



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARA
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE LITERATURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

NATALIA VASCONCELOS RODRIGUES TATAREK

INTERIOR SOCIETAS:

**A AMIZADE E A DIALÉTICA ENTRE INTERIORIDADE E ALTERIDADE NAS
CARTAS A LUCÍLIO DE SÊNECA**

FORTALEZA

2020

NATALIA VASCONCELOS RODRIGUES TATAREK

INTERIOR SOCIETAS:

A AMIZADE E A DIALÉTICA ENTRE INTERIORIDADE E ALTERIDADE NAS
CARTAS A LUCÍLIO DE SÊNECA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Departamento de Letras, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos de obtenção do título de Doutora em Literatura Comparada. Área de concentração: Literatura Comparada em Letras Clássicas

Orientador: Pietro Francesco Coda

Coorientador: Francisco Edi de Oliveira Sousa

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

V451i Vasconcelos Rodrigues Tatarek, Natália.

Interior Societas: A amizade e a dialética entre interioridade e alteridade nas cartas a Lucílio de Sêneca / Natália Vasconcelos Rodrigues Tatarek. – 2020. 239 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza, 2020.

Orientação: Prof. Dr. Pietro Francesco Coda

Prof. Orientação: Prof. Dr. Francisco Edi de Oliveira Sousa

1. Amizade . 2. Autarkeia. 3. Sêneca . 4. Interioridade. 5. Alteridade. I. Título.

CDD 400

NATÁLIA VASCONCELOS RODRIGUES TATAREK

INTERIOR SOCIETAS:

A AMIZADE E A DIALÉTICA ENTRE INTERIORIDADE E ALTERIDADE NAS
CARTAS A LUCÍLIO DE SÊNECA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Departamento de Letras, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos de obtenção do título de Doutora em Literatura Comparada. Área de concentração: Literatura Comparada em Letras Clássicas

Orientador: Pietro Francesco Coda

Coorientador: Francisco Edi de Oliveira Sousa

Aprovada em 17/12/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pietro Francesco Coda (Orientador)

Istituto Universitario Sophia

Prof. Dr. Francisco Edi de Oliveira Sousa (Coorientador)

Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof. Dr. Marco Martino

Istituto Universitario Sophia

Prof. Dra. Daniela Ropelato

Istituto Universitario Sophia

RESUMO

Não existe um tratado específico sobre a amizade segundo o pensamento estoico. No entanto, Sêneca, que se destaca na fase imperial da doutrina, na sua última obra Cartas a Lucílio, dedica algumas cartas ao tema da amizade. Um aspecto é particularmente interessante na discussão do conceito de amizade em Sêneca: a conciliação do princípio de autarkeia – fundamental para o pensamento estoico – e da relação entre amigos. Para o estoicismo, o sábio é aquele que atinge a plena autarkeia, isto é, a autossuficiência. O sábio é o homem que tem o completo controle de si mesmo (a alma racional), alcançando, assim, a paz interior, sem se deixar perturbar por nada que é externo a si. O aprofundamento do princípio de autarkeia em Sêneca é pertinente e necessário para o entendimento da amizade no seu discurso, pois se percebe que para além da existência de uma problemática entre a amizade e a autarkeia, trata-se de uma má interpretação daquilo que se define em Sêneca como a vida feliz baseada na virtude. Essas implicações presentes no discurso senequiano impulsionam a presente pesquisa. A partir delas, nasce a problemática desta tese, em que se questiona essa dialética entre a amizade e a autarkeia estoica, a qual, em um discurso mais amplo, denomina-se uma dialética entre a alteridade e a interioridade. A leitura minuciosa das Cartas a Lucílio referentes à amizade e de outras cartas do epistolário que auxiliam o aprofundamento do tema reforça a nossa tese de uma possível conciliação da amizade e da autarkeia no interior do pensamento estoico, especificamente, em Sêneca. Destarte, pretende-se afrontar-se essa relação entre o fenômeno da amizade, uma experiência concreta que se recolhe nas cartas de Sêneca, que nasce da necessidade de compartilhar o próprio progresso na sabedoria com o outro, sendo a busca de amizade um instinto natural do ser humano, e o atingir do Sumo Bem estoico, que se baseia no princípio de autarkeia do sábio, modelo para a vida feliz estoica.

Palavras-chave: amizade; autarkeia; Sêneca; interioridade; alteridade.

ABSTRACT

There is no specific work on friendship in stoic thought. However, Seneca, who stands out in the imperial phase of the doctrine, in his last work Letters to Lucilius, dedicates some letters to the theme of friendship. One aspect is particularly interesting in the discussion of the concept of friendship in Seneca: the harmonization of the principle of autarky - fundamental to Stoic thought - and the relationship between friends. For Stoicism, the wise man is the one who reaches full autarky, that is, self-sufficiency. The wise man is the one who has complete control of himself (the rational soul), thus achieving inner peace, without letting himself be disturbed by anything that is external to him. The deepening of the principle of autarky in Seneca is pertinent and necessary for the understanding of friendship in his discourse because it can be seen that beyond the existence of a problematic between friendship and autarky, it is a misinterpretation of what is defined in Seneca as the happy life based on virtue. These implications present in the Senekian discourse drive the present research. The problematic of this thesis is the result of them, in which the dialectic between friendship and Stoic autarky is questioned, which, in a broader discourse, is called a dialectic between otherness and interiority. The detailed reading of the Letters to Lucilius concerning friendship and other letters of the epistolary series that help to deepen the theme reinforces our thesis of a possible harmonization of friendship and autarky within the stoic thought, specifically, in Seneca. Therefore, we intend to discuss this relationship between the phenomenon of friendship, a concrete experience found in Seneca's letters, which arises from the need to share one's own progress in wisdom with another, being the search for friendship a natural human instinct, and the achievement of the Stoic High Good, which is based on the principle of autarky of the wise man, the model for the happy Stoic life.

Keywords: friendship; autarky; Seneca; interiority; otherness.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	A AMIZADE E A AUTOSSUFICIÊNCIA EM PLATÃO, ARISTÓTELES E EPICURO	18
2.1	<i>Lísis</i> de Platão: entre a experiência e a in-definição da Amizade.....	18
2.1.1	<i>Quem é o amigo? O amante ou o amado? – A amizade e a (não) reciprocidade</i>	21
2.1.2	<i>O bom seria amigo do bom? – A amizade entre a autossuficiência e a utilidade</i>	24
2.1.3	<i>O amigo deseja aquilo de que carece? – A amizade e o desejo do que é familiar</i>	28
2.2	Ética a Nicômacos de Aristóteles: a amizade como um aspecto da vida moral	32
2.2.1	<i>A amizade é um meio ou um fim? – As espécies de amizade em Aristóteles</i>	34
2.2.2	<i>O papel da amizade na vida em social – A amizade Cívica</i>	40
2.2.3	<i>A necessidade de ter amigos – A amizade entre alter ego e autossuficiência</i>	43
2.3	O prazer estável em Epicuro: a busca da felicidade e o papel da Amizade	48
2.3.1	<i>A amizade epicurista e a maximização do prazer</i>	52
2.3.2	<i>A amizade epicurista e os limites do benefício</i>	53
2.3.3	<i>A amizade epicurista e o princípio da autarkeia</i>	55
3	A AMIZADE E A AUTOSSUFICIÊNCIA NA DOUTRINA ESTOICA.	63

3.1	Estoicismo: A arte de viver conforme a natureza	63
3.1.1	<i>A Física: o universo como um único corpo vivente.....</i>	65
3.1.2	<i>A lógica: o universo e o discurso interior</i>	68
3.1.3	<i>A ética: o universo como uma única família humana</i>	70
3.2	A Amizade Estoica – Delimitação e Classificação	73
3.2.1	<i>O cosmopolitismo estoico: fundamentos e consequências</i>	77
3.2.2	<i>A figura do sábio na doutrina estoica</i>	82
3.2.3	<i>Panécio e os deveres – uma nova interpretação para a doutrina estoica</i>	88
3.3	A humanização da Amizade em Laelius (De Amicitia)	92
3.3.1	<i>A amizade em Laelius: A refutação dos modelos precedentes.....</i>	95
3.3.2	<i>A amizade em Laelius: Os riscos da Amizade Política</i>	100
3.3.3	<i>A amizade em Laelius: entre a humanitas e a autarkeia</i>	104
4	A AMIZADE E A AUTOSSUFICIÊNCIA NAS CARTAS A LUCÍLIO DE SÊNECA	115
4.1	«Propera ad me, sed ad te prius» – As condições para a verdadeira amizade	115
4.1.1	<i>A confiança como pressuposto da amizade</i>	121
4.1.2	<i>A amizade como locus para o progresso da virtude</i>	127
4.2	«Se contentus est sapiens» – Entre a autossuficiência e a necessidade de amigos	139
4.2.1	<i>O sábio basta a si mesmo</i>	141
4.2.2	<i>O sábio pode ser útil a outro sábio?</i>	159
5	A AMIZADE ENTRE INTERIORIDADE E ALTERIDADE NAS CARTAS A LUCÍLIO DE SÊNECA	178

5.1	«Amicus esse mihi coepi» – A amizade e a autossuficiência em Sêneca ..	178
5.1.1	<i>O verdadeiro bem: «te ipso et tui optima parte»</i>	180
5.1.2	<i>A autossuficiência sob uma ótica relacional: «sacer intra nos spiritus sedet»</i>	189
5.1.3	<i>A amizade: uma «interior societas»</i>	203
	REFERÊNCIAS	233

1 INTRODUÇÃO

O tema da amizade é amplamente abordado no pensamento antigo. Seja na Literatura, seja na Filosofia, encontram-se personagens e teorias que ressaltam o valor das relações de amizade entre os homens. Como não lembrar da imagem de fidelidade entre Aquiles e Pátroclo que se consagrou na *Ilíada* homérica (18. 82) (HOMERO, 2009)? Pátroclo é denominado o “alter ego” de Aquiles. É também digna de memória a amizade entre Euríalo e Niso na *Eneida* de Virgílio (9. 430) (VERGILIUS, 2003), em que Niso arrisca a própria vida na tentativa de salvar o amigo Euríalo. Esses modelos presentes na literatura clássica já enfatizavam elementos universais da definição do amigo como *outro eu* ou como *aquele pelo qual se pode morrer*.

Na filosofia grega, pode-se citar Platão e Aristóteles no que se refere à discussão da origem e da definição da amizade. A obra *Lísis* platônica, que, ao problematizar “quem é o amigo?”, escava as mais diversas possibilidades de explicar como se dá a relação de amizade, introduzindo o leitor na complexidade de tal temática. Na *Ética a Nicômacos*, Aristóteles sustenta o valor da convivência entre amigos para que essa atinja uma excelência. Para o estagirita, a amizade é vista como uma resposta à necessidade da natureza do homem enquanto animal político.

No período helenístico, a amizade ganha destaque na escola de Epicuro não com base em um tratado teórico específico, mas na prática filosófica do fundador e de seus seguidores. Para os epicuristas a convivência entre amigos é fundamental para escolha de vida da escola dentro dos muros do *Jardim*¹. Os seguidores de Epicuro concebem a relação de amizade como um espaço seguro de maximização do prazer, favorecendo o princípio epicurista de realização da vida feliz na ausência de perturbações.

No pensamento romano, pode-se evidenciar Cícero e o seu tratado sobre a amizade, *Laelius*. No diálogo que enaltece a amizade de Cipião e Lélcio, o filósofo estende o papel da amizade das relações pessoais para as relações públicas. A verdadeira amizade é possível entre homens bons e tem como base a virtude.

Observa-se que a compreensão da vida em sociedade no pensamento antigo passa também pela concepção de amizade. A tentativa de definir as condições da amizade, aquilo que torna o outro um amigo, e a manutenção desse vínculo está relacionada à busca de

¹ A escola de Epicuro, uma casa modesta, com um horto, localizada fora dos muros de Atenas, popularmente nominada *Jardim*, torna-se um símbolo da escolha de vida epicurista.

compreensão da convivência não só num plano íntimo, mas numa dimensão civil, ou seja, a definição da amizade se desenvolve de uma perspectiva pessoal para uma pública. Assim, entende-se que o tema da amizade, a qual no discurso moderno é referida muito mais como uma relação de afeto privada, na antiguidade mostra-se essencial para a compreensão do homem, das suas escolhas de vida e do seu papel social.

O aprofundamento da amizade sob essa ótica mais ampla interessa a esta pesquisa, pois se acredita que as relações interpessoais são fundamentais para esse entendimento de si, do outro e da comunidade humana como um todo. É, desse modo, que esse estudo se concentra no aprofundamento da doutrina estoica e da sua concepção de amizade, pois, percebe-se que os princípios do estoicismo são consolidados em uma profunda dinâmica relacional, em que tudo está em relação harmônica.

Para os estoicos, a “arte de viver” consiste em saber harmonizar a vida ao *logos*, o que implica o constante acordo entre natureza humana e natureza cósmica, sintetizado no mote estoico: *viver de acordo com a natureza*. A partir dos conceitos estoicos, a mesma racionalidade que rege o universo é aquela que rege a vida de cada homem, assim, à medida que o homem reconhece essa *razão* em si – a essência humana –, ele reconhece a si mesmo como parte integrante dessa totalidade cósmica. Nesse sentido, para o estoico, é natural do ser humano a conservação do todo, a preservação de cada membro da comunidade humana, pois o bem comum está diretamente relacionado ao bem individual. Destarte, torna-se interessante a compreensão da amizade dentro desse sistema.

Não existe um tratado específico sobre a amizade segundo o pensamento estoico. No entanto, Sêneca, que se destaca na fase imperial da doutrina², na sua última obra *Cartas a Lucílio*, dedica algumas cartas ao tema da amizade. Ainda que, considerando o inteiro epistolário de 124 cartas, a amizade não seja o argumento principal da obra, as cartas sobre a amizade são fundamentais para um estudo analítico, pois pontuam questões centrais para a discussão do tema: as características da amizade, a quem chamar amigo, a verdadeira amizade, o benefício entre os amigos.

O que também faz dessa obra relevante para a pesquisa é a própria relação de Sêneca com o discípulo, como explicita Gagliardi (1991, p. 14): as cartas nascem e se desenvolvem como uma conversa privada com Lucílio, antes amigo que discípulo. No entanto, é bastante evidente que as cartas foram compostas com vistas a um público mais vasto, pois é um tipo de carta que serve para se comunicar publicamente bem como particular.

² O longo período pelo qual se difundiu o pensamento estoico (IV a.C - III d. C.) é dividido em três fases: estoicismo antigo, médio e imperial.

As epístolas de Sêneca não refletem tanto o mundo exterior quanto as condições e o funcionamento de sua própria mente. Elas são predominantemente introspectivas, preocupados muito mais com ideias do que com eventos, destaca Wilson (1987, p. 61). Essa característica é o que favorece um tom atemporal às cartas.

É importante salientar que a escolha da obra senequiana exige que se apresente o conceito de amizade estoico segundo o seu ponto de vista, o que se torna significativo, uma vez que o filósofo bebe das fontes gregas tradicionais da escola, mas as atualiza para as necessidades e a realidade do seu tempo. Embora ele esteja empenhado em defender as doutrinas estoicas básicas, ele as reformula com base em sua própria experiência como romano e em uma ampla leitura de outros filósofos. Ele segue uma tradição de inovação filosófica estoica exemplificada mais claramente pelos filósofos do período médio do estoicismo, que introduziram alguns elementos platônicos e aristotélicos ao adaptar a doutrina às circunstâncias romanas (SENECA; SENECA, 2015, p. XVII).

Sêneca, nas *Cartas a Lucílio*, apresenta a amizade como uma relação em que se exercita a virtude: «A virtude aconselha-nos a considerar a conjuntura presente, bem como a prever e deliberar sobre o futuro e a manter o espírito alerta: ora, manter o espírito alerta e vigoroso é mais fácil se tivermos alguém que nos assista» (*Virtus autemsuadet praesentia bene conlocare, in futurum consulere, deliberare et intendere animum: facilius intendet explicabitque qui aliquem sibi adsumpserit*) (*Ad Lucilium* 109.15). O filósofo adverte Lucílio, em suas epístolas, sobre as exigências da verdadeira amizade: «Começaria então a ter uma mais segura confiança na nossa amizade que nem a esperança, ou o medo, ou a busca da utilidade, pode quebrar, numa amizade daquelas com a qual, e pela qual, os homens podem morrer» (*Tunc amicitiae nostrae certiore fiduciam habere coepissem, illius verae quam non spes, non timor, non utilitatis suae cura divellit, illius cum qua homines moriuntur, pro qua moriuntur*) (*Ad Lucilium* 6.2). O autor também evidencia as características dessa forma de amizade: a confiança (3. 2), a comunhão (6.4), o desinteresse dos benefícios (9.12).

Um aspecto é particularmente interessante na discussão do conceito de amizade em Sêneca: a conciliação do princípio de *autarkeia* – fundamental para o pensamento estoico – e da relação entre amigos. Para o estoicismo, o sábio é aquele que atinge a plena *autarkeia*, isto é, a autossuficiência. O sábio é o homem que tem o completo controle de si mesmo (a alma racional), alcançando, assim, a paz interior, sem se deixar perturbar por nada que é externo a si. Como explica Evenepoel (2006, p. 185): «A noção de *autarkeia* implica para o Estoicismo que a felicidade não dependa de algo que esteja fora da própria pessoa, que a

virtude pessoal seja suficiente para garantir a felicidade e, portanto, que o controle sobre a felicidade permaneça nas próprias mãos»³.

Em particular, na carta 09 da correspondência a Lucílio, Sêneca evidencia a importância da *autarkeia* para o sábio estoico e sua relação com a amizade (*Ad Lucilium* 9.15):

Ergo quamvis se ipso contentus sit, amicis illi opus est; hos cupit habere quam plurimos, non ut beate vivat; vivet enim etiam sine amicis beate. Summum bonum extrinsecus instrumenta non quaerit; domi colitur, ex se totum est; incipit fortunae esse subiectum si quam partem sui foris quaerit.

Por isso mesmo, embora se baste a si próprio, precisa de ter amigos; deseja mesmo tê-los no maior número possível, mas não para viver uma vida feliz, pois é capaz de ter uma vida feliz mesmo sem amigos. O bem supremo não vai buscar instrumentos auxiliares fora de si mesmo; está concentrado em si, reside inteiramente em si; se for buscar ao exterior alguma parte de si, principiará a submeter-se à sorte.

A partir da interpretação senequiana, observa-se que a *autarkeia* não é uma barreira para o desejo de ter amigos, mas que a *vida feliz* independe dessa relação, pois o amigo é um bem externo. No entanto, a suposta tensão entre a amizade e a *autarkeia* é assunto de muitos estudos sobre a amizade no pensamento estoico, os quais se deparam sempre com a questão: *A amizade não seria um conflito para a autarkeia e a vida feliz do sábio estoico?* (EVENEPOEL, 2006; LESSES, 1993; CASSIDY, 2004; PETERLINI, 2002).

Em seu estudo sobre a teoria estoica de amizade, Banateanu (2001, p. 1) afirma que grande parte dos estudos sobre a amizade na Antiguidade tendem a apresentar essa temática como menor na filosofia estoica, alegando-se que na descrição da amizade entre os sábios autárquicos – modelo de felicidade estoica – não há espaço para uma verdadeira amizade. A imagem ideal do sábio, como aquele que atingiu a perfeição moral entre os homens, também implica no conceito estoico de amizade, pois faz dessa uma relação ideal que arrisca a inexistência, como salienta Fraisse (1974, p. 335–6) em seu estudo sobre a *philia*. Um outro comentário interessante no que se refere a essa possível dialética é feito por Nussbaum (2012, p. 605) «[os estoicos] deviam explicar se a virtude é autárquica e não necessita de nada de externo para realizar-se e manter-se a si mesma, porque as pessoas virtuosas deviam julgar que os outros precisam da ajuda deles»⁴.

³ The notion of *autarkeia* implies for the Stoa that one is not dependent for happiness on anything that is outside the own person, that one's personal *virtus* is sufficient to ensure happiness, and thus that the control over one's happiness remains in one's own hand.

⁴ [Los estoicos] han de explicar por qué, si la virtud es autosuficiente, no necesitando de nada exterior para realizarse y mantenerse, las personas virtuosas considerarán que otras personas necesitan su ayuda.

Na carta 109, endereçada a Lucílio, Sêneca coloca em foco essa suposta problemática assinalada por Nussbaum (*Ad Lucilium* 109. 1):

An sapiens sapienti proposit scire desideras. Dicimus plenum omnibono esse sapientem et summa adeptum: quomodo prodesse aliqui possit summum habenti bonum quaeritur. Prosunt inter se boni. Exercent enim virtutes et sapientiam in suo statu continent; desiderat uterque aliquem cum quo conferat, cum quo quaerat.

Estás interessado em saber se um sábio pode ser útil a outro sábio. Nós definimos o sábio como um homem dotado de todos os bens no mais alto grau possível. A questão está, pois, em saber como é possível alguém ser útil a quem já atingiu o supremo bem. Ora, os homens de bem são úteis uns aos outros. A sua função é praticar a virtude e manter a sabedoria num estado de perfeito equilíbrio. Mas cada um necessita de outro homem de bem com quem troque impressões e discuta os problemas.

