



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

DOUGLAS GIOVANI EZEQUIEL

**A TERAPIA DAS PAIXÕES EM SÊNECA:
UM OLHAR SOBRE A TRADIÇÃO MÉDICA**

DOUGLAS GIOVANI EZEQUIEL

**A TERAPIA DAS PAIXÕES EM SÊNECA:
UM OLHAR SOBRE A TRADIÇÃO MÉDICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Antonio Cavaleiro Pavão.

Londrina
2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

E99a EZEQUIEL, Douglas Giovani.
A Terapia das paixões em Sêneca : um olhar sobre a tradição médica / Douglas Giovani EZEQUIEL. - Londrina, 2026.
141 f.

Orientador: Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2026.
Inclui bibliografia.

1. Medicina antiga; - Tese. 2. Pneuma - Tese. 3. Sêneca - Tese. 4. Terapia ética - Tese. I. Pavão, Aguinaldo Antonio Cavalheiro. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

DOUGLAS GIOVANI EZEQUIEL

**A TERAPIA DAS PAIXÕES EM SÊNECA:
UM OLHAR SOBRE A TRADIÇÃO MÉDICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Aldo Lopes Dinucci
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES

Prof. Christiani Margareth de Menezes e Silva
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 17 de abril de 2026.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de estudos concedida, sem a qual esta pesquisa não teria sido possível. Digo com honestidade que o fomento da instituição contribuiu para me tornar mais sensível ao mundo.

À minha esposa Camilla, pela parceria e apoio, que lamentou comigo os imprevistos e comemorou os êxitos ao longo do percurso; por sempre prestar ouvidos à avalanche de ideias que compartilho. Sabe como te amo.

Aos meus pais, Geralda e Aparecido, e aos demais familiares, pelos inúmeros sacrifícios feitos para me educar, dadas as condições. Não consigo mensurar todo esse esforço, mas começo a ter noção dele agora que também sou pai da Manuela. Agradeço também a minha sogra Célia e ao meu sogro Edson, que, além de me apoiarem, em tudo deram suporte com nossa “Manuzinha”.

Ao meu orientador, o prof. Dr. Aguinaldo, pela paciência e pelo senso crítico diante de minhas fragilidades argumentativas.

Aos demais professores e colegas da UEL, pela presença, pelos embates e pelas sugestões que contribuíram para apurar minhas perspectivas. Nesses dois anos de pós-graduação aprendi muito bem que muito me falta para saber algo de concreto em nossa amada filosofia.

*Tudo quanto vês, este espaço em que se
contém o divino e o humano, é uno, e nós não somos
senão os membros de um vasto corpo.
A natureza gerou-nos como uma só família, pois nos
criou da mesma matéria e nos dará o
mesmo destino; a natureza faz-nos sentir amor uns
pelos outros, e aponta-nos a vida em sociedade.
A natureza determinou tudo quanto é
lícito e justo
— Sêneca, *Ep.*, 95.52.*

RESUMO

EZEQUIEL, Douglas G. **A terapia das paixões em Sêneca**: um olhar sobre a tradição médica. 2026. 141 f. Dissertação de mestrado – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026.

A proposta de dissertação tem como objetivo explicitar a função da exortação ao aperfeiçoamento moral (*praeceptum*) e da retórica interior na terapia da alma em Lúcio Aneu Sêneca, do ponto de vista da física estoica. De modo geral, tanto no estoicismo quanto em outras filosofias helenísticas, as paixões foram compreendidas como empecilhos à plena felicidade humana, de modo que a cura das paixões se apresenta como uma tarefa médico-filosófica. A origem das paixões senequiana em *De Ira*, bem como a explicação de fenômenos naturais em *Naturales Quaestiones*, permitem supor que o filósofo tenha assimilado conhecimentos médicos da escola pneumática, segundo os quais as paixões se devem primariamente à *diskrasia* do *pneuma* no corpo, implicando uma *diskrasia* somática. Uma vez que a intenção da pesquisa é explicitar os fundamentos psicofísicos da saúde e da doença da alma em Sêneca, investiga-se em que medida o estoico compreende o discurso interior passional como um abalo do *tónos* pneumático; em contrapartida, a retórica interior virtuosa não só impele o sujeito à ação moral concreta, como promove a simpatia das instâncias que compõem o ser humano. Dessa forma, a constante exortação à virtude, característica da escrita senequiana, cumpre o papel terapêutico, fazendo com que o filósofo ocupe posição singular na tradição médica.

Palavras-chave: Medicina antiga; *Pneuma*; Sêneca; Terapia ética; Virtude.

ABSTRACT

EZEQUIEL, Douglas G. **The therapy of passions in Seneca**: a perspective on the medical tradition. 2026. 141 f. Master's dissertation – Center for Letters and Human Sciences, State University of Londrina, Londrina, 2026.

The aim of this dissertation is to explicate the function of exhortation to moral improvement (*praeceptum*) and of inner rhetoric in the therapy of the soul in Lucius Annaeus Seneca, from the standpoint of Stoic physics. In general, both in Stoicism and in other Hellenistic philosophies, the passions were understood as obstacles to full human happiness, such that the healing of the passions presents itself as a medical-philosophical task. Seneca's account of the origin of the passions in *De Ira*, as well as his explanation of natural phenomena in the *Naturales Quaestiones*, allows us to suppose that the philosopher assimilated medical doctrines from the pneumatic school, according to which the passions are due primarily to a *dyskrasia* of the *pneuma* in the body, entailing a somatic *dyskrasia*. Since the purpose of the research is to elucidate the psychophysical foundations of the health and disease of the soul in Seneca, it investigates the extent to which the Stoic understands passionate inner discourse as a disturbance of pneumatic *tónos*; by contrast, the virtuous inner rhetoric not only impels the agent toward concrete moral action, but also promotes the sympathy of the constituent elements of the human being. In this way, the constant exhortation to virtue characteristic of Seneca's writing fulfills a therapeutic role, thereby placing the philosopher in a unique position within the medical tradition.

Key-words: Ancient medicine; Ethical therapy; *Pneuma*; Seneca; Virtue.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Sêneca

Ad Helv.	Consolação a minha mãe Hélvia
Ad Marc.	Consolação a Márcia
Ad Pol.	Consolação a Políbio
Ben.	De Beneficiis
Brev.	Sobre a brevidade da vida
Clem.	Tratado sobre a clemência
Const.	Sobre a firmeza do sábio
De Ira	Sobre a Ira
De Ot.	Sobre o ócio
Ep.	Cartas a Lucílio
Med.	Medeia
NQ	<i>Naturales Quaestiones</i>
Prov.	Sobre a providência
Tranq.	Sobre a tranquilidade da alma
Vit. Beat.	Sobre a vida feliz

Hipócrates

Prae.	Preceitos
Aer.	Sobre ares, águas e lugares.
VM	Sobre a medicina antiga
Nat. Hom.	Sobre a natureza do homem

DL	Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres, Diógenes Laércio
Tim.	<i>Timeu</i> , Platão
Rep.	A República, Platão
EN	Ética a Nicômaco, Aristóteles
Ench.	O manual de Epicteto, Flávio Arriano
Med.	Meditações, Marco Aurélio
CH	<i>Corpus hippocraticum</i>
PHP	Sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão, Galeno
BCS	<i>Brill's companion to Seneca</i>

CCS	<i>The Cambridge companion to Seneca</i>
LSJ	<i>A Greek-English lexicon</i>
OLD	<i>Oxford Latin Dictionary</i>
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta, Hans von Arnim</i>

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
	CAPÍTULO I: MÉDICOS-FILÓSOFOS	19
1	A HERANÇA GREGA: CONVERGÊNCIA ENTRE FILOSOFIA E MEDICINA	20
2	A TEORIA HUMORAL HIPOCRÁTICA: <i>PHÝSIS</i> E <i>DISKRASIA</i>	30
3	O <i>TIMEU</i> : BASES DA FÍSICA E DO MATERIALISMO ESTOICO	35
4	A FÍSICA E A EPISTEMOLOGIA ESTOICAS: <i>PNEUMA</i> , <i>MATÉRIA</i> E <i>PHANTASÍA</i>	44
	CAPÍTULO II: A ANATOMIA DAS PAIXÕES.....	54
1	AS PAIXÕES	55
2	A ESCOLA PNEUMÁTICA: AS FONTES DO ESTOICISMO MÉDICO DE SÊNECA.....	62
3	<i>ADFFECTUS</i> : O <i>IMPETUS</i> COM CONTEÚDO PROPOSICIONAL.....	69
3.1	<i>Opinio communis</i> : a origem coletiva das paixões individuais	81
4	JuÍzos equivocados e <i>diskrasia</i> psicossomática na <i>dramaturgia</i> <i>senequiana</i>	91
	CAPÍTULO III: O CAMINHO DA VIRTUDE E FELICIDADE	100
1	O EXAME DE CONSCIÊNCIA	100
2	<i>DECRETA</i> E <i>PRAECEPTA</i> : PRINCÍPIOS E CONSELHOS	105
2.1	<i>Exempla</i> : modelos de virtude e paixão	112
2.2	<i>Meditatio</i> : profilaxia estoica	120
3	VIRTUDE E APATIA	124
	CONCLUSÃO.....	130
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	132
	Apêndice 1 — Lista de termos.....	140
	Apêndice 2 — Os cinco sólidos elementares do <i>Timeu</i> (55a-56a)	141

Introdução

Por que recuperar a concepção médica de um filósofo que viveu há quase dois mil anos? O que a terapia senequiana tem a nos oferecer, quando tantas outras já se fazem presentes? A tradição antiga, mais do que outras tradições, sejam religiosas ou orientais, esteve à procura de princípios universais, de validação perene e, por isso, ela satisfaz as exigências da situação espiritual contemporânea¹. Assim, ela torna clara a resolução de impasses próprios da posteridade, decorrentes do esquecimento dos ensinamentos do passado.

Levando em conta os estudos sobre o corpo humano, a tradição médica iniciada por Hipócrates de Cós (ca. 460–370 a.C.), o “pai da medicina ocidental”, teorizava a saúde resultar da justa mistura dos fluidos corpóreos, também chamados “humores”. A *eukrasía* (εὐκράσια) corresponde ao que é “bem temperado” numa composição², à equanimidade dos elementos materiais corpóreos, equilíbrio não só dos fluidos, mas também das qualidades a eles associadas. Para os médicos hipocráticos, as qualidades quente e úmido originam o sangue; o frio e o seco, a bile negra; o frio e o úmido, a fleuma; por fim, o quente e o seco, a bile amarela. A teoria humoral surgiu entre tais médicos, mas o pré-socrático Alcmeon de Crotona (séc. V a.C.) já a esboçava. Ela recebeu sua sistematização final, por meio da sua associação ao comportamento individual predominante, o chamado “temperamento”, com o médico Cláudio Galeno (129–210/216 d.C.). Devido a fatores predominantemente da ordem externa, como a qualidade da água, o clima, a dieta — em sentido grego, ela corresponde a modo de vida ou o conjunto de hábitos pessoais — os hipocráticos concebiam a doença como o desequilíbrio ou a desordem desses mesmos fluidos (*diskrasia*).

Mais tarde, no *Timeu* (69c–71e), Platão avança na concepção da alma humana tripartite: uma alma imortal e racional (λογιστικόν, *logistikón*), localizada na cabeça, que governa o pensamento; uma alma mortal, ligada aos instintos mais baixos, situada no fígado e encarregada das funções vegetativas; e uma alma mortal intermediária, posicionada entre a cabeça e o fígado, alojada no *coração*, diretiva dos instintos mais elevados. Essas partes combinadas exerceriam o controle somático, cuja unidade formava-se da justa mistura elementar (água, fogo, terra, ar)³. Platão parte das concepções biológicas contidas no *Corpus hippocraticum*,

¹ Hadot, 2014, p. 20.

² *LSJ*, v. εὐκράσια.

³ Empédocles de Agrigento (ca. 494-434 a.C.) teria sido o primeiro a teorizar sobre o “princípio” cósmico (ἀρχή, *arché*) resultar da combinação dos elementos mencionados. Dele restam paráfrases posteriores do que seriam dois tratados, *Sobre a natureza* e *Purificações*, principalmente conservados em *Comentário à Física*, de Simplicio. Segundo J. Barnes, o primeiro escrito desenvolvia uma narrativa complexa e cíclica do universo. “Tudo é composto

mas, diferentemente da orientação naturalista da maior parte dos autores do *CH*, ele vê a saúde do ser humano depender do governo da parte responsável pela racionalidade da alma sobre as demais⁴. Após a descoberta socrática da *psyché* (ψυχή), sendo o próprio Sócrates o terapeuta experimental, Platão foi o primeiro a almejar ser um “terapeuta da alma” metódico, convicto de que somente a medicina do corpo era incapaz de proporcionar a “cura” total dos males. Assim como o médico investigava o princípio normativo do corpo, as técnicas de recuperação da *eukrasía* humoral, elaborando compilados nosológicos, com prognósticos e profilaxia em constante revisão pela comunidade médica de então, o filósofo investigaria o princípio normativo da alma, a fim de compreender objetivamente seus mecanismos de saúde, tendo em vista fatores como a conduta ética na vida comunitária⁵.

O fundador do Pórtico, Zenão de Cítio (334-262 a.C.), assim como os estoicos posteriores, acolhia as teses sobre os elementos contidas no *Timeu*, obtendo delas bases filosóficas para desenvolver a física estoica⁶. Essencial no repertório de estudos filosóficos, ao lado da lógica e da ética, a física estoica dedicava-se à compreensão dos mecanismos da natureza (φύσις, *phýsis*). No centro da investigação pré-socrática, novamente central em Platão e nos estoicos, a *phýsis* consiste na forma de existência que se movimenta por si própria, gerando e abrigando os seres que dela emergem nos tempos determinados, produzindo entidades semelhantes àsquelas das quais se originaram. Essa tentativa de compreensão atravessa a escola estoica, desde os gregos até os imperiais. Nessa última, contudo, a ênfase dos estudos e do ensino recai na constituição de um estilo de vida que torne o sujeito melhor para si e para o coletivo, embora, com exceção de Epicteto, tal ensino não tenha ocorrido de modo institucionalizado: uma vida em constante exame interior, sábia, na qual é possível alcançar a liberdade interior eliminando inclinações passionais (ἀπάθεια, *apatheia*). As três principais escolas helenistas estavam de acordo quanto à função terapêutica da filosofia, de modo que a analogia médica ultrapassa a simples metáfora para tornar-se a justificativa filosófica. Os

a partir de quatro elementos ou ‘raízes’. Os fatores moventes primordiais são duas forças, Amor e Discórdia” (Barnes, 2003, p. 191-2), os quais, periodicamente, congregavam-se formando os corpos e a vida, e depois, através da atuação de uma das formas, decompunham-se, voltando a formar a Esfera divina primordial. Parte dessa visão cíclica do *cosmos* será, depois, adotada pelos estoicos, especialmente por Sêneca. No que respeita à alma humana, em *De anima* (404 b11-15), Aristóteles parafraseia a doutrina de Empédocles ao afirmar que a alma é formada pelos quatro elementos, pois, “com terra enxergamos terra, com água enxergamos água, com éter radiante, éter, com fogo flamejante fogo, o amor com o amor, e a discórdia com a lúgubre discórdia” (Barnes, 2003, p. 220).

⁴ Rebollo, 2006, p. 76.

⁵ Jaeger, 2013, p. 1039.

⁶ Embora o próprio Zenão desprezasse a metafísica platônica sobre a imortalidade da alma contida no *Fédon*. Ao que parece, a apreciação da metafísica do *Timeu* se devia à sua filiação pitagórica. Para Posidônio, representante do médio estoicismo, Pitágoras era “o mais augusto de todos os sábios do passado”. Ver na bibliografia Sedley, 2022, p. 13-22.

principais obstáculos à felicidade são as paixões, causadoras das aflições emocionais, sejam as inclinações impulsivas sejam os temores excessivos. Portanto, a filosofia helenista revela-se primeiramente como uma terapêutica das paixões. Assim a interpretará Sêneca.

Lúcio Aneu Sêneca (ca. 4 a.C.-65 d.C.) travou diálogos memoráveis com vários interlocutores, sobre temas diversos, explicitando a reflexão estoica assentar-se sobre as circunstâncias cotidianas. Suas epístolas contêm exemplos concretos, personagens históricos, circunstâncias e modelos admiráveis, dignos de serem seguidos, ou, ao contrário, modelos indesejáveis. A finalidade expressa dos escritos era não só sensibilizar o correspondente ao pensamento filosófico, mas servir à formação moral dos jovens romanos e também à posteridade⁷. Assim, inclusive, o filósofo justifica sua saída do serviço público⁸. O estilo de escrita senequiana recusa a sistematização em grande parte dos escritos; e dado o domínio técnico, e até poético, com que o filósofo discorre o latim, constitui por si um abundante campo de estudo linguístico⁹. No que diz respeito à forma epistolar, pode-se afirmar que o gênero lhe proporcionou maior liberdade de exposição de ideias, sobretudo quando o alvo retórico era persuadir o leitor para a ação virtuosa¹⁰.

Também pode-se dizer que os tratados são cartas mais extensas e as cartas, tratados reduzidos¹¹. Assim, as *Cartas a Lucílio* revelam a preocupação do filósofo na direção espiritual de Lucílio frente às adversidades (*fortuna*)¹². Nas várias recomendações de Sêneca, fica evidente sua predileção pelo caráter prático da filosofia¹³. O conhecimento abstrato e a erudição são atividades vãs quando distantes da conduta vivida, pois, no mais das vezes, são obstáculos à felicidade; o fortalecimento do aparato intelectual se justifica quando destinado à melhor compreensão de si, ao refreio das paixões; mesmo o desejo excessivo de saber é uma forma de intemperança¹⁴. Diferentemente do filólogo e do gramático, o filósofo deve ruminar sobre os

⁷ *Ep.*, 8.2.

⁸ *De ot.*, 3.5-5.

⁹ Sobre a importância do estilo de escrita de Sêneca, ver Gareth Williams (*The Cambridge companion to Seneca*, p. 146).

¹⁰ Williams, *CCS*, p. 150.

¹¹ Segurado (2022, p. xiii).

¹² Algumas correspondências de Sêneca tornaram-se tratados morais de grande relevância justamente por cristalizarem a prática estoica em situações comuns à vida. Muitas vezes a temática básica da carta surge em decorrência de uma dúvida do interlocutor. No que diz respeito aos estudos morais, a correspondência que Sêneca manteve com o Gaio Lucílio, então procurador romano da região da Sicília durante governo de Nero, melhor expressa os austeros princípios do Pórtico, além dos elementos marcadamente originais do filósofo em questão. Retratando uma amizade duradoura à posteridade, as *Epistulae Morales ad Lucilium* (*Cartas a Lucílio*), escritas entre 63 e 65 d.C., tinham a clara função moralizante, as quais visavam dissuadir Lucílio a abandonar o epicurismo e adotar a prática estoica (Segurado, 2022, p. XV). Segundo Fidler (2022, p. 25-6), a principal motivação de Lucílio na troca das cartas era ser aconselhado sobre como deixar a carreira política e manter a boa vida na aposentadoria.

¹³ Ver *Ep.*, 89.23.

¹⁴ *Ep.*, 88.37.

princípios e preceitos que conduzam à felicidade, lições que possam ser postas em prática, proveitosas tanto para quem pratica quanto para a comunidade¹⁵. Em grande medida, a filosofia médica senequiana visa a utilidade futura no que tange à felicidade¹⁶. Para assegurar seu objeto, o estoico acolhe qualquer máxima moral útil, mesmo pertencente a autoridades de escolas rivais¹⁷.

Ele censura duramente os mestres que ensinam a argumentar e não a viver, em parte devido ao próprio anseio dos discípulos que os procuram não com a intenção de cultivarem a alma, mas sim de aguçarem o intelecto¹⁸. Até os estudos naturais, de algum modo, influem na conduta do agente em seu meio quando a intenção é tornar a alma melhor. Percebe-se nessa crítica o uso da racionalidade como simples meio para divertimentos lógicos, na elaboração de silogismos e dilemas. Na visão de Sêneca, são esses fins viciosos, contrários ao alvo da filosofia¹⁹. Assim, Sêneca aproxima-se de Zenão, que qualificava como inútil a educação enciclopédica²⁰, embora Crisipo discordasse dessa noção²¹; antepõe-se à reflexão que treina o humano para disputas que, apesar de terem fundamento, não são úteis à melhoria humanitária dos próprios disputadores²². Nessas disputas “vazias”, o sujeito se mune de “armas de brinquedo”, isto é, armas que não terão efeito contra as verdadeiras batalhas, os medos e anseios passionais. Afirma: “A pior crítica que nos podem fazer é a acusação de repetirmos as sentenças da filosofia sem pormos em prática os seus ensinamentos” (*Ep.*, 24.15). Sêneca também distingue o saber técnico do saber filosófico, em que a racionalidade do primeiro surge em

¹⁵ “Prefiro aconselhar-te a que escutes os filósofos ou leias as suas obras com o único propósito de atingires a felicidade, em vez de andares à procura de arcaísmos, de expressões figuradas, de metáforas atrevidas ou de figuras de estilo. Procura recolher, isso sim, preceitos [*propositum*] que te sejam úteis, frases e lições cheias de sentido que possas desde logo pôr em prática. Façamos com que o nosso estudo transforme as palavras em ato” (*Ep.*, 108. 35-6). No original: “*Sed ne et ipse, dum aliud ago, in philologum aut grammaticum delabar, illud admoneo, auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beataevitae trahendam, non ut verba prisca aut ficta captemus et translationes in probas figurasque dicendi, sed ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas quae mox in rem transferantur*”.

¹⁶ *Ep.*, 64.7.

¹⁷ Em *Sobre o ócio* Sêneca justifica que os “comandantes” do Pórtico, Zenão e Crisipo, se bem interpretados, conduzem os que investigam a verdade a outros “quartéis”. O amante da sabedoria deve antes seguir o que a razão lhe indica, não apenas reproduzir ideias passivamente: “se alguém segue a opinião de um só, não se encontra em um senado, mas em uma facção” (*De ot.*, 3.1). Ver *Ep.*, 12.11; 14.18; 16.7

¹⁸ Ver *Ep.*, 95.13 e 108. 23.

¹⁹ Conforme Jonathan. Barnes (1997, p. 7–14), as recomendações de Sêneca a Lucílio para que em caso algum substitua o estudo da ética pelo estudo da lógica indicam que a juventude romana se ocupava desses exercícios como mero divertimento, o qual, para Sêneca, não possui real eficiência persuasiva contra as paixões. Após Crisipo, os estoicos adotaram numerosos dilemas lógicos como objeto de curiosidade filosófica. Um dos silogismos ridicularizado por Sêneca é: “Nenhum mal é causa de glória; ora, a morte não é causa de glória; logo, a morte não é um mal” (*Ep.*, 82.9). Desse modo, a partir da análise de J. Barnes, pode-se inferir que os estudos lógicos ainda gozavam de ampla popularidade entre os romanos. Contudo, Sêneca não rejeita a lógica como um todo, pois reconhece ser ela necessária na argumentação moral, isto é, ela é crucial quando suporta a ética.

²⁰ DL, 7.32.

²¹ DL 7.129.

²² *Ep.*, 118. 21.

função dos desejos de sofisticação, de adornos, de exploração de recursos naturais. O conhecimento técnico resulta, assim, de impulsos contrários à natureza, enquanto o segundo nos ensina “a respeitar o divino e a amar o humano”²³. Em outras palavras, não é possível admirar o cínico Diógenes e o artífice Dédalo simultaneamente²⁴.

De outro modo, Sêneca se dedicou incansavelmente à investigação e exortação ética; estava, por certo, preocupado com os hábitos e excessos do povo romano, sobretudo a nobreza e os imperadores, cuja intemperança reverberava nos subordinados. Sêneca preocupa-se em formar um soberano virtuoso, exemplar ao cidadão, já que este, o imperador, representa os verdadeiros donos do poder, os deuses²⁵. Sêneca foi bem-sucedido no aconselhamento moral (*praeceptum*) de Nero durante sua juventude, exercendo também o papel de guia na boa condução da vida de seus interlocutores. Assim, ao longo das três fases do estoicismo, a filosofia não era entendida apenas como discurso ou como adoção de postura teórica, mas como modo de vida: não se trata somente de formular teorias sobre a ação moral, mas de viver de modo reto e justo²⁶; o filosofar estoico alcança pleno significado quando expresso no cotidiano, de modo que o pensamento converte-se em excelência de caráter²⁷.

Seguindo a tradição da medicina filosófica instaurada por Sócrates e Platão, Sêneca trata extensamente dos cuidados da alma²⁸. Como mostraremos, dado o monismo psicofísico senequiano, tudo o que promove a saúde do corpo, promove também a saúde da alma, bem como tudo o que aflige a alma encontra correspondência somática²⁹; daí Sêneca por vezes outorgar-se o título de médico da alma de seus interlocutores, pois, ao encontro dos conhecimentos filosóficos, o filósofo também possuía conhecimentos médicos. Há evidência lexicográfica que permite aproximar Sêneca da escola de medicina pneumática, que remonta ao estoico Ateneu de Atália (primeira metade do século I a.C.), discípulo indireto de Posidônio (ca. 135–50 a.C.), segundo Galeno em *De causis continentibus* [Sobre as causas sustentadoras]³⁰. Possivelmente Sêneca se baseou nos escritos de Areteu da Capadócia, seu

²³ Ver *Ep.*, 90.7-15.

²⁴ *Ep.*, 90.14.

²⁵ *Clem., proe.*, 5.

²⁶ Hadot, 2014, p. 264.

²⁷ DL, 7.126.

²⁸ A abordagem estoica dos afetos ressurgiu na contemporaneidade nos campos da psiquiatria e, principalmente, com a terapia desenvolvida pelo estadunidense Albert Ellis, a Terapia Racional Emotiva Comportamental (TREC), a primeira terapia comportamental da atualidade. Em linhas gerais, inspirado pela máxima de Epicteto, “Não são as coisas que inquietam os homens, mas as opiniões sobre as coisas” (*Ench.*, 5), Ellis associa o condicionamento de emoções e comportamentos ao conjunto de pensamentos e juízos dominantes do paciente, de modo que o foco terapêutico recaia, antes, sobre a autovigilância cognitiva, e depois sobre a ação.

²⁹ Bocchi, 2011, p. 134.

³⁰ Hankinson, 2022, p. 335.

contemporâneo, continuador da medicina de Ateneu no que diz respeito ao papel do *pneuma* no corpo humano. Inclusive, por meio da análise lexicográfica, constata-se que a abordagem médica de Sêneca, para a época, não é amadora. Algum nível de saber médico fazia parte da formação dos homens de cultura na Roma do primeiro século, constatável nas obras poéticas e em prosa, como em Horácio, Virgílio, Ovídio, Catulo e Sêneca³¹. Para além da aparência, a intencional omissão da investigação física-natural³², a obra senequiana se articula em vasto conhecimento médico das estruturas elementares do corpo em paralelo com as estruturas e fenômenos da Terra. Indicaremos como as paixões têm origens tanto psicossomáticas (um forte “golpe” psicológico que repercute no funcionamento do *pneuma coesivo*), quanto somatopsíquicas (condições externas insalubres) expressos de modo negativo no temperamento. Tentaremos mostrar que a terapia de Sêneca assimila a tradição médica na medida em que propõe um tratamento médico-filosófico para a eliminação das paixões pautado, de modo geral, na adesão de sólido discurso filosófico sustentador das ações virtuosas estoicas, uma espécie de coligação dos preceitos hipocráticos da saúde do corpo com a perspectiva socrática-platônica no que diz respeito à saúde da alma.

É assim que, em síntese, no primeiro capítulo, reconstruiremos as origens comuns e os percursos da reflexão filosófica e da preocupação com a saúde humana dos gregos. Sua finalidade consiste em mostrar que a reivindicação terapêutica psicofísica de Sêneca — segundo a qual viver conformado à racionalidade natural liberta o humano das enfermidades anímicas — funda-se em conhecimentos corporais, físicos e psicológicos difundidos pela referida escola pneumática na Roma do século I. Assim, importa reconstruir a atmosfera comum de surgimento da medicina e da filosofia, pois, Sêneca pode ser interpretado como médico-filósofo, continuador da tradição médica iniciada por Hipócrates. Tal perspectiva se sustenta na medida em que o estoico concebe as paixões como alterações concretas da matéria pneumática da qual a alma é constituída, de modo que os cuidados do corpo prescritos por Hipócrates convertem-se, em Sêneca, em exortações (*praecepta*) voltadas ao cuidado da alma.

Na obra de Sêneca, porém, as especulações físicas explícitas cedem espaço às propostas de conduta diante da fortuna, aos medos e anseios desequilibrados. Desse modo, o segundo capítulo versa sobre a concepção das “causas discursivas” das paixões, isto é, a formulação de juízos equivocados sobre a ordem natural. Analisaremos a posição senequiana intelectualista

³¹ Migliorini, 1997; Setaioli, 2014a, p. 249.

³² Com exceção de *Naturales Quaestiones*, obra sem tradução para a língua portuguesa, e em decorrência disso, pouco estudada.

das emoções, em que estão em jogo as impressões, os desejos e juízos pessoais, bem como o impacto psicossomático decorrente dessa articulação.

Uma vez que a dissertação visa indicar qual é a proposta do filósofo para a vida feliz, considerando o aperfeiçoamento moral o meio terapêutico próprio da saúde interior, discorro, em maior medida, no terceiro capítulo, sobre a cura via retórica moral interior, bem como a ação virtuosa concreta. Assumo como premissa o exame de consciência estoico — em suas várias modalidades de exercício espiritual (ἀσκήσεις, *askéseis*) —, ser o meio pelo qual o aluno de filosofia realoca a primazia da ação excelente para o centro do seu *lógos* interior. Dessa forma, com o referencial textual senequiano, aponto que o exame figura como o principal fator de aperfeiçoamento moral, indissociável do autoexame. Por meio dele, ocorre a “revisão dos valores” das coisas, subentendida aí a revisão dos juízos valorativos pessoais: quando empenhado em avaliar a origem das aflições, o “paciente estoico”³³ deve examinar seus objetos de desejo e temor, e, assim, por meio do contato constante com os fundamentos filosóficos³⁴ e preceitos morais³⁵ do Pórtico, perceber que os juízos que forma sobre os fenômenos se assentam em impressões não conformadas à natureza racional cósmica; para Sêneca, impressões em alguma medida já interpretadas com base em opiniões e crenças vulgares (com “acréscimo proposicional falso”, diremos), replicadas pelas multidões.

Convencido da necessidade de curar-se, o “paciente” deve procurar em seu psiquismo as más inclinações, tomando como fio condutor as emoções inquietantes. Em síntese, a medicina estoica consiste em revalorar os objetos de desejo ou temor, através da disciplina dos juízos, de acordo com a ordem estritamente física. Repassar os acontecimentos do dia, numa espécie de “balanço” do que se fez e não se deveria ter feito, ou vice-versa, é uma forma de autoexame que prepara o sujeito para a conduta virtuosa, aconselhada e praticada pelo próprio Sêneca³⁶.

Por conseguinte, a recuperação da saúde da alma em sentido pneumático, ou melhor, físico, requer que o humano se eleve, tanto quanto possível, à condição de sábio, acolhendo a filosofia como modo de vida. É necessário o constante confronto das ações cotidianas com os *decreta* e *praecepta* éticos dos sábios, cujo exame deve fazer estar sempre “à mão”³⁷. Em

³³ Vale mencionar que, com exceção do sábio ideal, o ser humano em geral é enfermo moral, portanto, paciente em reabilitação.

³⁴ Para os estoicos gregos, δόγμα (*dógma*) e, para os latinos, *decreta*.

³⁵ No grego, παραίσεις (*paraínesis*); no latim, *praecepta*.

³⁶ “Qual de teus males hoje sanaste? A que vício te opuseste? Em que estás melhor?” [...] O que há de mais belo que esse costume de examinar todo o seu dia? [...] percorro todo o meu dia e repasso meus atos e palavras. Nada escondo de mim, nada omito” (*De Ira*, III, 36.2-3).

³⁷ O próprio título da obra composta por Flávio Arriano a partir das aulas de Epicteto, *Encheiridion*, significa “punhal”, “arma” ou “manual”. Essa síntese de ensinamentos tem por objetivo oferecer ao iniciante na filosofia

Sêneca, a terapia moral aplica-se aos desejos de glória, riqueza e poder ou ao temor da morte, da injúria pública, das calamidades e revezes da fortuna, mas principalmente ao reconhecimento da virtude como único bem, objeto propiciador de verdadeira felicidade³⁸.

Por fim, tendo em vista a economia textual, as citações de Sêneca no original latino serão apresentadas apenas quando optarmos por não utilizar as traduções disponíveis em português.

estoica um guia sempre disponível, reunindo princípios e práticas orientados para a vida feliz (Dinucci, 2020, p. 12).

³⁸ *Ep.*, 71.5; 71.32, em consonância com os primeiros estoicos. Ver DL, 7.127.

Capítulo I

Médicos-filósofos

*“Os remédios da alma foram descobertos pelos antigos; quanto, porém, ao modo como devem ser aplicados ou ao momento oportuno, cabe a nós investigar. Muito fizeram aqueles que vieram antes de nós, mas não levaram tudo a termo. Ainda assim, devem ser admirados e venerados à maneira dos deuses”*¹

— Sêneca, *Ep.*, 64.9

Enquanto maior expoente do estoicismo imperial, Sêneca legou à posteridade extensa obra de caráter ético. Superando a especulação sobre o bem e a felicidade humana, o filósofo prescreve e almeja viver a conduta ideal, tal como um terapeuta preocupado em diagnosticar o estado de saúde coletiva. Na coletânea de cartas intitulada *Epistulae Morales ad Lucillum*, em especial, fica evidente a analogia entre filosofia e saúde da alma; Sêneca, dessa forma, seria um dos últimos filósofos da tradição terapêutica da alma².

Para entendermos a importância que o filósofo atribuiu à medicina no conjunto da sua reflexão moral, percorreremos a tradição filosófica em sua gênese a fim de mostrar como, com ele, as noções de saúde e enfermidade da alma adquirem seus contornos. Neste capítulo, destacaremos as origens comuns, a influência mútua e a prestimosidade existentes entre filosofia e medicina na Grécia Antiga, bem como o distanciamento posterior. No centro das duas áreas do saber humano em questão está a noção de “terapia”, “medicina”, “cura” ou simplesmente “cuidado”, aplicada tanto às atividades do corpo quanto às da alma. Interessa-me enquadrar Sêneca no interior da tradição médica iniciada pelo lendário Hipócrates de Cós, e para essa tarefa, privilegio a multidisciplinaridade própria da Antiguidade. Dessa forma, estabeleço as bases para mostrar posteriormente como as leis dos cuidados do corpo, iniciadas por Hipócrates e sua escola convertem-se em cuidados da alma em Sêneca, pois, a alma, segundo o estoicismo, possui sua própria corporeidade pneumática, cuja manutenção da saúde recai sobre a ação virtuosa.

¹ “*Animi remedi inventa sunt ab antiquis ; quomodo autem admoveantur aut quando, nostri operis est quaerere. Multum egerunt, qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt. Suspiciendi tamen sunt et ritu deorum colendi*” (*Ep.*, 64.9).

² Setaioli, *Brill's companion to Seneca*, p. 254. O termo alma “não implica nenhuma teoria metafísica específica sobre a personalidade. Ela representa, de forma simples, todas as atividades vitais do ser vivo” (Nussbaum, 1994, p. 13); *psyché* geralmente é usado em contraste com as atividades do corpo, sem, contudo, negar uma perspectiva fisicalismo ou materialista em sua compreensão, como entre os estoicos e materialistas.

1. A Herança grega: convergência entre filosofia e medicina

A fim de compreendermos a herança legada à filosofia romana do século de Sêneca, no que diz respeito ao método de investigação jônica, é indispensável a concepção de “humores” da escola hipocrática. Na Antiguidade grega, no final do século V a.C., os cuidados com a alma se deviam ao aspecto terapêutico do saber. Filosofia e medicina surgem simultaneamente, uma auxiliando a outra na delimitação de suas práticas e escopos investigativos. Pode-se afirmar sem exagero que, sem o modelo da medicina, seria inconcebível a ética de Sócrates³. A medicina, em seu avanço como saber científico, não figurava apenas como uma profissão entre outras. Era, de fato, uma postura prática que inspirava confiança metodológica na capacidade humana de conhecer; também a “fertilização cruzada de ideias entre o médico e o filósofo” sobre a natureza e os limites do conhecimento marcaram os primórdios da história da ciência⁴.

A cultura grega estava orientada tanto para o corpo quanto para o espírito. Em relação ao primeiro, observamos o ímpeto para a ginástica, o cuidado físico, a dieta; para o segundo, a música e a poesia. A prática médica tal como hoje a conhecemos surge com a escola de Cós, isto é, ganha espaço na cultura grega do século V a.C. devido especialmente às contribuições da investigação racional filosófica. Antes de Hipócrates (ca. 460-377 a.C.), o médico não era mais do que um curandeiro, cujos efeitos salutareos correspondiam a uma satisfação da superstição popular, saturada de misticismo. Estava ausente a técnica e a objetividade “científica”.

A medicina grega floresceu ao acolher a ciência da escola jônica, isto é, com os pensadores Tales de Mileto, seu discípulo Anaximandro, Anaxímenes de Mileto, Heráclito de Éfeso, Anaxágoras de Clazômenas, entre outros, preocupados com a cosmologia física. Aquilo que chamamos de “ciência ocidental” (ἐπιστήμη, *episteme*), a investigação do saber pelo próprio valor do conhecimento, independentemente de qualquer aplicação prática que possa ter, surge com Tales, principalmente nas abstrações geométricas e nos cálculos astronômicos⁵. A filosofia nasceu antes nas colônias da Ásia Menor que na própria Atenas, com no mínimo três características distintivas dos outros saberes de então: primeiro, o seu *conteúdo*, a filosofia quer explicar a totalidade das coisas, ou seja, toda a realidade, o princípio de todas as coisas; segundo, o *método*, pautado na lógica, na motivação racional, que transcende a experiência factual para encontrar princípios universais; terceiro, o *escopo* de amor desinteressado ao saber

³ Conforme Jaeger, 2013, p. 1011.

⁴ Hankinson, 2022, p. 327.

⁵ Cornford, 2001.

e à verdade⁶. Assim, os jônicos foram os primeiros no Ocidente a interpretar os fenômenos naturais através da observação, da generalização e da causalidade — o efeito é em função de uma causa. A busca por explicações concretas para além das fantásticas, contrapondo o medicamento (φάρμακον, *fármakon*) aos “cânticos mágicos”, conferiu-lhes o renome pela rigorosidade teórica⁷. Os médicos gregos fizeram algo semelhante em relação à saúde humana.

Citaremos alguns pontos de convergência: o *Corpus hippocraticum* (CH), atribuído à escola médica fundada na ilha de Cós, por Hipócrates, rejeitou as explicações ligadas à magia ou feitiçaria para enfermidades comuns à época; o CH elaborou um conjunto de saberes cuja função explicativa para as irregularidades e imprevisibilidades do mundo concreto cobria a ausência de explicações sem projeções da personalidade humana⁸. O conteúdo dos tratados versa sobre semiologia (técnicas empregadas para se analisar e chegar a um diagnóstico preciso), rudimentos de anatomia, farmacologia e cirurgia. De modo geral, trata-se de um conjunto de reflexões sobre a natureza humana, saberes técnicos sobre o corpo e suas alterações quando tomados pela doença, cujos médicos deviam limitar-se à observação empírica para deduzirem causas plausíveis (*Prae.* §1). Nota-se no CH uma ampliação do “processo laicizador” na ciência antiga⁹. Isso quer dizer: insubordinadas ao controle humano, as forças naturais são impessoais¹⁰. As explicações para as doenças contemplam aspectos ambientais, geográficos, em vez dos favores e desfavores dos deuses. Em *Ares, águas e lugares*, por exemplo, a infertilidade do povo cita é explicada por meio da dieta sedentária das mulheres, habituadas ao deslocamento por carroças (acúmulo de umidade no ventre), enquanto os homens, também sedentários, dominavam a equitação (calor e ressecamento da “semente”). Embora a população atribuisse a infertilidade ao desfavor de Afrodite, o autor observa que a enfermidade ocorria nas camadas nobres; as criadas, fadadas a outra dieta, mais ativa, observa o autor do tratado, engravidavam facilmente (*Aer.*, 22). Assim, a medicina hipocrática considerava os

⁶ Realle, 1993, p. 29.

⁷ Cairus; Ribeiro Jr., 2005, p. 32.

⁸ Apesar de atribuídos a Hipócrates, os tratados são de autoria diversa anônima. O compêndio é formado por cerca de 60 arquivos compilados pelos médicos alexandrinos de uma época posterior, século II a.C. Por conta da diferença de estilos, de ideias e de graus de saber técnico acumulado, sabemos se tratar de escritos de alunos, contudo, sem ser possível precisar se algum foi escrito pelo próprio mestre Hipócrates. A “questão hipocrática” permanece aberta. Apesar disso, a pluralidade de doutrinas e concepções médicas não exprimem um sistema acabado: “é o registro de uma diversidade oriunda de vários autores, diversos compiladores e inúmeras edições” (Rebollo, 2006, p. 45). Muitas vezes o teor dos textos é combativo, revelando a pluralidade de pensamento comum ao homem grego. No geral, o *Corpus* revela um organizado sistema docente, um processo ativo de investigação baseado na observação; revelam, além disso, o desejo de objetividade. Tal empenho é comparável somente com a ciência natural desenvolvida no Liceu aristotélico (Cornford, 2001, p. 81). Limito-me aqui a apontar brevemente as noções contidas no CH pertinentes à temática básica da terapia senequiana.

⁹ Cairus; Ribeiro Jr., 2005, p. 93.

¹⁰ Cornford, 2001, p. 17.

conhecimentos físicos — a dinâmica da *phýsis* — cruciais para a saúde.

Os tratados mais antigos são dedicados à intervenção cirúrgica ortopédica, curativa e evacuante¹¹; serviam de suporte tanto para a instrução prática quanto para a formação teórica, em um contexto histórico em que a literatura científica começava a substituir a tradição oral de ensino¹². A princípio, os ensinamentos orais eram transmitidos no interior da própria família. Esse procedimento de registro escrito das técnicas descobertas, depois disseminadas para além do círculo consanguíneo, sob o modelo mestre-aprendiz, conferiu à medicina de Cós o caráter de saber seguro¹³. O tratamento semelhante, para diagnósticos semelhantes, pressupunha objetividade e, uma vez compilado em manuscrito, diminuía as imprecisões da tradição oral. Além disso, anuncia que o conhecimento das estações do ano, os ventos quentes, frios, a qualidade da água, assim como a do solo e o clima predominante afetam a saúde do corpo em estrita lei causal¹⁴, que a escassez ou o excesso de um desses fatores rompe o “equilíbrio” do organismo¹⁵.

Neste século V a.C., de reavivamento da cultura grega em geral, o médico se equiparava aos sofistas itinerantes, médicos-filósofos, portanto, que perambulavam pelas cidades travando contato com diversas doenças e medicamentos populares, prescrevendo dietas, elaborando discursos e investigando doenças e causas¹⁶. A atuação desses oradores “epidêmicos”¹⁷ representava a tentativa de evidenciar a importância pública da profissão. Ocorria também de o médico escolher uma cidade na qual pudesse clinicar e formar um grupo de aprendizes, que, assim como entre os sofistas, pagavam pelas lições. De uma época posterior, provavelmente do século I ou II d.C., o autor desconhecido de *Preceitos*, do *CH*, adverte para uma postura diferente da dos antigos sofistas: “se desejar fazer uma conferência em benefício da multidão reunida, não anseie por muita glória e, ao menos, não recorra ao testemunho dos poetas, pois isso mostra falta de diligência” (*Prae.*, §12); também neste tratado é expressa a rejeição da

¹¹ Rebollo, 2006, p. 63.

¹² Rebollo, 2006, p. 49.

¹³ O *CH* fora escrito no dialeto jônico, “língua científica do período”, fator que favorece intencionalmente a disseminação das experiências, apesar de, na localidade da escola de Cós, vigorar o dialeto dórico (Rebollo, 2006, p.50), embora seja possível haver a intenção de aproveitar a popularidade do dialeto já conquistada por meio dos poemas homéricos (Cairus; Ribeiro Jr., 2005, p. 28). Os hipocráticos também desenvolveram inúmeros instrumentos tecno-cirúrgicos como “facas e lâminas especiais, sondas, cautérios, bandagens, talas, estacas, tornos, espaldeiras e aparatos de redução, como a famosa “cadeira de Hipócrates” indicada para corrigir luxações e fraturas” (Rebollo, 2006, p. 63).

¹⁴ Contidos principalmente no texto *Ares, águas e lugares*, de autoria desconhecida.

¹⁵ Jaeger, 2013, p. 1017.

¹⁶ Rebollo, 2006, p. 50.

¹⁷ Diferente do que o título do tratado *Das epidemias* pode sugerir num primeiro momento, o tratado versa sobre o trabalho empírico dos médicos itinerantes. A palavra grega επιδημια (“epidemia”) significa “visita a cidades estrangeiras”; “sojourning in a place” (*LSJ*, v. επιδημια).

linguagem florida nas exposições, que atraem e confundem os leigos (§13). Da mesma forma que a filosofia clássica valeu-se do modelo mestre-discípulo, a medicina se consagrou com o mesmo recurso.

Os hipocráticos orientavam-se pelas noções de *phýsis* dos filósofos pré-socráticos. Tal medicina considerava a saúde individual inserida no conjunto total da natureza. Pode-se constatar que a medicina colaborou na definição de “natureza humana” (*φύσις του ανθρώπου*, *phýsis tou anthrôpou*), via adoção das descobertas sobre a “natureza universal” (*φύσις του παντος*, *phýsis tou pántos*). O corpo humano seria uma realização particular da natureza universal, entendida como princípio originário-organizador, sendo ela também a responsável por conceder o aspecto exterior dos corpos (*εἶδος*, *eîdos*), bem como suas possibilidades de ação. Dessa forma, os médicos gregos entendiam as funções harmoniosas do corpo como conformação à natureza universal; por outro lado, a *phýsis* conduz igualmente a doença e suas manifestações, motivo pelo qual para grande parte dos autores do *CH* a enfermidade era vista como um evento natural, sem participação de intervenção divina¹⁸. É justamente a nova interpretação das doenças, provenientes da ordem natural, que permitirá ao humano liberdade para “regular” os desequilíbrios dos fluidos corporais, a terapia dos humores, essenciais à expressão da alma¹⁹.

Detalharei, agora, a visão orgânica do ser humano e da natureza presente no *CH*, que posteriormente ajudará a moldar a formação espiritual dos helênicos no que se refere aos princípios da conservação da saúde, física e psíquica²⁰. Como dito, o conceito de natureza é onipresente no pensamento dos médicos gregos. A partir das teorias jônicas, o investigador do século V a.C. não compreendia o indivíduo como alheio à ordem cósmica, inflexível às influências dos processos e ciclos naturais, além da inevitável influência que a vida coletiva exercia então sobre a conduta, em toda a complexidade que o *ethos* grego comportava²¹. A *phýsis* atua de forma necessária ou contingente: os eventos necessários, subordinados ao fatalismo divino, não permitem intervenção humana, ao passo que os contingentes podem ser tratados por uma *téchnē*, como a medicina. Os métodos terapêuticos em desenvolvimento pretendiam atuar sobre a segunda ordem, isto é, aquelas em que a ação humana é capaz de intervir. Dessa forma, existem doenças determinadas pelo “acaso” ou pela necessidade, bem

¹⁸ Rebollo, 2006, p. 54.

¹⁹ No contexto médico em questão, a ausência da participação divina aplica-se ao quadro de enfermidades humanas. Contudo, a presença do divino ainda era aceita na explicação de fenômenos naturais ou mesmo de eventos relativos à sorte individual. Trataremos sobre a teoria dos humores no próximo tópico da dissertação.

²⁰ Reale, 2002, p. 134.

²¹ “O verdadeiro médico surge sempre como o homem que nunca separa a parte do todo, mas sempre a encara nas suas relações de interdependência com o conjunto” (Jaeger, 2013, p. 1045).

como curas que seguem a mesma distinção²². O médico lança olhar ao conjunto de fatores incidentes sobre a saúde do indivíduo, como a qualidade da água, a alimentação, o clima, a estação do ano, a constituição física sobre a qual cada um está sujeito, e, sobretudo, a dieta ou o “estilo de vida”, em linguagem atual, procedimento esse até então inexistente; essa é a ordem contingente da natureza. Fatores necessários da *phýsis* incluem o local de nascimento, a constituição corporal, como altura, idade, o nascimento com um membro deficiente e até mesmo o tipo humoral predominante, assunto que trataremos em seguida.

Hipócrates e discípulos estabeleceram como princípio a exigência de o médico levar em conta a constituição global do homem, o que inclui a invariável necessidade de se ocupar teoricamente dos conhecimentos naturais em geral — fatores dissociados da mentalidade mítica. Contudo, é notável a deificação de Hygieia, que passa a integrar a família de Asclépio no fim do século V e início do IV a.C., relacionada à medicina enquanto dietética, subdividida pelos hipocráticos em terapêutica (tratamento de doenças já manifestas) e higiene (manutenção da saúde). Conjectura-se que as transformações sociais ocorridas em Atenas séculos antes, migrando do modelo essencialmente agrícola para o urbano, instigou essa superpopulação a negligenciar cuidados sanitários, como a drenagem de pântanos, esgotos e o tratamento da água²³. Em decorrência disso, houve a praga que atingiu Atenas durante a Guerra do Peloponeso, e *Ares, águas e lugares* discorre longamente sobre a necessidade de a população consumir água de qualidade, fresca e corrente²⁴. A obra *Do Regime* registra a nova preocupação grega com a saúde coletiva. A medicina não apenas se vale de remédios e cirurgias, mas se antecipa aos males por meio da dieta adequada, envolvendo a alimentação, as bebidas, o sono, as relações sexuais, banhos e exercícios físicos.

