos 4 e 5 da *Investigação*, por exemplo, ele mostra que a razão é incapaz de dar uma justificação para o fato de que em nossas inferências causais ultrapassamos os casos de que tivemos experiência, contudo, não sugere que a imaginação possa fornecer-nos o tipo de justificação que a razão, supostamente, forneceria; ao invés disso, ele explica por que a falta de certeza absoluta resulta no enfraquecimento da crença como tal.

O procedimento padrão de Hume parece ser sempre o mesmo: dados certos tipos de crenças (causais, nos corpos externos, na continuidade do eu), primeiramente busca mostrar que não podem ser produzidas em nós pela razão. O segundo passo consiste em esclarecer como são de fato produzidas – em geral, por um mecanismo natural, ao qual ele chama de ‘imaginação’. Este *procedimento padrão* de Hume mostra que, ao invés de uma confusão entre lógica e psicologia, Hume estaria antes propondo que estes dois âmbitos estão muito mais próximos, em sua filosofia, do que poderíamos imaginar.

REFERÊNCIAS

CONTE, J. Apresentação e Notas do Tradutor. In.: HUME, D. *História Natural da Religião*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Edunesp, 2005 [1757].

CRAIG, E. J. *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1987.

GOODMAN, N. The New Riddle of Induction. In.: *Fact, Fiction and Forecast*. 4a ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton and M. J. Norton (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2000 [1739], (Reimpressão corrigida, 2005.)

David Hume e a concepção de razão em uma perspectiva naturalista: uma análise de Edward Craig a partir da *Tese da Semelhança* | Claudiney José de Sousa

HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. T. L. Beauchamp (ed.): Oxford University Press, 1999 [1748].

HUME, D. *Diálogos Sobre a Religião Natural*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo, Martins Fontes, 1992 [1779].

HUME, D. *História Natural da Religião*. Trad.: Jaimir Conte. São Paulo: Edunesp, 2005 [1757].

MARQUES, J. O. A Crítica de Hume ao Argumento do Desígnio. In.: GUIMARÃES, L. (org.), *Ensaio Sobre Hume*. Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005.

MONTEIRO, J. P. *Novos Estudos Humianos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

NOXON, J. *Hume's Philosophical Development*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

SILVA, M. R. O Problema de uma Teoria do Significado em Hume. *Síntese*, v. 31, n. 101, p. 389-404, 2004.

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 estoica 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 incutido 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.

A ambiguidade de Nietzsche para com Sócrates

*Laura Elizia Haubert*¹

RESUMO

Friedrich Nietzsche, em suas obras publicadas, recorrentemente se dirige à figura de Sócrates, invocando-o como constante adversário. Esse posicionamento é mais visível no livro *Crepúsculo dos Ídolos*, em que Nietzsche, em tom irônico, recorre à figura de Sócrates em diversos aforismos. Contudo, deve-se notar que essa relação não se restringe a essa obra, perpassando todas as fases do pensamento do filósofo alemão. Apesar do tom zombeteiro e crítico de Nietzsche em suas passagens sobre Sócrates, é preciso atentar-se à ambiguidade existente neste recurso filosófico utilizado. Visando esclarecer essa ambivalência nietzschiana, buscou-se recuperar o conceito de embate na obra *Ecce Homo* de Nietzsche, e sob essa chave de interpretação rever a relação entre Nietzsche e Sócrates.

PALAVRAS-CHAVE

Nietzsche; Sócrates; Decadência; Crítica; Ambiguidade

¹ Laura Elizia Haubert é mestranda em Filosofia pela Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil. E-mail: eliziahaubert@hotmail.com.

Nietzsche's ambiguity in relation to Socrates

ABSTRACT

Friedrich Nietzsche, in his published works, recurrently addresses the figure of Socrates invoking him as a constant adversary. This positioning is more visible in the book *Twilight of the Idols* wherein Nietzsche, in a ironic tone, recurs to the figure of Socrates in several aphorisms. However, it should be noted that this relationship is not restricted to this work, permeating all phases of the German philosopher's thinking. Despite Nietzsche's mocking and critical tone in his passages on Socrates, it is necessary to pay attention to the ambiguity present in this philosophical resource used. In order to clarify this Nietzschean ambivalence, it was sought to recover the concept of clash in Nietzsche's *Ecce Homo* and, under this key of interpretation, to review the relationship between Nietzsche and Socrates.

KEYWORDS

Nietzsche; Socrates; *Décadence*; Critique; Ambiguity.

Introdução

A rivalidade nietzschiana com a figura de Sócrates se revela muito cedo nos escritos do filósofo alemão, ainda quando este se encontrava na Universidade da Basileia, e perdura até sua última fase intelectual de acordo com Brazil (2012). Este embate entre Nietzsche e Sócrates está relacionado à compreensão trágica da existência e o problema que representa, para Nietzsche, o nascimento da moral socrática devido à sua forma decadente, como ver-se-á melhor esclarecido abaixo.

Em uma primeira aproximação sobre a posição nietzschiana é preciso destacar, como escreveu Kaufmann (1974, p.124), que Nietzsche “não era primariamente nem ‘para’ nem ‘contra’: ele tentava compreender”¹⁰. A posição do filósofo alemão variava e nem sempre pode ser interpretada como negativa, o que permite ao leitor tecer uma visão ambígua de qual seria sua posição real frente a Sócrates.¹¹

A ambiguidade existente no tratamento que Nietzsche dá a Sócrates é, segundo Lopes (2006, p.141), observável sobretudo na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, em que Nietzsche parece levar em conta “as anedotas recolhidas por Diógenes Laércio, que mostram um Sócrates oscilando entre o sublime e o ridículo na opinião de seus contemporâneos, certamente tiveram efeitos consideráveis [...]” na imagem que o próprio filósofo alemão teceu de Sócrates.

Um dos primeiros aparecimentos de Sócrates nas obras de Nietzsche está em sua primeira obra publicada, *O Nascimento da Tragédia*¹². Nesse livro, Nietzsche se dirige em constante tom negativo a Sócrates, de modo que, segundo Kaufman (1974), parece ter sido a principal obra a ser utilizada para embasar as críticas severas do filósofo alemão a Sócrates, contudo, não se deve tomar como única e principal fonte para tratar do assunto.

Visando reconstruir de modo sucinto a abordagem de Nietzsche para com Sócrates, o presente artigo parte desta primeira obra publicada, *O Nascimento da Tragédia*, seguindo cronologicamente os livros do autor e expondo as diferentes aproximações e críticas para desvelar a ambiguidade, a partir da recuperação do significado de crítica ou embate exposto em sua última fase.

¹⁰ Tradução livre do texto original: “*was not primarily ‘for’ or ‘against’: he tried to comprehend.*”

¹¹ Ver maiores discussões sobre a questão de ambivalência ou de ambiguidade referente à questão socrática em Nietzsche: “PORTER, James I. Nietzsche and “The Problem of Socrates”. In: AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana. **A Companion to Socrates**. Oxford: BlackwellPublishing, 2006.”

¹² “Obra publicada em 2 de janeiro de 1872.” (JANZ, 2016b, p.283).

O Nascimento da Tragédia

Nietzsche, em um primeiro momento da obra *O Nascimento da Tragédia*¹³, descreve dois aspectos da arte, o Apolíneo e o Dionísíaco, sendo ambos potências artísticas que envolvem o mundo grego em uma experiência estética permeada pela vontade de perigo. A arte permeia a vida e faz o papel de transformar “o sublime, enquanto dominação artística do horrível, e o cômico, enquanto descarga artística da náusea do absurdo”. (NIETZSCHE, 1992, p.56).

É justamente este sublime grego, esta experiência da vida como uma obra de arte que, segundo Nietzsche (1992, p.81), Sócrates modifica com “a essência do *socratismo estético*”. Esse socratismo nada mais é que uma espécie de lei, uma norma na qual “tudo deve ser inteligível para ser belo”, ou seja, deve, antes de tudo, ser racional.

Este primeiro molde que Nietzsche faz de Sócrates como o responsável pela dissipação da antiga tragédia e transvaloração dos valores helênicos vigentes, é melhor observado no §12 do “*O Nascimento da Tragédia*”, no qual Nietzsche (1992, p.79) escreve “Também Eurípides foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo.”

A dialética de Eurípides teve importante impacto para a queda da tragédia grega, mas nessa dialética, segundo Janz (2016a, p.349), “Nietzsche vê esta como manifestação do tempo e como consequência do racionalismo e da fé na ciência que se impuseram com a ajuda de Sócrates.” No fundo, não se trata então de Eurípides, mais sim de Sócrates. “Para Nietzsche, ‘Sócrates’ também é um símbolo para uma potência real com efeito mágico.”

À luz da interpretação de Nietzsche (1992, p.84-85), Sócrates é apontado como o “adversário da arte trágica” porque crê que a tragédia nega a verdade, portanto, ao desmontar a tragédia, o que visa é “corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente

¹³ Cita-se aqui em específico a obra *O Nascimento da Tragédia*, mas visão semelhante pode ser encontrada em todas as obras deste período que correspondem segundo Meneghetti (2014, p.17) “A visão dionisíaca de mundo, Introdução à tragédia de Sócrates, Sócrates e a Tragédia, O drama musical grego e O nascimento do pensamento trágico”.

distintas [...]”. O que Sócrates pretende não é nada mais que, por meio de forças racionais, subjugar as forças artísticas, e tudo o que segundo, Nietzsche “seria por nós considerado a maior felicidade”.

Sócrates, e sobre isso Nietzsche irá discorrer com maior precisão na obra *Crepúsculo dos ídolos*, quer converter os atenienses à racionalidade por meio da dialética, mas, esta falha em sua tarefa que, então, entra em cena a questão do martírio. No entender de Lopes (2006, p.162) “a consciência do fracasso do poder terapêutico da dialética teria conduzido Sócrates a adotar uma estratégia desesperada de sedução, a sedução pelo martírio. Esta hipótese absolutamente idiossincrática ocorreu a Nietzsche muito cedo”.

Nietzsche esboça nessa primeira obra uma visão negativa de Sócrates, um dialético, um mártir embusteiro que quer seduzir e que seduz, de fato, Platão com sua imagem criada, com seu *socratismo lógico* que se esconde desde então, por detrás de um ideal novo de mundo grego que destruiu a tragédia. Vê-se a este respeito o excerto abaixo.

Quem, nos escritos platônicos, houver percebido um só sopro daquela divina ingenuidade e segurança da orientação socrática de vida sentirá também como a formidável roda motriz do socratismo lógico acha-se, por assim dizer, em movimento *por detrás* de Sócrates, e como isso deve ser olhado através de Sócrates como através de uma sombra. Que ele próprio, porém, tinha um certo pressentimento desta circunstância é algo que se exprime na maravilhosa seriedade com que fez valer, em toda parte e até perante os seus juízes, a sua divina vocação. Era tão impossível, no fundo, refutá-lo a esse respeito quanto dar por boa a sua influência dissolvente sobre os instintos. Em face desse conflito insolúvel impunha-se, quando afinal o conduziram ante o foro do Estado grego, uma única forma de condenação, o banimento; dever-se-ia tê-lo expulso para além das fronteiras como algo completamente enigmático, inclassificável, inexplicável, sem que fosse dado a nenhuma posteridade o direito de acusar os atenienses por um ato ignominioso. Mas o fato de ter sido pronunciada contra ele a sentença de morte, e não apenas o banimento, parece algo que o próprio Sócrates levou a cabo, com plena lucidez e sem qualquer temor da morte [...] O *Sócrates moribundo* tornou-se o novo e jamais visto ideal da nobre mocidade grega: mais do que todos, o típico jovem heleno, Platão, prostrou-se diante dessa imagem com toda a fervorosa entrega de sua alma apaixonada. (NIETZSCHE, 1992, p.86-87)

Nessa passagem central da crítica a Sócrates, Nietzsche (1992) formula novamente a imagem de um Sócrates com algo de divino, de enigmático, do qual não se poderia refutar em sua dissolução do mundo grego, do qual foi preciso não somente banir, mas condenar a morte, de modo que sua imagem se tornou um ideal, estabelecendo assim seu socratismo lógico.

Em resumo, para Nietzsche (1992) nesse primeiro momento, Sócrates é compreendido como o fator responsável, a causa (αἴτιος) da decadência da tragédia, do perecimento do espírito estético e contemplador que permeava o mundo grego que, até

então era muito mais livre e sublime do que racional e lógico.

Crepúsculo dos Ídolos

O tema de Sócrates como um “demônio” reaparece na obra intitulada *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Nesse livro, Nietzsche apresenta novamente Sócrates como um ser, se não semidivino (demônio), ao menos como possuidor de poderes de adivinhação. Vide o trecho abaixo.

Mas Sócrates intuiu algo mais. Ele enxergou *por trás* de seus nobres atenienses; entendeu que seu próprio caso, sua idiossincrasia de caso já não era exceção. A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim. – E Sócrates entendeu que o mundo inteiro dele *necessitava* – de seu remédio, seu tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação... Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral. (NIETZSCHE, 2006, p.15)

Sócrates foi capaz de adivinhar (*erraten*), na interpretação de Nietzsche (1989), que a Atenas de seu período precisava de alguém como ele, criador de uma moral racionalista, tendo em vista que a *polis* da época já se encontrava em decadência, e somente Sócrates, em sua visão, serviria como remédio e cura.¹⁴ A cura de Sócrates viria através da dialética, da moral¹⁵ e da razão.

Para Nietzsche (2006, p.16), Sócrates percebe que “O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade, mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais*”. Essa racionalidade conduz também a um tipo de moralidade¹⁶ que, no entender de Nietzsche, é a decadente.