Mais adiante o filósofo tenta se justificar com uma metáfora: «A isto respondo eu que mesmo um corpo aquecido à mais alta temperatura necessita da proximidade de uma fonte de calor para manter essa alta temperatura» (*Ad haec respondeo: et qui in summum opus est calore adiecto ut summum teneat*) (*Ad Lucilium* 109.9). Sêneca ainda esclarece: «Além disso, é conforme a natureza acolhermos os amigos e alegrarmo-nos com os seus progressos como se nossos fossem. Se assim não procedêssemos, a nossa própria virtude, que só pelo exercício contínuo se pode manter, acabaria por estíolar» (*Praeterea secundum naturam est et amicos complectiet amicorum auctu ut suo proprioque laetari; nam nisi hoc fecerimus, ne virtus quidem nobis permanebit, quae exercendo sensu valet.*) (*Ad Lucilium* 109.15). Pode-se dizer que o sábio é útil a outro uma vez que facilita a prática da *virtus*, porém, nas cartas, observa-se que o contributo do outro é uma manifestação natural e não um requisito para a vida feliz⁵. Em outros termos, em Sêneca, compreende-se que a amizade seja o espaço social favorável de exercício da virtude, mas não é fundamental para a vida feliz.

Acredita-se que um aprofundamento do princípio de *autarkeia* em Sêneca seja pertinente e necessário para o entendimento da amizade no seu discurso, pois se percebe que para além da existência de uma problemática entre a amizade e a *autarkeia*, trata-se de uma má interpretação daquilo que se define em Sêneca como a *vida feliz* baseada na virtude.

Na carta 48, observa-se que Sêneca destaca uma profunda interdependência entre o “eu” e o “outro”, o filósofo afirma: «tem que viver para os outros quem quiser viver para si mesmo» (*alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*) (*Ad Lucilium* 48.2-3):

Consortium rerum omnium inter nos facit amicitia; nec secundi quicquam singulis est nec adversi; in commune vivitur. Nec potest quisquam beate degere qui se tantum intuetur, qui omnia ad utilitates suas convertit: alteri vivas oportet, si vis tibi

⁵ Cf. W. EVENEPOEL, « Seneca's letters on friendship », *op. cit.*, p. 188; (HADOT; DAVIDSON, 2008, p. 170).

vivere. Haec societas diligenter et sancte observata, quae nos homines hominibus miscet et iudicat aliquod esse commune ius generis humani, plurimum ad illam quoque de qua loquebar interiorem societatem amicitiae colendam proficit; omnia enim cum amico communia habebit qui multa cum homine.

A amizade estabelece entre nós uma comunhão total de interesses; nem a felicidade nem a adversidade são fenômenos individuais: vivemos para a comunidade. Não é mesmo possível alguém viver feliz se apenas se preocupar consigo, se reduzir tudo às suas próprias conveniências: tem de viver para os outros quem quiser viver para si mesmo. A convivência, - observada com nobre e contínuo empenho, - que nos insere como homens entre outros homens e admite a existência de algo comum a todo o gênero humano, é da maior importância para o desenvolvimento daquela convivência mais íntima - a amizade - de que eu há pouco falava. Quem tiver muito de comum com os outros homens, terá tudo em comum com o seu amigo.

A ideia de um vínculo que confirma a existência de uma «lei comum para o gênero humano» (*ius commune generis humani*) (*Ad Lucilium* 48.3) amplia a nossa hipótese de uma dinâmica relacional fundante dentro do sistema estoico. Sêneca define a amizade como uma «sociedade interior» (*interior societas*) (*Ad Lucilium* 48.3) que resulta dessa lei comum. Essa definição inaugurada por Sêneca coloca em relevo duas categorias importantes da formação estoica: a *interioridade* e a *alteridade*. Supõe-se que o apelo à vida interior a fim de atingir a verdadeira felicidade em si mesmo, tão marcante no discurso senequiano, não se trate de um isolamento em si mesmo, mas de uma melhor consciência de si para se estar plenamente em relação com o outro e com a totalidade cósmica.

A amizade proposta por Sêneca tem uma alta medida, ela exige que se comece a ser amigo de si mesmo (*Ad Lucilium* 6.7), pois somente aquele que alcança essa perfeita relação íntima é capaz de relacionar-se com o outro desapegado de qualquer interesse externo, sendo essa uma relação sólida e verdadeira. E é relevante a profunda compreensão da relação de amizade para o estoico, uma vez que Sêneca deixa claro que o amigo é um elemento primordial no exercício da virtude (*Ad Lucilium* 109.2-3). A análise das *Cartas a Lucílio* possibilita para a investigação uma leitura interessantíssima dessas duas dimensões humanas exploradas em Sêneca – a *alteridade* e a *interioridade* – a fim de compreender a estreita e pertinente ligação entre a relação consigo mesmo e com o outro.

Essas implicações presentes no discurso senequiano impulsionam esse estudo. A partir delas, nasce a problemática desta tese, em que se questiona essa dialética entre a amizade e a *autarkeia* estoica, a qual, em um discurso mais amplo, denomina-se uma dialética entre a alteridade e a interioridade. Essa questão provém da recorrente crítica de estudiosos no que tange à conciliação dessas duas categorias presentes no pensamento estoico, o que ressalta a relevância da pesquisa. A leitura minuciosa das *Cartas a Lucílio* referentes à amizade e de outras cartas do epistolário que auxiliam o aprofundamento do tema reforça a

nossa tese de uma possível conciliação da amizade e da *autarkeia* no interior do pensamento estoico, especificamente, em Sêneca. Destarte, pretende-se afrontar essa relação entre o fenômeno da amizade, uma experiência concreta que se recolhe nas cartas de Sêneca, que nasce da necessidade de compartilhar o próprio progresso na sabedoria com o outro, sendo a busca de amizade um instinto natural do ser humano, e o atingir do *Sumo Bem* estoico, que se baseia no princípio de *autarkeia* do sábio, modelo para a vida feliz estoica. É nosso objetivo tratar esses dois polos que envolvem o tema da amizade, investigando a doutrina estoica a partir das *Cartas a Lucílio*. Para o alcance desse propósito, o texto desta pesquisa se organiza em cinco capítulos e uma conclusão.

O *primeiro capítulo* se detém a esta breve *introdução* do argumento problematizado na pesquisa.

O *segundo capítulo* aborda o debate sobre a amizade em alguns filósofos do pensamento antigo, assim como a imagem do sábio, enquanto figura plena de autossuficiência, a qual persiste como modelo de vida feliz em outras escolas filosóficas.

Inicialmente, realiza-se o estudo da temática da amizade em Platão (*Lísis*) e Aristóteles (*Ética a Nicômacos*), tendo em vista o influxo que esses filósofos exerceram no período posterior helenístico. Em seguida, adentrando no período helenístico, convém um aprofundamento do Epicurismo e da compreensão da amizade nessa escola – a partir de fragmentos referentes à doutrina –, seja pelo peso que o pensamento de Epicuro teve para a filosofia helenística, seja pela importância dada à amizade na construção do estilo de vida do *Jardim*.

Esse primeiro estudo é fundamental para a compreensão das bases da amizade na filosofia grega e para a percepção do debate da amizade e da *autarkeia* já presente nos textos analisados.

O *terceiro capítulo* se volta para o estudo da doutrina estoica, foco da nossa pesquisa. Primeiramente, faz-se necessária uma introdução dos três pilares que sustentam o pensamento estoico: a física, a lógica e a ética, para, em seguida, afrontar a delimitação e classificação da amizade estoica.

Atenta-se para a evolução da filosofia de Zenão – fundador do estoicismo – ao longo da história da doutrina, em que o formalismo do antigo estoicismo sempre mais se encaminha para uma *humanização* dos preceitos da escola, o que se destaca em Panécio de Rodes, o qual protagoniza o período médio do estoicismo. Nesse sentido, convém a análise do tratado *Laelius* de Cícero, uma vez que o filósofo romano sofre forte influência do

pensamento paneciano, tornando, assim, o seu tratado fundamental para o debate sobre a Amizade, em particular no pensamento estoico.

O *quarto capítulo* se destina à investigação do conceito de amizade em Sêneca. A partir das cartas do filósofo cordovês, tem-se acesso a um testemunho direto da filosofia estoica, o qual se trata de um estoicismo não apenas teorizado, mas antes de tudo vivenciado pelo autor. Nas *Cartas a Lucílio*, observa-se o grande desejo de Sêneca de oferecer preceitos éticos para o alcance de uma vida feliz, os fundamentos físicos e lógicos presentes no seu discurso estão sempre em função da vida prática, a ética, passando primeiramente pela sua própria experiência. Em pelo menos seis cartas (3, 6, 9, 35, 48, 109), a amizade é o tema central, o que proporciona um bom material de análise para esta pesquisa.

Nesse capítulo, primeiramente, dedica-se à análise das cartas 3, 6 e 35, as quais se destacam pelo apanhado das características da amizade estoica em Sêneca. A partir delas, pode-se definir o que é a amizade e os pressupostos para a amizade ideal.

Em seguida, examina-se as cartas 9 e 109, as quais são fundamentais para o debate da *autarkeia* e da amizade estoica, tendo em vista que a carta 9 é inteiramente fundada na argumentação em favor da autossuficiência do sábio para a vida feliz; e que a carta 109 se desdobra na demonstração da relação entre os sábios.

O *quinto capítulo* orienta-se para um passo ulterior da pesquisa, pois intenta aprofundar a compreensão da experiência autárquica do sábio estoico a partir da análise das cartas 23, 41 e 48 do epistolário, considerando o caminho de *interioridade* proposto por Sêneca nessas cartas.

Por fim, na *conclusão*, demonstra-se os resultados desse estudo analítico e os objetivos alcançados a partir desse.

No que se refere às citações e traduções da obra *Cartas a Lucílio*, para as citações em latim, utiliza-se como referência a estabelecida por Reynolds, na edição da Oxford das *Ad Lucilium Epistulae Morales (L. ANNAEUS SENECA IUNIOR, 1965)*; e, para as respectivas citações em português, utiliza-se a tradução de J. A. Segurado e Campos (CAMPOS, 2004). Como fontes de apoio para a leitura das cartas, utiliza-se também a versão bilíngue latim-italiano de Umberto Boella (SENECA, 1983) e a tradução inglesa comentada de Margaret Graver e A. A. Long (SENECA; SENECA, 2015).

No que se refere às citações e traduções de outras obras trabalhadas em grego e latim, recorre-se a traduções alheias com as respectivas fontes indicadas nas notas de rodapé. Em algumas citações aparecem termos ou trechos em negrito, são grifos nossos a fim de destacar elementos importantes para a análise feita.

2 A AMIZADE E A AUTOSSUFICIÊNCIA EM PLATÃO, ARISTÓTELES E EPICURO

2.1 *Lísis* de Platão: entre a experiência e a in-definição da Amizade

O diálogo *Lísis* de Platão inegavelmente apresenta como temática central a Amizade, todavia não se trata formalmente de um diálogo de *definição*⁶, do qual emerge uma resposta universal para a pergunta «o que é a amizade?» ou «é a amizade *isso*?». Seguindo os passos de Sedley (1989, p. 107–108), acredita-se que a questão central do diálogo seja a *identificação* do amigo a partir de um agrupamento de perguntas: quem é o amigo ou o que é o amigo e para quem se é amigo? Amante para o amado? Amado para o amante? Semelhante para o semelhante? Contrário para o contrário? O bom para o bom? O moralmente neutro para o bom?

Para Giannantoni (2005, p. 349), o diálogo *Lísis* não tem intenção de definir uma virtude singular, nesse caso a *amizade*, como ocorre nos diálogos *Cármides* e *Laques*, nos quais respectivamente a *sabedoria* e a *coragem* são colocadas em questão, em busca de uma definição. Para o autor, o propósito do *Lísis* é muito mais saber *como se tornar um amigo*, ou seja, como se estabelece uma relação de amizade entre duas pessoas⁷.

Ainda que defenda o diálogo *Lísis* como de definição, Robinson (1953, p. 51) afirma que a questão explícita do diálogo não é «o que é a amizade», mas «qual é a sua condição». Não obstante, para o autor a primeira questão está presente como uma fraca tendência subjacente, razão pela qual há uma confusão entre as questões.

Com base nas argumentações anteriores, pode-se endossar que o *Lísis* não se enquadra em um modelo formal de diálogo de definição⁸; entretanto a busca pela compreensão da amizade preenche todas as entrelinhas do diálogo de maneira incansável, culminando com a conclusiva *indefinição* do argumento. Porém, ainda que não possa ser

⁶ Para Richard Robinson, os diálogos de Platão têm como base uma primeira questão central, da qual sucedem uma série de questões secundárias. Essa é a característica do diálogo de definição, que Robinson caracteriza por dois tipos de perguntas recorrentes nos diálogos platônicos: “O que é X?” ou “É X Y?”. Nesses padrões, o autor classifica o diálogo *Lísis* como um diálogo de definição do tipo “É X Y?”, sustentando-se na pergunta de Sócrates em 214b3-4: «[...] o semelhante é, necessariamente, sempre amigo do semelhante?» (ROBINSON, 1953, p. 51).

⁷ Giannantoni ressalta ainda que aquilo que Sócrates desde o início quer tornar conhecido a Hipótales é: «que coisa é necessária fazer e dizer para cair na graça do amado?». Com base nesse argumento, Giannantoni acredita que *Lísis* não se trata de um diálogo aporético, pois acredita que a questão de Hipólito é satisfatoriamente respondida (GIANNANTONI, 2005, p. 349).

⁸ Sedley, no artigo já citado, justifica do ponto de vista gramatical, lógico e filosófico, porque *Lísis* não é e nem pretende ser um diálogo de definição (SEDLEY, 1989).

desvendada, definida ou teorizada, ao final da discussão de Sócrates com os personagens Lísis e Menêxeno, a amizade é bastante clara e explícita como *fenômeno*.

No diálogo, Sócrates faz menção inicialmente à amizade existente entre Lísis e Menêxeno como um modelo de relação a qual ele mesmo almeja, o filósofo considera-se longe desse bem e, portanto, desconhece de que maneira pode-se tornar amigo de outro; desse modo, indaga Menêxeno a esse respeito, alegando que ele tenha experiência (212a)⁹. Ao final do diálogo, ainda que não apresente uma ideia encerrada sobre as questões levantadas acerca da amizade e do amigo, Sócrates ressalta a amizade estabelecida entre ele e os dois personagens centrais. O filósofo enfatiza o paradoxo de eles não serem capazes de descobrir “como se tornar um amigo” em teoria, ainda que tenham tido a capacidade prática de tornarem-se amigos (223b).

Pode-se dizer que, ao passo que Sócrates, estimulando os dois jovens, tenta trazer da experiência prática deles uma teoria sobre o amigo, implicitamente sobre a amizade, o filósofo na própria pele coloca em exercício essa arte misteriosa da relação amigável. Destarte, o fracasso do filósofo na sua empreitada discursiva é minimizado pela conquista real do argumento. A beleza do *Lísis* está nesse paralelo entre teoria e prática, na constante relação entre o debate sobre a amizade e a amizade em si, a qual se encarna em seus personagens.

O método socrático é muito explícito na maneira em que o filósofo provoca Lísis e Menêxeno a procurarem por si mesmos as verdades, levando-os a usarem suas próprias mentes. «Nisso se reconhece o amigo e filósofo Sócrates por excelência», afirma Tindale (1984, p. 102). O *Lísis* se apresenta como um diálogo aporético, isto é, que termina em perplexidade sobre a questão discutida. Acredita-se que o desfecho aporético seja característico dos primeiros diálogos escritos por Platão, quando ele estava mais influenciado pela maneira de Sócrates questionar tudo (NICHOLS, 2009, p. 153). O final inconcluso do *Lísis* divide opiniões sobre a positividade do diálogo acerca da temática da amizade, sustenta-se que os argumentos debatidos são apenas uma base para diálogos posteriores. No entanto, compreende-se que o *Lísis* constitui uma conquista limitada com o disfarce de um fiasco, pois consegue estabelecer um cenário genuíno para o entendimento da amizade (PRICE, 1997, p. 14). *Lísis* é considerado um ponto de partida indispensável para o caminho das investigações de Platão sobre o amor e a amizade (PRICE, 1997, p. 14).

O diálogo narrado por Sócrates se divide em quatro momentos: um primeiro introdutório seguido de três discussões principais. O primeiro momento se trata de um diálogo

⁹ Todas as referências e citações do *Lísis* são retiradas de (MARONNA, 2014)

entre Sócrates e os jovens Hipótales e Ctesipo, no qual Ctesipo revela que o jovem Lísis, admirado por notória beleza, é o favorito de Hipótales. Desse modo, Sócrates se propõe a ensinar-lhe como cair na graça do amado, alegando que tecer elogios a Lísis não é um método eficaz. O segundo momento se desenvolve com o diálogo entre Sócrates e Lísis, no qual Sócrates – a fim de indicar a Hipótales como tratar o favorito – não infla o ego de Lísis, mas, argumentando, tenta mostrar ao jovem que uma pessoa adquire valor para outra por meio «das coisas em que se torna sábia» (210b)¹⁰. Sócrates tira Lísis de sua zona de conforto, instigando-o a pensar sobre questões complexas como felicidade e liberdade, partindo de trivialidades como o amor dos genitores por ele (203a-207c). O terceiro momento é marcado pela chegada de Menêxeno na discussão e por seu diálogo com Sócrates a respeito de quem é o amigo, dando início à temática central do texto, pois Sócrates vê em Lísis e Menêxeno um modelo bem sucedido de amizade¹¹. A reciprocidade como elemento determinante do *ser amigo*, posta em questão por Sócrates, é um ponto relevante da discussão do filósofo e do jovem. Não chegando a uma conclusão precisa, o filósofo sugere outro caminho para a continuidade da investigação. O quarto momento conta com a participação dos dois jovens amigos, Lísis e Menêxeno, no diálogo. Eles tentam encontrar a formação ideal para que se estabeleça uma amizade. Seriam amigos entre si os semelhantes ou os contrários? O bom para o bom ou o nem bom nem ruim para o bom? As possibilidades investigadas se deparam com paradoxos, os quais deixam a questão indefinida. A autossuficiência, a utilidade do amigo e a ideia finalística da amizade são temáticas pertinentes desse último momento do *Lísis*.

A partir do pressuposto, propõe-se para esse estudo uma imersão nos temas centrais do inquérito de Sócrates na sua busca pela verdade do *tornar-se amigo*. Não se pretende aqui encontrar as repostas para os dilemas do *Lísis*, mas genuinamente como Lísis e Menêxeno deixar-se interpelar pelas questões e dialogar com as categorias apresentadas que podem dar subsídios para a pesquisa em curso.

¹⁰ Sócrates indaga Lísis: «seremos amigos de alguém e alguém gostará de nós naquilo em que formos inúteis?» (210c). Para Giannantoni, em referência a essa passagem do diálogo, a ciência e a competência são as condições da amizade, no sentido de que somente quando somos sábios e bons (no sentido originário de ser capaz de fazer qualquer coisa) poderemos encontrar amigos e pessoas íntimas. Para ele são assim colocadas claramente em relação sabedoria e amizade e aquele *philia-oikeios* desenvolvidos no decorrer do diálogo (GIANNANTONI, 2005, p. 354).

¹¹ Giannantoni destaca como em poucas linhas Platão oferece uma gama de relações possíveis, inicialmente uma relação de *eros* de Hipótales para Lísis e em seguida uma relação de *philia* entre Lísis e Menêxeno (GIANNANTONI, 2005) Cf. (TINDALE, 1984, p. 103–4).

2.1.1 Quem é o amigo? O amante ou o amado? – A amizade e a (não) reciprocidade

No primeiro confronto de Sócrates com Menêxeno e Lísis, Sócrates procura se familiarizar com os dois mantendo uma conversação, em que pede aos jovens amigos que se comparem entre si. O filósofo pergunta a Menêxeno qual dos dois é o mais velho, se eles disputariam sobre qual é o mais nobre e sobre qual é o mais belo. Menêxeno deixa claro que eles disputariam acerca da nobreza, mas em relação à beleza apenas «ambos riram» (207c). Por fim, Sócrates toca um argumento que é um senso comum em referência à amizade, afirmando que não pode perguntar qual dos dois é o mais rico, pois se eles são amigos, compartilham entre si os bens. Ambos consentem à colocação (207c)¹².

Em seguida, Menêxeno se ausenta da conversa ao ser chamado por um dos mestres. Sócrates direciona a conversa a Lísis entrando em outro particular da *philia*, que não é a amizade, mas o amor dos pais por um filho. Sócrates pergunta a Lísis se seus pais o amam, usando o verbo *philein*¹³. Colocando à prova o ego do jovem Lísis, Sócrates questiona como os pais o amam e o querem feliz se não o permitem fazer aquilo que ele deseja, de modo que dão mais confiança a pedagogos e a escravos do que a ele, que é o filho amado (208c-d). Ao retrucar a pergunta do filósofo, alegando a própria falta de idade para fazer tudo o que deseja, Sócrates contra-argumenta que não se trata de haver idade, mas de possuir sabedoria (210b). A sabedoria também traz como consequência a amizade, pois afirma Sócrates que todos serão amigos daquele que se tornar sábio, uma vez que esse lhes será *útil e bom* (210d). O argumento de Sócrates deixa claro que Lísis não é amado por ser “belo e bom”, mas por ser “útil e bom”, ou seja, ele é apenas um meio para que os outros estejam bem, é amado não por si mesmo, mas pela sua sabedoria (NICHOLS, 2009, p. 165). O tema da utilidade do amigo é retomado por Sócrates em outro momento do diálogo.

Quando Menêxeno retorna, Lísis pede que Sócrates discuta com o amigo assim como discutira com ele, a fim de dar uma lição em Menêxeno. O debate com Sócrates ajudou Lísis a conhecer o seu verdadeiro valor¹⁴. Sócrates, portanto, dá início a discussão sobre a

¹² Segundo Nichols, as respostas dos jovens a Sócrates apontam para os vínculos que mantêm os amigos juntos, vínculos que incluem o acordo sobre algumas coisas e a disputa sobre outras. Para ela, especialmente o riso como uma reação às possíveis diferenças é um sinal de amizade. (NICHOLS, 2009, p. 163)

¹³ Segundo Maronna, esse verbo tem um campo semântico bastante abrangente em grego, podendo significar gostar, amar, ser amigo, adorar, estimar, querer bem e, dependendo do contexto, até beijar (MARONNA, 2014, p. 63).