O funcionamento organicista, segundo o qual a atividade das partes afeta a disposição do todo, implica ainda um arranjo teleológico da natureza para um fim harmônico. Nessa visão, a natureza espontaneamente se destina ao equilíbrio²⁵. É a própria constituição física do paciente o princípio de cura da doença; o verdadeiro agente de recuperação é a *phýsis* individual, devido à sua orientação para o fim unitário de conservação. Isto é, estar em consonância com a dinâmica da natureza total. O supremo axioma da teoria hipocrática é “a

²² Rebollo, 2006, p. 55.

²³ Ver Matsui, 2016.

²⁴ *Aer.*, §7; §15.

²⁵ A noção hipocrática da teleologia natural que, segundo Jaeger (2013, p. 1051), “espiritualiza o natural e naturaliza o espiritual”, será retomada em maior medida pelos estoicos, sobretudo na “simpatia universal” da natureza, compreendida por Sêneca como o nexos causal existente entre eventos (*Cons. Helv.*, 8. 3-4), sustentado pelo complexo conceito de *pneuma*, o “espírito divino” estoico.

natureza repara a si mesma”²⁶. A própria natureza se encarrega de implantar o estado de saúde à medida que as partes do organismo se ordenam de novo simetricamente, ou melhor, as diversas forças ou qualidades constitutivas do organismo estão em adequado equilíbrio (o seco, o úmido, o quente e o frio)²⁷. Assim, a saúde resulta da tentativa de o organismo afetado restabelecer ou manter sua unidade. Embora próximo à noção de harmonia, também os conceitos de *simetria* (συμμετρον)²⁸ e *adequação* (ἀρμόττον) fazem parte da compreensão médica, assim como viriam a predominar na posterior ética e estética do século IV a.C. A inserção da “harmonia” (ἀρμονία)²⁹ no campo médico se deve a Pitágoras e sua comunidade. Tendo a música como referência da ordenação cósmica, foram eles quem primeiro interpretaram a natureza como uma totalidade organizada segundo proporções calculáveis, proporções essas presentes nas figuras geométricas, na música, na arquitetura e no corpo humano³⁰. Logo, o estado normal de saúde é aquele em que as partes assumem sua devida porção no todo corpóreo, numa espécie de simetria de ações, de modo que até os escritos hipocráticos se referem a essa atividade ordenada pelo termo “areté” (ἀρετή, “virtude”). A virtude do corpo, portanto, é a saúde³¹.

A noção de *isoimoiria* (ισομοιρία) é significativa para as duas formas de conhecimento nascentes, posteriormente crucial para os estoicos. Trataremos ligeiramente sobre a etimologia do termo apenas com o fim de, uma vez mais, evidenciar a ruptura com a tradição homérica que a medicina leva a cabo. *Isoimoiria* designa: “partes iguais”, “fado” ou “equivalência de grau”. Nota-se que a palavra “μοιρία” remete à “moira”; quer dizer tanto “à parte”, “lote” ou “igual proporção de cada” em coisas concretas, (como nas terras conquistadas, no saque de guerra, no alimento racionado), quanto equivale às Parcas (Μοίρας, *Moiras*)³², a personificação

²⁶ Jaeger, 2013, p. 1047.

²⁷ Cornford, 2001, p. 61.

²⁸ O radical grego συμ (*sym*), segundo Pereira (1998, p. 540), remete à ideia de “simultaneidade”, “ao mesmo tempo”, como em συμ-μεταφέρω (*sym-metaphérō*), “transpor ao mesmo tempo”, ou συμμαχέω (*symmachéō*) “combater juntamente” ou “aliado de guerra”. Assim, tanto o verbo συμμετρέω (*simmetreō*, “comparar”) quanto o substantivo συμμετρον (*simmetron*, “simetria”, “proporção”) preservam a noção de interação simultânea entre partes de um todo. Observa-se, ademais, que na Antiguidade a proporção era concebida como portadora tanto de beleza quanto de bondade (LSJ, v. συμμετρέω, 4).

²⁹ Considerando a concepção de terapia formada pelos gregos, nota-se a riqueza de acepções que o termo ἀρμονία abrange. A começar pelo radical, ἄρμος, “articulação”, observa-se aí contido a noção de movimento de um membro ou unidade. Enquanto substantivo, *harmonía* designa “união”, “acordo” e “estrutura do universo” (LSJ, v. ἀρμονία, 1,3, 4c).

³⁰ Cornford, 2001, p. 61.

³¹ Vemos já na terapia da alma platônica também a noção de a harmonia das partes da alma se estabelecer através do agir virtuoso.

³² Μοῖραι: posição de vida, causa da morte: “portion of land, of a country, of an army, of meal [...] lot, *portion* or share which falls to one, especially in the distribution of booty; one's portion in life, lot, destiny [...] mostly of ill fortune, but also of good... divine providence; man's appointed doom, i. e. death; also, *the cause* of death” (LSJ, v. μοῖραι).

do destino que dá a cada um o tempo e o tipo de vida terrena. Na compreensão mitológica do mundo, os incidentes pessoais ligados à saúde ou à sorte (fortuna) eram interpretados como a quebra do equilíbrio das partes; decorriam da ação das Parcas. A raiz “μερ” dará origem às palavras μέρος³³ (“à parte” ou “separado”); Μοῖραι, “parcas”, e, do particípio passado do verbo μείρομαι (“divido”, “compartilho”) derivará o termo εἰμαρμένη, *heimarménē*, o destino³⁴. “Moira” faz com que todos os seres, sejam divinos ou sublunares, a não ultrapassem o seu próprio limite.

Observada a relação entre o destino e *méros* (“separado”, “à parte”), a tradição médica em formação irá compreender a doença não mais como a interferência divina sobre o sujeito, mediante a ação das Parcas, como a “doença sagrada” (epilepsia), mas aplicaram a metodologia causalista dos filósofos sobre as circunstâncias corporais. Lembremo-nos, contudo, que a investigação médica adquire identidade própria paulatinamente. Se no primeiro registro as parcas davam a cada um aquilo que era devido, e de alguma forma os homens provocavam o fatalismo, no segundo, considerando fatores ambientais, fisiológicos e ocasionais negligências de autocuidado, os hipocráticos transferem a causa do fatalismo nosológico do transcendente para o imanente. São os próprios homens que provocam seus males³⁵. Designa: “o estado são e normal depende da proporção idêntica entre os elementos fundamentais de um organismo e da natureza no seu conjunto”³⁶. Portanto, há a indissolúvel integração entre as partes e o todo.

Contudo, em outros escritos do *CH* encontramos opiniões diferentes dessa, cujo foco recai no distanciamento do anseio filosófico de compreender a essência do homem em geral. Em obras como *Das epidemias*, o foco reside sobre a observação empírica, sobre as peculiaridades dos corpos, a forma e predisposições individuais que causam a enfermidade. Outra obra, *Da medicina antiga (VM)*, apresenta o combate à centralidade da *arché* dos primeiros físicos e a ausência da teoria dos quatro humores, pois, possivelmente, trata-se de um escrito de período posterior, se comparado a *Da natureza do homem*, em que há predomínio da especulação pré-socrática acerca do caráter do homem³⁷. Em *VM*, §20, o autor hipocrático anuncia a autonomia da arte médica em relação às especulações naturalistas, tendo Empédocles e outros médicos-filósofos em vista, e afirma, inclusive, que “tudo o que foi dito ou escrito por

³³ Relativo a contratos, divisão de propriedades, organização de tropas, etc, “μέρος” designa “allotment, of worf put out to contract”; “the part one takes in a thing” ou ainda “application the whole” (*LSJ*, v. μέρος).

³⁴ “O destino é o que dá a cada um a sua parte, o seu lote e o seu papel na harmonia do todo” (Brun, 1986, p. 59). Marco Aurélio bem expressa a noção de o homem fazer parte do todo como um membro colaborativo com a integridade do conjunto. Ver *M. Med.*, 7.13.

³⁵ Isso é válido ao menos para a atuação da *phýsis* enquanto contingente, ou seja, para aquela dimensão na qual o homem pode intervir.

³⁶ Jaeger, 2013, p. 1016.

³⁷ Essa é a visão de Jaeger, 2013, p. 1037.

um médico [filósofo] ou por um sofista acerca da natureza refere-se menos à arte da medicina do que à pintura”³⁸.

Podemos interpretar, assim, os médicos mais interessados nos são do que nos enfermos, desempenhando também a função de educar os indivíduos para o autocuidado, com o objetivo de prevenir o surgimento de doenças. Numa época em que tal incumbência partia exclusivamente da iniciativa pessoal, a depender do grau de instrução de cada sujeito, o ginasta de então precedia a função médica; era ele quem se encarregava da prescrição e ordenamento dos alimentos, bem como os níveis de esforço adequados aos exercícios físicos. Trata-se da *ὑγιεινός*, a *higiene*. Em busca das condições da saúde, os médicos, como vimos, assumem a dietética como parte de sua atuação, quando, por exemplo, buscam descrever pormenorizadamente os efeitos que produzem todos os alimentos em obras como *Da dieta*. Quanto ao enfermo, eles assumem papel “coadjuvante”. Como vimos, compete à *phýsis* restabelecer o equilíbrio orgânico; o médico auxiliava a natureza individual a curar-se e o seu limite de intervenção era por ela definido³⁹. Logo, assim como o *cosmos*, também as enfermidades possuem as suas leis e processos.

O médico que, para curar, empreende suas investigações especulativas sobre a natureza total recebeu posteriormente a nomenclatura dogmático ou lógico, em contraposição a orientação puramente empírica. Tratando-se de explicar os estados de saúde e doença, a objeção dos críticos decorrida da extrapolação da mera observação⁴⁰. Contudo, justamente isso favoreceu a configuração de um “sistema amplo”, universalizável, capaz de abarcar os estados internos, em grande medida, em função dos estados externos⁴¹.

³⁸ Esse é um dos tratados do *CH* que dissocia a figura do filósofo da do médico, indo, assim, na contramão dos objetivos desta dissertação. Mais radical ainda é a alegação de ser impossível conhecer algo sobre a natureza a partir de outra fonte que não a medicina (§20). É notável que *VM* não tenha recebido comentários de Galeno, hipoteticamente, porque o médico de Pérgamo seja de opinião diferente, isto é, os médicos devem ter conhecimentos filosóficos abrangentes. Ainda assim, como ficará visível no próximo capítulo, Sêneca adota concepções dietéticas para a saúde do corpo que integram o tratado *VM*.

³⁹ Rebollo, 2006, p. 61.

⁴⁰ Representantes ilustres da escola lógica/dogmática: Herófilo, Baquio de Tanagra e Erasístrato. O dogmatismo levava em consideração fatores especulativos como causas externas (*prokatartica*) da saúde ou da doença, como a qualidade da água, a circulação do ar, o clima, a idade. Seriam esses os herdeiros imediatos da ciência hipocrática (Bocchi, 2011, p. 60-6). A alcunha “dogmática” lhes foi atribuída pelos empiristas, cujos representantes ilustres são Filino de Cós, Serapião, Glaucias (II a.C.), Zeuxis (II a.C.) e Heraclides de Tarento (I a.C.). Objetavam que os primeiros praticavam a medicina em abstrato, longe do leito do doente; rejeitavam explicações fundadas em entidades que fogem da observação (*αὐτοψία*, *autópsia*), como átomos ou poros, além de acreditarem a fisiologia humana se alterar na ocasião da inspeção, o que impossibilitava afirmações gerais consistentes sobre o corpo humano (Rebollo, 2006, p. 67). Acrescenta-se a essas duas correntes os “metódicos”, de filiação atomista, cuja teoria das semelhanças de Themison de Laodicéia afirma que todas as doenças compartilham características que, se uma identificada, o tratamento pode ser replicado para casos futuros (Resende, 2024, p. 80).

⁴¹ “Nesse sentido, o médico lógico ou dogmático privilegiava a explicação em detrimento da observação empírica. O exemplo maior da medicina em questão foi a redução dos fenômenos vitais a uma única teoria médica, a teoria humoral” (Rebollo, 2006, p. 66).

A distinção de orientações filosóficas entre médicos empíricos e dogmáticos é significativa para os propósitos desta dissertação, pois a medicina pneumática estoica conservou o dogmatismo, privilegiando a explicação total em vez da investigação empírica exclusiva. Apesar de haver diferentes posições acerca da *arché* entre os pré-socráticos, os primeiros médicos concordavam que a natureza corpórea consistia em quatro fluidos, “humores” (*Nat. Hom.*, §2-3). Em contexto socrático, a escola de Cós também irá reconhecer na *arché* do homem total um princípio que vai além do próprio corpo orgânico, entendido como *psyché*, ou ainda “sopro vital”⁴², *pneuma* (*espírito*). A alma não só é a descoberta socrática que marcou o mundo grego, como estabeleceu no Ocidente um paradigma filosófico, qual seja, a essência do homem transcende a própria corporeidade, é, ao mesmo tempo, consciência intelectual e moral⁴³. Os médicos gregos corretamente sustentam que não se pode tratar isoladamente uma parte do corpo sem considerar o organismo como um todo. O corpo não constitui, por si só, o homem em sua totalidade, mas apenas uma de suas partes; o todo do homem integra corpo e alma — visão essa explorada por meio da perspectiva física no estoicismo, como veremos adiante. Analogamente, assim como não se pode curar uma parte do corpo sem atender ao corpo inteiro, também não é possível tratar adequadamente o corpo sem cuidar da alma, fonte tanto dos maiores males quanto dos maiores bens do ser humano⁴⁴.

A filosofia e a medicina eram dimensões do mesmo fenômeno de renascimento espiritual na cultura antiga visível também nas artes e, como o florescimento da democracia, na política. Se é verdade que, posteriormente com a expansão helênica, a cura dos males do corpo recairia sobre o médico, munido de técnicas empíricas cada vez mais documentadas, a cura das aflições da alma recairá principalmente sobre a visão filosófica da vida⁴⁵. O *CH* elaborou reflexões filosóficas influentes na posteridade. Os mais antigos textos deontológicos estão relacionados à medicina. Embora ausente o ideal ético de amor pela humanidade, Platão e Aristóteles se inspiraram naquela metodologia⁴⁶, e, tomando como base a semelhança de escritos do fundador da Academia (*Rep.*, 404a e *Tim.*, 84e) com os *Aforismos* do *CH*, constata-

⁴² “E estas coisas acontecerão diante de ti todo dia e toda noite, no inverno e no verão, até que o homem seja capaz de tirar de si mesmo o sopro (*pneuma*)” (*CH, Nat. Hom.*,5). A passagem em questão reafirma a dinâmica generalizada dos múltiplos fluidos constitutivos do corpo sob as condições ambientais. É notável o tradutor do tratado indicar que no restante do texto, “*pneuma*” designará apenas o elemento “ar”.

⁴³ Reale, 2002, p. 137. O comentador afirma que, na tradição pré-socrática, ainda envolvida pelos poemas homéricos, dificilmente se observa a necessidade de diferenciar o aspecto corporal (*soma*) do aspecto anímico (*phyché*), a não ser na ocasião da morte e mesma a representação homérica da alma humana é estranho qualquer conceito unitário, sobretudo para agregar as faculdades de memória, volição, emoção e pensamento (Reale, 2002, p. 42-45).

⁴⁴ Reale, 2024, p. 41.

⁴⁵ Bocchi, 2011, p. 85.

⁴⁶ Hankinson, 2022, p. 327.

se que Platão conhecia profundamente a coleção hipocrática⁴⁷. No século IV a.C., dele se obtém uma caracterização precisa do posto que a medicina adquiriu como meio seguro de saber (*episteme*), segundo a exigência de se investigar a natureza com exatidão. Entre as ciências naturais, a medicina se distingue por estabelecer, antes das demais, a necessidade de observação cuidadosa⁴⁸. Por um lado, encontramos a inspiração normativa da ética platônica adotada da medicina, a noção de “regra absoluta”, no que diz respeito ao comportamento do homem sadio⁴⁹. Platão reconhece a necessidade de um método que abarcasse *a natureza do todo* para se analisar a alma — o método de Hipócrates —, sem o qual sequer seria possível compreender o corpo⁵⁰. Essa classificação característica dos manuais do *CH* objetivava distinguir a classe de alimentos adequada para cada época do ano, para cada tipo de constituição física, como presente em *Da dieta*. Platão adotou a medicina como *téchnē* (τέχνη) por excelência⁵¹, bem como discorreu sobre as descobertas médicas na formulação de sua metafísica. Em contrapartida, no tratado *Da dieta*, identifica-se a influência da teoria das almas e dos sonhos divulgadas pelos acadêmicos, embora de origem órfica⁵². As doenças passam a ser interpretadas não isoladamente, mas na totalidade integrativa entre ambiente, características pessoais e leis naturais.

Dessa forma, já quando se notava médicos desatentos a respeito da influência da geometria, da astronomia e demais ciências sobre o organismo humano, quando a finalidade do ofício médico recaía sobre a mera conquista de riquezas, Galeno remete ao passado hipocrático, preocupado em recuperar o rigor da prática médica associado à conduta contemplativa do filósofo, isto é, despreza os anseios de enriquecimento, aprecia a disciplina, as companhias virtuosas, aplica-se à teoria lógica e esforça-se pelo cultivo da moderação (*sōphrosynē*). Portanto, na Antiguidade, como viria a enfatizar Galeno, “o melhor médico é também filósofo”, pois concentra em si as qualidades investigativas do filósofo, exercitando-se nas áreas da lógica, ética e física (Gal. *Med. Phil.*, 3.60-61)⁵³.

⁴⁷ Cairus; Ribeiro Jr., 2005, p. 23.

⁴⁸ Rebollo, 2006, p. 35.

⁴⁹ Para Jaeger (2013, p. 1042), *A República* (299 c) e a *Ética a Nicômaco* (1104a 9 e 1112b 5) sugerem noções da obra hipocrática *Da medicina antiga* em relação ao estabelecimento da norma frente a questão da unidade-multiplicidade. De fato, os médicos criaram pela primeira vez o conceito de “tipos” (εἶδος, *eîdos*) de natureza humana, aplicados para distinguir as variadas compleições físicas, as características de um grupo de indivíduos quando comparados a outros. Depois, com Platão, *eîdos* irá designar a forma exterior dos entes terrenos extraídos a partir modelos eternos (ιδέα, *idéa*). Ver *Ep.*, 58.20-21.

⁵⁰ Plat. *Fed.*, 270b-270c.

⁵¹ Frias, 2001.

⁵² Jaeger, 2013, p. 1062.

⁵³ Para Matsui (2018), Galeno teria redigido o tratado *Que o melhor médico é também filósofo* (“Ὅτι ὁ ἄριστος ἰατρός καὶ φιλόσοφος”) com o intuito de resgatar a imagem filosófica-ética de Hipócrates, cuja arte médica era respaldada por saberes diversos sobre a natureza em geral, bem como a natureza do corpo humano, pois parte da

2. A Teoria humoral hipocrática: *phýsis* e *diskrasia*

“encontrarás geralmente os aspectos físicos dos homens e suas maneiras acompanhando a natureza da região; encontrarás, ainda, todas as outras coisas que nascem na terra acompanhando sempre a própria terra”⁵⁴
(CH, Aer., 24.9).

Como vimos, a investigação jônica causal e a teoria pitagórica da harmonia do conjunto colaboraram com uma nova compreensão sobre a fisiologia humana. Os hipocráticos aperfeiçoaram a teoria das qualidades do médico-filósofo Alcmeón de Crotona. As qualidades são o úmido, o seco, o frio, o quente, o amargo, o doce etc., o conjunto de opostos encontrados na constituição dos seres vivos de modo geral. Já para este pensador, a saúde consiste no equilíbrio entre as qualidades, e a doença, na prevalência de uma sobre as demais, conforme a obra *Sobre as ideias científicas dos filósofos*, de suposta autoria de Plutarco:

Alcmeón afirma que o mantenedor da saúde é a “igualdade de direitos” dos poderes, do húmido e do seco, do frio e do quente, do amargo e do doce, e dos restantes, ao passo que a “monarquia” de um deles é a causa da doença; é que a monarquia de qualquer deles é destrutiva. *A enfermidade sobrevém directamente por excesso de calor ou de frio, indirectamente por excesso ou carência de nutrição*; e o seu centro é o sangue ou a medula ou o cérebro. Ela surge por vezes nestes centros a partir de causas externas, de certas humidades ou do ambiente ou da fadiga ou do constrangimento ou de causas similares. A saúde, por outro lado, é a mistura proporcionada das qualidades (Kirk; Raven; Schofield, 1994, p. 271, grifo próprio)

O excesso de calor no organismo, por exemplo, afeta a corrente sanguínea e propicia o aquecimento em demasia do intestino, o que favorece o cálculo renal, ou, em casos extremos, diminui a fertilidade (Aer., 9.3-4). Também de Alcmeón o hipocratismo extraiu a noção de o ambiente e suas causas externas modificarem o equilíbrio das qualidades, como a qualidade das águas, o clima, os ventos, a intensidade laboral exigida por certas regiões onde se consegue o alimento com maior dificuldade⁵⁵.

Em *Da Natureza do homem*, surge a teoria humoral. Nesta versão, responsável por nortear a prática médica ocidental por quase dois milênios, veio ao primeiro plano o produto resultante das qualidades. A saúde é mantida pela *krase* ou *eukrasia* (harmonia) dos líquidos corporais, os humores. Conforme o autor desconhecido:

população romana olhava com desconfiança os interesses monetários e da capacidade de cura dos médicos de então.

⁵⁴ “ἔς τε τὰς τέχνας ὀξυτέρους τε καὶ συνετωτέρους καὶ τὰ πολέμια ἀμείνους εὐρήσεις, καὶ τὰλλα τὰ ἐν τῇ γῇ φυόμενα πάντα ἀκόλουθα ἔοντα τῇ γῇ” (CH, Aer., 24.9).

⁵⁵ Cairus; Ribeiro Jr, 2005, p. 33-5.

O corpo do homem contém sangue, fleuma, bile amarela e negra; esta é a natureza do corpo, através da qual adoece e tem saúde. Tem saúde, precisamente, quando estes humores são harmônicos em proporção, em propriedade e em quantidade, e sobretudo quando são misturados. *O homem adoece quando há falta ou excesso de um desses humores, ou quando ele se separa no corpo e não se une aos demais.* Pois é necessário que, quando um desses humores se separa e se desloca para adiante de seu lugar, não só este lugar donde se desloca adoeça, mas também o lugar no qual ele transborda, ultrapassando a medida, cause dor e sofrimento. E quando um desses humores flui para fora do corpo mais do que permite a sua superabundância, a evacuação causa sofrimento. Se, por outro lado, for feita a evacuação, a metástase e a separação dos outros humores dentro do corpo, é forçoso que isto cause, conforme o que já foi dito, um duplo sofrimento: no lugar do qual se deslocou e no lugar em que superabundou (*Nat. Hom.*, 4, grifo próprio).

Segundo Galeno, Platão e Hipócrates não apenas concordavam quanto à identificação entre *eukrasia* e saúde, como também ambos foram responsáveis pela formulação dessa doutrina⁵⁶. Os médicos hipocráticos adotaram também o aparato conceitual de Empédocles, para quem os elementos constitutivos da matéria eram fogo, água, terra e ar combinados. Os elementos derivam as quatro qualidades, quente, frio, seco e úmido de Alcméon, que, organizadas em pares, dão origem aos quatro humores: as qualidades do quente e úmido, relacionados ao ar, formam o temperamento sanguíneo. A fleuma, relacionada à água e caracterizada pelo frio e úmido, origina o fleumático. A bile negra, associada à terra, dá origem ao temperamento melancólico, cujas qualidades predominantes são o frio e o seco. E a bile amarela, vinculada ao fogo, delimita o temperamento colérico, iracundo, marcado pelo quente e seco. As partes sólidas do corpo também se originam de certa mistura humoral⁵⁷. Cada humor possui uma *dynamis* própria, subordinada à própria *isonomia* do conjunto. A harmonia dos fluidos não somente impacta na alteração das qualidades corporais, mas também no *fluxo* que tais fluidos adquirem ao percorrer membros e órgãos. A saúde, assim, está ligada ao seu fluxo constante. “A boa compleição do homem é uma natureza que, naturalmente, produza um movimento não de forma anormal, mas (sim), muito harmoniosamente, pela respiração, pelo calor e pela produção dos humores e, de todo modo, por toda a dieta” (*CH, Prae.*, §9). A doença, pelo contrário, surge quando um dos humores se isola em determinada região do corpo, de modo que tanto o local abandonado quanto o novo se tornam enfermos: o primeiro por carência, o segundo por excesso⁵⁸. Em outras palavras, as doenças ocorrem quando o organismo padece de uma *diskrasia* entre a composição natural de tais humores. A *apóstasis* ocorre quando a desproporção acumula-se em local específico; *kénosis* quando o humor é evacuado para fora do

⁵⁶ *PHP*, V.3.18.

⁵⁷ Rebollo, 2006, p. 56.

⁵⁸ Frias, 2001, p. 10.

corpo; *metástasis*, quando evacuado para dentro; *sépsis* nomeia uma putrefação, e *pion* sua transformação em pus. Sintomas como febre e inflamação ocorrem quando o calor excessivo do corpo cozinha os humores (“cocção”) para além do normal na fase crítica de um mal⁵⁹.

Assim a doença compreendida como desproporção, desordem (*diskrasia*) ou predomínio de uma qualidade sobre o corpo (*μοναρχία*, “monarquia”), os médicos empíricos observavam que a dieta inadequada ao tipo físico, as mudanças climáticas, o esforço ou a falta de descanso provocavam a saturação de uma das qualidades. Alcmeón de Crotona⁶⁰ provavelmente foi um dos primeiros médicos-filósofos a se referir ao corpo humano como uma *pólis*, no sentido de a unidade total requerer a harmonia política das partes⁶¹. Nessa concepção, a enfermidade é um desvio da teleologia natural. Dessa forma, por exemplo, a atividade médica consistia em prescrever alimentos sólidos e pouco líquidos nas estações frias do ano, e o inverso nas estações quentes, para o aumento da umidade e do frio compensar os efeitos do clima (*Nat. Hom.*, §7-9). A “política médica” pretendia facilitar a saúde através da compensação simétrica. Por meio da dieta balanceada, o médico firma “diplomacia”, ou promove o acordo entre as qualidades díspares, pois o corpo é passível de adoecimento na medida em que não é constituído por um único elemento, mas por vários⁶², sendo fácil a proporção entre eles se alterar constantemente. Nesse contexto, a dieta representa uma forma simples de manejo do próprio corpo, pois depende de um número limitado de fatores decisivos⁶³.

O método regulador dos humores, notadamente, é a justa medida entre a força adquirida pelo regime de vida, isto é, pela força do organismo de cada indivíduo e a força dispersada pelas atividades. A aplicação do método visa à descoberta do regime adequado a cada doente, em função da sua constituição própria (*diáthesis*)⁶⁴. De acordo com a *diathesis* de cada indivíduo, é possível identificar o tipo de terapia adequado para a manutenção da saúde, de modo geral,

⁵⁹ Rebollo, 2006, p. 60.

⁶⁰ Não há registros quanto o tempo de vida de Alcmeão, mas supõe-se ter sido contemporâneo mais jovem de Pitágoras, início do século V a.C. Viveu em Crotona, cidade notável por seus médicos, sendo o próprio Alcmeão médico e filósofo pitagórico (Barnes, 2003, p. 105). De sua doutrina chegou à posteridade apenas paráfrases de Aristóteles, Teofrasto, Diógenes Laércio, entre outros.

⁶¹ Cairus; Ribeiro Jr., 2005, p. 34.

⁶² No percurso formativo dessa ciência, houve o esforço construtivista de dissuadir opiniões discordantes em prou de uma unidade explicativa padrão, a teoria humoral: “Alguns médicos dizem que o homem é apenas sangue; outros afirmam ser o homem bile; outros ainda, fleuma, e chegam, todos eles, à mesma conclusão; com efeito, dizem haver uma substância, a qual cada um quer nomear da sua maneira, e esta substância, sendo uma, muda o aspecto e a propriedade, coagida pelo frio e pelo calor, e se torna doce e amarga, clara e escura, e toma toda sorte de outros característicos. Não me parece, no entanto, serem estas coisas assim [...] se o homem fosse uma unidade, nunca sofreria” (*Nat. Hom.*, §2).

⁶³ Jaeger, 2013., p. 1053-54.

⁶⁴ Frias, 2001, p. 31-2.

consistindo na compensação da falta ou eliminação do excedente de humor⁶⁵. O método compensatório, então, refere-se à intervenção com o elemento ou condições externas estimuladoras de excessos ou faltas: “Deve-se, pois, proceder à cura delas opondo-se à causa da doença; dessa forma será possível, com efeito, livrar-se do que torna possível a doença no corpo” (*Nat. Hom.*, §13). A própria sangria (flebotomia), prática comum na Antiguidade, explica-se por meio das ações compensatórias: extrai-se uma quantidade de sangue, de modo que o descongestionamento de certa parte do corpo libera o fluxo sanguíneo para seu ritmo normal. Contudo, as incisões e as drenagem deveriam ser feitas longe dos lugares onde as dores são mais intensas e onde o sangue parece acumular; essa orientação médica baseia-se no entendimento holístico do corpo (*Nat. Hom.*, §11). Similarmente, por meio de suas qualidades inerentes, a alimentação saudável também serve à compensação humoral. Os fármacos obedeciam à mesma lógica, empregados segundo suas qualidades: aquecedoras, refrigerantes, secativas, hidratantes, sanguíneas, pituitosas (muco), biliosas, entre outras⁶⁶.

Do ponto de vista das condições externas, o *CH* apresenta um compilado de conhecimentos empíricos. O §15 de *Da natureza do homem* observa a relação entre época do ano e aumento de certos fluidos, embora sem maiores explicações para o fenômeno: o outono estimula uma maior produção de bile negra, o mais viscoso dos humores, de modo a propiciar febres quartãs principalmente nas idades entre 25-45 anos. O próprio aspecto físico de um povo e seu vigor, à disposição laboral ou falta dela, é explicado por meio das condições ambientais, que afetam o conjunto de humores. O tratado *Ares, águas e lugares* explica as diferentes compleições de acordo com o modo de abastecimento das cidades, se de águas pantanosas ou de fontes (§7-9), se os ventos predominantes são quentes e secos, ventos frios e úmidos (§4-5), se a cidade está voltada para o sol nascente ou o sol poente (§5), se a região é aplanada, sem vegetação, se é região montanhosa, com ventos abundantes e água em fluxo. No mencionado cálculo renal, além da mudança de qualidade no organismo, o fator ambiental influencia sua formação quando as águas da região, devido à escassez de fluxo, “deixam sedimento e areia” (*Aer.*, 9.2). Tal medicina constatou que a compleição física de cada indivíduo é crucial para a saúde e, mais importante, que aquilo que se ingere e nutre o corpo provisiona ou não a *eukrasía*:

Os que têm as cavidades duras e boas para fazer queimar (os alimentos), para estes são as águas mais doces, mais leves e mais límpidas que convêm; já todos os que têm

⁶⁵ Adiante, na terapia das paixões senequiana, o método leva tanto em consideração a compleição física, quanto a técnica compensatória a nível somático-humoral. Assim, o exame de consciência, tema desta dissertação, funcionará como método para recuperar e manter a integridade corporal da alma, deformada pelas imperfeições morais.

⁶⁶ Rebollo, 2006, p. 79.

as cavidades moles, úmidas e fleumáticas, para eles, (as águas que convêm) são as mais duras, mais cruas e mais ligeiramente mais salgadas; pois assim, poderiam ser dessecadas o mais possível (*Aer.*, 7.12).

Além de a dieta, entendida como modo de vida, poder ser maléfica para a *eukrasia* humoral em alguns casos, também as condições externas de uma região particular afetam a saúde silenciosa e paulatinamente. Para curar, o médico precisa conhecer a *phýsis* do corpo, familiarizar-se com suas alterações a partir dos sinais observáveis, de modo que a cura corresponda à condução da *phýsis* do doente ao seu estado original. Porquanto a simetria na totalidade corpórea se dá pela adequação intencional à “simpatia universal” da *phýsis* orgânica, a simpatia ela mesma pode ser entendida como partes funcionando em benefício do todo.

É relevante constatar que a medicina explica o desequilíbrio interno quase que exclusivamente por fatores somáticos. Devido à sua recém-ruptura com a mentalidade fantástica homérica, o hipocratismo considerou discretamente a dimensão anímica como causa patológica, apesar de a *diskrasia* humoral explicar os desequilíbrios psíquicos, como no caso da doença sagrada (epilepsia). A dimensão psicológica é indireta e acessória na convalescência, embora o tratado *Preceitos* advertir discretamente os médicos a incitar uma disposição mental favorável, despreocupada com as demais ocorrências cotidianas⁶⁷. Justamente o fator ausente no hipocratismo, o estudo das emoções enquanto causa das enfermidades da alma, é o centro da reflexão e medicina estoica. Em suma, os cuidados do corpo surgem com a medicina grega, mas é a filosofia quem avança para a investigação e os cuidados da alma sob diferentes ângulos interpretativos sobre o *cosmos*. Essa preocupação se reflete na prescrição de regimes salutareis de vida, com uma série de normas comportamentais (“nada em excesso”), depois assimilados estruturalmente pelas multifacetadas escolas de pensamento do período helenístico⁶⁸.

⁶⁷ “Um grande medo deve ser evitado, assim como a alegria intensa” (*Prae.*, § 14).

⁶⁸ Migliorini, 1997, p. 18.

3. O *Timeu*: bases da física e do materialismo estoico

Já mencionamos o influxo entre Platão e Hipócrates no que respeita ao método de investigação da natureza no item 1. A medicina é a *téchnē* por excelência. A importância do *Timeu* para a física estoica, e consequentemente, para a compreensão das diferentes configurações da matéria, seja inanimada seja orgânica, é central⁶⁹. Devido ao desaparecimento dos textos dos estoicos antigos, dos quais nos restam apenas coletâneas de fragmentos⁷⁰, recorrer ao *Timeu* nos auxilia a ter uma noção da complexidade da física e teologia estoica, uma vez que a cosmologia apresentada nessa obra influenciou a cosmologia estoica, sobretudo na identificação da “alma do mundo” platônica (*ψυχὴ τοῦ κόσμου*, *psyché tou kósmou*) e o *pneuma* estoico⁷¹. Mesmo filósofos como Sêneca, cuja reflexão terapêutica parece dispensar maior aprofundamento no campo de estudo físico, levam as contribuições do *Timeu* para sua medicina anímica. O objetivo de realizar esse intercuro pelas reflexões médicas, filosóficas e cosmológicas de Platão visa sustentar que as afirmações do filósofo estoico sobre a paixão ser loucura e doença da alma não são meras metáforas em sua compreensão sobre o corpo humano.

Platão dedica as últimas páginas da obra à elaboração de um quadro nosológico que contemple tanto as doenças do corpo quanto as da alma⁷². Para tal, ele faz uso da física de Empédocles sobre os quatro elementos para teorizar sobre a composição da tridimensionalidade da matéria. Para tal, ele explica o caráter ontológico de cada um deles segundo o modelo matemático pitagórico dos triângulos. O pressuposto básico de Platão é que o mundo material, corpóreo, cópia da realidade inteligível, extrapola a bidimensionalidade da superfície, isto é, figuras formadas apenas por altura e comprimento (2D). O triângulo é a figura abstrata mais

⁶⁹ Rebollo, 2006, p. 76.

⁷⁰ A mais significativa reconstrução do pensamento dos primeiros estoicos é a compilação de fragmentos gregos *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, do filólogo austríaco Hans von Arnim em três volumes.

⁷¹ Esse é o entendimento de Inwood (2022, p. 21) e de Coughlin (2021). É notável que o aprofundamento matemático e o estudo geométrico do *Timeu* não estejam presentes na cosmologia estoica. Embora nossa apropriação de Platão, até então, tenha sido em grande medida voltada para o objeto comum entre a filosofia e a medicina, Martha Nussbaum indica que a filosofia médica helenista se contrapõe à abordagem platônica transcendente. Para a pensadora (1994, p. 26–28), a filosofia médica helenista distancia-se do platonismo, por um lado, no que diz respeito à relação entre saúde e verdade ética idealista (sobretudo a presente no *Fédon*), uma verdade que independe da realidade humana; por outro lado, afasta-se também da visão aristotélica, cuja saúde e sua compreensão dependem inteiramente dos anseios e desejos humanos, isto é, do valor social. Nussbaum afirma que a filosofia médica helenista acolhe as noções comuns de saúde atribuídas aos aristotélicos, mas não confia plenamente nelas, pois o homem comum pode desconhecer estados superiores de saúde e de “florescimento” mesmo que imanentes. De modo semelhante, a filosofia médica aceita certas noções de saúde ideal dos platônicos, já que o médico-filósofo talvez precise se orientar por um estado de saúde e felicidade ainda desconhecido pelo paciente, e talvez até pelo próprio médico. Contudo, no que se refere ao diálogo *Timeu*, obra de maturidade de Platão, a concepção médico-filosófica adota uma postura intermediária: o transcendentalismo se mescla ao imanentismo.

⁷² Frias, 2001, p. 73.

simples cujas combinações dão origem a figuras mais complexas, mas ainda restritas à bidimensionalidade (2D). Para de fato haver um “corpo” é necessário mais um fator, a profundidade: “tudo o que é da espécie do corpo tem profundidade. Mas a profundidade envolve, necessariamente e por natureza a superfície; e uma superfície plana é composta a partir de triângulos” (*Tim.*, 53c-d). Dessa forma, o corpo envolve altura, comprimento e profundidade, formando, assim, a tridimensionalidade (3D)⁷³. Os quatro elementos básicos se distinguem ontologicamente devido aos diferentes triângulos que os constituem: isósceles, equilátero, escaleno, que, acrescida à profundidade, dão origem às figuras sólidas, quais sejam, o tetraedro, o octaedro e o icosaedro⁷⁴. Ângulos mais agudos como os do triângulo escaleno, quando na 3D, originam o fogo, pois sua característica de queimadura e aquecimento se deve à ruptura das ligações materiais do corpo sob o qual incide. Assim, para Platão, é a possibilidade da abstração bidimensional que origina a corporeidade tridimensional, ação essa de complexização do simples realizada por uma *causa inteligente*, o demiurgo, a mais perfeita das causas⁷⁵. Quanto mais complexa a figura sólida, isto é, mais triângulos admite em sua composição, mais a matéria se aproxima do formato esférico. Logo, a física platônica do *Timeu* sugere um modelo explicativo do mundo material diverso do modelo atomista, para o qual o mundo e a vida nele contida resulta da combinação aleatória de átomos, sem finalidade e sem um artífice inteligente que o tenha criado⁷⁶.

No que respeita ao corpo humano, em regime de servidão, ele nada mais é que instrumento de deslocamento da parte divina do homem pela Terra, a cabeça. O corpo é teleologicamente arranjado para dar suporte a ela⁷⁷. Quanto a essa concepção, já em *A República*, Platão desloca o centro da faculdade intelectual do ventre para o cérebro, diferente do tratado do *CH Do regime*⁷⁸, em analogia com a capacidade de os sábios governar a pólis. Estabelece-se, desse modo, a equivalência entre *justiça* e *saúde* no âmbito comunitário, semelhante à justiça no corpo saudável:

produzir a *saúde* consiste em dispor, de acordo com a natureza [κατὰ φύσιν], os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros [κρατεῖν

⁷³ Noção mantida pelos estoicos: “é corpo aquilo que tem três dimensões: comprimento, largura e altura” (DL, 7.135).

⁷⁴ *Tim.*, 55a. O Apêndice 2 contém a representação tridimensional de cada uma das formas apresentadas por Platão em seus correlativos elementos materiais.

⁷⁵ “[...] o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas (*Tim.*, 29a) [...] é necessário dizer que este mundo, que é, na verdade, um ser dotado de alma e de intelecto, foi gerado pela providência do deus” (*Tim.*, 30c). Também a concepção platônica de o mundo ser um ser vivo, dotado de corpo e alma, é essencial na física estoica. Ver DL, 7.135-136.

⁷⁶ Cornford, 2001, p. 72.

⁷⁷ *Tim.*, 44d.

⁷⁸ Conforme Frias (2001, p. 68-9), a faculdade deliberativa (*phronesis*) em *CH*, estava associada às entranhas.

τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ’ ἀλλήλων]; a doença, em, contra a natureza [παρὰ φύσιν], governar ou ser governado um por outro [...] produzir a *justiça* consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a injustiça, em, contra a natureza, governar ou ser governado um pelo outro (*Rep.*, IV, 444d, *itálico próprio*).

É válido observar que, no Livro IV de *A República*, o conceito de saúde platônico repudia a noção de *isonomia* total dos elementos, fundamento da medicina hipocrática. Para o filósofo, tal visão abdica do comando centralizado nos agentes de maior capacidade racional, aproximando-se, na política, do modelo democrático, o que corresponde a uma forma de governo degenerada. Nesse sentido, em contraste com os hipocráticos, o modelo de saúde baseia-se no domínio (κρατεῖν, *krateîn*) de uns elementos sobre outros, de acordo com a natureza própria de cada um, tal como na monarquia ou na aristocracia. Assim, a *diskrasia* e a doença correspondem à inversão das ordens de comando, e não à quebra da harmonia inicial⁷⁹.

Neste contexto científico, ainda não havia consenso entre médicos e filósofos sobre qual local seria a sede da alma humana. Ao situar o centro da racionalidade e sensações no cérebro, Platão se inspira em Alcmeon, quem primeiro atribuiu ao cérebro a sede da faculdade intelectiva a partir do rastreio das sensações⁸⁰. Alcmeon afirmou os órgãos dos sentidos estarem ligados ao cérebro, provavelmente conclusão essa resultante do estudo zoológico. Também afirmou que a medula une o corpo e a alma nos seres humanos, fixando os “laços da vida”, ideia essa adotada no *Timeu*⁸¹. O mundo material primeiro afeta o corpo em sua constituição elementar, sendo a *sensação* (αἴσθησις, *aísthēsis*) a resposta corpórea correspondente, uma reação da composição elementar da *phýsis* individual frente ao arranjo elementar externo. Contudo, é a alma que registra a *impressão*⁸². Afirmar Platão: “causados por todas essas entidades (fogo, terra, água, ar), os movimentos, imprimidos ao corpo, recaíam sobre a alma. Por causa disso, esses movimentos foram chamados sensações” (*Tim.*, 43c); e “Dessa forma, a origem das impressões é a própria dinâmica cinética do mundo junto da disposição da alma corporificada em recebê-las como alteração do seu estado” (64c-d).

Diferente dos hipocráticos, a reflexão do ateniense, bem como a médica, gira em torno da alma e suas expressões. As disposições físicas do corpo revelam as da alma, de modo que o

⁷⁹ Essa é a visão de Matsui; Cornelli, 2016.

⁸⁰ Barnes, 2003, p. 108.

⁸¹ “De facto, os laços da vida, desde que a alma está unida ao corpo, foram presos a ela [medula] e constituíram a razão da espécie mortal” (*Tim.*, 73b). Se Hipócrates é considerado o “pai da medicina” ocidental, sem dúvida, Alcmeon é o “avô”.

⁸² O conceito de impressão empírica será estrutural na epistemologia e ética estoica já em Zenão, pois “certas impressões, a todos acessíveis por seu equipamento sensorial comum, são guia infalível para as verdades externas e, por essa razão, o ponto de partida para a compreensão científica do mundo” (Sedley, 2022, p. 13).

filósofo usa das descobertas anatômicas da ciência médica de sua época para teorizar sobre as partes da alma. Ao realizar a tripartição da alma, Platão fundamenta-se no modelo médico de segmentação do corpo em partes anatômicas. No *Timeu*, ele associa cada elemento da alma a um órgão específico do corpo, mantendo o modelo de *A República*. O filósofo explica as sensações do corpo em decorrência da movimentação dinâmica dos elementos, compreendendo desde a visão, o tato, os sabores, os odores, os sons e, principalmente, o prazer e a dor⁸³. Essas sensações são explicadas por meio da interação dos triângulos da materialidade externa em contato com os triângulos próprios de cada órgão sensorial. Por exemplo, a dor está relacionada à dissociação da matéria do órgão receptivo da afecção, enquanto que o prazer está relacionado a sua reassociação⁸⁴. Em outros termos, a dor é a saída da condição de repouso ou constância original de impressões recebidas pelo corpo, que de tão constantes são registradas com neutralidade: “dor quando são alterados, prazer quando regressam novamente ao estado original” (64e-65a). É notável a concepção médica explorada anteriormente sobre o movimento teleológico da *phýsis* individual em busca da condição harmônica. Em seguida, a elucidação da doença, em Platão, aproxima-se da terminologia hipocrática, a *diskrasia*, não restrito apenas aos humores, mas microscopicamente aplicável à estrutura elementar dos triângulos do organismo.

Visto que o corpo é composto de quatro elementos — terra, fogo, água e ar — uma doença é gerada pelo excesso [πλεονεξία] ou pela falta [ἐνδεia] (contra a natureza) de algum deles ou por uma mudança de lugar, quando um elemento abandona o lugar que lhe corresponde por natureza para ocupar um que lhe é estranho [...] Quando cada um deles é gerado ou deslocado contra a natureza, torna-se quente o que outrora fora frio, o que é seco vai tornar-se úmido, o que é leve tornar-se pesado, e eles sofrem toda a espécie de mudanças [...] mas aquele que transgredir algum destes limites, separando-se ou adicionando-se produzirá todo o tipo de alterações, doenças e destruições incontáveis (Plat., *Tim.*, 82a-d).

Cada parte da alma é mais receptiva a uma modalidade de impressões, e, sob a ordem do demiurgo, para essas partes os deuses a ele subordinados concederam um conjunto de órgãos⁸⁵. Assim, as partes mortais da alma, a vegetativa e a irascível, localizadas no fígado e

⁸³ *Tim.*, 61c-65b.

⁸⁴ “Quanto ao prazer e à dor, é necessário que tenhamos em mente o seguinte; uma impressão violenta e em desacordo com a natureza que gera em nós de forma súbita é dolorosa, mas, pelo contrário, o regresso ao estado natural de forma súbita é apazível; já uma impressão moderada e faseada não é sentida, aplicando-se o oposto aos seus opostos” (*Tim.*, 64c-d).

⁸⁵ *Tim.*, 69d. Nota-se que a metafísica platônica intencionalmente restringe-se ao “discurso verossímil” sobre a formação do mundo e dos seres. A própria condição corpórea-mortal do homem não o permite atingir a verdade última sobre tais fenômenos, noção cautelosa essa já atribuída por Empédocles: “Tu, assim, porquanto até aqui vieste, nada mais aprenderás do que pode alcançar o entendimento mortal” (Barnes, 2003, p. 190). Assim, na hierarquia da formação cósmica do *Timeu*, não fora o demiurgo quem concebeu diretamente o homem: este ser

no coração, foram formadas pelos deuses para que o homem participasse do mundo enquanto necessidade, isto é, a realidade sensível⁸⁶. Em contrapartida, a parte divina e imortal da alma foi localizada na cabeça; “divina” justamente porque livre, não participante da necessidade⁸⁷. A natureza vegetativa irá recepcionar as impressões que lhe são próprias, ligadas à nutrição, ao crescimento, ao impulso/desejo; a irascível, responde à justiça e injustiça a partir de impressões de causas exteriores, ou injustiça a partir de impressões internas causada pelos próprios desejos⁸⁸.

Se em *A República* Platão nega que um corpo bem constituído possa tornar a alma virtuosa — postura de caráter dualista, com primazia total da parte racional da alma sobre as demais, e destas sobre o corpo —, no *Timeu*, o filósofo adota uma postura menos radical⁸⁹. Diríamos uma postura mais próxima de um “monismo” psicofísico, apreciado depois pelo estoico Posidônio. Dessa forma, para além das impressões intelectuais, Platão admite a influência das impressões sensíveis sobre a alma. Isto é, os males do corpo influem sobre a alma, de modo que, por conseguinte, os estados da alma, em desarmonia alterarem a dinâmica do organismo, de modo que a bivalência de influências (alma-corpo e corpo-alma) apazigua os extremos da visão dualista:

Novamente no que respeita às dores, a alma adquire do mesmo modo uma grande quantidade de males através do corpo. Quando as fleumas ácidas e salinas e todos os sucos amargos e biliosos que vagueiam pelo corpo *não tomam um fluxo respiratório para o exterior* [ἐξω μὲν μὴ λάβωσιν ἀναπνοήν], mas ficam às voltas no interior, se cruzam com o movimento da alma, misturando com ela os seus próprios vapores e introduzem na alma distúrbios de toda a espécie, mais ou menos graves, em menor ou maior quantidade. Faz-se transportar até às três regiões da alma e, conforme qual delas ataquem, pejam tudo de todas as formas e variedades de mau-humor, de desgosto, e pejam tudo de audácia, de cobardia e ainda de esquecimento e dificuldade em aprender (*Tim.*, 86e-87a, *itálico próprio*).

incumbiu a tarefa de formar corpos mortais ao conjunto de deuses, seres mortais mais assemelhados dele próprio. Segundo Luc Brisson (2002), Platão concebe o mito como uma mensagem oral relativa às memórias coletivas transmitidas ao longo das gerações, cujos fatos são inverificáveis e cujos elementos narrativos se encadeiam de modo contingente, em contraste com o discurso lógico-filosófico. Por essa razão, o mito situar-se-ia além da verdade e da falsidade. Contudo, uma vez que os poetas, por meio da *mimesis*, são capazes primeiro de tornar presente ao público uma realidade não-concretas; segundo, promover uma identificação moral com os personagens e mobilizar os aspectos emocionais e comportamentais dos receptores, Platão reconhece que a representação dos mitos pode ser perigosa. Ainda assim, ele faz um novo uso dos mitos, que passam a ocupar um papel significativo em sua filosofia da educação cívica, na medida em que, conforme Brisson, desempenham tanto uma função prática — persuadir os cidadãos ao cumprimento das leis sem coerção — quanto uma função teórica — estabelecer um ponto de partida para a investigação da alma e para outras reflexões metafísicas.