À luz da interpretação de Meneghatti (2014, p.56) nota-se que nessa visão de

¹⁴ Talvez, a palavra mais adequada para interpretar Sócrates aqui seja φάρμακον, que no grego antigo, ironicamente representa tanto o remédio, a medicina, quanto o veneno, como pontuou Ross (2006, p.127).

¹⁵ De fato, a moral socrática é duramente atacada por Nietzsche, no entanto como apontou Costa e Fonseca (2012, p.46) “[...] o que é um problema para Sócrates também é um problema para Nietzsche como, por exemplo, a questão da moralidade. Porém, Nietzsche critica Sócrates pelo *modo* como Sócrates avalia os valores. [...]” Tanto Nietzsche quanto Sócrates buscaram transvalorar valores, e por essa ação Sócrates merece o respeito de Nietzsche, no entanto, o mesmo não pode ser dito sobre o resultado da transvaloração.

¹⁶ Nietzsche irá admitir que a moralidade-socrático-platônica-cristã é a moral que conduz somente ao enfraquecimento, mas como escreve Giacóia Jr. (2005, p.18), é melhor uma moral ruim do que não possuir moral, pois “[...] Sem a pressão dos valores morais, sem o trabalho de cinzel dos sistemas de moralidade, essa escalada seria inviável, pois é nas tábuas de valores, nos códigos de bem e mal existentes na história da humanidade – assim já o ensinava *Zarathustra* –, que se pode decifrar as tábuas de auto-superação do homem.”

Nietzsche “[...] Sócrates é apresentado como “médico” da decadência, ao mesmo tempo em que Nietzsche o considera como o mais decadente dos gregos”. O próprio filósofo alemão reconhece isto, pois escreve:

Esse pensamento desrespeitoso, de que os grandes sábios são *tipos de decadência*, ocorreu-me primeiramente num caso em que o preconceito dos doutos e indoutos se opõe a ele do modo mais intenso: eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos. Aquele *consensus sapientiae* – compreendi cada vez mais – em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam: prova, isto sim, que eles próprios, esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente*, para situar-se – *ter* de situar-se – negativamente perante a vida. Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. [...] (NIETZSCHE, 2006, p.13).

Nietzsche (2006) logo reconheceu Sócrates e Platão como os sintomas de decadência e responsáveis por servirem de instrumento de dissolução da tragédia grega¹⁷, do modo de vida estético que existia na cultura helênica. Eles não eram gregos, pelo contrário, eram *pseudogregos*, *antigregos*, e claro que isto nada mais quer dizer que eles eram prioritariamente figuras decadentes.

Sócrates é decadente na medida em que sua figura passa a falar de uma relação entre a racionalidade, virtude e moral que prometem salvar a Atenas que está a ruir. Para Nietzsche (2006) boa parcela da fascinação que há em torno da figura de Sócrates se relaciona com esse mito de salvador, de herói – Sócrates como médico¹⁸ –, e justamente essa imagem que Nietzsche desmonta, porque apesar de Sócrates tentar sair da decadência, ele não foi capaz, pois essa alternativa estava além de suas forças.

A figura de Sócrates como médico leva a metafísica dualista, segundo Meneghatti (2014, p.66) “haja vista que as conclusões socráticas remetem à existência de essências imutáveis e superiores às coisas sensíveis, dê-se o caso, por exemplo, da superioridade da alma sobre o corpo”.

Todavia, essa não é a única característica que o pensador alemão aponta negativamente em Sócrates. Uma outra grande crítica trata da dialética:

¹⁷ A este respeito escreve Haase (2011, p.100) “[...] Nietzsche identifica a raiz histórica da ciência com o tipo socrático de pensamento, o que ele vê, por sua vez, como causar da morte da época trágica dos gregos.”

¹⁸ Vide que Nietzsche (2006, p.16) volta ao tema em seu aforismo §11 “Indique como Sócrates fascinava: ele parecia ser um médico, um salvador. É necessário também apontar o erro que havia em sua crença na “racionalidade a qualquer preço?” – Os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhes guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* – eles *mudam* sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal entendido...* [...]”.

Com Sócrates, o gosto grego se altera em favor da dialética: que acontece aí propriamente? Sobretudo, um gosto *nobre* é vencido; com a dialética, a plebe se põe em cima. Antes de Sócrates se rejeitava, na boa sociedade, as maneiras dialéticas: eram tidas como más maneiras, eram comprometedoras. A juventude era advertida contra elas. Também se desconfiava de toda essa exibição dos próprios motivos. É indecoroso mostrar todos os cinco dedos. É de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar. Onde a autoridade ainda faz parte do bom costume, onde não se “fundamenta”, mas se ordena, o dialético é uma espécie de palhaço: as pessoas riem dele, não o levam a sério. – Sócrates foi o palhaço que *se fez levar a sério*: que aconteceu aí realmente? – (NIETZSCHE, 2006, p.14)

A decadência¹⁹ está relacionada a uma mudança nos valores gregos aristocráticos na compreensão de Nietzsche (1989), e um desses sintomas é a dialética. A dialética exige sempre uma explicação por parte de cada um, coisa que para os antigos não era honesta, não se deveria explicar-se o tempo todo, não se deve mostrar todos os dedos. Por isso, apesar de Sócrates aparecer como uma espécie de demônio capaz de adivinhar a necessidade de sua racionalidade para a Atenas, não se pode o levar muito a sério, porque ele no fundo é um palhaço.

A dialética é tão mal vista por Nietzsche (2006, p.15) porque “O dialético deixa ao adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele torna furioso, torna ao mesmo tempo desamparado. O dialético *tira a potência* do intelecto do adversário. – Como? A dialética é apenas uma forma de *vingança* em Sócrates?”.

Essa dialética predispôs, de acordo com a interpretação de Nietzsche (2006, p.16), o jovem Platão a “imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz* diurna – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*...”. A dialética é novamente a imagem de Sócrates forçando a razão em seus compatriotas, é a instauração de seu modo de vida e a afirmação do declínio do antigo.

Além da crítica a Sócrates a respeito da decadência e da dialética, Nietzsche também formula um ataque aos valores racionalistas do socratismo, mais especificamente ao tipo de moral que o filósofo grego almejou estabelecer em Atenas. Se Nietzsche a critica, é porque essa moral, a seu ver, implica em um receio com a própria vida, como se

¹⁹ Deve-se tomar cuidado com as afirmações de Nietzsche a respeito da decadência de Atenas, pois elas são uma interpretação do filósofo alemão, Tejera (1987, p.21) relembra que “Embora seja verdade que a Grécia clássica declinou com maior rapidez, agora sabemos que o seu surgimento da idade das trevas não foi tão súbito quanto Nietzsche implica. O avanço dos estudos desde o tempo de Nietzsche nos levou a conceituar de forma bastante diferente a natureza da questão do declínio.” [Tradução livre de “*While it is true that classical Greece declined with the greatest rapidity, we now know that its rise out of the dark age was not as sudden as Nietzsche implies. The advance of scholarship since Nietzsche’s time has also caused us to conceptualize Quite differently the nature of the decline in question.*”].

observa no excerto abaixo:

Eu gostaria que também no último instante da vida ele tivesse ficado calado – talvez pertencesse então a uma ordem ainda mais alta de espíritos. Mas, se foi a morte ou o veneno ou a devoção ou a maldade – algo lhe soltou a língua naquele instante e ele disse: “Ó Críton, devo um galo a Asclépio”. Essa ridícula e terrível “última palavra” significa, para aqueles que têm ouvidos: “Ó Críton, a vida é uma doença!” Será possível! Um homem como ele, que viveu sereno e diante de todos os olhos como um soldado – era pessimista! Ele havia, justamente, apenas feito uma cara boa para a vida e escondido a vida inteira seu juízo último, seu sentimento mais íntimo! Sócrates, Sócrates *sofreu com a vida!* [...] (NIETZSCHE, 1999, p.193)

De acordo com Nietzsche (1999), Sócrates em seus últimos instantes demonstrou ser um desprezador da vida ao oferecer um galo a Asclépio.²⁰ Ele considerava a vida uma doença e via na morte uma benção, visão que o filósofo alemão atacará não somente em Sócrates, mas, em outros que ele entendeu serem também desprezadores como, por exemplo, Platão²¹.

A crítica a figura de Sócrates por ser um negador, um desprezador da vida em seus últimos momentos, ou melhor dito, o fato de Sócrates ser um desprezador do corpo, aparece logo na abertura do capítulo *O Problema de Sócrates*, em que Nietzsche (2006, p.13) pontua que “Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se da boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. [...]”.

Há que se observar atentamente como alumiou Frezzatti Jr. (2008, p.312) ao se referir a Sócrates, o filósofo alemão não o avalia completamente como o Sócrates pessoal, ele é antes a representação das forças que efervesciam em Atenas, dito de outro modo, “‘Sócrates’ [...] designa uma população de configurações de impulsos cujos sintomas de decadência são semelhantes – produzem a filosofia metafísica dualista”.

Conforme destacou Porter (2006), o “problema Sócrates” na filosofia de Nietzsche deriva da constante heterogeneidade com que o filósofo usou o nome de Sócrates. Não se pode reduzir a uma única forma ou alternativa compacta, o “Sócrates” de Nietzsche vai

²⁰ Asclépio (também chamado de Esculápio) era o Deus da medicina, segundo Bulfinch (2002, p.159) “Esculápio, depois de adulto, tornou-se médico famoso e, em um caso, chegou mesmo a restituir a vida a um morto.”

²¹ O tema dos desprezadores da vida, dos instintos e do corpo aparece melhor desenvolvido na obra *Assim falou Zaratustra*. Não obstante, já no *Crepúsculo dos ídolos* o filósofo toca no tema, como, por exemplo “*Terceira tese*. Não há sentindo em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”.” (NIETZSCHE, 2006, p.19).

muito além do mero “Sócrates histórico”.

A questão Sócrates em outras obras

A posição de Nietzsche com Sócrates muda conforme a obra que se observa. Nem sempre em todos os livros ela se apresenta de modo negativo. Em *Humano demasiado humano*, Nietzsche elogia o filósofo grego considerando-o um homem nobre, chegando a chamá-lo de espírito livre²², como se pode observar o aforismo abaixo.

Xantipa. — Sócrates encontrou uma mulher tal como precisava — mas não a teria buscado, se a tivesse conhecido suficientemente bem: mesmo o heroísmo desse espírito livre não teria ido tão longe. Pois Xantipa o impeliu cada vez mais para a sua peculiar profissão, ao tornar sua casa e seu lar inabitáveis e inóspitos: ela o ensinou a viver nas ruas e em todo lugar onde se pudesse prostrar e exercer o ócio, e com isso transformou no maior dos dialéticos de rua de Atenas: que afinal se comparou a um moscardo impertinente, colocado por um deus no pescoço do belo cavalo Atenas, para impedi-lo de repousar. (NIETZSCHE, 2005b, p.132)

Nesse aforismo, Nietzsche (2005b) considera Sócrates um espírito livre que se volta para Atenas com uma visão questionadora, uma vez que é incapaz de repousar em casa.²³ Aqui, não há um ataque ao socratismo propriamente, à racionalidade e à verdade.

²² Ressalva-se que há posteriormente uma mudança na posição de Nietzsche a respeito dos espíritos livres. Ao escrever a obra Nietzsche os considerava existentes, anos depois ao redigir um prólogo eles se tornam uma espécie de amigos terapêuticos inventados. No prólogo tardio de *Humano, demasiado humano* Nietzsche (2005b, p.6) escreve sobre os espíritos livres: “[...] não existem esses “espíritos livres”, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais prosemos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes – uma compensação para os amigos que faltam. [...]” Neste sentido, pode-se compreender Sócrates como um amigo que o auxiliou, já que de acordo com Oliveira (2011, p.18) “Ora, como se verá nas linhas que seguem, ao escolher um amigo, também auferimos um adversário. Essa é a primeira condição da amizade. ” O amigo é também o que confronta, que discorda, que mantém a diferença e a distância, ele está envolvido em um paradoxo, e estes paradoxos “são os requisitos fundamentais de uma relação exercitada entre espíritos livres – aqueles que vivem perigosamente. ” Assim, este embate é positivo uma vez que como concluiu Tartas (2007, p.34) “podemos supor que Nietzsche, de fato, considerava Voltaire, Sócrates, dentre outros, espíritos livres, mas, com o passar dos anos, mudou sua concepção e concluiu que não existe e nunca existiu nenhum espírito senão ele. Nietzsche denominou alguns pensadores de espíritos livres para que pudesse manter um diálogo terapêutico.”

²³ Observa-se que neste aforismo Nietzsche trabalha com uma oposição entre o espírito cativo e o espírito livre, neste sentido segundo Tartas (2007, p.33) “o espírito livre é o tipo de homem que já não mais possui obrigação moral nenhuma com o além da vida, nem mais um Deus ou um imperativo categórico determinam sua forma de vida. O espírito livre vive numa outra perspectiva, ele vive sob o imperativo da dúvida, ele vive sob a necessidade da descoberta. Mas o que é isto? Significa que o espírito livre é perpassado pela dúvida, pela interrogação, do que em seu tempo é tido como os mais certos pensamentos da tradição ocidental. Ele é o homem apto para a construção de uma nova realidade cultural onde a humanidade futura possa habitar.” É neste sentido que se pode pensar Sócrates como espírito livre, como questionador e construtor de um novo espaço.