¹⁴ Nichols destaca que o título do diálogo *Lísis* significa em grego “liberação”, no sentido de alguém que é liberado das cadeias da escravidão. Estudiosos argumentam que não se trata apenas do nome do personagem, mas se refere ao efeito de Sócrates questionando-o. Sócrates, nesse caso, “dissolve” os vínculos que conectam Lísis a sua família, mostrando o caminho para um amor universal e para um governo por meio do seu tornar-se

philia. O filósofo confessa a Menêxeno e a Lísis o seu profundo desejo de ter um bom amigo. Afirma que, ao ver a amizade entre os dois, ficou impressionado por possuírem esse grande bem ainda que sejam tão jovens (212a). É interessante observar que o tema da amizade surge em um determinado contexto, quando Menêxeno retorna ao ciclo de discussão. Ainda que as perguntas sejam direcionadas a Menêxeno, como foi proposto por Lísis, Sócrates o questiona enquanto amigo na presença de Lísis, quase que atestando a relação dos dois. É importante também sublinhar que a imagem da amizade se dá em um duplo plano: em ato, na relação de Menêxeno e Lísis, e em potência, no desejo manifesto de Sócrates de ter um amigo. É muito pertinente a metalinguagem que se constrói nessa passagem do diálogo, em que a especulação filosófica espelha o fenômeno em si.

Nesse contexto, Sócrates pergunta a Menêxeno sobre o *tornar-se amigo*: Quem ama se torna amigo de quem é amado, ou quem é amado se torna amigo de quem ama? Ou não há diferença? (212b). A pergunta de Sócrates não aborda a experiência particular de Menêxeno e Lísis, o filósofo não quer saber quem é o amigo para ele pessoalmente, mas quer responder universalmente a essa pergunta. Observa-se uma passagem do argumento do particular para o geral, isto é, da *quaestio finita* para a *quaestio infinita*.

Sócrates joga com a ambiguidade do termo grego *philos*, que, como substantivo derivado do verbo *philein*, tem um sentido ativo: aquele que ama. Mas, quando é derivado do adjetivo, *philos* tem um sentido passivo: aquele que é querido ou amado (NICHOLS, 2009, p. 169). Inicialmente, Menêxeno responde que não há diferença, quando Sócrates questiona se pode ser amigo aquele que ama ou aquele que é amado. Todavia Sócrates coloca Menêxeno em dificuldade ao indagar se aquele que ama pode ser amigo ainda que não seja correspondido pelo amado, ou se aquele que é amado pode ser amigo ainda que não corresponda ao amante (212d). Seguindo essa lógica, no primeiro caso, o amigo como agente, não sendo correspondido, ama aquele que não o ama; e, no segundo caso, o amigo como paciente, não correspondendo ao amante, ele próprio não ama o amante. Portanto, seria um paradoxo.

A amizade recíproca é a saída que Menêxeno encontra para o dilema, que ambos se amem reciprocamente é a medida da amizade. Desse modo, o jovem concorda com o novo caminho sinalizado por Sócrates para a compreensão do *tornar-se amigo*:

sábio e útil para os outros (NICHOLS, 2009, p. 165). Para Tindale, Lísis queria que Menêxeno experimentasse aquilo que ele havia experimentado. O autor enfatiza que não se trata de um ato infantil, mas de uma compreensão de amizade. Para além de uma aparente competitividade, pode-se observar que a relação de amizade possibilita o amigo de ser humilhado ou exaltado e de ser melhor que isso (TINDALE, 1984, p. 105).

ἀλλοίως ἄρα νῦν ἡμῖν δοκεῖ ἢ πρότερον ἔδοξεν. τότε μὲν γάρ, εἰ ὁ ἕτερος φιλοῖ, φίλω εἶναι ἄμφω: νῦν δέ, ἂν μὴ ἀμφοτέρωφι φιλοῦσιν, οὐδέτερος φίλος¹⁵.

Portanto, agora a nossa opinião é diversa da anterior. Pois há pouco admitíamos que, se um deles amasse o outro, ambos seriam amigos; mas agora, se ambos não amarem, nenhum dos dois será amigo um do outro (212d).

Porém Sócrates não desenvolve o tema da reciprocidade, imediatamente ele contra-argumenta, sugerindo situações em que somos *philos* e não há possibilidade de correspondência, por exemplo, pode-se ser amante de vinhos, de cavalos e até da sabedoria, desses não se pode exigir a mutualidade do amor (212e). No que se refere a pessoas, Sócrates argumenta também o caso dos pais que amam suas crianças, ainda que essas, por serem muito jovens, desconheçam o amor ou, quando castigadas pelos pais, cheguem a odiá-los (213a)¹⁶.

Ao tratar do problema da reciprocidade em *Lísis*, Pangle¹⁷ afirma que, ao gerar um questionamento sobre a reciprocidade, aparentemente um elemento óbvio da amizade, Sócrates dá relevo a esse desejo humano de amar e ser amado em troca. Todavia, para a autora, Sócrates leva Menêxeno a olhar a amizade para além de uma simples reciprocidade, de modo que o filósofo reflita e, conseqüentemente, provoque os jovens e o leitor a refletirem se faz sentido que algo tão casual como a coincidência de sentimentos em duas pessoas deva constituir a essência do *ser amigo*. A suposta refutação da reciprocidade por parte de Sócrates seria uma sugestão de que a essência do *ser amigo* deva ser algo mais profundo, que estaria na verdadeira natureza de amar e de ser amado. Isto é, Sócrates não exclui que a essência do se tornar amigo está em um certo tipo de amor, um afeto ativo e interessado naquilo que é belo e bom. Portanto, nesse sentido, ser amigo de um não amigo (aquele ou algo que não corresponde) não parece ser irracional e não é provado como impossível. Pangle (2003, p. 22) ainda ressalva duas possibilidades interpretativas a respeito da reciprocidade como uma condição arbitrária para o amigo no *Lísis*. Para a autora, primeiramente, Sócrates deixa em aberto a possibilidade de um amor altruísta pelo que é belo e bom em si mesmo, independente de um retorno. Por outro lado, ela adverte, Sócrates deixa implícita a ideia de que o essencial da amizade pode estar disponível para o indivíduo na solidão, de maneira que o amor da amizade não seja direcionado para outros seres, mas para um bem próprio.

Na continuação do diálogo, Sócrates questiona: se não são amigos nem *os que amam*, nem *os que são amados*, nem *os que amam e são amados*, poder-se-ia indicar outros

¹⁵ Todas as citações gregas do *Lísis* são retiradas de (BURNET, 1903).

¹⁶ A respeito dos argumentos de Sócrates, Giannantoni afirma que não só *philos* há um uso inadequado para exprimir quem é o amigo, mas que também o verbo *philein* gera ambigüidade, visto que há um duplo significado ao se referir a pessoas e a coisas (GIANNANTONI, 2005, p. 355).

¹⁷ L. S. PANGLE, *Aristotle and the philosophy of friendship*, Cambridge, U.K.; New York, Cambridge University Press, 2003, p. 22.

casos em que uns são amigos dos outros? (213c). O filósofo incita a mudança de rota da investigação, e as questões levantadas são interrompidas sem um ponto de chegada. O tema da reciprocidade, ainda que não apresente paradoxo, é suspenso sem fundamentação e mais adiante retomado sem nenhuma nova consideração a respeito (ANNAS, 1977, p. 533). Desse modo, pode-se dizer que a reciprocidade não é um elemento descartado da ideia de amizade elaborada no diálogo de Platão; do que se observa, essa não é vista inicialmente como um passo fundamental para *tornar-se amigo*, nem para uma primeira tentativa de definir quem é o amigo. O que não é categórico, visto que a temática reincide no texto de forma natural.

A transição da abordagem da investigação é marcada pela reinserção de Lísis no diálogo, o qual, de maneira impulsiva, responde uma pergunta feita por Sócrates a Menêxeno, quase sem perceber, como se, seguindo a discussão, o jovem pensasse em voz alta:

ἄρα μή, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Μενέξενε, τὸ παράπαν οὐκ ὀρθῶς ἐζητοῦμεν;
οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ὃ Σώκρατες, ἔφη, ὁ Λύσις, καὶ ἅμα εἰπὼν ἠρυθρίασεν:

- Não seria o caso, Menêxeno, de não termos investigado corretamente afinal?
- A mim, pelo menos, parece ser o caso, Sócrates – disse Lísis, e, assim que falou, enrubesceu. (213d)

Quase que encarnando a imagem do amigo como um *alter ego*, Lísis toma o lugar de Menêxeno espontaneamente, sem se dar conta que romperá o silêncio de até então. Substituir o amigo quando ele parece falido no diálogo novamente pode sugerir uma certa competição entre Lísis e Menêxeno. Porém, concorda-se com Tindale (1984, p. 106) ao visualizar essa imagem como um sinal concreto de amizade, pois uma vez que ambos se declaram amigos, o fracasso de um irá refletir no outro. Pode-se dizer que mais uma vez o fenômeno da amizade sobrepõe a abstração da tentativa de defini-la.

2.1.2 O bom seria amigo do bom? – A amizade entre a autossuficiência e a utilidade

Sócrates propõe a Lísis um novo caminho para a investigação partindo do pensamento dos poetas, considerados «pais da sabedoria e guias». O filósofo cita um verso homérico da *Odisseia* (XVII, v. 218), no qual se sugere que a amizade nasce entre os semelhantes: «o deus sempre aproxima o semelhante de seu semelhante» (214a). Sócrates observa que a afirmativa, para que seja verdadeira, deve ser referente aos bons, uma vez que os maus não são semelhantes nem a si mesmos, pois são imprevisíveis e instáveis (214d). Sócrates ensaia uma conclusão para a investigação, afirmando que somente o bom é amigo do bom (214e), quase seguro de haver descoberto quem é o amigo.

No entanto, uma nova suspeita leva o diálogo adiante: «Como coisas semelhantes poderiam querer-se bem, reciprocamente, se não oferecessem nenhum auxílio uma à outra? É possível?» (215a)¹⁸. Destarte, o filósofo propõe como saída desse dilema a amizade entre bons enquanto bons, não enquanto semelhantes. Todavia, abre-se uma nova questão: se nessa relação entre bons haveria espaço para a amizade, tendo em vista que o bom é suficientemente capaz¹⁹, basta a si mesmo, e, não havendo necessidade de nada, não amaria nada. E quem não ama certamente não é amigo (215b). Observa-se que o padrão de autossuficiência, em Platão, está relacionado a incapacidade de amar, de maneira que *amar* está sempre relacionado a alguma necessidade. Apresenta-se, portanto, a impossibilidade de articular autossuficiência e a amizade na lógica socrática. Ninguém será útil em nada àquele que é bom, o que se destaca como um impedimento para o amor amigável. Dois aspectos são implícitos nesse novo raciocínio do diálogo: primeiramente, a amizade subentende uma *mutualidade*, de modo que, a unilateralidade do amigo, como vinha proposta em um primeiro momento da discussão, sem aprofundamentos, perde espaço. Segundamente, a utilidade aparece como motor da relação dos amigos, pois, uma vez que não há a necessidade do outro, não há a amizade.

Seguindo esse modelo relacional, Sócrates sugere que não os semelhantes, mas os contrários são amigos, de maneira que um preenche a necessidade do outro, pois cada coisa deseja o seu contrário e não o seu semelhante: o seco deseja o úmido, o frio o quente, o amargo o doce etc. (215e). Todavia, esse caminho pode funcionar para o mundo natural, mas para o humano rapidamente se mostra impróprio, pois possibilita uma série de equívocos: o inimigo seria, assim, amigável para o amigo, o injusto para o justo, o bom para o mau etc. (216b). Contudo, Sócrates parece insistir nessa ideia de que algum tipo de diferença e necessidade está na raiz da amizade (PANGLE, 2003, p. 22), pois – não sendo amigos os semelhantes nem os contrários entre si e, conseqüentemente, nem o bom do bom, nem o mau do mau, nem o bom do mau – Sócrates profetiza ainda: o que é *nem bom nem mau* é amigo do que é bom (217a).

Para fazer compreensível a sua nova profecia sobre o amigo, o filósofo usa a imagem de um corpo, nem completamente saudável nem irremediavelmente doente, que, por causa da enfermidade precisa da medicina, justificando que o *nem bom nem mau*, uma espécie de neutro, vem a ser amigo do que é bom por causa da presença de um mal (217b). A amizade é apresentada como o desejo de possuir alguma qualidade que o agente não tem, essa falta é

¹⁸ Nota-se a referência à reciprocidade como um elemento essencial da amizade.

¹⁹ O termo utilizado em Platão para se referir à suficiência nesse trecho é *ikanos*. «ὁ δὲ γε ἰκανὸς οὐδενὸς δεόμενος κατὰ τὴν ἰκανότητα» (215a).

qualificada como um mal (ANNAS, 1977, p. 536). Outra imagem usada por Sócrates a fim de exemplificar essa visão da amizade é a do *philosophos*, amigo da sabedoria. Esse possui o mal da ignorância, mas não a ponto de não amar a sabedoria como o insensato. O *philosophos* é ciente de saber o que não sabe, e é esse mal que possibilita o desejo do bem, por isso ele é amante da sabedoria (218b)²⁰. Para chegar a essa definição, Sócrates coloca o *philosophos* como um ponto intermediário entre o sábio, que não ama mais a sabedoria por já havê-la²¹, e o insensato, que é tomado totalmente pela ignorância e esse mal suprime o desejo do bem.

Ainda que aparentemente assertiva, essa suposta definição do amigo não deixa explicitamente espaço para a reciprocidade ou mutualidade prevista no início desse bloco investigativo, mas reduz a amizade novamente a um benefício unilateral, uma vez que o bom é autossuficiente²². Nesse cenário, a amizade poderia se resumir a uma espécie de auxílio e, desse modo, acredita-se que ela perderia o seu sentido absoluto (PANGLE, 2003, p. 23).

Observa-se que, no diálogo, o ponto de vista daquele que é *nem bom nem mau*, isto é, daquele que procura um bem no amigo, é supervalorizado e, desse modo, não se discute tanto as motivações daquele que é *bom e útil* para construir um laço de amizade. Sócrates não chega a questionar o papel do amigo enquanto *bom* nessa composição. Poder-se-ia indagar: qual influxo essa relação teria naquele que é autossuficiente e, no entanto, é amigo enquanto pode ser *bom e útil* ao outro? Todavia, a amizade delineada nesse ponto do diálogo para além de uma relação entre duas pessoas, começa a configurar-se muito mais como uma busca pessoal pelo bem. O que se tenta alcançar como amigo não se trata mais de outro como si mesmo, mas da virtude em si, o *bem*²³.

Sócrates, inicialmente satisfeito e deleitado com o caminho realizado, começa mais uma vez a vasculhar a própria ideia formada, e se pergunta se quem é amigo é amigo de alguém por causa e em vista de algo (218d). Retomando o exemplo do corpo doente, Sócrates demonstra que o corpo por causa da doença é amigo da medicina em vista da saúde (219a).

²⁰ A explicação feita por Versenyi deixa bastante clara essa condição intermediária do amigo, ele afirma: «[...] if the bad loved the good qua good, then in their love at least they would be good and thus would not love qua bad. To love the good qua good would presuppose some ability in them to recognize the good as good, and to the extent they had this ability they would be good - for this ability is virtue rather than vice - and thus they would love qua good and not qua bad » (VERSENYI, 1975, p. 190–1).

²¹ Sobre essa questão, Pangle questiona se não existiria um conhecimento bom por si mesmo que não fosse uma resposta a um mal, nesse caso a ignorância. A autora é incisiva ao afirmar que se um sábio não ama a sabedoria, por já a possuir, então a filosofia não parece ser a vida feliz como Sócrates a apresenta. Em vez disso, a filosofia é uma busca sem fim por algo nunca alcançado. Ela compara o sábio a um bom instrumentista, que ainda que seja muito bom, ou o melhor, naquilo que faz, mas ama a sua arte (PANGLE, 2003, p. 25).

²² Com essa composição da relação entre amigos, Nichols acredita que Sócrates tenta conciliar o amor pelo amigo por si mesmo – não havendo a condição de um retorno recíproco – e o amor pelo amigo como um meio para outra coisa que o agente está buscando (NICHOLS, 2009, p. 178).

²³ Desse modo, como afirma Annas, o autossuficiente encontra esse *bem* em um estado de si mesmo (ANNAS, 1977, p. 546).

Portanto, não só a medicina é um amigo, mas também a saúde e, conseqüentemente, aquilo em vista do que se busca a saúde também será um amigo. O amigo é amigo do amigo em vista do amigo e por causa do inimigo, resume Sócrates (219b)²⁴. Dentro dessa lógica, apresenta-se uma regressão infinita de amigos, por meio dos quais se busca um *bem* final. Sócrates nomina esse de *próton philon* (primeiro amigo), em vista do qual todas as outras coisas são amigas. Desse modo, todas as demais coisas que chamamos amigas são apenas *fantasmas ilusórios*, como meios necessários até se chegar ao verdadeiro amigo (219d). Então, reafirma-se que o amor por um amigo não é por ele em si, mas pelo *bem* ao qual esse também se inclina.

A teoria do *primeiro amigo* deixa a amizade humana em uma posição subordinada²⁵. Ou seja, o objeto da amizade é o *bem* para cada pessoa. Destarte, pode-se supor que a relação de amizade é concebida em dois passos: a) um caminho interior, um autoconhecimento que torna a pessoa capaz de reconhecer a própria falta, nas palavras de Sócrates, aquilo que por causa de um mal deseja um *bem*; e b) um caminho exterior, em que a pessoa busca fora de si esse *bem*, com a finalidade única de suprir a própria falta²⁶. Observa-se que no *Lísis*, para além do senso comum de uma experiência entre duas pessoas, a amizade se apresenta como uma experiência do indivíduo consigo mesmo.

No início do diálogo, quando Sócrates questiona Lísis sobre o amor de seus pais, o filósofo faz com que o jovem perceba os seus limites, conduzindo-o em um caminho de autoconhecimento. Sócrates afirma que Lísis precisa de um professor, pois ainda não tem compreensão, ou seja, ainda é ignorante. A sabedoria é apresentada como o *bem* necessário para que Lísis tenha a confiança dos outros, o afeto dos outros e inclusive a amizade dos outros (210d). A sabedoria é concebida como um *bem* que Lísis desejaria por causa da sua ignorância ou pela sua utilidade? Nichols (NICHOLS, 2009, p. 180), no que se refere ao tema da amizade em Sócrates, fornece elementos que iluminam essa questão. Para a autora, a imagem da sabedoria respondendo à utilidade prenuncia um risco, pois, na medida em que o *philosophos* (amante da sabedoria) ama a verdade porque ama o seu próprio interesse, ele pode confundir o objeto de sua busca com o que é bom para si, isto é, confundir o que é

²⁴ Sócrates apresenta uma nova fórmula da amizade com uma causa e uma consequência. Porém, como ressalta Maronna, essa não pode ser uma definição universal, «pois tanto a causa quanto a consequência podem assumir diferentes variantes dependendo do referencial adotado». Razão que leva a definição a uma contradição (MARONNA, 2014, p. 81).

²⁵ Para Vlastos, nessa concepção de amizade, a menos que a pessoa que se ama seja esse *primeiro amigo*, seria um erro amar um amigo por ele mesmo, como «um fim em si mesmo» – o autor parafraseia Kant na sua afirmação. Para ele, Sócrates quebra essa ilusão e deixa claro que aquilo que se ama é outra coisa: o *bem* (VLASTOS, 1973, p. 10).

²⁶ A esse respeito, Nichols vai mais adiante com a sua interpretação, para a autora, o que entre dois indivíduos pode parecer uma única amizade, de fato, são duas amizades: entre um indivíduo e o outro; e entre o indivíduo e o seu próprio bem (NICHOLS, 2009, p. 179).

verdadeiro com o que é útil para ele²⁷. Nesse caso, a filosofia não seria um refúgio para a ilusão de amigos fantasmas, mas se tornaria uma versão dessa mesma ilusão. Segundo a autora, para que a filosofia de fato se torne um refúgio para a ilusão de *amigos fantasmas*, o filósofo precisa testemunhar a experiência de alguém que resiste em tornar-se refém dos próprios desejos e necessidades, e, portanto, não pode ser assimilado como um meio para os próprios fins. Ou seja, uma espécie de amor solitário autointeressado não poderia oferecer essa experiência, somente uma experiência de amizade recíproca. Nichols critica a ideia de que os amigos são fantasmas à luz do primeiro amigo, pois é exatamente na experiência feita entre amigos que se tem acesso a um mundo que deve ser conhecido e não apenas dominado ou possuído. Para a autora, a filosofia, esse amor pela sabedoria como uma busca pelo *bem* na verdade deve se voltar para a experiência dos amigos como um modelo daquilo que é verdadeiro e não pode ser simplesmente dominado pelo outro, mas depende de uma troca.

A análise de Nichols é muito pertinente, pois reflete aquilo que se pode vislumbrar nas relações presentes no próprio diálogo, não por acaso Sócrates recorre a um par de amigos para o diálogo ao invés de debater com outro filósofo tais questões. O percurso filosófico para descobrir *quem é o amigo* é fruto da experiência de reciprocidade gerada entre Sócrates, Menêxeno e Lísis; os jovens desde o início se reconhecem amigos, e Sócrates se inclui nessa dinâmica a fim de desvendá-la²⁸. Observa-se também que a figura de Hipótales não é central no diálogo, mas se torna um pano de fundo na história, o qual se acredita que serve para recordar *o que não é o amigo*, na medida em que não participa dessa troca, pois deseja o amigo independente de uma reciprocidade. Pode-se dizer que a relação entre Menêxeno e Lísis fundamenta e reforça a importância da amizade humana e interpela a ideia de que essa possa ser apenas uma ilusão em referência ao *primeiro amigo*.