⁸⁶ “[...] constituíram a espécie mortal submetida à necessidade” (*Tim.*, 69d).

⁸⁷ *Tim.*, 69d.

⁸⁸ *Tim.*, 70b.

⁸⁹ Em *A República*, III, 403d, é a alma que, pela sua excelência, permite o corpo ser bem organizado.

Acima, o filósofo sugere a *diskrasia*, pois o humor excedente que não encontra saída, acumula-se no interior do corpo. Com essa explanação, abre-se margem para uma espécie de *somatopsicogênese* dos males da alma: os fluxos elementares do organismo, em desproporção, alteram o funcionamento anímico da parte cardíaca-apetitiva. Platão deixa em aberto *como* a matéria pode afetar a alma de tal forma, considerando o pressuposto dos triângulos, a ponto de enfraquecê-la, pois, se o tentasse, teria que conceder ser a alma um ente material, o que abriria outros impasses metafísicos. Nota-se novamente que a ligação é feita por laços materiais da medula⁹⁰.

Como exemplo da somatopsicogênese, citamos o distúrbio biliar⁹¹. Originado a partir da *diskrasia* elementar, a produção excessiva de bile negra altera a temperatura corporal, em seguida, o equilíbrio entre doçura-amargura do fígado, para modificar a qualidade do sangue e das fibras, de modo a queimar e desatar os “laços [πείσματα] da alma”⁹². O fígado é caracterizado como “espelho que recebe impressões” do intelecto, com aspecto “rugoso” quando a alma está repleta de temor e ameaças, aumentando a qualidade do amargor, ou com aspecto “liso” e “brilhante”, conforme sua própria natureza, quando a alma está repleta de *pensamentos* suaves e belos, sustentando a qualidade da doçura⁹³. É de se notar que a *phýsis* própria do fígado e da proporção correta de bile negra tornam agradável e de “bom humor” essa parte da alma, com impacto, inclusive, na tranquilidade do sono e na “divinação” nos sonhos.

De modo oposto, quando ocorre a disfuncionalidade da parte apetitiva da alma, o excedente de bile negra sobe à cabeça, afetando a parte diretiva da alma, o *logistikón*⁹⁴. Em conformidade com o hipocratismo, assim Platão caracteriza a doença sagrada. O filósofo atribui uma causa específica para esse distúrbio fisiológico: as doenças intelectivas (demência e loucura) se explicam invariavelmente em função de a parte racional da alma perder governo sobre as demais, expressão de injustiça, pois as partes deixam de exercer o que lhe é próprio na hierarquia:

Temos que admitir que a doença da alma é a demência, e há dois gêneros de demência: a loucura e a ignorância [ἀμαθίαν]. A todas as impressões que alguém sofra e que englobem uma das duas devemos chamar “doença”. Devemos também estabelecer que os prazeres e as dores em excesso são as mais graves das doenças para a alma [ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας τῶν νόσων μεγίστας θετέον τῇ ψυχῇ]. É que quando um homem está excessivamente contente ou, pelo contrário, sofre por causa

⁹⁰ *Tim.*, 73b. Noção semelhante é crucial no pensamento oriental, os “chakras”.

⁹¹ *Tim.*, 83b-c.

⁹² Sobre essa modalidade de *diskrasia*, ver *Tim.*, 85e.

⁹³ *Tim.*, 70b-d. Adiante, veremos continuidade no que respeita a importância do discurso interno na terapia dos juízos senequiana.

⁹⁴ *Tim.*, 85a-b.

da dor, apressando-se a arrebatrar inoportunamente algum objecto ou a fugir do outro, não é capaz de ver nem de ouvir nada correctamente, pois está louco e a sua capacidade de participar do raciocínio [λογισμοῦ] encontra-se reduzida ao mínimo (*Tim.*, 86b-e).

A causa essencial do desgoverno do *logistikón* no trecho é o excedente de impressões de prazer [ἡδονὰς] e dor [λύπας]. Do ponto de vista físico, entende-se tais afecções como dissociação e reassociação dos elementos⁹⁵. Seguindo os passos hipocráticos em *Do regime*, obra cuja presença de Alcmeón de Crotona é evidente, a doença da alma, no *Timeu*, envolve o conjunto de sensações incidentes sobre o processo intelectual e sobre as demais faculdades a ele associadas, como memória, imaginação: a alma resulta da combinação de fogo e água, sendo a proporção entre esses elementos — que difere em cada indivíduo — responsável pelos variados graus de inteligência e outros atributos.

Quando há equilíbrio entre fogo e água, observa-se um nível mais elevado de inteligência e memória⁹⁶. Nota-se cinco categorias de indivíduos em seus diferentes graus de inteligência e agilidade física⁹⁷:

1º, há *equilíbrio* entre os elementos água e fogo, resultando em maior inteligência e memória.

2º, há *ligeiro predomínio* da água sobre o fogo, resultando menor inteligência, a alma executa com lentidão seu movimento e se aplica menos às sensações.

3º: há *acentuado predomínio* da água sobre o fogo, resultando em movimentos ainda mais lentos da alma no corpo e numa menor aplicação dos sentidos.

4º: há *ligeiro predomínio* do elemento fogo sobre a água, a partir do qual se explica a rapidez dos movimentos da alma comunicados ao corpo.

5º: há *acentuado predomínio* do fogo sobre a água. Os indivíduos deste tipo são muito vivos, porém inconstantes e impulsivos.

Sobre este último tipo de formação, a alma é mais forte e mais ativa que o corpo que a abriga, de modo que ela o sacode com violência e o consome quando se concentra sobre alguma investigação, fazendo com que ele se agite com hostilidade quando engajada em discussões teóricas⁹⁸. Como veremos, em Sêneca, esse arranjo elementar propicia a pior de todas as paixões, a ira. No segundo caso, quando a alma tem dificuldade de comunicar seus movimentos

⁹⁵ *Tim.*, 64c-d.

⁹⁶ Frias, 2001, p. 65.

⁹⁷ Frias, 2001, p. 65-6.

⁹⁸ *Tim.*, 88a.

ao corpo, este apresenta-se mais forte que ela; resulta a disposição “avessa à aprendizagem e privada de memória, e produzem a pior doença: a ignorância” (88b-c).

Essa teoria que descreve os mecanismos da fisiopatologia é, na realidade, um conjunto de diferentes concepções médicas. Platão associa os quatro elementos fundamentais de Empédocles aos princípios desenvolvidos por Alcmeão sobre a correspondência de saúde-doença com isonomia-monarquia das partes. Contudo, há inovação quanto ao uso revigorado do conceito de ἐπωδή, *epodé* (designava na tradição homérica “encantamento”, “ensalmo”, “conjuração”), procedimento cuja eficácia terapêutica consistia em encantar, “seduzir”, as divindades provocadoras da doença. No século V a.C., o sentido mágico modifica-se para *persuasão verbal*⁹⁹, que parte da alma e atua sobre suas disposições, seja orientando crenças já existentes, seja suscitando novas. Em Platão, a ordenação do discurso aparece como fonte de saúde ou de doença anímica¹⁰⁰, inaugurando a bilateralidade da saúde psicossomática: assim como o corpo exige ginástica e boa dieta para submeter-se ao comando racional, a alma requer o exercício dialético da verdade.

Platão fez aproximações nosológicas a partir da análise psicossomática, resultando num avanço no campo da filosofia médica. Sua prescrição para se conservar a saúde no *Timeu* é: “não movimentar a alma sem o corpo nem o corpo sem a alma” (*Tim.*, 88b-c); ter o corpo “sempre em movimento e imprimir-lhe uma certa agitação constante; o que o protegerá normalmente dos movimentos interiores e exteriores” (88d-e); evidentemente, o movimento impõe certo fluxo aos elementos constitutivos do corpo, de modo a impedir sua estagnação e possíveis *diskrasias*. Assim, mantém-se a mais bela das *simetrias*, aquela em que um corpo forte comporta uma alma igualmente forte. Em outros diálogos, menos empíricos e mais dualistas, a prescrição terapêutica é saturar a alma com belos discursos.

Essa filosofia médica de caráter imanentista, contudo, não desenvolveu sistematicamente o elo entre corpo e alma que será explorado pela psicologia estoica: o campo das emoções. As doenças somáticas remetem à *diskrasia* elementar; as da alma se explicam pela perturbação causada pelas impressões de prazer e dor excessivos, que tornam as partes inferiores insubordinadas ao governo racional. As emoções foram tratadas mais como reflexos da mencionada insubordinação, em especial da parte da alma relacionada ao coração, cuja emoção predominante é a injustiça. Ainda assim, em última análise, com a investigação filosófica do *Timeu*, Platão preparou terreno para a causa emocional das doenças

⁹⁹ Frias, 2001, p.82.

¹⁰⁰ “Ao condicioná-lo [o aspecto anímico] à *sophrosýne*, isto é, ao equilíbrio entre os componentes da alma, Platão se diferencia dos médicos de seu tempo” (Frias, 2001, p. 85).

psicossomáticas. Posteriormente, a escola de medicina pneumática uniu a teoria filosófica das emoções e a patologia física da alma, iniciadas com Zenão e Crisipo, às propostas de cura em dupla via: do corpo com reflexos na alma e da alma com reflexos no corpo.

4. A Física e a epistemologia estoicas: *pneuma*, matéria e *phantasia*

“Tudo quanto vês, este espaço em que se contém o divino e o humano, é uno, e nós não somos senão os membros de um vasto corpo. A natureza gerou-nos como uma só família pois nos criou da mesma matéria e nos dará o mesmo destino; a natureza faz-nos sentir amor uns pelos outros, e aponta-nos a vida em sociedade”¹⁰¹
(*Ep.*, 95.52)

Para os estoicos, são dois os princípios originadores de toda a realidade, *arché* (ἀρχή), ingerados e incorruptíveis, indissociáveis um do outro: o princípio *passivo*, composto de terra e água (secura e umidade), cuja combinação forma a matéria, a essência densa sem qualidade; e o *ativo*, composto de fogo e ar (calor e frio), cuja combinação forma a substância inteligente rarefeita — o πνεύμα, *pneuma*¹⁰² —, isto é, a razão na matéria, sua causa eficiente, identificado como o fogo artífice, Deus, Zeus, demiurgo, *lógos*, providência, destino e “ainda por outros nomes”¹⁰³. O *pneuma* pode ser interpretado como “a alma do mundo”, o seu princípio regente (*hegemonikón*) ou deus a permear a matéria¹⁰⁴. Por isso, próximos da tradição pré-socrática e ao próprio Platão, os estoicos sustentavam ser o *cosmos* um ser vivo, uno, limitado e esférico, dotado de percepção e inteligência, e a alma individual nada mais é senão um fragmento do *Lógos* universal¹⁰⁵. A ação dessa providência mostra-se na intencionalidade racional dos fenômenos naturais da Terra, sob a forma das leis naturais que os estoicos começaram a investigar, como o movimento dos astros, as chuvas, o movimento dos mares, as erupções etc¹⁰⁶.

A vida ocorre por meio da combinação entre os princípios, a infusão do *pneuma* na matéria total ou parcialmente, e a morte, o processo oposto, a sua desagregação. Na cosmologia estoica, sendo o *pneuma* uma substância de ordem material distinta da própria matéria formadora do mundo corpóreo, é difícil traçar fronteiras nítidas entre suas diferentes

¹⁰¹ “omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est ; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret, Haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit” (*Ep.*, 95.52).

¹⁰² Ao que tudo indica, Zenão de Cítio adotou tal noção básica de Heráclito, ao considerar a alma uma “exalação dotada de percepção”. Por ser continuamente exalada, a alma está em constante renovação à medida que recebe novas impressões, Heráclito comparou-a aos rios (Barnes, 2003, p. 136) Ver *SVF*, I, 85; II. 519.

¹⁰³ *DL*, 7.134.

¹⁰⁴ *SVF*, I, 87.

¹⁰⁵ Ver *DL*, 7.139-143; *SVF*, I, 88. Em forma silogística, Zenão inferia a inteligência do *cosmos* da seguinte maneira: “Pois o inteligente é superior ao não inteligente e o dotado de alma ao não dotado de alma; mas nada é superior ao cosmos; portanto, o cosmos é inteligente e dotado de alma.” (*SVF*, I, 111).

¹⁰⁶ Sêneca assim reflete sobre a ordenação providencial do *cosmos*: “sob o comando de uma lei eterna, esse fluxo portador de tão numerosos corpos sobre a terra e o mar, de tantos fachoos tão luminosos e a reluzir numa exata ordenação; que essa ordem não é própria de uma matéria errante nem elementos conectados irrefletidamente se manteriam suspensos por meio de um artifício tal” (*Prov.*, 1.2).

manifestações. Em essência, o *pneuma* é capaz de penetrar um corpo sem que isso implique o aumento quantitativo dele¹⁰⁷, pois é formado por uma categoria de fogo e ar mais sutis (quente e frio) distintos do fogo e ar elemental. Isto é, as “qualidades ativas” do *pneuma* atuam sobre terra e água, “qualidades passivas” (seco e úmido): o fogo artífice se modifica em ar, depois em umidade, a parte mais densa da umidade converte-se em terra, enquanto as partículas mais sutis tornam-se o elemento ar e, depois, num nível mais rarefeito, torna-se o elemento fogo¹⁰⁸. O *pneuma* atua como *mente* ou *espírito*, organiza e dá unidade a toda a realidade cósmica¹⁰⁹. Do ponto de vista material, os elementos transformam-se mutuamente uns nos outros¹¹⁰.

Sendo a física estoica corporalista, entendida tanto como ponto de partida, quanto como ponto de chegada dos estudos filosóficos, entendiam a corporeidade em sentido estrito imanentista. Assim, com os estudos cosmológicos, das relações entre corpos celestes, dos princípios, dos elementos, da investigação das causas (etiologia), a física estoica contemplava o estudo empírico da astrofísica, da medicina, das partes e funções da alma, da biologia e dos efeitos visuais, bem como o estudo da meteorologia, das estações do ano, dos ventos, dos arco-íris, dos cometas, das chuva, do granizo, dos relâmpagos e dos trovões, dos raios e dos terremotos¹¹¹.

Há então, segundo o registro de Diógenes Laércio, a célebre analogia da filosofia estoica com o ovo, formulada pela primeira vez por Zenão e, mais tarde, com um animal, dividida em três partes: a lógica, enquanto casca, protege e estrutura o pensar; é a forma externa, mas necessária à integridade do todo; a clara, enquanto “ética”, sustenta e envolve o centro; representa o cuidado com as ações e os afetos; por fim, a física é o núcleo vital, a “gema”, trata da natureza do *cosmos* e da alma racional, onde reside o princípio ativo do universo¹¹². Essa aproximação ilustra como os estoicos concebiam a filosofia como um todo orgânico, em que cada parte, embora distinta, é indispensável à integridade do conjunto. Acrescenta-se a isso que os estudos depois convencionalmente chamados “metafísicos” ou filosofia primeira, faziam parte do tópico “física”, filosofia natural, no estoicismo. Tais estudos contemplativos ocupavam-se de indagações sobre a existência de outros mundos como o nosso, dotado de mar e terra, se deus contempla sua obra ou exerce influência sobre ela, se o universo é imperecível;

¹⁰⁷ Bocchi, 2011, p. 73.

¹⁰⁸ DL, 7.142.

¹⁰⁹ Sellars, 2024, p. 126.

¹¹⁰ SVF, I, 102.

¹¹¹ Ver DL, 7.133; 7.152-154. Sêneca teria dedica à filosofia natural escritos como *De motu terrarum* (“Sobre os terremotos”), *De lapidum natura* (“Sobre a natureza das pedras”), *De piscium natura* (“Sobre a natureza dos peixes”), *De situ Indiae* (“Sobre a Índia”), *De situ et sacris Aegyptiorum* (“Sobre a terra e os costumes sagrados dos egípcios”), escritos perdidos, provavelmente de juventude.

¹¹² DL, 7.39-41.

tratam-se de modos de testemunhar a obra material do divino¹¹³ ou mesmo se indagar o que é deus¹¹⁴. Neste tópico peculiar estoico, revela-se a propensão de se afastar da crença ou experiência humana comum (ἔνδοξα, *éndoxa*), diferentemente dos peripatéticos¹¹⁵.

Admitiam que os corpos eram as únicas realidades substanciais, definidos como aquilo que pode ser causa ou efeito no âmbito material, ou ainda como o produto da mescla dos princípios mencionados. Assim, o ente adquire realidade empírica por meio da possibilidade de influir sobre a cadeia de causalidade material, atuar ou sofrer atuação¹¹⁶. Para Sêneca, inclusive o próprio bem e o mal são corpóreos, pois afetam a materialidade do corpo e da alma:

Bonum facit; prodest enim; quod facit corpus est. Bonum agitat animum et quodam modo format et continet, quae [ergo] propria sunt corporis. Quae corporis bona sunt corpora sunt; ergo et quae animi sunt; nam et hoc corpus est. Bonum hominis necesse est corpus sit, cum ipse sit corporalis.

O bem produz um efeito; com efeito, é útil; e aquilo que produz efeito sobre um corpo é corpóreo. O bem põe a alma em movimento e, de certo modo, a molda e a sustenta, ações estas próprias de um corpo. Aquilo que são bens do corpo são corpóreos; portanto, também o são os bens da alma, pois também ela é um corpo. O bem do homem deve necessariamente ser o corpo, visto que ele próprio é corpóreo. (*Ep.*, 106.4-5).

Com exceção de um conjunto de fatores que, apesar de influir sobre os seres capazes de enunciá-los e compreendê-los, são incorpóreos e paradoxalmente subsistentes: o lugar, o vazio, o tempo, os exprimíveis ou dizíveis (λεκτά, *lektá*), classe abrangente a qual comporta os asseríveis (ἀξιωμα, *axíoma*)¹¹⁷. Para os primeiros estoicos, um incorpóreo não exerce influência direta num corpóreo, isto é, somente o significado objetivo de um enunciado *por si* não é capaz de suscitar mobilização causal¹¹⁸. Embora um dizível não tenha existência corpórea autônoma, ele é uma propriedade que “subsiste” nos corpos, um “atributo conferido ao corpo”, de modo a estar invariavelmente associado a uma entidade e, assim, participar indiretamente da cadeia causal cósmica¹¹⁹.

O estoico Apolodoro também concebeu o corpo como aquilo que detém três dimensões, comprimento, largura e altura¹²⁰, contudo, em contraposição às ideias platônicas, o que distingue cada individualidade corpórea é sua “qualidade própria”, a *tensão interior* (τόνος,

¹¹³ *De ot.*, 4.2; 5.6.

¹¹⁴ *NQ, praef.* 1.3

¹¹⁵ White, 2022, p. 140-142.

¹¹⁶ DL, 7.56.

¹¹⁷ White, 2022, p. 144. A paradoxal ideia de que dentro do *cosmos*, entre corpos, não existe o vazio, mas, sim, fora dele, Zenão teria assimilado dos pitagóricos; ver *SVF*, I, 95-96. Exploraremos os asseríveis adiante.

¹¹⁸ *SVF*, I, 518.

¹¹⁹ Ver Dinucci, A.: Rudolph, K, 2022.

¹²⁰ DL, 7.135.

tónos) a partir da qual o *pneuma* se dispõe em diferentes gradações¹²¹. Ao perpassar o interior da substância passiva, o *pneuma* a sustenta num movimento simultâneo para dentro, (que mantém o corpo unificado), e para fora, (que confere a cada corpo suas qualidades). Esse duplo movimento constitui o *tónos* de cada coisa e, por conseguinte, confere seu estatuto ontológico¹²². Alterado em determinada tensão interior, dá-se a maneira de ser ou estrutura dos corpos inanimados (ἔξις, *héxis*), como os minerais, a natureza no vegetal (φύσις, *phýsis*), alma no animal (ψυχή, *psyché*), a racionalidade no homem (νοῦς, *nous*), uma das funções do *hegemonikón*, compartilhada também com os deuses. Em outras palavras, os diferentes seres resultam do quanto o *pneuma* penetra na matéria, originando entidades das mais rudimentares às mais complexas: a “mente [*pneuma*] penetra em todas as partes do *cosmos*, como a alma em nós” (DL, 7.139). Portanto, para os estoicos, a alma também é corpórea, assim como as impressões, impulsos e assentimentos¹²³. A exemplo da pedra, o que lhe dá coesão material é seu grau de tensão constitutiva pneumática, formadora de um “corpo unificado” (ἡνωμένα, *hēnōména*), uma modalidade do *pneuma* “que volta para si mesmo”¹²⁴; do contrário, suas partículas elementares se dispersariam, extinguindo-se assim sua unidade existencial. Os demais corpos, inclusive os próprios elementos, fogo, água, *etc.*, são igualmente modos de manifestação do *pneuma* sob gradações de tensão interior, princípio esse extensível aos deuses¹²⁵. As plantas, por seu turno, não possuem alma: o *pneuma* organizado inteligentemente em *phýsis* encontra sua completude somente nas funções de nutrição e crescimento. Já os animais necessariamente são detentores tanto de *héxis* (no geral, ossos e tendões) e *phýsis* (a função vegetativa), quanto de *psyché*, a capacidade de receber impressões externas, registrá-las na alma como sensação e, em decorrência dessas, obter impulso para o movimento autônomo (ὁρμή, *hormé*)¹²⁶.

De acordo com a epistemologia estoica, conhecemos a realidade externa através das impressões (φαντασία, *phantasia*¹²⁷), “um processo de modificação” da alma decorrente do

¹²¹ Inwood, 2018, p. 63.

¹²² Dinucci, 2017, p. 17.

¹²³ *SVF*, I, 137; 141; 142; *SVF*, II, 848.

¹²⁴ Long, 1982, p. 38.

¹²⁵ Os estoicos concebiam os deuses olímpicos como expressões elementares do *pneuma* na constituição da vida material: Atena governa o éter; Hera, o ar; Hefestos, o fogo; Poseidon, água; Demeter, a terra e Zeus, a causa da vida (DL, 7.147). A diferença fundamental entre o Zeus estoico e o demiurgo platônico reside no fato de que, neste último, sua existência se dissocia do mundo que ele anima, ao passo que, no primeiro, o divino e o mundo identificam-se integralmente (Inwood, 2018, p. 57).

¹²⁶ Para Sêneca, em latim *anima* indica o princípio vital vegetativo (*phýsis*), enquanto *animus* é a alma sensível motivada (*psyché*). Ver *Ep.*, 58.14.

¹²⁷ Os estudiosos oferecem uma variedade de traduções para o conceito grego φαντασία, entre elas, além de “impressão” (*impression*), “aparência” (*appearance*), “apresentação” (*presentation*) e “representação” (*representation*) (Dinucci, 2017, p. 16).

contato com o existente corpóreo — jamais do não-existente. O conceito *phantasia* deriva da marca deixada pelo sinete na cera, mas, entre os primeiros estoicos, há divergências sobre como as inúmeras impressões afetam a corporeidade da alma¹²⁸. As impressões formadas podem ser adequadas ao objeto, imprimindo-se na alma de tal maneira que não poderiam provir do que não é¹²⁹. O grau de distinção e inteligibilidade da impressão impossibilita a sua falsificação, de modo que a garantia de veracidade consiste na dispensa de confirmações adicionais para além dela mesma¹³⁰. A impressão verdadeira provém daquilo “que é” (φαντασία καταληπτική, *phantasia kataleptiké*), impressão integral do objeto ou simplesmente “cognitiva”¹³¹. Zenão descartava a possibilidade de uma *phantasia* proveniente do que não é, como sonhos e alucinações, idêntica a uma proveniente do que é¹³². Todavia, a limitação de o sujeito capturar a ordem cósmica maior possibilita que ele se afine apenas nas impressões valoradas erroneamente da realidade (φαντασία ἀκατάληπτος, *phantasia akatálēptos*), originadoras de paixões.

Dessa forma, é a aptidão própria do *pneuma* nessa modalidade de tensão que possibilita o vivente não só ser afetado, mas organizar as impressões em experiências lineares. A *hormé* se orienta invariavelmente pelo “primeiro bem” de qualquer animal, a chamada teoria da *oikeiosis*: por natureza, seres sensitivos irão desejar ou evitar objetos que lhe conservam a constituição física ou a danifiquem¹³³. A autoconservação expressa-se no inato “princípio do amor de si”¹³⁴. A percepção de um objeto sensível será experimentada como *hormé*, circunscrevendo a função nutritiva básica em registro psíquico de prazer (quando satisfeito o impulso) ou dor (quando não). Assim, a modalidade de *pneuma* tencionado responsável pela coesão da vida animada do animal é a *psyché*, cuja atividade dá forma coesiva à terra e água inertes¹³⁵.

¹²⁸ DL, 7.50.

¹²⁹ DL, 7.50.

¹³⁰ Sellars, 2024, p. 102.

¹³¹ Striker, 1996, p. 271. Esta é a passagem completa de Diógenes Laércio: “Há duas espécies de apresentação [*phantasia*]; uma apreende imediatamente a realidade, e a outra apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez. A primeira, que os estoicos definem como critério da realidade, é determinada pelo existente, de conformidade com o próprio existente, e é impressa e estampada na alma. A outra não é determinada pelo existente, ou se provém do existente, não é determinada de conformidade com o próprio existente, e não é, portanto, nem clara nem distinta” (DL, 7.46). Cf. Cic. *Acad. post.*, I. 40-41. Pierre Hadot opta por traduzir “καταληπτική” para o francês simplesmente por “objetiva”, pois “tem a vantagem de mostrar bem que uma tal representação só contém seu objeto e nada de estranho e, por isso, que ela é digna de assentimento (Hadot, 2014, nota p. 150).

¹³² Dinucci, 2017, p. 31.

¹³³ DL, 7.85.

¹³⁴ Cic. *De Fin.*, III. 5. A estudiosa G. Striker (1996, p. 226) observa que a *oikeiosis* humana, em Cícero, está ligada ao nosso lado instintivo animal, enquanto que, para Sêneca (*Ep.*, 121.14-18), em complemento a formulação ciceroniana, a *oikeiosis* humana provém da racionalidade sobretudo no seu estágio maduro.

¹³⁵ Long, 1982, p. 40.

Ainda que haja distinção corpórea, corpo e alma estão mesclados, são entidades consubstanciais, de modo a existir uma influência recíproca no campo das afecções. É notável o fato de, semelhante às outras três ilustres escolas filosóficas do período helenista, o materialismo estoico não rejeitar a dualidade corpo-alma. Justamente por se tratar de substâncias distintas, com funções distintas, cuja unidade de vida ocorre por meio de uma mistura interativa (κράσις, *krásis*) do rarefeito e do denso. Sêneca concorda que o dano total do corpo não pode causar o dano total da alma devido à sua matéria sutil distinta da do corpo, ao afirmar:

[...] tal como o ar não é afectado por golpes ou estocadas, não se deixa sequer cortar, antes imediatamente rodeia o objecto que tenta repeli-lo; assim também a alma, que é feita de matéria extremamente ténue, não pode ser coagida nem esmagada dentro do corpo: graças à sua subtilidade, consegue escapar-se através da massa que a comprime (*Ep.*, 57.8).

Retomando o conceito de corpo segundo a causalidade, o corpo anímico particular exerce sua ação sobre o corpo físico, de modo a constituir, na união de ambos, um ser sensível e autônomo em movimento. O corpo material, por sua vez, contém em si esse corpo anímico e lhe fornece os órgãos necessários, possibilitando que o composto, entendido como corpo unificado (*hēnōména*), seja dotado de vida sensível e de autonomia motora¹³⁶. Assim, corpo e alma são *simpáticos* um ao outro. Se somente corpos atuam um sobre outro, a materialidade do contato desses corpos é elemental: terra e água não são constitutivas da materialidade da alma, nem fogo e ar do corpo somático em si, mas o fragmento do princípio ativo individualizado em um ente, o *pneuma*, mobiliza o passivo e, de modo semelhante, a passividade da matéria convida a atuação. A afecção se transfere do *pneuma*-somático para o *pneuma*-anímico, e vice-versa¹³⁷. Portanto, daí se obtêm duas consequências: primeiro, os estoicos propuseram resolução ao dilema da comunicação corpo-alma em Platão; segundo, a alma não pode ser compreendida como simples função da atividade do cérebro ou do coração¹³⁸.

Nessa concepção monista, o *tónos* pneumático dá forma e vida ao ser humano e está articulado em planos mais complexos, por assim dizer, concêntricos de *héxis*, *phýsis*, *psyché* e, por fim, *nous*, de modo que a atividade do mais amplo exerce seus efeitos sobre os internos¹³⁹. Diferente dos demais animais, a coesão somática do homem é governada pelo ἡγεμονικόν

¹³⁶ Long, 1982, p. 42.

¹³⁷ Bocchi, 2011, p. 85.

¹³⁸ “A alma em geral é responsável tanto pela forma do corpo quanto por todas as funções vitais [...] tanto o corpo quanto os atributos psíquicos são matéria em um certo estado. Mas a natureza desse ‘certo estado’ depende da tensão da alma πνεύμα (Long, 1982, p. 41).

¹³⁹ Bocchi, 2011, p. 74.

(*hēgemonikón*), a faculdade diretriz racional responsável pela recepção física da impressão ordenada, sensação e do impulso, também capaz de assentimento sobre tais conteúdos (συγκατάθεσις, *sunkatáthesis*), isto é, de formular juízos concordantes ou discordantes das impressões. O *hēgemonikón* teorizado pelo Pórtico possui oito funcionalidades: cinco delas são as faculdades dos sentidos (tato, paladar, audição, visão e olfato), somadas à aptidão reprodutiva e a capacidade de fala¹⁴⁰.

Observa-se divergência entre os estoicos gregos sobre como o *hēgemonikón* recebe e interpreta as *phantasías*. Elaborando a exegese da definição de *phantasia* primeira, teorizada por Zenão, posteriormente Crisipo determina que os objetos externos não são unicamente a causa das *phantasías*. Esse filósofo interpreta que a analogia segundo a qual a alma humana toma a forma da coisa representada em equivalência literal (como a cera a receber marcas de sinete — neste caso, o *hēgemonikón*), era problemática, visto ser impossível frente a muitas impressões, o *hēgemonikón* assumir múltiplas formas. Crisipo acertadamente não atribuiu ao princípio ativo do homem a propriedade passiva de ser receptáculo inerte de impressões, característica da matéria¹⁴¹. Assim, os objetos são apenas a *causa antecedente* da experiência, isto é, externa e auxiliar; é o *hēgemonikón* a *causa principal* na elaboração da impressão, uma vez que ele corresponde ao princípio ativo no homem, capaz de constituir a experiência sensível e interpretar racionalmente o que o afetou por meio da fala¹⁴². Tal concepção corpórea, base da epistemologia, é essencial na terapia da alma estoica porque os juízos formados pelo *hēgemonikón* sobre a impressão dos objetos são o fator que possibilita o bom fluir do *pneuma* no conjunto somático ou não.

Por se tratar da expressão pneumática mais sutilizada, o *hēgemonikón* mantém a *eukrasía* dos elementos constitutivos do corpo humano, governando seu ritmo de funcionamento. Pautado em investigações científicas sobre as terminações do sistema nervoso do contexto helênico da época, Crisipo localizou a faculdade diretriz no coração¹⁴³, conforme

¹⁴⁰ DL, 7.110; *SVF*, I, 143.

¹⁴¹ Dinucci, 2017.

¹⁴² A analogia de Crisipo para a *phantasia* é a luz e o ar, em oposição ao sinete e a cera de Cleantes. A luz mostra a si mesma e as demais coisas ao seu redor, semelhante à *phantasia*, que opera o registro consciente de si mesma e o que a produziu. O ar, por sua vez, recebe uma miríade de golpes e comporta muitas alterações quando muitas pessoas falam próximas umas às outras (Dinucci, 2017, p. 22-28).

¹⁴³ Em contraposição, pautado na medicina de Erasístrato e Alcmeôn, Platão localizou a faculdade intelectual no cérebro. Na fisiologia platônica, o coração é receptáculo de outra função anímica: ele prepara a conjuntura corporal para uma reação colérica contra a injustiça a partir da interpretação de causas externas (*Tim.* 70b), de modo a haver a dilatação do fogo interior; ou quando o desejo e os prazeres se acumulam devido a uma desordem interna passional, a hiperatividade cardíaca subjuga a parte racional da alma, de modo a lhe tirar a lucidez (42b-c). Em ambos os casos, observa-se a dilatação dos vasos sanguíneos e ritmo sanguíneo intenso. Posteriormente, Galeno, em *PHP* I, por meio da técnica de vivissecção em Roma, demonstra que a visão cardiocêntrica de Crisipo

o médico Proxágoras de Cós (em atividade entre 340 e 320 a.C.), seguido de Aristóteles e Teofrasto. Para os estoicos, o coração é a primeira parte de um animal a se formar, que, repleto de *pneuma* no ventrículo esquerdo, gera as demais partes do corpo. Assim, o coração controla o desenvolvimento somático e suas respectivas funções de modo autônomo, sem a participação do *hēgemonikón*¹⁴⁴. As artérias conduzem o *pneuma* vital até as demais partes do corpo, sem o qual não teriam vitalidade; elas são responsáveis pelos movimentos involuntários. Os nervos, por sua vez, transmitem os impulsos da alma e são responsáveis pelos movimentos psíquicos e voluntários¹⁴⁵.

No homem, a afecção de um objeto sensível não o impulsiona imediatamente à ação: se faz presente a aptidão do assentimento do *hēgemonikón*, o qual concorda ou discorda das impressões recebidas com maior noção de causalidade de seus atos que o animal¹⁴⁶. O animal também detém essa faculdade ainda que rudimentar, pois se trata de um assentimento *não linguístico*, expresso na aceitação ou negação imediata da impressão. Novamente, o homem distingue-se ontologicamente dos demais seres devido ao *pneuma* tencionar-se em autoconsciência dos eventos psíquicos (*nous*), o que possibilita a racionalização das impressões e impulsos antes da ação efetiva, havendo assim a possibilidade de um intervalo de ponderação para o assentimento, conforme o agente moral examina se o objeto conserva sua integridade ou o coloca em risco. As três faculdades psíquicas que os humanos têm em comum com os demais animais sofrem, no caso do homem, uma modificação pelo *nous*. Porquanto, a *phantasia* humana é considerada *logiké*; a *hormé*, igualmente recebe esse distintivo.

Já o assentimento próprio dos homens também contempla como objeto os asseríveis incorpóreos, que, quando em consonância com o *lógos*, são evidentes e não exigem demonstração¹⁴⁷.

Em última instância, o assentimento lógico aos eventos internos do humano está na dependência do conjunto de asseríveis que lhe chegam, pois só é possível aceitar ou negar aquilo que primeiro se teve contato. Por definição, um “asserível” (ἀξιωμα, *axíoma*) é o “significado proposicional” ou “conteúdo de um enunciado”, aquilo que corresponde ou não à realidade e pode ser comunicado através da linguagem; “é o que é verdadeiro ou falso, ou algo completo em si mesmo, passível de ser negado ou afirmado em si e por si [...] é aquilo que,

confundia artérias com nervos, e defende que a teoria hipocrática-platônica estava correta, isto é, a faculdade intelectual residia no cérebro (Resende, 2024, p. 74). Posidônio, mais tarde, adotará o modelo platônico.

¹⁴⁴ Long, 1982, p. 44.

¹⁴⁵ Bocchi, 2011, p. 72.

¹⁴⁶ Graver, *BCS*, p. 259-260.

¹⁴⁷ Long, 1982, p. 50.

expresso em palavras, se torna uma afirmação do que é verdadeiro e do que é falso” (DL, 7.65-66)¹⁴⁸. Observa-se de imediato que o tópico da lógica estoica não diz respeito apenas à estruturação do pensar, mas relaciona-se com a ética na medida em que o assentimento a determinados asseríveis ou juízos, em algum grau, impele ou repele impressões e impulsos. Assim, a possibilidade de assentimento racional é proporcional ao conjunto de juízos éticos comunitários que o agente moral desenvolve e acumula. Por isso, a capacidade lógica do ser humano é potencial, de modo que se não exercitada filosoficamente, tal como o animal irracional, o homem será regido pelo impulso. Detalharemos essa visão adiante.

Numa passagem de enaltecimento à faculdade contemplativa própria do ser humano, Sêneca descreve as possibilidades de nossa constituição somática bem ordenada muito semelhante à presente no *Timeu* (90a-91e); enquanto os demais animais voltam-se para o chão, no humano, a cabeça, sede corpórea da racionalidade, e o corpo ereto voltam-se para a abóbada celeste, conforme o desígnio dos deuses, para poder conhecer realidades além das manifestas pelos sentidos¹⁴⁹.

Sendo a alma humana em sentido estrito entendida como racional, governante e independente das demais funções somáticas, os estoicos admitiam a possibilidade de ela sobreviver após a morte do corpo somático por tempo indeterminado, divergindo dos platônicos no que respeita à personalidade imortal existir independente do mundo material, sem qualquer laço corpóreo¹⁵⁰. Permanece, ainda, a questão de, se ela escapa do corpo, o que a impede de voltar a ele¹⁵¹. De fato, também para Sêneca a alma deve se libertar das influências do corpo¹⁵², mas a vida humana não pode acontecer sem a união destes dois corpos consubstanciais: um perece na ocasião da morte natural, outro se corrompe na conflagração universal¹⁵³. A ἐκπύρωσις, *ekpyrosis* — literalmente “a queima total” —, ou conflagração se deve, para o

¹⁴⁸ A diferença entre um dizível e um asserível está no fato de este último consiste numa afirmação, portadora de verdade ou falsidade, enquanto que os dizíveis, além de comportar expressões completas como as perguntas, interrogações, os imperativos, os juramentos, as imprecações e as hipóteses (DL, 7.65-8), também abarcam expressões incompletas em sentido, como “está escrevendo”, de modo que somos levados a perguntar: “quem está escrevendo?” (DL, 7.63). Portanto, um asserível é um dizível completo que consiste numa afirmação. Segundo S. Bobzien, os dizíveis em geral subsistem mesmo quando ninguém os diz ou pensa; ela afirma: “Para algo ser um asserível, é irrelevante se realmente existe alguém que o pode afirmar” (2022, p. 96-7). Observa-se que ἀξιωμα também é traduzível por “proposition” no inglês (ver DL, 7.65, versão Oxford na bibliografia), como por “juízo” no português por Mario da Gama Kury. Dessa forma, quando me referir a juízos equivocados adiante, é plausível conceber tratar-se de asseríveis ou afirmações falsas sobre a realidade. De modo semelhante, quando surgir “discurso interior” nesta dissertação refiro-me ao conjunto de juízos predominantes no arranjo psicológico do agente moral, independentemente de sua verdade ou falsidade.

¹⁴⁹ *De ot.*, 5.4-5.

¹⁵⁰ Long, 1982, p. 35.

¹⁵¹ *SVF*, I, 145.

¹⁵² Sêneca replica o dilema socrático sobre o destino da alma após a morte. Comparar Plat. *Apol.* 40c com *Ep.*, 24.18. Ver também *Ep.*, 57.8-9; 71.16.

¹⁵³ DL, 7.156; *SVF*, I. 98; 107; 108; 109.

Pórtico, à expansão excessiva do fogo artífice, ou Zeus, o princípio ativo que necessariamente tende a se separar da matéria ao consumi-la no decorrer das eras. Em outros termos, o excesso de calor decorrente da atividade dos seres vivos diminui a umidade e prejudica as condições de vida. A morte então decorre do comprometimento da harmonia entre umidade e calor; assim como na *ekpýrosis*, ela resulta na dissolução do composto unificado que constitui o ser vivo¹⁵⁴. Logo, da mesma forma que as partes envelhecem e perecem, também o *cosmos*, sendo a *ekpyrosis* um movimento necessário de *diskrasia* entre o princípio ativo e o passivo.

Sêneca adere à explicação base sobre o ordenamento cósmico, ao expor que a conflagração corresponde ao encadeamento das causas e dos efeitos, dirigido pelo *Lógos* divino, que escapa às deliberações humanas:

Certis eunt cuncta temporibus : nasci debent, crescere, extinguere [...] quidquid est non erit, nec peribit sed resolvitur. Nobis solvi perire est; proxima enim intuemur, ad ulteriora non prospicit mens hebes et quae se corpori addixerit; alioqui fortius finem sui suorumque pateretur, si speraret, <ut> omnia illa, sic vitam mortemque per vices ire et composita dissolvi, dissoluta componi, in hoc opere aeternam artem cuncta temperantis dei verti.

Todos os seres obedecem à lei do tempo: tudo tem de nascer, crescer e extinguir-se [...] o que é, deixará de ser, não porque seja aniquilado, mas porque se transforma [...] Para nós, dissolver-se é perecer, pois contemplamos apenas o que está próximo; a mente obtusa, sobretudo quando se entregou ao corpo, não alcança o que está além. De outro modo, suportaria com mais coragem o fim de si mesma e dos seus, se esperasse que todas essas coisas, assim como a vida e a morte, seguem em alternância; que as coisas compostas se dissolvem e as dissolvidas se recompõem; e que, nessa obra, move-se a arte eterna do deus que ordena todas as coisas (*Ep.*, 71.12-14).

Sendo ela necessária, Sêneca justifica, em tom consolatório, a beleza de se contemplar a incontornável dinâmica de transição dos seres, conforme a providência, aos elementos primeiros e depois, de novo, dos elementos aos seres.

Quando for chegada a hora em que o mundo deve ser aniquilado para se renovar totalmente, toda substância se destruirá, os astros se chocarão contra astros, o fogo queimará o universo [...] Nós mesmos, almas afortunadas, que temos a eternidade como herança, no dia em que deus julgar bom reconstituir o universo, nós não seremos, no seio do caos geral, senão um detalhe a mais na grande catástrofe, e voltaremos a nos perder no seio dos elementos primeiros (*Ad Marc.*, 26.6-7).

¹⁵⁴ Joelson, 2023, p. 257.

Capítulo II

A anatomia das paixões

“*Considere também que a mente prefere divertir-se a recuperar a sua saúde, fazendo da filosofia um entretenimento, quando na verdade ela é um remédio*”¹
(*Ep.*, 117.33)

Neste capítulo, primeiro trataremos da formação da escola de medicina estoica atribuída a Ateneu de Atalia e seu discípulo indireto Areteu da Capadócia². Nosso objetivo é explicitar como a terapia da alma em Sêneca se contextualiza no interior doutrinário dessa escola médica, na medida em que o conjunto de concepções relativas ao *pneuma* se faz presente na antropologia de Sêneca, bem como em suas análises dos fenômenos físicos em *Naturales Quaestiones*. Em seguida, reconstruo a concepção senequiana sobre o desenvolvimento psicológico das paixões em três momentos, em *De Ira*, ora vista pelos estudiosos como um ecletismo “confuso” entre as posições monista, de Crisipo, e dualista, de Posidônio, ora vista como inovadora.

¹ “*quod adsuescit animus delectare se potius quam sanare et philosophiam oblectamentum facere, cum remedium sit*” (*Ep.*, 117.33).

² Na visão de Migliorini (1997, p. 16), há indícios que o verdadeiro fundador da escola seja Agatino de Esparta, também fundador da corrente eclética a partir da combinação de elementos da medicina empirista e metódica. Devido à escassa bibliografia sobre o pneumatismo médico disponível em nossa língua, e ao limitado conjunto de fragmentos da Antiguidade conservado, utilizaremos a rica pesquisa dos estudiosos do tema em língua estrangeira.

1. As Paixões

Como vimos, os objetos externos necessariamente são corpos na física estoica e, portanto, materiais (em contraste com a visão transcendente platônica, com exceção de *Timeu*), de modo que os corpos necessariamente influem causalmente uns aos outros. Se a interação das várias corporeidades é necessária, a aptidão para colher impressões está fora do controle humano, cujo psiquismo é subserviente à razão. O que delimita a modalidade de representação que um ente imprime sobre outro depende de como o *pneuma* se organiza formando os corpos segundo a gradação de tensões (τόνος)³: a natureza mineral (ἔξις) causa fortes impressões sensíveis na natureza vegetal (φύσις), animal (ψυχή) e humana (νοῦς), sem ela mesma ser afetada na mesma proporção, isto é, sem guardar impressão, embora naturezas mais refinadas, como a animal e a humana, podem afetá-la de outra forma, como deslocá-la ou, ao parti-la ao meio, romper sua coesão pneumática.

No que tange à natureza humana, portadora dos demais graus pneumáticos, as impressões não lhe escapam. As impressões adquirem na alma um equivalente discursivo imediato, uma proposição⁴. Os pensamentos, enquanto produto de um impacto material, são igualmente materiais, uma vez que interferem na ordem causal cósmica⁵. Conforme Zenão, o homem pode escolher a quais impressões dá assentimento na mobilização de suas emoções, devido ao fator noético-racional que o possibilita examinar as impressões recebidas. Por exemplo, a imagem da tempestade marítima na alma não é passível de controle quando diante dessa circunstância, mas pode-se escolher o assentimento ou não à possível ameaça iminente habitualmente associada a esse fenômeno. Ou seja, a impressão da tempestade em toda a sua vivacidade é necessária, mas a reação passional de terror não o é.

O assentimento à informação proveniente dos sentidos está associado ao juízo de valor acerca da informação; os juízos são expressões do pensamento cujo conteúdo é verdadeiro ou falso, “completo em si mesmo, passível de ser negado ou afirmado em si e por si” (DL, 7.65)⁶. O estoico treina sua percepção interna para identificar o assentimento imediato-spontâneo a esse valor implícito decorrente da impressão, já que os eventos *em si*, como a tempestade

³ Ver DL, 7.142.

⁴ Sellars, 2024, p. 97.

⁵ DL, 7.56.

⁶ Quem diz “é dia”, sendo dia, emite um juízo verdadeiro. Há também enunciados semelhantes ao juízo, como “É realmente belo o Partenon” (DL, 7.65-67), que podemos interpretar como enunciado, a princípio, com valor pessoal equivocado, distinto, assim, do juízo.

marítima, não têm valor moral inerente; eles adquirem valor em referência ao homem. São, portanto, indiferentes (*adiáfora*, *adiáfora*), nem bons nem maus *em si*:

Indiferentes são todas as coisas que não beneficiam nem prejudicam [...] a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a boa reputação, a nobreza de nascimento, e seus contrários; a morte, a doença, o sofrimento, a feiura, a debilidade, a pobreza, a mediocridade, o nascimento humilde e similares [...] nem contribui para a felicidade nem para a infelicidade (DL, 7.102-104).

Adiáfora indica neutralidade de valor; resulta da percepção clara de uma uniformidade das coisas socialmente valorizadas. Não há nada nos entes, em suas propriedades físicas, que os façam diferir do conjunto justamente por não serem obras de mãos humanas⁷. Em outras palavras, são condições eticamente neutras⁸.

No interior da escala valorativa das ações e das coisas, Sêneca corrobora a visão clássica sobre *adiáfora* com o termo *indifferentia*⁹. O único bem é a excelência moral, o único mal, o caráter vicioso: “[...] só é bem o bem moral, que não há mal senão o mal moral” [*nec aliud bonum quam honestum nec aliud malum quam turpe*] (*Ep.*, 76.19). A virtude é desejável em si mesma (*Ep.*, 94.11), pois o que faz de uma virtude — a da justiça, por exemplo — ser o que ela é, *é ser sempre benéfica* independentemente do agente, enquanto que outras qualidades e “bens”, como a beleza e as posses, são bem ou mal aplicadas; portanto, contingentes. Ou seja, não são intrinsecamente boas. Afirmar Sêneca: “tudo o mais — riquezas, honras, saúde, força, poder — ocupa uma posição intermédia, sem ser, em si mesmo, nem um bem nem um mal” (*Ep.*, 94.8); “nem subtraem nem acrescentam nada à vida feliz, coisas que vêm e se vão sem aumentar nem diminuir o bem supremo” (*Vit. beat.*, 4.3). Na ordenação do universo, trata-se daquilo que acontece tanto aos bons quanto aos perversos, como doenças, guerras, privações e prêmios inesperados, eventos inerentes à condição mortal, de modo que o filósofo não deve se abalar com o que lhe foge do domínio causal, isto é, aquilo que ele não pode ele próprio evitar ou ocasionar¹⁰. Com relação à externalidade, situada acima da vontade individual, o filósofo afirma: “É loucura acreditar que coisas cujos princípios se encontram fora de nós possam ter o

⁷ Cic. *De Fin.*, III, 16. Foi Aríston, segundo Diógenes Laércio, o introdutor da doutrina dos indiferentes (DL, 7.37). Cícero objeta Zenão ter introduzido inovação filosófica em relação aos platônicos e peripatéticos, sendo antes a doutrina da virtude como único bem e os indiferentes inovações meramente terminológicas. Ver Cic. *Acad. post.*, I, 37; *De Fin.*, IV, 3-4.

⁸ Smith, *BCS*, p. 123.

⁹ Ver *Ep.*, 82.10; 117.8-9.

¹⁰ *Vit. beat.*, 15.7. As coisas indiferentes não são desprovidas de significado aos olhos do sábio; ao compreender que sua ocorrência não depende da vontade humana, mas são da ordem da Natureza, passam a despertar nele um interesse profundo. Ele as aceita com amor imparcial e as aprecia como belas, mantendo a mesma reverência por todas (Hadot, 2014, p. 144).

seu termo determinado pelo nosso arbítrio! Como terei eu força bastante para pôr fim naquilo que não fui capaz de evitar que surgisse” (*Ep.*, 85.13)¹¹.