De fato, como escreve Tartas (2007, p.32), há uma mudança de comportamento frente às figuras de Sócrates e Platão se comparado à obra *Nascimento da tragédia*. “Em outras palavras, se antes Sócrates e Platão eram criticados pelos seus comportamentos racionais diante da vida, agora este comportamento é elogiado e desejado pelo pensamento nietzschiano.”

Em outro aforismo Nietzsche (1999, pp. 192-193) prossegue seu elogio:

O Sócrates moribundo. - Admiro a bravura e sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse - e não disse. Esse zombeteiro e enamorado monstro e caçador de ratos de Atenas, que fazia estremecer e soluçar os jovens mais altivos, não era somente o mais sábio dos tagarelas que houve: ele tinha a mesma grandeza no calar.

Nietzsche elogia Sócrates por sua bravura e sabedoria, sobretudo, em relação ao seu silêncio, o saber calar²⁴ que é uma atitude tomada pelo próprio filósofo alemão. Há também o elogio pela ironia e pela zombaria que Nietzsche enxerga na figura socrática, e com ele muitas vezes se identifica, porque há também uma valorização do riso no filósofo alemão, do cômico.

Essa interpretação é também compartilhada pelos apontamentos de Wilson (2007, p.198), pois para ele, Nietzsche “admirava e queria imitar Sócrates que era irônico, engraçado e imprevisível. Se chegasse a uma disputa entre Jesus e Sócrates, Nietzsche pensa que Sócrates ganharia facilmente.”²⁵

Segundo Meneghetti (2014, p.60/61) nas obras *O andarilho e sua sombra* (1880) e *Aurora* (1881), Nietzsche realiza alguns “elogios à sabedoria travessa (ironia) e à postura docente (professor apolíneo), além de discorrer sobre a moral socrática no indivíduo, ora elogiada, por propiciar a fuga dos costumes e ora criticada [...]”.

Em *Aurora* o filósofo alemão (2004, p.90) trabalha com uma oposição positiva entre a moral socrática e a grega, vide o trecho: “Os gregos, que frequentemente perdiam a moderação, o sangue-frio, o senso da justiça e, sobretudo, a ponderação, eram atentos às quatro virtudes socráticas – pois tinham tanta necessidade delas, e justamente para elas tão pouco talento! ”. Em outra passagem, Nietzsche (2004, p.66) escreve “Sócrates e Platão,

²⁴O silêncio é importante na visão nietzschiana, vide Nietzsche (2006, p.64) “Meu gosto, que pode ser o contrário de um gosto transigente, também nisso está longe de dizer Sim totalmente: em geral ele não gosta de dizer Sim, acha melhor dizer Não, preferivelmente Nada... Isso vale para culturas inteiras, isso vale para livros – vale também para lugares e paisagens. ” Ainda sobre o calar Azeredo (2012, p.242) afirma que “Segundo a exposição de Nietzsche, o melhor seria calar, não parece haver alternativa exceto o silêncio, pois o comunicar já contém um grão de desprezo ao converter o próprio em comum. [...]”

²⁵ Tradução livre do original “*admired and wanted to emulate the Socrates who was ironic, funny and unpredictable. If it came to a contest between Jesus and Socrates, Nietzsche thinks Socrates would win hands down.*”

grandes questionadores e admiráveis inovadores [...]”.

Em *O andarilho e sua sombra*, que compõe o segundo volume de *Humano, demasiado humano*, encontra-se um dos aforismos que contempla uma visão nietzschiana positiva de Sócrates e das operações realizadas por este, conforme observa-se abaixo.

Sócrates. - Se tudo correr bem, virá o tempo em que as pessoas, para se desenvolver moral e intelectualmente, preferirão ter os *memorabilia* de Sócrates do que a Bíblia, e em que Montaigne e Horácio serão lidos como precursores e guias para o entendimento do mais simples e menos transitório dos sábios-mediadores, Sócrates. Levam de volta a ele as trilhas dos mais diversos modos de vida filosóficos, que são, no fundo, os modos de vida dos temperamentos diversos, estabelecidos pela razão e pelo hábito e direcionados todos eles para a alegria no viver e com o próprio Eu; do que se pode concluir que o mais característico de Sócrates foi uma participação em todos os temperamentos. – Ele excede o fundador do cristianismo na jubilosa forma de seriedade e na sabedoria travessa, que constitui o melhor estado de alma do ser humano. Além disso, tinha um intelecto maior. (NIETZSCHE, 2008, p. 155).

Nietzsche (2008, p.155), nesse aforismo, observa os valores socráticos a partir de uma perspectiva positiva na medida em que estes podem servir de contraposição à Bíblia. Neste caso, Sócrates serve como um recomeço para a ruptura com a tradição cristã ocidental, ele é melhor que ela, na medida em que excede o cristianismo, pois é versado na ironia, na “sabedoria travessa” e apresenta “um intelecto maior”. Sócrates assume, nessa passagem, uma postura professoral na visão nietzschiana.

De fato, observa-se que há em *Aurora* e *Humano demasiado humano* um rompimento intermediário com a postura negativa de seu primeiro livro *O Nascimento da tragédia* que apresentava Sócrates como demônio. Aqui, Sócrates é um espírito livre, um homem nobre, um expoente de oposição a tradição cristã ocidental. Contudo, essa visão positiva se desmancha nas obras seguintes em *Além do Bem e do Mal* e *Crepúsculo dos Ídolos*, e a negatividade e decadência predominam outra vez como marca da moral socrática.

A priori deve-se atentar para o fato de que, apesar de aparecer em formato de uma crítica pessoal, Nietzsche não está a atacar propriamente a figura de Sócrates, mas sim ao que ele identificou como *socratismo*. No entender do próprio filósofo alemão (2005a, p.44) “[...] o socratismo é mais antigo do que Sócrates [...]”²⁶.

²⁶ A respeito de Sócrates e do Socratismo, tomou-se o cuidado de notar a diferenciação nietzschiana em que: “Sócrates é o aniquilador do drama musical em um sentido muito mais profundo do que pôde ser aludido até agora. O socratismo é mais antigo do que Sócrates; sua influência dissolvente na arte faz-se notar já muito mais cedo. O elemento da dialética que lhe é característico já havia se insinuado muito tempo antes de Sócrates no drama musical e causado efeitos devastadores em seu belo corpo. A corrupção teve seu ponto de partida no diálogo.” (NIETZSCHE, 2005, p.44). Costa e Fonseca (2012, p.45) afirmam que em certas

A crítica ao socratismo aparece em uma parcela de aforismos de Nietzsche (2006, p. 1989, p.13) quando, por exemplo, torna a trazer não só a figura de Sócrates, mas todos os sábios como tardios e decadentes: “Talvez todos eles já não tivessem firmeza nas pernas? Fossem tardios? Titubeantes? *décadents*? Talvez a sabedoria apareça na Terra como um corvo, que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver?...”

Na interpretação de Kaufmann²⁷ (1974, p. 230) “O socratismo – ou seja, a tendência racionalista – não foi arbitrariamente injetada na mente grega por Sócrates, isso era “já eficaz antes de Sócrates” e “só ganhou nele uma expressão indescritivelmente magnífica”²⁸.

Ainda seguindo com Kaufmann (1974) vale recordar que a atitude de Nietzsche com relação a Sócrates é um ponto focal, sobretudo ao tratar da moralidade e da razão, daí a crítica à dialética e ao modelo metafísico dualista de verdades que Sócrates queria introduzir, como observado na obra *O Nascimento da tragédia*. Neste sentido, poder-se-ia pensar na crítica de Nietzsche como um ataque pessoal ao filósofo grego? O próprio Nietzsche em *Ecce Homo* nega a possibilidade.

Para alguns comentadores a crítica a Sócrates, em sua constante guerra, é também signo do respeito e do amor²⁹ que Nietzsche possui pelo filósofo grego, já que o próprio pensador alemão afirma que o amor é uma forma de guerra (1995, p.39): “Houve ouvidos para a minha definição do amor? É a única digna de um filósofo. Amor – em seus meios a guerra [...]”.

O ataque de Nietzsche ao socratismo aparece ao leitor por meio da figura de Sócrates, mas não há nada de pessoal neste embate conforme vê-se abaixo:

passagens dos textos o que Nietzsche ataca é “a filosofia socrática e o socratismo, e não o homem Sócrates”.

²⁷ Tradução livre do original “*Socratism — i.e., the rationalistic tendency — was not arbitrarily injected into the Greek mind by Socrates; it was “already effective before Socrates” and “only gained in him an indescribably magnificent expression”.*

²⁸ Observa-se com atenção a mescla entre o socratismo e Sócrates feita por Nietzsche como no seguinte aforismo: Com ela o socratismo condena tanto a arte vigente quanto a ética vigente: para onde dirige seu olhar inquisidor, lá ele vê a falta de entendimento e a força da ilusão, e conclui dessa falta que o que existe é intrinsecamente pervertido e repudiável. A partir desse único ponto acreditava Sócrates ter de corrigir a existência: ele, sozinho, trazendo no rosto a expressão do desdém e da altivez, faz sua aparição, como o precursor de uma cultura, arte e moral de espécie totalmente outra, em um mundo que, para nós, haveria de ser a maior das felicidades simplesmente vislumbrar, com respeito e terror. Essa é a monstruosa perplexidade que toda vez, em face de Sócrates, nos assalta, e que sempre nos inata de novo a conhecer o sentido e o propósito desse fenômeno, o mais problemático da antiguidade. (NIETZSCHE, 1999, §13, p.34)

²⁹ De acordo com Hyland (2015, p.12) “*So far, in this, Nietzsche’s first book, I have tried to show that Nietzsche’s attitude toward Socrates is not predominantly negative view that many have attributed to him; rather, it is what we would call profoundly ambivalent - but what Nietzsche himself would call, by his own account in Ecce Homo, love.*”

Outra coisa é a guerra. Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. Poder ser inimigo, ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto busca resistência: o pathos agressivo está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza. [...] A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de medida; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo. A tarefa não consiste em subjugar quaisquer resistências, mas sim aquelas contra as quais há que investir toda a força, agilidade e mestria das armas – subjugar adversários iguais a nós... Igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo honesto. Quando se despreza não se pode fazer a guerra; quando se comanda, quando se vê algo abaixo de si, não há que fazer a guerra. Minha prática de guerra pode-se resumir em quatro princípios. Primeiro: ataco somente causas vitoriosas – ocasionalmente, espero até que sejam vitoriosas. Segundo: ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só - em que me comprometo sozinho... Nunca dei um passo em público que não me compromettesse – este é o meu critério do justo obrar. *Terceiro: nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável. [...] Quarto: ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra – não faz diferença para mim. [...]* (NIETZSCHE, 1995, p.19-20, grifo nosso).

A luz da interpretação de Nietzsche (1995) observa-se que o filósofo alemão expõe a importância do inimigo, ou seja, daqueles que ele tomou para criticar, daqueles a quem ele atacou, e que ao fazer este ato belicoso ele nunca se dirigiu as pessoas propriamente, em verdade, as utiliza para demonstrar como uma lente de aumento ao que ele se dirige. Não a Sócrates, mas ao Socratismo. E se o faz, é por considera-lo digno e honroso o suficiente, na medida em que propõe ligar seu nome a este outro.

Ainda se observa que Nietzsche (1995) compreende a crítica e o ataque como uma benevolência, até mesmo gratidão em algumas ocasiões, pois o inimigo é sempre alguém que está à altura do atacante, que faz crescer desempenhando, portanto, papel fundamental tanto na atividade filosófica quanto na vida.³⁰

No entender de May (1993, p.49):³¹

Ele penetra a máscara de Sócrates, não com o propósito de depreciar a figura histórica-mundial, mas para superá-la – superar até ele próprio. O resto (a vida

³⁰ A importância do inimigo é cantada no Zaratustra em diversas passagens, entre elas destaca-se (2011, p.71) “Não deveis ter inimigos senão para odiá-los e não para desprezá-los. Deveis estar orgulhosos de vosso inimigo; então os triunfos dele serão também vossos triunfos.” Ou ainda (2011, p.81) “Se se quer ter um amigo, é preciso também fazer a guerra por ele; e para fazer a guerra, é preciso *poder* ser inimigo. [...] No amigo deve ver-se o melhor inimigo.”

³¹ Tradução livre do original “*He penetrates the mask of Socrates, not for the purpose of belittling such a world-historical figure but in order to surpass him - to surpass even him. The rest (Athenian life in the fifth century) is of only comparative significance. Athena is thus subsumed under a few decisive figures, not the other way round. But Socrates is still used as a contestant against whom Nietzsche measures himself.*”

ateniense no século V) serve apenas de importância comparativa. Atenas é, portanto, subsumida sob algumas figuras decisivas, e não o contrário. Mas, Sócrates ainda é usado como um concorrente contra o qual Nietzsche mede a si próprio.

Nietzsche à luz da interpretação de May (1993) utiliza Sócrates como uma máscara, de certo modo, um espelho frente ao qual ele pode se comparar para medir seu próprio crescimento e posição. Os comentários de Nietzsche a Atenas são apenas um plano de fundo que serve para contrapor a figura socrática, para localizá-la, mas, Nietzsche não tem nenhuma intenção de denegrir ou ofender o homem Sócrates histórico.

A multiplicidade de posições que Nietzsche assume frente a Sócrates como um navegador em um universo dá-se de modo complexo porque também o é o filósofo alemão. Segundo Meneghetti (2014, p.19) “Não existe um único Sócrates, haja vista que não existe um único Nietzsche, priorizar uma única imagem significa desconsiderar o pensamento em sua forma original, sempre dinâmica e variável.”