2.1.3 O amigo deseja aquilo de que carece? – A amizade e o desejo do que é familiar

Toda a argumentação em vista do *primeiro amigo* se sustenta na ideia da busca de um *bem* por causa de um *mal*. A presença do que é *mau* naquele que é *nem bom nem mau* é que desperta nesse o desejo pelo que é *bom*. O que aconteceria ou não aconteceria se o que é mau deixasse de existir? (221a). Avançando mais ainda a investigação, Sócrates tenta encontrar o que move a amizade para além de uma deficiência do agente. O filósofo

²⁷ Versenyi faz uma crítica nessa mesma direção, para ele, se tudo o que é amado é amado não em si, mas como útil e bom para o amante, então, o *telos* final de todo amor não é nenhum *próton philon* transcendente, mas o próprio bem-estar como o fim necessário de todo esforço humano racional. (VERSENYI, 1975, p. 194)

²⁸ Ao final do diálogo, Sócrates declara-se amigo dos jovens.

questiona: haverá ainda os desejos que não são *nem bons nem maus*, mesmo se desaparecessem as coisas más? (221b). Supondo-se que ainda que não existissem as coisas más, as coisas amigas existiriam, Sócrates sugere que há outra causa para amar e ser amado que não seja o mau (221d), essa causa seria o desejo. Desse modo, o que é *bom* é contemplado como «bom em si mesmo» e não somente como um remédio para o mau (PANGLE, 2003, p. 29–30).

Sócrates supõe que o agente deseja algo de que carece, algo do qual esse é privado. Portanto, o amor, a amizade e o desejo dizem respeito ao que lhes é *familiar*²⁹ (221e):

ὁ παῖδες, ἢ ἐρῶ, οὐκ ἄν ποτε ἐπεθύμει οὐδὲ ἦρα οὐδὲ ἐφίλει, εἰ μὴ οἰκεῖός πη τῷ ἐρω μένω ἐτύγγανεν ὧν ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατὰ τι τῆς ψυχῆς ἕθους ἢ τρόπους ἢ εἶδος.

Por conseguinte, se alguém deseja ou ama ardentemente outrem, meus rapazes – continuei – jamais o desejaria, nem o amaria ardentemente, nem seria seu amigo, se não fosse de algum modo *familiar* ao que é amado seja em relação à sua alma, seja em relação a alguma característica, modo ou aspecto de sua alma. (222a)

Destarte a busca por aquilo que é amigo nasce de um desejo por aquilo que é íntimo, próprio, familiar e que de algum modo constitui uma carência³⁰. Observa-se um movimento novo nessa configuração de amizade como algo *familiar* intuída por Sócrates, o desejo por aquilo que é amigo não é uma busca externa para preencher uma necessidade do agente, mas se trata do reconhecimento daquilo que já é parte da própria natureza e lhe é privado. Seguindo o raciocínio de Sócrates, pode-se dizer que quem deseja o amigo deseja não porque esse lhe é útil, mas porque esse corresponde a uma experiência íntima já existente. Todavia, Sócrates é categórico ao afirmar que concordar que o inútil é amigo soa mal (222b). Portanto, para que sua nova tese funcione, *familiar* e *semelhante* devem ser coisas distintas, pois, caso contrário se retornaria à questão já debatida sobre a impossibilidade da amizade entre semelhantes, uma vez que entre eles não há utilidade. Mais uma vez fica subentendido que a utilidade é fundamental para a concepção socrática de amigo, o filósofo de todo modo tenta conciliar suas teorias com essa condição.

²⁹ Platão utiliza no *Lísis* o termo grego *oikeíos*. Segundo Maronna, há muitas possibilidades de tradução: íntimo, privado, próprio, doméstico, familiar. A autora utiliza a tradução familiar por achar que essa tem um sentido mais amplo em relação às outras opções. Mas ressalta a dificuldade de achar um termo exato para exprimir a intenção de Platão no texto (MARONNA, 2014, p. 86).

³⁰ Segundo Maronna, «o desejo é impulsionado por alguma coisa que nos é própria por natureza, algo com o qual possuímos um sentimento de familiaridade, ao passo que aquilo que nos é estranho não nos provoca tal desejo» (MARONNA, 2014, p. 137–8).

Investigando a nova tese, primeiramente Sócrates tenta provar que o *bom* é *familiar* a todas as coisas, mas desenvolvendo essa hipótese recai em paradoxos já explorados anteriormente (222c). Em seguida, ele tenta uma última proposição:

τί δέ; τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ οἰκεῖον ἂν ταὐτὸν φῶμεν εἶναι, ἄλλο τι ἢ ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνον φίλος;

E então? Se dissermos que o que é *bom* e o que é *familiar* são a mesma coisa, será o mesmo de dizer que aquele que é bom somente é amigo de quem é bom? (222d)

Mais uma vez a discussão retorna ao ideal da amizade entre os bons, mas Sócrates recorda já haver refutado essa hipótese – uma vez que os bons são semelhantes entre si – e não insiste nessa possibilidade. Pangle (2003, p. 31) indaga por que Sócrates simplesmente não afirma que o afeto entre os semelhantes – *não utilitário* – poderia ser o desejo por aquilo que é *bom em si mesmo*? Para responder essa pergunta, a autora supõe que, para Sócrates, só se ama no outro o que se deseja ou se valoriza por integrar uma necessidade ou trazer completude. E isso se dá de duas formas: ou se ama a virtude do outro instrumentalmente, esperando que essa seja um benefício para si; ou se ama o outro como o florescimento de uma alma afim (222a), cuja companhia se anseia pelo sentimento de incompletude, cujas necessidades fazem despertar a preocupação simpática, e cuja excelência e felicidade são desfrutadas indiretamente como se fosse a própria. Para a autora, esse florescimento de uma alma afim seria a base de uma verdadeira amizade e a forma de amizade recíproca como sugerira Menexêno no início do diálogo (PANGLE, 2003, p. 31).

Ainda que no final do diálogo a utilidade prevaleça como um critério para a amizade, Pangle (2003, p. 35) destaca que o *Lísis* deixa em aberto dois tipos de amizade baseadas mais no que é *familiar* do que no que é utilitário. Em primeiro, a amizade baseada no que é familiar entre os ignorantes e os indivíduos necessitados que não buscam a sabedoria que lhes falta e não reconhecem o significado de sua carência. O amor entre esses é totalmente generoso e incondicional, porém as necessidades e as expectativas que eles trazem para a amizade fazem que essa seja propensa a mal entendidos. Em segundo, a amizade baseada no que é familiar entre aquele que deve se tornar autossuficiente e o sábio, para que esses pudessem desvendar uma maneira de amar uns aos outros por aquilo que são. Sócrates não descarta, mas também não aprofunda essa forma de amizade.

Se nem os amados, nem os amantes, nem os semelhantes, nem os contrários, nem os bons, nem os familiares, nenhum deles é o amigo, Sócrates afirma que não há mais nada a dizer (222e). Após recapitular todo o caminho da discussão, é interessante a imagem paradoxal contida no final do diálogo, pois o filósofo reconhece o fracasso da investigação ao

passo que reconhece Menêxeno e Lísis como amigos: «dirão que nós nos consideramos amigos uns dos outros – eu já me coloco entre vós – mas ainda não fomos capazes de descobrir o que é o amigo» (222e). A complexidade da discussão deixa em aberto se de fato é possível definir o amigo e aquilo que é a amizade. Porém, poder-se-ia simplesmente analisar o percurso dessa relação iniciada e bem sucedida entre os personagens a fim de responder como *tornar-se amigo*, pois, ainda que não se explique a amizade, essa se realiza ao longo do diálogo; portanto, existe o conhecimento prático de como *tornar-se amigo*.

Versenyi (1975, p. 191–2), em sua análise do diálogo, sublinha que, se «semelhança» e «contrário» não são entendidos nem como *identidade perfeita* nem como *diferença absoluta*, a antinomia desaparece e ambas as proposições podem ser afirmadas em relação aos amigos sem contradição. Para ele, todos os homens se enquadram nessa entre-categoria, pois nenhum homem é perfeitamente idêntico ou absolutamente diferente de qualquer outro homem e a própria relação entre os interlocutores do diálogo comprova isso. O autor sustenta que Sócrates e os jovens amigos são semelhantes em haver interesses e propósitos comuns sobre a *philia* e o autoaperfeiçoamento como *philos* e como homens. Todavia, não são semelhantes (contrários) em conhecimento, experiência e talentos individuais. Dessa forma, eles podem esperar um benefício mútuo desse relacionamento, e isso por si só torna boa essa reunião amigável, isto é, um fim racional de desejo, amor e ação.

A mesma solução pode ser aplicada para a tese final do amigo como *familiar* (222b-d), desse modo, não haveria mais a objeção ao *familiar* em caso de ser o mesmo que semelhante. Pois, na verdade, o *familiar* seria exatamente o não ser perfeitamente semelhante e nem absolutamente contrário (VERSENYI, 1975, p. 192). Seguindo a intuição de Versenyi, pode-se supor que amizade se realiza exatamente nesse equilíbrio de semelhanças e dessemelhanças entre os amigos, a ponto de um reconhecer no outro aquilo de que carece, mas não porque é completamente estranho – como supunha a tese do seco e do úmido, do quente e do frio (215e) –, mas porque de algum modo é parte da sua natureza, é *familiar*. Ainda que exista esse reconhecimento do que é *familiar* no amigo, partindo do fundamento de que cada ser humano é único, sempre haverá espaço para aquilo que faz do amigo *um outro*, o que lhe é identitário enquanto indivíduo. Portanto, nesses limites, o *familiar* seria a tese mais sustentável do diálogo em referência ao próprio modelo de amizade que se apresenta entre Sócrates e os dois jovens³¹.

³¹ Já no início do diálogo, quando Sócrates começa a questionar Menêxeno, comparando-o ao amigo em relação à idade, nobreza, beleza, riqueza (207c), observa-se nas respostas dos amigos esse limite entre semelhanças e dessemelhanças natural da amizade.

A busca pela sabedoria, pela verdade das coisas, é aquilo que reúne os três personagens em torno do objeto da discussão, eles se reconhecem nesse amor pela sabedoria, no ato filosófico, que os mantém em relação. A sabedoria para eles nem é totalmente estranha, nem é completamente possuída, por isso os três a buscam, a desejam (VERSENYI, 1975, p. 192). Aquilo que permite que o diálogo avance e proporciona o conhecimento mútuo, no entanto, é a peculiaridade de cada participante, a maturidade de Sócrates na condução da investigação e a curiosidade dos jovens que oscila entre o ímpeto das respostas de Menêxeno e por vezes o silêncio reflexivo de Lísis. Desse modo, pode-se colher o benefício de cada um na relação da amizade construída. Diferentemente do que poderia parecer uma amizade unilateral, em que somente os jovens amigos são favorecidos pelo conhecimento de Sócrates, o filósofo também se revela como um aprendiz, portanto, beneficiado pelo contributo dos dois amigos. O que ressalta essa mutualidade é a afirmação de Sócrates nas últimas linhas do diálogo, reconhecendo-se tão ridículo quanto os jovens na investigação “frustrada” (223b). O filósofo não se coloca como alguém superior aos jovens em conhecimento, nem como alguém autossuficiente a ponto de, bastando a si mesmo, ter encontrado respostas para as questões. Sócrates personifica o «saber não saber» e, por isso, pode-se dizer que o desfecho do diálogo é uma autoafirmação do ser *philosophos*.

2.2 Ética a Nicômacos de Aristóteles: a amizade como um aspecto da vida moral

Aristóteles dedica dois livros da sua *Ética a Nicômacos* (8 e 9) para tratar da *philia*. A dificuldade de definição do termo grego se faz notar pela abrangência de relações elencadas e exploradas pelo filósofo em múltiplas formas de associações para além de um afeto pessoal³². A afeição entre amigos (*philoí*) é o tipo de *philia* que o estagirita tenta distinguir cuidadosamente de outras relações fundadas seja no amor familiar, seja na cordialidade entre concidadãos. A precisão no uso do termo é importante para a compreensão dessa classificação, pois Aristóteles reserva o substantivo *philos* para a categoria de amigos, de acordo com o uso comum grego; já quando ele trata de outros tipos de *philia*, como entre pais e crianças, ele não menciona o termo *philoí* (KONSTAN, 1997, p. 68).

³² O tratamento de *philia* que se encontra na *Ética a Nicômacos* abrange vários tipos de clubes e associações, relações comerciais, relações entre o governo e os governados, que varia de acordo com o grau de representatividade do governo. Em sentido amplo, Aristóteles introduz uma importante distinção entre amizades baseadas ou em igualdade ou em desigualdade entre os parceiros, e dedica-se bastante ao comportamento diferente que é apropriado para ambas as partes no tipo de amizade igual e desigual (ANNAS, 1977, p. 552).

Para Aristóteles, a *philia* é extremamente necessária à vida, ele sustenta que existe uma afinidade que é natural entre as pessoas e, por causa desse tipo de amizade – semelhante à concórdia –, as cidades se mantêm unidas. Em 8.1, o filósofo sustenta que a *philia* assume nas relações um papel ainda mais importante que o da justiça, pois, «quando as pessoas são amigas, não têm necessidade de justiça, enquanto mesmo quando são justas elas necessitam de amizade» (1155a)³³. A *philia* também é enobrecedora, pois é nobre ter amigos; além disso, «bondade e amizade se encontram nas mesmas pessoas» (1155a).

Para além dessa apresentação inicial, o estagirita percorre um caminho rigoroso buscando definir a *philia*. Após a leitura anterior dedicada ao *Lísis* de Platão, não é difícil perceber o empenho de Aristóteles em responder os argumentos deixados em aberto na obra platônica a respeito da natureza da amizade nos seus vários níveis. Com estilo e método completamente diversos do estimulante diálogo alusivo a Sócrates, Aristóteles expõe uma sequência de temáticas já problematizadas por Platão no *Lísis*, por exemplo: se a amizade existente entre semelhantes ou entre contrários; se a reciprocidade é o fundamento da amizade; se as pessoas más podem ser amigas; se a amizade é um meio ou um fim. Na *Ética a Nicômacos*, observa-se um movimento exatamente oposto à investigação platônica no *Lísis*, pois nos livros 8 e 9 o filósofo procura esgotar o assunto, isto é, encerrar as questões e as dúvidas acerca da *philia*.

No entanto, como destaca Fraisse (1974, p. 190), Aristóteles se esforça para considerar a amizade³⁴ como um fato propriamente humano, de modo que na sua explicação não há espaço para referências às leis naturais nem à ideia de um *bem* transcendental. Nessa ótica, Aristóteles tenta entender de que modo a amizade é extremamente necessária para a vida feliz e conseqüentemente constitui um aspecto da vida moral realizada. Em 8.2, Aristóteles precisa as bases que sustentam o seu pensamento sobre amizade, afastando-se das ideias socráticas. Para o estagirita, um passo fundamental para esclarecer a questão da amizade é conhecer o objeto de amor que a motiva (1155b). O filósofo conclui que cada um ama aquilo que lhe parece bom e não aquilo que somente é bom para si (1155b), de modo que o conceito do que é bom passa pelo julgamento humano, mas não se encerra numa atitude autocentrada. Existe, portanto, uma novidade nessa concepção aristotélica em relação à idealização presente no pensamento platônico, pois esse fato parece abrir a possibilidade de

³³ Todas as referências e citações da *Ética a Nicômacos* são retiradas de (ARISTÓTELES, 1985).

³⁴ Ainda que não seja rica o suficiente para a significação do termo *philia*, usaremos como tradução a palavra amizade.

uma apreciação objetiva do que é bom, independentemente de uma tendência de se beneficiar pessoalmente³⁵.

Esse primeiro aspecto relevante abre caminho para um segundo passo fundamental para a concepção da amizade aristotélica. O filósofo deixa claro que, partindo desse reconhecimento humano daquilo que é bom e, portanto, digno de ser amado, «a palavra amizade não se aplica ao amor às coisas inanimadas» (1155b), pois não se pode desejar o bem, ou seja, atualizar esse amor, a um objeto, uma vez que esse desejo não poderá ser correspondido. Nesse ponto, entra em questão um dos pilares da amizade em Aristóteles: a *reciprocidade*, segundo o filósofo, «quando há reciprocidade, a boa intenção é a amizade» (1155b).

Assim, de maneira muito clara, o filósofo combate as ambiguidades presentes no diálogo platônico citado no que se refere à reciprocidade. Aristóteles é decisivo ao afirmar que a amizade deve ser recíproca, essa é a razão que o mantém fiel ao pensamento de que o afeto amigável sempre deve ser direcionado a outro ser humano e jamais a um *bom abstrato* incapaz de responder o afeto inicial. Além disso, o estagirita ainda acrescenta que, para além da boa vontade recíproca, para que esse afeto mútuo seja de fato amizade, essa boa vontade deve ser conhecida por quem é objeto dela (1155b). Observa-se que o autor se ocupa de fornecer as condições exatas em que um afeto pode ser considerado uma amizade, recapitulando esse caminho inicial do pensamento aristotélico, a amizade, portanto, dá-se entre *seres humanos* que têm *boa vontade recíproca* e são *conscientes* dessa. Após essa premissa, Aristóteles adentra na especificidade do seu pensamento, detalhando as qualidades que merecem ser amadas e que fundamentam o nascimento da amizade, isto é, o que liga uma pessoa à outra. Então, o filósofo classifica três espécies de amizade, uma baseada no *útil*, outra no *agradável* e a terceira – considerada a amizade perfeita – baseada na *excelência moral*.

2.2.1 A amizade é um meio ou um fim? – As espécies de amizade em Aristóteles

Aristóteles para chegar ao seu objetivo central, isto é, definir a *amizade perfeita*, primeiramente retoma um argumento já explorado no diálogo socrático *Lísis*: a amizade como um meio para interesses pessoais. Em 8.3, o estagirita elenca o *útil* e o *agradável* como duas razões para o nascimento da amizade, de modo que as pessoas amam umas às outras ou

³⁵ Pangle (2003, p. 38). afirma que o simplesmente bom seria aquilo que um homem bom reconhece como bom ou potencialmente bom tanto para si como para o outro que é como ele mesmo.

porque essas são fonte de utilidade ou porque essas são fonte de prazer. Desse modo, o filósofo qualifica esses dois tipos de amizade como *acidentais*, uma vez que «as pessoas que amam as outras por interesse amam por causa do que é bom para si mesmas, e aquelas que amam por causa do prazer amam por causa do que lhes é agradável» (1156a). Seguindo a lógica desse raciocínio, a finalidade do afeto é sempre um bem pessoal e não a amizade em si, o outro é amado não por si, mas pelo benefício que proporciona ao amigo. Nesse caso, as pessoas envolvidas não são amigas uma da outra, mas sim do proveito. Segundo Aristóteles, essas amizades duram pouco, pois os motivos não são qualidades permanentes e, uma vez que aquilo que é útil ou prazeroso se acaba, cessa também a amizade (1156a).

A amizade baseada no *útil* normalmente é comum entre contrários, afirma o filósofo, pois um deve suprir alguma necessidade do outro. Por isso, Aristóteles enfatiza tanto que esse tipo de amizade é característica nas pessoas idosas (em relação a pessoas jovens), que não buscam tanto o agradável, mas o que lhes é útil (1156a). Essa espécie de amizade é mais sujeita a rupturas, pois somente o interesse em algo útil não é suficiente para que essas pessoas gastem um tempo juntas para além do necessário para o suprimento de suas necessidades. No entanto, o filósofo sublinha que «nada é mais característico dos amigos do que o desejo de viver juntos» (1157b). Portanto, se nessa espécie de amizade os amigos não são agradáveis nem têm semelhanças entre si, mas estão juntos apenas pelos benefícios que buscam um no outro, não existe naturalmente esse desejo de dividir um tempo da vida juntos³⁶. A respeito da amizade baseada no *agradável*, Aristóteles a identifica como típica entre jovens, pois esses vivem sob a influência de emoções e buscam aquilo que é agradável e está no presente. Essas são, portanto, características efêmeras que não dão fundamentos a uma amizade permanente, ainda que o prazer entre esses amigos garanta um afeto sincero no tempo de vida dessa amizade. Nessa fase, as amizades nascem e se desfazem rapidamente, pois o prazer também se altera rapidamente entre os jovens (1156b), destaca o estagirita.

Em contrapartida, Aristóteles afirma que a *amizade perfeita* existe entre pessoas boas e semelhantes na *excelência moral* (1156b). Essas pessoas são amigas no sentido amplo, pois querem o bem da outra pelo que elas são, pela virtude em si, ou seja, a amizade independe de quaisquer interesses ou prazeres³⁷. Essa, como afirma Aristóteles, não é uma

³⁶ Konstan (1997, p. 72) reforça que, em Aristóteles, de nenhum modo a *philia* é o nome dado para um contrato de responsabilidades ou para um vínculo constituído por obrigações recíprocas. Em Aristóteles e em grego em geral, *philia* dá nome a um tipo afeto. Portanto, o autor interpreta Aristóteles afirmando que em tal caso a utilidade dá origem à *philia*, mas essa afeição não se reduz à utilidade mútua.

³⁷ Annas (1977, p. 549–50) critica duramente a conexão que Aristóteles faz entre gostar de alguém por si mesmo, como indivíduo, e gostar de alguém por sua bondade (relacionando a amizade perfeita à amizade entre bons). Ela afirma que Aristóteles está erroneamente insistindo que a amizade envolve aprovação e respeito pelo caráter do

amizade acidental, pois dura enquanto as pessoas envolvidas forem boas e «ser bom é uma coisa duradoura» (1156b). A amizade baseada na excelência moral agrega todas as qualidades que uma amizade pode ter, uma vez que é natural aos amigos que *se querem bem por aquilo que são* serem mutuamente úteis e agradáveis³⁸. O filósofo explica ainda que esse tipo de amizade requer tempo e intimidade, somente essa combinação de fatores permite que os amigos adquiram confiança um no outro. Segundo Aristóteles, o desejo de amizade pode até ser algo instantâneo, mas a amizade precisa de tempo para consolidar-se (1156b).