Sêneca considera razoável possuir tais indiferentes preferíveis quando conferidos valor secundário em relação à excelência¹². É o caso da saúde e da riqueza, consideradas preferíveis à debilidade física e à pobreza, embora elas, *por si*, sejam supérfluas à vida moral. Ele afirma: “Nego que a riqueza é um bem, pois, se fosse, tornaria bons os homens [...] No entanto, reconheço não só que se deva possuí-la, como também que ela é útil e que oferece grandes comodidades a nossa vida” (*Vit. beat.*, 34.5). É possível ter ânimo virtuoso tanto na doença quanto na saúde, de igual modo na pobreza e na riqueza; ambas as condições não são empecilhos para a vida em conformidade com a ordem natural. Somente assim, conferindo valor secundário aos preferíveis, o agente se mantém senhor de si¹³.

Por seu turno, a abordagem estoica da ética, além de levar em consideração esses aspectos epistemológicos, herda de Aristóteles as reflexões sobre o que consiste o *telos* da vida humana (nosso bem próprio em contraposição aos demais animais e quais os caminhos para a *eudaimonia*). De fato, já em Aristóteles surge a célebre definição do bem humano consistir em “viver em concordância com a natureza”¹⁴; mas os estoicos teriam desenvolvido uma investigação minuciosa sobre *por que e como* viver em concordância com a natureza é vantajoso. Assim, as paixões, no contexto helenístico, também podiam ser entendidas como “afeições” de caráter neutro, correspondendo à resposta sensível. Uma sensação (*aisthêsis*) é uma manifestação somática de uma impressão sofrida, de modo a ser a resposta a um estímulo externo, isto é, a resposta interna dos elementos físicos causados pelos elementos físicos externos (fogo, terra, água, ar), como em Platão¹⁵. A paixão assim compreendida é de natureza indefinida: pode ser uma emoção benéfica (*εὐπάθεια*, *eupátheia*, literalmente “bom afeto”) ou maléfica (*πάθος*, *páthos*)¹⁶.

Dado o exposto, para Zenão, a paixão consiste “num movimento da alma contrário à natureza, um impulso excessivo” (DL, 7.110). A descrição da paixão zenoniana é marcada pela corporeidade da alma, semelhante a do corpo: tais movimentos de contração e distensão da

¹¹ “*Illud vero cuius dementiae est, credere quarum rerum extra nostrum arbitrium posita principia sunt, earum nostri esse arbitri terminos! Quomodo ad id finiendum satis valeo ad quod prohibendum parum valui*”.

¹² Sêneca afirma: “Tenhamo-los à mão, mas sem esquecer que são exteriores a nós; e mesmo tendo-os à mão atribuamo-lhes um lugar subalterno e secundário” (*Ep.*, 74.17). E ainda: “apenas se tais bens estiverem na nossa dependência, e não nós na dependência deles” (*Ep.*, 95.1).

¹³ *Ep.*, 98.2.

¹⁴ Segundo observa G. Striker (1996, p. 222) a passagem de *EN* I.7, 1098a16.

¹⁵ *Tim.*, 43c. Cf. também Lopes, 2011, nota p. 118, sobre *Tim.* 42a.

¹⁶ Dinucci, 2019, p. 333.

alma correspondem às suas alterações emocionais¹⁷. Já com Crisipo a teoria das paixões adquire maior complexidade, sem, contudo, recusar as bases precedentes. Nota-se um avanço no interior do Pórtico, uma vez que, em Zenão, a dimensão epistemológica não era causa eficiente das paixões. É importante ressaltar que Crisipo distancia-se das concepções platônica-aristotélica, em que as paixões derivam da insubordinação das partes irracionais da alma à racional; tratam-se de visões dualistas, pois a preponderância do lado irracional humano (o irascível, *thymoeides* e o apetitivo, *epithymētikon*) assenta-se no corpo antagônico da alma¹⁸. Em linhas gerais, a terapia da alma platônica recorre a expedientes de fortalecimento racional e de disciplina sensorial, com ginástica e música, como expusemos no primeiro capítulo.

Em contrapartida, Crisipo delimita tanto a teoria sobre a origem das paixões quanto o tratamento terapêutico para elas num sistema monista cujo centro está no *hegemonikón* humano. Assim, as emoções negativas são sintomas ou efeitos de perturbações cognitivas mais profundas, provenientes das falsas crenças (*dóxa*) sobre a exterioridade¹⁹. Essa será a concepção ortodoxa do Pórtico, cuja paixão não designa passividade do sujeito frente ao objeto de desejo ou temor, mas de um desvio da conformidade com a racionalidade inerente ao *cosmos* e, por conseguinte, inerente ao homem, devido à formação de juízos incompatíveis com o ordenamento puramente físico do mundo²⁰; portanto, um movimento ativo, embora irracional, da alma contrário à natureza, ou uma tendência sem medida, um impulso excedente (ορμή πλεονάζουσα, *hormé pleonázousa*)²¹. Se a paixão se caracteriza pela inquietação da alma em conquistar um objeto ou pelo desejo de afastá-lo, ambos os anseios são irrealistas porque facetas das crenças elaboradas pelo *hegemonikón*, com valor equivocado sobre as coisas. Na visão estoica, o movimento passionai não envolve, de imediato, a afecção das coisas externas, mas os juízos, crenças e opiniões falsas formadas sobre elas²². A complexidade da ação humana resulta dos processos cognitivos (assentimento sobre determinadas impressões) e sua correlação

¹⁷ Almeida, 2023, p. 51.

¹⁸ É necessário pontuar que, em alguma medida, o “aspecto cognitivista” das paixões está presente no Livro II da *Retórica*, de Aristóteles. Mas, ainda com o estagirita, o estudo das emoções não estava subordinado essencialmente à ética. Diferentemente de Platão, para quem a comoção cognitiva desempenhada pela retórica não pertence ao campo racional, Aristóteles atribui a esses discursos a capacidade de alterar os julgamentos dos ouvintes — na medida em que comportam prazer e dor. O orador intencionalmente pode conduzir os ouvintes a certas emoções, conforme adquire o domínio técnico (*téchnē*) retórico. Aristóteles também associa as paixões às opiniões, pois estas apresentam os objetos causadores das reações emocionais desequilibradas (Silva, C. 2015).

¹⁹ DL 7.111-12. Ver também Sellars, 2024, p. 61.

²⁰ Segundo Nussbaum (1994, p. 366, nota), Crisipo teria usado ambas as palavras δόξα (*dóxa*, “crença” ou “opinião”, mais frequente no pensamento do estoico devido à abrangência epistemológica), κρίσις (*krísis*, traduzido por “julgamento” ou “juízo”, com frequência ligado à teoria das paixões) e até por vezes ὑπόληψις (*hypólēpsis*, “suposição”). Entre Cícero e Sêneca, o termo latino correspondente será *iudicium*, “julgamento” e *opinio*, “opinião”.

²¹ Brun, 1986, p. 80.

²² Fideler, 2022, p. 52.

emocional; as emoções são modos pelos quais a razão direciona o comportamento²³. Portanto, elas são contrafaces dos juízos ou mesmo juízos (*krísis*)²⁴.

Ainda em decorrência da organicidade das três partes dos estudos filosóficos, os primeiros estoicos elaboraram noções singulares sobre o verdadeiro bem e a conduta ideal do homem. Segundo Cícero, enquanto os filósofos anteriores não faziam depender todas as virtudes da razão e as concebiam de modo independente, Zenão afirmava que todas elas tinham origem e sustento na racionalidade, ao passo que sua unidade era necessária²⁵. O Pórtico sustentou que a virtude é condição suficiente para a felicidade; os demais bens humanos discutidos entre as escolas são considerados indiferentes — ainda que, em certos casos, indiferentes preferíveis²⁶. Pode-se interpretar que o princípio fundamental do Pórtico acerca da virtude deriva diretamente da radicalização da exortação socrática sobre o verdadeiro bem humano²⁷.

Todavia, as crenças e os juízos recorrentemente interpretam os indiferentes de antemão dotados de valor moral, devido à limitada inclinação lógica de restringir as impressões do objeto à condição humana particular, e mais, restringi-la ao apreensível falso. Nisso consiste o erro epistemológico ou juízo equivocado crisipiano: assentir ao valor da impressão, julgá-la boa ou má sem haver nela a mesma clareza e distinção (*kataleptikai*) que a impressão crua possui. Além disso, como dito, o âmbito epistemológico condiciona o emocional²⁸. Assim, a paixão consiste no impulso desmedido direcionado ao que é pouco ou talvez indesejado para a autoconservação natural, tendo, por vezes, potencial danoso.

Mais precisamente, a cognição equívoca postula que, havendo a presença do antecedente “p”, há de imediato o conseqüente “q”; se há “p” (a tempestade), então há “q” (a crença de se estar em perigo) quando a presença de “p” pode ou não implicar perigo, a depender do agente moral que interpreta o fenômeno e seu arcabouço de experiências. Julgar a impressão

²³ Striker, 1996, p. 271

²⁴ Sellars, 2024, p. 157; DL, 7.111.

²⁵ Cic. *Acad. post.* I, 38.

²⁶ DL, 7.127; *SVF*, I, 187, 188, 191.

²⁷ “Dos haveres não vem a virtude para os homens, mas da virtude vêm os haveres e todos os outros bens particulares e públicos” (Plat. *Apol.*, 30a-b). Para Cooper (1998, p. 441–443), a reflexão ética grega sofre uma mudança substancial com a *Ética a Nicômaco*, na qual Aristóteles apresenta o bem específico da espécie humana em conformidade com sua própria natureza racional — um bem que dispensa referências a outros animais. Assim, o convite à vida virtuosa satisfaz nossa natureza racional. Zenão e os demais estoicos, segundo o comentador, teriam ampliado esse princípio por meio da noção de *kathekonta*, entendida como aquilo que é adequado fazer em relação à natureza racional (ver Cic. *De Fin.*, 3.20–21) somada à nova perspectiva de que o cosmos constitui um todo racional, no interior do qual mesmo as adversidades resultam naquilo que melhor pode ocorrer para a conservação do todo.

²⁸ Para Nussbaum (1994, p. 368), Crisipo estava preocupado em elaborar uma investigação minuciosa sobre o modo ordinário como pensamos e como veiculamos os conteúdos proposicionais na linguagem comum.

da tempestade ruim *por si* equivale a acatar a veracidade do juízo dispensando provas adicionais. Uma vez que o externo é indiferente na ortodoxia estoica, tal procedimento lógico é indevido. De outro modo, se ela possuísse valor negativo inerente, os juízos sobre os fenômenos seriam unânimes²⁹. Esse modelo de notação lógica, conforme o silogismo condicional estoico, equivale a uma proposição falsa, pois a premissa não dá suporte à conclusão, de modo que o raciocínio equivocando se expressa por meio da emoção negativa³⁰. O *páthos*, nesse sentido, é o reflexo interno de uma incompreensão da ordem física, um pequeno caos no microcosmo humano em dissonância com a harmonia racional da natureza.

Conforme Galeno, em *Sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão (PHP)*, posteriormente surge no interior do próprio Pórtico uma concepção alternativa das paixões, a de Posidônio, considerada pelo médico mais acertada precisamente por não incorrer nas supostas confusões doutrinárias de Crisipo. Nesse tratado, Galeno procura demonstrar que Crisipo teria intentado estabelecer uma espécie de “ciência médica das paixões”, ao traçar um paralelo direto entre as doenças do corpo e as doenças da alma.

Já no plano da fisiologia humana, Crisipo teria incorrido em erro ao localizar o centro racional do corpo, como a investigação empírica do médico de Pérgamo pretendia demonstrar, ao sediar a atividade intelectual do *hegemonikón* no coração³¹. O ponto mais problemático de sua doutrina, na visão de Galeno, teria sido sustentar que a razão e as afecções passionais não provêm de partes distintas da alma, mas que, de modo obscuro, a paixão surge da própria razão e de seus mecanismos lógicos, como expusemos há pouco. Crisipo, além disso, não teria discriminado adequadamente as partes da alma, apesar de supostamente tê-lo prometido em sua obra hoje perdida *Sobre as afecções*, confundindo partes substanciais da alma com suas funções — notadamente as oito funções atribuídas ao *hegemonikón*. Galeno, assim, não compartilha da perspectiva intelectualista estoica das paixões; para ele, o conflito de juízos não é suficiente para produzir afecções³². Desse modo, considera mais adequada a concepção platônico-aristotélica, segundo a qual a origem das emoções envolve tanto a parte racional quanto a parte irracional da alma; esta última, em maior afinidade com o corpo, é a principal responsável pelas paixões.

²⁹ Sellars, 2024, p. 100.

³⁰ Pois “parte de uma premissa falsa, ou tem uma conclusão inconsequente, ou tem uma premissa que não corresponde à conclusão” (DL, 7.74).

³¹ *SVF*, II, 879.

³² *PHP*, 5.4.10-11. Observa-se que o médico de Pérgamo descreve como a razão deve proceder com relação a juízos de valor antagônicos e não como de fato ocorre na *práxis* humana: se um sujeito não está convencido acerca da superioridade da virtude sobre o prazer, esse, como os cínicos, deve anular os juízos.

Segundo o relato de Galeno, Posidônio, por sua vez, admitiu a existência de forças não racionais atuantes no psiquismo humano, derivadas das partes apetitiva e irascível da alma, à maneira de Platão, ou antes, à maneira de Pitágoras³³. Essas forças condicionam o assentimento da razão quanto à desejabilidade ou repulsa diante das impressões. Para Posidônio, de fato, deve haver uma instância autônoma de energia psíquica ligada às inclinações somáticas (como comer, beber, dormir e reproduzir-se) que predispõe os juízos à ação viciosa, sem, contudo, determiná-la diretamente³⁴. A razão, portanto, não rege o ser humano de modo exclusivo, como sustentava a ortodoxia estoica, pois a chamada “perversão da razão”, por si só, não é suficiente para explicar as paixões. Em outras palavras, diferentemente de Crisipo — para quem a paixão resulta estritamente do erro da razão em discernir o bem, o mal e o indiferente —, para Posidônio, antes mesmo da formulação de um juízo racional sobre as impressões, o elemento irracional do ser humano já exerce influência sobre elas, de modo que o arranjo orgânico interfere nos movimentos afetivos³⁵.

Posidônio mantém parte da posição clássica, segundo a qual, em última instância, é a razão que concede o assentimento para que os “movimentos passionais” irracionais intensifiquem a *hormé* a ponto de excedê-la e convertê-la em *páthos*³⁶. Essa inflexão dualista no interior do estoicismo é relevante não apenas pela complexidade adicional que o corpo passa a exercer sobre a psicologia da ação, mas também porque a terapia das paixões em Sêneca se articula entre Crisipo e Posidônio, sem que esteja claro em que medida cada um desses predecessores influencia sua elaboração. Contudo, os estoicos acima mencionados concordam que os fundamentos da conduta humana e seu bem próprio devem ser buscados na compreensão da racionalidade do *cosmos* enquanto tal, o que equivale à teologia e não somente na disposição psicológica humana³⁷. Dessa forma, viver livre de paixões (*apatheia*), isto é, viver em conformidade com a natureza requer, primeiro, captar a organização total das coisas.

³³ A. Setaioli (2014a, p. 250-1) aponta um fragmento posidoniano em que o filósofo empresta a imagem platônica da carruagem alada puxada por dois cavalos simbolizando a razão (cocheiro) conduzindo as demais partes da alma. Para Sedley (2022, p. 23), Posidônio atribuía a tripartição da alma a Pitágoras antes de Platão.

³⁴ Cooper, 1998, p. 466-465.

³⁵ PHP, 5.5.26. Ver também Cooper, 1998, p. 470.

³⁶ Cooper, 1998, p. 451. Para o comentador, Galeno talvez tenha sido parcial ao afirmar ter havido ruptura no interior do Pórtico com a teoria das paixões posidoniana. O filósofo de Rhodes nem rejeitou a teoria de Crisipo como equivocada nem adotou totalmente a de Platão sobre a irracionalidade, como queria Galeno; ele teria adotado uma “visão intermediária” a fim de aperfeiçoar e proteger a teoria estoica frente aos ataques dos acadêmicos e peripatéticos (Cooper, 1998, p. 451-452).

³⁷ Striker, 1996, p. 231. Para a comentadora, o ponto de partida da ética estoica estaria menos na teoria da *oikeiosis* apresentada por Cícero no Livro III de *De Finibus Bonorum et Malorum*, mas mais na natureza universal em si mesma e sua organização racional tal como apresentadas por Crisipo.

2. A Escola pneumática: as fontes do estoicismo médico de Sêneca

Por certo, não há qualquer registro doxográfico, ou mesmo autobiográfico, que comprove que Sêneca tenha tido formação médica. Contudo, a terapia da alma por ele proposta encontrou respaldo doutrinário na ciência médica de sua época, em especial, da escola pneumática estoica, para formar as bases de uma terapia filosófica, tomando como ponto de partida os diversos níveis de gradação do *pneuma* no ser humano em sua totalidade corpórea³⁸. As principais fontes antigas sobre a escola pneumática são as obras de Cláudio Galeno, de Oribásio (estudioso do século IV d.C., atuante em Constantinopla) e de Areteu da Capadócia. Para explicar a popularidade da medicina pneumática na Roma do século I e seu rápido declínio, simultâneo ao declínio do próprio estoicismo enquanto escola, é necessário abordar a intensa atividade de Galeno.

Intellectual bem-afamado de Pérgamo, médico dos imperadores Marco Aurélio e Cômodo, Galeno pretendia dar continuidade às investigações médicas hipocráticas com o rigor científico grego, sobretudo porque alegava que os médicos contemporâneos seus desconheciam a escrita grega hipocrática suficientemente bem³⁹. Galeno rejeitou as novidades dos vieses metodista e empirista, divergentes em princípio sobre o que constitui a medicina. Assim, ele representou o ápice dos médicos dogmatistas. Sustentava que para ser um bom médico, era necessário ter sólida formação nas três áreas da filosofia (lógica ética e física), embora considerasse muitas das questões metafísicas (a substância da alma, a natureza de Deus ou a possibilidade de outros mundos) irrelevantes para a prática médica⁴⁰. Paradoxalmente, Galeno acaba se tornando a principal fonte de reconstrução da medicina pneumática, uma vez que, discordando dela, acaba por reconstruir seus fundamentos com tanta imparcialidade quanto era capaz⁴¹.

Na obra *De causis contentivis*, o médico de Pérgamo contesta a teoria de Ateneu de Atália, fundador da escola pneumática, por atribuir ao *pneuma* e ao seu *tónos* um papel decisivo

³⁸ Segundo Migliorini e (1997) e Bocchi (2001).

³⁹ Resende, 2024, p. 78.

⁴⁰ Hankinson, 2008, p. 211.

⁴¹ Valer-se do testemunho de pensadores rivais se faz necessário, pois quase a totalidade das obras escritas diretamente pelos pensadores estoicos foi perdida. Para Resende (2024, p. 77), em *PHP I*, Galeno recupera posições crisipianas sobre a sede intelectual cardíaca de obras perdidas, como *Sobre a alma* e *Sobre as paixões*, com o propósito de demonstrar estarem equivocadas por lhes faltar a evidência da dissecação. Em detrimento disso, V. Nutton alerta: “A sufocante amizade de Galeno tendeu a integrar todos os que concordavam com ele sob a bandeira de Hipócrates e a implicar que todos estavam unidos na resistência às novidades dos metodistas e dos empiristas. As diferenças são minimizadas, e os predecessores de Galeno raramente têm permissão para falar por si mesmos, ou mesmo serem contestados” (Nutton, 2024, p. 162).

na explicação dos fenômenos relativos à saúde e à doença do corpo⁴². Tal concepção médica inspirava-se na física estoica, como vimos no capítulo anterior, e, a partir do exame da proposta declarada de *PHP*, sabemos que Galeno rejeitava toda a fisiologia e teoria das paixões crisipiana. De seu relato, supõe-se que os ensinamentos da escola pneumática foram difundidos por um discípulo de Ateneu, Areteu da Capadócia, presumivelmente por volta da primeira metade do século I a.C.⁴³. Galeno o menciona em *De causis contentivis* quando tematiza as possíveis causas do adoecimento seguindo uma tradição casuística não-aristotélica⁴⁴. Essa teorização etiológica é fiel à “taxonomia causal” dos estoicos gregos. Assim, a conjectura causal para um dado efeito no âmbito natural permite a sua apreensão formal no âmbito lógico. Ateneu sintetiza uma taxonomia causal combinando a doutrina estoica e médica anteriores:

a) *causa procatártica* (αἰτία προκαταρκτική, *aitía prokatarktiké*), um fator “externo” ao corpo causa a doença, como a exposição ao frio, porém, não são suficientes para seus efeitos maléficos sobre o corpo; são os impulsos iniciais que põem algumas séries de eventos em movimento⁴⁵; b) *causa antecedente* (αἰτία προεγουμένη, *aitía proegouménē*), que se refere a uma predisposição “interna” para a enfermidade, com potencial para causar desequilíbrio dos humores. Esta última pode resultar da causa procatártica ou manifestar-se de forma autônoma; c) *causa coesiva* (αἰτία συνεκτική, *aitía synektiké*), que mantém a unidade do corpo, impedindo que suas partes se desagreguem e se dissolvam⁴⁶.

Segundo Galeno, o médico de Atália teria identificada a denominada *causa coesiva* ao *pneuma*, o qual consiste num princípio que se difunde por todo o corpo sob a forma de partículas extremamente sutis, assegurando-lhe a coesão interna, sobretudo nas *homiómeras* (partes do corpo formadas por uma única qualidade, como os músculos, os ossos, os nervos, as cartilagens, as membranas etc.). A função específica da causa coesiva é “manter o corpo unido”⁴⁷. Essas

⁴² Hankinson, 2008, p. 230.

⁴³ Conforme Bocchi (2011, p. 63), não há referências para a datar a atuação de Areteu, sendo por vezes associado à era júlio-claudiana, ora à transição entre os séculos I e II d.C., ou ainda ao mesmo período de Galeno.

⁴⁴ Hankinson, 2008, p. 231.

⁴⁵ Hankinson, 2022, p. 334.

⁴⁶ Cf. Hankinson, R. J. “Estoicismo e medicina”, In: Inwood, 2022.

⁴⁷ Conforme S. Coughlin (2021), o princípio coesivo dos estoicos, que explica por que uma coisa subsiste em vez de se desmantelar, é ativo e corpóreo, análogo, em certo sentido, à causa formal da metafísica aristotélica. A investigação acerca do princípio natural que une os membros de um corpo em um todo remonta ao menos aos pré-socráticos. Para os estudiosos, a história do *pneuma* perpassa a noção de *amor* em Empédocles, em sua estreita relação com as diferentes proporções entre água e terra na formação dos corpos sólidos; estende-se à natureza dos tendões e nervos na medicina hipocrática e em Erasístrato. Além disso, um fragmento atribuído a Anaxímenes constitui a primeira teorização de uma modalidade de “ar” como o elemento que mantém as partes unidas em um todo — o *pneuma* —, constitutivo da alma humana e, ao mesmo tempo, da alma do cosmos. Contudo, tanto Platão quanto Aristóteles encontram no eclético Diógenes de Apolônia um aprofundamento da discussão pneumática na física: esse filósofo combina o ar de Anaxímenes, o *lógos* de Heráclito e o *noûs* de Anaxágoras, de modo que o *pneuma* passa a ser identificado não apenas com a coesão e a mobilidade, mas também com a inteligência.

partes seriam, assim, resultantes do próprio *pneuma*— ou, mais precisamente, das quatro qualidades que ele pode assumir (quente, frio, seco, úmido). O que há de mais significativo nessa concepção é que o surgimento de qualquer doença somática não é consequência direta das outras duas causas, apesar de elas terem seu grau de influência, mas é necessário, em última instância, essa modalidade coesiva de *pneuma* ser afetada⁴⁸.

Ateneu rejeitou as teorias atomistas dos médicos asclepiades, preferindo a visão estoica do *cosmos* constituída por uma materialidade sutil regida pelas qualidades ativas do quente e do frio, e pelas passivas do úmido e do seco. O equilíbrio adequado entre quente e frio do *pneuma* constituía o princípio de crescimento e manutenção da vida, que Ateneu equiparava à noção de “calor inato” hipocrática⁴⁹. Dessa forma, a saúde humana depende da harmonia entre os quatro elementos da tradição hipocrática; contudo, essa harmonia só se mantém graças à ação organizadora e inteligente do *pneuma* identificado no homem enquanto *hegemonikón*, sediado no coração. É ele que percorre o corpo e regula o equilíbrio das qualidades fundamentais, as quais, por sua vez, dão origem aos quatro humores: sangue, fleuma, bílis negra e bílis amarela. Tem-se, assim, a concepção estoica clássica de um único princípio que governa tanto o microcosmo humano quanto o macrocosmo universal⁵⁰. Para o médico de Atália, assim como para Crisipo, o coração era concebido como sede simultânea do *pneuma* hegemônico e do calor inato, recebendo continuamente dos pulmões o influxo renovado de *pneuma* proveniente do exterior, cuja função era refrescar e manter a vitalidade do corpo⁵¹. Ela também gera e nutre o *pneuma* interno, permitindo que ele flua junto da corrente sanguínea.

As modificações do *pneuma* interno não apenas produziam, mas também sinalizavam alterações na composição e nas propriedades gerais do organismo, de modo que o desequilíbrio dessa dinâmica resultava em doença. Quando, mais tarde, Areteu discute as bases fisiológicas para as síndromes biliares, em estrita relação com a impetuosidade e as emoções raivosas, a variação da temperatura corporal é de extrema importância, já estados alterados de temperatura inevitavelmente compromete a *eukrasía* orgânica conforme os hipocráticos. Os teóricos dessa escola não se limitavam à investigação dos sintomas das enfermidades, estendendo sua atenção também à fisiologia, às formas de tratamento e às práticas dietéticas de cura. Não é intenção desta dissertação entrar nos pormenores da disputa entre Galeno e os médicos estoicos, nem explicitar os motivos pelos quais Galeno rejeitou o *pneuma* enquanto entidade causal em

⁴⁸ Bocchi, 2011, p. 70.

⁴⁹ Nutton 2024, p. 163.

⁵⁰ Bocchi, 2011, p. 61.

⁵¹ Nutton, 2024, p. 163.

profundidade, pois uma abordagem satisfatória exigiria um aprofundamento à parte no *Corpus Galenicum*⁵².

Entretanto, a análise do conjunto de escritos de Areteu da Capadócia, continuador de Ateneu, estudioso de Posidônio e contemporâneo de Sêneca, torna evidente a incorporação do estoicismo a uma fundamentação fisiológica de inspiração do *CH*⁵³. Conforme os anais da medicina, Areteu deu contribuições significativas para a compreensão das síndromes biliares e à sua relação com a raiva, e com outras duas enfermidades até então explicadas somente do ponto de vista somático pelos hipocráticos, como a mania e melancolia. Com o capadócio, tanto a mania quanto a melancolia passam a ser tratadas com um grau de sistematização e articulação sem precedentes enquanto doenças psicofísicas, explicadas agora por meio do conceito de *pneuma*. Sêneca se valeu das descrições das síndromes biliares feitas por Areteu na sua abordagem singular da paixão da ira. Assim, é notável a contribuição de Areteu foi inédita na história da medicina antiga⁵⁴.

Nos textos de Areteu, a presença do conceito de *pneuma* é implícita, surgindo ora simplesmente como “respiração” ora como “ar dentro do corpo”, de modo que algumas doenças estão com maior evidência ligadas às disfunções dos órgãos respiratórios e, por conseguinte, à alteração térmica⁵⁵. Semelhante aos médicos hipocráticos, a falta de saúde está relacionada a uma *diskrasia*, contudo, para Areteu, essa disfunção corresponde a uma *falta* ou *excesso* de tonicidade ou tensão (τόνος) do *pneuma*. O *τόνος* corresponde ao elo de ligação entre as esferas corpóreas físicas e anímicas no sentido de que todo acontecimento no corpo repercute na alma e vice-versa. Em sua totalidade, como vimos, o homem agrega as gradações do *pneuma* vital (φυσίς), psíquico (ψυχή) e o lógico-racional (ἡγεμονικόν), que, para o Pórtico, em proximidade com as reflexões da Academia e do Liceu, o primeiro corresponde às funções vegetativas, de crescimento; o segundo, corresponde às funções de sensibilidade, impulso e movimento autônomo; e, por fim, as atividades racionais discursivas, bem como as relativas ao assentimento aos juízos e impulsos.

⁵² Ainda assim, em síntese, segundo Coughlin (2021), as objeções de Galeno recaíam, primeiramente, no fato de que, sendo o *pneuma* um corpo, isto é, uma unidade ontológica distinta dos próprios corpos nos quais se faz presente, ele também necessitaria de uma causa agregadora para mantê-lo unido (fogo e ar), o que conduziria a um regresso infinito de causas corpóreas; em segundo lugar, a rigidez de certos sólidos parece dispensar totalmente a participação do ar e do calor — como no caso do diamante —, o que, consequentemente, põe em dúvida se a coesão de tais corpos requer de fato a participação pneumática. É notável, contudo, Galeno manter a noção de *pneuma* no interior de seu sistema médico, mas sem a importância crucial que ele tem para os estoicos.

⁵³ Alguns dos escritos de Areteu que nos chegaram são *Sobre a frenite*, *Sobre os letárgicos*, *Sobre o marasmo*, *Sobre a apoplexia*, *Sobre a epilepsia*, *Sobre o tétano*, *Sobre a angina*, *Sobre as doenças relativas à membrana pleural*, *Sobre as úlceras na região das amígdalas* e *Sobre a pleurisia*. Ver F. Adams na bibliografia.

⁵⁴ Essa é a visão de Bocchi, 2011, p. 66-7.

⁵⁵ Bocchi, 2011, p. 78.

O distintivo estoico é a exposição do *pneuma sinéktikon*, *pneuma* coesivo, a “força agregadora” que assegura a coesão e o funcionamento do todo mediante um fluxo contínuo que parte do centro às extremidades e retorna destas ao centro⁵⁶. O *pneuma sinéktikon* é aquilo que mantém o tecido de um órgão coeso numa totalidade funcional, junto de outros tecidos. Trata-se de algo diverso do *pneuma* em sua forma humana autêntica, o *hegemonikón*, a qual movimenta as funções que são próprias ao humano; trata-se de uma força material que assegura a coesão da própria matéria, graças aos diferentes níveis de *tónos*. É justamente essa modalidade de *pneuma*, segundo Areteu, a responsável por *comunicar* uma perturbação local somática ao *pneuma* vital, primeiro; depois para o psíquico, de modo que o micro afeto físico pode comprometer o macro corpóreo. Isso ocorre, por exemplo, quando o sujeito sofre de uma infecção (causa “procatártica”), cuja repercussão conduz a febres junto do ânimo abatido.

A doença, portanto, possui uma dinâmica própria: as causas “antecedente” e “procatártica” não são as responsáveis imediatas pelo adoecimento. É necessário a alteração do *pneuma*, isto é, a causa coesiva, que, ao receber o abalo interno ou externo, transmite o mesmo estímulo ao *pneuma* vital e psíquico; quando há um desequilíbrio em alguma região do corpo — como excesso de calor, frio, secura ou umidade —, o *pneuma* absorve essa alteração física (aquecendo-se, ressecando-se, etc.) e tal *diskrasia* é transmitida para o restante do organismo. Para os pneumatistas, o *pneuma* atua de forma simpática, interligando as partes do corpo e propagando as disfunções⁵⁷. Assim, uma perturbação localizada acaba afetando o corpo como um todo.

Uma vez mais, o que há de pertinente no pneumatismo, quando comparado aos textos hipocráticos, é o uso metodológico do *pneuma* como veículo simpático dos afetos negativos e positivos. *Diskrasia*, ainda aqui, além de designar o acúmulo ou a escassez de determinado fluido em alguma região do corpo, como no *CH*, também designa a obstrução do circuito do *pneuma* através da corrente sanguínea. Para Areteu, a tensão correta garante a mistura correta das qualidades elementares e dos humores⁵⁸. Não é o fígado afetado isoladamente que desencadeia uma doença, mas o afeto maléfico da parte se desloca do *pneuma* vital ao coesivo influenciando no todo somático, modificando sua proporção elementar. Quando submetido à secura ou umidade excessiva, o *pneuma* pode ter sua função prejudicada. Assim, o distúrbio ocorre

⁵⁶ Bocchi, 2011, p. 72.

⁵⁷ Marco Aurélio faz referência a essa noção tanto no nível simpatia entre corpo e alma (*Med.*, 5.26), para quem, inclusive, a alma nutre-se de sangue (10.7.3), quanto a parte diminuto humana no Todo cósmico (*Med.*, 9.39; 10.6 e 11.8).

⁵⁸ Bocchi, 2011, p. 108.

quando o *pneuma* se deforma excessivamente, repercutindo no equilíbrio global do organismo⁵⁹.

Nessa visão holística, a natureza do todo é afetada pela natureza das partes. Assim, em vez da justa *krasis* segundo a natureza, garantida pelo predomínio regulador do fogo e do ar sobre a água e a terra — atuação do princípio ativo sobre o passivo —, instaura-se a *diskrasia* do conjunto, uma vez que a hierarquia das qualidades dominantes sobre as dominadas é anormalmente alterada⁶⁰. Tal como o *Timeu* indica, ainda que discretamente, alguns males somáticos e anímicos decorrem da ignorância das condições exteriores que afetam o corpo, como a secura e a umidade, o frio e o calor excessivos. O *pneuma* é, em suma, uma espécie de fator intermediário entre o microcosmo humano e o macrocosmo natural, regulando a relação entre ambos. A disfunção do mais amplo, organizado no humano enquanto *hegemonikón*, exerce seus efeitos sobre os mais internos de modo menos evidente, como na melancolia. Contudo, a disfunção do *pneuma* vital repercute quase de imediato no psíquico, como na febre.

Como dito acima, Areteu contribuiu para a medicina antiga no estudo da melancolia e mania (para ele, relativas à disfunção biliar) ao realizar o estudo racionalmente conduzido das interações patológicas entre a dimensão psíquica e a somática. A alteração comportamental supõe distúrbios somáticos. Vários distúrbios relatados por Areteu relacionam-se mais à disfunção de órgãos específicos ou ao excesso de determinados humores, remetendo, de maneira decisiva, às concepções hipocráticas⁶¹. Assim, o pneumatismo pode ser entendido como uma tentativa de salvar o dogmatismo tradicional contra o metodismo, ao revesti-lo numa filosofia em voga, o estoicismo.

Entretanto, em Areteu, não há prescrições de terapias psíquicas para tratar enfermidades físicas; mesmo as síndromes biliares são abordadas por meio de intervenções somáticas⁶². Um possível tratamento concentrar-se-ia no corpo, com repercussão parcial sobre a alma. O caminho inverso — a terapia da alma, cuja eficácia envolve o discernimento dos juízos e demais processos intelectivos, com a respectiva cura somática — só poderia ser explorado por um terapeuta intelectualista inserido na tradição médica, em especial, de inspiração pneumática. Devido à terminologia médica vigente na era de Nero, é possível identificar, na escrita de

⁵⁹ Migliorini, 1997, p. 28.

⁶⁰ Seja pelo excesso das primeiras (fogo–calor, ar–frio), seja pela expansão desordenada das demais (água–úmido, terra–seco) (Bocchi, 2001, p. 74-75).

⁶¹ Bocchi, 2011, p. 78.

⁶² Bocchi, 2011, p. 92-93.

Sêneca, embora de forma assistemática, a tentativa de estabelecer a saúde psicofísica integral e, assim, a felicidade, paradoxalmente por meio da virtude ética⁶³.

Em suma, para além da definição clássica crisipiana da enfermidade da alma, como uma forte afecção iniciada pela suposição de que algo é mais desejável ou temível do que realmente é⁶⁴, em Sêneca, tal enfermidade é literal e mais complexa do que uma simples metáfora, quando interpretada no sentido de *diskrasia* pneumática. Como mostraremos a seguir, o fator menos explorado no *CH* e na nosologia platônica do *Timeu* é, para Sêneca, crucial para explicar o padecimento da alma: as emoções propiciadas pelos discursos, pelas crenças e pelos juízos vulgares.

⁶³ Migliorini, 1997.

⁶⁴ DL, 7.115.

3. *Adfectus*: o *impetus* com conteúdo proposicional

Neste item, exploraremos a anatomia das paixões, sua origem e etapas de desenvolvimento na alma em Sêneca. O conjunto de influências médico-filosóficas presentes no contexto romano possibilitou que Sêneca abordasse as origens psicofísicas das paixões com um olhar renovado, temática crucial para as escolas helenísticas. O filósofo vale-se do vocabulário médico vigente em sua época não para inserir-se ou dar continuidade a uma escola médica, mas para fazer da terminologia e das paráfrases médicas instrumentos de efeito psicagógico em seus leitores, no que respeita aos cuidados da alma.

Em estrita relação com a medicina de sua época, Sêneca não coloca em discussão a confiabilidade científica da teoria dos quatro humores presente em *Sobre a natureza do homem*, do *CH*. Conforme o filósofo:

Pois, dado que existem quatro elementos — fogo, água, ar e terra —, existem propriedades similares a eles: quente, frio, árido e úmido. E assim, a mistura dos elementos produz as variedades de lugares, animais, corpos e costumes; por conseguinte, as índoles inclinam-se mais para um elemento, na medida em que nelas tenha sido mais abundante a força dele. Por isso, certas regiões denominam-se úmidas; outras, áridas, quentes ou frias. As mesmas são as diferenças nos animais e nos homens: importa quanto cada um contenha em si de úmido e de quente. Conforme a porção que nele prevalecer de um elemento, daí advirá seu modo de ser (*De Ira*, II, 19.1-2).

Tratavam-se de conhecimentos médico-filosóficos bem aceitos na cultura romana do século I d. C., sobretudo devido ao respaldo terapêutico prático que eles permitiam. Se antes do decreto de César conferindo cidadania romana aos médicos gregos a própria medicina grega era considerada vergonhosa — proveniente de um povo vencido, praticada por escravos gregos na capital e nas províncias romanas —, depois, esse mesmo conhecimento médico progressivamente passou a integrar a formação do homem de cultura, dos poetas, oradores e filósofos⁶⁵. Sendo assim, filósofos, prosadores e poetas romanos que faziam o paralelismo entre doenças do corpo e paixões da alma deviam conhecer em profundidade o léxico médico, incluindo, por vezes, a observação empírica⁶⁶.

Se a tarefa primordial da filosofia, para Sêneca, é o aperfeiçoamento moral prático, como indicamos na introdução, o percurso de autoconhecimento e autodomínio consiste na eliminação total das paixões (*adfectus*), e sua modalidade mais intensa e arraigada na alma, o

⁶⁵ Migliorini, 1997, p. 14. A obra de Sêneca dedicada aos estudos da natureza, *Naturales Quaestiones* evidencia que o filósofo não era leigo em assuntos científicos da época.

⁶⁶ Essa é a visão de Migliorini (1997, p. 48).

“vício” (*uitium*)⁶⁷. As paixões são impulsos desregrados da alma, mais brandas, mais ocasionais, os quais “se se tornarem frequentes e não forem refreados, podem degenerar em doenças da alma”. A analogia médica é o catarro (paixão) que, se ocasional, causa apenas tosses, mas, se contínuo e intenso, degenera em tuberculose (vício/doença)⁶⁸. Assim como as virtudes mantêm entre si mútua conexão, também as paixões se reforçam reciprocamente e, quando reiteradas, ensejam o vício⁶⁹. Mesmo sem intenção, alheio às leis que regem a ordem total, o agente passional causará prejuízo para si, o que impossibilita a sua felicidade e a da comunidade, posto que perturba a ordem pública em alguma medida, como um órgão debilitado compromete a saúde corpórea global⁷⁰; quanto mais influente for o indivíduo vicioso, como um cônsul, orador ou mesmo o imperador, maior o comprometimento da saúde pública. Em síntese, o maior efeito das paixões e vícios é a introdução da discórdia entre os homens⁷¹.

Notavelmente, em Zenão e entre os primeiros estoicos gregos, o sábio é uma figura ideal, próxima de um deus, acima das vicissitudes da vida ordinária⁷². Há assim um hiato incontornável entre o sábio e o humano comum, no geral caracterizado como insensato. Paradoxalmente, os estoicos gregos estavam mais interessados em classificar as emoções negativas do que discernir meios de cura da alma⁷³. Em contraste com esses, Sêneca e os estoicos da fase imperial acreditam na possibilidade de o homem comum avançar em direção à liberdade interior, sabedoria e bondade do sábio ideal por meio dos estudos e práticas filosóficas. Todavia, somente quem se descobriu enfermo, sem controle sobre as reações imediatas que os eventos por vezes incitam, e almeja experimentar a felicidade proveniente da

⁶⁷ *Utium* significa “mau hábito, inclinação para o mal”, um termo de maior expressividade que *adfectus*, melhor aplicável ao contexto romano de então e, sobretudo, aplicável à descrição das experiências de Sêneca junto ao séquito de Calígula, Cláudio e Nero. *Utium* ainda se aproxima da noção de “defeito físico”, *pravitas* (“perversão”, “privação” de uma qualidade), como em *corporis vitium*, *corporis pravitas* (OLD s.v *uitium*, 2a, b, 3, 4, 7). De antemão, fica evidente o paralelo psicofísico do termo, entre defeitos ou desarmonias de ordem somática e defeitos morais, de ordem anímica, portanto.

⁶⁸ *Ep.*, 75. 11-12.

⁶⁹ “Nenhum vício se conserva dentro dos seus limites” (*Ep.*, 95.33).

⁷⁰ *De ot.*, 3.5.

⁷¹ *Ep.*, 90.36. F. Silveira observa (2014, p. 93) que, na *Ep.*, 94, especialmente nos §§ 56–57, Sêneca se refere à natureza de modo personificado e dinâmico, descrevendo-a por meio de uma série de verbos aliterados — *genuit* (gerou), *posuit* (pôs), *subiecit* (submeteu), *dedit* (deu), *erexit* (ergueu), *uoluit* (quis), *disposuit* (dispôs) e *adscondit* (escondeu). Em contraste, a menção ao *uitium* nos mesmos parágrafos rompe com esse padrão estilístico, enfatizando que ele não é fruto da natureza.

⁷² Conforme Reinhold A. Ullmann, a inspiração para o ideal de sábio provém da pátria de Zenão, somada à profunda admiração que desenvolveu por Sócrates já em Atenas: “Em Cítio, praticavam-se igualmente, cultos cananeus. Dos cananeus descendem os fenícios. Logo, pensamento de uns e outros encontram-se presentes em Zenão. Ao mesmo tempo, não era desconhecido ao fundador do Pórtico que os cananeus estabeleciam pouca distância entre o homem e a divindade. Os profetas de Israel escarneciam de Baal, mistura risível de algo que não é nem Deus nem homem. Muitas vezes, trata-se de um governante guindado à categoria de divindade. Resquícios dessa concepção temo-la na ideia estoica de o sábio se igualar a Deus” (Ullmann, 1996, p. 17).

⁷³ Lohner, 2021, p. 77. Cf., Cic. *Tusc.*, 4.9.

excelência, forçosamente trabalhará para abandonar a condição comum inicial de insensatez para tornar-se sábio. Sua preocupação reside em fornecer instrumentos para que os indivíduos melhorem a qualidade de suas emoções predominantes.

Antes de abordar a teoria senequiana das paixões, faz-se necessário assinalar que as reflexões éticas de Sêneca têm como pano de fundo não apenas o monismo crisipiano e o dualismo posidoniano, mas também as noções médicas há pouco delineadas. Em primeiro lugar, Sêneca refere-se à força agregadora da escola pneumática, o *pneuma coesivo*, quando afirma em analogia política que o soberano é o “sopro vital” ou “alma” do corpo social, para o qual os membros servem a seus comandos⁷⁴. A aparição desse recurso explicativo é explícita em *Naturales Quaestiones*, II, 2.4 e II,6.6, quando Sêneca discorre sobre o princípio mantenedor da unidade dos corpos, e mais especificamente, a do ar; essa abordagem filosófica se insere na investigação sobre as causas dos relâmpagos e trovões. Na primeira menção, Sêneca explana a Lucílio, o destinatário do tratado, que quando se referir a “um” no tópico físico, ele não irá se referir à quantidade, mas à qualidade, natureza do corpo [*naturam corporis*] que mantém sua unidade [*unitate sua cohaerentis*] sem auxílio externo. Em seguida, o filósofo atribui ao *spiritus* tensionado — equivalente, em latim, ao *pneuma* grego — a capacidade de agregação

Esse autem unitatem in aere uel ex hoc intellegi potest quod corpora nostra inter se cohaerent. Quid enim est aliud quod teneat illa quam spiritus? Quid est aliud quo animus noster agitetur? Quis est illi motus nisi intentio? Quae intentio nisi ex unitate? Quae unitas, nisi haec esset in aere? Quid autem aliud producit fruges et segetem imbecillam ac uirentes exigit arbores aut distendit in ramos aut in altum erigit quam spiritus intentio et unitas?

Ora, que há unidade no ar pode também ser compreendido a partir disto: o fato de que nossos corpos se mantêm coesos [*cohaerent*] entre si. Pois o que mais é que os mantém senão o sopro [*spiritus*]? O que mais é aquilo pelo qual nossa alma é posta em movimento? Que movimento é esse, senão uma tensão [*intentio*] ? E que tensão, se não provém da unidade? E que unidade haveria, se ela não estivesse no ar? Ora, o que mais produz os frutos e faz brotar as searas frágeis, faz verdejar as árvores, estendê-las em ramos ou as eleva em altura, senão a tensão e a unidade do sopro [*spiritus intentio*]? (*NQ*, II, 6.6).

Em *NQ*, a *intentio spiritus* não apenas corrobora a centralidade do *pneuma* na física estoica, como também, em sua função explicativa, implica a rejeição do atomismo epicurista, bem como da concepção de que o mundo seja produto do acaso, tal como expressa em latim na obra *De rerum natura*, de Lucrécio⁷⁵.

⁷⁴ *Clem.*, III, 2.1.

⁷⁵ Hine, M. Intro., p. 4.

Em segundo lugar, para os objetivos desta dissertação, é significativo investigar de que modo Sêneca compatibilizou teorias estoicas antagônicas, ortodoxas e heterodoxas, acerca das paixões, na medida em que se pretende explicitar que o elemento intelectualista acentuado em sua obra, aliado aos recursos consolatórios e preceptivos, situa Sêneca em uma posição singular no interior da tradição médica. Ademais, seus escritos configuram a mais completa evidência para a visão estoica das emoções⁷⁶.

Dito isso, a teoria senequiana sobre a origem das paixões melhor se delineia em *De Ira*, obra dedicada à mais desumana das emoções, análoga à loucura e mania. Ela nos é elucidativa quanto à monarquia do corpo adoecido em alguma de suas funções orgânicas, mas resultantes das transformações físicas da alma. Reconstruo brevemente a argumentação inicial da obra a fim de evidenciar, previamente, em que medida a terapia da alma se expressa na apatia. No Livro I de *Sobre a ira*, Sêneca rejeita a doutrina aristotélica relativa à moderação de algumas emoções fortes, o justo meio. Aristóteles propõe que a excelência corresponde ao “padecimento com medida”, “metropatia”⁷⁷, pois mesmo as emoções violentas, indesejadas em certas ocasiões, são úteis em outras, possuindo assim valor instrumental, como a possibilidade de o ímpeto violento ser útil na guerra. Sêneca justifica a eliminação total da ira e de outras paixões (avareza, cupidez, luto, ambição, amor ao luxo⁷⁸), mas a ira em especial por ser ela avessa aos conselhos da razão, condição em que o encolerizado se esquece da humanidade compartilhada com o outro e que, para terminar a vingança começada, assume traços autodestrutivos⁷⁹. Para Sêneca, existem outras formas de executar racionalmente, e com maior eficiência, o que se pretendia fazer antes de ser tomado pela ira, como o necessário castigo a uma injustiça sofrida. Suficiente em si, o governo do *hegemonikón* dispensa a condução da alma por emoções ambíguas⁸⁰. Assim, nesse primeiro momento, Sêneca fundamenta as bases da *apatheia* estoica de emoções violentas em contraposição à *metriopatheia* aristotélica.

Em consonância com o Pórtico, para Sêneca, a ação humana se inicia nas impressões retidas na alma por um objeto, a qual responde com uma tendência (*hormé*) de perseguir o que é prazeroso e evitar o que é danoso. Seja qual for a impressão, trata-se do desejo proveniente da necessidade natural legítima (*Helv.*, 11.4). Nesse sentido, o ser humano não possui a

⁷⁶ Essa é a visão de Konstan, *CCS*, p. 174.

⁷⁷ “A excelência é acerca das afecções e das ações, e nestes fenômenos o excesso erra e o defeito é censurado, o meio, contudo, é louvado e acertado. O que é louvável e o que acerta integram a excelência. A excelência é uma certa qualidade do que é do meio, uma vez que tem a aptidão de o atingir” (*EN*, II, 6, 1106b25).

⁷⁸ *De Ira*, I, 21.1-4; *Ep.*, 85.5-8.

⁷⁹ *De Ira*, I, 1.2.

⁸⁰ “Não precisamos de outros instrumentos; a natureza nos proveu suficientemente de razão. Deu-nos esse dardo robusto, duradouro, obediente, que não tem dois gumes nem é passível de ricochetear contra seu dono. Não apenas para nos precavermos, mas para agirmos, a razão é ela própria suficiente em si” (*De Ira*, I, 17.2).

liberdade de ser diferente de impressionável e desejante; não há controle racional nessa dimensão⁸¹. Contudo, no humano, somente impressões e tendências não são suficientes para mobilizar as duas dimensões corpóreas, a anímica e a somática, ao deslocamento (ação). Uma vez mais se faz necessário o assentimento, *adsensio*, versão latina da *sunkatáthesis* grega:

Todo animal racional não age, a não ser que primeiro seja excitado pela aparência de uma coisa, depois tenha tomado impulso, e então o assentimento confirme esse impulso. O que é o assentimento, explicarei. ‘É necessário que eu caminhe’: só então eu caminho, quando disse a mim mesmo isso e aprovei esta minha opinião. ‘É necessário que eu sente’: só então eu me sento (*Ep.*, 113.18).