No entendimento de Nehamas (1985, p.27) observa-se uma discordância constante de Nietzsche com Sócrates em cada questão de sua filosofia, o filósofo alemão discorda questão por questão no que trata do método e da forma de abordar a vida, mas, não obstante essa discordância há também muita aproximação entre eles, uma vez que os dois competem constantemente. “Sócrates e Nietzsche estão unidos inexplicavelmente por seus esforços comuns, mas cada um é inevitavelmente repellido pela direção que o outro quer que a vida tome como resultado de sua influência”³².

Apontamentos finais

Conclui-se a partir da brevíssima exposição que Nietzsche não ataca propriamente a Sócrates, mas sim o que ele identifica como socratismo. Isto quer dizer que se o filósofo alemão utiliza de Sócrates em sua obra é antes para o usar como exemplo de sintomas, de combinações de um contexto ao qual ele se dirige, e que não propriamente envolve o pessoal. O ataque nietzschiano não é nunca pessoal, como ele mesmo esclareceu em *Ecce Homo*.

De fato, há que se observar que nas diferentes obras Nietzsche modifica sua

³² Tradução livre do original “Nietzsche disagrees with Socrates, issue for issue, on every question about the content and the method of philosophy, yet he is engaged in exactly the same effort of affecting people's lives: the two are constantly and directly competing with one another. Socrates and Nietzsche are inextricably joined by their common efforts, but each is inevitably repelled by the direction the other wants life to take as a result of his influence. [...]” (NEHAMAS, p.27)

posição frente a figura de Sócrates, porque não é a Sócrates propriamente que ele elogia ou crítica, mais sim o utiliza como uma ferramenta para atingir esferas maiores. Isto significa que quando ele fala do filósofo grego, está se referindo a um contexto amplo, como é o caso de Atenas do século V, de Platão, da tradição cristã, da tragédia grega, de uma forma de moral em decorrência a outra.

Sócrates se torna uma máscara a qual Nietzsche utiliza conforme lhe convém em sua crítica, por isto ele se torna ora um homem honrado, um espírito livre, ora um demônio, um embusteiro. E a máscara é um tema que merece todo um estudo a parte em Nietzsche, já que como relembra Fink (1983), de si mesmo, Nietzsche diz ser o mais oculto de todos os ocultos.

Ao tratar da relação Nietzsche-Sócrates está também se avaliando as configurações que o filósofo alemão quer valorizar em determinada obra em decorrência de outra, e isto se pode observar, por exemplo, como no *Nascimento da tragédia* se exalta a arte frente a razão, enquanto em *Aurora* se valoriza a razão frente a fé e o misticismo.

No final, o Sócrates da primeira já não é o Sócrates da segunda, porém, também é possível que, talvez, não se trate de Sócrates nem na primeira nem na segunda obra. É antes do próprio Nietzsche que se fala. É a ele mesmo, e não a Sócrates que se deve atentar durante o estudo, porque é a crítica Nietzsche que se veste conforme necessário de Sócrates, ou de socratismo.

REFERÊNCIAS

- AZEREDO, Vânia Dutra de. Entre o silêncio e a palavra: a questão da leitura de Nietzsche e do estilo em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v.3, n.2, p.227-245, 2012.
- BRAZIL, Luciano Gomes. Do “conhece-te a ti mesmo” ao “torna-te o que tu és”: Nietzsche contra Sócrates em *Ecce Homo*. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. Vol.5, 2º semestre de 2012.
- BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: a história de deuses e heróis*. Tradução de David Jardim Junior, 26 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- COSTA E FONSECA, Ana Carolina da. Os dois sentidos da crítica nietzschiana: Sócrates como um caso exemplar. *Veritas*. Porto Alegre: v. 57, n.1, 2012. pp. 41-51.
- FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
- FREZZATTI JR., Wilson Antonio. “O Problema de Sócrates”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. *Rev. Filosofia Aurora*, Curitiba, vol. 20, n.27, p.303-320, 2008.
- GIACÓIA JR, Osvaldo. Prefácio. In: PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A Genealogia de Nietzsche*. 2 ed. rev. Curitiba: Champagnat, 2005.

- HAASE, Ullrich. *Nietzsche*. Tradução de Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- HYLAND, Drew A. Nietzsche's "Love" for Socrates. *Humanities*, 4(3), 2015.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*, volume I: infância, juventude, os anos em Basileia. . Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016a.
- _____. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*, volume III: os anos de esmorecimento, documentos, fontes e registros. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016b.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Fourth Edition. New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de Retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- MAY, Keith M. *Nietzsche on the Struggle between Knowledge and Wisdom*. London: The Macmillan Press, 1993.
- MENEGHATTI, Douglas. *Construção e superação das imagens de Sócrates em Nietzsche*. [Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada a Universidade Estadual do Oeste do Paraná], Toledo, 2014.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, life as literature*. Cambridge / Massachusetts / London / England: Harvard University Press, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução e notas explicativas de Mário Ferreira dos Santos. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (Coleção Textos Filosóficos).
- _____. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude*. Tradução de Maria Cristina dos Santos de Souza e Marcos Sinesio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.
- _____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.)
- _____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005b.
- _____. *Humano, demasiado humano II: um livro para espíritos livres – volume II*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia Das Letras, 2008.
- _____. *O Nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e pósfacio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Obras Incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun, Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho, Posfácio de Antonio Cândido. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- OLIVEIRA, Jelson. *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: editora 7letras, 2011.
- PORTER, James I. Nietzsche and "The Problem of Socrates". In: AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana. *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006
- ROSS, David. *The Flesh of Being: on Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*. Cambridge: Cambridge Scholars Press, 2006.
- TARTAS, Victor. *A noção de ciência de Nietzsche em Humano, demasiado humano: os primeiros passos da genealogia*. [Dissertação apresentada a Universidade Federal de Santa

Catarina sob orientação da Profa. Dra. Claudia Drucker], Florianópolis, 2007.

TEJERA, Victorino. *Nietzsche and Greek Thought*. Boston: Martinus Nijhoff Philosophy Library, v.24, 1987.

WILSON, Emily. *The death of Socrates*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

Adorno e Kafka: estética da negatividade

Marina Coelho Santos¹

RESUMO

Este artigo possui dois objetivos. O primeiro é evidenciar como o surgimento da indústria cultural se vincula à elaboração de uma estética negativa. Em oposição à indústria cultural, que satisfaz as necessidades de distração e fruição estética do público e reforça o *status quo*, estabelece-se uma estética negativa. Adorno, ao avaliar o controle da esfera cultural, busca, na arte moderna, elementos que assegurem a autonomia da arte e sua *desidentificação*, ou seja, seu momento negativo e, por isso, crítico em relação à *falsa totalidade* social. O segundo objetivo é esclarecer, amparado pelas considerações de Adorno em sua obra *Anotações sobre Kafka*, como o elemento negativo está presente na obra desse literato. Adorno realiza uma análise imanente da forma kafkiana e lança luz à evocação de imagens, por meio das quais Kafka proporciona uma reflexão sobre o todo social deteriorado.

PALAVRAS-CHAVE

Adorno; Kafka; Negatividade; Estética.

¹ Marina Coelho Santos é mestranda em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. E-mail: marinacoelho95@gmail.com.

Adorno and Kafka: negativity's aesthetic

ABSTRACT

This article has two objectives. The first is to show how the emergence of the cultural industry is related to the elaboration of a negative aesthetic. Against the cultural industry, which satisfies the needs of distraction and aesthetic enjoyment of the public and reinforces the status quo, a negative aesthetic is established. Adorno, in evaluating the control of the cultural sphere, seeks in modern art elements that assure the autonomy of art and its disidentification, that is, its negative moment and, therefore, critical of the false social totality. The second goal is to clarify, supported by the considerations of Adorno in his work *Notes on Kafka*, how the negative element is present in the work of this writer. Adorno performs an immanent analysis of the Kafkaesque form and sheds light on the evocation of images, through which Kafka provides a reflection on the deteriorated social whole.

KEYWORDS

Kafka; Negativity; Aesthetics; Adorno.

Introdução

A estética de Adorno, herdeira do pensamento dialético hegeliano, compromete-se em compreender, principalmente, os elementos contraditórios da arte moderna em relação ao todo social, no sentido da assegução da autonomia crítica da arte frente a uma sociedade opressora. A dialética hegeliana é utilizada como método pelo autor, porém, numa conjuntura em que já não é mais possível o momento de identificação do conceito. Para Adorno, o momento da síntese dialética compactua com a falsa totalidade, regulada pelo valor de troca. O filósofo, nesse sentido, pensa que o problema também está nessa forma de dialética que prossegue identificando e reprimindo o particular pela síntese no conceito. O autor formula, então, uma concepção negativa da dialética, pois acredita que, no momento sintético, pode-se ver a própria reprodução da reificação enquanto subjugação no conceito.

Além disso, Adorno, juntamente com Horkheimer, em seu livro *A Dialética do Esclarecimento* (1947), descreve o longo processo em que a razão instrumental passa a ser cada vez mais uma forma de obscurecimento, da natureza dominada e do sujeito reprimido, com sua lógica da identificação do múltiplo ao uno e com a supressão do particular no todo. Esse diagnóstico levanta a questão da crescente burocratização dos Estados e da integração passiva do trabalhador no mundo neoliberal, mostrando a realidade, assim, como uma esfera totalmente administrada.

Os autores frankfurtianos, nessa obra, levam mais adiante a análise da reificação, identificada por Lukács. Entretanto, Adorno e Horkheimer não deduzem o diagnóstico da reificação apenas da lógica do mercado capitalista. Os filósofos, de outro modo, pensam encontrar os pressupostos da reificação lukacsiana nos primórdios do pensamento e no modo como o homem age desde cedo em relação à natureza — a saber, teleologicamente, numa atitude de domínio e subjugação.

Todavia, não é apenas em relação à natureza externa que o ser humano assume essa atitude. O domínio também se efetua, segundo as contribuições freudianas, incorporadas por Adorno e Horkheimer, com a repressão dos impulsos internos do próprio homem, numa relação de repressão e objetificação tanto do meio quanto de si mesmo. Com esse desdobramento da teoria da reificação do homem e do mundo, para além do

contexto da sociedade capitalista, os filósofos de Frankfurt levam mais a fundo um prognóstico aterrador da origem da racionalidade instrumental — percebida tanto nos processos de dominação da natureza quanto, desde o personagem Ulisses de Homero, na auto-objetificação do eu.

É com uma avaliação pessimista acerca dos meios de comunicação de massa e do surgimento da indústria do entretenimento que Adorno pode apontar a indústria cultural como momento culminante da lógica de identificação do múltiplo ao uno e da supressão das individualidades. Essa lógica atinge o gosto e os sentidos dos indivíduos, provocando seu embotamento. Esse processo repressivo, que no século XX encontra seu desdobramento na integração passiva dos indivíduos, em todas as instâncias da economia neoliberal, pode ser chamado de administração total.

A indústria cultural é uma forma de regulação das massas através do conteúdo a ser consumido, anteriormente selecionado pela indústria, em vistas de suprir as necessidades de distração e dispersão de um indivíduo desgastado por um sistema econômico explorador, de modo que a resistência a esse sistema seja nula e a individuação, preenchida pelos mecanismos da indústria. Os *mass media* adquirem papel central na vida dos indivíduos e, de maneira totalizante, oferecem produtos culturais — sob a forma de entretenimento — a serem consumidos. Perante padrões regulados de beleza, essa indústria satisfaz as necessidades de distração e fruição estética do público, além de reforçar a ideologia do *status quo*.

A indústria cultural confere a tudo um "ar de semelhança", é a identidade da cultura de massas. Os modelos universais criados para reprodução de fórmulas do *show business* submetem todo particular a seu jugo criando uma falsa identidade dos sujeitos consumidores com o monopólio do capital. A ideologia é perpetuada pelas necessidades do público em ter de adequar-se docilmente a um sistema que administra suas vidas em todos os aspectos e que as reproduz incessantemente. A reprodução de estereótipos é tão importante quanto a produção em massa. Para todos, algo está previsto, por isso, as distinções entre os produtos são acentuadas e difundidas. O indivíduo, dessa forma, é objeto de catalogação; sua individualidade é ilusória, e a diferença entre suas preferências e peculiaridades e as preferências alheias serve apenas para perpetuar a falsa liberdade de escolha.

No entanto, em contradição com a indústria cultural, está a arte moderna. Adorno, ao seguir a tradição da grande filosofia e ao perscrutar as origens da razão instrumental

como razão repressiva e dominadora, defronta-se com a tarefa de exprimir os impulsos de uma natureza não reconciliada. Essa expressão já não pode se dar pelo domínio do pensamento identificador, pelo domínio do conceito, visto que este se encontra sob o jugo de uma razão teleológica, que suprime o particular às custas de reprimi-lo numa progressiva reificação das relações do homem com a natureza e consigo próprio. O termo "*mimesis*", enquanto gesto, impulso de uma natureza reprimida, é empregado pelo filósofo, como tentativa de escapar de um pensamento petrificante. Por isso, Adorno recorre à teoria estética — sendo a arte uma faculdade mimética, expressiva por excelência — e à dialética negativa, como forma de circunscrever aquilo que não pode ser mais uma vez objetificado.

O filósofo frankfurtiano, tendo em vista o controle estabelecido pelo sistema na esfera cultural, pretende buscar elementos na arte moderna que assegurem a autonomia da arte e a sua *desidentificação*, ou seja, seu momento negativo em relação ao todo social, assim como uma linguagem capaz de expressar aquilo que está embotado no conceito. O autor em questão busca os aspectos de uma arte que não deixa de se manifestar sob a categoria da morte, na medida em que renega possuir conteúdos explícitos e imediatos que a poderiam dotar de fácil assimilação por um público ávido de consumo.