Outra característica da amizade perfeita, destacada em 8.5, é a proporção dos benefícios entre os amigos, para Aristóteles, entre pessoas virtuosas «cada parte recebe da outra o mesmo que lhe dá ou algo muito parecido» (1157b). Não há desigualdade nesse tipo de amizade no que se refere ao bem intencionado e ao bem adquirido. A amizade em si é o próprio benefício, pois o amigo é considerado um bem, de modo que «gostando de um amigo as pessoas gostam do que é bom para si mesmas, pois a pessoa boa, tornando-se amiga, torna-se um bem para o seu amigo» (1157b). Portanto, cada uma das partes envolvidas na realização da amizade perfeita deseja seu próprio bem e na mesma medida o bem do outro, pois a amizade perfeita é uma via de mão dupla, de maneira que *ser amigo* jamais é unilateral, a reciprocidade implica que um seja enquanto o outro é³⁹.

Aristóteles, no entanto, adverte que a amizade baseada na excelência moral é rara, pois são poucas as pessoas desse tipo (1156b). A esse respeito, Cooper (1977a, p. 626) ao tratar das formas de amizade em Aristóteles, questiona o paradigma idealizado de virtude subentendido no pensamento aristotélico, pois assim a maioria das pessoas estaria fadada a amizades acidentais, isto é, uma espécie de associação estritamente egocêntrica segundo as definições do filósofo. No entanto, no decorrer da sua análise, Cooper afirma que, ainda que essa seja uma impressão inicial da teoria de Aristóteles, as formas de amizades elencadas pelo

amigo, e ignora o elemento irracional da amizade, que pode nos levar a gostar e amar pessoas às quais desaprovamos fortemente. Para a autora, essa ideia carrega consigo a noção de que se ama alguém pelas qualidades nela desejadas, o que não rende o conceito de amar alguém verdadeiramente como indivíduo.

³⁸ Pangle (2003, p. 41–2) destaca que a *Ética a Nicômacos* é explicitamente dirigida a homens maduros que são pilares da comunidade. Para esses homens a amizade é superior ao amor erótico. No entanto, sublinha a autora, Aristóteles ainda apresenta duas semelhanças cruciais entre *eros* e a amizade perfeita: a importância de compartilhar os dias e os prazeres com o outro, e a exclusividade de ambos (1158a, 10-15). Nessa passagem, Aristóteles eleva o prazer e mostra que ele é muito mais central para as amizades perfeitas do que aparentava no princípio. Todavia, a autora esclarece que em casos de amores intensos há um profundo senso de vulnerabilidade em face do outro e incompletude sem o outro, o que torna intolerável a existência de todos os rivais. Porém, pode-se observar que Aristóteles não considera tal carência como característica de homens virtuosos que formam a amizade perfeita.

³⁹ Aristóteles retoma ainda um argumento platônico para ressaltar as diferenças entre as amizades acidentais e a amizade perfeita. Segundo ele, a amizade baseada no útil e no agradável é possível entre pessoas más, entre uma pessoa má e uma pessoa boa e entre uma pessoa nem má nem boa e uma pessoa de outra espécie. Ou seja, entre pessoas boas existe somente a amizade pela excelência moral, por aquilo que a pessoa é em si, pelo próprio caráter (8.4, 1157a).

filósofo não são restritas a uma estrutura rígida e, de certo modo, irreal. O autor assinala que uma amizade pode ser baseada na virtude ainda que o amigo não haja um caráter perfeitamente virtuoso, assim como uma amizade pode ser baseada no agradável ainda que o amigo não seja agradável em todas as circunstâncias etc. Segundo o autor, na classificação aristotélica, a questão de que tipo de amizade um dado relacionamento pertence depende da concepção da pessoa à qual ela está vinculada, de modo que essa pode ser uma amizade de virtude ainda que tal qualidade seja limitada no amigo⁴⁰. É desse modo que Cooper prefere classificar a amizade perfeita não como “amizade de bons”, mas “amizade de caráter”, uma das formas utilizadas por Aristóteles (1157a; 1162b), tal denominação livra esse tipo de amizade da implicação que as partes envolvidas são quase *heróis morais*, como afirma o autor, mas a base do relacionamento se torna o reconhecimento de boas qualidades e caráter do amigo⁴¹.

Em 8.4, Aristóteles sustenta que a amizade baseada na excelência moral é a única de significado próprio, enquanto as outras duas formas inferiores seriam classificadas como amizades somente em analogia à primeira (1157a). Desse modo, ainda que na compreensão do senso comum sejam chamadas de amizades, as relações que têm por base motivos de interesse e prazer, segundo o filósofo, apenas espelham a amizade perfeita⁴².

Em 8.3, ao expor os três tipos de amizade, Aristóteles afirma que, «quando duas pessoas se amam, elas desejam bem uma à outra se referindo à qualidade que fundamenta a sua amizade» (1156a). Ou seja, o filósofo parece acreditar que essa disposição para o bem do outro, a boa vontade, é o que motiva a amizade em acordo como as qualidades já enfatizadas: o útil, o agradável e a excelência moral. A mesma temática é retomada em 9.5, quando Aristóteles afirma que a boa vontade é o início da amizade, mas que essa por si só é a *amizade estática*, de modo que são necessárias reciprocidade e intimidade para que a boa vontade se torne a amizade propriamente dita (1167a). Porém, nesse capítulo, o estagirita ressalva que nas amizades de interesse a boa vontade não se manifesta, pois nesses casos a suposta boa vontade recíproca não é em direção à pessoa, mas ao benefício ou ao prazer recebidos. É

⁴⁰ Dessa forma, entende-se, em Aristóteles, como em cada um dos três tipos de amizade há espaço para associação entre desiguais (8.12, 1162a).

⁴¹ Todavia, não basta o reconhecimento das qualidades morais do outro para conceber a amizade, o afeto e a amizade não são determinados apenas pelo caráter de alguém, dessa forma, como adverte Konstan (1997, p. 74), todos seriam igualmente atraídos por pessoas que possuíssem tais características. O que é necessário além disso é o lapso de tempo entre as pessoas, como já fora referido, a amizade perfeita exige experiência recíproca e intimidade.

⁴² Seria, então, essa a «amizade central», como define Annas (1977, p. 548), uma vez que os tipos inferiores têm o direito de serem chamados de amizade, porque se assemelham ao caso central na medida em que possuem alguns de seus atributos. Desse modo, o caso central é visto como completo, enquanto os outros casos são apenas mais ou menos como esse.

como se o desejo pelo bem do outro mirasse sempre a continuidade do benefício e do prazer que essas relações poderiam favorecer a si mesmo. É difícil compreender o lugar que Aristóteles concebe aos tipos inferiores de amizade, pois, ao passo que essas são apresentadas como indissociáveis das relações afetivas de maneira geral – o que é bastante claro pelos inúmeros exemplos presentes na *Ética a Nicômacos* –, constantemente o filósofo reforça a não legitimidade dessas formas de amizade.

Com base nesse pressuposto, Pangle (2003, p. 39) se pergunta se existem de fato três tipos de amizade em Aristóteles ou se há apenas um único tipo verdadeiro de amizade e as outras são apenas sombras ou impostores disso. A autora argumenta que, não obstante a ênfase que Aristóteles dá às diferenças que colocam as espécies de amizades quase que em oposição, um terreno comum reúne essas três formas de afeto: a boa vontade recíproca. Para ela, a boa vontade, ainda que essa se manifeste diferentemente nos tipos de amizade – como afirma Aristóteles –, de alguma forma passa pelo reconhecimento do outro como uma alma afim, ou seja, a similaridade seria a base para o nascimento da boa vontade. Pangle (2003, p. 49) afirma que Aristóteles (1156b) introduz discretamente a semelhança como um novo critério para a amizade. Para a autora, a insistência de Aristóteles em conectar virtude e boa vontade está em acordo com essa espécie de reconhecimento e julgamento daquilo que é bom no outro. De modo que algo que não se pode julgar como bom não evoca a boa vontade, assim, naturalmente aqueles que se reconhecem enquanto bons manifestam mútua boa vontade.

Em 9.6, Aristóteles apresenta a *concordia* como um sentimento amistoso, que não se trata apenas de uma identidade de opinião entre as pessoas, mas de ações praticadas em que todas as partes envolvidas obtêm o que desejam (1167a). Pangle (2003, p. 49) se refere à concordia como essa forma de boa vontade inicial que pode surgir entre as pessoas, a autora enfatiza que essa forma de preocupação simpática – que depende de uma mínima atribuição de bondade para o outro – é a verdadeira raiz da boa vontade nas amizades de utilidade e de prazer. Uma vez que a concordia é também fundamental na amizade virtuosa, conclui a autora, a similaridade e a boa vontade advinda da similaridade são raízes compartilhadas de todos os três tipos de amizade.

Cooper (1977a, p. 644) também destaca como propriedade comum às três espécies de amizade a boa vontade, mas adverte que, para Aristóteles, a atitude não interessada pelo bem do outro não é comum a todas as formas de amizade. Em vez disso, embora semelhantes, existem características específicas para a atitude de boa vontade em cada tipo de amizade. O autor assinala que, ainda que haja o gosto mútuo e recíproco, a natureza

desse gosto varia muito amplamente em cada caso. Mas, no pensamento aristotélico, sem dúvida, é o desejo de prazer e lucro ou o interesse na excelência moral que reúne aqueles que se tornam amigos, conclui Cooper. Essa ideia é endossada por Annas (1977, p. 547) quando explicita que é certo insistir na necessidade de distinguir as razões para a amizade e apreciar que não estamos visando a mesma coisa em todos os casos de amizade, sem ir para o extremo de pensar que a amizade seja simplesmente ambígua, ou seja, que não haja nada em comum entre gostar de alguém por sua bondade ou porque ele seja divertido.

Em 8.6, observa-se que Aristóteles apresenta de forma sucinta a relação entre as formas de amizade. Antes de tudo, o filósofo reforça o valor da igualdade para qualquer tipo de amizade e afirma «é por sua similitude ou dissimilaridade em relação à mesma coisa que se julga se elas são ou não amizades» (1158b), isto é, a semelhança entre os amigos é um aspecto relevante. Em seguida, ele torna a dizer que as formas acidentais são amizades enquanto se assemelham à amizade baseada na excelência moral, mas sublinha que as características das amizades acidentais convêm à amizade virtuosa, ou seja, o útil e o agradável de alguma forma participam da amizade virtuosa. Por fim, esclarece Aristóteles que a amizade baseada na excelência moral se mostra superior às suas derivadas pela sua durabilidade. Então, seria esse o elemento peculiar dessa forma de amizade.

O que garante a duração de uma amizade, para além da boa vontade, é o tempo que se investe nessa relação, como frequentemente fora explicitado por Aristóteles, a amizade necessita de intimidade e isso não é instantâneo⁴³. Se não há espaço para essa comunhão da vida, por si só a boa vontade permanece passiva. A partir desse pressuposto, observa-se que a amizade baseada no agradável teria ainda mais elementos em comum com a amizade virtuosa do que aquela baseada no útil, pois, afirma o estagirita, duas pessoas não podem conviver se não são mutuamente agradáveis e não apreciam as mesmas coisas (1157b). A amizade entre aqueles que buscam o útil, ainda que possa existir entre semelhantes, é mais comum entre contrários, de modo que entre esses é menos provável o desejo prazeroso de estar juntos.

Pode-se entender que a qualidade da relação entre pessoas que se reúnem pela excelência de caráter ultrapassa as outras duas formas não por uma diferença de boa vontade recíproca, mas pela relação que se desenvolve depois desse afeto inicial. Seguramente, o desejo mútuo de bem entre pessoas que buscam entre si o útil, por exemplo, entre colegas de

⁴³ Concorda-se com Pangle (2003, p. 55) quando ela afirma que a boa vontade é apenas um ponto inicial, pois, efetivamente, é o compartilhamento de atividades e toda a vida que definem o progresso de uma amizade. É desse modo que «a boa vontade passiva floresce em afeto profundo, habitual e ativo». É dessa forma que a autora, por fim, justifica que a grande questão da diferença entre os tipos de amizade, no discurso aristotélico, não está na falta de boa vontade, mas na capacidade limitada de apreciar um tempo com os amigos.

trabalho, ou entre aqueles que convivem porque sentem prazer em estar um com outro, por exemplo, pessoas que praticam esportes juntos, pode permanecer um afeto superficial. Mas, à medida que esses amigos se frequentam, dedicam tempo para essa relação, fortalecem as semelhanças e cultivam uma reciprocidade que vai além dos interesses iniciais, isto é, que passa a ter como base a disposição de caráter, as então ditas amizades acidentais seriam, para usar o termo aristotélico, *amizades perfeitas* em potencial. O elemento determinante, portanto, para que uma amizade dure é a consistência dessa relação na sua atividade. Pode-se dizer que a divisão estruturada por Aristóteles não apresenta rigidez nos seus confins, o que se observa pelas convergências presentes no próprio texto em referência às formas de amizade, mas deixa clara a improbabilidade de que uma amizade dure se a comunhão da vida entre os amigos não for fundada no interesse pelo outro por aquilo que ele é.

2.2.2 O papel da amizade na vida em social – A amizade Cívica

Para além da tripartição feita por Aristóteles, outra forma de amizade recebe destaque dentro na *Ética a Nicômacos*: a amizade cívica⁴⁴. No curso de sua investigação, em 8.9, o filósofo se afasta da ideia fundante de uma amizade pessoal para apresentar uma série de associações nas quais, segundo o estagirita, se encontra alguma forma peculiar de justiça e de amizade (1159b). Trata-se das diversas relações que se pode estabelecer na vida social, os vínculos entre familiares, a parceria entre colegas de trabalho, a comunhão entre membros de uma confraria, por fim, a convivência entre cidadãos na cidade-estado. Aristóteles assinala que de alguma forma a amizade e a justiça norteiam essas relações, sejam essas naturais ou voluntárias, sejam entre semelhantes ou entre desiguais. Todavia, destaca o filósofo, existem limites para a extensão da amizade e da justiça de acordo com o tipo de associação (1159b), não se pode esperar a mesma postura de um pai em relação ao filho e a de irmãos entre si, por exemplo. Nem esperar a mesma forma de «comunhão de bens» entre membros de confraria e entre cidadãos em geral (1160a).

Seguindo esse raciocínio, compreende-se a analogia entre justiça e amizade presente no discurso aristotélico, pois a justiça, para Aristóteles, tem uma medida que varia de acordo com o vínculo estabelecido, para o filósofo, por exemplo, é mais grave ser injusto com um irmão do que com um estranho (1160a). Nota-se que o valor de justiça no pensamento aristotélico se submete ao relacionamento de amizade, como afirma Annas (1977, p. 552), a

⁴⁴ Tal definição encontra-se em Cooper e em Pakaluk. Cf. (COOPER, 1977a); (PAKALUK, 2005)

demanda de justiça parece aumentar com a intensidade da amizade, de forma que a justiça parece mais pessoal e a amizade mais impessoal dentro desse quadro. Ou seja, continua a autora, justiça, para Aristóteles, não é uma questão de direitos mantidos independente das relações sociais, e a amizade não é só uma questão de gostos pessoais, mas essa de maneira geral é definida pela nossa posição social.

Então, aqueles que são amigos não precisam se tornar justos, pois a amizade já impõe um grau de disposição em relação ao outro que alcança a justiça. Já aqueles que são meramente justos precisam da amizade, ou seja, somente a justiça é insatisfatória para garantir a harmonia das relações, a amizade seria o elemento primordial para a construção de uma sociedade, pois as relações sociais seriam mais fortes, uma vez que o fundamento não é somente a retidão das ações, mas o afeto mútuo. Logo, quanto maior o sentimento de amizade existente numa comunidade, maior será a extensão da justiça entre eles.

Para Cooper (1977a, p. 645), uma comunidade movida pela amizade cívica é formada e sobrevive em benefício da vantagem derivada de seus membros, de modo que é essencial que a comunidade garanta o necessário para seus membros. Ainda que não haja uma classificação explícita no discurso aristotélico, o autor afirma que se subentende a amizade cívica como uma forma especial de amizade de interesse, em que cada um é beneficente em troca de benefícios. Aristóteles afirma que os legisladores, visando o bem da comunidade, qualificam de justo aquilo que é reciprocamente vantajoso (1160a). Portanto, o espírito de mútua boa vontade sustenta o funcionamento das associações cívicas, em que cada um se predispõe a sacrificar-se pelo outro a fim de assegurar suas condições favoráveis. É dessa forma que Cooper justifica a afirmação aristotélica de que os legisladores estão mais preocupados em promover a amizade do que a justiça entre os cidadãos, uma vez que é condição da amizade a reciprocidade, os benefícios recebidos são uma consequência direta dos esforços cooperativos entre os cidadãos.

Na análise de Pakaluk (2005, p. 273), a vida social humana não seria praticável se existisse apenas a virtude da justiça. Para o autor, deve haver algum meio pelo qual os seres humanos adquirem afeições que os preparam para mostrar simpatia uns pelos outros nas mais diversas associações, inclusive na sociedade política. Na medida em que a família e a sociedade política são concebidas como formas de associações naturais do ser humano, essas se destacam em relação às outras dentro do discurso aristotélico. Segundo o autor, sugere-se em Aristóteles (1160a) que a família seria esse primeiro modelo social, pois o homem é naturalmente propenso a construir uma família, mais ainda do que a construir cidades. Tais

associações são naturais, uma vez que são duradouras e praticamente inevitáveis na vida humana.

Em 8.10, Aristóteles primeiramente apresenta as formas de governo existentes e os seus desvios, em seguida sugere uma correspondência entre a constituição política e a estrutura familiar. O filósofo anuncia três formas de governo: a monarquia, a aristocracia e a timocracia (1160b), para o estagirita, na família se encontram as formas análogas aos três governos citados. A monarquia, governo de uma pessoa, é semelhante à relação de um pai com os seus filhos, o ideal da monarquia é ser um governo paternal; a aristocracia, governo nas mãos de alguns, é semelhante à relação entre marido e mulher, em que cada um exerce autoridade segundo os próprios méritos; por fim, a timocracia, governo nas mãos de muitos, é semelhante à relação entre os irmãos, pois entre eles são iguais e possuem os mesmos direitos e deveres (1160b-1161a).

Na leitura de Pukaluk (2005, p. 275), deve-se indagar o porquê dessa analogia entre a família e as formas de governo. Para o autor, essa não seria somente uma casualidade e, portanto, sugere que, para Aristóteles, os afetos cultivados naturalmente e espontaneamente em uma família – entre pais e filhos, cônjuges, irmãos – são transferidos por analogia para a estrutura de uma cidade-estado e, por meio da esfera política, esses modelos relacionais são (re)transferidos aos cidadãos. Observa-se, na interpretação de Pukaluk, uma espécie de ciclo contínuo, pois uma vez que os cidadãos se encontram também na estrutura familiar esse modelo relacional absorvido nas formas de governo retorna à família. Destarte, afirma o autor, na concepção de Aristóteles, não somente a sociedade política depende da família, pois na medida em que a amizade cívica depende das afeições familiares, a vida familiar também depende da sociedade política, uma vez que a estrutura familiar é sempre mais compreendida por sua semelhança com as formas de constituição política.

Em outras palavras, pode-se supor que essa correspondência assinalada por Aristóteles se deve ao simples fato de que cada cidadão pertence a um eixo familiar e cada membro de uma família é um cidadão, o que parece uma afirmação óbvia é capital para o entendimento do discurso apresentado. Na idealização de uma cidade-estado harmônica, a amizade cívica seria essencial para o funcionamento das mais diversas associações, mas para alcançar esse ideal numa estrutura macro, como uma cidade, parte-se sempre do exercício dessas afeições no micro, isto é, inicialmente na família, onde a amizade cívica seria resultado de uma experiência natural⁴⁵.

⁴⁵ Pakaluk (2005, p. 275) comenta que a crítica de Aristóteles ao comunismo de Platão em *Política 2* deve ser lida em conexão com sua discussão da amizade cívica na *Ética*. Platão argumentou que a abolição da família em

Pode-se perguntar: a amizade nessa dimensão impessoal possibilita ter por um cidadão qualquer, um desconhecido, a mesma *atitude moral* que se poderia ter por um amigo? Acredita-se que aquela mesma boa vontade mútua inicial existente entre as pessoas da qual resulta a amizade pessoal, como já fora acima mencionado, a qual Aristóteles chamará *concordia*⁴⁶, é comum também à amizade cívica. Em 9.6, o filósofo afirma que a concordia parece ser a amizade política, e ao descrevê-la coloca em evidência que as pessoas concordes desejam o que é justo e proveitoso, e esses são igualmente os objetivos de seus esforços conjuntos (1167a-b). Para Cooper (1977a, p. 647–8), ainda que não seja explícito no discurso aristotélico, ter um sentimento amigável em relação a alguém é ter a *disposição* para tratá-la virtuosamente em todos os aspectos, de modo que o processo pelo qual alguém adquire sentimentos amigáveis em relação aos seus concidadãos é uma disposição para agir em todos os aspectos moralmente para com eles e não meramente uma disposição para agir com justiça. Por essa razão, o autor sustenta que a amizade cívica é um complemento necessário à própria virtude, conseqüentemente, seria ela essencial para o florescimento da vida humana.

2.2.3 A necessidade de ter amigos – A amizade entre *alter ego* e *autosuficiência*

Depois de um longo debate acerca da amizade em sua esfera social, no livro 9, o filósofo se volta para o estudo da amizade nos limites entre o *eu* e o *amigo*, levantando questões acerca da interdependência do amor próprio e do amor pelo amigo. Na *Ética a Nicômacos*, a realização da vida feliz está estritamente relacionada à amizade. É interessante como Aristóteles consegue conciliar em sua teoria a importância da busca de autoconhecimento, essencial para o florescimento do homem feliz, e a indispensabilidade de amigos nesse processo.