O filósofo permanece no interior da ortodoxia estoica, acata a concepção intelectualista das paixões crisipiana, quando corrobora o equívoco de origem epistemológica: “desejar ardentemente coisas que apenas relativamente são de desejar, ou são absolutamente não desejáveis; ou atribuir um grande valor a coisas que pouco ou nenhum valor têm” (*Ep.*, 75.11-12). Atribui-se às coisas físicas um significado próprio do humano⁸². E ainda, de modo mais enfático, “o que importa é eliminar os próprios vícios [...] A menos que eliminemos as falsas opiniões que nos induzem em erro” (*Ep.*, 94.6).

A visão intelectualista, todavia, parece não eliminar totalmente a visão dualista da alma sobre origem das paixões, e aí estaria a suposta originalidade de Sêneca⁸³. No Livro II, Sêneca formula o que denomino anatomia das paixões, por envolver tanto o aspecto anímico quanto o somático do humano. A *phantasia* grega é traduzida pelo termo latino *speciem* ou *species*; a *hormé* grega, tendência ou movimento ao mesmo tempo natural e divino, recebe, em Sêneca, o correspondente latino *impetus*; a este último, ele propõe serem duas ordens:

Nobis placet nihil illam per se audere sed animo adprobante; nam speciem capere acceptae iniuria et ultionem eius concupiscere et utrumque coniungere, nec laedi se debuisse et vindicari debere, non est eius impetus qui sine uoluntate nostra concitatur. Ille simplex est, hic compositus et plura continens: intellexit aliquid, indignatus est, damnauit, ulciscitur: haec non possunt fieri, nisi animus eis quibus tangebatur adsensus est (*De Ira*, II, 1.4-5).

⁸¹ Sêneca afirma que as sensações são inevitáveis; algumas, como o medo, a natureza nos lembra nossa condição mortal, mesmo se a situação real não nos colocar em risco: “Não se trata de medo, mas de uma impressão, inteiramente natural, sobre a qual a razão não tem poder” (*Ep.*, 57.4).

⁸² *Ep.*, 71.24. Por outro lado

⁸³ Em *Ep.*, 92, 1, Sêneca afirma: “No elemento essencial da alma há uma parte irracional e outra racional; a primeira está a serviço da segunda” [*In hoc principali est aliquid irrationale, est et rationale. Illud huic servit, hoc unum est*]. O “elemento essencial” designa o *hegemonikón*, de modo que Sêneca parece adotar uma concepção de inspiração platônico-posidoniana quanto à influência da irracionalidade sobre a ação humana, em uma articulação não isenta de tensões com o monismo crisipiano. Contudo, alguns comentadores observam que, mais uma vez, Sêneca remete Lucílio a um lugar-comum doutrinário como ponto de partida para a exposição de teses estoicas, sem que isso implique necessariamente a adesão do autor a essa posição (cf. Almeida, 2024, p. 63).

Para nós, parece que a ira nada ousa por si mesma, mas apenas com a aprovação da alma; pois formar a representação [*speciem*] de uma injúria recebida, desejar a sua vingança e juntar ambas as coisas, que não se deveria ter sido lesado e que se deve vingar, não é o impulso da alma suscitado sem a nossa vontade. O primeiro movimento é simples [*simplex*], o outro é complexo e compreende vários passos [*compositus et plura continens*]: compreendeu algo, indignou-se, condenou, vingou-se. Esses processos não podem ocorrer se a alma não deu assentimento aos estímulos pelos quais estava sendo atingida (*De Ira*, II, 1.4-5, grifo próprio).

Sêneca avança no escrito caracterizando o *impetus simplex* como um primeiro movimento ou impulso involuntário [*primus motus non uoluntarius*], isto é, respostas corporais imediatas sem a participação da vontade humana, como o arrepio quando submetidos ao frio, o asco a certas asperezas, os pelos eriçados diante de notícias ruins, a vertigem sob o mar, o bocejo, o fechar dos olhos quando ameaçados⁸⁴. São movimentos somáticos em consequência da percepção pura do objeto externo que se apresentam como reação. “Pura” porque são desprovidos da participação da vontade individual e conteúdo proposicional próprio da inteligência (juízos)⁸⁵. Se não há registro de ordem linguística, é necessário que esses movimentos sejam “irracionais”, e, por consequência, não provenientes da parte governante do ser humano. O *hegemonikón* restringe-se a observá-los nos movimentos corporais, mas ainda assim há o seu assentimento não-linguístico. Sêneca qualifica o *impetus simplex*, sem conteúdo proposicional, não como paixões, mas “pródromos”, *proludentia adfectibus*, “princípios que preludiam as paixões” (*De Ira*, II, 2.5) ou *praeparatio adfectus* (4.1). Aí estaria uma possível influência de Posidônio, nos movimentos da alma pré-afetivos:

a trombeta excita os ouvidos de um velho militar, em plena paz e já em traje civil, e o ruído das armas excita os cavalos de campanha [...] Nada dessas coisas que impelem fortuitamente a alma deve ser chamado de paixão: a alma, por assim dizer, sofre-as mais do que as produz. Portanto, a paixão não é ser movido em função de imagens que nos ocorrem dos fatos, mas entregar-se a elas [*permittere se illis*] e seguir esse movimento fortuito (*De Ira*, II, 2.5-3.1).

Por serem involuntárias, são inevitáveis e tais movimentos marcam o comportamento de todo ser humano, embora possamos provocá-los com treinamento, como fazem os atores⁸⁶. Só é possível diminuir sua expressão através do treinamento, como no caso do rubor excessivo das faces quando envergonhado, sendo o sujeito incapaz de controlá-la de todo. Para Sêneca, é

⁸⁴ *De Ira*, II, 2.1; 4.2.

⁸⁵ Bocchi, 2011, p.33-34.

⁸⁶ “Posto que nenhuma dessas sensações esteja em nosso poder, a razão não tem como persuadir a que não sejam produzidas” (*De Ira*, II, 2.1). Ver o enrubescimento de Fabiano ante ao senado em *Ep.*, 11.4-6.

necessário não atribuir valor moral ao que é inevitável à vontade humana, aos revezes da fortuna ou à exterioridade⁸⁷.

Por fim, trata-se de um mecanismo de resposta tão somente da corporeidade instintiva compartilhada entre animais⁸⁸. O homem está submetido à ordem da necessidade, tal como corpos em estrita interação mútua afetam e são afetados no contato elementar. De outra forma, como dito acima, “a paixão não é ser movido em função de imagens que nos ocorrem dos fatos”, Sêneca indica a possibilidade de liberdade de se evitar, ou não, esses primeiros movimentos corporais pelo simples fato de os discernir: “mas entregar-se a elas e seguir esse movimento fortuito”. O campo para a moralidade consiste, assim, na responsabilidade individual de alterar, por meio do desejo ou rejeição, tais movimentos programáticos; e é justamente nisso que o humano se difere dos demais animais, o discernimento daquilo que se passa no interior anímico. Em contrapartida, também as virtudes preludiam-se em sinais corporais inevitáveis⁸⁹.

Podemos estruturar a concepção senequiana sobre os movimentos involuntários (*propatia*) de *De Ira*, I, 3.3 no seguinte argumento composto por asseríveis simples e asseríveis não-simples:

1. *Se toda reação somática for indício do estado da alma,*
2. *e se o estado da alma evidenciar possíveis paixões,*
3. *então, o empalidecimento do guerreiro ante a batalha, bem como a rigidez dos membros do orador experiente antes do discurso, indicam as paixões da covardia, no primeiro, e do medo, no segundo.*
4. *Uma vez iniciadas, as paixões não são controláveis.*
5. *O guerreiro e o orador se controlam.*
6. *Logo, as reações somáticas não indicam necessariamente estados passionais da alma.*

Tratando-se de um raciocínio condicional, demonstramos sua verdade ao reduzi-lo a um silogismo indemonstrável⁹⁰, qual seja, o *modus tollendo tollens* (A):

⁸⁷ “estamos comprometidos com este pacto: suportar a condição mortal e não nos abalar com o que não temos o poder de evitar” (*Vit. beat.*, 15.7).

⁸⁸ A. Setaioli (2014a, p. 247) vê na entrada 19.3 do referido tratado, em que Sêneca associa a ira à alterações fisiológicas, como o aumento da circulação e aquecimento sanguíneo, influência direta de Posidônio, sem eliminar, no entanto, a precedência da paixão na crença de ter sido ofendido.

⁸⁹ “Nunca reparaste como a coragem dá novo vigor ao olhar? Como a prudência reforça a atenção? Como o respeito acentua a modéstia e a calma? Como a alegria aumenta a serenidade? Como a severidade acentua a rigidez? Como a ternura aumenta a sensação de bem-estar? Consequentemente, tudo quanto altera a cor e a forma dos corpos é igualmente um corpo, o qual exerce naqueles a sua ação” (*Ep.*, 106.7).

⁹⁰ Segundo S. Bobzien (2022, p. 123), a lógica estoica admitia a constatação da validade imediata de um argumento quando ele era passível de redução em ao menos uma das cinco formas de indemonstráveis identificados por Crisipo, pois, segundo a forma lógica silogística, é impossível que as premissas (ou asseríveis) sejam verdadeiras e a conclusão, falsa.

Se “p” (1 e 2), então “q” (3);
 Não “q” (4-5),
 Então, não “p” (6).

Avançando um pouco mais no raciocínio senequiano, chegamos a outra conclusão, agora estruturada segundo *o modus ponendo ponens*:

1. Se as reações somáticas não indicam necessariamente estados passionais da alma (p),
2. então o corpo possui seus próprios mecanismos de reação involuntária (*propatia*) (q).
3. Uma vez confirmado “p” (A), então “q”.

Concomitantemente ao tratamento do *impetus simplex*, o filósofo se exprime sobre o *impetus compostus*, aquele movimento corporal em que há conteúdo proposicional sólido, isto é, há nesse impulso *um juízo* implícito e *uma emoção* associada a ele direcionadores da ação⁹¹. Tal juízo não é neutro; não apreende apenas a impressão física do objeto, mas formou-se a partir das valorações humanas precedentes. Retomando a epistemologia, o estoicismo concebe que todo existente é corpóreo, com exceção apenas dos dizíveis (λεκτά, *lektá*) e dos asseríveis (ἀξιωμα, *axíoma*), constitutivos da dimensão lógica-discursiva própria do ser humano; esses, devido à sua influência direta na ordem causal do mundo, subsistem, configurando-se objetos de estudo da lógica estoica. A voz, diferente do significado por ela mediado, influi na cadeia causal por meio do abalo da massa de ar no interior do corpo e entorno da boca. Observa-se que a transição dos componentes incorpóreos da linguagem humana para o domínio físico (por meio da vocalização) e para a correspondente expressão psicológica dos juízos, as emoções, suscitadas tanto no emissor quanto no receptor da fala.

Conforme mencionado, o juízo já acatado pela alma propiciador da ira é “que não se deve sofrer agressão e que se deve obter vingança” (*De Ira*, II, 1.4). Depois de repetido inúmeras vezes, tal juízo nos dota de um novo impulso autônomo. Mesmo que o agente saiba qual ação é conforme a moralidade vigente reguladora do convívio, não é capaz de agir de acordo com ela⁹². Portanto, o “erro do juízo” corresponde ao ato de o *hegemonikón* dar assentimento à *hormé* tornada autônoma graças ao conteúdo proposicional falsificado com impressões próprias — uma “opinião”, em Sêneca — não proveniente estritamente da ordem externa. Já a concretização do afeto passional resulta da associação dessa opinião à necessidade

⁹¹ É necessário recordar aqui a base empirista do estoicismo, em que o homem literalmente nasce “como uma folha em branco”, de modo que as experiências coletadas em vida necessariamente se imprimem materialmente na alma até que novas, talvez voluntariamente, sejam impressas sobre as já existentes.

⁹² *Ep.*, 95.37.

de ação (“sofri uma injúria, logo, devo vingar-me”). Observa-se, assim, a reatividade imediata e compulsiva do sujeito frente à impressão; a natureza humana é facilmente levada a suspeitar e a supor o que os demais pensam⁹³. Apesar de parecer não haver a voluntariedade do acato, o fato de o sujeito não o recusar prontamente implica sua adesão, pois a natureza própria da *hormé* consiste em perseguir ou evitar um objeto externo. Para Sêneca, reagir apressadamente equivale a reagir com prazer e, na medida em que inevitavelmente se excede, equivale a reagir com injustiça⁹⁴. Se a própria razão não consegue opor-se ao movimento impulsivo, surge uma paixão. Nesse sentido, é característico desse discurso interno a obstinação em fixar-se na consciência, em ser absorvido por um “pensamento único”, por uma emoção única (*intenta in unam rem et toto animo adfixa*⁹⁵), que obscurece à alma a outras possibilidades de ação, tal como a obstinação de um animal selvagem em perseguir sua presa⁹⁶.

Os sinais corporais anunciados pela ira são inconfundíveis: os olhos inflamados e cintilantes, os dentes e lábios cerrados, respiração intensa, a fala pouco articulada e confusa; as mãos que se entrechocam, a face disforme⁹⁷. Nesse trecho, Sêneca também menciona o rubor do rosto, “devido ao sangue que lhe ferve desde o fundo do peito”. É notável nesse último impulso o superaquecimento do sangue, um humor relacionado à atividade cardíaca, ao peito; podemos interpretar essa modalidade de *diskrasia* comum no temperamento colérico como condição para os demais sinais corpóreos acima, embora essa descrição se aplique ao estado passional de fato; por exemplo, o excesso de sangue circulando na região superior do corpo implica a falta desse humor nas extremidades, de modo a provocar o descontrole motor das mãos e pés, bem como o aquecimento excessivo do tórax com a atividade cardíaca obrigar os pulmões trabalharem mais para manter o equilíbrio térmico com ar fresco adicional, conforme a medicina pneumática de Areteu. Ademais, o iniciante na filosofia estoica, conforme a exortação senequiana à virtude, deve precaver-se para observar em si os indícios de qualquer ordem de paixão tão logo haja sinais prévios⁹⁸.

No geral, o assentimento assume contornos de comando mental: primeiro da alma para o corpo em situações rotineiras, com algum grau de participação linguística-racional nesse

⁹³ Dinucci, 2023, p. 109.

⁹⁴ *Clem.*, III, 12.3.

⁹⁵ *Ad Marc.*, 2.4.

⁹⁶ O afínco ao estado passional é semelhante à obstinação da fera em perseguir a presa, isto é, própria de um animal ignóbil, irracional (*Clem.*, III, 3.5). Podemos cogitar a partir dos trechos de *Ad Marc.*, 2.4, 3.4 e 5.4 que, no caso do luto de Márcia pela morte do filho jovem, o juízo interno, segundo Sêneca, é “sofrer o luto é necessário; é um prazer se martirizar frente a si e aos outros”. Sêneca condena igualmente o gosto em sofrer em *Ad Pol.* 4.

⁹⁷ *De Ira*, I, 1.3-4.

⁹⁸ *De Ira*, II, 10.2.

processo⁹⁹, ou um comando do corpo para a alma, como nas situações de perigo à estrutura corpórea — como vimos, o *impetus simplex*, esse desprovido de conteúdo proposicional, obviamente, para conferir assentimento imediato à tendência natural para ação. Ao sujeito que já formou um juízo sobre a reação adequada para determinada ocorrência por meio do condicionamento comportamental, em total consonância com sua predisposição temperamental, o processo de assentimento torna-se igualmente imediato. Isto é, irrefletido, exteriorizando-se reativamente de modo similar em ocasiões não-similares. Assim, o *impetus compostus* permanece submetido ao mecanismo do *impetus simplex*.

Referindo-se à ira, mas válido a qualquer movimento passional, Sêneca assim explica o manifestar da paixão: “Aquele primeiro impacto na alma não podemos evitar pela razão [...] Aquele segundo movimento, que nasce de um juízo, é eliminado por um juízo” [*iudicio nascitur, iudicio tollitur*] (*De Ira*, II, 4.1-2). Isso quer dizer que, em toda paixão, há o prévio assentimento da razão, não à ação passional, mas ao conteúdo proposicional acatado. Como vimos, a paixão não consiste num estado de passividade da alma frente a uma tendência irracional-incontrolável, mas, ao contrário, é um estado ativo, em que a própria racionalidade converte-se em paixão de modo voluntário, e com isso, a alma como um todo altera-se (*mutatio animi*), via os juízos previamente dotados de valor pessoal:

a alma não está apartada, observando as paixões do lado de fora [...] mas ela própria se transforma na paixão [*in adfectum ipse mutatur*] [...] a paixão e a razão não possuem sedes próprias, separadas e distintas, mas são uma mutação da alma [*mutatio animi*] para melhor ou para pior (*De Ira*, I, 8.2-3).

Embora o estoicismo tenha assimilado muitos aspectos da física e da cura anímica platônica do *Timeu*, a concepção zenoniana sobre a origem voluntária das paixões¹⁰⁰, reafirmada por Sêneca, difere da perspectiva platônica expressa em *A República*¹⁰¹. Para Sêneca, em contraste, o *hegemonikón* divino concorda, isto é, assente e assimila seus objetos cognitivos para todos os efeitos. Assim se explica a intensidade com que uma inclinação viciosa aparentemente “arrebata” o sujeito, retirando-lhe o autodomínio:

⁹⁹ “‘É necessário que eu caminhe’: só então eu caminho, quando disse a mim mesmo isso e aprovei esta minha opinião. ‘É necessário que eu sente’: só então eu me sento” (*Ep.*, 113.18).

¹⁰⁰ Cic. *Acad. post.*, I.39.

¹⁰¹ Cf. *Pla. Rep.*, IV, 440e-444b. A paixão se origina no descumprimento da função específica de alguma das partes da alma tripartite — analogia da injustiça na cidade com a doença do corpo —, o que sugere que a racionalidade (*logistikón*), de alguma forma, pode ser governada por uma instância inferior. Para o ateniense, a parte racional e divina pode ser tomada pela disposição interior irascível (*thymoeides*) ou apetitiva (*epithymētikón*).

a própria razão, à qual estão entregues os freios, detém seu poder durante o tempo exato em que se mantém separada das paixões. Se se misturou a elas e contaminou-se, não consegue deter o que teria podido remover [...] O início de certas coisas está em nosso poder, seus estágios ulteriores nos arrebatam com sua força [*ui sua rapiunt*] e não permitem regresso. Do mesmo modo como os corpos lançados num abismo não têm nenhum poder sobre si e não podem, depois de precipitar-se resistir ou deter-se, pois a queda irrevogável exclui todo cálculo e arrependimento e é impossível não chegar ali onde antes teria sido possível não ir, assim também a alma — se ela se projetou na ira, no amor e em outras paixões, não é permitido reprimir-lhe o impulso [*ita animus, si in iram amorem aliosque se proiecit adfectus, non permittitur reprimere impetum*]; é preciso que seja arrebatada e levada ao fundo por seu próprio peso e pela natureza proclive de seus vícios (*De Ira*, I, 7.3-4).

Segundo a visão senequiana, a paixão é estritamente *voluntária* pois ela mesma converge em afeto imperfeito e, uma vez iniciado o impulso concordante, conforme o filósofo, dificilmente ela regressa à ordem inicial. É necessário que o mesmo impulso se extinga por si mesmo, agora sem a participação da vontade, na medida em que novas impressões afetam o *hegemonikón*, enfraquecendo o *impetus* passional¹⁰², como um motor superaquecido a recuperar o estado térmico ideal. A mesma imagem de um corpo em queda livre, que avança não por desejo próprio, mas por incapacidade de se refrear Sêneca atribui à ambição de conquistas e poder de Alexandre da Macedônia, Pompeu, J. César e Mário. A impetuosidade destes não se deve à força da virtude, mas do voraz desejo de estarem acima de todos, uma paixão insana por fama militar e política, capaz de dizimar cidades inteiras; do ponto de vista moral, conforme o filósofo, eles “carecem de qualquer força que os reprima” (*Ep.*, 94.62-65).

É necessário que cada vício tenha um conjunto de juízos que o sustente, para os quais é igualmente necessário o registro pouco delimitado de um “contrajuízo” refreador ou mesmo um discurso moral organizado consistente, dotado de clareza e distinção de uma escola filosófica, em que o agente moral deposite maior valor neste juízo ordenador que naquele permissivo. Esse novo elemento serve como causa dissuasiva da ação passional. A repetição meditativa deste novo *lógos* interior por meio de preceitos e máximas, como ficará visível adiante, é crucial para disposição da *apatia* estoica. Um exemplo formidável de disposição apática, cuja aflição emocional foi controlada pelas palavras, nos é dado, com espanto, pelo próprio Sêneca¹⁰³. O assentimento imediato ocorre à primeira tendência familiar do animal porque ainda falta à consciência dele um *lógos* civilizador em maior grau de harmonia com o *cosmos*. A formação

¹⁰² *De ira*, I, 8.6.

¹⁰³ Depois que Calígula mandou prender e executar o filho de Pastor, um cavaleiro romano, convidou o pai para jantar no mesmo dia, obrigando-o a disfarçar o sofrimento sob vigilância constante. Pastor suportou o banquete sem demonstrar dor, usando perfume e guirlanda como ordenado, contendo as lágrimas. Ver. *De Ira*, II, 33.3-5.

e acato desse juízo passional precedente ocorre por meio do contato inadvertido com as opiniões comuns, que exploraremos com maior profundidade adiante.

Para encerrar a abordagem da teoria das paixões senequiana, discorreremos brevemente sobre a emoção oposta, a *eupáttheia*. No contexto latino, não há tradução precisa para a *eupáttheia*; contudo, essa emoção é conotada quando a *hormé* está em concordância com a natureza racional. Em Sêneca, o bom afeto se manifesta, por exemplo, na conjunção do desejo de beneficiar o outro, na alegria racionalizada dessa intenção e na gratidão expressa em gestos ou palavras quando se é beneficiado por algum serviço prestado ou bem recebido. Sêneca dedica a obra *De Beneficiis* à análise dos sentimentos envolvidos na boa intenção de dar e receber, comportamentos pertinentes à etiqueta da corte imperial. O natural desejo de reciprocidade do recebedor é indício de um bom afeto, perpetuador da civilidade entre os homens. Dessa forma, reconhece-se que um favor ou teria sido obtido com ardor (o recebedor valoriza de imediato o esforço despendido) ou não teria sido obtido. Afirma o filósofo: “Mesmo que ele não possa fazer mais nada, ele é grato. Sente afeição, reconhece sua dívida e deseja retribuir o favor” (*Ben.*, 4.21.2). Obviamente, a abordagem terapêutica de Sêneca parte das emoções negativas inerentes à condição humana, como o medo da morte, o luto e os apetites desenfreados, mas também louva o cultivo intencional de bons afetos por si mesmo. A gratidão liga-se intimamente à alegria comedida em favorecer um amigo e ao reconhecimento do bom caráter do outro por se prestar útil aos demais, sem anseio de que haja retribuição da parte do doador. A gratidão dispensa a fala, mas constitui um louvor íntimo à ação, sendo válido também para o reconhecimento da benevolência ali presente em si mesmo. Sêneca refere-se ao senso de gratidão relacionado ademais à virtude da justiça, pois se reconhece no outro qualidade digna de louvor¹⁰⁴.

¹⁰⁴ *Ep.*, 102.19.

3.1. *Opinio communis*: a origem coletiva das paixões individuais

“Entre a loucura do vulgo e aquela que confiamos aos
médicos só há uma diferença: esta última é motivada por
uma doença, a primeira é causada pelas falsas
opiniões”¹⁰⁵
(*Ep.*, 94.17).

Devido à limitação inicial da razão em desenvolvimento, os sujeitos ainda não apreendem plenamente a ordem cósmica, e a percepção singular distorce o que na natureza é indiferente. Conforme Sêneca, no estado passional da ira, por exemplo, a inversão da ordem de grandezas manifesta nos juízos é evidente: “A razão quer proclamar o que é justo; a ira quer que pareça justo aquilo que ela proclamou” (*De Ira*, I,18.1). O agente não se vê parte do mundo, conforme a concepção orgânica estoica; inversamente, o juízo previamente distorcido faz do mundo extensão dele.

Para Sêneca, a grande responsável pela formação de juízos equivocados é a opinião comum (*opinio communis*)¹⁰⁶. A forma habitual de a coletividade ajuizar ou estimar as coisas (*aestimantur*) não é bom parâmetro para a vida feliz¹⁰⁷. Ao contrário, em grande medida, a formação filosófica inicia-se com a recusa dos valores e objetos de desejo do vulgo, aos quais o estoicismo não credita fundamento. Ademais, o Pórtico atribui a Sócrates, sobretudo o retratado por Xenofonte, a primazia de ter observado a valoração habitual distorcida acerca das coisas para a felicidade, bem como a necessidade de adotar uma dieta de vida na qual as tendências se restrinjam ao necessário.

Nas Epístolas 94 e 95, cujo tema é a relevância dos preceitos sobre a formação moral do indivíduo, ele melhor expõe como a vulgaridade das opiniões e a sociabilidade imponderada prejudicam a saúde da alma¹⁰⁸; a adesão inadvertida a crenças vulgares destrói a sã disposição da justiça¹⁰⁹. O equívoco do juízo está na atribuição de valores equivocados, isto é, considerar bom aquilo que é pouco ou mesmo indesejado. Como apontamos, a *phantasia akatálēptos* resulta de um juízo de valor equivocado. Nisso consiste a concepção intelectualista da paixão no estoicismo. Elaborar-se um juízo incorreto, provido de conteúdo proposicional cuja

¹⁰⁵ “*Inter insaniam publicam et banc, quae medicis traditur, nihil interest nisi quod haec morbo laborat, ilia opinionibus falsis*” (*Ep.*, 94 17).

¹⁰⁶ Como reiteradamente aparece em seus escritos. Cf. *Ep.*, 7.1-2; 8.3; 14.9; 23.5; 42.1; 67.12; 74.12; 94.6, 94.52-55; 115.18; 118.6-7; *Vit. beat.*, 1.3. *De ot.*, 1.3.

¹⁰⁷ “A opinião comum é prova do pior” (*Vit. beat.*, 2.2). Com recorrência o coletivo é sinônimo em sua escrita de “vulgo” ou “multidão”.

¹⁰⁸ “Nosso espírito enferma de qualquer vício contraído no contacto com as falsas opiniões [*pravis opinionibus*]” (*Ep.*, 94.13).

¹⁰⁹ *Ep.*, 94.60.

contraface são impressões e impulsos repletos de anseios e temores, que tornam o objeto mais desejável ou mais repulsivo do que realmente é. Por “não objetivo” compreende-se a aparência, ou melhor, a impressão valorada de modo equivocado, acrescida de um conteúdo que ultrapassa o dado físico, aquilo que já se acrescentou, do ponto de vista antropológico, de desejo ou repulsa por um objeto. As coisas em si, do ponto de vista objetivo, não produzem em nós juízos sobre elas; somos nós que acrescentamos a elas valorações¹¹⁰. O filósofo afirma:

Falleris enim et pluris quaedam quam sunt putas, adeoque falleris ut quae maxima inter nos habentur — divitiae, gratia, potentia — sestertio nummo aestimanda sint. Hoc nescies nisi constitutionem ipsam qua ista inter se aestimantur inspexeris.

te enganas e julgas que algumas coisas valem mais do que realmente valem; e te enganas a tal ponto que aquelas coisas que entre nós são tidas como mais valiosas — riqueza, favor, poder — não valem, na realidade, sequer um sestércio. Não compreenderás isso a menos que examines a própria constituição segundo a qual essas coisas são estimadas entre si (*Ep.*, 95.59).

Em outro momento, ele situa o valor moral da opinião em oposição à verdade da ordenação universal: “Uma alma que contempla a verdade, que atribui valor às coisas de acordo com a natureza e não com a opinião comum [*non ex opinione sed ex natura pretia rebus imponens*]” (66.6). De outro modo, despreza-se o que é inerentemente bom em *si mesmo*, a excelência de caráter; na medida em que o trato com as coisas pode resultar em utilidade civil, a disposição interior excelente qualifica como bom as coisas indiferentes, tanto quanto converte os assaltos da fortuna em meio para tornar a alma mais robusta¹¹¹. No entendimento de Sêneca, quem, por exemplo, é justo tomando a justiça como fim para além dela mesma, inverteu a hierarquia de valores.

O que está implícito na crítica senequiana à vulgaridade não é apenas o juízo infundado, mas o fato de tais noções se enraizarem na alma individual em forma de crença (conteúdo proposicional) digna de legitimidade pelo simples fato de ter sido antes validada pelo próprio vulgo. Para Sêneca, homem algum está a salvo do erro, e mesmo os que “purificaram” sua alma conseguem o feito depois de muito errarem¹¹². A força da paixão, como a incessante melancolia decorrente do luto, provém de um preconceito interiorizado que ultrapassa a medida do sofrimento temporário, segundo o qual se é necessário sofrer por algo que está além do poder de intervenção humana. A carência de algo, presente em todo padecimento, varia conforme a

¹¹⁰ Ver Marco Aurélio, *Med.*, 11.16.

¹¹¹ *Prov.*, 2.2-4.

¹¹² *Clem.*, III, 4.3-4.

crença passional a distorce¹¹³. Somente o afeto patológico, o desejo ou receio excessivos, é desigual, porque varia conforme as impressões pessoais e graus de assentimento¹¹⁴. Inversamente, afirma o estoico, resgatando a *isomoiria* grega, o fado é igual¹¹⁵. Parte substancial do padecimento humano provém da crença de se ter privilégios da fortuna, levando o indivíduo a imaginar-se livre dos infortúnios comuns a todos. Conforme o estoico, a presença da calamidade é ininterrupta: frustra os anseios de todos com o empobrecimento súbito, saúde debilitada, morte de conhecidos, desastres naturais, entre outros reveses, e, contudo, com raridade o humano examina as probabilidades de algo semelhante acontecer consigo mesmo¹¹⁶. Embora indesejáveis, nas ocorrências dolorosas da vida, para Sêneca, não há injustiça por parte da providência, uma vez que as leis da natureza afetam a todos na mesma proporção, de modo impessoal¹¹⁷. Na visão do estoico, o sofrimento é inerente à vida: “Antes nos faltarão lágrimas que motivos para sofrer!” (*Ad Pol*, 4). Portanto, incrementar esse tipo de juízo ao exame de consciência valorativo, por si só, já constitui um exercício terapêutico. Se ele corresponde “ao que é”, logo, ele prepara a alma para interpretar as experiências em conformidade com a natureza puramente física.

Para se compreender tamanha magnitude da comoção viciosa que, para Sêneca, o coletivo pode ter sobre o não iniciado nos estudos filosóficos, tenha-se em mente também o fato de, na cultura romana do século I, concretizou-se a realização de jogos em anfiteatros promovidos pelos imperadores, com execuções públicas de animais e homens. Sendo Sêneca um estadista, ele reconhece tratar-se de entretenimento com o fim de distrair, agradar e conter o povo de possíveis revoltas. Conhecedor da história romana, para ele, os jogos ilustram a vulnerabilidade do juízo coletivo¹¹⁸. Sêneca expressa constantemente sua desaprovação a tais práticas¹¹⁹. Assim, enquanto na república o termo *populus* se referia à comunidade social e

¹¹³ *Ep.*, 123.5-6.

¹¹⁴ *Ad Marc.*, 16.7.

¹¹⁵ “Quando uma coisa retira sua força da natureza, esta força permanece a mesma em todos os indivíduos; é patente que o que varia não emana da natureza” (*Ad Marc.*, 7.3).

¹¹⁶ “Jamais nos vem ao espírito que nossa própria fortuna corre os mesmos riscos” (*Ad Marc.*, 9.1-2).

¹¹⁷ Afirma ainda: “Criatura fraca, frágil, que inaugura a existência pelas lágrimas, com quantas agitações este desprezível animal não enche o mundo” (*Cons. Marc.*, 11.4). E justamente para contornar o sofrimento, a natureza dotou o homem com capacidade racional.

¹¹⁸ Os primeiros jogos eram quase unicamente corridas de cavalos elaboradas para divertimento público no período republicano. No entanto, sob o Império, quando a população urbana passou a incluir numerosas províncias, orientais e italianos do sul, regiões onde os combates de gladiadores eram populares, os jogos se tornaram mais frequentes (Grimal, 2011, p. 146).

¹¹⁹ “O homem — que para o homem devia ser coisa sagrada — é exposto à morte apenas para servir de divertimento” (*Ep.*, 95.33). A pior condição humana é aquela em que o homem subjuga o homem (Clem., III, 15.1).

política legitimada juridicamente, no império ele passou a designar uma “massa apolítica”, o *uulgus*, “vulgo”, isto é, a multidão movida por afetos e impulsos passionais¹²⁰.

O fato de o vulgo igualmente apreciar execuções públicas revela a imaturidade da racionalidade comum, que não só toma o indiferente por bem, como agora toma o mal por bem. Enquanto terapeuta de Lucílio, Sêneca prescreve que, por conta do saber filosófico, sujeitos que finalmente se descobriram enfermos não devem frequentar a multidão de modo inadvertido, sob o risco de a alma se contrair novos vícios quando ainda não se obteve domínio sobre os já reconhecidos¹²¹. O conselho geral é evitar o que o vulgo aprecia, no geral de ordem efêmera, tomando por bom algo aparentemente bom.

Por si só, sem obstruções, o humano possui faculdades naturais propiciadoras do contentamento; contudo, é necessária precaução para não abandonar-se no contato com o outro. Portanto, para Sêneca, as paixões surgem em sociedade¹²². Essas más inclinações não fazem parte do ser humano natural, que, para o filósofo, nasce puro e livre, mas antes advêm da sociabilidade vulgar. O humano extrapola a tendência natural (*hormé*) quando confere demasiada importância à valoração coletiva dos objetos, na qual está inserida uma miscelânea de perspectivas e impressões sobre tais objetos, das mais diferentes condições de vida, de épocas remotas, por vezes fruto de horizontes vivenciais inconciliáveis. Ainda assim, se impõe a questão: se, devido à sua faculdade diretriz, o homem individual possui a virtude potencial, o que o impede de preservar essa mesma essência quando junto de seus iguais? Por que, afinal, as más inclinações são nutridas com mais facilidade que as boas? Sêneca assim justifica os vícios emergirem proporcionalmente à atenção externa que o indivíduo almeja angariar:

observe o diferente comportamento das pessoas quando em público e quando isoladas [...] quando não há testemunhas e espectadores, os vícios, cujo principal aliciante consiste em atrair as atenções, perdem intensidade. Quem se vai vestir de púrpura senão para se exibir? [...] Ninguém se adorna para se autocontemplar, nem sequer para se apresentar diante de alguns amigos e familiares; adequa, sim, o aparato dos seus vícios às dimensões da multidão que o observa! [...] *A ambição, luxo, excessos, precisam de um palco*: tira-lhes o público, sanarás esses vícios (*Ep.*, 94.69-71, grifo próprio).

Em linhas gerais, sob o *olhar do outro*, a racionalidade mediana dos indivíduos interpreta ser mais valoroso a admiração externa, e no foco desviado de si, a razão converte-se

¹²⁰ Lohner, 2021, p. 91.

¹²¹ “É-nos prejudicial o convívio com muita gente: não há ninguém que nos não pegue qualquer vício, nos contagie, nos contamine sem nós darmos por isso” (*Ep.*, 7.1-2).

¹²² “Os vícios de cada um são-no também da sociedade, pois foi a sociedade que os gerou” (*Ep.*, 94.54); “Enganas-te se pensas que os vícios nasceram conosco: vieram por acréscimo, foram incutidos em nós! [...] A natureza não nos predestinou para nenhum vício, antes nos gerou puros e livres” (*Ep.*, 94. 55-56).

voluntariamente em paixão. Há o assentimento ao juízo “é mais desejável mostrar-se de alguma forma que ocultar-se ao público”. Nota-se que está em jogo uma característica comportamental inerente ao ser humano, a dimensão política.

Na epístola seguinte, Sêneca apresenta a concepção segundo a qual a humanidade transitou das eras de ouro, prata e bronze até a presente, a de ferro. Contudo, o progresso técnico é proporcional ao declínio moral. Tal noção fazia parte do imaginário romano, já integrando o pensamento de Posidônio (com íntima relação com os constantes ciclos de autodestruição e regeneração do *cosmos*), também presente em *Metamorfoses*, de Ovídio¹²³. Na juventude civilizatória da era de ouro, as diversas técnicas e a erudição dos homens não eram acentuadas; dotado de uma virtude inocente e rude — mas não a virtude genuína da sabedoria, que exige estudo e exercício¹²⁴ — o homem podia viver sem os embaraços dos vícios sociais. A alimentação, uma das necessidades fisiológicas impostas pela natureza, é de fácil satisfação quando dispensada do turbilhão de valorações para além da dimensão física¹²⁵. Com o avanço das eras, e talvez por conta do aumento populacional, a culinária torna-se sofisticada, ultrapassando as determinações básicas da natureza, que por si só requer frugalidade¹²⁶. Já aqui, em *Ep.*, 95.19, Sêneca atribui a origem de uma multiplicidade de doenças somáticas à combinação indesejável de alimentos de reinos diversos, concepção essa próxima da encontrada no tratado *Sobre a medicina antiga*. Notavelmente, a debilidade e predisposição para doenças do corpo provém da dieta de vida imoderada. O mesmo vale para os esforços delimitadores implicados na vestimenta e habitação sofisticada.

Entretanto, essa reflexão sobre a era de ouro não é mera nostalgia retrógrada, mas a felicidade e simplicidade da humanidade jovem é consequência da correta valoração das coisas externas: “usava-se cada coisa consoante as necessidades reais” (*Ep.*, 90.18). A mudança comportamental humana ao longo das eras busca, com ardor, acréscimos ao que a natureza

¹²³ “Também a própria terra, livre de deveres, intocada pela enxada, e não ferida por nenhum arado, espontaneamente dava tudo [...] A primavera era eterna e os zéfiros plácidos, com brisas suaves, tocavam as flores nascidas sem semente [...] Os rios, ora de leite, ora de néctar, corriam, e o mel amarelo pingava da verdejante azinheira” (Ovid. *Met.*, I, 89-112). Na *Ep.*, 90, Sêneca delinea aquilo que na teoria política rousseauiana seria o “bom selvagem” e, em grande medida, faz-se presente também noções cruciais da modernidade, como os hipotéticos estados de natureza e sociedade civil.

¹²⁴ Ver *Ep.*, 90.44-46. Exploraremos essa temática no capítulo seguinte.

¹²⁵ Em *VM*, o autor hipocrático caracteriza a medicina como *téchnē* justamente porque em função dela pode-se recuperar a saúde do enfermo por meio de um conjunto de alimentos apropriados para sua assimilação vital, uma dieta cuja força (*dýnamis*) exigida pelos processos internos seja compatível com a força restante no organismo doente, ou seja, determinados alimentos em quantidade adequada propiciam saúde, enquanto outros, prejudicam-na. Com essa concepção alimentar, Sêneca dá continuidade à tradição dietética.

¹²⁶ “A comida tornou-se numa forma, não de satisfazer, mas sim de aguçar o apetite” (*Ep.*, 95.15). Sêneca defende a parcimônia estoica como forma de cuidado da alma: “Se quiseres estar livre para cuidares da alma deverás ser pobre, ou fazer vida de pobre. O estudo da filosofia não dará fruto se não adaptares uma vida frugal; ora a frugalidade não passa de pobreza voluntária” (*Ep.*, 17.5).

possibilita sem grandes esforços e, por consequência, sem os vícios dele decorrentes, adquiridos frente ao olhar do outro, como a expressão de poder em suas várias modalidades: luxo, ganância, escravidão. Dessa forma, o empenho técnico coletivo é fruto de um desvio valorativo, atribuindo-se valor máximo aos bens contingentes, e mínimo à virtude: “[...] o engenho está ao serviço dos vícios” (*Ep.*, 90.19).

Uma vez mais, erra-se no que se considera o bem e o mal da vida humana, tal como o alerta socrático. Sêneca diferencia os bens meramente “úteis”, por vezes preferíveis, do bem supremo, a excelência moral. Os bens são contingentes, dependentes da fortuna, enquanto que a virtude é condição interior inexpugnável¹²⁷. Em detrimento disso e em consonância com o Pórtico, a tarefa da formação filosófica consiste em dispensar, se necessário, os meros preferíveis e optar pelo sumo bem natural. Ele afirma: “Nisto consiste a sabedoria: em regressar à natureza, em retornar ao ponto donde nos afastou o erro do vulgo” (*Ep.*, 94.69). A menos que eliminemos as falsas opiniões sedutoras, o homem comum terá crenças equivocadas sobre a desejabilidade do prazer e da riqueza, sobre a morte, sobre o anseio de se evitar a dor por meios imorais.

É constante a exortação senequiana acerca do valor da percepção de si em detrimento da alheia¹²⁸. O impulso natural ligado ao juízo correto (a partir “do que é”), quando não examinado pela natureza racional da alma, converte-se em “impulso desmedido”, a *hormé pleonázousa*, pois seu objeto, perpassado por valorações externas quanto à temeridade e à desejabilidade, torna-se de difícil satisfação. Assim transfigurada, ela adquire expressão tirânica sobre o sujeito: “Para a primeira, a natureza nos dotou de inclinações naturais e ela nos dá meios de satisfazê-las; a segunda não provém da ordem natural, mas da humana, decorrente da valoração irracional do homem” (*Cons. Helv.*, 11.4). Por vezes tal erro da racionalidade assume contornos infantis para Sêneca, quando ela se trata de algo além da ação humana, como usualmente ocorre com o temor da morte: “Até esse momento, perdura em nós, não naturalmente a infância, mas sim a mentalidade infantil [...] as crianças temem coisas sem importância e os recém-nascidos coisas inexistentes; nós, tememos umas e outras” (*Ep.*, 4.2). Trata-se, portanto, de erros valorativos da alma ainda imatura.

¹²⁷ O sábio, parâmetro para o ajuizamento são da realidade, e, por isso, terapeuta das crenças, “[...] não perderá nada do que ele verá como perecível. Está realmente de posse da virtude, da qual não pode nunca ser destituído; das demais coisas faz uso temporário. Ora, quem se abala pela perda de um bem alheio? E se a injúria nada pode lesar desses bens que são próprios do sábio, porque, estando salvo a virtude, salvos estão seus bens, ao sábio não se pode fazer injúria” (*Const.*, 5.5).

¹²⁸ “Ora para a tua formação a opinião que tenhas sobre ti mesmo importa muito mais do que a dos outros” (*Ep.*, 29.11)

De outro modo, interpretamos que o indivíduo pode envolver-se na passionalidade simplesmente por não formular um novo discurso ético interior — “contrajuízos” capazes de confrontar as crenças vulgares, isto é, juízos filosóficos conformes à natureza —, cuja racionalidade imanente ao *cosmos* se revela no encadeamento providencial das experiências humanas; sem tais juízos, a alma precipita-se no sofrimento decorrente da incompreensão. Por meio do acato intencional desses juízos filosóficos, dissuasivos da inclinação passional, a natureza individual ordena-se racionalmente com a totalidade, possibilitando, no caso da ira, a compreensão de que não há vantagem na resposta impulsiva, ainda quando, no geral, ela é incitada apenas por uma falsa “impressão de injúria” (*iniuriae species*), inexistindo sua intenção real. Conforme exposto acima, em Sêneca, uma crença previamente formada sobre a necessidade de revidar uma injúria distorce impressões no estágio *compostus*.

Exploraremos a proposta da correção dos juízos em sentido meditativo no terceiro capítulo. Contudo, é oportuno lançar luz sobre como a correção lógica dos juízos caracteriza-se como uma autêntica *terapia epistêmica* com reverberação sobre as emoções e sobre o agir moral: para elaborar juízos concordantes com a natureza “do que é”, é necessária a compreensão das “leis que regem a totalidade da vida” (*Ep.*, 95.57); isto é, “as raízes” filosóficas dos princípios diretivos (*decreta* ou δόγμα, *dogma*, em grego) do agir moral, compreensão essa capaz de eliminar as causas do erro valorativo, tal qual uma “régua” a partir da qual alinhamos a irregularidade de nossas ações (*Ep.*, 95.97); por meio deles se adquire a capacidade infalível de julgar. Após discerni-los, por meio do constante exame de consciência, é necessário meditar sobre os preceitos (*praecepta*) e as máximas filosóficas, de caráter ético universal, que gravem na alma a primazia das virtudes nas circunstâncias particulares, bem como a clareza de consciência sobre o que é a justiça, a sabedoria, a coragem, a magnanimidade, a bondade e assim por diante, distinguindo por que a vida humana deve ser guiada por essas virtudes em detrimento dos meros “bens” dotados de algum valor.

Para exemplificar a formação intencional de um “contrajuízo” à opinião vulgar, já figurando-o enquanto meio terapêutico autodiscursivo, indicamos a argumentação geral do tratado *De Providentia*. Sêneca observa que o conflito passional de Lucílio se deve à impressão não-examinada sobre a natureza do bem e do mal da adversidade, que, permitida pela providência, acontece tanto ao homem mau quanto ao homem bom. É compreensível ocorrerem tragédias com os maldosos, mas, quanto aos bons, parece-nos — temos a “impressão” — que a providência procede de modo injusto. Sêneca, então, propõe o reparo desse juízo. Com base na medicina pneumática, podemos explicar como o enraizamento do discurso na alma afeta sua

eukrasía psicofísica, que por conseguinte afeta o circuito pneumático¹²⁹. A insalubridade do pensamento irracional transfere a desordem do *hegemonikón* para o emocional-psíquico. Nota-se que a restauração lógica-valorativa do discurso na estrutura silogística abaixo confere racionalidade à forma de se interpretar a impressão, de modo que o processo terapêutico converte o *páthos* em *eupátheia*, uma boa disposição da alma:

Opinião comum de Lucílio:

P1: “Se a providência é benigna, sua ação para com os homens deve ser boa”

P2: “Acontecem coisas ruins mesmo aos homens bons”

P3: “Se coisas ruins acontecem aos bons, a providência o permite”

“Logo a providência não é benigna”

Sêneca:

P1: “Se a providência é benigna, sua ação para com os homens deve ser boa”

P2: “Acontecem coisas ruins mesmo aos homens bons”

P3: “Se coisas ruins acontecem aos bons, a providência o permite”

P4: *“Se a providência o permite, sendo ela benigna, o mal deve ser aparente”*

“Logo, de alguma forma, o mal aparente é benigno àquele que sofre”

Sêneca opera a terapia dos juízos ao longo de *Sobre a providência* ao sustentar a “**P4**”, um “contrajuízo” dissuasivo da paixão, o qual justifica os revezes da fortuna não serem um mal em si, mas apenas eventos indiferentes, por vezes até benéficos, da seguinte maneira:

a) A natureza não permite de fato que um indiferente seja nocivo aos bons, pois “Nenhum mal pode ocorrer para o homem bom: os contrários não se misturam” (*Prov.*, 1.5–2.2). Dessa forma, “[os estoicos] devem avaliar como bom tudo o que lhes acontece, convertê-lo em algo bom [*in bonum uertant*]. Não importa o quê, mas como se sofre” (*Prov.*, 2.4)¹³⁰;

b) A providência atribui uma sorte à qual o homem é “exercitado” nas virtudes, na medida em que cada um suporta (*Prov.*, 3.1-10): “Essas cenas não são capazes de atrair para si o olhar dos deuses: puerilidades e divertimentos da frivolidade humana. Eis um espetáculo digno de que deus volte a atenção para sua obra [...] Catão” (2.8-9);

¹²⁹ Em Sêneca, o termo latino usado para se referir à *eukrasia* é *mixtura*. Assim, em *De Ira*, II, 19.1, ele afirma em consonância com o hipocratismo: “*morum uarietates mixtura elementorum facit*” (a variedade de comportamentos é criada pela mistura de elementos).

¹³⁰ Esse último trecho, no original, Sêneca afirma que o significativo da postura estoica é de que modo sua conduta difere da reatividade das feras [*non quid sed quemadmodum feras interest*].

c) A *fortuna* é favorável para a maturidade do espírito, uma forma de torná-lo capaz de experienciar patamares maiores de felicidade; o coletivo também se favorece com a adversidade dos bons através do exemplo (*exemplum*) erradicador das crenças vulgares sobre o valor da riqueza, dos prazeres, da morte, como explicitaremos no capítulo seguinte. Sêneca afirma: “Ser provado é ser estimulado” (*Prov.*, 4.1-5.11); “És um grande homem: mas como sabê-lo se a fortuna não te dá ocasião de exibir as tuas qualidades?” (4.1). Ele ainda alerta: “especialmente perigosa é a felicidade em demasia: afeta o cérebro, evoca na mente imaginações vãs, confunde em densa névoa o falso e o verdadeiro” (4.10);¹³¹

d) Já que não há felicidade sem virtude, a fortuna é condição para a “felicidade suprema” (*Prov.*, 3.14–4.10). Isto é, “a calamidade é uma ocasião para a virtude” (*calamitas uirtutis occasio est*) (4.6). A aceitação e o enfrentamento virtuoso dos revezes da fortuna resultam na felicidade suprema, uma vez que o humano realiza ao máximo seu potencial racional prático, tornando-se, inclusive, coerente com a realidade divina, pois “esse mesmo vínculo de necessidade encerra também os deuses” (*Prov.*, 4.5–5.8).