A estética negativa nega seu conteúdo através da forma, e é pela forma que se tornam visíveis as deformações sociais, de maneira que a arte negativa resguarda muito mais o silêncio e seu estado aporético do que a comunicação, numa tentativa de resistir à absorção pela indústria cultural. O autor acredita que somente a arte preserva o momento negativo da crítica e da reflexão do todo social, através de uma linguagem que não é a do conceito identificante, mas, sim, de uma linguagem dos resquícios, da dissonância que a totalidade renega e suprime. A filosofia teria o trabalho, de forma imanente à obra, de circunscrever esses elementos contraditórios que revelam o caráter ideológico do social numa dialética sem síntese, sem reconciliação com a falsidade do todo.

Esse projeto de uma dialética sem síntese, negativa, é levado a cabo de forma enfática ao trazer à teoria as tensões *irresolúveis* nas obras de arte. Esse movimento filosófico é precisamente o oposto de uma reconciliação forçada, a qual impera na realidade sócio empírica (...) em que o particular é sistematicamente iludido quanto às possibilidades de uma expressão que lhe faça justiça. (FREITAS, 2005, p. 45).

A arte precisa, em um dado momento, estar separada da realidade para poder não ser imediatamente identificada a essa totalidade falsa. A arte teria a "função" crítica de

desmascarar o todo social e expor suas máculas ao sujeito através de um processo de mediação dialética. A arte moderna se separa da realidade por sua autorreflexão e por ter um conteúdo não imediato em relação ao real, de forma que não se permite a reconciliação com o todo. Entretanto, a arte é sempre um momento histórico social que preserva a tensão com os elementos de uma realidade opressora.

Esse momento da mediação da arte é muito importante para Adorno, visto que é somente a partir da mediação que a arte evita ser parte de um conteúdo ideológico. Ou seja, as contradições com o todo estão presentes na lógica interna de composição do objeto artístico, muitas vezes hermética, de modo que o objeto artístico não pode ser imediatamente identificado à totalidade. A arte, contudo, deve promover a reflexão por meio de sua inadequação, presente na forma de composição.

Uma ilustração disso (além da obra de Kafka, em que nos deteremos adiante) é o teatro de Samuel Beckett. O escritor irlandês expõe as contradições de uma sociedade tóxica e absurda por meio da linguagem suprimida de seus personagens, da constituição fragmentária deles e da ausência de individualidade e memória. O papel do silêncio e da linguagem cortada, em que *pouco resta a dizer*, expõe, de maneira enfática, uma estética da impossibilidade. A linguagem contraditória das obras de Beckett e sua forma — que, por muitas vezes, nega seu conteúdo, mas não o ausenta — revela a forma da arte desprovida de uma inocência que a identificaria com um realismo ideológico antes mesmo da exposição de seu conteúdo.

Hoje, o seu critério (da arte) mais vinculativo é que ela, irreconciliada com todo o engano realista, já não suporta nada de inocente, segundo a sua própria complexão. Em toda a arte ainda possível, a crítica social deve ser erigida em forma e diminuir todo o conteúdo social manifesto (ADORNO, 2013, p. 376).

Portanto, para Adorno, a arte deve ser interpretada a partir da forma de sua composição, o que garante a mediação dialética da obra de arte em relação ao todo de conteúdo homogêneo. Lembramos que, desde o impressionismo, a forma de composição é um importante elemento capaz de expor o não idêntico, o seu momento crítico em que suporta a tensão com a realidade, do mesmo modo em que persegue a identificação da arte consigo mesma, seu momento reflexivo. É através da interpretação da forma que a arte se torna crítica da realidade e a expõe em seu momento histórico social, prescindindo da identificação ao conceito dominante. Dessa maneira, a arte se torna crítica e ao mesmo tempo não identitária, num movimento que revela as máculas do tempo em que a sua

particularidade se manifesta, pressupondo uma dialética negativa como possibilidade de compreensão e desvelamento de seu conteúdo de verdade.

Esse elemento negativo da arte está presente desde que a arte moderna rompeu com as formas convencionais da estética, radicalizando ou, pelo menos, deslocando suas categorias sistemáticas, expondo a fratura da razão. A arte não pode ser mais o espelhamento de uma razão instrumentalizada e dominadora, identificada com a lógica formal e com o gosto burguês que dela pretende apenas a fruição, muito menos com a expressão completa dessa razão, ou seja, a lógica do mercado e a esfera de consumo cultural massivo. Essa nova linguagem da arte é a linguagem da negatividade como o suspiro de uma esfera que se pretende antítese e, ao mesmo tempo, portadora de um resquício de liberdade.

Feita essa explanação a respeito do caráter negativo da concepção estética de Adorno, podemos nos voltar para nosso objeto de estudo, isto é, a compreensão imanente que tem o autor frankfurtiano da obra de Franz Kafka. Imanente, porque Adorno não introduz elementos extratextuais para compreender a obra, mas, sim, desdobra os elementos da estética literária de Kafka a partir da própria obra, com auxílio da dialética entre forma e conteúdo: "Cada frase é literal e cada frase significa" (ADORNO, 1998, p. 240).

A escrita de Kafka possui um caráter hermético que possibilita o fenômeno do estranhamento, as imagens que ele evoca não são cotidianas, nem em suas parábolas, nem nos romances que expressam, em sua forma asfixiante, o caráter deteriorado em que a realidade se apresenta. O autor encurta a distância entre narrador e leitor por exigir que a leitura não seja meramente desinteressada. A obra de Kafka exige a interpretação e, ao mesmo tempo, a nega, deixando o leitor preso e *sem a chave que resolvesse o enigma*. Sendo assim, o leitor é vítima da nauseante expectativa de que o narrado possa vir de encontro a si mesmo, por isso, nada dentro do texto pode se tornar indiferente a ele.

Alguns elementos caracterizam a forma de composição kafkiana e podem delinear o modo como o choque é introduzido e a perturbação que causa ao leitor, de modo que sua reação não seja meramente desinteressada ou passional. A obra de Kafka depreende um esforço de reflexão que nunca chega a ser suficiente mesmo na fidelidade à letra.

Um desses elementos seria a naturalidade com que o monstruoso é apresentado. A regressão ao animal, ao inseto como forma de desumanização do homem, apresenta a tomada de consciência da reificação. Kafka permanece nos refugos do mundo, naquilo que

é recusado pela realidade, que não é digerido. A radicalização da neurose é vista como a mácula com que a sociedade cunha o indivíduo, a inverdade do social.

Kafka introduz o desconforto, de maneira que a familiaridade com o cotidiano é quase impossível. Pode-se recordar quando K., em *O Castelo* (1922) — tentando se proteger do frio, na noite de interminável espera por Klammm —, consegue um gole de conhaque. Talvez naquele gole pudesse haver algo de reconfortante; no entanto, logo em seguida, para desespero do leitor, o narrador nos afirma que o conhaque era intragável, e, em sua identificação a contragosto, fica para o leitor um pressentimento de que algo parece intolerável.

Para Adorno, o que se evidencia nos escritos de Kafka é o gesto que tenta libertar o caráter pré-linguístico de um universal. Um exemplo de gesto faz-se presente na inquietante passagem de *O processo* em que Joseph K. está prestes a ser executado. Nessa passagem, prevalece o não dito, um gesto final de profunda enigmaticidade, coadunando com a falta de significação do processo que se abate sobre as costas de Joseph K. Porém, também pode-se notar a relação dos braços desesperados que se estendem com a força de vida do personagem resistindo a sua execução:

Como se se acendesse de repente uma luz, abriram-se as folhas de uma janela, violentamente separadas; nela apareceu um homem delgado, de débil aspecto. Àquela distância e àquela altura, que se inclinou para fora e estendeu os braços ainda mais distantes para frente. Quem era? Um amigo? Uma criatura bondosa? Alguém que participava de sua aflição? Alguém que queria socorrê-lo? Era ele o único? Eram todos? Era ainda possível alguma ajuda? (...) É certo que a lógica é inquebrantável, mas não pode opor-se a um homem que quer viver. (KAFKA, 1979, p. 244).

O sistema se apresenta de forma totalizante, um espaço sem espaço na obra do autor tcheco. O que ele faz é, através de uma escrita inversa, rastejar pelas veredas residuais desse universo dominado e completamente integrado. Pode-se evocar aqui, novamente, o romance inacabado *O Castelo*, em que o personagem principal, K., é presa de um erro burocrático (sua contratação equivocada) da organização de uma aldeia completamente hierarquizada, em que erros desse tipo parecem impossíveis e até mesmo insuportáveis. É notável o aspecto obscuro que adquire o personagem em frente aos moradores das redondezas do castelo, simplesmente por existir, enquanto supérfluo e intolerável aos olhos do sistema, sendo ao mesmo tempo, reduzido à impotência perante a realidade.

A obra de Kafka marca aquilo que Adorno chama de capitalismo tardio e mundo

completamente administrado.

A atrevida abreviatura dentro da qual aparecem tais retrospectivas revela ao mesmo tempo a tendência social. Com sua tradução em arquétipos, o burguês agoniza. A perda de seus traços individuais, a descoberta do horror existente debaixo do monumento da cultura, marca a decadência da própria individualidade. O terrível, entretanto, é que o burguês não encontrou sucessor: ninguém o fez. (...) A história torna-se em Kafka o inferno, porque a salvação possível foi perdida. Esse inferno foi inaugurado pela própria burguesia tardia. (ADORNO, 1998, p. 257).

A perda da individualidade é também a alienação que a forma expressa. O caráter reificado das relações sociais está presente em Kafka, a agonia de seus personagens ensimesmados revela a asfixia da perda da individuação. O voltar-se sobre si mesmo mostra-se como um elemento seguro perante essa perda de individuação e, ao mesmo tempo, completamente coisificado. Essa subjetividade alienada em Kafka é levada à expressão de uma objetividade sóbria e magnética, em que a monotonia é a atmosfera do tempo estagnado sem perspectiva de salvação, tal como a totalidade sem espaço e a vacuidade do sujeito, o burguês, que não é mais o sujeito da história, mas também, se recusa a morrer.

O seu tempo é o da eterna repetição, a sua história é a a-historicidade. Todavia, não há uma experiência capaz de ser levada ao fim; o caráter fragmentário e inacabado dos escritos de Kafka deixa essa impossibilidade em aberto. Benjamin já havia percebido a perda da capacidade de narrar do indivíduo moderno, todavia, Kafka consegue narrar "aquilo que não se deixa narrar" (ADORNO, 1998, p. 262), o inominável, o inexprimível.

Adorno afirma que Kafka procura, tal como há milhares de anos, a "salvação pela incorporação da força do inimigo" (ADORNO, 1998, p. 268). O sujeito reificado deve ser capaz de quebrar o efeito da reificação. Entretanto, Kafka seria um desertor. Deixando de lado o conceito de dignidade humana, o homem, em Kafka, regride ao animal e resiste ao mundo não pela subordinação, mas pela não-violência, isto é, pela *inocência do inútil* contida tanto em seus personagens, quanto no caráter indesejável e inútil da arte.

Segundo o testemunho da obra de Kafka, toda positividade, toda contribuição, poder-se-ia mesmo dizer que todo trabalho que reproduz a vida apenas promove o intrincamento. "*Fazer o negativo é o nosso dever: o positivo já nos foi dado*". O único remédio contra a quase inutilidade da vida que não vive é a inutilidade plena. É assim que Kafka confraterniza com a morte. A criação predomina sobre a vida. (ADORNO, 1998, p. 269).

Expor o desconforto através da expressão é conjurar um impulso capaz de romper com a alienação do leitor, expor a agonia que tenta resistir à vida reificada. Na forma que

se anula, é necessária uma atitude diferente do leitor, que suporte o choque que a identificação forçada com o personagem produz, ou seja, o efeito inverso da passividade, conduzindo o leitor ao rompimento da zona de conforto e da alienação. Isso confere caráter emancipatório à arte.

O caráter antissistemático da arte moderna faz com que ela não se prenda a categorias e regras de composição que constituam um falso dogmatismo; e, do mesmo modo, faz com que ela se desacople da lógica de um sistema que tudo integra, onde o *menor desvio* a *ameaça*, de maneira que a sua autonomia seja o pressuposto de uma linguagem mediada com a realidade, com que não se identifica imediatamente. Porém, a arte jamais deixa de ser um acontecimento empírico-social, pelo contrário, ela retira seus elementos da história, compondo-os numa linguagem do particular, através de sua lógica própria. Portanto, o *rabisco* de Kafka é a refração dos estigmas da sociedade atual, então desvelados com ajuda de uma filosofia negativa, que não identifica imediatamente a arte ao conteúdo social, a partir do que traria um elemento exterior ao escrito, mas, sim, o revela em sua imanência.

Por fim, podemos concluir que a pertinência de Kafka para a arte e para nosso tempo é fundamental. Isso torna-se evidente quando lemos suas obras labirínticas, fechadas, neuróticas e irresolúveis, e nos apavoramos perante aquilo que é expresso. Em associação, damos-nos conta dos apontamentos de Adorno acerca do caráter intemporal em que se arrasta nosso momento histórico, completamente administrado e sem perspectiva de resistência social, a não ser na libertação do reprimido e na mediada tomada de consciência da alienação através da arte — que apresenta as deformações do real, em consonância com a filosofia que expõe seu conteúdo de forma negativa. Só então, de certa maneira, temos o vislumbre compreensivo de um resquício de liberdade provindo da não identidade, do não igual.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. *Teoria Estética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013.