Em 9.4, Aristóteles supõe que os nossos sentimentos em relação ao próximo parecem derivar de nossos sentimentos em relação a nós mesmos, para esclarecer o seu argumento, o filósofo elenca as características pelas quais se define um amigo e defende que as mesmas se encontram na relação da *pessoa boa* consigo mesma (1166a). Aristóteles é criterioso para essa relação, pois coloca como medidor desses sentimentos aquele que é bom, ou seja, aquele que possui excelência moral. Nessa definição, Aristóteles dá destaque a

sua República ideal levaria os cidadãos a tratar uns aos outros como se fossem todos membros da mesma família. Na política, Aristóteles afirma que alguém pode ter sucesso em olhar para outros cidadãos «como irmãos» somente se ele tiver experiência em lidar com irmãos reais: não podemos deixar de compreender as afeições cívicas como análogas às afeições familiares.

⁴⁶ Um sentimento amistoso entre pessoas em relação aos atos a serem praticados, de modo que todas elas obtenham o que desejam (9.6, 1167a).

aspectos muito interessantes no que se refere à capacidade que a pessoa boa tem de dialogar consigo mesma e viver em coerência com o elemento intelectual que o distingue enquanto ser humano. É a partir dessa experiência – de reconhecimento da própria existência e de quão boa é essa – que o ser humano moralmente excelente deseja viver e preservar-se. Sobretudo, salienta-se o desejo de preservação da consciência de si, a qual caracteriza a própria individualidade (1166a). Aristóteles deixa claro que aquele que é bom age em conformidade com o seu desejo por aquilo que é bom, ele é constante e coerente a essa exigência natural do seu ser racional, isto é, a capacidade intelectual de reconhecer o bem e desejá-lo para se autopreservar. O encontro consigo é prazeroso, pois «o seu espírito está igualmente bem provido de motivos para a contemplação» (1166a). Esse processo de autoconhecimento é tão agradável que esse indivíduo é capaz de estar sozinho, podendo alegrar-se e entristecer-se consigo mesmo.

É nessa mesma medida que Aristóteles compreende a relação entre amigos. Ao definir o amigo como um *alter ego* (1166a), ou seja, *outro eu*, automaticamente o filósofo projeta toda essa relação *interior* da pessoa boa consigo mesma na relação com o outro. Identificando o amigo como *outro eu*, aquele que possui a excelência moral é capaz de contemplar a existência do outro assim como contempla a própria existência, isto é, o reconhecimento do amigo é integrado ao autoconhecimento. Pode-se dizer que a condição imposta por Aristóteles para o surgimento de sentimentos amistosos em relação ao outro é o exercício desses sentimentos em relação a si. Em 9.8, O filósofo retoma essa temática tentando combater a censura à ideia de *amor próprio* presente no seu pensamento. Para ele, de acordo com a interdependência entre os amigos, resultante do conceito de *alter ego*, quanto mais a *pessoa boa*, em acordo com a sua razão, buscar para si o maior bem, ou seja, a excelência moral, naturalmente e conseqüentemente, essa está buscando o bem para o amigo. Portanto, na lógica aristotélica, o amor próprio é essencial para que floresça o amor pelo amigo. Observa-se que o filósofo não percebe uma hierarquia nessa relação, em que amar a si mesmo é prioritário ao amor pelo amigo, na verdade, no discurso de Aristóteles, a imagem do *alter ego* representa a íntima harmonia dessa relação. Desse modo, a egolatria evidenciada pelo estagirita ganha um novo sentido quando é atribuída à pessoa que possui a excelência moral, pois ela haveria o caráter justo para, na prática do amor próprio, atingir o bem para além de interesses egocêntricos.

A respeito da importância da amizade para o autoconhecimento, Cooper (1977b, p. 298) considera que é natural que sejamos mais objetivos em relação aos outros que a si mesmos. Ele explica que há uma tendência a negar em si aquilo que se reconhece nos outros

como falha, ao mesmo tempo em que se reivindica para si virtudes as quais de fato não existem. A amizade perfeita definida por Aristóteles como uma relação entre pessoas boas e semelhantes no caráter – continua o autor – seria a ponte necessária para converter a objetividade em relação aos outros em objetividade sobre si mesmo. Dessa forma, observando o caráter do amigo pode-se conhecer o próprio. Cooper endossa que parece justo acreditar que é mais segura a objetividade sobre nossos amigos que diretamente sobre nós mesmos.

Inevitavelmente, na sequência da investigação aristotélica, em 9.9, desponta uma questão pertinente: «se a sorte é favorável, por que ter amigos?» (1169b). O filósofo se utiliza do verso de Eurípides (*Orestes*, v. 665) para entrar no tema da autossuficiência dos bons. A ideia da autossuficiência do sábio, isto é, aquele que atinge o supremo bem e, portanto, é sumamente feliz, é bastante difundida no pensamento antigo e tornou-se o *telos* das antigas práticas filosóficas. As pessoas sumamente felizes já possuem na plenitude da própria vida tudo aquilo que é bom, portanto, são autossuficientes e não têm necessidade de nada. Assim sendo, o que um amigo, que é um *outro eu*, pode proporcionar àquele que tem excelência moral e que, como é explícito em 9.4, até deseja estar só consigo mesmo, pois lhe é agradável a memória do passado e as esperanças do futuro (1165b)?

Inicialmente, Aristóteles, em 9.9, apresenta dois argumentos para responder à questão. Primeiro, o filósofo destaca como fundamental à pessoa boa fazer o bem, de modo que ela precisa de alguém para o exercício da sua benevolência. Segundo, ele utiliza um argumento mais genérico, sinalizando que mesmo a pessoa feliz precisa conviver, pois é um animal social. E, naturalmente, é mais desejável passar o tempo com amigos do que com companheiros casuais (1169b). Nessas duas primeiras alegações, observa-se que o lugar atribuído àquele que é bom na relação de amizade são naturais a sua condição enquanto bom e humano: agir com bondade e conviver em sociedade.

Todavia, mais adiante Aristóteles relaciona a necessidade de ter amigos com a realização da pessoa sumamente feliz. Para o filósofo, aquilo que mantém essa felicidade é a atividade segundo a excelência moral e tal atividade é difícil de concretizar-se na solidão. Porém não é qualquer companhia que satisfaz essa exigência de atividade da pessoa feliz, pois é somente na companhia de pessoas boas que se pode exercitar plenamente a excelência moral. Aristóteles justifica esse raciocínio retomando o argumento de que se pode observar melhor os outros que a si mesmo, de maneira que as ações de pessoas amigas dotadas de excelência moral, ao serem observadas, são tão agradáveis para a pessoa feliz quanto as próprias ações boas, pois, sendo o amigo um *alter ego*, a ação do outro é como um espelho da própria atividade (1170a-b).

Cooper (1977b, p. 305–6) discute longamente a reivindicação aristotélica de que as atividades compartilhadas são mais interessantes e agradáveis que as privadas. O autor elenca motivos pelos quais uma atividade participada tem efeitos positivos, primeiro porque o efeito confirmatório do valor de tal atividade por meio dos outros participantes é concreto e imediato; segundo porque, ao ver sua atividade pessoal como contributo para um plano maior faz com que o interesse contínuo por determinada atividade se expanda. Desse modo, alguém que participa de uma atividade compartilhada está ativo mesmo quando não está contribuindo diretamente, por isso Cooper acredita que, para qualquer ser humano, esse modo de estar ativo permite que se esteja continuamente e felizmente envolvido nas coisas de seu interesse pessoal (COOPER, 1977b, p. 305–6). O autor supõe que esses elementos foram ponderados por Aristóteles ao afirmar que «não é fácil estar sozinho e em contínua atividade» (1170a), Cooper até considera que é da fragilidade humana a necessidade de ser assegurado por um comum acordo no exercício de quaisquer atividades.

Hitz (2011), em sua análise sobre a amizade e autossuficiência em Aristóteles, levanta várias questões pertinentes para esse estudo. Inicialmente, ela ressalta os dois argumentos aristotélicos que evidenciam o valor do amigo mesmo para a pessoa feliz: primeiro, a atividade compartilhada e, segundo, a natureza humana. Para ela o amigo é uma apropriação que pode ser integrado à própria atividade, desse modo, a autora entende que o amigo é um *outro eu* no sentido de ser um colaborador e não um espelho. Hitz em sua tese define o amigo como um *bem integrado*, o que ela explica como um tipo de bem externo, que pode ter valor intrínseco e instrumental. O bem integrado se caracteriza como algo que aumenta e melhora aquilo que a pessoa boa já é capaz de fazer, de modo que não é um bem intrínseco, mas também não é somente um suplemento externo que preenche uma falta ou necessidade, é um *bem interno* à atividade colaborativa. Então, Hitz sustenta que a integração do amigo na própria atividade é o que o torna um *alter ego* e não o caminho contrário. Ela contrapõe *bens integrados* a *bens aditivos*, os quais são bens procurados para fins externos, a diferença se refere à maneira pela qual o bem é valorizado pelo agente. Seguindo essa lógica, os amigos das pessoas más serão apenas meios externos para bens fora da própria atividade (bens aditivos), enquanto os amigos das pessoas boas serão integrados em suas atividades (bens integrados). Assim, afirma a autora, «[...] o amigo é integrado à vida, em outras palavras, a bondade e o prazer do amigo estão intimamente ligados à bondade e ao prazer de sua própria vida. Isso porque a vida de uma pessoa boa consiste em *atividade virtuosa* e não

na aquisição de fins externos»⁴⁷. Não obstante esse distanciamento de fins externos por parte da pessoa boa, a autora conclui que a dependência que existe ainda de bens externos para a atividade virtuosa é consequência da defectividade da ação humana, de modo que todos os bens são integrados para ajudá-lo a realizar melhor as atividades virtuosas (HITZ, 2011, p. 23).

Hitz sublinha ainda o aspecto contemplativo presente na descrição da amizade em 9.9., os amigos como extensão de si e da própria atividade proporcionam autocontemplação e autoconhecimento. Para ela, a amizade contemplativa ainda se aproxima mais da atividade divina do que a amizade moral (HITZ, 2011, p. 25). É dessa forma que a autora de certo modo apresenta uma ideia de progresso na aquisição de autossuficiência. Primeiramente, a autora reconhece que os amigos implicam a falta de autossuficiência, pois esses (ainda que integrados) permanecem bens externos; em seguida, ela destaca a necessidade de considerar que os seres humanos, diferentemente dos deuses, não são atividade pura, eles sempre podem ser atualizados, isto é, podem sempre melhorar a própria atividade, tornando-a mais frequente e mais independente (HITZ, 2011, p. 24). No entanto, Hitz afirma que a atividade moral sempre terá a amizade em sua base, já a atividade contemplativa à medida que evolui, isto é, alcança níveis mais elevados de realização intelectual, faz com que a necessidade de amigos seja gradualmente superada. Dessa forma, a pessoa sábia sempre mais alcançará a autossuficiência. De todo modo, o que fica explícito na análise de Hitz é que a amizade depende da condição imperfeita do ser humano, da sua incapacidade humana de ser pleno e propriamente ativo (HITZ, 2011, p. 25).

Entende-se que a amizade seria o contexto necessário para a eficácia de atividades que têm como fim a excelência moral, pois isso seria possível apenas numa relação em que existe intimidade e continuidade, uma vez que a consciência de si e do outro se concretizará na convivência e na comunhão nas palavras e nos pensamentos (1170b). Nessa relação sólida, seria possível a autocontemplação e o autoconhecimento na contínua constatação de uma existência feliz. Todavia, o conhecimento mútuo e profundo, como já fora citado anteriormente, só é possível na amizade definida por Aristóteles como perfeita. Portanto, somente entre amigos que se reconhecem enquanto bons pode-se compartilhar atividades

⁴⁷ « [...] the friend is integrated with his life: in other words, the friend's goodness and pleasantness are intimately bound up with the goodness and pleasure of his own life. That is because a good man's life consists of virtuous activity rather than the acquisition of external ends.» (HITZ, 2011, p. 22)

morais e contemplativas, pois nessas relações a reciprocidade é garantida não por interesses externos, mas pela qualidade do caráter das pessoas envolvidas⁴⁸.

Há o risco de se pensar que o amigo nessa relação de algum modo se torna instrumento da autorrealização e de autopreservação da pessoa feliz; no entanto, concorda-se com Cooper (1977b, p. 314) na afirmação de que o conceito de *alter ego* desenvolvido por Aristóteles não permite tal acusação, pois a autoestima da pessoa feliz só se afirma na medida em que ele tem a mesma estima pelo outro, uma vez que a existência do outro é apreciada pelos exatos motivos e nas mesmas atividades por que a própria vida é apreciada, isto é, pela capacidade de viver segundo a excelência moral, em acordo com aquilo que os distingue enquanto seres humanos, a razão.

2.3 O prazer estável em Epicuro: a busca da felicidade e o papel da Amizade

Ao sustentar o prazer como bem primário do homem e fazer desse a base de todas as escolhas e evasões, Epicuro⁴⁹, ao longo da história, foi acusado por excesso e por ser precursor de um hedonismo grosseiro. Em um trecho de sua *Carta a Meneceu*, o próprio Epicuro justifica o seu pensamento e tenta evitar interpretações desmedidas: «Para alcançar uma vida prazerosa, não são necessárias bebidas e festas contínuas, nem o gozo de meninos e meninas, nem o gozo de peixes ou de pratos de uma mesa luxuosa, mas o raciocínio sóbrio» (Ep. Mec. 131)⁵⁰. Para tanto, Epicuro evidencia que é papel da filosofia a orientação na busca do prazer de um modo racional. É pertinente observar que, para o filósofo, não se trata de negar os desejos do homem, mas de haver consciência desses, dar nome a esses e usá-los como um instrumento eficaz para uma vida feliz, pois a infelicidade está na ignorância do *verdadeiro prazer*.

⁴⁸ Annas (1977, p. 546) destaca que a distinção da Amizade aristotélica em três espécies ajuda a ver que a autossuficiência do homem virtuoso não exclui sua necessidade para amigos, que podem ser estabelecidos por outros argumentos, a amizade pode existir sem necessidades de utilidade e de prazer. Desse modo, Aristóteles concilia amizade e autossuficiência, contornando o dilema já apresentado por Platão no *Lisis*.

⁴⁹ Todas as referências das fontes de Epicuro são retiradas da tradução inglesa de (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a). As abreviaturas que usaremos são as seguintes:

Ep. Mec. = *Letter to Menoeceus*

Ep. Hdt. = *Letter to Herodotus*

KD = *Key Doctrines*

VS = *Vatican Sayings*

⁵⁰ «For what produces the pleasant life is not continuous drinking and parties or pederasty or womanizing or the enjoyment of fish and the other dishes of an expensive table, but sober reasoning» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 114).

Com esse fim, Epicuro classifica em três os tipos de desejos: a) os naturais e necessários; b) os naturais e não necessários; c) os inúteis, pois nem são naturais nem necessários (Ep. Mec. 127)⁵¹. A partir dessa análise, conclui-se que apenas os desejos *necessários e naturais* precisam ser saciados efetivamente. O exercício do epicurista é exatamente extinguir os outros tipos de desejos para atingir um *prazer estável*⁵², ou seja, o prazer que nasce do contentamento. Essa prática promove a *autossuficiência* do homem, também considerada um grande bem para Epicuro, pois o homem se torna capaz de controlar os desejos e de satisfazer-se com pouco, em outros termos, com aquilo que é necessário⁵³. Uma máxima de Epicuro sintetiza bem esse raciocínio: «tudo o que é natural é fácil de conseguir; difícil é tudo o que é inútil» (Ep. Mec. 130)⁵⁴.

A filosofia de Epicuro não se ocupa apenas de favorecer o prazer corporal, mas, sobretudo de garantir o prazer da mente, esse, se usado adequadamente, pode ser inclusive uma fonte de ajuda para suportar a dor corporal. Para o filósofo o prazer mental estável é o mais alto estágio de prazer alcançado, por isso a *ataraxia*, isto é, a tranquilidade da alma, é fundamental para a doutrina. No epicurismo, concebe-se o medo da morte como a grande causa de perturbação e de infelicidade do homem. A fim de livrar o homem da ignorância e dos mitos e superstições que o levam a temer a morte e, conseqüentemente, os deuses e o pós-morte, Epicuro se empenha em explicar o mundo e seus acontecimentos por meio da Física.

Para fundamentar a física, o epicurismo tem como base as teorias naturalistas dos pré-socráticos e principalmente de Demócrito. Epicuro defende o conceito do seu antecessor de que «nada vem do nada» (Ep. Hdt. 38)⁵⁵, assim concebe a realidade como uma totalidade eterna. Essa totalidade depende de dois elementos essenciais: *corpo* e *vazio*, os corpos são formados de átomos, partículas indivisíveis e imutáveis, e o vazio é aquilo que permite o movimento dos corpos. Epicuro é capaz de explicar a dinâmica do mundo como movimentos

⁵¹ «We must reckon that some desires are natural and others empty, and of the natural some are necessary, others natural only; and of the necessary some are necessary for happiness, others for the body's freedom from stress, and others for life itself» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 113).

⁵² Epicuro insiste que uma condição estática de sensação indolor já é em si mesma um prazer, em vez de um estado meramente neutro. De fato, esse tipo de prazer «estático» é tão agradável quanto às experiências mais comumente reconhecidas como prazeres - positivos e bem-vindos, mas geralmente de curta duração e de estimulações sensoriais, como as que estão envolvidas na alimentação e na bebida. Epicuro as coloca na subclasse de prazeres «cinéticos». Descobrir que os prazeres estáticos são tão agradáveis quanto os cinéticos, bem mais duradouros e mais confiáveis, é o primeiro passo para redesenhar o método de gerenciamento de prazer (BRUNSCHWIG; SEDLEY, 2003, p. 161–62).

⁵³ A negação de necessidades supérfluas e a autossuficiência são temáticas *cínicas* revisitadas por Epicuro (REALE, 2001, p. 295). Pode-se considerar também o grande valor dado à autossuficiência como um legado de Pirro, figura muito admirada por Epicuro (BRUNSCHWIG; SEDLEY, 2003, p. 162).

⁵⁴ «[...] everything natural is easy to procure, but what is empty is hard to procure» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 114).

⁵⁵ «[...] nothing comes into being out of what is not» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 25).

eternos de infinitos átomos (corpos) em um vazio infinito. Além de argumentar, com base nesse sistema, a ordem de inúmeros outros mundos postulados em outros locais e horários (BRUNSCHWIG; SEDLEY, 2003, p. 160). A física epicurista não se empenha na especulação filosófica, mas serve de suporte para a ética, retoma sempre a ideia central de possibilitar a *ataraxia* ao homem, livrá-lo das perturbações. Com essa finalidade, é capital na doutrina de Epicuro a concepção de alma e dos deuses por meio da física. A teoria atômica da constituição do mundo e de cada ser vivente permite a conclusão de que a alma, assim como o corpo, é formada por átomos. Com a morte, alma e corpo se privam de qualquer possibilidade de sensação, isto é, a morte é simplesmente a inexistência. Essa constatação epicurista elimina os temores das privações e dos castigos pós-morte. Epicuro afirma: «Portanto, o mais terrível dos males, a morte, não é nada para nós, visto que, quando existimos, a morte não está presente e, quando a morte está presente, não existimos» (Ep. Mec. 124-7)⁵⁶. Para o filósofo, a tranquilidade da alma também depende da consciência da morte, da consciência de que o tempo infinito e o tempo finito possuem o mesmo prazer, afirma Epicuro: «O intelecto, fazendo um cálculo racional do fim e do limite que governa a carne, e dissipando os medos da eternidade, traz toda a vida, de modo que não precisamos mais do tempo infinito» (KD 20)⁵⁷.

Em um mundo físico onde não há espaço para o imaterial, não há espaço também para as concepções helênicas de intervenção divina. Epicuro não nega a existência de deuses, mas acredita que a divindade deles está relacionada à perfeição do prazer, isto é, a total imperturbabilidade. Como bem explica Hadot (1998, p. 118), a condição para a perfeição dos deuses epicuristas é que eles não tenham nenhum impacto no mundo. Ou seja, não se pode pensar em deuses como figuras ocupadas com a vida do homem, pois a divindade epicurista não se caracteriza pelo poder criador, mas sobretudo pela perfeição suprema, pelo prazer supremo. Essa concepção epicurista é essencial para libertar o homem da imagem de deuses que julgam os atos humanos e castigam esses com catástrofes naturais. A física de Epicuro se ocupa de explicar que a natureza segue um ciclo que independe da participação dos deuses, pois, a atividade do governo do universo seria contrária à natureza divina (BRUNSCHWIG; SEDLEY, 2003, p. 160). A relação do homem com os deuses, segundo a doutrina epicurista, deve ser apenas de contemplação, de louvor a esse modelo de perfeição, suprema felicidade, tranquilidade e gozo da própria existência. Para Epicuro a vida dos deuses revela-se como

⁵⁶ «Therefore that most frightful of evils, death, is nothing to us, seeing that when we exist death is not present, and -when death is present we do not exist» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 150).

⁵⁷ «[...] the intellect, by making a rational calculation of the end and the limit which govern the flesh, and by dispelling the fears about eternity, brings about the complete life, so that we no longer need the infinite time» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 150).

uma projeção do ideal do sábio epicurista, uma vida de prazer *ad aeternum*⁵⁸.