Em suma, a argumentação senequiana de *De Providentia*, cujo ponto de partida é constatar a semelhança existente tanto nas causas racionais dos fenômenos naturais quanto na racionalidade que governa a vida humana; em decorrência disso, o sofrimento tem bases epistêmicas. Contrariamente ao que pensa o vulgo, a adversidade do homem bom não é prova da malignidade do divino: “[...] esses que deus aprova e ama, ele os robustece, avalia, exercita; já aqueles com que ele parece ser indulgente, os que ele parece poupar, conserva-os vulneráveis às desventuras” (*Prov.*, 4.7). O homem bom, em consonância com os desígnios do divino, aceita e segue a natureza — *naturam sequi*. A terapia racional permite que o “enfermo” corrija emoções conflitantes acerca de um evento indiferente, cultive a *apatia* diante delas, ou mesmo, quando se trata de um sábio, até manifeste emoções positivas quando testado pelos deuses.

Em *Ad Marciam*, Sêneca atribui à opinião vulgar e ao jogo imaginativo criado pelos poetas as imagens das almas desencarnadas em erraticidade, causadoras de sofrimento entre os vivos. Ele apresenta um contradiscurso, no qual, longe de haver no pós-morte rios de fogo, acusadores e tribunais, como o vulgo crê haver, a morte põe fim a toda miséria que um indivíduo pode experimentar: “[...] ela nos recoloca na tranquilidade em que estávamos mergulhados antes de nascer [...] A morte não é nem um bem nem um mal” (*Ad Marc.*, 19.4-5). Por fim, devido à inconstância de pareceres sobre um mesmo objeto, para o estoico, a opinião vulgar

¹³¹ Observa-se aqui que a crítica senequiana à inclinação ao prazer — o “entorpecimento pela felicidade” (*felicitate torpescunt*) —, possui o fundamento de ele, o prazer, perturbar a capacidade de ajuizar corretamente, semelhantemente a comoção apontada pelo excesso de prazer e dor no *Timeu* (86b-d).

figura em oposição à verdade, dotada “sempre da mesma força e do mesmo rosto” (*Ep.*, 102.13). Embora a essência da verdade não se encontre no plano transcendente, como para os platônicos, na concepção senequiana, a verdade consiste nos juízos não ultrapassarem o âmbito das perspectivas físicas, isto é, condizentes com seus objetos.

Se, para Sêneca, adquirem-se paixões pelo acato das crenças errôneas, então a proposta terapêutica para sanar tais influxos é a vida retirada, no ócio voltado para o cultivo de si, em companhia das figuras sublimes que os filosóficos estudos revelam. Trataremos mais profundamente desse tema no terceiro capítulo. A seguir, iremos expor a concepção médica implícita na visão senequiana sobre a corporeidade psicossomática. Procuraremos explicar como os juízos (incorpóreos) podem exercer tamanha influência sobre o ritmo pneumático e assim, ao passar de impulsos simples a um composto, podem determinar a ação.

4. Juízos equivocados e *diskrasia* psicossomática na dramaturgia senequiana

“Qualquer outra coisa que tenha sido
nociva ao corpo ou à alma dispõe a mente
enferma para as queixas”¹³²
(*De Ira*, II, 20.1).

Neste subitem iremos expor como a filiação médica de Sêneca nos permite explicar a influência dos juízos equivocados, de ordem cognitiva-psicológica, sobre o adoecimento dos dois corpos constitutivos do ser humano. Uma vez mais, por nos restarem escassos fragmentos sobre a escola pneumática, assim como dos estoicos gregos, as conclusões a que chego encontram plausibilidade ao se considerar o conjunto de reflexões físicas-fisiológicas até aqui exploradas. Analisaremos a *diskrasia* psicofísica da personagem Medeia, da obra homônima, conforme delineada na versão senequiana da tragédia de Eurípedes. A análise dessa peça é relevante, pois a tragédia senequiana, rompendo com o paradigma grego, desloca a causa da ação passional das maquinações divinas para o humano; não são deuses passionais que determinam o arbítrio humano, mas o próprio indivíduo, conduzido de modo ambíguo pela razão e pelas paixões. Nesse sentido, Sêneca substitui a origem sobrenatural das paixões por um drama de natureza psicológica, no qual o erro de julgamento constitui o núcleo motivacional das personagens¹³³.

Dois fatos são aqui significativos: a) Em *De Ira*, II, §19, Sêneca discorre sobre a expressão anômala do temperamento transfigurado nessa paixão usando como base a terminologia *procatártica* hipocrática-pneumática¹³⁴. Com relação aos homens e animais: “importa quanto cada um contenha em si de úmido [*umidi*] e de quente [*calidi*]. Conforme a porção que nele prevalecer de um elemento, daí advirá seu modo de ser” [*cuius in illo elementi portio praeualebit, inde mores erunt*] (*De Ira*, II, 19.1-3). A menção às proporções de úmido e quente como distintivo de cada organismo animal, como vimos anteriormente, é um dogma

¹³² “*quidquid aliud aut corpori nocuit aut animo, aegram mentem in querellas parat*” (*De Ira*, II, 20.1).

¹³³ Segundo A. Dinucci (2016), Sêneca e Epicteto rejeitam o fatalismo trágico grego sobretudo em razão da noção socrática da impossibilidade da *akrasia*: ninguém concede assentimento voluntário ao que é falso ou danoso, mas age sempre segundo aquilo que lhe parece melhor. Nesse sentido, a dramaturgia explicita esse princípio socrático ao pôr em evidência o conjunto de fatores que, do ponto de vista subjetivo, motivam a ação das personagens progressivamente incorrendo em erro e paixão. Portanto, as tragédias senequianas são perfeitos veículos para se imaginar vidas antitéticas ao saber filosófico (Oliveira, 2016, p. 124). Para Z. Cardoso (2014, p. xii), além da motivação literária em si mesma, Sêneca recriava as tragédias gregas com a finalidade de retratar, de forma velada, políticos eminentes do Império, de modo que, ao condenar os protagonistas tomados pelas paixões, condena também o comportamento característico dos poderosos.

¹³⁴ De modo geral, A. Setaioli (2014a) mostra nas causas ambientais excitantes dos *adfectus*, bem como as medidas profiláticas relacionadas ao consumo de bebidas, alimentos, estações do ano, a presença do dualismo de Posidônio e Platão (sobretudo da obra *Leis*) na reflexão senequiana; observa-se, contudo, que o estudioso não coloca em evidência diretamente a tradição hipocrática.

fundamental da medicina estoica, pois trata-se da interação de princípios passivos (úmidos, relativo à matéria) e ativos (quente, relativo ao *pneuma*). Assim, a disposição corpórea que cada ente animal assume depende do quanto o *pneuma* interage com a matéria inerte em tensão. A respeito desse último, Sêneca atribui a ira à *diskrasia* biliar, como Areteu, cujo excesso de calor e secura comprime veias e artérias, impedindo a livre circulação dos demais fluidos e do próprio *pneuma*, conforme a medicina de seu tempo, sobretudo a do médico romano Aulo Cornélio Celso, em *De Medicina*¹³⁵, e a física platônica¹³⁶. Nota-se que a bile amarela está correlacionada ao amargor, de modo que, para além da metáfora, este sabor se espalha para todo o corpo¹³⁷. A mania, estado da alma de agitação acompanhado de delírios ou febre corresponde à *diskrasia* da bile amarela, cujo calor e secura excessivos sobem do abdome para o cérebro¹³⁸; a melancolia, por sua vez, se deve à disfunção da bile negra, que afeta primeiro o fígado com excessivo frio e secura, e em seguida, o restante do corpo. Celso é o primeiro autor médico que forja uma terminologia que contempla as expressões somáticas da loucura (alma errante), como a *insania*, termo que abrange tanto *mania* quanto *melancolia* (crônicas) e inclui também *phrenesis*, forma aguda de transtorno psíquico acompanhada de febre¹³⁹; ambas ligadas ao transtorno biliar. Sêneca corrobora essa visão¹⁴⁰ e explora a manifestação de tais estados de sofrimento anímico sobretudo em sua obra dramaturgica. A versão senequiana de *Medeia* pode ser interpretada como a intensificação do adoecimento anímico da protagonista tomada pela ira, que, para Sêneca, equivale a loucura.

Para explicar as dores, Sêneca vale-se da terminologia pneumática, na qual a mudança da qualidade elementar prejudica o circuito do *pneuma* em boa tonicidade (também indicado por “sopro vital”), de modo que em algumas regiões do corpo falta ou concentra-se determinado humor¹⁴¹. O tratamento adequado envolve a desobstrução do circuito, ou mesmo o acréscimo

¹³⁵ Migliorini, 1997, p. 54.

¹³⁶ *Tim.* 86e-87a. Sêneca afirma “a bile, que é ativada ao máximo pela fadiga, seja porque esta compele o calor para as partes centrais e prejudica o sangue, retendo a circulação por veias debilitadas, seja porque o corpo, extenuado e enfermo, deita seu peso sobre a alma” (*De Ira*, III, 9.4) Cf. também *De Ira*, II, 25.3. Em Platão, como vimos no primeiro capítulo, a alma adoece quando os humores que naturalmente circulam pelo corpo não tomam um fluxo respiratório para o exterior do corpo, tornando-o salgado, ácido, amargo etc.

¹³⁷ Em linguagem atual, estaríamos autorizados a dizer que essa paixão altera a química do corpo.

¹³⁸ Bocchi, 2011, p. 85-6.

¹³⁹ Migliorini, 1997, p. 57. Na Antiguidade, o distúrbio da *phrenesis* (diafragma), estava associado aos estados de ânimo. O “frenético”, enlouquecido, sofria de uma doença da *phenesis*.

¹⁴⁰ “O resultado duma cólera extrema é a insânia, e por isso há que evitar a cólera, não tanto por obediência à moderação, como para conservar a sanidade” (*Ep.*, 18.15).

¹⁴¹ “As dores mais fortes localizam-se nas partes mais delgadas do corpo: os nervos, as articulações, e todos os sectores mais afilados são onde se sente uma dor mais intensa, quando precisamente a moléstia se limita a um espaço diminuto. No entanto, mesmo estas partes do corpo ficam entorpecidas e acabam por deixar de sentir a dor devido à própria intensidade da dor, — ou porque o sopro vital, vendo vedada a sua via normal, segue outro curso, menos favorável, e perde aquela energia própria graças à qual nos faz mover; ou porque os humores infectados, deixando de ter um espaço onde afluír, forçam a passagem por outro lado e tiram a sensibilidade daqueles pontos

de uma substância, como o vinho bem administrado, que ajude temperamentos mais letárgicos a uma maior tensão pneumática. Notadamente, Sêneca propõe o tratamento da *diskrasia* já em curso por meio do método hipocrático, isto é, regular um excesso através do seu contrário¹⁴².

b) Em semelhança à *diskrasia* somática, as opiniões vulgares originam enfermidades da alma à medida que alteram a tensão do *pneuma*. Para além do hipocratismo, o fator determinante na medicina estoica que nos permite sustentar o impacto das opiniões vulgares sobre a saúde do corpo e da alma é o abalo do *tónos* pneumático. A evidência para essa afirmação está na *Ep.*, 106, em que Sêneca trata da corporeidade dos vícios e das virtudes, na qual o filósofo acata a definição clássica de corpo, qual seja, aquilo que causa ou sofre efeito na cadeia causal de eventos do mundo. Ele afirma:

cui tanta vis est, ut inpellat et cogat et retineat et inhibeat, corpus est. Quid ergo ? Non timor retinet ? Non audacia inpellit ? Non fortitudo inmittit et impetum dat ? Non moderatio refrenat ac revocat ? Non gaudium extollit ? Non tristitia adducit ? Denique quidquid facimus, aut malitiae aut virtutis gerimus imperio. Quod imperat corpori, corpus est, quod vim corpori adfert, corpus. Bonum corporis corporal est, bonum hominis et corporis bonum est ; itaque corporale est.

aquilo que possui força tão grande a ponto de impelir, constranger, reter e refrear é um corpo. Que dizer, então? O medo não retém? A audácia não impele? A coragem não se lança e dá o impulso? A moderação não freia e faz recuar? A alegria não eleva? A tristeza não abate? Enfim, tudo o que fazemos, fazemos sob o comando ou do vício ou da virtude. Aquilo que comanda um corpo é corpo; aquilo que exerce força sobre um corpo é corpo. O bem do corpo é corporal; o bem do homem é também um bem do corpo; portanto, é corporal (Ep., 106.9-10, grifo próprio).

Dessa forma, não há dúvidas que, para Sêneca, o bem, a paixão e a virtude são corpos, pois, uma vez mais, “*Quod imperat corpori, corpus est*”. Podemos deduzir, a partir dessa concepção, que o discurso interno predominante em um sujeito também o deve ser, pois o discurso virtuoso ou passional impele (*inpellit, inmittit et impetum*), constrange, retém e refreia (*retinet*) os impulsos e, por conseguinte, as ações. Como assinalamos no primeiro capítulo, a ortodoxia estoica considera os dizíveis (*lektá*) e os asseríveis (*axíoma*) incorpóreos; contudo, eles subsistem enquanto propriedades de um corpóreo e, à medida que o humano interpreta a ação dos corpóreos diretamente, isto é, elabora juízos verdadeiros ou falsos, indiretamente abstrai interpretações valorativas a respeito das propriedades desses entes. Em outras palavras, do ponto de vista causal, ajuíza-se sobre um asserível como se ajuíza sobre um corpóreo. Em

do corpo que inundam exclusivamente. Deste modo, as dores da gota, quer dos pés, quer das mãos, bem como as dores nas vértebras ou nos nervos como que descansam assim que entorpecem as próprias partes do corpo em que se localizam” (*Ep.*, 78.8-9).

¹⁴² *De Ira*, II, 20.4.

Sêneca, como mostramos na passagem acima, tais subsistentes ocupam função no mundo similar à dos corpóreos, a ponto de assim serem caracterizados.

Num nível mais profundo da fisiologia pneumática, se num tal estado impulsivo a alma se converte em paixão, é necessário que sua tonicidade também tenha se alterado em consonância com a compreensão do evento externo. Em contrapartida às afecções ambientais listadas acima, interpretamos que a qualidade do discurso interno predominante no indivíduo é *causa antecedente* dos males da alma que, em semelhança à doença somática, mobiliza a causa coesiva.

Dito de outro jeito, se o *hegemonikón* confecciona juízos a partir das impressões, então os juízos produzidos afetam a corporeidade psicossomática com as emoções; o assentimento reiterado às opiniões vulgares, ao longo do tempo, *fixa* a tonicidade da paixão, tornando-a padrão no indivíduo. Dessa forma, a adesão voluntária à paixão habitual é facilitada, segundo este funcionamento mecanicista:

impressão → *pródomo corpóreo* → precipitação da *opinio communis* no ajuizamento →
assentimento → *adfectus* (*emoção negativa* + *ação passional*)

De outro modo, sendo também o *pneuma* matéria, o envolvimento com a retórica não condizente com as leis divinas, sofre deformação, prejudicando a livre expressão de suas faculdades, como a cognição, a imaginação, a memória, entre outras. Há de se ter em mente também que, para o Pórtico, a voz é corpórea, proveniente diretamente do *hegemonikón*¹⁴³; ora, é razoável afirmar que aquilo que é dito (vocalizado) nada mais é que o pensamento organizado para fins sociais. Sustentada a evidência acima apresentada, portanto, fica patente não só que as paixões afetam a corporeidade como a retórica moral senequiana visa encontrar reverberação terapêutica no corpo e na alma.

Retomando o drama em questão, as opiniões vulgares afetam a Medeia senequiana a ponto de progressivamente enlouquecê-la; tal ocorrência se dá não pela série de acontecimentos desastrosos, mas devido ao equívoco de julgamento elaborado para tais acontecimentos. Analisemos a trama: por vingança, ela cogita matar seu marido Jasão, o rei Creonte, a rainha e seus filhos, motivada pelo juízo de *ter sido injuriada* por Jasão (esse é o conteúdo proposicional

¹⁴³ *SVF*, II, 879. Segundo Migliorini (1997, p. 31), não à toa Sêneca reitera, na *Ep.*, 78.5, a recomendação de exercícios médicos profiláticos, exercícios que colocam o *pneuma* em movimento e impedem sua estagnação em alguma região do corpo. Dentre eles, destacam-se a leitura em voz alta e a modulação da respiração [*legas clarius, spiritum exerceas*]. Tendo em vista a mencionada corporeidade da voz e do discurso, o juízo equivocado origina a paixão, assim como a *diskrasia* do *pneuma*, por inatividade.

previamente inserido no impulso de desejar ou repelir um objeto). A fúria decorre da crença de não mais ser amada (menosprezo), pois Jasão aceita novo casamento com Creusa, filha do rei, abandonando-a quando ele próprio a havia retirado de sua terra natal de forma igualmente trágica. Para Medeia, a vingança maior não se realiza no assassinato de Jasão, mas em destruir o que ele ama, os filhos dele, que, paradoxalmente, tem a ela como mãe. Sêneca assim descreve os sinais corporais (*impetus simplex*) associados à emoção conflitante (*impetus compostus*), próprios da *diskrasia* da alma:

Vós, que fostes antes meus filhos, vós deveis expiar os crimes de vosso pai” — O horror fez bater meu coração, meus membros tremem pelo gelo, meu peito sente calafrios [*membra torpescunt gelu pectusque tremuit*]. Meu ódio abandonou-me e o amor materno reaparece inteiro em mim, afastando os sentimentos da mulher. Eu, eu vou derramar o sangue dos meus próprios filhos, de minha própria prole? inspira-te melhor, ó minha demente cólera. Este espantoso crime deve ficar longe de meu pensamento. Qual seria a culpa que estes infelizes iriam expiar? — O seu crime é ter Jasão como pai; e um crime ainda pior: ter Medeia como mãe (Sen. *Med.*, 925-940).

O drama psicológico de Medeia fica melhor em evidência, adiante, com seu reconhecimento de que ela é arrastada por impulsos contraditórios [*anceps aestus incertam rapit*] de amor e ódio por Jasão e pelos filhos, assim expresso em seu discurso:

pereant — mei sunt, crimine et culpa carent, sunt innocentes [...] quid, anime, titubas ? ora quid lacrimae rigant variamque nunc hue ira, nunc illuc amor diducit ? anceps aestus incertam rapit.

Eles devem ser mortos: não são meus... Devem morrer: são meus... Eles não têm culpa, não fizeram nada de mal [...] Ó minha alma, tu vacilas. Por quê? Por que as lágrimas banham o meu rosto, por que sou arrastada por impulsos contraditórios, entre o ódio e o amor? Uma dúplici agitação produz esta incerteza (*Med.*, 925-940).

Isso corresponde à ineficácia de um impulso, e seu respectivo conteúdo proposicional eliminar o impulso antagônico, pondo fim ao conflito interno. Por fim, com a lembrança dos crimes que cometeu por Jasão, Medeia se persuade da necessidade de vingança. Tal ímpeto destrutivo caracteriza a ira como uma emoção esquecida de laços afetivos, “muito similar a algo que desaba e se espedaça por cima daquilo que esmagou” (*De Ira*, I, 1.2); por vezes, a ira despreza perigos pela força de uma convicção, a obstinação do pensamento único, adquirindo a roupagem de coragem; porém, diferente dessa virtude, seu ímpeto é momentâneo¹⁴⁴.

O filósofo descreve o ápice dessa triste e destrutiva paixão por meio, primeiro, da confecção de uma bomba para destruir todos aqueles que ela julga inimigos; segundo, por meio da alucinação de Medeia: ela vê o irmão sob escombros, há muito assassinado por ela para fugir

¹⁴⁴ *Ep.*, 76.20.

com Jasão de sua terra natal. A alucinação implica a terrível aflição moral de Medeia. Interpreto esse elemento curioso da trama não apenas como resultado da *diskrasia* somática, relativa às biles, mas como exemplo de *diskrasia* psicofísica integral, em que o grau de deformidade do *pneuma* coesivo já não equivale à simples paixão, que se arrefece, mas à “doença” da alma¹⁴⁵. As doenças são vícios bem enraizados, ocupam a alma com intensidade crônica; é um juízo de valor que persiste no erro. Entregue a si mesmo, na incorreção dos juízos, o doente da alma converte toda e qualquer impressão externa a um dado relativo a si (*phantasia akatálēptos*)¹⁴⁶. Portanto, a deformação física do *hegemonikón* de Medeia perturba a livre expressão de suas faculdades, de modo que a doença anímica, em meio à emoção aflitiva, permita a imaginação trazer à visão, de modo involuntário, uma impressão antiga de seu irmão.

Em decorrência da unidade psicossomática, a paixão assim pormenorizada não apenas se restringe a disposição afetiva; o *pneuma* é a causa coesiva (*aitia sinektike*) dessas duas corporeidades, de modo a receber o abalo psicológico, alterar-se e comunicar a desordem para as demais esferas (*héxis* e *phýsis*); seu dano incurado ameaça o “desagregamento” das múltiplas partes da totalidade humana. Essa modalidade severa de *diskrasia* impossibilita a harmonia na maneira como os comandos da alma chegam ao corpo; sem o *tónos* adequado, o *pneuma coesivo* afetado não impõe correta disciplina agregadora ao *pneuma* enquanto *phýsis*, que não sustenta a tensão vital para as demais partes do corpo.

Dado isso, quando o *tónos* se altera, altera-se todo o corpo, resultando em doença somática; é o caso das doenças gastrointestinais que, em função do ritmo acelerado imposto pelo psíquico raivoso, inviabiliza a adequada “cocção” (cozimento) dos alimentos no intestino¹⁴⁷. Por conta da falta ou do excesso de calor no ventre, o alimento que não é transformado em sangue e energia priva a conjuntura somática de vitalidade. É justamente tratando dessa temática, a dieta de vida parcimoniosa, que Sêneca reverencia Hipócrates — “O maior médico de sempre”, “[...] a glória da medicina, o maior conhecedor da natureza humana” (*Ep.*, 95.20-21).

Seguindo a noção de equilíbrio térmico do corpo, segundo Areteu, é forçoso considerar que um conjunto de juízos equivocados arraigados na consciência, ainda que a superfície da pele não o revele, por conta da temperatura ambiente, implica diferentes expressões térmicas dos órgãos. Para além da metáfora, em *Hélvia*, Sêneca faz menção ao superaquecimento da

¹⁴⁵ Trata-se, assim, de uma “desintegração da *oikeiosis*”. Ver Liebermann, *BCS*, p. 471.

¹⁴⁶ Ver *Ench.*, 1.

¹⁴⁷ Conforme Migliorini (1997, p. 25), o termo *concoctio* empregado por Sêneca (“cozimento”) foi amplamente usado por Celso e antes dele, pelos hipocráticos e por Empédocles, para se referir ao calor inato produzido pelo organismo saudável.

região abdominal e dos humores que por ali circulam, responsáveis pela digestão, em estreita conexão com as necessidades não naturais:

ista congerantur licet, numquam explebunt inexplibilem animum, non magis quam ullus sufficiet umor ad satiandum eum, cuius desiderium non ex inopia sed ex aestu ardentium uiscerum oritur ; non enim sitis illa sed morbus est. nec hoc in pecunia tantum aut alimentis euenit ; eadem natura est in omni desiderio, quod modo non ex inopia sed ex uitio nascitur : quidquid illi congesseris, non finis erit cupiditatis sed gradus. qui continebit itaque se intra naturalem modum, paupertatem non sentiet ; qui naturalem modum excedet, eum in summis quoque opibus paupertas sequetur (Helv., 11.4).

Ainda que se acumulem todas essas coisas, jamais conseguirão saciar a alma insaciável, assim como nenhuma quantidade de líquido bastaria para saciar a sede de um homem cujo desejo não nasce da necessidade, mas do ardor das *vísceras inflamadas* [*ardentium uiscerum*]; pois isso não é sede, mas *doença*. E isso não ocorre apenas em relação ao dinheiro ou aos alimentos. A mesma natureza se encontra em todo *desejo que não surge da necessidade, mas do vício*: por mais que se acumule para satisfazê-lo, não se acabará com a cobiça, apenas se a fará crescer. Portanto, aquele que se mantém dentro dos limites da natureza não sentirá falta; mas aquele que ultrapassa os limites da natureza será perseguido pela falta, mesmo que possua riqueza ilimitada (*Helv.*, 11.4, *italico meu*).

É notável o filósofo aludir em outras passagens de sua obra às vísceras ardentes, resultado do calor excessivo, quando se refere a uma emoção que extrapola a tendência natural¹⁴⁸. Dado o saber médico de Sêneca, interpreto não se tratar de simples metáfora. Assim, retomando Medeia, o elo entre corpo somático e anímico, o *pneuma* coesivo, foi repetidamente abalado por juízos errôneos relativos ao excessivo valor da própria reputação. A personagem desconfia que a vingança seja incapaz de aplacar sua angústia, porém, o lado mais forte de sua alma fragmentada reprime os contradiscursos dissuasivos de vingança, que Sêneca retrata por meio do monólogo confuso consigo mesma.

Em consonância com a teoria das paixões de *Sobre a ira*, Sêneca apresenta em forma dramática suas concepções filosóficas, como a dificuldade de refrear uma paixão iniciada¹⁴⁹, em falas de Medeia como, “difícil afastar da cólera um espírito já excitado [*concitatum*], como a perseverança de ficar no caminho iniciado seja um privilégio de quem orgulhosamente reina” (Sen. *Med.*, 204). Essa paixão não é moderada pela racionalidade, mas arrefece-se por si mesma¹⁵⁰, embora pronta para se inflamar novamente quando se depara com um novo estímulo, como quando percebe que Jasão não presenciou seus atos extremados:

¹⁴⁸ Por exemplo, em *Sobre a vida feliz*: “Por que antes não olhar para os vícios que vos assediam, que vos atingem de toda parte, uns atacando de fora, outros queimando por dentro das vísceras” (*Vit. beat.*, 27.6). “*Quin potius mala vestra circumspicitis, quae vos ab omni parte confodiunt, alia grassantia extrinsecus, alia in visceribus ipsis ardentia ?*”

¹⁴⁹ *De Ira*, I, 7.3-8-2.

¹⁵⁰ *De Ira*, I, 8.6.

Já a minha ira caiu: arrependo-me do que eu fiz, sinto vergonha... Ó mísera, que fizeste? Arrependo-me em vão, ai de mim: já eu agi [...] Não me faltava, para acabar, senão a presença deste espectador [Jasão]. Ainda não fiz nada: todos os crimes que eu pratiquei sem que ele pudesse vê-los foram inúteis (Sen. *Med.*, epílogo, 985-995).

Vemos, assim, a paixão progredir até insanidade. Os crimes de Medeia crescem em obsessão e hediondez, a ponto de a personagem demarcar perfeitamente a ruptura do ser humano com a natureza¹⁵¹. Além da teorização pneumática da paixão, podemos cogitar também o influxo de causas *procatárticas* sobre o agravamento da patologia de Medeia; há a alteração da temperatura ambiente de sua terra natal, a Cólquida mitológica (costa oriental do Mar Negro), para Corinto (península do Peloponeso, onde a peça se passa). Em proximidade com *CH*, nos §19 e §20 de *De Ira*, II, ainda que de modo enxuto, o filósofo apresenta fundamentos elementares para o predomínio de um temperamento no indivíduo, que ele chama de “natureza da alma”¹⁵². Ademais, em sua fuga com Jasão, Medeia é privada das regalias da dieta de vida que lhe era habitual como princesa; por sua vez, Sêneca indica que a fadiga impõe excessiva atividade à bile, de modo que o calor interno excedente favorece a disposição colérica¹⁵³. Em Sêneca, a consideração das causas procatárticas aproxima-se da concepção posidoniana com relação à gênese das paixões, uma vez que os fatores ambientais interferem nas necessidades do corpo, bem como em seus apetites e impulsos não-rationais.

Em Sêneca, os conceitos centrais da ética estoica (paixão, vício, virtude, indiferentes e moralidade), em linhas gerais, circunscrevem-se necessariamente ao âmbito da medicina, isto é, paixão e virtude são responsáveis por alterar o estado de saúde humana, tanto psicológica quanto somática, em sua dimensão corpórea física literal, repercutindo no prejuízo ou na promoção da felicidade. Contudo, Sêneca afirma que nada exerce maior influência sobre a

¹⁵¹ Oliveira, 2016, p. 122.

¹⁵² *Ares, águas e lugares* (§9 e §10) tematiza como a mudança de estações implica a alteração da dinâmica orgânica individual, havendo similitude entre a geografia local e a constituição dos homens. O tratado abrange a predominância do calor, do frio, da secura e da umidade das estações, por vezes combinadas. Em relação ao calor, num verão muito intenso, é provável que o consumo de água não tratada, contendo sedimentos de areia, forme cálculo nos rins nos sujeitos de cavidades mais quentes, febris, pois a temperatura externa quente impede o arrefecimento da temperatura interna já alta. Se o verão além de quente for seco, sem o frescor dos ventos, os biliosos sofrem com oftalmias e com a sequeidão da própria carne (*Aer.* 10.6), o sangue se torna mais espesso e acre, pois a parte mais aquosa da bile se consome (*Aer.* 10.12.), o cérebro e os vasos sanguíneos se contraem excessivamente, favorecendo o surgimento de certas enfermidades. Contudo, a mesma condição externa é favorável para os sujeitos cuja predominância é a fleuma, já que a alta temperatura elimina o excesso da umidade, impedindo assim a *eukrasía* dos humores. Já a temporada extensa de chuvas e frio lhes é prejudicial, pois favorecem hidropisias, rouquidão e corizas. Observar-se, portanto, que os ensinamentos médicos formam um conjunto de técnicas que, tanto quanto possível, previnem o homem contra a subordinação àquelas tendências da natureza que o afetam de modo negativo, como o indivíduo ignorante de seu próprio temperamento. Por meio da própria racionalidade, é possível identificar meios de equilibrar os humores — como a ginástica mais intensa aos melancólicos no inverno — ou mesmo a procura por regiões mais favoráveis a cada predisposição.

¹⁵³ *De Ira*, III, 9.3-4.

saúde do que os hábitos, subentendendo-se a dieta de vida¹⁵⁴, envolvendo o conjunto de exercícios do corpo e a higiene dos pensamentos. Como vimos, o respectivo “conteúdo proposicional” predominante no *lógos* interno é fator crucial para a constância da ação viciosa ou excelente, precursora tanto do assentimento mecânico ao primeiro impulso quanto do assentimento ao impulso racionalizado. Em sentido psicofísico, já aqui se entrevê por que a virtude, louvável em si mesma, dispensa bens acessórios: da mesma forma que os vícios desagregam as instâncias do *pneuma* — e, portanto, a vida —, em sentido inverso, a virtude é *agregadora* das gradações pneumáticas (*eukrasía*). Quando o *pneuma* coesivo mantém sua função principal, a *phýsis* orgânica, entendida como a harmonia e disciplina de todas as partes do corpo, expressa-se corretamente. Mas, se a tensão do *pneuma* está desequilibrada, sua capacidade de manter o corpo unido, literalmente, se enfraquece, resultando em alguma patologia, que, para Areteu, expressa-se sintomaticamente na temperatura corporal. O calor excessivo aumenta a *secura* e, com a diminuição da qualidade oposta, a *umidade*, o atrito do *pneuma* contra os vasos sanguíneos e demais humores é maior, o que restringe seu fluxo para as extremidades do corpo; com a restrição do circuito pneumático, as partes perdem vitalidade. Tal afirmação encontra validade tanto no organismo individual, quanto para o corpo social.

Dessa forma, a omissão da exposição teórica sobre a física para explicar o aspecto biológico da paixão é intencional em Sêneca. Sua finalidade não era ensinar os fundamentos do estoicismo, mas mobilizar interiormente um público já em alguma medida familiarizado com os preceitos do Pórtico, orientando-o à ação virtuosa com urgência. Por isso, em sua escrita, Sêneca apresenta com frequência recursos que levam seus leitores ao exame moral de consciência: a identificação e o combate das paixões pessoais por meio de máximas filosóficas (*decreta*), preceitos de virtude (*praecepta*) e exemplos de comportamento apático e sábio (*exempla*), favoráveis ao aperfeiçoamento moral. Dessa forma, o conjunto de juízos em conformidade com a natureza repetidos incansavelmente pelo aspirante a filósofo estoico, bem como o recorrente autoexame de suas ações, falas, pensamentos, desejos e repulsas, constitui o mecanismo promotor da disciplina filosófica de si. Portanto, o objetivo da terapia senequiana consiste em restaurar a tensão adequada do *pneuma*, perdida com a doença, isto é, corresponde a tornar o humano concordante com a natureza em três dimensões: consigo, com os outros e com o *cosmos*.

¹⁵⁴ *De Ira*, II, 20.2.

Capítulo III

O caminho da virtude e felicidade

“nada existe tão difícil e árduo que a mente humana não possa vencer e uma assídua meditação não possa levar à familiarização, e nenhuma paixão é tão feroz e soberana que não possa ser domada pela disciplina”¹
— *De Ira*, II, 12.3

1. O Exame de consciência

Neste capítulo, colocaremos em evidência a função médica do exame de consciência na psicologia da ação senequiana. Uma vez que o exame fortalece a retórica interior excelente, mostraremos como o exame é fundamental para a paulatina eliminação das paixões no estoicismo de Sêneca.

A depender da gravidade das paixões dos seus destinatários epistolares, observa-se modalidades terapêuticas na reflexão senequiana. Trata-se da intervenção consolatória (*consolatio*) para paixões drásticas, como o luto de Márcia, já prefiguradas como vício; a retórica exortativa (*praecepta; admonitiones*), em que a constância da alma na ação racional requer constantes conselhos, brandos e rigorosos, do filósofo-terapeuta, como nos casos dos interlocutores Sereno, Paulino e Lucílio; por fim, o exame de consciência filosófico, de caráter autônomo, cujo paciente e terapeuta moral são o mesmo sujeito; é este o fator primordial da transformação moral (*emendare*) porque funda-se no compromisso de aprimoramento moral consigo mesmo².

O exame de consciência é um exercício de racionalidade designado pelo vocábulo grego ἄσκησις (*áskēsis*)³, que, além de prática ou treino, abrange também “modo de vida”, ocupação própria de um sectário, religioso ou não, tendo em vista algum objetivo a ser alcançado⁴. Enquanto dieta, o exame é uma recomendação antiga, cuja origem remonta ao menos aos pitagóricos⁵. Encontramos a orientação do exame contida nos *Versos de ouro* atribuídos a Pitágoras:

¹ “Atqui nihil est tam difficile et arduum quod non humana mens uincat et in familiaritatem perducatur assidua meditatio, nullique sunt tam feri et sui iuris adfectus ut non disciplina perdomentur” (*De Ira*, II, 12.3).

² Setaioli, BCS, p. 239.

³ Conforme P. Hadot, 2014, p. 245.

⁴ LSJ, v. ἄσκησις.

⁵ DL. 8.22.

*Não permitas que o sono suave desça sobre teus olhos
antes de percorrer três vezes cada uma das ações do dia.
Em que me desviei? O que fiz? O que, sendo meu dever, não foi cumprido? Começando
pelo primeiro ato, examina-os um a um; e depois os seguintes.
Se praticaste ações reprováveis, repreende-te severamente; mas, se boas, alegra-te⁶.*

Sócrates ampliou a recomendação ao fazer dela parte integral da atividade racional humana: a vida sem exame não é vida digna de um ser humano⁷. Paradoxalmente, Sócrates afirmava seguir estritamente os conselhos de seu *daímon*, a voz interior que o conduzia a boas escolhas; por meio do exame, chegou inclusive à conclusão de que tinha mais a colaborar com seus concidadãos no filosofar dialógico privado do que na carreira política⁸, escolha essa crucial para o desenvolvimento da filosofia no Ocidente. Sêneca, por sua vez, reconhece terem sido os gregos os que primeiro se deram conta do aspecto terapêutico-civilizatório da filosofia⁹, como indiquei no primeiro capítulo. Porquanto a perspectiva panteísta do Pórtico faz do exame de consciência o vínculo da alma individual com a divindade interior, o *lógos* interno, *sacer spiritus* ou *daímon*. Afirmar Sêneca: “dentro de nós reside um espírito divino que observa e rege os nossos atos, bons e maus; e conforme for por nós tratado assim ele próprio nos trata [...] É ele quem inspira conselhos elevados e justos” (*Ep.*, 41.2)¹⁰. Cuidar do deus interior, na visão estoica, consiste em livrá-lo das paixões terrenas¹¹. Em decorrência disso, a filosofia, em Sêneca, é uma criação dos deuses dada aos homens, capaz de elevá-los ao plano divino quando posta em movimento a aptidão racional que lhe é própria; trata-se do mais perfeito elo de ligação entre essas duas dimensões espirituais inteligentes¹². Assim, a filosofia é instrumento de saúde psicofísica. Mesmo o sujeito dotado de corpo robusto, quando alheio ao saber filosófico, é “doente”, na medida em que é vulnerável aos males interiores¹³.

O exame de consciência abrange o exercício introspectivo voluntário, com o fim de memorizar e assimilar os dogmas fundamentais e regras de vida da escola¹⁴, examinar a

⁶ No original: “Μὴ δ’ ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ’ ὄμμασι προσδέξασθαι / Πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρεῖς ἕκαστον ἐπελθεῖν / Πῇ παρέβην; τί δ’ ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη; / Ἀρξάμενος δ’ ἀπὸ πρώτου ἐπέξιθι· καὶ μετέπειτα. / Δεινὰ μὲν ἐκπρήξας ἐπιπλήσσει· χρηστὰ δὲ, τέppου” (d'Olivet, 2017, p. 114-119).

⁷ Plat. *Apol.*, 38a.

⁸ *Apol.*, 31d.

⁹ “Os antigos inventaram os remédios adequados aos males da alma, mas cabe-nos a nós averiguar o modo e a ocasião em que eles devem ser aplicados. Os nossos predecessores fizeram muito, mas não fizeram tudo” (*Ep.*, 64.8).

¹⁰ “*sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat [...] Ille dat consilia magnifica et erecta*”

¹¹ Ver também M. *Med.*, 2.13; 16.

¹² *Ep.*, 76.9-10.

¹³ *Ep.*, 15.1-2.

¹⁴ Hadot, 2014, p. 245-6.

qualidade das impressões¹⁵; lembrar a si mesmo quando as falhas morais são mais recorrentes, suas ocasiões, ou quando se observa o esporádico comportamento virtuoso a ser perpetuado; visa tanto quanto possível conduzir o aspirante estoico ao conhecimento integral de si délfico. Dessa forma podem ser interpretadas as *Meditações* de Marco Aurélio, um manual pessoal de exame de consciência¹⁶. Em corroboração à proposta pitagórica, para Sêneca, o filósofo deve se perguntar:

Qual de teus males hoje sanaste? A que vício te opuseste? Em que estás melhor?”. Cessará tua ira e será mais moderada sabendo que diariamente terá de apresentar-se ao juiz [*iudicem*]. Que há de mais belo que esse costume de examinar todo o seu dia? Que sono é aquele que advém após a inspecção de si, tranquilo, profundo e livre, quando a alma foi elogiada ou advertida e, como um auto-observador e um censor secreto, ela chega ao conhecimento de seus hábitos [*moribus*]! (*De Ira*, III, 36.2).

Somos levados a interpretar tanto que o *iudicem* mencionado corresponde ao *sacer spiritus* interior, quanto que o autoexame constitui o cerne do autoconhecimento (*moribus*). Na mesma obra, Sêneca afirma praticar esse exercício todas as noites antes de dormir, sem receio de se autocensurar pelas faltas cometidas. Tal ritual deve ser visto primeiro como a devoção à sabedoria prática (*phronesis*), tendo em vista a tábua valorativa estoica, cuja virtude possui valor único enquanto tudo o mais são indiferentes. Trata-se de um esforço constante de investigar a verdade das impressões, seus objetos de temor e desejo em sua dimensão valorativa, com o honesto reconhecimento de que o progresso em eliminar paixões necessariamente é diminuto, mas constante¹⁷. Inspeccionando os produtos valorativos interiorizados, há de se ter em mente o objetivo de progresso humanitário diário, dado que esse exercício, por si só, contempla a dimensão ética da filosofia estoica¹⁸.

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? (*Ep.*, 89.14).

O crucial é perquirir-se se há resistência interna em fazer oposição aos maus hábitos¹⁹. Dessa forma, ela consiste numa atividade intermediária entre a contemplação teórica e a ação

¹⁵ M. Med., 3.6.2.

¹⁶ Essa é a visão de P. Hadot (2014) em dois de seus ensaios sobre o imperador estoico “A física como exercício espiritual ou pessimismo e otimismo em Marco Aurélio” e “Uma chave das *Meditações* de Marco Aurélio: os três *topoi* filosóficos segundo Epicteto”.

¹⁷ “Para mim é suficiente isto: eliminar diariamente um pouco dos meus vícios e repreender os meus erros. Não cheguei a uma completa cura, nem sequer chegarei” (*Vit. beat.*, 17.3-4).

¹⁸ Na visão de C. Edwards (*BCS*, p. 325), o próprio hábito de Sêneca de redigir epístolas é em si uma forma de autoescrutínio.

¹⁹ Sellars, 2024, p. 75.

prática. Se a virtude concreta requer deliberação racional, é justamente nessa avaliação dos juízos formulados a partir das impressões, impulsos e assentimentos que o enfermo, aspirante a sábio, assimila e reforça os princípios do Pórtico.

Em essência, realiza-se o duplo aspecto da natureza humana, o teórico e o prático, de modo que o aprofundamento contemplativo se converte em posterior objeto de prática. Isso fica melhor evidente em suas especulações físicas de *NQ*, quando as digressões sobre temas morais repercutem numa nova postura frente aos hábitos da época²⁰. Por conseguinte, o filósofo é categórico quanto ao empenho de se autolapidar: a excelência de caráter não é inata; é, antes, uma conquista²¹. A autopersuasão retórica em favor da virtude evidencia ao sujeito os seus próprios juízos equivocados, assentimentos à passionalidade talvez antes inobservados; é crucial ter em vista que a prática vai ao encontro do princípio cognitivista da paixão: “*iudicio nascitur, iudicio tollitur*” (*De Ira*, II, 4.2). Estes, por meio do exame, passam a ser identificados em sua carência com a racionalidade fundamental do *cosmos*, de modo que a disciplina ética do impulso natural novamente se incline ao bem próprio do homem, agora não mais restrito à dimensão individual, mas voltado ao benefício coletivo. A consequência somática dele é a correção das deformações do *pneuma* via correção do valor atribuído pelo *hegemonikón* a cada coisa, bem como a justa disciplina da *hormé*, cuja repercussão corpórea desobstrui o circuito pneumático. Sêneca relaciona a virtude à contínua autoinspeção: “A virtude mais cabal é a que em torno de si fez longa e detida inspeção [*circumspexit*], teve autodomínio e avançou lenta e obstinadamente” (*De Ira*, I, 11.8).

Entretanto, o exame requer condições propícias. Assim como a comunidade pitagórica desenvolveu-se em círculo privado, o ócio, compreendido como afastamento dos compromissos públicos para os estudos filosóficos, é crucial para explorar a verdade divina sem empecilhos²². A intenção é se afastar das opiniões vulgares das multidões, certamente. Devido a essa escolha, a vida pode se organizar em torno de um único objetivo moral, a partir do qual o mínimo progresso é perceptível. É notável que o bom uso do tempo e a definição de propósitos sejam temas centrais da reflexão senequiana. A vida individual fragmenta-se em múltiplos propósitos

²⁰ Dentre os fenômenos naturais investigados em sua origem pneumática, Sêneca trata do gelo e dos terremotos. O primeiro era objeto de labuta e comércio, um luxo usado para refrigerar bebidas depois de ingerir comidas escaldantes. O filósofo objeta o conjunto de hábitos envolvidos na sofisticação e entorpecimento alimentar nos banquetes, interpretado como algo que foge do simples natural, portanto vício (*NQ*, 4b.13.5-11); sobre a gula, ver *Ep.*, 95.15-30. De modo semelhante, a investigação sobre os terremotos colabora com a reflexão ética sobre o temor irracional da morte e a fragilidade do corpo humano, dizimado não apenas por grandes comoções da Terra, mas por pequenos fatores contingentes (*NQ*, 6.1.4-2.7).

Ver também *De ot.*, 5.8-6.3.

²¹ “A virtude, na realidade, não é um dom da natureza: ser bom necessita estudo [...] uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma contínua exercitação” (*Ep.*, 90.45-46).

²² *Ep.*, 72.3.

quando subordinada às multidões, fadada a abandonar projetos, iniciar novos sem avaliar em profundidade a motivação para tal, para mais uma vez interromper os novos propósitos em função dos antigos; uma dieta de vida atormentada pela frustração da inconstância²³. Sêneca questiona a aparente correlação entre a vida significativa e longa: “A vida longa é aquela que cumpriu sua tarefa” (*Cons.*, 21.2), isto é, não necessariamente aquela que muito se estendeu²⁴.

Em situações adversas, a inspeção interna traz a vivacidade das impressões positivas ao lembrar, por exemplo, as próprias forças no enfrentamento de dificuldades em situações passadas²⁵. O estoico vasculha em seu próprio repertório de impressões aquelas que lhe inspiram autoconfiança. Conforme avalia os juízos que lhe saltam à mente e sobrepõe novos juízos virtuosos, o agente conduz a si mesmo a reinterpretar os eventos aterradores presentes. Por exemplo, se na consolação a Márcia fica evidente a abordagem retórica-terapêutica, em que Sêneca se antecipa às proposições que a condição passional elabora a fim de permanecer na sofreguidão melancólica, algo semelhante ocorre no exame; contudo, a intervenção retórica parte de si em direção a si com base na meditação dos princípios filosóficos estoicos. Em linhas gerais, o sucesso da autopersuasão interrompe o movimento passional. Por isso as cartas insistem em instigar os interlocutores a sustentarem a elevação do ânimo, pois, uma vez mais que os eventos não são bons ou ruins em si, é justamente a disposição interior que qualifica a externalidade. Em clara alusão à *apatia*, afirma o filósofo: “se segue uma perpétua tranquilidade e liberdade, depois de eliminados [*depulsis*] os fatores que ou nos instigam ou nos aterrorizam” (*Vit. beat.*, 3.4). Portanto, contra a força das paixões, somente o conhecimento vago dos princípios filosóficos não é suficiente; para ter os juízos racionais “à mão” (*procheiron*), é necessário reavivar suas impressões sob diversos ângulos, conforme o fluxo da fortuna²⁶. Sêneca apresenta alguns conceitos relativos ao fortalecimento do discurso interno contra as paixões de modo não sistemático, cuja distinção é relevante por conta dos diversos objetivos terapêuticos que visam sanar: *decreta e praecepta, exempla e meditatio*. Essas diferentes categorias de sugestionamentos espirituais são facetas práticas do autoexame estoico. A seguir, especificaremos cada um dos conceitos acima mencionados, intrínsecos à escrita senequiana.

²³ *De ot.*, 1.1-2.

²⁴ Conforme D. Fideler (2022, p. 41), os estoicos anteriores não discutiram sobre a importância do tempo e o propósito de vida. A reflexão senequiana sobre o tempo é uma contribuição única para a filosofia. Assim, sua proposta é que o escrutínio sobre o uso do tempo seja recorrente e honesto: “Não te posso dizer que nunca perco tempo, mas sei dizer-te quanto, porquê e de que modo o perco” (*Ep.*, 1, 4). O filósofo não ignora a discussão ontológica sobre o tempo enquanto incorpóreo no interior do Pórtico, mas seu tratamento a respeito desse tópico concerne ao tempo vivido na perspectiva humana (Alonson, 2020, p. 183).

²⁵ Ver *Ad Marc.*, 1.1-2.

²⁶ Hadot, 2014, p. 25-6

2. *Decreta e praecepta*: Princípios e conselhos²⁷

*“tua memória deve ser avivada; não interessa que estes princípios lá estejam guardados, mas que estejam activos. Todas as ideias salutareias devem estar em movimento, em permanente actuação, de modo a serem para nós não só objecto de conhecimento mas também de prática”*²⁸ (Ep., 94. 26).

No mínimo, são três as cartas em que Sêneca se detém sobre os princípios básicos do saber filosófico (*decreta*), também chamados de “dogmas” e os preceitos morais (*praecepta*), as cartas 90, 94 e a 95, em que a continuidade de conteúdo é clara. O objetivo de perpassar essas duas abordagens consiste em mostrar como a escrita senequiana se circunscreve no aconselhamento moral enquanto estímulo ao fortalecimento do discurso interno virtuoso. Assim, *decreta* e *praecepta* são fundamentais para o exame de consciência.

A definição do primeiro abrange as “leis que regem a totalidade da vida” [*nisi totius vitae leges perceperit*] (Ep., 95.57) ou princípios fundamentais do cosmos, pelos quais o agente se inicia no estoicismo e alinha sua vontade ao estado de alma reto. Eles captam a universalidade natural do ponto de vista contemplativo-teórico. Os *decreta* dão a convicção sobre as coisas semelhante à do senso comum, com a vantagem, em detrimento desse, de aprimorar a capacidade de julgar: “*sem ela, se tudo flutua no ânimo, são necessários princípios que confiram às almas um juízo inflexível*” [*sine qua si omnia in animo natant, necessaria sunt decreta, quae dant animis inflexibile iudicium*] (95.62). Sêneca os compara ao coração, cuja atividade oculta permite os membros funcionarem²⁹. Por isso, eles devem ser breves e compreender todos os casos. Visto que a dissertação já discorre sobre os conceitos essenciais do Pórtico, iremos realçar a importância dos preceitos e máximas (*sententiae*) para o exame de consciência.

Na carta 94, Sêneca discorre sobre a utilidade dos preceitos morais em disputa com o também estoico Aríston. Este defende a inutilidade dos preceitos, pois são restritos ao aconselhamento moral em ocasiões particulares. A argumentação geral aristiana é a seguinte: se compreendidos, os *dogmata* reorientam a compreensão do agente moral sobre a ordenação da vida em geral, e, por consequência, ele saberá como proceder nas situações particulares, de

²⁷ *Praecepta*, em latim, designa conselho, exortação moral. O correspondente original grego παραίνεσις *parainesis* (παραίνεμα, *parainema*), designa aconselhar, advertir, encorajar ou mesmo recomendar uma opinião; “parenético” significa, assim, exortativo. (LSJ, v. παραίνεμα; Abbagnano, 2007, p.744). Sêneca por vezes altera o termo *praecepta* por *admonitio* e também por *consilium*, “conselho”.