_____. Anotações sobre Kafka. In: ADORNO, T.W. *Prismas: Crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet, Jorge Mattos. São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, T.W; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

FREITAS, V. Alteridade e transcendência: a dialética da arte moderna em Theodor Adorno. In: DUARTE, R, FIGUEIREDO, V, KANGUSSU, I. *Theoria Aesthetica*. Em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno. Porto Alegre: Escritos, 2005.

KAFKA, F. *O Castelo*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. *O processo*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

O estoicismo e a brevidade da vida

Nadir Antonio Pichler¹
Milena Paula Zancanaro²
Talia Castilhos de Oliveira³

RESUMO

Este artigo descreve e analisa algumas teses filosóficas do estoicismo e da brevidade da vida em Sêneca. Em forma de esboço, apresenta e analisa alguns traços fundamentais da escola estoica e como a vida é breve, finita e passageira. A maioria das pessoas se apega às coisas fúteis da vida e à busca de bens exteriores, como o dinheiro e os bens materiais. Poucas se dão conta da arte de viver. E a filosofia torna-se o caminho para a felicidade e a tranquilidade da alma.

PALAVRAS-CHAVE

Estoicismo, fases, felicidade, brevidade da vida.

¹ Nadir Antonio Pichler é professor da Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo, RS, Brasil. E-mail: nadirp@upf.br.

² Milena Paula Zancanaro é graduanda em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo, RS, Brasil.

³ Mestre em Envelhecimento Humano pela Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo, RS, Brasil.

Stoicism and the brevity of live

ABSTRACT

This article describes and analyzes some philosophical theses of Stoicism and the brevity of life in Seneca. In outline form, it presents and analyzes some fundamental traits of the Stoic school and how life is brief, finite and fleeting. Most people cling to the futile things of life and the pursuit of foreign goods, such as money and material goods. Few realize the art of living. And philosophy becomes the path to happiness and tranquility of the soul.

KEYWORDS

Stoicism. Phases. Happiness, brevity of life.

Introdução

O objetivo deste artigo é apresentar algumas teses do estoicismo e como Sêneca, um dos principais representantes desta corrente de pensamento, analisa a brevidade da vida na obra *Sobre a brevidade da vida* (*De brevitae vitae*) (BV).

Não há pretensão de fazermos uma análise formal deste tratado, mas apenas de discutir algumas de suas teses, possivelmente ainda úteis para suscitar uma reflexão existencial na atualidade em torno da arte de viver, da busca da vida boa e da finitude da condição existencial humana.

Como veremos, Zenão de Cítio é o fundador do estoicismo. A influência de seu empreendimento filosófico estendeu-se por todo o período helenístico, quando essa escola se tornou a mais famosa do período, e prosseguiu até os dias atuais.

Para isso, organizamos o texto em três itens. Primeiramente, detalharemos algumas razões da origem do estoicismo no período helenístico, ou seja, com a dissolução do mundo clássico grego e do ideal da pólis, a filosofia, por meio da ética, se apresenta como um caminho seguro para praticar a arte de viver bem. Depois, apresentaremos as cinco fases do estoicismo, desde sua gênese, com Zenão de Cítio, seu fundador, até a sua dissolução no período imperial. Por último, elencaremos e analisaremos algumas teses de Sêneca acerca da brevidade da vida.

Traços do estoicismo

Depois da construção dos grandes sistemas filosóficos de Sócrates, Platão e Aristóteles, conhecido como período clássico, a filosofia atinge o ápice do seu desenvolvimento intelectual pelo ideal de vida contemplativa, pela fusão entre o cosmo, o homem e a cidade (pólis). Assim, devido aos acontecimentos políticos, a filosofia entra em uma nova fase, centrando-se, sobretudo, na ética, no indivíduo, no ideal do sábio. O estoicismo, o epicurismo, o cinismo e o ecletismo são as novas correntes de pensamento em torno desse ideal.

É nesse contexto que surge e se desenvolve o estoicismo enquanto filosofia de vida. Com a dissolução do período clássico, a filosofia mantém seu valor, porém enquanto filosofia prática, não como orientadora do agir coletivo, mas do agir individual. A

filosofia, agora, começa a traçar os princípios fundamentais para a busca da vida boa: a felicidade, capaz de propiciar, principalmente ao sábio, àquele que progrediu moralmente, a paz, a tranquilidade da alma.

Distante da pólis, o homem se vê perdido no cosmopolitismo. Como alternativa, o homem refugia-se em torno de si, no seu mundo interior, por meio da reta razão, pela prática das virtudes, principalmente pela moderação, superando e canalizando os desejos, os impulsos e as paixões.

Assim, o sábio estoico, pela sua condição conquistada pela pesquisa e pela meditação filosófica, afasta-se da multidão, do público, da plebe, das honras, dos bens materiais. Nesse sentido, o estoicismo é uma corrente filosófica que tem como objetivo refletir e propor ações práticas acerca da vida boa do homem, sobretudo, por meio de ensinamentos práticos, éticos.

As raízes do estoicismo estão fundadas no pensamento e na atividade filosófica de Sócrates, oriundos das obras de Platão, sobretudo do *Fédon*, da *Apologia de Sócrates*, do *Timeu*, do *Teeteto* e da *República*. Os seguidores de Zenão dão continuidade aos ensinamentos do mestre e a essa tradição. Além disso, são incorporadas influências de outras correntes filosóficas, como o cinismo, o epicurismo e o ecletismo.

Assim, a jornada filosófica do estoicismo se inicia no ano de 306 a. C., em Atenas. Depois de um longo período de ascensão, durante o Império Romano, a escola desapareceu e a doutrina ficou quase esquecida. Retomada posteriormente por alguns autores, dentre eles Agostinho de Hipona, na obra *Beata Vita*, o estoicismo faz uma longa pausa na Idade Média, com pouca influência no pensamento filosófico medieval. Porém, na modernidade, há uma retomada de alguns aspectos de sua doutrina com Thomas More, Descartes, Leibniz, Rousseau, Grotus, Adam Smith, Kant, sobretudo com Espinosa e Joseph Butler. Recentemente, há traços em Moore, Foucault, MacIntyre e Taylor.

Zenão de Cítio, nascido em Cítio – uma cidade helênica que recebeu inúmeros colonos fenícios (por isso, o filósofo também é chamado de “o Fenício”) –, na ilha de Chipre, é o fundador do estoicismo. Ele nasceu em 332 a.C. e faleceu no ano de 261 a. C. A influência de seu empreendimento filosófico estendeu-se longinquamente e historicamente por todo o período helenístico e prosseguiu até os dias atuais. Assim, o estoicismo tornou-se a escola mais famosa da época helenística.

Segundo Hecáton e Apolônios de Tiros, na obra *Sobre Zenon*, Zenão foi consultar um oráculo, à semelhança de Sócrates, para saber o que deveria fazer para alcançar uma

vida boa. A resposta do deus do oráculo foi que ele deveria “igualar-se aos mortos. O filósofo entendeu corretamente e passou a ler os autores antigos” (LAÉRTIOS, 2008, p. 181).

Não é possível afirmar com segurança sobre a formação intelectual, ética e cultural de Zenão. Sabe-se que seu pai era mercador e trazia das suas viagens livros sobre Sócrates. Quando chegou a Atenas, atraído pela filosofia, Zenão tinha vinte e dois anos de idade e já possuía leituras sobre o pensamento socrático. Nessa cidade, iniciou seus estudos formais com filósofos que procuravam ser porta-vozes vivos e autênticos da filosofia de Sócrates. Dessa forma, a origem do estoicismo possui uma profunda imbricação com a filosofia socrática.

Seus primeiros estudos foram com Crates, filósofo cínico, e com Estílpon Megárico. Participou também das preleções filosóficas de Xenócrates – discípulo de Platão –, de Pólemon e de Diodoro Crono.

Zenão escreveu as seguintes obras, porém, todas perdidas: *República*; *Da vida segundo a natureza*; *Dos impulsos ou da natureza humana*; *Das emoções*; *Do dever*; *Da lei*; *Da educação helênica*; *Da visão*; *Das espécies de estilo*; *Do universo*; *Dos sinais*; *Questões pitagóricas*; *Dos universais*; *Problemas Homéricos*, em cinco livros; *Da leitura da poesia*; *Arte retórica*; *Soluções e refutações*, em dois livros; *Recordações de Crates e Ética* (LAÉRTIOS, 2008, p. 181).

Dentre todos os tratados, o mais desafiador é o da *República*, sua primeira obra, considerado um livro político utópico. Nele aparecem nítidos traços cínicos, em que a maior parte das instituições cívicas, como templos, tribunais, cunhagens, educação convencional, casamento, família, roupas diferenciadas para os sexos etc., deveria ser abolida. Implícito a essa postura radical inicial do desenvolvimento de seu pensamento, evidencia-se algo “que estava prestes a se tornar a chave da filosofia madura de Zenon, [que] era sua tentativa de resgatar um papel ético para os valores tradicionais” (SEDLEY, 2006, p. 10).

Cícero, Sêneca e Epicteto também conjecturaram, em contextos diferentes, a possibilidade da valorização dos preceitos éticos tradicionais nas ações das pessoas, dos grupos e das instituições.

Zenão costumava proferir seus discursos e preleções, andando de um lado para outro, à semelhança dos peripatéticos, na Colunata Pintada em Atenas, que significa *Stoà Poikíle*, ou, simplesmente, Pórtico. Por ser estrangeiro, não lhe era permitido comprar um

imóvel. Daí vem a denominação atribuída aos estoicos de filósofos do pórtico, como foram chamados os seguidores de Zenão. Na Colunata, era possível ficar longe das pessoas profanas.

Zenão permaneceu em Atenas até sua morte. A escola que ele “fundou veio a se tornar a escola principal da Era Helenística” (SEDLEY, 2006, p. 11). Ele seguiu a divisão da filosofia em física, lógica e ética. O autor desta divisão foi Xenócrates, discípulo de Platão e o segundo diretor da Academia, que exerceu o cargo de 338 a 313 a. C. Essa divisão caracteriza sistematicamente o pensamento de Platão (REALE, 1994, v. III, p. 94).

Assim, a ética de Zenão foi elaborada e moldada pela influência da moralidade cínica, por meio de Crátes. Sua física deriva, sobretudo, do *Timeu* de Platão, mas também da influência de Heráclito, principalmente pela noção do fogo, em que o mundo é divinamente governado pela “matéria-prima” impregnada de uma força motriz, denominada de “deus”, ambas realidades corpóreas. Essa divisão da filosofia aparece na obra *Sobre a lógica* de Zenão.

Segundo Laértios (2008, p. 189-190), os discípulos famosos de Zenão foram: Persaios, Aríston, Hérilos de Cartago, Dionísios, Sfairos de Bôsporos, Cleantes, sucessor de Zenão na escola, Filomenos de Tebas, Cálipos de Corinto, Poseidônios de Alexandria, Atenodoros de Soloi e Zenon de Sidon.

As cinco fases da escola estoica

Tradicionalmente, a escola estoica ou o estoicismo é dividido em três fases: Estoicismo Primeiro, Estoicismo Médio e Estoicismo Romano.

O período do Estoicismo Primeiro corresponde à fundação e ao desenvolvimento gradativo dos pressupostos filosóficos da escola com Zenão de Cítio, por volta do ano 300 a. C., até o final do século II a. C. Zenão dirigiu a escola do ano 300 a 262 a. C. Seu sucessor foi Cleantes, que ocupou o cargo de 262 a 232 a. C. Depois assumiu Crisipo, permanecendo na direção até o final do século II a. C., considerado o pensador e sistematizador mais influente e significativo da escola, por ter solidificado sua doutrina.

O período seguinte, chamado de Estoicismo Médio, corresponde ao final do século II ao século I a. C., conhecido como a era de Panécio e Posidônio. Nessa fase, a escola caracteriza-se pela influência de doutrinas ecléticas ao sistema original, principalmente pelo pensamento platonizante. O *Timeu* de Platão, devido à sua visão de mundo na

cosmologia dos primeiros estoicos, era quase venerado nos estudos de Posidônio. O pitagorismo também exerceu profunda influência no pensamento deste pensador.

O terceiro período, chamado de Estoicismo Romano, desenvolveu-se em Roma, no período imperial, com Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. Desta fase do estoicismo tem-se as obras completas, exceto alguns livros do *Diatribes* de Epicteto.

O Estoicismo Romano preocupou-se essencialmente com a questão moral, pois Roma e a expansão do império geraram novos problemas existenciais com o acúmulo de riquezas, as conquistas, as luxúrias e os novos valores cívicos. Esse período coincide com os primórdios do cristianismo, que também procurava encontrar novas razões para existir e viver, em busca de uma vida boa.

Entretanto, Sedley (2006, p. 7-34), diferente do costumeiro, apresenta a origem e o desenvolvimento do estoicismo e de sua escola em cinco fases: primeira geração; a era dos primeiros escolarcas atenienses; a fase platonizante; a fase da descentralização da escola no século I a. C. e a fase imperial e sua diáspora. Essa divisão em cinco fases se justifica porque cada uma caracteriza uma perspectiva diferente de ser estoico, com suas especificidades inerentes à epocalidade histórica.

A primeira geração do estoicismo se estruturou e desenvolveu em torno de Zenão de Cítio, fundador da *Stoa*, como já vimos, mas com acréscimos e supressões doutrinárias dos pilares dos pressupostos filosóficos iniciais da escola. Assim, não há um compromisso formal dos seguidores de Zenão de simplesmente reproduzir suas doutrinas. “Seus colegas principais constituíram um grupo altamente independente e heterogêneo” (SEDLEY, 2006, p. 13). O único estoico da primeira geração que se comprometeu com a ortodoxia da escola foi Cleantes.