Os discípulos de Epicuro aderem a essa doutrina, escolhem um modo vida comunitário junto com o fundador e meditam os dogmas epicuristas⁵⁹. A escola de Epicuro, uma casa modesta, com um horto, localizada fora dos muros de Atenas, popularmente nominada *Jardim*, torna-se um símbolo da escolha de vida epicurista. “Viva escondido” era a palavra de ordem da escolha pelo epicurismo. Segundo a doutrina, a vida política e pública era causa de turbamento da alma, pois incita a prazeres e desejos, como o poder, a riqueza, a glória, que desviam o homem do equilíbrio e do contentamento com aquilo que é necessário e natural. Epicuro afirma a esse respeito: «Devemos nos liberar da prisão do negócio e da política» (VS 58)⁶⁰. A tranquilidade fora da cidade, a recusa dos empenhos públicos e políticos, o contato com a natureza e a vida retirada favorecem as condições para o exercício da filosofia epicurista⁶¹.

Para a estabilidade da *vida feliz* no *Jardim* de Epicuro, além da prática dos dogmas da escola entre os discípulos, é crucial o papel da amizade dentro dessa sociedade retirada. Segundo a filosofia epicurista, a amizade contribui para a tranquilidade da alma. Esse conceito parece bastante óbvio quando se pensa no senso comum de amizade e no valor universal que esse tipo relação sugere. Porém, deve-se considerar que a amizade epicurista é concebida dentro de uma doutrina a qual: proclama a felicidade como uma espécie de *prazer absoluto*, recusa *empenhos políticos* e se sustenta em *princípios físicos*. Essas características implicam uma verdadeira revolução para a ideia de amizade dentro do pensamento filosófico.

⁵⁸ Existem muitas especulações a respeito da concepção dos deuses na filosofia epicurista. Alguns teóricos defendem a posição de que os deuses epicuristas são reais, formados de átomos e, segundo a doutrina, existem; outros defendem a tese que os deuses epicuristas são apenas resultado de processos psicológicos do homem, mas que objetivamente não existem. Na *Carta a Meneceu*, Epicuro afirma categoricamente «existem deuses», essa afirmação serve de base para os estudos. Porém argumenta-se que é extremamente difícil, em um universo epicurista, segundo os conceitos físicos da doutrina, a garantia de que um corpo dure para sempre. Ou seja, a incorruptibilidade dos deuses é posta em questão. Para um aprofundamento dessa temática, Cf. (KONSTAN, 2011); (SEDLEY, 2011).

⁵⁹ A essência do discurso epicurista foi encapsulada em quatro sentenças, o nomeado «*tetrapharmakos*» (remédio quádruplo): 1. Não ter medo dos deuses; 2. Não ter medo da morte; 3. O bem é fácil de adquirir; 4. O mal é fácil de suportar. O *tetrapharmakos* facilita o exercício de meditação e de memorização dos princípios-chaves da filosofia epicurista aos discípulos, ajuda a lembrar de que a felicidade está disponível a qualquer momento. A simplicidade do discurso acaba por ser uma boa tática de atração para os discípulos. Cf. (LONG, A. A., 2006, p. 178); (HADOT, 1998, p. 120).

⁶⁰ «We must liberate ourselves from the prison of routine business and politics» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 126).

⁶¹ Long, ao tratar da temática do Jardim de Epicuro, levanta questões interessantes sobre a relação da ética epicurista com teorias sociais e políticas e com antropologia. O autor coloca em relevo as críticas existentes sobre o modelo de vida proposto pela ética epicurista: Epicuro era simplesmente complacente ou negligente com a possibilidade de que algumas pessoas não tivessem as provisões mínimas que sua ética requer? Ele se contentava em ser parasitário em uma sociedade relativamente estável e não epicurista fora do Jardim, a qual fez essa sociedade retirada possível? Em um capítulo, *Pleasure and social utility: the virtues of being Epicurean*, o autor desenvolve um conjunto de argumentos que justificam a vida retirada do Jardim. Cf. (LONG, A. A., 2006, p. 178–201).

2.3.1 A amizade epicurista e a maximização do prazer

A vida em comunidade dos epicuristas escreve uma nova página para a relação interpessoal entre membros de uma escola filosófica. O *Jardim* como espaço escolástico é uma mudança de paradigma seja do ponto de vista estrutural, seja do ponto de vista ideológico. A escola de Epicuro, em relação às escolas de Platão e Aristóteles, inova ao apresentar um modelo concreto de sociedade, onde a filosofia, a doutrina epicurista, é um exercício diário e contínuo, ela é a base necessária dessa vida em comunhão. A amizade é determinante para a convivência no *Jardim*, pois, segundo a doutrina, a vida entre amigos é o modo mais eficaz para alcançar o prazer estável. Na intimidade da vida comum epicurista, a amizade não é apenas um meio para a discursão filosófica, nem um instrumento para a ação política, ela atinge uma dimensão mais humana, ela é associada ao prazer, o bem último dos epicuristas. Como afirma Fraisse (1974, p. 328), no epicurismo, a vida comum torna-se verdadeiramente *um fim*, ao contrário do que no platonismo ainda era um *meio*, e no aristotelismo um tipo de *dever*.

Retirando-se da cidade, da política, das relações que podem gerar perturbações e desconfianças, os epicuristas gozam das relações seguras, em um ciclo de pessoas comprometidas com os mesmos propósitos, que se encorajam entre si (KD 28)(LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 126). O *Jardim* representa a garantia de uma vida protegida não por muros, mas por amigos e, sendo uma pequena sociedade não política, não há nenhum tipo de restrição para o ingresso nesse modo de vida, a escola é aberta para mulheres, escravos, nobres, não nobres, o único quesito é a adesão à doutrina. Epicuro abre as portas do *Jardim* e inaugura a *philia* para a humanidade inteira, dessa forma torna a felicidade acessível a todos, ele tenta conciliar um ideal de sabedoria com a recusa de distinções sociais (FRAISSE, 1974, p. 315–17). A segurança consequente da confiança recíproca entre Epicuro e seus discípulos é reconhecida como um bem em potencial, pois é capaz de gerar a tranquilidade do corpo e da mente.

A amizade epicurista não é definida como um desejo natural ou uma resposta a um senso de ordem social⁶², não nasce de uma imposição cosmológica, nem menos de uma lei

⁶² Epicuro acredita que, ainda que exista o desejo de autopreservação, não é a autopreservação o primeiro impulso natural do homem, mas em primeiro lugar está o desejo de não sentir dor, ou seja, o prazer. Sugere-se que ele considerou a amizade não como uma consequência do homem ser naturalmente social, mas Epicuro percebeu, segundo o raciocínio ou a própria experiência, que a amizade é necessária para um prazer maximizado (RIST, 1980, p. 122).

natural ou moral, essa aproximação não tem uma origem anterior à experiência concreta⁶³. Epicuro afirma que «toda amizade é desejável em si, porém *nasce da utilidade*» (VS 23)⁶⁴. Em um único conceito, o filósofo reúne duas definições para a relação de amizade (1. Ela é desejável em si; 2. Ela nasce da utilidade), que para muitos estudiosos torna o conceito paradoxal e, conseqüentemente, suscita o debate sobre a afirmação do mestre epicurista e a prática da amizade no *Jardim*.

Como conciliar a relação de amizade (*philia*) e a ideia de utilidade (*opheleia*) presente na afirmação epicurista? Seria essa uma relação de amizade autêntica se nasce de uma troca de benefícios? Na relação de amizade, o epicurista empenha-se pelo prazer próprio ou pelo prazer do amigo? Haveria espaço nessa relação para a *reciprocidade* e a *gratuidade*? Não é o objetivo dessa investigação responder e aprofundar todas as questões anteriores, porém tentar-se-á elencar argumentos de estudos acerca da amizade epicurista que possam clarificar esse debate, o qual será pertinente para o argumento central da tese.

2.3.2 A amizade epicurista e os limites do benefício

A ideia de benefício presente na amizade epicurista não se reduz a uma troca de favores superficial e calculada, nem a um aproveitamento em que uma das partes está em vantagens ou, em termos epicuristas, obtendo mais prazer. O prazer relacionado à utilidade da amizade nasce da garantia de que existe um amigo com o qual se pode contar nas mais diversas circunstâncias, Epicuro alega que mais necessária que a ajuda dos amigos é a confiança nessa ajuda (VS 34) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 126). De fato, existe o que se pode chamar um compromisso de fidelidade entre os amigos epicuristas, uma espécie de contrato (*foedus*), que envolve ajuda material e troca de serviços concretos. Todavia, o potencial prazer da amizade não está submetido a essa instrumentalização, mas ao sentimento de confiança no futuro que resulta da lealdade do amigo⁶⁵. Nessas condições, pode-se pensar na amizade epicurista como uma relação de lealdade, assim define Rist (1980, p. 128), ou

⁶³ No epicurismo, a amizade é valorizada por ela mesma, não busca fora de si nem um modelo, nem um fim. Ao adotar uma ética essencialmente humanista, e não mais baseada nas concepções de caráter cosmológico ou mesmo místico, a noção de *philia* não perde a capacidade de combinar a determinação emocional e base racional (FRAISSE, 1974, p. 329).

⁶⁴ «All friendship is an intrinsic virtue, but it originates from benefiting» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 126). O'Connor (1989, p. 186) ressalta que essa afirmação em geral é traduzida com um forte contraste entre as duas frases (“em si” e “de utilidade”), mas ele defende que não há, no texto, necessidade para isso (πάσα φιλία δὲ ἑαυτὴν ἀρετὴ, ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας). Segundo o autor, a segunda frase pode servir para explicar ou ampliar a primeira ao invés de contrastar.

⁶⁵ Cf. (RIST, 1980, p. 121–29).

seja, existe um empenho de ambas as partes segundo um compromisso assumido, uma dinâmica que não é difícil de imaginar quando se pensa nas condições da vida retirada do *Jardim*.

Plutarco relata que para os epicuristas «há mais prazer em beneficiar do que em receber um benefício» (*Against Epicurean Happiness* 1097A)⁶⁶, essa sentença é muito significativa, pois descontrói a ideia de interesse vinculada à amizade epicurista, uma vez que o prazer em beneficiar é suficientemente relevante. Esse raciocínio nos sugere que o prazer da amizade epicurista não depende de uma resposta ao benefício e que essa amizade está aberta ao risco. Sugere-se que a amizade (epicurista) inicia com o interesse, mas supera suas origens de autointeresse, na medida em que um amigo estará disposto a assumir riscos para o bem de seus amigos e a priorizar as prioridades desses⁶⁷. Todavia, ao recordar-se do contexto do *Jardim* e do compromisso de fidelidade entre seus membros, acredita-se que, não obstante o risco, o beneficente é bastante assegurado de um retorno de benefício. Ainda assim, é inevitável perguntar-se até que ponto a «ausência de perturbação» (*ataraxia*), a essência do prazer epicurista, é possível na relação de amizade, na medida em que essa está exposta a riscos. As próprias palavras de Epicuro permitem a inferência de que o cultivo da amizade implica o risco: «Nem aqueles que estão ansiosos por amizade nem aqueles que hesitam devem ser aprovados, mas também é necessário tomar riscos por causa da amizade» (VS 28)⁶⁸. Todavia, observa-se que essa concessão de sofrimento continua a mirar o princípio fundamental do epicurismo, pois Epicuro deixa explícito em sua doutrina que a dor às vezes deve ser suportada por um prazer duradouro (Ep. Mec. 129)⁶⁹, basta recordar da classificação estabelecida pelo filósofo de desejos necessários e naturais para o alcance do prazer estável.

Com base nesse argumento, Stern - Gillet (1989, p. 282) contesta que a dor sofrida por um amigo é integrada à obtenção de prazer, a autora sustenta que abandonar as próprias prioridades em favor das prioridades de um amigo, por exemplo, é um sacrifício muito diminuído, pois, se tratando de um amigo, é um ato de espontaneidade. A esse respeito, Long (2006, p. 200) é muito enfático ao afirmar que de nenhuma maneira Epicuro deixa explícito que fará algo por seus amigos que coloque em conflito *a própria felicidade* ou prazer, se ele sofre grandes dores por seus amigos ou até arrisca a própria vida por esses,

⁶⁶ «They themselves [Epicureans] in fact say that it is more pleasurable to confer a benefit than to receive one» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 126).

⁶⁷ Cf. (STERN-GILLET, 1989); (O'CONNOR, 1989).

⁶⁸ «Neither those who are over-eager for friendship nor those who are hesitant should be approved, but it is also necessary to take risks for the sake of friendship.» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 126).

⁶⁹ (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 114). De acordo com Plutarco, Epicuro afirma que, «Though choosing friendship for the sake of pleasure, he [Epicurus] says he takes on the greatest pains on behalf of his friends» (*Against Colotes*, 1111B). (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 127).

pode-se intuir que tais ações não sacrificam a sua felicidade. Dessa maneira, na doutrina de Epicuro, ao passo que o prazer resultante da amizade se confirma como um prazer maximizado (a ponto de valer sacrifícios extremos pelo amigo), não há indícios para se pensar que a felicidade do amigo seja um fim, infere-se que o ponto de chegada sempre é a autorrealização. No entanto, «o outro inevitavelmente se torna partícipe dessa felicidade», assinala Spinelli⁷⁰, do contrário não se poderia falar de comunidade e de amizade. O autor ainda destaca que estar em paz consigo mesmo, *ataraxia*, é um autobenefício que conseqüentemente é um benefício àquele que está em relação, pois a pacificação de si evita um peso para o outro, como se pode colher das palavras de Epicuro: «o homem sem perturbações não causa nenhum estresse para si, nem para qualquer outra pessoa» (VS 79)⁷¹. Ainda assim, a satisfação própria é o ponto determinante da questão.

Entretanto, convém levar em consideração se a prática do *Jardim* está em consonância com tais reflexões, dado que a amizade cultivada dentro dos muros epicuristas releva muito mais o *ideal de comunhão* que o ideal de satisfação própria subentendido nos fundamentos da doutrina.

Daquilo que se analisa, a amizade epicurista mantém viva uma intenção à *reciprocidade*, porquanto existe uma exigência interna, na vida do *Jardim*, de benefícios mútuos, em uma dinâmica que inicialmente se move a partir de um compromisso quase contratual de fidelidade à amizade. Contudo, supõe-se que esse compromisso evolui naturalmente e gradualmente, a ponto de não depender mais de um retorno dos benefícios. Tal evolução só é possível na intimidade da vida comum e no exercício da doutrina, condição experiencial para que a *amizade se torne desejável em si*. Nesses limites, pode-se levantar a hipótese de que existe uma abertura à desinteresse nesse tipo de amizade, na qual *beneficiar é mais prazeroso que receber benefícios*, o que não se pode é garantir e afirmar que esse desinteresse seja necessário ou fundamental para que se atinja o *telos* da doutrina de Epicuro.

2.3.3 A amizade epicurista e o princípio da autarkeia

Outro ponto pertinente para a discussão sobre a amizade epicurista é o princípio de *autarkeia* sublinhado na doutrina como um grande bem (Ep. Mec. 130) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 114). A crítica questiona se o papel da amizade na doutrina não colocaria em risco a autossuficiência do sábio epicurista. O nascimento da amizade, na escola que não

⁷⁰ (SPINELLI, 2011, p. 21)

⁷¹ «The undisturbed man causes no stress to himself or to anyone else». (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 126)

restringia os seus participantes, e a constante possibilidade da perda de um amigo, seja por traição, seja pela morte, seriam causas relevantes para colocar em risco a *ataraxia* epicurista e consequentemente a *autarkeia*. Se o prazer maximizado é relativo à amizade, como poderia um epicurista garantir-se autossuficiente?

Segundo O'Connor (1989, p. 175), a ligação entre autossuficiência e tranquilidade da alma é preservada na vida comum epicurista, pois Epicuro faz de seu seguidor um tipo de amigo que não põe em questão tais competências. O autor responde às críticas ao fato dos riscos de a amizade tornar a felicidade e a *autarkeia* epicurista vulnerável, afirmando que a comunidade epicurista não é um simples resultado do acaso, mas é uma construção que emerge de uma iniciativa. Antes de tudo, atenta-se que existe uma escolha pelo modo de vida do *Jardim*, incluindo todas as etapas necessárias para crescer na doutrina. Hadot (1998, p. 121) elenca o exame de consciência, a confissão, o castigo infligido fraternalmente como práticas cotidianas entre os discípulos de Epicuro. O helenista ainda ressalta que uma das atividades mais importantes da escola consistia em um diálogo com a finalidade de corrigir e formar. Observa-se, nesses esquemas, que a amizade epicurista não se abrevia em um vínculo de dependência danosa, mas se revela como uma relação que estimula o autoconhecimento e oferece instrumentos para o autoprogresso.

A comunhão entre os epicuristas pode até exercer uma influência a ponto de minimizar as possibilidades da traição de uma amizade, mas a morte de um amigo escapa de quaisquer formas de controle. Todavia, a segurança da amizade epicurista é eficaz mesmo diante da morte, essa não seria razão de perturbação para o amigo que permanece vivo. Isso se deve ao fato de Epicuro enfatizar bastante a memória da intimidade passada com um amigo como um recurso de prazer em potencial. Uma prática epicurista relevante é o culto aos mortos, em que se lembrava a vida exemplar daquele que não estava mais presente. Epicuro considerava a amizade um «bem imortal» (VS 78)⁷², pois era a causa de um prazer constante, que não se alterava nem mesmo na ausência física do amigo. Como destaca Fraisse, «se a solidão estrita é imposta, ela não transforma a lembrança do que foi vivido, mas se alimenta da atualização da antiga amizade em sua perfeição»⁷³. Outro argumento levantado por O'Connor, ao defender que a morte de um amigo não pode ameaçar a autossuficiência epicurista, sendo motivo de perturbação, é o fato da morte não significar nada dentro da doutrina de Epicuro. Como já citado anteriormente, a morte para um epicurista é

⁷² «The man of noble character is chiefly concerned with wisdom and friendship. Of these the former is a mortal good, but the latter is immortal» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 126).

⁷³ «Et si une solitude stricte est imposée, elle ne transforme pas le souvenir du vécu, mais se nourrit plutôt de la réactualisation de l'amitié ancienne dans sa perfection» (FRAISSE, 1974, p. 311).

simplesmente deixar de existir, é a total perda das sensações. Nessa ótica, não há preocupações acerca das dores de um amigo que morre, nem mesmo em relação a punições pós-morte.

Em um artigo intitulado *Friendship Amongst the Self-Sufficient: Epicurus*, Mitchell (2001) afirma que, embora se contraponha amizade e autossuficiência, para Epicuro a amizade constitui exatamente o auge da autossuficiência. O autor afirma que a promessa de amizade mútua abre um relacionamento em que o inevitável perigo de utilidade é aceito. Segundo ele, a manutenção desse perigo é essencial para a amizade, pois somente assim se confronta o perigo de necessitar do outro e de ser necessário para o outro. Aceitar esse risco significa também sujeitar-se a ser usado pelo outro, a amizade é, portanto, a escolha dessa dor, desse arriscar-se em favor de um amigo. Pode-se dizer também que a confiança na amizade significa aceitar a própria fragilidade, a condição, mesmo que hipotética, de precisar do outro. Para Mitchell, em um sentido muito real, a dor é crucial para a identidade da amizade. Dessa forma, Epicuro busca uma autossuficiência natural, realista, que está em contínua atualização na relação de amizade. O risco implícito na amizade epicurista, isto é, a constante hipótese da falta de reciprocidade é um aspecto vinculado à autossuficiência.

Mitchell ressalta também a relação da autossuficiência com a liberdade, para ele, na doutrina epicurista, «não necessitar» é condição para estar livre e a liberdade promove o prazer, pois «remover a necessidade é restaurar o prazer». Seguindo essa lógica, a confiança estabelecida na amizade epicurista é um elemento importante para a remoção de cada necessidade, pois a segurança gerada por essa confiança recíproca proporciona a vida livre de quaisquer necessidades. No entanto, como afirma Mitchell, «a autossuficiência antecede a amizade», pois para que exista a confiança no amigo, antes de tudo deve existir a autoconfiança. Compreende-se que, assim, o princípio da *autarkeia* é garantido, pois «não necessitar» não depende do auxílio que provém do amigo, mas da própria capacidade de contentamento com o que é necessário e natural, de maneira que as relações de amizade preservem a autonomia dos envolvidos.

A experiência protagonizada por Epicuro oferece tantas pistas para a profunda compreensão do que é necessário e imprescindível para a vida feliz, dado que, diferentemente das escolhas de vida helenísticas anteriores, como cinismo e ceticismo, o filósofo soube criar um movimento de recusa aos padrões sociais e políticos, mas não deixando de fora o valor das relações. Acredita-se que seja essa a grande novidade do epicurismo, em um momento histórico de perda de uma identidade comum, a *pólis*, Epicuro desacredita naquele modelo de

sociedade, mas não desacredita na ideia de *viver em sociedade* (inaugurando o *Jardim*) como um princípio básico para alcançar a felicidade, o prazer estável.

«A amizade dança feito um mensageiro em volta da terra anunciando a todos nós o despertar para a felicidade» (VS 52)⁷⁴, constatou Epicuro. Todavia, acredita-se que o eco de tal anúncio não tenha sido forte o suficiente para ultrapassar os muros do *Jardim*, a potência da amizade e o modelo de vida feliz permanecem restritos ao discipulado de Epicuro. Daquilo que se colhe da experiência feita no *Jardim*, a escola de Epicuro não pode ser considerada um ponto de cultivo de relações que se fortificam e evoluem gradualmente em função da promoção de *uma mudança social alargada*, da promoção humana como um todo, mas se trata de um lugar de concentração dessas relações que tende a um comodismo emocional em função do prazer estável, a felicidade epicurista.

Considerações Finais

O percurso feito para tratar das categorias amizade e autossuficiência na Filosofia, passando por Platão, Aristóteles e Epicuro, explicita o valor das relações entre amigos para o mundo e o pensamento antigo. A partir de três correntes distintas, pode-se observar o profundo desejo de compreensão daquilo que principia a *philia* entre os homens, de definir quem é o amigo e do efeito da relação amigável a nível pessoal e social.