²⁸ “Itaque subinde ad memoriam reducendus es ; non enim reposita ilia esse oportet, sed in promptu. Quaecumque salutaria sunt, saepe agitari debent, saepe versari, ut non tantum nota sint nobis, sed etiam parata” (Ep., 94.26).

²⁹ “Ninguém há que desconheça a utilidade das mãos, a sua função é manifesta; o coração, porém, o órgão que faz viver as mãos e comanda os seus movimentos e a sua acção, esse está oculto” (Ep., 95.64).

modo que os preceitos são inúteis. Como vimos, o dogma essencial do estoicismo é a seguinte consideração “[...] somente o bem moral é um bem, e não há mal senão o mal moral” (Ep., 76.19); tudo o mais ocupa uma posição intermédia, carecendo de valor intrínseco. Em contrapartida, a virtude é desejável em si mesma (Ep., 94.11), pois aquilo que a constitui é o fato de ser sempre boa, ao passo que outras qualidades adquirem valor em relação ao sujeito. Sêneca, contudo, explicita que o enfermo moral deve deixar-se guiar pelos preceitos justamente porque ele ainda não disciplinou seus juízos, impulsos e assentimentos conforme a racionalidade natural, sendo passível de constantes erros. Os *praecepta*, assim, são acessíveis ao homem comum, são as “mãos” visíveis a todos, capaz de incitar a ação virtuosa mesmo que não se perceba a relação expressa com um princípio estoico sustentador. Em analogia médica, os preceitos devem ser bem definidos e rigorosos; caso contrário, não incitam *phronesis* (94.16). Não detendo ele mesmo o saber científico sobre a saúde dos olhos, o paciente deve confiar na normatividade da prescrição do oftalmologista, tal como evitar luzes intensas, evitar correntes de ar, poupar-se no esforço de ler e outros conselhos³⁰. Sêneca concorda com Aríston que os preceitos não substituem os dogmas³¹, mas argumenta que a sua utilidade para o progresso moral está em consumir a ação comunitária quando o impulso ou motivação não estão suficientemente racionalizados. A preceptística impele à ação excelente, figurando como parte da moral prática em que o agente experimenta a racionalidade da ação de modo imediato. Afirma Sêneca:

In duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem. Contemplationem institutio tradit, actionem admonitio [...] ergo si recta actio virtuti necessaria est, rectas autem actiones admonitio demonstrat, et admonitio necessaria est [...] Pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione; et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes. Quod si est, non tantum scita sapientiae prosunt, sed etiam praecepta, quae adfectus nostros velut edicto coercent et ablegant (Ep., 94.45-47).

A virtude divide-se em duas partes: a contemplação da verdade e a ação. A instrução transmite a contemplação; a admoestação, a ação. [...] Logo, se a ação correta é necessária à virtude, e se é a admoestação que mostra quais são as ações corretas, então a admoestação é necessária. [...] Uma parte da virtude consiste na instrução, outra no exercício; é preciso aprender e também confirmar, pela ação, aquilo que se aprendeu. Sendo assim, não apenas os princípios da sabedoria são úteis, mas também os preceitos, que refreiam e afastam nossos afetos como que por meio de um edito (Ep., 94.45-47).

Embora ambas as dimensões acima tratadas digam respeito ao tópico ético estoico, um conselho seguido conduz o agente a constatar, do ponto de vista empírico, a eficácia do dogma

³⁰ Ep., 94.20.

³¹ “ninguém será capaz de agir sempre correctamente se não tiver um conjunto de princípios que lhe indiquem qual a acção correcta em todas as circunstâncias” (Ep., 95.12).

ao “mostrar as ações corretas”. Os *praecepta* são instruções positivas do que fazer, distintas a ponto de eliminar a hesitação cognitiva de como interpretar a exterioridade, na medida em que, ao “congregá-las e uni-las” [*conferenda, iungenda*], eles reúnem no sujeito as aptidões racionais dispersas³². Assim, os juízos e impulsos convergem na mesma direção. Para Sêneca, isso acontece por meio da possibilidade de se assimilar em particular o que não se compreendeu sinteticamente³³. Assim, consegue-se manejar uma a uma as más inclinações em circunstâncias seletas, no particular, independentemente da dificuldade de se lidar, em conjunto, com as várias *hormaí pleonázousai*. Tal abordagem estratégica propicia maior clareza ao conduzir a vontade vacilante ao fim excelente almejado, consistindo ela própria no uso de uma parcela maior da capacidade racional do agente. Assim:

Tal homem pode saber em teoria o que tem o dever de fazer sem que o distinga claramente na prática. Ou seja, não são somente as paixões que nos impedem de fazer o que a razão nos indica, mas também a incapacidade de achar a actuação indicada em cada circunstância. Pode suceder que tenhamos um espírito dotado de excelente disposição, mas indeciso e incapaz de descobrir a via do cumprimento do dever: aqui está o que os preceitos podem indicar (*Ep.*, 90.32).

À medida que incitam confiança nas próprias aptidões, os preceitos são como sementes, pequenas, mas que produzem muito³⁴. O aconselhamento, assim caracterizado, se faz por meio dialógico, “em voz baixa”, no modelo mestre-discípulo, ou melhor, terapeuta-paciente³⁵. Em outras palavras, o moralismo de Sêneca requer proximidade para o efeito psicagógico, de modo que a persuasão moral impessoal se generaliza em vaga oratória. Um acordo tácito se faz necessário, pois ser aconselhado requer, em alguma medida, o reconhecimento da superioridade moral de quem adverte (como será tratado adiante com os *exempla*), ou mesmo um acordo formal, como ocorreu na tutela de Nero durante a juventude.

Sêneca evidencia a importância crucial de avivar os preceitos na memória, uma vez mais, com o benefício de eliminar a hesitação cognitiva da alma:

a tua memória deve ser avivada; não interessa que estes princípios lá estejam guardados, mas que estejam activos. Todas as ideias salutares devem estar em movimento, em permanente actuação, de modo a serem para nós não só objecto de conhecimento mas também de prática (*Ep.*, 90.26).

³² *Ep.*, 90.29.

³³ *Ep.*, 94.21.

³⁴ *Ep.*, 38.1-2.

³⁵ “ninguém dá conselhos em público” (*Ep.*, 38.1). [*Philosophia bonum consilium est ; consilium nemo clare dat*]. “*Clare*” tem o sentido de “às claras”. Assim, os conselhos morais são privados.

É notável o filósofo observar que um preceito não ensina nada de novo, como o faz um dogma³⁶, mas ele admite em *De Ira* II,18.1, que certos preceitos são mais eficazes quando recebidos na juventude³⁷. Dessa forma, ele salienta uma vez mais a necessidade de se relacionar com a filosofia na prática cotidiana, pois o saber filosófico expressa-se, em última instância, na ação virtuosa. Por isso, faz-se necessário o aspirante à sabedoria ter constantemente os princípios estoicos “à mão”.

Dogmas e conselhos morais surgem no exercício do exame em organização linguística apropriada, assumindo contornos de máximas terapêuticas. Distingue-se um *praeceptum* de uma máxima (*sententia*) desta forma: o primeiro comporta uma prescrição do que fazer ou não em dada situação, enquanto o segundo é uma descrição generalizada de um modelo ideal de ação³⁸; um preceito é um alerta para uma situação particular cuja prescrição normativa não deixa dúvidas sobre como agir. Listo, a seguir, três preceitos, a fim de explicitar como a abordagem da psicologia senequiana assume contornos médicos. O primeiro, presente em *De Ira*, aconselha um estoico a ter prévia ciência de que, ao se estar em meio ao vulgo, irá se deparar com inúmeros vícios alheios. O conteúdo moral do conselho está na função antecipatória das possíveis reações pessoais, na medida em que o agente se predispõe ao autocontrole. Uma vez racionalizadas as impressões e juízos sobre o fenômeno, o estoico mantém a imperturbabilidade interna, pois, de antemão, sugeriu a si mesmo não se irritar, não contra os homens, mas contra os vícios deles³⁹. Trata-se, assim, de uma medida profilática contra as próprias paixões. Um segundo preceito correlato consiste em não odiar a si mesmo por conta dos próprios vícios arraigados⁴⁰; caso contrário, por ainda não ter a força moral suficiente para fazer prevalecer a excelência em toda ocasião, o agente viverá em constante discórdia consigo e, como indicamos, isso se expressa na desagregação psicofísica. Sêneca recomenda interpretar as próprias paixões como enfermidades em tratamento. Ele afirma: “É como companheiro de sanatório que eu falo contigo da nossa comum enfermidade e te dou parte dos medicamentos que uso” (*Ep.*, 27.1); há de se ter em mente que, com exceção dos sábios, os homens ainda estão assimilando princípios filosóficos, sem atingir a completa “persuasão” de si⁴¹. Para a saúde psíquica de quem progride, isso significa ser minimamente tolerante consigo — jamais licencioso. O terceiro preceito é a significativa recomendação de se apaziguar uma

³⁶ *Ep.*, 94.25.

³⁷ Setaioli (2014a, p. 252) observa nessa passagem a influência das concepções educacionais platônicas na ética posidoniana, bem como a importância de bons hábitos na construção de caráter em II, 20.3.

³⁸ Já Cleantes repetia máximas de Zenão como mantra meditativo (DL, 7.175).

³⁹ *De Ira*, II, 10.7-8.

⁴⁰ *De Ira*, I, 14.1-3.

⁴¹ *Ep.*, 71.30.

forte paixão em curso com o adiamento da decisão, pois os impulsos irracionais são fortes no início, mas tendem a enfraquecer em seguida⁴². Com base no tópico da física tratada anteriormente, e no pressuposto de a paixão perder intensidade por si mesma⁴³, estamos autorizados a interpretar que isso se deve ao fato de o fluxo das experiências inserir novas impressões na alma, diminuindo a vivacidade das impressões que originaram a paixão. Dessa forma, tendo clareza de uma falha moral recorrente, o estoico deve estrategicamente racionalizá-la⁴⁴.

Em contrapartida, uma máxima se caracteriza por ser clara e contundente, além de possuir maior abrangência situacional e, assim, ela pode ser convertida numa conduta ideal sem prescrição delimitada de como agir. Na máxima “o tempo, tão rápido e pronto para destruir, também o é para restaurar” (*Cons.*, 16.8), aconselha-se a paciência e a temperança, sem, contudo, dizer como realizá-las. Sêneca recomenda sempre ter na ponta da língua máximas para manter em si o ímpeto virtuoso⁴⁵, uma regra de conduta geral em que a ação possa se apoiar⁴⁶. Elas são úteis a indivíduos que iniciam a formação filosófica, devido à sua facilidade de assimilação. Em tom elogioso, menciona a diligência de Lucílio em repetir máximas⁴⁷. Inúmeras máximas estão implícitas na escrita senequiana como parte do projeto de transformação moral. As próprias máximas epicuristas que habitualmente encerram as primeiras comunicações com Lucílio, por conterem a verdade racional, para Sêneca, são domínio público⁴⁸. Em suas variantes linguísticas, quando gravadas no *hegemonikón*, convertem-se em ação decidida, isto é, as proposições predominantes na alma implicam ações. Máximas como “Nada em excesso” nem mesmo nos permite perguntar “por quê?” de seu fundamento ético⁴⁹. Segundo Sêneca, a própria verdade racional transparece à consciência com tal clareza que o juízo obtém assentimento imediato da razão, em semelhança ao assentimento imediato da paixão. Por opção estilística, as palavras belas não devem desviar para si a atenção do conteúdo moral e, por isso, os textos estoicos possuem a linearidade de ideias cujas partes não sobressaem ao todo, como Sêneca menciona ocorrer com Epicuro⁵⁰. Por isso, o discurso

⁴² *De Ira*, II, 29.1.

⁴³ *De Ira*, I, 8.6.

⁴⁴ “[...] a ação soberana do tempo, que acalma todas as rebeliões [internas]” (*Ad Marc.*, 8.2).

⁴⁵ *Ep.*, 95.53.

⁴⁶ *Ep.*, 95.45.

⁴⁷ “Recordo-me da energia com que pronunciavas certas máximas, e de como estas estavam cheias de vigor” (*Ep.*, 10.3).

⁴⁸ Quanto à noção de patrimônio público, ver *Ep.*, 16.7; 33.2.

⁴⁹ *Ep.*, 94.43.

⁵⁰ “Entre nós não há artifícios de publicidade, não enganamos o cliente, fazendo-o entrar para que ele nada encontre de valor senão o que estava exposto na montra” (*Ep.*, 33.3). Em *Sobre a tranquilidade da alma*, Sereno lamenta

ético precisa dispensar ornamentos; o filósofo não deve se preocupar em demasia com o estilo rebuscado⁵¹. Por outro lado, para Sêneca, as máximas se imprimem nas correntes de *pneuma* quando a afecção direta se deve à sua forma de apresentação, isto é, a harmonia da métrica. Afirma o filósofo:

Praeterea ipsa, quae praecipuntur, per se multum habent ponderis, utique si aut carmini intexta sunt aut prosa oratione in sententiam coartata [...] Advocatum ista non quaerunt; adfectus ipsos tangunt et natura vim suam exercente proficiunt.

os próprios preceitos ministrados podem ter por si só muita força, se vierem, por exemplo, sob forma métrica ou, mesmo em prosa, sob forma de uma sentença concisa [...] Tais máximas não carecem de advogado; actuam directamente sobre as paixões, a sua utilidade nasce do facto de elas exercerem a sua acção por força da sua natureza (*Ep.*, 94.27-28).

Quando nobres pensamentos são moldados em versos, seu conteúdo moral é gravado no espírito de imediato, principalmente para os não iniciados, pois, conforme Sêneca, quando a mesma ideia é expressa em prosa, prestamos pouca atenção ao conteúdo associado ao ritmo; a mente humana é atraída a reconhecer a verdade nesse padrão rígido e previsível⁵². Do ponto de vista psicofísico, é possível conjecturar a influência, em Sêneca, dos ideais platônicos assimilados por Posidônio sobre a educação da alma via música, em que algumas modalidades dela são essenciais para a boa ordenação anímica, sobretudo no que diz respeito ao aspecto apetitivo⁵³, ou, antes, de Cleantes, para quem a melodia obtida da métrica melhor expressa as verdades divinas, devido à dicção apropriada, ao ritmo e à harmonia⁵⁴. Se na física estoica a vocalização repercute na causalidade corpórea, é necessário que a música tenha o mesmo efeito, pois, também ela consiste no abalo das massas de ar do entorno do sujeito. Assim, o *hegemonikón*, constituído por elementos ativos (fogo e ar), recebe a impressão harmoniosa da corporeidade melódica da expressão linguística, na qual se manifesta a verdade racional que ordena o todo. É razoável conceber que a declaração (*enuntiatum*) verdadeira e virtuosa metrificada afeta positivamente a tonicidade pneumática, o que, em decorrência disso, transmite o abalo corpóreo às diversas qualidades, humores e elementos constitutivos do corpo somático e anímico, de modo que o *hegemonikón*, com as impressões racionais, recobra o governo das

sua inclinação à escrita rebuscada com a justificativa de a contemplação da totalidade cósmica elevar seu grau de incitação (*Tranq.*, 1.13-14).

⁵¹ As palavras devem seguir o pensamento, e não o oposto (*Tranq.*, 1.14). Conforme Segurado (2022, p. xviii), a finalidade estética é sempre auxiliar, nunca fim em si mesma. É justamente essa uma das críticas de Cícero à exposição estoica em *De Fin.*, III, 3, “a segura das palavras”, ser ela uma doutrina ensinada sem os encantos da linguagem.

⁵² *Ep.*, 108.10-12.

⁵³ Cooper, 1998, p. 475.

⁵⁴ *SVF*, I. 486.

demais estruturas da corporeidade (*psyché*, *phýsis* e *héxis*). Assim, a métrica funciona como um veículo de *eukrasía*, isto é, como mediação pela qual o *pneuma* individual apreende o ordenamento do *pneuma* universal, pois o mesmo tensionamento do *pneuma* mantenedor da realidade coesa, inevitavelmente, conforme se extrai de Sêneca, impõe-se ao *tónos* pessoal na medida em que voluntariamente o agente moral se predispõe a agir conforme o conselho virtuoso transmitido na exortação⁵⁵. Logo, da mesma forma que na paixão impressões e crenças recebem assentimento precipitado da razão, a afecção dos preceitos e máximas metrificadas igualmente recebem assentimento imediato, mas agora constatando a verdade da impressão, inequívoca porque em conformidade com a natureza total. Em outras palavras, por si só, a métrica designa a racionalização de um padrão, cujo contato com a materialidade pneumática inevitavelmente influi sobre o seu *tónos*.

Todavia, é notável Sêneca repreender Lucílio por desejar que as cartas continuem a ser encerradas com máximas⁵⁶. O filósofo adverte para o perigo de que fragmentos isolados substituam a apreensão do princípio filosófico, suscitando apenas um contentamento superficial; por isso, não basta “colher floreszinhas” (*captare flosculos*), isto é, repetir máximas de modo impessoal; é necessário avançar até os fundamentos últimos do *lógos*.

⁵⁵ Afirma Sêneca: “Estas máximas atingem-nos como uma pancada, sem permitirem que duvidemos ou nos perguntemos porquê! Mesmo sem recurso à razão, a sua verdade aparece-nos com transparência” (*Ep.*, 94.43).

⁵⁶ *Ep.*, 33.7.

2.1. *Exempla*: modelos de virtude e paixão

“devemos eleger um homem de bem como modelo e tê-lo sempre diante dos olhos, de modo a vivermos como se ele nos observasse, a procedermos como se ele visse os nosso actos”⁵⁷
(*Ep.*, 11.8).

Na terapêutica consolatória destinada a Márcia, Sêneca anuncia que irá inverter a ordem de sua abordagem, por se tratar de uma paixão, o luto, que já avança para uma doença da alma. Habitualmente, inicia-se com os preceitos, depois eles se consolidam nos exemplos. Para garantir a eficácia da intervenção nessa situação, de início ele apresenta grandes *exempla* de virtude que souberam enfrentar o luto: os exemplos cegam a paixão⁵⁸. Na medida em que os exemplos encarnam as virtudes cardeais que o estoico procura adotar como regra de vida, oferecem-nos novo parâmetro de ação para se superar a passionalidade⁵⁹. Para Sêneca, como vimos, não faltam guias a nos conduzir ao erro entre as multidões; o caminho mais trilhado comprova não o ser o melhor⁶⁰.

Os exemplos servem como auxílio inspirador ao agente que precisa de um modelo de ação, de modo que se estabelece uma relação voluntária de aprendizado mimético⁶¹. Justifica-se, assim, a sua necessidade devido à possibilidade de o agente constatar a realização de ações sábias pela réplica do *exemplum*. Sêneca inicia a série argumentativa, estrategicamente, com simples encorajamentos para que Márcia se contenha em sua dor, o que poderia ser caracterizado como a consideração da *metriopatheia* diante do luto, para então avançar, de modo imperceptível, para a argumentação filosófica sólida. Seu objetivo é claro: a eliminação total do *adfectus*⁶². Observamos na mencionada *Consolação* uma quantidade massiva de exemplos concretos já conhecidos pela destinatária. Sêneca se detém na postura de uma das figuras femininas mais proeminentes da história romana, Livia Drusila, esposa do imperador Augusto, que em 9 a.C. havia perdido o filho Nero Cláudio Druso, eminente comandante militar de conquista. O elogio a Livia recai sobre a forma como ela encarou o luto pelo filho, negando dar assentimento ao prolongamento da dor mais que o devido⁶³. Conforme Sêneca, ela

⁵⁷ “*Aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper nte oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus*” (*Ep.*, 11.8).

⁵⁸ *Ad Marc.*, 2.2.

⁵⁹ “Temos necessidade, repito, de alguém por cujo carácter procuremos afinar o nosso: riscos tortos só se corrigem com a régua” (*Ep.*, 11.10).

⁶⁰ *Prov.*, 1.4; *Vit. Beat.*, 1.2 e *Ep.*, 97.10.

⁶¹ *Ep.*, 94. 51.

⁶² Sauer, *BCS*, p. 137.

⁶³ “tão logo pôde depositá-lo em seu túmulo, ela aí sepultou ao mesmo tempo seu filho e sua dor” (*Ad. Marc.*, 3.2).

interpretava ser mais proveitoso honrar a memória do filho falecido conforme os costumes, voltar às suas responsabilidades e viver as alegrias que os ainda vivos lhe possibilitaram. Para persuadir Márcia a adotar outra postura frente à fortuna, o filósofo examina outros exemplos de enfrentamento desapaixonado do luto, como Pulvillo, Paulo Emílio e Lúcio Bíbulo⁶⁴. O mesmo César, que por vezes surge na escrita senequiana como exemplo vicioso, surge em *Ad Marciam* como exemplo virtuoso, uma vez que o luto, também por um filho, não o afastou dos compromissos políticos (§14), semelhantemente a Augusto e Tibério (§14). É notável, entretanto, essa abordagem consolatória diferir da destinada a Políbio⁶⁵.

A presença do *exemplum*, por si mesma, favorece a dissuadir os impulsos passionais, pois este, tendo uma vez suportado as investidas da fortuna, inspira coragem e magnanimidade. Antes de Sêneca, a retórica antiga já enaltecia os exemplos de virtude devido à capacidade deles de enfraquecer uma ideia por meio da autoridade, por tornar claro e concreto o que antes parecia inatingível⁶⁶. Afirma Sêneca:

Feliz o homem que, não apenas pela sua presença, mas até só pela sua imagem torna os outros melhores! Feliz o homem capaz de ter por alguém tanto respeito que a simples lembrança do modelo [*ut ad memoriam quoque*] basta para lhe dar ordem e harmonia espiritual! Quem for capaz de ter por alguém um tal respeito, em breve inspirará por seu turno respeito idêntico (*Ep.*, 11.9).

A recomendação senequiana é explorar ao máximo a psicologia da ação do humano virtuoso, evidenciar aspectos sobre sua motivação, o que tinha a perder, em nome de qual bem agiu⁶⁷. O intuito é fazer surgir a convicção própria: “O que outros puderam, também nós o podemos” (*Ep.*, 98.14). Obtém-se assim uma figura filosófica “regulatória”⁶⁸. Mesmo em meio a notável progresso ético, o enfermo não deve abandonar o auxílio de uma autoridade

⁶⁴ *Ad. Marc.* 13.

⁶⁵ Conforme J. Sauer (*BCS*, p. 168), em *Ad Polybium*, os exemplos são raros; segundo, o estoico defende o controle das emoções (*metriopathia*) em vez da *apatia* (18.5); terceiro, o texto senequiano contém uma outra intenção: o pedido velado ao imperador Cláudio pela revogação do exílio. Ao abordar a contenção da paixão de modo humanamente atingível, Sêneca supostamente intenta despertar simpatia do imperador para sua causa.

⁶⁶ Segundo F. Silveira (2014, p. 80-85), oradores, poetas e historiadores romanos faziam amplo uso desse recurso, dentre eles Cícero, Horácio e Tito Lívio.

⁶⁷ “Será útil não nos limitarmos a ver quais os traços, as características gerais que habitualmente identificam os homens de bem, mas antes expor em pormenor como eles de facto agiram” (*Ep.*, 95.72). É essencial “conhecer as características de uma alma nobre, características que, vendo-as em outros, poderás aplicar à tua pessoa” (*Ep.*, 95.67).

⁶⁸ “é lícito retirar-se para junto de figuras sublimes e eleger um exemplo pelo qual regulamos nossa vida” (*De ot.*, 1.1). [*Quid quod secedere ad optimos uiros et aliquod exemplum eligere ad quod uitam derigamus licet*]. Nessa passagem, Sêneca ainda se beneficia da riqueza do vocábulo “*uitam derigamus*” cujo significado pode designar tanto “dirigir” quanto “endireitar”, “regular” ou mesmo “nivelar”. Conforme o *OLD* (s.v. *dirigō*, 1, 2, 3a, 4, 6c): “to direct the movement of, guide; to direct one’s course or steps to regulate (an action in accordance with a standard); to make straight; to level; to direct (ideas to a field of reference)”.

pedagógica, sem a qual, em meio ao vulgo, o ser humano comum inclina-se às próprias paixões⁶⁹. Ao usar dos *exempla*, Sêneca não intentava demonstrar erudição vaga ou acrescentá-la ao conselho como efeito ornamental, pois, em caso algum, ele deixa de pronunciar seu juízo sobre a figura mencionada⁷⁰. Dessa forma, a escrita senequiana lembra e reconta a história de homens virtuosos sob vários ângulos, como se se tratasse do registro de feitos virtuosos de heróis que andaram sobre a terra, bem como exemplos viciosos, modelos dos quais se deve afastar. O próprio Sêneca demonstra conhecer bem a história dos períodos republicanos e imperiais de Roma, também recorrendo com frequência aos gregos.

Apesar de o filósofo não ser conclusivo com relação à sobrevivência da alma após a morte do corpo, Sêneca louva a utilidade do caráter dos *exempla* para o progresso moral da posteridade:

mesmo quem assim pensa age de modo a poder continuar a ser útil depois de morto. Embora o homem em si não o possamos ver mais [...] Pensa na grande utilidade que para nós têm os bons exemplos, e concluirás que a lembrança dos grandes homens não é menos útil do que a sua presença (*Ep.*, 102.30).

É curioso notar que a força persuasiva do exemplo reside na vivacidade das impressões sensoriais que ele deixa em suas testemunhas, pois os “temos diante dos olhos” e “escutamos suas palavras”⁷¹. O mais eminente dentre esses é, sem dúvida, Sócrates, mencionado diretamente inúmeras vezes nas *Cartas*, objeto de inúmeras ações louváveis, entre elas: ter posto na virtude o valor moral máximo, concebendo ser impossível acrescentar algo a ela, bem como os demais bens nada mais serem que instrumentos para a felicidade; a constância em suportar a fadiga física; não se intimidar com os 30 tiranos e suportar a hostilidade dos vencedores da Guerra do Peloponeso; manter a integridade no cumprimento das obrigações militares e do lar; resistir à influência do vulgo; obedecer à lei; renunciar à injustiça de fugir da prisão, aguardando a execução por 30 dias em cárcere. Por vezes, Sêneca usa-o como personagem exortativa-irônica, falando diretamente ao leitor; por vezes, ele é símbolo de veneração. Mas, em essência, Sócrates é *exemplum* da arte do saber morrer, isto é, quando o viver em função da excelência da alma já não é uma opção. Sócrates encarna a atitude apática do sábio diante da sentença de morte, não se mostrando nem mais alegre nem mais triste pela alteração da fortuna — a coragem em ingerir a cicuta — concebendo a morte não como um mal em si, mas como algo no mínimo incerto⁷².

⁶⁹ *Ep.*, 25.6.

⁷⁰ Segurado, 2022, p. xvii.

⁷¹ Silveira (2014) explora esse aspecto sensitivo dos *exempla* que Sêneca intencionalmente evoca em sua escrita.

⁷² Menções diretas a Sócrates em *Ep.*, 7.6; 13.14; 24.4; 28.2; 29.8; 64.10; 70.8-9; 71.7; 71.16; 98.12; 104.7; 104.21; 104.27-28; *Vit.*, *beat.*, 26.4-5.

Em igual medida, Sêneca enaltece a invulnerabilidade de ânimo de Estilbão de Mégara⁷³ em meio à catástrofe, talvez o maior exemplo do que viria a ser a apatia estoica. Por volta de 307 a.C., durante as guerras dos Diádocos, Demétrio Poliorcetes, o então rei da Macedônia, saqueou Mégara, deixando-a em chamas. Estilbão teria perdido o lar, a esposa e a filha. O próprio rei indagou o filósofo, circundado pelas armas inimigas, se havia perdido algo, cuja resposta, segundo Sêneca, foi: "não, todos os meus bens estão aqui comigo". Dessa forma, ao constatar que os verdadeiros bens são interiores, inexpugnáveis, para Sêneca, Estilbão vence a própria vitória do inimigo, sobrepõe-se aos revezes da fortuna, ultrapassando a condição humana para figurar como um sábio junto aos deuses⁷⁴. Sêneca revela a grande paixão que teve pela filosofia pitagórica na juventude, sendo as concepções desse mestre sobre a dieta vegetariana, junto das de Sêxtio, as responsáveis por levá-lo a abandonar "os hábitos alimentares dos leões e dos abutres". Pitágoras e os pitagóricos também são alvos de elogios pela facilidade em guardar silêncio e manterem-se longe do vulgo⁷⁵. Diógenes, o cínico, é retratado em clara identificação com o sábio, simples e austero, detentor do único bem e imune aos ataques da fortuna. O cínico teria dedicado a vida a lutar contra todos os apetites do corpo, rejeitando as comodidades materiais⁷⁶. Em semelhante desprezo pelos bens e riqueza, Sêneca elogia Demétrio, admirável porque nada lhe parecer faltar⁷⁷.

Inúmeras outras figuras nacionais permeiam a obra senequiana: Cícero teria levado ao ápice da eloquência humana. Para Sêneca, o bom estilo de escrita indica as virtudes da alma⁷⁸, e Cícero empregava frases perfeitas, de ritmo agradável, sem ser "efeminado". Em igual medida, o filósofo via em Fabiano⁷⁹ a notável integridade e conhecimento; também escritor eloquente, elegante, de estilo claro e franco, não rebuscado, que escrevia para as almas, não para os ouvidos. Sêneca alega que Fabiano não desejou agradar o leitor nem queria aplausos do vulgo. Rutílio⁸⁰ foi injustamente condenado depois de denunciar a atuação corrupta dos publicanos na parte oriental do Império. Segundo Sêneca, ele teria enfrentado o exílio até com alegria, com mais serenidade no rosto do que aqueles que lhe haviam imposto a pena. A excelência maior de Rutílio foi não só ter aceitado o destino (*fatum*), mas ter se mostrado grato

⁷³ Teria vivido por volta de 360–280 a.C.; possivelmente, Zenão de Cítio teria sido seu discípulo (DL, 7.2). Sêneca volta a repetir o *exemplum* Estilbão em *Const.*, 5.6.

⁷⁴ *Ep.*, 9.18; *Const.*, 5.6.

⁷⁵ Ver *Ep.*, 52.10; 108.22.

⁷⁶ *Ep.*, 90.13; *Vit. beat.*, 18.3.

⁷⁷ *Ep.*, 20.9; 62.3; *Prov.* 5.5.

⁷⁸ *Ep.*, 40.11; 100.7; 114.

⁷⁹ Sobre Públio Papírio Fabiano (c. 20 a.C.-50 d.C), ver *Ep.*, 40.11; 58.6; 100.11; 100.2.

⁸⁰ Públio Rutílio (c. 158–78 a.C), em *Ep.*, 24.4; 79.14; 82.11; *Tranq.*, 1.16.

a ele. Também digno de louvor nacional, Fábio ⁸¹, eleito ditador pelo senado, segundo Sêneca, venceu sua ira antes de vencer Aníbal, na medida em que evitou o confronto direto com o estrategista cartaginês. Fábio suportou a ridicularização pública e a acusação de covardia dos oficiais, os mesmos que exigiam revanche imediata após a emboscada em Trasimeno, em 217 a.C.; contrariamente, o ditador fragilizou paulatinamente o inimigo, sobretudo com a tática da “terra arrasada”. Sêneca exalta a fidelidade de Régulo⁸² que, após ser derrotado e capturado pelos cartagineses durante as Guerras Púnicas, foi enviado de volta a Roma sob a promessa de voltar aos inimigos caso não conseguisse acordo de paz. Não obtendo sucesso, Régulo retorna e entrega-se às torturas, que variam conforme as fontes, para cumprir seu juramento. Régulo, segundo Sêneca, não se arrependeria de atribuir tal valor à honra. Por fim, Sêneca apresenta Augusto como modelo de clemência ao jovem Nero, por ter preservado a vida do cônsul conspirador Cneu Cína⁸³.

Contudo, após Sócrates, Catão, o jovem, é quem reiteradamente Sêneca sugere como *exemplum* de virtude em várias ocasiões: a fidelidade de Catão à pátria, à tradição e à liberdade do povo romano, ao defender a república contra as iminentes ditaduras de César ou de Pompeu, quando muitos outros corriam a um ou a outro em busca de proteção; sua força moral para romper as barreiras da servidão, sua simplicidade e autossuficiência, resistente ao cansaço físico e igual a si mesmo em meio a todas as inseguranças que a república enfrentava. Trata-se de alguém que se pôs acima da influência do vulgo. Sêneca recorda a Lucílio como Catão enfrentou imperturbável sua última noite de vida, quando, prestes a ser preso, lia “[...] um texto de Platão com a espada à cabeceira do leito”, provavelmente uma obra versando sobre a morte de Sócrates⁸⁴. Catão não permitiu que ninguém lhe tirasse o direito de “expulsar” sua alma por conta própria, e a coragem demonstrada em enfrentar seu último momento, a maior de todas, o torna não só herói romano, mas do gênero humano. Catão apunhalou-se em suicídio⁸⁵. No entender de Sêneca, fora o gládio quem garantiu a liberdade de Catão, atestando assim a defesa de uma medida que o próprio filósofo seria forçado a tomar mais tarde, em 65 d.C.⁸⁶. Opondo-

⁸¹ Quinto Fábio Máximo (c. 280–203 a.C.), ver *De Ira*, I, 11.5; Grimal, 2011, p. 70-1.

⁸² Marco Atílio Régulo (séc. III a.C.) general e cônsul responsável por comandar tropas romanas à Cartago. Em vez de tentar convencer o senado a ceder às condições de paz, revelou a vulnerabilidade do inimigo e incitou o ataque. *Ep.*, 71.17; 98.12; *Prov.*, 3.9.

⁸³ *Clem.*, III, 7.1-9.4.

⁸⁴ Sobre Catão de Útica (95-46 a.C.), *Ep.*, 7.6; 14.12-13; 24.6; 70.19; 71.12; 87.9-10; 104.30-33; 119.2; *Prov.*, 2.8; *Const.*, 2.1-3.

⁸⁵ Sêneca mesmo qualifica seu peito como “sacrossanto” (*Ep.*, 67.13), e seu rosto como sagrado (*Const.*, 2.3).

⁸⁶ Intimamente ligado à atuação dos virtuosos está a liberdade para o suicídio diante da necessidade de se preservar o exercício da virtude. Inclusive o filósofo conclui o texto *Sobre a providência* com a prosopopeia de Júpiter afirmando que, para além de toda a ordem racional garantidora da felicidade, ele providenciou que nada fosse mais fácil ao homem que evadir-se da vida, em algumas circunstâncias, por meio do suicídio (*Prov.*, 6.5-9).

se a César e a Pompeu, foi o mais corajoso dentre todos os homens. Em imediata proximidade com o ideal estoico de sábio, em que a morte em si não é um mal nem um bem, ele usou dela de forma moralmente nobre. A batalha travada por Catão, em última instância, diz respeito à insubordinação aos ataques da fortuna, um espetáculo digno da atenção de Júpiter, em que a compreensão sobre a mutabilidade da ordem física do *cosmos* permite uma alma elevada acatar as ocorrências externas como necessárias, como leis da divindade. Um sujeito como esse alcançou a maior de todas as felicidades⁸⁷. Outros inúmeros *exempla* surgem isolados nas exortações senequianas, como o lendário Múcio⁸⁸, Tuberão⁸⁹ e Cipião, o africano⁹⁰.

Em linhas gerais, o apelo senequiano aos seus interlocutores/leitores vindouros é que o iniciante na verdade siga de perto os grandes mestres morais:

Junta-te à companhia dos homens de bem, convive com os Catões, com Lélíio, com Tuberão. Se preferires também o convívio com os gregos, junta-te a Sócrates ou a Zenão [...] Convive com Crisipo ou com Posidônio: eles te darão o conhecimento das realidades humanas e divinas (*Ep.*, 104.21-22).

A dificuldade não é descobrir exemplos, já que o saber filosófico é generoso em formá-los, mas sim escolhê-los e neles se inspirar na dimensão prática⁹¹. Os mestres ensinaram aos simples mortais uma via para a eternidade⁹² e o simples contato com eles, por meio da leitura, ajuda o homem comum a gravar no íntimo os princípios e preceitos de virtude⁹³.

Em igual medida, os *exempla* viciosos colaboram na formação do caráter virtuoso ao oferecer modelos antagônicos. Há relatos sobre figuras menos populares, homens de menor influência, e grandes nomes da história antiga. Entre os primeiros, Sêneca se estende sobre os excessos libidinosos de Hostius Quadra⁹⁴, em que fica nítido o esforço do filósofo não só em condenar a conduta viciosa, mas em mostrar que homens virtuosos, como o próprio Augusto, repugnavam tais condutas. Entre os segundos, figura Júlio César, Calígula e Alexandre, o

⁸⁷ *Ep.*, 13.15; 24.7; 82.13; 71.15-16; 95.70; *Prov.*, 2.9; 3.14; *Const.*, 2.1-3.

⁸⁸ Caio Múcio Cévola (séc. VI a.C.), segundo os historiadores romanos, prestou-se a se infiltrar no acampamento do rei etrusco Porsena e matá-lo a fim de livrar Roma do cerco. Segundo Sêneca, mesmo esse homem inculto, mostrou grande coragem ao se submeter ao feito. No entanto, Múcio foi descoberto após assassinar o homem errado, foi capturado e, para punir o próprio fracasso ante o rei, colocou a mão sob o fogo sem demonstrar dor, num exemplo de fortaleza da alma sobre a sensibilidade corpórea; Porsena teria ficado impressionado, e, posteriormente, colocaria fim ao cerco (*Ep.*, 24.5; 66.52-53; 98.12; *Prov.*, 3.5).

⁸⁹ Quinto Élio Tuberão (séc. II a.C.) escandalizava a nobreza romana por usar vasos de barro em vez de prata e, no lugar de ornamentos de ouro para impressionar a multidão, premeditou o uso de um leito de madeira coberto com peles de cabra em seu funeral (*Ep.*, 95.72).

⁹⁰ *Ep.*, 86.

⁹¹ *Ep.*, 24.4.

⁹² *Brev.*, 15.4.

⁹³ *Ep.*, 90.40.

⁹⁴ *NQ*, 1.16.1.

Grande. Hesitando em discorrer abertamente sobre os imperadores, evidentemente porque as críticas o colocariam em risco perante Nero, Sêneca censura as conquistas do macedônio, no geral, louvadas pelo vulgo⁹⁵; via nele antes homem incapaz de conter os acessos de violência quando embriagado — condição não esporádica —, inconstante, ingrato à cultura que o educou, desejoso de subjugar o mundo⁹⁶. O filósofo julga-o insano, um “bandido sortudo” perigoso até para os amigos⁹⁷, pois:

Em parte alguma sossegou a sua crueldade fatigada, à maneira das bestas feras que matam mais do que a fome exige [...] Avança, não porque o queira, mas porque é incapaz de parar, tal como os objectos em queda que só param quando chegam ao chão (*Ep.*, 94.62-3).

Mesmo detendo toda a riqueza que um homem poderia ter, Sêneca o considerava pobre: “Depois de vencer Dario e conquistar a Índia, Alexandre continua pobre” (*Ep.*, 119.7); jamais teria a suficiência de Diógenes, a quem admirou⁹⁸. Em inequívoca contrapartida a Alexandre, o indivíduo que se aplica no autodomínio experimenta a mais alta e divina forma de poder⁹⁹. Todavia, mesclado às críticas, surge o reconhecimento de ações exemplares, como a cautela de Alexandre em não condenar seu médico pessoal quando sua mãe havia o alertado para a possibilidade de envenenamento¹⁰⁰.

Curiosamente, com exceção de Catão, são raros os pormenores de feitos morais dos mestres propriamente estoicos. Zenão, Cleantes e Crisipo, Posidônio e Panécio surgem na obra senequiana mais como autoridades intelectuais do que morais, lapidadores da doutrina estoica e interlocutores no tratamento de grandes questões filosóficas. Talvez um dos motivos seja a intenção de recorrer à vida de figuras já conhecidas por seus interlocutores, a fim de evidenciar, sobretudo, os princípios estoicos nelas consolidados. Com tais lugares-comuns, Sêneca é bem-sucedido em evitar afugentá-los da filosofia do Pórtico com o proselitismo dogmático.

Os *exempla* surgem na escrita senequiana de modo estrutural, sustentando sua argumentação exortativa de que a virtude é condição para a vida feliz, e que ela, para além do ideal, é realizável, como muitos homens excelentes deram prova. Sêneca inclusive se refere aos exemplos do passado de *praeceptoribus generis humani*, “mestres da humanidade”¹⁰¹. No

⁹⁵ Sobre o ímpeto que movia Júlio César, afirma: “A glória, a ambição, uma vontade extrema de superar os demais. Não podia admitir um único homem acima de si” (*Ep.*, 94.65).

⁹⁶ *Ep.*, 83.19; 91.18; *De Ira*, III, 17.1; *Clem.*, III, 23.1; *Ben.*, VII, 2.5.

⁹⁷ *Ben.*, I, 13.3.

⁹⁸ *Ben.*, V, 4.4.

⁹⁹ *Ep.*, 113.30.

¹⁰⁰ *De Ira*, II, 2.6. Ver também *Ep.*, 53.10; 59.12.

¹⁰¹ *Ep.*, 64.9

autoaperfeiçoamento ético, tem-se tanto a aprender com a vida de um humano virtuoso quanto com suas palavras¹⁰². Portanto, o *exemplum* assume posição intermédia entre o discípulo, que almeja progresso, e a figura ideal do sábio, o horizonte regulador máximo das ações humanas.

¹⁰² *Ep.*, 6.6.

2.2. *Meditatio*: profilaxia estoica

Uma das práticas mais características do exame de consciência estoico é a antecipação imaginativa de uma adversidade inevitável, a *meditatio*¹⁰³. Ela pode ser considerada uma forma de autossugestão que, acompanhada de exercícios práticos, circunscreve-se num “ascetismo preparatório”¹⁰⁴; minimiza-se o impacto das emoções aflitivas confrontando a situação de antemão. O objeto da *meditatio* contempla o medo e demais estados emocionais originados pela expectativa. Entretanto, a ambiguidade do termo permite compreendê-la como esforço para assimilar um princípio filosófico, para tornar uma ideia nítida na alma, impregná-la com uma intuição fundamental¹⁰⁵. Por esse motivo, a *meditatio* está intimamente ligada à atenção ao presente, cujo traço fundamental é a atitude filosófica vigilante, isto é, atitude de retificação da intenção moral de imperturbabilidade¹⁰⁶. Sêneca concebe que a preocupação é oposta à liberdade interna — quem dela sofre é um escravo de si. Ele apresenta esse exercício espiritual como caminho para a serenidade da alma:

Se queres libertar-te de toda e qualquer angústia, imagina que sucede mesmo aquilo que receias que venha a suceder, e, seja qual for esse mal, avalia bem a sua extensão e toma simultaneamente o peso aos receios. Depressa perceberás que o objeto do teu medo ou é de pouca monta, ou de curta duração [...] Passa em revista todas as possíveis situações, evoca a imagem de todos [*exempla*] os que já por ela passaram sem tremer (*Ep.*, 24.2-3).

O iniciado no estoicismo deve familiarizar-se com a noção de que o *nexum causal* é impessoal; os eventos ameaçadores impõem-se com grau maior de sofrimento aos agentes despreparados para a ordem inerente à natureza¹⁰⁷. Há que se ter em mente também que essa mesma ordem lógica faz suceder a bonança após a tribulação. O efeito imediato da *meditatio* consiste em recuperar parâmetros para a interpretação desapaixonada da situação temida justamente pela racionalização e isso ocorre por meio do domínio do discurso interno. O medo parece sustentar-se quando seu objeto é impreciso para o agente; quando a alma voluntariamente forma impressões correspondentes, mesmo que dotadas de valor equivocada (*phantasia akatálēptos*), é possível mensurar a duração dos revezes da fortuna, mensurar o grau de “seu peso”, de acordo com a avaliação das próprias forças, e conceber uma reação adequada,

¹⁰³ O vocábulo grego correspondente é o polissêmico μελέτη (*melētē*): atentar-se, cuidar, preparar-se oralmente para um discurso difícil, ponderar, estudar a favor ou contra uma causa e estudo dos deuses (*LSJ*, v μελέτη).

¹⁰⁴ Setaioli, *BCS*, p. 247.

¹⁰⁵ Hadot, 2014, p. 27; 33.

¹⁰⁶ Hadot, 2014, p. 73-74. Ver *M. Aur. Med.*, 8.36.

¹⁰⁷ Ver *Ep.*, 107.3-7.

não-passional. Observa-se esse recurso na consolação de Márcia quando o filósofo sugere que ela imagine seus entes queridos felizes na eternidade celeste e demais regiões etéreas, juntos dos Cipiões e Catões, contemplando diretamente todos os mistérios da natureza, a salvo das misérias terrestres¹⁰⁸. Sêneca sugere, em outra carta, o uso da imaginação para colocar a si junto das melhores companhias, numa comunidade virtuosa atemporal¹⁰⁹.

A *meditatio mortis*, meditação sobre a morte, é um dos principais exercícios espirituais senequianos, ao lado da *meditatio* sobre a pobreza voluntária¹¹⁰. O objetivo dela é reduzir a importância atribuída a algo que, em si, é indiferente, como a morte. No geral, Sêneca recorre a imagens que excedem a experiência particular, para que o interlocutor tenha a perspectiva total do *cosmos*, em que as forças naturais exercem seu real papel central, de modo a tornar evidente que a mortalidade é condição inevitável. Portanto, quando observada para além da esfera humana, essa *askēsis* exerce função de regulação valorativa-terapêutica, pois liberta da passionalidade em relação ao futuro¹¹¹. Ele reitera a recomendação de Epicuro sobre aprender a morrer, cuja possibilidade de suicídio não é descartada:

"Meditare mortem"; qui hoc dicit, meditari libertatem iubet. Qui mori didicit, servire dididicit; supra omnem potentiam est, certe extra omnem. Quid ad illum carcer et custodia et claustra? Liberum ostium habet. Una est catena, quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus, ita minuendus est, ut si quando res exiget, nihil nos detineat nec impediat, quo minus parati simus, quod quandoque faciendum est, statim facere (Ep., 26.9).

“Meditar a morte”: quem diz isso ordena que se medite a liberdade. Quem aprendeu a morrer desaprendeu a servir; está acima de todo poder, certamente, fora de todo poder. Que lhe importam a prisão, a custódia e os ferrolhos? Ele tem uma porta livre. Há apenas uma corrente que nos mantém atados: o amor à vida, que, embora não deva ser lançado fora, deve ser reduzido, de modo que, se alguma vez a situação o exigir, nada nos detenha nem impeça de estarmos prontos para fazer imediatamente aquilo que, em algum momento, terá de ser feito (*Ep.*, 26.9).

Assim, Sêneca almeja corrigir as falsas opiniões sobre a morte, deslocando-a do evento mais temível para o mais necessário, e, por isso, natural. É comum na obra senequiana,

¹⁰⁸ *Ad Marc.*, 25.1-26.7.

¹⁰⁹ *Brev.*, 14.1-2.

¹¹⁰ Segundo A. Setaioli (2014a, p. 245), um dos exercícios espirituais propostos por Sêneca no Livro II de *De Ira* (§24), consiste em *obiurgare credulitatem* (suspender a credulidade); trata-se de uma medida profilática para conter suspeitas de ofensas. O agente nem mesmo se põe a examinar impressões recebidas desse gênero dubitáveis, ignorando-as, e assim evitar que tais impressões incitem a paixão da ira antes de qualquer assentimento não-racional.

¹¹¹ “O que é o homem? Um vaso que se quebrará ao menor abalo, ao menor movimento. Não é necessário um vendaval para reduzi-la a pó [...] tendo mil penas e mil dificuldades para se conservar [...] um corpo que é, em si mesmo, fonte inútil e perversa de perigos” (*Ad Marc.*, 11.2-3).

inclusive, a morte assumir a função oposta à concebida pela *opinio communis*, e ser considerada um recurso contra a vida miserável. Afirmar sugere:

A morte como a mais bela invenção da natureza [...] para todos ela é o fim, para muitos a cura, para alguns a realização do desejo supremo [...] A morte liberta o escravo malgrado seu senhor. a morte alivia os cativos de suas correntes; a morte abre a prisão daqueles que eram mantidos despoticamente por um poder inflexível (*Ad Marc.*, 20.1-2).

Sêneca se vale de afirmações extremas sobre a insignificância da vida individual quando comparada com a ordem natural; tais asserções, insensíveis num primeiro momento, cumprem a função de deslocar a atenção exclusiva de si na persuasão contra as paixões, de egoísmo desmesurado, para a realidade física universal¹¹². Para a correção das valorações irracionais, um recurso auxiliar correlato consiste em adotar o ponto de vista extra-humano do *cosmos* — sem sujeito —, como uma testemunha imparcial dos fenômenos naturais, ou mesmo da conflagração, a fim de se constatar, uma vez mais, que os objetos de desejo e de temor não são nem bens nem males¹¹³. A retórica senequiana lança luz sobre entidades naturais como as estrelas, os planetas, o sol, a lua e suas fases, planaltos, cadeias de montanhas, bosques, florestas, árvores frutificando sem cultura, ilhas, rochas, mares, rios e ondas; fenômenos climáticos, como ação do verão e do inverno, as mudanças do céu, as nuvens, chuvas, raios, trovões e neve; e a perspectiva impessoal das cidades, guerras, intempéries e mortes prematuras¹¹⁴. Sua abordagem é pontual, realizada pelo estoico para desviar o receio futuro desmedido. Assim, ele reconduz as valorações para sua dimensão natural ao fazer o leitor/interlocutor ter gravada na consciência a mesquinhez das paixões vista do ponto de vista divino. Afirmar:

Tudo o que vem do homem é breve e perecível, e não ocupa lugar nenhum na infinidade das eras [...] comparado à eternidade, nossa existência é menos do que um ponto no tempo, pois a eternidade é mais ampla do que este universo, que, sem esgotar o espaço, retorna tão frequentemente sobre si mesmo (*Ad Marc.*, 21.1-2).