A segunda fase, denominada de era dos primeiros escolarcas atenienses, situa-se após a morte de Zenão. Nesse período, com algumas exceções, parece haver uma busca pela identidade originária da escola em torno da doutrina de seu fundador. Efetua-se um exame minucioso dos escritos de Zenão e uma defesa e uma elaboração de suas doutrinas. Busca-se fazer uma hermenêutica correta em torno das palavras do fundador. Nesse sentido, há disputas entre Cleantes e Crisipo. Crisipo chegou a ensinar fora da escola, mas retornou para suceder Cleantes, permanecendo na direção da escola até 230 a. C., ocasião de sua morte.

Dentre as interpretações pelo seguimento correto da doutrina da *Stoa* entre Cleantes e Crisipo, uma delas refere-se à natureza das impressões, representações ou

aparições (*phantasíai*).

Para Cleantes, a *phantasíai* são imagens pictóricas de seus respectivos objetos impressos ou registrados na alma, sendo uma parte corpórea do ser vivo. Porém, Crisipo, argumentava que é impossível a alma reter, simultaneamente, uma pluralidade de tais impressões literais, porque as representações geram modificações na alma. Essas sutis diferenças são mais aparentes do que substanciais, pois ambos rivalizavam em torno das palavras de Zenão.

Para Zenão, o fundador da *Stoá*, seguindo a tradição inaugurada pela famosa imagem da mente como uma placa de cera, no *Teeteto* de Platão, as impressões são sinais impressos na mente humana.

Sendo assim, a fonte da autoridade eram as obras de Zenão. Entretanto, como elas não eram sistemáticas, tonava-se possível o debate exegético. Exemplo disso é a *República*, uma obra da juventude e seu primeiro tratado. Muitos estoicos sentiam-se constrangidos em defender ou seguir seus preceitos, porque este tratado defendia práticas sociais escandalosas não convencionais como: homens e mulheres deveriam usar as mesmas roupas; nenhuma parte do corpo poderia permanecer descoberta; somente os excelentes e virtuosos são cidadãos, amigos, parentes e livres; todos deveriam ser sábios; a construção de templos, tribunais e ginásios nas cidades era proibida; extinção da moeda, porque ela é desnecessária; os não virtuosos eram adversários, inimigos e servos (LAÉRTIOS, 2008, p. 189).

Entretanto, Crisipo defendia as posições de Zenão. Foi diretor da escola de 230 a 206 a. C. Ele “é reconhecido universalmente como o pensador mais importante da história da escola” (SEDLEY, 2006, p. 18). Crisipo destacou-se pela elaboração e sistematização enciclopédica do pensamento estoico com uma série de tratados, totalizando setecentos e cinco volumes.

Depois da morte de Crisipo, até cerca de 150 a. C., apenas dois escolarcas dirigiram a escola: Zenon de Tarso e Diógenes da Babilônia. Esse último desenvolveu estudos de estética, teoria musical e retórica.

A terceira fase, denominada período platonizante, caracteriza-se, sobretudo, pela assimilação da herança platônica. Diógenes da Babilônia foi o primeiro filósofo estoico a introduzir essa tendência acadêmica. Porém, seu sucessor, Antípatro de Tarso, que dirigiu a escola de 150 a 140 a. C., foi o grande articulador e incentivador dessa corrente de pensamento. Antípatro era um notável conhecedor da lógica. Além disso, escreveu um

tratado intitulado *Sobre a doutrina de Platão de que só o que é virtuoso é bom*, em que defende que muitas doutrinas estoicas estão em consonância com o pensamento de Platão.

Panécio, sucessor de Antípatro, que dirigiu a escola de 129 a 110 a. C., e Posidônio, seguidor de Panécio, continuam as investigações para explorar o que a escola tem em comum com as doutrinas de Platão. Posidônio fez do *Timeu* de Platão, na área da cosmologia, um objeto especial de estudo e veneração. Além disso, por meio de Platão, procurou filiar-se a um dos maiores filósofos de todos os tempos – Pitágoras. Tanto Panécio como Posidônio tinham com o hábito de fazer pesquisas nas obras dos platônicos antigos e dos peripatéticos. Ambos escreveram sobre questões históricas, geográficas e matemáticas.

O momento seguinte da escola, a quarta fase, chamada de fase da descentralização, é marcado pela sua diáspora. A diáspora das escolas filosóficas de Atenas no século I a. C. possui algumas causas. Dentre elas, uma é de suma importância para a história da filosofia. Nos anos de 88 a 86 a. C., Atenión, filósofo peripatético, e Arístión, filósofo epicurista, adquiriram, brevemente, poder absoluto em Atenas. Devido a esse poder, aliaram-se a Mitridates contra os romanos. Ainda, Arístión exerceu um breve reinado como tirano em Atenas. Com isso, ele sofreu um ataque de Sula e a cidade de Atenas foi pilhada. Como consequência, Atenas é destituída da posição central de capital intelectual do mundo antigo.

Diante desse fato, tornou-se difícil para as escolas, mesmo a Academia e o Liceu, conseguirem alunos. Além disso, por motivos políticos, era perigoso ser filósofo em Atenas. Depois que Sula, em 86 a. C., tomou a capital Atenas, não restou outra alternativa aos filósofos a não ser a de saírem da cidade. Consequentemente, as escolas perderam seu prestígio institucional. Há poucas informações sobre a sucessão dos escolarcas nas escolas nesse período.

Sabe-se que Filo de Larissa e Antíoco, que disputavam a direção da Academia, conduziram suas lutas de Roma e de Alexandria. Os novos centros filosóficos, agora, são Roma, e, sobretudo, Alexandria. Boa parte das coleções dos livros das escolas foi levada para estas e outras cidades. Outras coleções se perderam. Sula enviou algumas para Roma.

Depois da morte de Panécio, a escola estoica desloca-se de Atenas para Rodes. Sabe-se com segurança que Posidônio lecionou em Rodes. Por outro lado, não se sabe com certeza se a escola estoica continuou a existir em Atenas. Cícero, na obra *Academia*, II, 69, fornece indícios que sim. Segundo ele, após Panécio, foram nomeados Mnesarco e

Dardano como escolarcas da escola. Outra explicação conjectural é que depois de Panécio, a escola em Atenas ficou sem diretor formal e ela teria desaparecido. Diante dessa circunstância, Posidônio teria herdado formalmente o direito de exercer o cargo de diretor, porém exerceu-o em Rodes, pois herdou e levou consigo a biblioteca da escola.

Por último, há a fase imperial. Durante o período do Império Romano, principalmente no primeiro século da era cristã, o estoicismo manteve-se mais como uma opção de doutrina a ser seguida para quem buscasse a vida boa. Em Roma, não havia uma escola institucionalizada, como em Atenas. A escola romana tinha um currículo educativo, seguindo a divisão clássica da filosofia em física, lógica e ética, com acento nesta última. Nos séculos III e IV d. C. e seguintes, filósofos cristãos e neoplatônicos fundamentaram seus sistemas filosóficos com ideias estoicas.

Na era Júlio-Claudiana, ou seja, de Augusto a Nero, o estoicismo foi bem aceito em Roma. Augusto sustentava dois filósofos estoicos: Atenodoro de Tarso e Ário Dídimo. Os dois exerciam as atividades de conselheiros morais e de eruditos em filosofia. Sêneca, por sua vez, foi tutor e conselheiro de Nero.

Já Epicteto não se envolveu com nenhum imperador nem com a política romana, mas dava muitos conselhos a cidadãos romanos de classe alta. Seus ensinamentos orais, preservados por Ariano, tornaram-se a fonte fundamental para a reconstrução dos padrões estoicos sobre a educação desse período.

Marco Aurélio, sob patrocínio imperial, instituiu quatro cadeiras de filosofia em Atenas: estoicismo, epicurismo, platonismo e aristotelismo. Esse fato fez ressurgir Atenas como centro intelectual do Império, juntamente com outras capitais helenísticas, como Pérgamo, Esmirna, Antioquia e Alexandria (GILL, 2006, p. 38).

A brevidade da vida em Sêneca

Para Sêneca, grande parte das pessoas ocupa o tempo da vida invejando e se correndo com o destino e as boas ações dos outros, desprezando seu destino. Sem objetivos na vida, lançam-se por caminhos e propósitos levianos, encontrando e colhendo desgostos, frustrações e tristezas. Algumas, por não terem construído um rumo na sua existência, são flagradas pelo destino, pelas escolhas irracionais, com as forças físicas e psíquicas esgotadas e sonolentas.

A maioria das pessoas apenas existe, deixando e esperando o tempo passar.

Poucas conseguem viver de forma corajosa, profunda, racional, meditativa, pois pequena é a parte da vida em que realmente se vive. Os vícios e as paixões sufocam as pessoas. São acolhidos e seguidos de forma voluntária, o que ofusca a razão que não consegue distinguir com lucidez a verdade das coisas e não permite que as pessoas se voltem para si mesmas, para os valores intrínsecos da alma.

Mesmo encontrando momentos de inspiração e paz, as pessoas são movidas pelas suas ambições, riquezas e poder, permanecendo pouco tempo e disposição para buscar a tranquilidade da alma.

Muitas, para manterem as riquezas, vivem sufocadas e angustiadas. Outras se preocupam com a necessidade de manter a eloquência e o talento. Outras ainda se perdem na libertinagem. Além disso, muitas ficam prestando homenagens aos seus patrões ou políticos, acompanhando-os em cortejos pelas ruas, empenhando-lhes seu voto. Poucas procuram cuidar de si, refletindo sobre a brevidade da vida e o sentido da existência.

O sábio não se espanta com a cegueira e a alienação das pessoas, porque poucas dispensam tempo para perscrutar sobre si próprias. Muitas somente planejam o cuidado de si, a meditação, a paz, a tranquilidade da alma, na velhice, só porque, nessa fase, a vida torna-se improdutiva para a busca de bens exteriores. “Que tolíce dos mortais a de adiar para o quinquagésimo e sexagésimo anos as sábias decisões e, a partir daí, onde poucos chegaram, mostrar desejo de começar a viver” (SÊNECA, 2006, p. 32).

Essas considerações e convicções de Sêneca enaltecem a ética, a arte que procura refletir e viver a brevidade da vida. A ética é o coração e a alma do sistema estoico, que é voltar-se a si mesmo. No dia a dia da vida, a maioria das pessoas vive em uma correria desvairada. Algumas até pensam e sonham em começar a viver, mas poucas conseguem. Mergulhar na dimensão da meditação, da reflexão, alargando o desenvolvimento da consciência moral, não é entregar-se à inércia e à preguiça. É evitar seguir os padrões do pragmatismo, do imediatismo, da futilidade de muitos setores sociais, políticos e jurídicos do Império Romano.

Todas estas e outras atividades humanas são necessárias e essenciais em uma sociedade. Mas somente ocupar-se com elas é viver uma vida muito efêmera e prófuga. Sêneca tem a convicção de que não é possível que todas as pessoas de uma sociedade se dediquem à filosofia. A maioria das pessoas não possui, por sua própria escolha e pela estrutura ideológica e pragmática da sociedade, predisposição às reflexões profundas e, muito menos, vontade e capacidade de controlar os desejos, os impulsos, as paixões e os

conhecimentos básicos de filosofia para buscarem o cuidado de si. Poucas são as pessoas, os sábios, que conseguem viver uma vida de austeridade, de resignação, de busca do equilíbrio exterior e interior, com predominância dos valores da alma.

Por isso, o bem ou a virtude, que é a felicidade, para o estoicismo, “não consiste no prazer ou no interesse individual, mas na exigência do bem, ditado pela razão e que transcende o indivíduo” (HADOT, 2008, p. 188). O desenvolvimento da experiência moral estoica gera uma consciência aguda da condição humana de ser itinerante. Condicionada, na sua maior parte, pelas causas exteriores, ou seja, a doença, a morte, o corpo, os reveses da fortuna, as circunstâncias contingenciais etc., a pessoa sente-se conduzida pela necessidade inexorável do destino.

Porém, a escolha para fazer o bem, viver segundo a natureza e a razão, a vontade de agir escolhendo os bens da alma tornam a pessoa forte, livre e determinada. O refúgio do sábio é o mundo interior, sua consciência. “Lá é que se encontrará a liberdade, a independência, a invulnerabilidade e, o valor eminentemente estoico, a coerência consigo mesmo” (HADOT, 2008, p. 189).

Poucas são as pessoas que estão dispostas a buscar o aperfeiçoamento intelectual, moral e psíquico. Há aquelas que nunca estão disponíveis para nada, exceto para o vinho e os prazeres físicos. Outras são avarentas, raivosas e se entregam ao ódio e às guerras injustas. Estas, pelo menos, pecam e erram de forma mais viril. Há aquelas ainda, imergidas no mundo dos prazeres da carne, que procuram, a todo custo, viverem nas e das horarias. Ocupam suas vidas com cálculos, armadilhas, temendo, bajulando e sendo bajuladas, preocupadas com a sua segurança e a dos outros, gastando em banquetes, prática comum para quem vive e busca a honra de forma incessante.

Muitas pessoas ilustres conseguiram afastar todos os obstáculos, renunciaram as riquezas e os bens materiais, os negócios e os prazeres. Elas conseguiram usar o tempo livre até a morte para apreender a viver. Outras não conseguiram esse feito do cuidado de si. As que realizaram esse projeto existencial conseguiram manter o foco, tornaram-se guardiãs de si mesmas, sem distração, sem subordinação a outras pessoas. Viver assim nobremente é praticar a *eupraxis*, a arte de viver bem.

A maioria das pessoas vive angustiada, agitada e temerosa, sobre a ânsia do futuro e o tédio do presente. Porém, a pessoa que utiliza o tempo para si mesma, “que organiza todos os dias como se fosse o último, não deseja, nem teme o amanhã” (SÊNECA, 2006, p. 43). Sente-se saciada, porque nada pode lhe ser tirado ou adicionado, pois o sentido da

arte de viver bem já está assegurado. Somente o cuidado de si, o mergulho nas entranhas da alma, do ser, do existir, pode lhe garantir essa segurança. Esteja onde estiver, a pessoa íntegra já alcançou o máximo do sentido da brevidade da vida, que é o conhece-te a ti mesmo.

O tempo da existência transcorre de forma silenciosa. O tempo da vida segue o seu curso inexoravelmente. Ninguém avisa a pessoa sobre a velocidade desse tempo. O mesmo se diga do tempo passado, pois não é possível recuperá-lo ou revertê-lo. O tempo simplesmente existe e segue sua lei própria do destino. O tempo não se prolonga por influência de uma pessoa poderosa ou pelo desejo do povo. “Correrá tal como foi impulsionado no primeiro dia, nunca sairá do seu curso, nem retardará” (SÊNECA, 2006, p. 45).

Vive-se ocupado com a finalidade de viver melhor, acumulando bens, executando projetos a longo prazo. Essa postura é imprudente, porque rouba o tempo presente, ignorando-o, e compromete o tempo futuro. “A expectativa é o maior impedimento para viver: leva-nos para o amanhã e faz com que se perca o presente” (SÊNECA, 2006, p. 46).

Todas as coisas que virão jazem na incerteza. Por isso, Sêneca convida Paulino a viver bem a partir desse momento. Sem iniciativa, sem determinação, o tempo foge rapidamente como uma corrente d’água. O melhor dia para se iniciar o cuidado de si é o de hoje, pois é desagradável chegar à velhice sem ter aproveitado o tempo. Na verdade, nada é previsto. Subitamente, chega-se à idade avançada, despreparado e desarmado para enfrentá-la e vivê-la. Se a velhice por si só tem suas limitações, elas se tornarão ainda maiores quando a pessoa perceber que a vida e o tempo simplesmente passaram e que todos os projetos engendrados e realizados foram fúteis, frágeis e líquidos.

Mesmo que o tempo de vida seja curto, é possível aprender a viver. Dar-se conta da brevidade da vida, da finitude já é um passo, porque o caminho da vida é incessante e rápido. Quem consegue desenvolver a prática da reflexão e da meditação, do cuidado de si, tende a viver mais feliz.

A vida se divide, em geral, em três períodos: aquilo que foi o passado; o que é o presente; e o que será o futuro. O que fazemos é breve; o que fomos, dúbio; e o que fizemos, certo. O passado já foi e não há nada o que fazer. Restam somente lembranças. Porém, são os homens ocupados que possuem essa postura pejorativa do passado, não havendo tempo para meditá-lo, porque é desagradável e penoso, devido aos maus tempos, que foram reduzidos e vividos sob a égide dos prazeres e dos vícios.

Nessas circunstâncias, recordar o passado pode trazer arrependimento, peso de consciência. Principalmente quando a pessoa cobiçou ambiciosamente, desprezou arrogantemente, enganou perfidamente, venceu violentamente, agiu desonestamente e gastou prodigamente.

Todos estes fatos fazem parte da vida. Não é possível culpar o destino ou os deuses por tais fatos, pois eles foram escolhidos e deliberados de forma imprudente. Não é possível destruir esses fatos desonestos. A posse deles é perpétua e intrépida. Porém, um espírito com recordações virtuosas do passado sente-se com o juízo tranquilo, podendo contemplá-lo. Já o espírito de um homem ocupado não possui motivos para dobrar-se sobre si mesmo. Sua vida se precipita nas profundezas da alma. Assim como de nada serve encher com líquido uma vasilha sem fundo, assim também não importa recordar o tempo, nem o tempo de sua duração, pois não há como retê-lo.

Nesses casos, o tempo atravessa a vida das pessoas abaladas sem que ocorra aprendizagem, porque elas não o perceberam. “De fato, ele está sempre em curso, flui e se precipita; deixa de existir antes de chegar” (SÊNECA, 2006, p. 51). Assim, para os homens ocupados, só existe o tempo presente. Mas esse tempo é tão breve que não pode ser alcançado, porque eles estão distraídos com inúmeras ocupações. E esse tempo presente é fugidio.

No entanto, eles também desejam viver uma vida longa. Velhos decrepitos mendigam, em forma de súplicas, que seus anos de vida sejam prolongados. Fingem ser mais novos, lisonjeando a si próprios com mentiras, enganando-se a si mesmos, com a intenção de iludir e postergar o destino. Por isso, diante de uma doença, se desesperam e morrem amedrontados, com sensação de que a vida lhes foi arrancada. Arrependem-se por não terem vivido, de não terem buscado a tranquilidade da alma. Chamam ao destino por uma nova chance para ainda começar a viver. Dão-se conta de que viveram uma vida devassa, ocupando-se com coisas inúteis sem poder aproveitá-las e quão vão foram seus trabalhos ininterruptos. Por outro lado, o sábio, o homem velho, que viveu a vida profundamente, não teme ir à morte com tranquilidade e segurança.

Na visão de Sêneca, somente os conhecimentos da Filosofia, particularmente o estoicismo romano, são capazes de elevar o homem a busca dos bens da alma, principalmente a excelência e a contemplação, o ócio filosófico. Além disso, diante essa atividade nobre, o sábio usufrui daquilo que os deuses possuem em abundância, que é a felicidade eterna ou a eternidade.

Essa forma de vida austera faz com que o sábio estoico viva imune às paixões. “O sábio é igualmente imune à soberba e à vaidade. É também indiferente à glória e à obscuridade. [...]. Os sábios são criaturas divinas, pois têm em si, por assim dizer, a divindade” (LAÉRTIOS, 2008, p. 208).

Os sábios, obviamente, beberão vinho, mas jamais se embriagarão. Jamais serão vítimas da loucura, jamais se deixarão dominar pelo sofrimento, delírio e melancolia, porque estes sentimentos são, segundo o estoico Apolodoros, na obra *Ética*, contrações irracionais da alma.

Os sábios, bem como os homens bons, veneram a divindade, porque conhecem e estão familiarizados com tudo o que se relaciona com os deuses. E os nomes das divindades são designados por Deus, substância única, mente, destino, Zeus e outros. Além disso, pelo sentimento da piedade se oferece culto e louvor aos deuses. Oferecendo sacrifícios aos deuses, os sábios e os crentes esclarecidos se mantêm puros, evitando atos ofensivos, mantendo-se santos e justos, capazes de desfrutar do amor e dos favores divinos. Enfim, “os sábios são os únicos sacerdotes, porque têm ideias claras sobre os sacrifícios, sobre a construção dos templos, sobre as purificações e os demais assuntos divinos” (LAÉRTIOS, 2008, p. 208).

Os grandes sábios fundadores das ideias sagradas nasceram para abrir caminhos virtuosos para os homens seguirem. Pelas suas pesquisas e obras, eles conduzem as pessoas das trevas à luz, às coisas mais belas e sublimes, ao bem supremo, a felicidade. Somos livres para pesquisar, para mergulhar na sabedoria de qualquer século.

O tempo distendido às honras, às homenagens, aos monumentos, a tudo aquilo que foi alcançado pelo trabalho ambicioso há de ruir, porque não existe nada que a passagem do tempo não arruíne ou coloque em desordem.

Em contrapartida, algo jamais poderá ser destruído: o conhecimento, a sabedoria. Por isso, a vida do sábio se estende por um tempo maior. Ele não está submisso aos limites contingenciais em que a maioria das pessoas se encontra, pois sua vida não depende estritamente das leis do gênero humano. Além do mais, todos os séculos veneraram o sábio como um deus. Se algo por ventura se perder no passado, ele recupera com a memória. “A união de todos os tempos em um só momento faz com que sua vida seja longa” (SÊNECA, 2006, p. 69).

Para aqueles que esqueceram o passado, negligenciaram a vida presente e temem o futuro, a vida torna-se muito breve e conturbada, cheia de instabilidades subjetivas,

existenciais, sociais e financeiras. Suas atitudes imprudentes e sem rumo atormentam seus sentimentos incertos, ofuscando a consciência de seguir a natureza e a reta razão, de acordo com os desígnios da divindade. A frustração com o tempo perdido os faz temerem ainda mais a morte que está por vir.

Acham os dias longos, reclamam que a hora do jantar demora, sentem-se abandonados e inquietos, porque não tem o que fazer. Enquanto aguardam o dia do combate dos gladiadores, ou outro evento ou espetáculo, desejam pular os dias para apressá-los, pois toda espera para algo lhes é penosa. Mas, quando usufruem do momento esperado, este lhes passa rapidamente, tornando-se breve devido à culpa e à ansiedade, pois transitam entre os prazeres sem conseguir usufruir do momento.

Porém, quando passam as noites festejando com as prostitutas, bebendo, o tempo é curto. Mesmo dando demonstrações de alegria nas festas de orgia, os seus prazeres são inquietos e abalados devido aos tormentos da alma. Não conseguem esquecer seus pensamentos conflituosos íntimos. Ou seja, bebem e festejam para abafar as mágoas, as tristezas e as ansiedades.

Para conservar a felicidade, é necessário alimentá-la com novos atos de felicidade. A felicidade é um produto de ações justas, nobres e morais. Tudo o que vem por acaso torna-se efêmero e tudo aquilo que se eleva muito alto, sem fundamento, facilmente se desfaz e cai. As pessoas mantêm com muito esforço suas conquistas materiais, mas sentem-se apreensivas para mantê-las.

Por isso, o tempo passa rápido, pois novas preocupações substituem as antigas, porque uma nova ambição provoca sempre mais ambição. Por exemplo, algumas pessoas buscam galgar cargos administrativos. Trabalham como candidatos, depois se tornam eleitores, depois juízes, pretores, cônsules etc. Dessa forma, a vida edifica-se em torno “das preocupações; [assim] nunca o ócio será obtido, [mas] sempre desejado” (SÊNECA, 2006, p. 75).

Considerações finais

O propósito deste artigo foi descrever e analisar algumas teses filosóficas do estoicismo e sobre a brevidade da vida em Sêneca, na obra *Sobre a brevidade da vida* (*De brevitae vitae*) (BV).

Assim, Sêneca clama a Paulino, no capítulo XVIII da obra BV, a se afastar do

vulgo e procurar um porto seguro mais tranquilo, dedicando-se ao ócio filosófico. Depois de tantas agitações públicas e privadas suportadas, é hora de cuidar inteiramente de si e ser virtuoso, pois a melhor parte de sua vida foi dedicada à República.

Na verdade, Sêneca está se referindo a si mesmo, à sua atuação profissional. Escreve a si mesmo, instigando a dedicar-se com toda a devoção e índole ao ócio como um ministério honroso. O ócio é um refúgio mais tranquilo, seguro e elevado. É o bem supremo de todas as atividades humanas, porque é possível dedicar-se aos santos e sublimes estudos desinteressados, contemplando a natureza de Deus, do mundo, do destino da alma.

Quando Sêneca se refere à atividade da vida contemplativa pelo ócio filosófico, é esse horizonte que ele possui em mente. A ênfase de Sêneca ao ócio não descaracteriza sua filosofia essencialmente prática, voltada e direcionada em busca de uma reforma moral na sociedade romana.

Logicamente, bem diferente é a forma de vida das pessoas atualmente. Existir hoje significa produzir, consumir, ser apaixonado e seguidor de uma marca das mercadorias e serviços produzidos pela civilização globalizada. Nesse cenário, somos proprietários de nós mesmos e das coisas. As pessoas, principalmente as idosas, são valorizadas enquanto consumidoras dos produtos, bens e serviços (BAUMAN, 2010).

Viver nessa condição existencial materialista, imediata e frágil é muito pouco para constituir um projeto de vida autêntico, aberto e crítico. Por isso, a filosofia estoica apresenta algumas sinalizações reflexivas da natureza humana, dos bens da alma, da subjetividade, da condição de finitude, principalmente na velhice. Talvez a principal delas: neste mundo tumultuado deve-se buscar a paz e a tranquilidade da alma, porque a vida é finita e breve.

Para finalizar, segundo Dalbosco, o conhecimento e o diálogo crítico com o humanismo grego e latino, a busca pela formação humanística, visitando-os criticamente, pode contribuir para que uma pessoa consiga realizar melhor análises críticas, interpretativas e contextualizadas (2013, p. 6).

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zigmunt. *Vida a crédito: Conversas com Citlali Roviroso-Madrado*. Tradução de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DALBOSCO, Claudio Almir. Sem humanização, o castelo desmorona. *Universo UPF*, Passo Fundo, n. 2, p. 6-7, mar. 2013.

GILL, C. A escola no período imperial romano. In: INWOOD. (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando T. Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006. p. 35-63.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion D. Macedo. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

LAÉRTIOS, D. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UNB, 2008.

REALE, G. *História da filosofia antiga: Os sistemas da era helenística*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. Tradução de Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas e Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2006.

SEDLEY, D. A Escola, de Zeno a Ário Dídimos. In: INWOOD. (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando T. Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006. p. 7-34.