¹¹² Ver *Ad Marc.*, 22.3.

¹¹³ *Prov.*, 5. 1.

¹¹⁴ Embora a menção esteja presente na maior parte da obra senequiana, observa-se desse recurso em especial em *Ad Marc.*, 18. De modo semelhante, Marco Aurélio usa as impressões cósmicas de uma testemunha impessoal ao observar as coisas estritamente em sua constituição elementar. Afirmar ele: “Assim é preciso agir ao longo de toda a vida: quando as coisas forem percebidas como muito valiosas, é preciso desnudá-las, observar seu caráter ordinário e despi-las das narrativas pelas quais são exaltadas” (*M. Med.*, 6.13). Sobre o método de neutralização valorativa por meio da contemplação física das coisas, na chamada “visão do alto”, ainda em Marco Aurélio, ver *Med.*, 6.13; 7.47; 7.48; 7.49; 8.29; 9.15; 9.30; 11.2; 11.16; 12.29.

Desse modo, a *meditatio* predispõe a consciência para a resposta apática à *fortuna*, na medida em que o estoico se imagina desprovido de bens, em meio à miséria, em luto, no exílio, sob guerra, em luta contra uma doença. Ela figura, assim, como uma “profilaxia” para a alma, isto é, um conjunto de medidas preventivas contra a afecção das doenças passionais. Sêneca afirma: “É fatal que afundemos no momento em que o choque nos surpreende; um golpe há muito esperado se amortece ao nos atingir” (*Ad Marc.*, 9.2). Com essa disposição interior, o amante do saber deve meditar sobre a ação da fortuna, sobre a necessidade impessoal de ser provado por ela, sobre a impossibilidade de se controlar ou se reter o que pertence à externalidade¹¹⁵. Deve constatar que, sem distinção alguma, os maus e os bons são joguetes das mesmas tribulações¹¹⁶. O praticante deve ter em mente a máxima segundo a qual “a calamidade é uma ocasião para a virtude” (*Prov.*, 4.6). Por fim, Sêneca indica a possibilidade de superar aflições quanto ao futuro com a dedicação, no ócio, aos “estudos sagrados e sublimes”, mais especificamente, assuntos próprios da física, capazes de elevar o sujeito do chão e fazê-lo contemplar pela mente coisas maiores¹¹⁷.

¹¹⁵ “O cenário que mobilia a cena é feito de acessórios emprestados, que será preciso devolver a seus proprietários [...] Assim, não nos iludamos: o que nos cerca não nos pertence; não passamos de depositários [...] somente os maus pagadores discutem com seus credores” (*Ad Marc.*, 10.1-2). Ver também o *Ench.*, 11, de Epicteto.

¹¹⁶ *Ad. Mar.*, 16.10; ver também *M. Med.*, 8.46.

¹¹⁷ *Brev.*, 19.1-2.

3. *Virtude e apatia*

Na medida em que prefiguram o exame de consciência, as *askēseis* há pouco detalhadas visam preparar o discípulo estoico para o combate das paixões. O objetivo deste último tópico da dissertação é indicar em maior profundidade o resultado da medicina da alma senequiana, estabelecendo conexão entre a *apatia* e o sábio; para o Pórtico, esse é o único sujeito dotado de alma saudável.

Por meio da filosofia estoica, obtém-se clara noção da condição humana, qual seja, que a vida feliz está na observação das leis da natureza, e isso compreende, como vimos, o discernimento de que o único bem próprio ao humano consiste na racionalidade guiar a ação, e o único mal, o vício; tudo o mais ocupa posição intermédia. Internalizado esse princípio filosófico, o sujeito moral age em função da *apatia*. Os estoicos concebiam não só ser desejável, mas também natural o ser humano se libertar das paixões¹¹⁸. A *apatia* do sábio não designa insensibilidade, tal como a de uma pedra; ele terá a sensibilidade comum, inclinações e aversões naturais, mas jamais dará assentimento às impressões e impulsos irracionais, de modo a estar livre dos processos valorativos que dão origem à paixão¹¹⁹.

De modo geral, essa temática está explícita parcialmente em *De Ira*, prevalecendo abordagem implícita nas demais obras; por certo a prosa senequiana pode ser vista como instrução sobre e convite à *apatia*. Contudo, no tratado *Constantia Sapientis*, o filósofo a aborda em profundidade quando discorre sobre o insulto (*contumelia*) e a injúria (*iniuria*)¹²⁰. Ao se referir à indignação de Sereno com o fato de Catão, à época, ter caído na obscuridade dos incitadores da crise da República, e antes, por se opor à proposta de convocarem Pompeu e seu exército do Oriente para assumir o governo, Catão foi arrastado da tribuna pública de oradores em meio a pancadas, insultos e cuspes, Sêneca passa a tratar do caráter livre de paixões do sábio. O filósofo ratifica a noção clássica do Pórtico segundo a qual o sábio suporta as contingências exteriores graças à solidez de seu caráter moral, ao explicitar como ele se mantém inflexível. Desse modo, o sábio enfrenta:

*dura placide ferat et secunda moderate, nec illis cedens nec his fretus unus idemque
inter diuersa sit nec quicquam suum nisi se putet, et se quoque ea parte qua melior
est.*

¹¹⁸ Striker, 1996, p. 270.

¹¹⁹ Conforme DL, 7.117 e a *Ep.*, 9.2-3.

¹²⁰ Como observa S. Smith (*BCS*, p. 121), o termo *constantia* não aparece em nenhum momento do tratado, e mesmo o seu título, na Antiguidade, era *Nec iniuriam nec contumeliam accipere sapientem* (“Que o sábio não receba nem injúria nem ofensa”); trata-se, portanto, de um encurtamento cuja origem dificilmente se identifica.

as situações duras com placidez e as situações prósperas com comedimento, sem ceder àquelas, nem confiar nestas, e possa manter-se exatamente o mesmo em situações diversas, nem considere nada como seu exceto a si mesmo, e a si mesmo como a parte em que é melhor (*Const.*, 6.3).

O *sapiens* mostra-se invariável frente à humilhação, exílio, luto, catástrofes naturais, guerras, doenças e outros agentes da fortuna, pois, ao ter “à mão” a verdade de que a exterioridade contingente é mutável, e sobretudo indiferente, ele pode agir em plena conformidade com a natureza racional; constata por reto juízo que nada pode afetar o verdadeiro bem interior e obtém, assim, meios para a liberdade das paixões. Paradoxalmente, para Sêneca, ser testado pela fortuna é motivo de gratidão ao *Lógos* divino, pois configura-se a situação em que é possível manter-se imperturbável, permanecer de pé quando todos caem¹²¹, e, dessa forma, experimentar a felicidade da excelência moral.

Desse modo, o desarranjo da harmonia exterior não compromete a ordem de sua constituição interna, o seu microcosmo. Se nada pode ser nocivo a tal ânimo apático, isso não quer dizer que, para o sábio, inexistam contingências exteriores, mas que o sábio considera seu bem verdadeiro aquilo que advém de suas possibilidades de escolha. É notável a presença da noção socrática cuja liberdade consiste na ação racional virtuosa: ao passo que ao agente passional impõe-se apenas *uma* possibilidade concreta de escolha, o assentimento do impulso passional, o agente moral entrevê, no mínimo, *duas* possibilidades de ação, a viciosa corriqueira e a virtuosa excepcional, e escolhe o labor físico e moral requerido pela segunda. Logo, só se age mal em função da ignorância de um bem maior¹²², de modo que a limitação racional-cognitiva necessariamente enseja paixões.

¹²¹ *Ep.*, 71.26.

¹²² *Pla. Prot.* 358c. Na ética eudaimonista socrática, o conhecimento de uma virtude invariavelmente repercute na ação moral correspondente. Segundo A. Dinucci (2008), a chamada “impossibilidade da *akrasia*” assenta-se na concepção socrática segundo a qual o conhecimento moral, ou *technē* moral, por ser a ciência distintiva do bem e do mal para o homem, não seria passível de mau uso, distinguindo-se das demais *technai*. Podemos exemplificar a concepção socrática da seguinte maneira: (a) uma vez que o objeto final dos desejos humanos é a felicidade; (b) que todos agem segundo o que lhes parece ser o melhor; e (c) que a vida virtuosa é a vida feliz, conclui-se que a *technē* moral é condição suficiente para a virtude e, conseqüentemente, para a felicidade. Contudo, Aristóteles problematiza essa conexão imediata em *Ética a Nicômaco* (1105b), justamente porque a empiria não a atesta; ou seja, mesmo o humano sabendo o que é o certo fazer, não o fazem. Para Aristóteles, segundo Dinucci, a *technē* compreende somente a dimensão produtiva relativa ao manejo material (*poiēsis*), pois o fim da *technē* é algo diferente da própria ação, enquanto a virtude, cujo fim da ação não é outro senão o próprio ato, pertence ao âmbito prático. Por isso, a capacidade executiva para uma tarefa (*dynamis*), própria do conhecimento poiético, difere da disposição de caráter, própria da ética. Portanto, o simples saber ético, cujo fim não é a própria ação ética, não implica o seu saber prático (*phronēsis*).

A *apatia* qualifica, assim, a ausência total de sofrimentos e prazeres irracionais, estados emocionais em que a reatividade ao externo se dá de modo imediato¹²³; a *apatia* designa, sobretudo, o desprezo [*contemptio*] pelos temores e pelos desejos vulgares¹²⁴. Afirmar Sêneca: “O verdadeiro prazer será o desprezo dos prazeres” [*uera uoluptas erit uoluptatum contemptio*] (*Vit. beat.*, 4.3). Liberdade interior equivale à liberdade das paixões arquitetadas pelo próprio sujeito em seus equívocos valorativos. Dessa forma, a eliminação da reatividade emocional está ligada à justa regulação das crenças e impulsos ao plano físico, de modo a extrair das coisas apenas o seu conteúdo proposicional próprio, sem acréscimos valorativos antropomorfizados¹²⁵. Conforme o estoico: “A virtude não é outra coisa senão a faculdade de ajuizar de uma forma correta e imutável; dessa faculdade provêm as decisões da vontade” (*Ep.*, 71.32).

Sêneca não só acredita que esse estado psicológico seja atingível, como o estende a qualquer amante do saber, embora o “elevar-se acima da condição humana” da *apatia* signifique erradicar aspectos animalesco-irracionais da natureza humana na medida em que, simultaneamente, atualizam-se aspectos divinos-rationais. Assim, o sábio é raro, concebido pela natureza em grandes intervalos de tempo, como o próprio Catão. Exceto pela condição mortal, o sábio é semelhante a um deus¹²⁶. Sêneca dedica parte do tratado à argumentação de que a fortuna ameaça o sábio com injúrias externas, nem mais nem menos que o homem comum, mas o que o caracteriza é não acatá-las. Em sua explicação, quem manifesta uma paixão necessariamente deu assentimento a um golpe da fortuna, isto é, consentiu que um evento externo suprimisse a internalidade e sobressaísse o valor do bem moral. O fato de a fortuna lesar não implica uma comoção passional, pois, do contrário, a possibilidade da liberdade humana estaria comprometida, o que não se verifica na concepção estoica. Quem sofre é escravo das paixões¹²⁷; em contrapartida, quem as supera, por meio do aparato cognitivo-moral dado ao humano, é livre.

¹²³ Embora não contemple o papel das emoções e crenças em profundidade, já no *Timeu* Platão associa a paixão à reatividade quando afirma: “[...] os prazeres e as dores em excesso são as mais graves das doenças para a alma. É que quando um homem está excessivamente contente ou, pelo contrário, sofre por causa da dor, apressando-se a arrebatado inoportunamente algum objecto ou a fugir do outro, não é capaz de ver nem de ouvir nada correctamente, pois está louco e a sua capacidade de participar do raciocínio encontra-se reduzida ao mínimo” (*Tim.*, 86b-e).

¹²⁴ *Prov.*, 5.5.

¹²⁵ Ver também Hadot, 2014, p. 156.

¹²⁶ *Const.*, 8.2. Até o momento da pesquisa, não encontramos explicações para o fato de a natureza, ou os deuses, criar sujeitos de tal envergadura de modo tão esporádico, quando a presença desses na civilização em maior escala facilitaria o progresso racional dos indivíduos sofredores.

¹²⁷ *Const.*, 7.5-6.

Aos filósofos, que embora distantes do sábio, progridem no bem, percebe-se um esforço persuasivo interno contra as opiniões passionais predominantes, prefigurando, do ponto de vista teórico, a *apatia* estoica na seguinte modalidade discursiva:

Vou empobrecer: serão mais numerosos os meus semelhantes. Vou ser exilado: imaginar-me-ei nascido no local do meu exílio. Vou ser amarrado: e então, será que agora tenho os movimentos livres, eu, que a natureza criou amarrado a este peso que é o meu próprio corpo? Vou morrer: quer dizer, vou deixar de poder estar doente, de poder ser amarrado, vou deixar de estar sujeito à morte (*Ep.*, 24.14).

Observa-se, em todo caso, que cogitar sobre a malignidade das contingências externas propicia a formulação voluntária de contrajuízos. Assim, a *apatia* também designa a sanidade da alma humana na formulação de juízos sobre a realidade, em que a ausência de paixões diz respeito à apreensão da realidade física tal como ela é. O sábio “[...] avalia tudo quanto existe pelo justo valor” (*Ep.*, 90.34); ele condicionou a mente, pelo exercício da filosofia, a obter satisfação apenas com as próprias ações a ponto de as incoerências internas serem suprimidas: pensamento, fala e ação afirmam-se mutuamente¹²⁸. Assim, para Sêneca, a vida do sábio brilha com sua própria luminosidade, enquanto a vida mundana retira o brilho de circunstâncias alheias¹²⁹.

Apesar de Sêneca caracterizá-lo acima das contingências da fortuna e das paixões, o sábio ideal equilibra contemplação e ação na medida correta; não se evade da ação comunitária¹³⁰ com a contemplação pura, nem se entrega à ação perambulante dos que fogem do tempo de vida dedicada ao autoexame. O sábio age virtuosamente no particular, mesmo no anonimato, porque compreende a influência incomensurável que suas ações implicam (o *nexum causal*), contribuindo para a manutenção da *eukrasía* cósmica da qual faz parte. Por isso, sua condição excepcional não perturba os costumes nem seu modo de vida causa estranheza demasiada a ponto de atrair a atenção do vulgo¹³¹. Em outras palavras, com exceção das ocasiões de adversidade em que é exemplar, o sábio é simples tanto em meio à privação quanto na opulência, notável apenas àqueles que trilham caminho semelhante, mas ignorado — por vezes detestado — pelo vulgo obtuso.

Em contrapartida, a contemplação é uma modalidade de ação refinada: na medida em que se debruça sobre a ordem natural, ela figura como adoração a Deus. Na terapia moral, a

¹²⁸ Afirma Sêneca: “A vida só estará de acordo consigo mesma quando a acção não desmentir o impulso e quando o impulso for à medida do valor de cada coisa” (*Ep.*, 89. 14-15).

¹²⁹ *Ep.*, 21.2.

¹³⁰ “A natureza ordena-me a ser útil aos homens [...] Onde houver um homem, ali há ocasião para o benefício” (*Vit. beat.* 24.3).

¹³¹ *Ep.*, 14.14.

compreensão física do *cosmos* equivale à compreensão teológica, pois a racionalidade cósmica revela a presença de um agente racional mantenedor e uma lei inalterável, sem a qual a complexidade dos astros degeneraria em matéria errante¹³². Afirma Sêneca:

[...] vivo em conformidade com a natureza se a ela me dou integralmente, se sou seu admirador e cultor. A natureza, porém, quis que eu realizasse duas coisas: tanto agir, quanto liberar-me para a contemplação. Eu realizo ambas, posto que nem mesmo existe contemplação sem ação (*De ot.*, 5.8).

É justamente a apreciação desse princípio racional divino o fator regulador da disposição ética individual. Desse modo, a liberdade do sábio consiste em alinhar sua própria vontade à racionalidade do *fatum* (destino), em querer conjuntamente o que lhe ocorre e nada além disso. Isso é liberdade, pois o *fatum* é o próprio *Lógos* — Júpiter, o divino ordenador da realidade —, a manifestação da ordem causal, e, portanto, querer o que o *fatum* designa é simplesmente querer o que a razão máxima quer. Em *Quaestiones naturales*, afirma Sêneca:

Vis illum fatum uocare, non errabis ; hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum prouidentiam dicere, recto dices; est enim cuius consilio huic mundo prouidetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet. Vis illum, naturam. uocare, non peccabis ; hic est ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu uiuimus. Vis illum uocare mundum, non falleris ; ipso enim est hoc quod uides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua

Queres chamá-lo destino [*fatum*]? Não errarás; ele é aquele do qual todas as coisas estão suspensas, a causa das causas [*causa causarum*]. Queres chamá-lo providência? Dirás corretamente; é aquele por cujo desígnio se provê a este mundo, para que siga o seu curso sem impedimento e desenrole as suas ações. Queres chamá-lo natureza? Não cometerás erro; ele é aquele de quem todas as coisas nasceram e por cujo sopro [*spiritu*] vivemos. Queres chamá-lo de Mundo? Também não: pois ele mesmo é tudo o que você vê, contido em suas próprias partes, sustentando a si mesmo e a sua obra (NQ, II, 45.2–3).

Assim, em vez de o sábio estoico conceber o *Lógos* como a força que subjuga e castiga, ele o interpreta como o princípio que nos conduz à parcela no todo que nos é atribuída¹³³. Sobre a atitude fundamental do sábio, afirma Sêneca:

Deve ter a consciência de que tudo o que acontece não pode deixar de acontecer, em vez de se atrever a censurar a natureza. A melhor atitude a tomar é a de aceitar o que não podemos alterar, e conformarmo-nos sem resmungar com os desígnios da divindade que rege o curso do universo: mau soldado é aquele que segue o seu general sempre a queixar-se [*malus miles est qui imperatorem gemens sequitur*] (*Ep.*, 107.9)¹³⁴.

¹³² *Prov.*, 1. 2.

¹³³ Reale, 2024, p. 53-4. Tratei da proposta senequiana para a correção terapêutica desses juízos em *De Providentia*. Ver p. 89.

¹³⁴ Para Smith (*BCS*, p. 125), a abordagem senequiana da disposição mental do *sapiens* visava menos a eliminar o paradoxo do sábio estoico, quase inumano, e mais criticar a mesquinhez de certo segmento da cultura romana, afeminado e excessivamente suscetível a ofensas, sobretudo os adeptos do epicurismo.

Portanto, o núcleo da apatia estoica está na convicção de que a ordem natural oferece ao humano os instrumentos racionais para dela servir-se e, ao mesmo tempo, servir suficientemente a essa mesma ordem. O bom soldado (*miles*) segue de bom grado as ordens dos seus superiores, neste caso, as disposições da natureza. Dado que a própria razão divina coordena todos os eventos do mundo, os males que assolam os indivíduos são assim considerados apenas quando tomados sob uma perspectiva isolada; segundo o estoicismo, talvez somente o sábio seja capaz de compreender que o mal de um pode representar, em certa medida, o bem do todo¹³⁵. No passo seguinte da referida carta (§ 11), Sêneca reproduz parcialmente, em tradução livre, o célebre *Hino a Zeus*¹³⁶, de Cleantes, confirmando a noção estoica de que aceitar os desígnios do destino sem passionalidade, por piores que pareçam, constitui o bem do ser humano na economia total da existência. Por fim, Sêneca conclui a carta advertindo sobre a mesquinhez e a degeneração daquele que resiste à ordem universal, pois se aflige ao acreditar que a totalidade erra para com ele, quando é ele próprio quem foge à adequação com o todo. Nisto consiste a saúde e a liberdade interior do sábio, bem como sua grandeza espiritual [*magnus animus*]: apreender o fundamento íntimo da natureza total, ter “à mão” a noção de que a causalidade nada elimina daquilo que é significativo para o verdadeiro bem humano. A felicidade, assim, advém da conversão do potencial racional em ação virtuosa, da aceitação e do serviço ao *Lógos* tendo em vista a dimensão comunitária. O sofrimento e as paixões resultam do uso parcial da racionalidade divina.

¹³⁵ Striker, 1996, p. 251.

¹³⁶ *SVF*, I, 537. A alusão ao *Hino* aparece também em Epicteto: *Conduz-me, Zeus, e tu também, Destino/ Para o posto ao qual um dia fui designado,/ Que eu, diligente, vos seguirei* (*Ench.*, 53).

Conclusão

É sabido que o Pórtico esteve, desde seus primórdios, em disputa doutrinária com a Academia e o Liceu, sendo Crisipo alvo de numerosas críticas. Sabe-se também que imperadores romanos perseguiram e expulsaram filósofos estoicos contrários ao regime político vigente, descentralizando paulatinamente o ensino institucional. Tal contexto contribuiu para a despopularização da medicina estoica. Em consequência, a tradição médica hegemônica foi aquela à qual Galeno deu continuidade, de matriz platônico-hipocrática, que estendeu-se até o século XVIII. As investigações acerca do *pneuma* e de sua relação com a saúde e a doença psicofísica ficaram, em grande parte, restritas ao registro parcial do médico de Pérgamo.

Como expusemos no primeiro capítulo, a física e a cosmologia do *Timeu*, obra madura de Platão, investigam a origem do mundo sensível a partir da distinção de seus elementos materiais. Platão insere-se, ademais, na tradição médica que localiza o centro intelectual na cabeça. Tais concepções são estruturais para a sua terapia da alma. Por outro lado, a física e a cosmologia estoicas, embora herdeiras em grande parte do *Timeu*, seguem um caminho próprio. Essa reelaboração trouxe à tona perspectivas originais, como a concepção imanentista da alma enquanto corpórea, a origem intelectual das paixões e a centralidade explicativa do *pneuma*, identificado com o *Lógos* divino que permeia e vivifica a matéria.

Tornou-se evidente, ao longo da pesquisa, que, segundo a escola médica fundada por Ateneu de Atália, de orientação estoica, as doenças somáticas têm precedência na *diskrasia* do *pneuma* individual, cuja alteração das qualidades dos humores e elementos nos órgãos afeta o todo corpóreo. Observamos ainda que, na reflexão senequiana, com exceção das *Naturales Quaestiones*, o tema crucial da física e de seus desdobramentos cosmológicos permanece como pano de fundo, quando comparado à sua retórica ética. Mostramos que Sêneca atribuía primazia à cura do sofrimento passional em detrimento da especulação teórica, quando esta se mostra desvinculada da transformação ética. A partir da exposição desenvolvida, torna-se perceptível que, por meio de uma retórica moralizante nem sempre sistemática, a insistência característica de Sêneca em exortar (*praeceptum*) e transmitir os fundamentos do Pórtico visava persuadir seus interlocutores ao aperfeiçoamento moral, sobretudo à convicção estoica segundo a qual, independentemente das contingências externas, apenas a virtude de caráter conduz à vida feliz.

No terceiro capítulo, elencamos os recursos estruturais da reflexão moral senequiana. Os exercícios espirituais — entendidos como práticas de autopersuasão acerca do valor supremo da virtude e de correção valorativa das demais coisas — visam, em última instância, à felicidade humana. Em Sêneca, tais exercícios orientam-se para a superação das opiniões

vulgares, que, em linhas gerais, tendem a interpretar como mais ou menos desejável, ou mais ou menos temível, coisas que são pouco ou de modo algum desejáveis ou temíveis. A correção valorativa de tais opiniões ocorre por meio do estudo dos princípios filosóficos sobre o *cosmos*, da retenção de preceitos e máximas de sabedoria e, essencialmente, do autoexame de consciência. Procuramos mostrar que essas práticas constituem condições terapêuticas fundamentais tanto para a recuperação da interação simpática entre o corpo anímico e o somático quanto para a mobilização do impulso à ação virtuosa. Dessa forma, a felicidade funda-se, primeiro, na robustez do aparato lógico-cognitivo do indivíduo; diz respeito não só ao modo como cada um elabora crenças valorativas orientadoras da vida ordinária, mas diz respeito aos conteúdos proposicionais (se vulgares ou filosóficos) sob os quais tais processos psicológicos podem ocorrer.

A pesquisa teve por objetivo mostrar que tanto aquilo que Sêneca insiste, quanto aquilo que desvia, fundamenta-se em concepções terapêuticas profundas, provenientes da tradição hipocrática já assimilada enquanto saber seguro e, em alguma medida, da escola médica pneumática. Em outras palavras, Sêneca compatibiliza as teorias das paixões de Crisipo e Posidônio, apropria-se parcialmente das noções médico-pneumáticas e, ao que a investigação indica, concebe que a terapia da conjunção corpo-alma requer primeiro a transformação do discurso interior. O fundamento dessa concepção reside em sua ontologia corpórea: para Sêneca, tudo aquilo que mobiliza o nexos causal e impele ou retém o corpo humano é corpóreo, inclusive são corpóreo a interpretação valorativa das impressões e os juízos formulados acerca dos fenômenos.

Partindo desse fundamento, os juízos equivocados são construções de valor (desejo e temor) não suportadas pelos seus objetos do ponto de vista estritamente físico, isto é, tais como eles são, e por isso dissonantes com a natureza racional total. Assim originam-se as paixões, com o pormenor, em Sêneca, de a voluntariedade da paixão consistir no assentimento de um conteúdo proposicional vulgar e não-examinado. Desse modo, a terapia do discurso interno corresponde, de maneira inequívoca, à correção dos juízos e crenças por meio dos princípios fundamentais do estoicismo, de modo a repercutir na recuperação e na manutenção da *tónos* pneumático no ser humano. Portanto, nota-se uma singular visão médica-intelectiva em Sêneca.

Por fim, diante do percurso desenvolvido ao longo desta dissertação, conclui-se que Sêneca ocupa lugar singular na tradição médica antiga, precisamente por articular sua reflexão nesse rico contexto em que filosofia e terapia da alma coincidiam, mas, sobretudo, por insistir na relevância terapêutica dos conselhos e princípios estoicos, bem como dos exemplos de virtude e dos exercícios meditativos como meios de eliminação do sofrimento passional.

Referências bibliográficas

Primária:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* [EN]. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ARNIM, Ioannes von (ed.). *Stoicorum Veterum Fragmenta* [SVF] — 4 vols. —. Leipzig: Teubner, 1921–1924.

ARRIANO, Flávio. *O manual de Epicteto* [Ench.] Tradução, introdução e notas de Aldo Dinucci. Campinas, SP: Auster, 2020.

CÍCERO, Marco Túlio. Da antiga à nova Academia (*Acad. post.*). In: *Textos filosóficos*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. — 2º ed. —. Lisboa, PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

_____. *Do sumo bem e do sumo mal* [De Fin.]. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos)

EPICTETO. *Encheiridion de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume, 2014.

GALEN. *On the doctrines of Hippocrates and Plato* [PHP]. Edition, translation and commentary by Phillip de Lacy. Berlin: Akademie-Verlag, 1981.

HIPÓCRATES. Águas, ares e lugares [Aer.]. Da natureza do homem [Nat. Hom.]. Preceitos [Prae.]. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JR., W. A. [ed.]. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. (Coleção História e Saúde).

_____. *Ancient medicine; Airs, waters, places; Precepts*. With an English translation by W. H. S. Jones. v.1. London; New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1923. (Loeb Classical Library)

_____. *Sobre a medicina antiga* [VM]. Tradução de Rafael Huguenin, Rodrigo Pinto de Brito, Sussumo Matsui; apresentação de Silvio Marino. São Paulo: Editora Unesp, 2024.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* [DL]. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama — 2º ed, reimpressão — Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAERTIUS, Diogenes. *Lives of the eminent philosophers*. Translated by Pamela Mensch; edited by James Miller. Oxford: Oxford University Press, 2018.

_____. *Lives of the eminent philosophers* - With an English translation by R.D. Hicks. London; New York: W. Heinemann; G.P. Putnam's sons, 1972 (Loeb Classical Library). Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D7%3Achapter%3D1>

PLATÃO. Protágoras [Prot.]. In: *Diálogos, vol. III-IV*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: Editora UFPA, 1980.

_____. *A República* [Rep.]. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. — 14º ed. —. Lisboa, PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. *Timeu [Tim.]*. Tradução, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra, PT: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

PLATO. *Platonis opera*. Tomus IV. Revisto e provido de breve anotação crítica por John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1902. [Tetralogiam VIII continens]

SÊNECA, Lúcio Aneu. Ad Helviam matrem de consolatione. In: *Dialogorum libri X, XI, XII: Three dialogues of Seneca*. Edited by J. D. Duff. London; Edinburgh: Cambridge University Press, 1915.

_____. Ad Marciam de consolatione. *The latin library*. Disponível em: <https://thelatinlibrary.com/sen/sen.consolatione2.shtml>. Acesso em: 20 nov. 2025.

_____. *Ad Lucilium epistulae morales [Ep.]*. Translated to English by Richard M. Gummere — 3 vols. —. London; New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1917.

_____. *Cartas a Lucílio [Ep.]*. Trad. de J. A. Segurado e Campos. — 8. ed. — Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2022.

_____. De otio. *The Latin Library*, [s.d.]. Disponível em: <https://thelatinlibrary.com/sen/sen.otio.shtml>. Acesso em: 02 dez. 2025.

_____. *Letters on ethics to Lucilius [Ep.]* Translated with an introduction and commentary by Margaret Graver and A. A. Long. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2015.

_____. *Consolação a minha mãe Hêlvia [Cons. Helv.]*. Tradução e notas de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores, p. 181- 194)

_____. *Consolação a Márcia [Ad Marc.]*. Trad. Monica Seincman. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., X, 1, 156-181. Ano X, n. 1, 2007.

_____. *Consolação a Políbio [Ad Pol.]*. Trad. Matheus Trevizam e Ana Araújo Grossi Ribeiro. Belo Horizonte: FALE/UFMG 2007.

_____. *Medeia [Med.]*. Tradução e notas de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores, p. 215- 248)

_____. *Medeia [Med.]*. Tradução, introdução e notas de Ana Alexandra Souza. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.

_____. *Moral essays*. With an English translation by John W. Basore. — Vol. 1 —. London; New York: William Heinemann LTD; G. P. Putnam's Sons, 1928. (Loeb Classical Library)

_____. *Naturales quaestiones [NQ]*. Translated by Thomas H. Corcoran. Cambridge, MA; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1972. (Loeb Classical Library)

_____. *Natural questions*. Translated by Harry M. Hine. Chicago, USA: The University of Chicago Press, 2010. (The complete works of Lucius Annaeus Seneca)

_____. *Naturales quaestiones. The Latin Library*, [s.d.]. Disponível em: <https://thelatinlibrary.com/sen.html>. Acesso em: 02 dez. 2025.

_____. *On benefits* [Ben.]. Translated by Miriam Griffin and Brad Inwood. Chicago, USA: The University of Chicago Press, 2011. (Complete works of Lucius Annaeus Seneca).

_____. *Seneca's tragedies* - In Two volumes. Trans. Frank Justus Miller. London; Cambridge: William Heinemann LTD; Harvard University Press, 1938.

_____. *Sobre a felicidade* [Vit. beat.]. Tradução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Pinguim & Companhia das Letras, 2021.

_____. *Tratado sobre a clemência* [Clem.]. Introdução, tradução e notas de Ingeborg Braren. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Vozes de bolso)

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Tradução Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Editora Abril, 1972.

Secundária:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia* — 5º ed. — São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADAMS, Francis [ed.]. *The extant works of Aretaeus, the Cappadocian*. Edited and translated by Francis Adams. London: Printed for the Sydenham Society; King's College London, 1856

ALMEIDA, Marcos. *Ecletismo no pensamento de Sêneca: a tensão entre ortodoxia e heterodoxia*. 2023. Dissertação (mestrado em Filosofia) — Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2023.

ALONSO, André. Terapia, diagnóstico e cura: o problema do tempo em Sêneca. *Revista de Filosofia Antiga*, São Paulo, Brasil, v. 14, n. 2, p. 172–194, 2020. DOI: [10.11606/issn.1981-9471.v14i2p172-194](https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v14i2p172-194). Disponível em:

<https://revistas.usp.br/filosofiaantiga/article/view/176060>. Acesso em: 10 fev. 2026.

BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. — 1º ed., 2º tir. — São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Logic and the imperial Stoa*. Leiden: Brill, 1997 (Philosophia antiqua, v. 75).

BOBZIEN, SUSANNE. Lógica. In: INWOOD, Brad [org.]. *Os estoicos*. Tradução de Raul Fiker. — 2º ed. — São Paulo: Odisseus Editora, 2022 (*The Cambridge companion to the Stoic*)

BOCCHI, Giuseppe. *Philosophia medica e medicina rhetorica in Seneca - La scuola Pneumática, l'ira, la melancolia*. Milano, Itália: Vita e Pensiero, 2011.

BRISSON, Luc. A atitude de Platão a respeito do mito. *Veritas* (Porto Alegre), [S. l.], v. 47, n. 1, p. 71–79, 2002. DOI: [10.15448/1984-6746.2002.1.34854](https://doi.org/10.15448/1984-6746.2002.1.34854). Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrio.br/veritas/article/view/34854>. Acesso em: 10 jan. 2026.

BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Trad. João Amado. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1986.

CAIRUS, Henrique F.; RIBEIRO JR., Wilson A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. (Coleção História e Saúde). E-book.

CARDOSO, Zelia de A. Introdução. In: Sêneca. *Tragédias: A Loucura de Hércules, As Troianas, As Fenícias*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

CARVALHO, Rafael. Que o melhor médico é também filósofo, de Galeno. *A Palo Seco – Escritos de Filosofia e Literatura*, São Cristóvão-SE: GeFeLit, n. 13, p. 152–162, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/apaloseco/article/view/15062>. Acesso em: 20 jan. 2025.

CATHARINE, Edwards. Ethics V: Death and Time. n: DAMSCHEN, G; HEIL (orgs.). A. *Brill's companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*. Brill: Leiden/Boston, 2014. p. 323–342.

CONDÉ, Mariana. Sêneca e a Terapia de Cura das Afecções da Alma. *Perspectiva Filosófica*, Pernambuco, v. 47, n. 1, p. 159–184, setembro, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/248342>. Acesso em: 27 set. 2023.

COOPER, John. *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*. USA: Princeton University Press, 1998.

CORNFORD, Francis MacDonald. *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COUGHLIN, Sean. Cohesive causes in ancient Greek philosophy and medicine. In: THUMIGER, Chiara (org.). *Holism in Ancient Medicine and Its Reception*. Leiden: Brill, 2021. p. 237–267. DOI: 10.1163/9789004443143_012.

DIDEROT, Denis. *Obras VIII: Ensaio sobre os reinados de Cláudio e Nero e sobre a vida e os escritos de Sêneca*. Trad. Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DICIONÁRIO, *Dicionário de português-latim*: Dicionários Editora — 2 ° ed. — Porto, Portugal: Editora Porto, 2000.

OXFORD LATIN DICTIONARY [OLD]. Oxford: Oxford University Press, 1968.

DINUCCI, Aldo L. *Arete, techne e phronesis em Sócrates*. *Humanidades em Revista*, Ijuí, v. 5, n. 7, p. 25–42, jul./dez. 2008.

_____. O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo. *Revista Archai*, n°21, sep.-dec., 2017, p.15–38.

_____. Introdução. IN: ARRIANO, Flávio. *O manual de Epicteto [Ench.]* Tradução, introdução e notas de Aldo Dinucci. Campinas, SP: Auster, 2020.

_____. Manual de estoicismo: a visão estoica do mundo. Campinas, SP: Editora Auster, 2023.

_____. A relação entre virtudes e vícios e paixões boas e más no estoicismo. *Prometeus Filosofia*, [S. l.], v. 11, n. 30, 2019. DOI: 10.52052/issn.2176-5960.pro.v11i30.11704. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/11704>. Acesso em: 10 out. 2024.

_____. Sêneca, Epicteto, Medeia e a dissolução do trágico. In: SILVA, M.; FIALHO, M.; BRANDÃO, J. [coords.]. *O livro do tempo: escritas e reescritas: Teatro Greco-Latino e sua recepção I*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2016.

_____. RUDOLPH, Kelli. The persuasiveness of assertibles and arguments in Ancient Stoicism. *Revista Archai*, [S. l.], n. 32, p. e03229, 2022. DOI: 10.14195/1984-249X_32_29. Disponível em: <https://impactum-journals.uc.pt/archai/article/view/11124>. Acesso em: 12 may. 2026.

DUFF, J. D. [ed.] *Three Dialogues of Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915. (L. Annaei Senecae. Dialogorum. Libri X, XI, XII)

FIDELER, David. *Um café com Sêneca*. Rio de Janeiro: Sextante, 2022.

FRIAS, Ivan. *Platão leitor de Hipócrates*. Londrina: Ed. UEL, 2001.

GILL, Christopher. A escola no período imperial romano. In: INWOOD, Brad [org.]. *Os estoicos*. Tradução de Paulo F. T. Ferreira & Raul Fiker. — 2º ed. — São Paulo: Odisseus Editora, 2022. [*The Cambridge companion to the stoics*]

GONÇALVES, Willamy Fernandes. A contemplação da natureza e o sumo bem segundo Sêneca: tradução comentada do prefácio do livro I das *Naturales quaestiones*. *RÓNAI, Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*. [S. l.], v. 8, n. 2, p. 399–412, 2020. DOI: 10.34019/2318-3446.2020.v8.31784. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/ronai/article/view/31784>. Acesso em: 27 ago. 2025.

GRAHAM, Daniel W. Plato 26.6: Plato's geometric chemistry. *Medium – The First Philosophers*, 14 out. 2025. Disponível em: <https://medium.com/the-first-philosophers/plato-26-6-platos-geometric-chemistry-0abed1c9801b>. Acesso em: 10 jan. 2026.

GRAVER, Margaret. ETHICS II: Action and emotion. In: DAMSCHEN, G; HEIL, A. (orgs.). *Brill's companion to Seneca: philosopher and dramatist*. Brill: Leiden/Boston, 2014.

KIRK, J. E; RAVEN, E; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. — 4º ed. — Lisboa, PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994

KONSTAN, David. Senecan Emotions. In: (orgs.) BARTSCH, S; SCHIESARO, A. *The Cambridge companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 174-186.

KÜHN, K. Gottlob. *Galenii Opera Omnia*. Leipzig: C. Knoblochii. 1821-1833. 20 v. p. 318-328. Disponível on-line em: <http://www.biusante.parisdescartes.fr/histoire/medica/resultats/?intro=galien&statut=charge&fille=o&cotemere=45674>. Acesso em 20 jan. 2025.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

HANKINSON, R. J. [ed.]. *The Cambridge companion to Galen*. UK: Cambridge University Press, 2008.

_____. *Estoicismo e medicina*. In: INWOOD, Brad [org.]. *Os estoicos*. Tradução de Paulo F. T. Ferreira & Raul Fiker. — 2º ed. — São Paulo: Odyseus Editora, 2022. [*The Cambridge companion to the stoics*]

HINE, Harry. Introduction. In: Seneca. *Natural questions*. Chicago, USA: The University of Chicago Press, 2010.

INWOOD, Brad. *Stoicism - A very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2018.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. — 6º ed.— São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert [LSJ]. *A Greek-English lexicon: New supplement added*. Oxford University Press: Clarendon Press, 1996.

LIEBERMANN, Wolf-Lüder. Medea. In: DAMSCHEN, G; HEIL (orgs.). *A. Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*. Brill: Leiden/Boston, 2014. p. 459-474.

LOHNER, José E. S. Introdução. IN: SÊNECA. *Sobre a ira, Sobre a tranquilidade da alma*. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics-Companhia das Letras, 2014.

_____. Introdução. IN: SÊNECA. *Sobre a providência, Sobre a vida feliz, Sobre o ócio*. Tradução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics-Companhia das Letras, 2021.

LONG, A. A. Soul and body in Stoicism. *Phronesis*, Vol. 27, No. 1, 1982, p. 34-57. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4182138>.

LOPES, Rodolfo. *Introdução e notas*. IN: PLATÃO. *Timeu*. Coimbra, PT: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

MATSUI, Sussumo. Galeno e a "biografia bioética" de Hipócrates: Um exemplo de um médico-filósofo a ser imitado. *Prometheus - Journal of Philosophy*, [S. l.], v. 11, n. 28, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/9073>. Acesso em: 20 jan. 2026.

_____. O mito de Hygieia e a medicina dietética: adoração à saúde e ritos higiênicos. *Revista Estética Semiótica*, v.6, n.2, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.18830/issn2238-362X.v6.n2.2016.06>.

_____; CORNELLI, Gabriele. O conceito de saúde no livro IV da "República": Platão contra os hipocráticos? *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 30, n. 59, p. 209–220, 2016. DOI: 10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v30n59a2016-p209a220. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/30949>. Acesso em: 15 dez. 2025.

MIGLIORINI, Paola. *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana: Seneca, Lucano, Persio, Petronio*. Frankfurt am Main: Peter Lang Group, 1997.

NASCIMENTO, Joelson. “A relação entre o movimento de corrupção do *kosmos* e as emoções no estoicismo”. *Revista Prometheus*. Ano 15. nº42, 2023.

NUSSBAUM, Martha C. *The Therapy of Desire - Theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

NUTTON, Vivian. *Ancient medicine*. — 3º ed. —. Abingdon, UK; New York, USA: Routledge, 2024. (Sciences of Antiquity)

OLIVEIRA, Luizir de. A constituição poético-filosófica do si mesmo: o estoicismo nas tragédias de Sêneca. *Revista Hypnos*, São Paulo, v. 36, 1º sem., 2016, p. 111-128. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/467>. Acesso em: 11/01/2026.

d'OLIVET, Antoine Fabre. *The golden verses of pythagoras*: explained and translated into French by A. d'Olivet; translated into English by Nayán Louise Redfield. New York: G. P. Putnam's sons, 1917.

OVÍDIO. Metamorfoses. IN: VEIGA, Paulo E. de B. *A Cosmogonia nas metamorfoses de Ovídio: um estudo sobre as figuras da origem do mundo, com Tradução e Notas*. Araraquara, SP; Unesp, 2017 (p. 220) [tese de doutorado]

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *História da Filosofia Antiga, vol. I*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. A cura di Pier Davide Accendere. Nuova edizione. Milano: Bompiani, 2024 (edizione digitale).

REBOLLO, Regina A. O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós a Galeno. *Scientiae Studia*, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 45–81, 2006. DOI: 10.1590/S1678-31662006000100003. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ss/article/view/11067>. Acesso em: 14 out. 2024.

RESENDE, Marcus de A. Uma breve introdução ao Sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão (PHP) de Galeno. IN: Dinucci, A.; Bueno, T. *Ensaio sobre filosofia antiga e estoicismo*. Toledo, Pr: Instituto Quero Saber, 2024. (ebook)

SEDLEY, David. *A Escola, de Zenão a Ário Dídimos* (p. 7-34). In: INWOOD, Brad [org.]. *Os estoicos*. Tradução de Raul Fiker. — 2º ed. — São Paulo: Odysseus Editora, 2022 (*The Cambridge companion to the Stoic*)

SEGURADO E CAMPOS, J. A. Tradução, prefácio e notas. In: SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. de J. A. Segurado e Campos. — 8. ed. — Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2022.

SELLARS, John. *Estoicismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.

SETAIOLI, Aldo. Ethics I: Philosophy as therapy, self-transformation, and “Lebensform”. In: DAMSCHEN, G; HEIL, A. (orgs.). *Brill's companion to Seneca: philosopher and dramatist*. Brill: Leiden/Boston, 2014.

_____. Sêneca, *De ira* 2.18–26. *Prometheus: Rivista di studi classici*, Firenze, v. 40, n. 1, 2014a. p. 241-261.

SILVA, Christiani M. A dimensão cognitiva da paixão em Aristóteles. *Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, v. 4, n. 1, p. 13-23, 8 abr. 2015. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/eidea/article/view/417>. Acesso em: 14 dez. 2025.

SILVEIRA, Fabiana Lopes da. *Praecepta e decreta na epístola 94 de Sêneca*. 2014. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

SAUER, Jochen. Consolatio Ad Marciam. In: DAMSCHEN, G; HEIL, A. (orgs.). *Brill's companion to Seneca: philosopher and dramatist*. Brill: Leiden/Boston, 2014. p. 135-140.

_____. Consolatio Ad Polybium. In: (orgs.) DAMSCHEN, G; HEIL, A. (orgs.). *Brill's companion to Seneca: philosopher and dramatist*. Brill: Leiden/Boston, 2014. p. 167-170.

STRIKER, Gisela. *Essays on hellenistic epistemology and ethics*. New York: Cambridge University Press, 1996.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. *O estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia 45)

WILLIAMS, Gareth. *Style and form in Seneca's writing*. In: (orgs.) BARTSCH, S; SCHIESARO, Alessandro. *The Cambridge companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

WHITE, Michael J. Filosofia natural estoica. In: INWOOD, Brad [org.]. *Os estoicos*. Tradução de Raul Fiker. — 2º ed. — São Paulo: Odysseus Editora, 2022 (*The Cambridge companion to the Stoic*)

Apêndice 1 — Lista de termos

Gregos

ἀρχή - princípios (*archē*)
ἀρετή - excelência, virtude (*aretí*)
ἀπάθεια - apatia (*apátheia*)
ἁρμονία - harmonia (*harmonía*)
αρμοτόν - adequação (*armóton*)
αἴσθησις - sensação (*estesis*)
αἰτία προκαταρκτική - causa procatártica (*aitía prokatartiké*)
αἰτία προεγουμένη - causa antecedente (*aitía proegouménē*)
αἰτία συνεκτική - causa coesiva (*aitía synektiké*)
ἄξιωμα - asserível, afirmação, juízo (*axíoma*)
εἶδος - aspecto exterior (*eídos*)
ἕξις - constituição, estrutura, forma de ser (*héxis*)
ἔνδοξα - crenças ou opiniões reputadas (*éndoxa*)
ἐπαιοιδή - cânticos mágicos
ἐπιστήμη - ciência, conhecimento científico (*épistémē*)
εὐκρασία - boa mistura, equilíbrio (*eukrasía*)
δυσκρασία - má mistura, desequilíbrio (*dyskrasía*)
φάρμακον - medicamento (*farmakon*)
φύσις - natureza, crescimento autônomo - (*phýsis*)
φυσικός - natural (*physikós*)
φαντασία - impressão, representação (*phantasía*)
κρᾶσις - mistura harmônica (*krásis*)

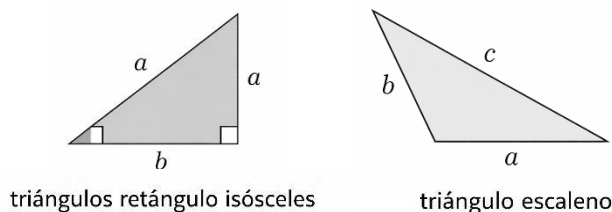
λογιστικόν - parte racional da alma (*logistikón*)
ηγεμονικόν - faculdade diretriz (*hegemonikón*)
μοναρχία - monarquia (*monarchía*)
πνεῦμα - espírito, sopro (*pneuma*)
πάθος - paixão (*páthos*)
ὁρμή - impulso (*hormē*)
σύμμετρον - simetria (*simmetron*)
συγκατάθεσις - juízo, assentimento (*sunkatáthesis*)
θεωρία - teoria (*theoría*)
τέχνη - arte, técnica (*téchnē*)
ψυχή - alma sensitiva (*psyché*)

Latinos

adfectus - paixão
admonitio - admoestação, exortação
contumelia - insulto, ofensa
decretum - dogma, princípio fundamental
emendare - se corrigir
enuntiatum - enunciado
fata, fatum - destino
fortuna - adversidade
impetus - impulso, tendência
intentio - tensão
iudicium - julgamento
mixtura - boa mistura, equilíbrio, junção.
praeceptum - preceito, conselho, exortação
proludentia - reação preliminar
species - aparência, impressão, imagem
spiritus - sopro vital, *pneuma*
vitium - vício

Apêndice 2 — Os cinco sólidos elementares do *Timeu* (55a-56a)

Segundo Platão, o mundo sensível deriva do inteligível por meio da combinação das formas geométricas mais simples, os triângulos, mais especificamente o triângulo retângulo isósceles e o triângulo escaleno.



Os triângulos retângulos isósceles e o escaleno (2D) dão origem às figuras sólidas quando combinados (3D), abaixo representadas. A combinação de oito triângulos retângulos isósceles forma um quadrado, de modo que seis quadrados constituem um *cubo*. Por ser uma figura estável e mover-se lentamente, Platão associa o cubo ao elemento terra (55d). Seguindo um princípio semelhante, o triângulo escaleno dá origem às figuras tridimensionais do *tetraedro* (pirâmide), cujos ângulos mais agudos dão origem ao fogo (55d), e do *octaedro* — uma espécie de tetraedro duplo, com ângulos menos agudos — associado ao ar (55a; 56a). A partir de outras combinações do mesmo triângulo, obtém-se o *icosaedro* (55b; 56a), figura mais móvel e já aproximada da esfera, associada à água.



Uma vez que essas três últimas figuras sólidas derivam do mesmo triângulo, elas podem ser decompostas e recompostas em suas diversas combinações; assim, os elementos transformam-se uns nos outros, constituindo o devir do mundo material. Platão ainda menciona uma quinta possibilidade geométrica derivada dos triângulos, o *dodecaedro*. Embora essa figura não dê origem a qualquer elemento, ela simboliza a precisão matemática, a harmonia celeste do zodíaco e a razão cósmica⁴⁸³.

⁴⁸³ Ver Graham (2025) na bibliografia.