No diálogo platônico, observa-se um caminho de discussão que não almeja definir, mas sobretudo identificar “quem é o amigo”. Para tanto, os personagens Sócrates, Lísias e Menêxeno percorrem uma sequência de intuições que não tencionam esgotar o assunto, mas, pelo contrário, questionar e investigar se o amigo é o amado ou o amante, o semelhante ou o contrário, aquele que é bom ou que é familiar. No que toca os interesses desta pesquisa, a amizade entre os bons, isto é, aqueles que são autossuficientes, não é aprofundada, pois o caminho discursivo platônico tende a ancorar-se na ideia de que a amizade tem como base o *útil*, de modo que a busca de um bem está sempre relacionada à falta desse bem (um mal), e não à busca de um *bem em si*. Essa lógica se adequa às relações entre amigos, de maneira que cada amigo busca no outro aquilo que lhe carece ou o suprimento de um mal, o que não se conforma à relação entre aqueles que são bons e não têm necessidades entre eles. Destarte, não há espaço para conciliação entre autossuficiência e

⁷⁴ «Friendship dances round the world announcing to us all that we should wake up and felicitate one another» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 126).

amizade na construção inicial do pensamento do *Lísis*, pois a relação entre autossuficientes não é concebida.

É nesse cenário que o princípio de reciprocidade é tratado sem grandes reflexões, mas, na continuidade do diálogo, fica implícito numa ótica mais utilitarista, pois algum tipo de diferença e necessidade está na raiz da amizade. O outro é amigo à medida que pode ser bom e útil. No desenvolvimento do diálogo, Sócrates questiona se o que move a amizade poderia ser algo além de uma deficiência do agente. Esse é um ponto do *Lísis*, muito relevante para esta pesquisa, pois o diálogo mais uma vez retoma a questão do *bem em si mesmo*, o qual se busca por aquilo que é *familiar* ao agente. Por conseguinte, compreende-se nessa hipótese platônica que o desejo por aquilo que é amigo não se trata de uma busca externa para preencher uma carência, mas do reconhecimento de algo que é parte da própria natureza, isto é, que é familiar, e de algum modo lhe é privado. A partir dessa última investigação platônica, poder-se-ia conceber aquilo que é amigo não como um útil, mas como aquilo que corresponde à uma experiência já existente, por isso familiar. Acredita-se que essa seria uma resposta à amizade entre bons (*autossuficientes*), que teria sua base no reconhecimento do outro (um *bem em si*) e não naquilo que é útil para si (um *bem externo*).

A beleza do diálogo *Lísis* está na relação que se constrói ao longo da investigação socrática entre os três protagonistas, Sócrates, Lísis e Menêxeno. Pois, ainda que todas as hipóteses não cheguem a uma conclusão teórica e fundamentada sobre “quem é o amigo”, observa-se a construção da amizade entre os três enquanto fenômeno. A filosofia, isto é, a amizade pela sabedoria é a grande questão que envolve os três. Essa busca infinita pelo *saber* é enfatizada no suposto “fracasso” do diálogo inconcluso, o qual deixa nas suas entrelinhas a máxima socrática “só sei que nada sei”.

Na *Ética a Nicômacos*, mais do que abrir questões, Aristóteles intenta fechá-las. A reciprocidade é referida como um pilar da amizade, de maneira que o estagirita especifica o “ser amigo” como condição do humano e, assim, não concebe o amigo enquanto um “bem abstrato”, que não seja capaz de cumprir essa reciprocidade. O amigo é enquanto o outro também o é, essa é a primazia da amizade recíproca. Aristóteles apresenta três espécies de amizade, duas acidentais: a que se inicia pelo útil e a que se inicia pelo prazer; e uma definida como perfeita: a que se inicia pela excelência moral. Essa última é um benefício em si mesma e requer tempo e convívio para se estabelecer. A amizade por excelência moral não é acidental pois dura enquanto as pessoas envolvidas forem boas e ser bom é uma coisa duradoura. A amizade pela excelência moral é a única com significado próprio, as outras duas formas apenas se espelham nesse modelo central. As três formas de amizade têm por base

uma espécie de *boa vontade* recíproca, mas a amizade perfeita se distingue das acidentais por aquilo que se desenvolve desse afeto inicial, isto é, o reconhecimento da relação por ser um *bem em si* e não pela utilidade e pelo prazer que proporcionam, o *útil* e o *prazer* podem ser apenas consequências naturais.

A definição do amigo como *alter ego* é muito relevante para essa pesquisa, pois o estagirita projeta toda a relação interior da pessoa boa consigo mesma na relação com o outro. Essa medida de *amor próprio* se estende na relação de amizade. Aquele que tem excelência moral contempla a existência do outro, assim como a própria. Desse modo, em Aristóteles, percebe-se uma interdependência entre a relação consigo e com o outro. Mas para que aqueles que são bons necessitam de amigos? Aristóteles faz uso de um verso do tragediógrafo Eurípides para entrar na questão da autossuficiência dos bons: “Se a sorte é favorável, por que ter amigos?”. Primeiramente, o estagirita argumenta com duas razões baseadas naquilo que é referente à natureza moral e social daquele que é bom: é fundamental para a pessoa boa fazer o bem; de modo que é necessário um *outro* para o exercício da benevolência; secundamente, aquele que é *bom* é antes de tudo um animal social, portanto, o desejo de convivência lhe é natural. O terceiro argumento desenvolvido por Aristóteles é muito significativo, pois ele afirma que a atividade da excelência moral é o que mantém a vida feliz, tal prática é difícil de se concretizar na solidão. Entre os bons o exercício da excelência moral atinge sua plenitude. Na condição de que o amigo é um *alter ego*, a atividade do amigo é um espelho da própria.

Observa-se, em Aristóteles, que a atividade da excelência moral entre bons é o que concilia autossuficiência e amizade. A amizade entre bons é um *bem em si*, de maneira que o benefício dessa atividade não se sustenta no interesse daquilo que é útil ou prazeroso para uma das partes. Os princípios basilares da amizade aristotélica: a reciprocidade e a definição do amigo como um *alter ego*, garantem o modelo de amizade perfeita do estagirita, no qual “um é amigo enquanto o outro é”, poder-se-ia dizer “um é excelente enquanto o outro é”, acredita-se que essa consonância não é uma dependência “não autárquica” entre as partes, mas uma livre atuação da excelência moral que mantém a vida feliz.

Em Epicuro, no que se refere à amizade, percebe-se um passo ulterior, pois todo o discurso epicurista se fundamenta na prática da doutrina entre os muros do *Jardim*. Os princípios da doutrina sustentam a convivência entre amigos, ao passo que essa realidade prática é um testemunho concreto da filosofia de Epicuro, de maneira que se contempla uma escolha e uma prática de vida filosófica. Para Epicuro, a infelicidade está na ignorância do verdadeiro prazer. O contentamento com aquilo que é natural e necessário é o que garante um prazer estável. A ausência das perturbações físicas e mentais – *aponia* e *ataraxia* – é um

elemento chave para o aperfeiçoamento da vida filosófica que visa esse prazer duradouro. A realização a partir dessa compreensão promove a autossuficiência, considerada um *bem* para Epicuro. Desse modo, a vida feliz está relacionada ao prazer estável que nasce do contentamento e da ausência de perturbações.

No epicurismo, o convívio entre amigos é o modo mais eficaz para se alcançar o prazer estável, pois no *Jardim*, os discípulos de Epicuro gozam das relações seguras entre aqueles que se comprometem com os mesmos propósitos e se encorajam mutuamente. Para Epicuro, «Toda amizade é desejável em si, porém nasce da utilidade» (VS 23)⁷⁵. A segunda sentença da definição epicurista parece destoar daquilo que se concebe como algo “desejável em si”. Todavia, a utilidade como base da amizade epicurista está estritamente ligada aos fundamentos da doutrina, pois a utilidade mútua entre amigos é o que mantém o prazer duradouro entre eles.

Com vistas aos interesses desta pesquisa, questiona-se até que ponto a amizade e os sofrimentos que podem compreender essa relação, como a traição ou a morte de um amigo, não interferem na autossuficiência epicurista que se molda no prazer e na ausência de perturbações? Dois argumentos foram relevantes para a conciliação da amizade e da autossuficiência dentro da doutrina epicurista. Primeiro, a vida segura dentro dos muros do *Jardim* e prática da doutrina que se aperfeiçoa por meio de exercícios morais garantem a harmonia dessas relações; segundo, a concepção da morte a partir dos princípios da Física epicurista, não fazem dessa uma razão de perturbação, pois morrer é simplesmente inexistir.

A máxima epicurista “há mais prazer em beneficiar do que em receber um benefício”, revela um utilitarismo que se volta muito mais para a atividade, isto é, “ser útil”, do que para a passividade que visa o outro como um útil. No entanto, as bases utilitaristas da doutrina epicurista são profundamente criticadas principalmente no que tange às relações de amizade.

A leitura do *Lísis*, dos capítulos 8 e 9 da *Ética a Nicômacos* e dos fragmentos de Epicuro foi essencial para o conhecimento das concepções da amizade que precederam e que são contemporâneas àquelas ancoradas pela escola estoica, central para esta pesquisa. É muito significativo no percurso feito a constante dialética no que se refere à origem da amizade, essa é buscada como um *útil* ou como um *bem sem si*? Essa também é uma questão relevante que perpassa o estudo do estoicismo e que fundamenta as bases da amizade na sua filosofia.

⁷⁵ «All friendship is an intrinsic virtue, but it originates from benefiting» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 126).

Para tanto, no capítulo seguinte, a pesquisa se debruçará na doutrina Estoica, primeiro se fará um aprofundamento das raízes que sustentam o pensamento de Zenão, fundador da escola, com base na Física, na Lógica e na Ética, para, então, ter os subsídios necessários para o estudo da amizade estoica e o seu desdobramento do período antigo para o período médio do estoicismo até chegar na fase romana do desenvolvimento da doutrina.

3 A AMIZADE E A AUTOSSUFICIÊNCIA NA DOUTRINA ESTOICA

3.1 Estoicismo: A arte de viver conforme a natureza

O longo período pelo qual se difunde o pensamento estoico é dividido em três fases: estoicismo antigo, médio e imperial. O estoicismo antigo é a fase ateniense, da fundação até o II a. C., guiada por Zenão e seus sucessores Cleantes e Crisipo. Os escritos do fundador, considerados lacônicos, são causa de desacordo de interpretação pelos seguidores. Cleantes, seguidor fiel de Zenão, destaca-se como o continuador da doutrina. Já Crisipo ganha notório reconhecimento por ter desenvolvido com rigor o sistema estoico na metade do III século a. C. Panécio e Posidônio são as principais figuras do estoicismo médio, marcada pela expansão da doutrina para novos centros, como Rodas e Roma. Por fim, Sêneca, Epíteto e Marco Aurélio representam o estoicismo romano, a fase imperial. As fontes das primeiras fases do estoicismo não sobrevivem, o conhecimento da doutrina se deve a citações secundárias. Em contrapartida, fontes significativas da fase imperial chegam até nós (BRUNSCHWIG; SEDLEY, 2003, p. 165). Apesar de os princípios fundamentais serem mantidos, a doutrina se divide em tendências à medida que se desenvolve no passar dos séculos. Não há uma garantia exata daquilo que é o pensamento originário da escola, ainda porque se afirma que Zenão permite uma grande autonomia de pensamento na *Stoa* (POHLENZ, 1967b, p. 27–8). As aulas de Zenão se realizam sob um pórtico situado na *agorà* em Atenas; pórtico em grego traduz-se por *Stoa*, por isso Zenão e seus discípulos se popularizam como «aqueles da *Stoa*», isto é, os estoicos (BRUNSCHWIG; SEDLEY, 2003, p. 164).

A doutrina estoica, à maneira da filosofia helenística, procura orientar os seus discípulos à justa estrada da vida a fim de atingir a felicidade⁷⁶. Para os estoicos, a “arte de viver” consiste em saber harmonizar a vida ao *logos*, o que implica o constante acordo entre natureza humana e natureza cósmica, sintetizado no mote estoico: «viver de acordo com a natureza»⁷⁷. Viver segundo a natureza significa viver segundo a Razão Universal, a ordem que forma e rege o mundo. Todavia, acordar-se com essa ordem cósmica necessariamente é

⁷⁶ Cf. (ANNAS, 1993); (BECKER, 2017, p. 155).

⁷⁷ Zenão representou o fim estoico como: «viver de acordo», isso é viver de acordo com uma razão concordante, uma vez que aqueles que vivem em conflito são infelizes. Seus sucessores expressaram isso de forma mais ampla, «viver de acordo com a natureza», já que eles consideraram a declaração de Zenão como um predicado incompleto. Cleantes, seu primeiro sucessor, acrescentou «com a natureza» e, por conseguinte, «o fim está em concordância com a natureza». Crisipo quis fazer isso de forma mais clara e expressou assim: «viver de acordo com a experiência do que acontece por natureza» (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 264).

entrar em acordo consigo mesmo, uma vez que, segundo a doutrina, essa mesma razão que controla e determina todas as coisas é parte constitutiva da razão humana. «Para Zenão, como para Heráclito, o *logos* reina tanto no cosmo, como no homem, e nos fornece a chave para colher não só o significado do mundo, mas também aquele da nossa existência espiritual, e para conhecer o nosso destino efetivo», afirma Pohlenz (1967b, p. 55). Em outras palavras, a mesma racionalidade que rege o universo rege a vida de cada homem, para tanto essa ordem imanente torna-se um fundamento para o conhecimento da condição humana na filosofia estoica. Pode-se dizer que o *telos* estoico quanto a isso consista no exercício dinâmico de contemplar o mundo, reconhecendo-se parte integrante dessa totalidade, e paralelamente descobrir a mesma essência dessa totalidade em si.

A relação homem e cosmo por meio do *logos*, ponto central da filosofia do pórtico, torna-se um princípio de conduta moral, de modo que a coerência com a natureza humana é a condição para a coerência com a natureza cósmica. Trata-se de um naturalismo ético que impulsiona o homem não somente a um pensar teórico, observando e compreendendo o mundo fora dele em suas leis naturais, mas sobretudo a um pensar prático, fazendo escolhas e agindo racionalmente, admitindo para si mesmo essas leis, essa era para Zenão a verdadeira tarefa da filosofia⁷⁸.

A filosofia do pórtico pressupõe a tripartição dos seus argumentos em: lógica, física e ética. A relação entre essas partes é explicada por uso de imagens que ajudam a compreender o valor autônomo de cada uma e a unidade entre elas. A filosofia, em uma dessas imagens, é comparada a um campo fértil, de modo que a cerca entorno corresponde à lógica, as árvores à física e os frutos à ética. Em outra imagem é comparada a um ser vivo, em que a lógica é como se fosse os ossos, a física a carne e a ética a alma. Também é bastante conhecida a comparação do sistema estoico com um ovo, em que a lógica equivale à casca, a física à clara e a ética à gema (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 158). A novidade dessa tripartição no sistema estoico (já admitida pelos acadêmicos) é que cada um dos argumentos está em interação com o *logos*: a física se ocupa de demonstrar o *logos* enquanto princípio criativo do cosmo; já a ética se ocupa do *logos* enquanto princípio normativo da ação do homem; por fim, a lógica se ocupa do *logos* enquanto princípio de verdade (REALE, 2001, p. 323).

⁷⁸ A importância concedida à ética, dentro dos sistemas helenísticos, é significativa ao tratar-se de uma filosofia que se concentra em dar respostas às questões práticas da vida. No entanto, esse aspecto não retira o valor nem a necessidade de fundamentos teóricos para a construção de um pensamento sólido. A esse respeito, Chauì (2010, p. 16) afirma: «O privilégio da ética sobre as demais partes da filosofia conduziu à ideia da *sophía* menos como *theoría* e mais como sabedoria prática, *phrónesis*».

Nota-se que para além de uma subordinação existente entre as partes da filosofia, é pertinente no raciocínio estoico a centralidade do *logos* e a unicidade dessas partes como uma necessidade absoluta. O sistema estoico é um todo orgânico, tão entrelaçado, que qualquer seguimento que você puxe, o fio inteiro seguirá (BRUNSCHWIG; SEDLEY, 2003, p. 164). As partes são transmitidas de forma mista, a subdivisão da filosofia é concebida como uma questão didática e não uma fragmentação, como afirma Sêneca, «é útil dividi-la, mas não a fazer em pedaços» (*Ad Lucilium* 89.2). Portanto, é comprometedor segmentar o estudo da doutrina estoica, pois cada elemento está profundamente atado ao outro, de modo que «se alterares uma letra, tudo cairá por terra» (*De finibus* 3.74)⁷⁹. Sobretudo na filosofia praticada, os limites entre essas partes se dissipam, a filosofia é vista como um ato único que se deve praticar a cada instante. Para o estoico, o filósofo é perfeitamente consciente daquilo que se *é* (física), daquilo que se *pensa* (lógica) e daquilo que se *faz* (ética) (HADOT, 1998, p. 134). Partindo desse pressuposto, para entender o papel da virtude e seus desdobramentos no estoicismo, primeiramente, em linhas gerais, percorreremos os pontos fundamentais da *física*, a atuação do *logos* na natureza; em seguida a *lógica*, a atuação do *logos* no pensamento individual e por fim os pontos fundamentais da *ética*, a atuação do *logos* na comunidade humana.

3.1.1 A Física: o universo como um único corpo vivente

Com a influência do pensamento de Heráclito na doutrina de Zenão, o universo racional formado pelo *logos* não é outro que um universo material, um fogo criativo⁸⁰. Esse materialismo estoico tem suas implicações éticas⁸¹, pois torna a felicidade como algo acessível ao homem já nesse mundo material, não reserva nada para a ideia de um mundo superior. Na física estoica, o mundo é uma totalidade orgânica, assim como cada corpo. Tudo é intrinsecamente dotado de vida, não havendo espaço na doutrina para a transcendência platônico-aristotélica⁸². Para os estoicos, não há espaço para o vazio no mundo, contrariamente à doutrina epicurista, o mundo é completamente corpóreo e, por isso cheio de

⁷⁹ As referências e citações do *De finibus* de Cícero são retiradas de (LIMA, 2009).

⁸⁰ Stobeus (*Anthologium*, I, 213,15-21) declara que, para Zenão, existem dois tipos de fogo: um não é designado e converte combustível em si mesmo; o outro está projetado, causando crescimento e preservação, como é o caso das plantas e animais, onde ele é físico e alma, respectivamente (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 275).

⁸¹ As doutrinas de Epicuro e de Zenão atestaram que o conhecimento é possível e que conhecer a estrutura do mundo está diretamente associado ao nosso bem e a como devemos dispor do mundo (LONG, Anthony Arthur, 1999, p. 641).

⁸² Zenão afirma «o que não é corpo não é capaz nem de agir, nem de partir», assim conclui que somente aquilo que é corpo pode existir efetivamente (POHLENZ, 1967b, p. 120).

corpos, o vazio é concebido apenas externo ao mundo. A falta de vazio explica a coesão perfeita do mundo que o protege do vazio circundante (BRUNSCHWIG; SEDLEY, 2003, p. 169).

Consequentemente, uma noção de divindade também seria corpórea: o próprio cosmo (a natureza em si, a *physis*) seria assimilado a uma ideia divina. Zenão explicou a *physis* como uma força semelhante a um artista que cria *conscientemente*. Portanto, ainda que diretamente ligada à matéria, a *physis* é um princípio espiritual que forma a matéria de acordo com a razão, a *physis* coincide com o *logos*. Contudo, não há dualismo, Zenão afirma *logos* e matéria como duas partes de um único ser, uma única substância. Princípio passivo e princípio ativo não são entidades separadas, ontologicamente são inseparáveis, formam uma única realidade⁸³.

A *physis* apresentada na doutrina de Zenão não se trata de uma força mecânica, como concebeu Epicuro, fundada no princípio atômico de Demócrito, mas é uma força que age como uma divindade viva que ordena o mundo e o destino da humanidade. Essa diferença é crucial para compreender o papel da doutrina estoica naquele cenário helenístico, a qual, para além de uma fonte de conhecimento teórico, se apresenta como «uma nova via ao sentimento religioso», assinala Pohlenz (1967b, p. 129).

Nesse único corpo vivente que é o universo, nada acontece por acaso, tudo acontece por necessidade racional, em uma «série de causas» (*heimarmene*). Os estoicos definem essa ação eterna que move o mundo e a vida dos seres como *destino*, o mesmo conceito equivale à providência e por vezes à própria divindade⁸⁴. Na concepção de mundo estoica, como uma entidade unitária, todas as partes estão em relação de interação entre elas, cada mudança de uma parte singular age diretamente no todo, como uma espécie de corrente de causas. Para Bobzien⁸⁵, a imagem de um entrelaçamento de causas usada por Crisipo se adequa muito mais que a de uma corrente ou cadeia, pois permite uma complexidade indefinida, uma espécie de rede, na qual muitos casos de causalidade podem ocorrer ao mesmo tempo e se sobreporem. Matos⁸⁶ explica:

Há uma única Causa no mundo – o destino – que se ramifica em inúmeras causas

⁸³ Origen (*Against Celsus*, 4.14) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 276).

⁸⁴ Diógenes Laércio (7.135-6) cita destino como um dos muitos nomes aplicados a deus no estoicismo. No fragmento de Aetius (I. 7.33) se fala de deus como uma inteligência *em acordo* com o destino (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 274-5).

⁸⁵ S. BOBZIEN, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Oxford: Oxford; New York, Clarendon Press; Oxford University Press, 1998, p. 51.

⁸⁶ A. MATOS, « Destino e liberdade no pensamento estoico greco-romano », *Revista Filosófica de Coimbra*, (43), 2013, p. 17.

menores, conformadoras dos fios da teia cósmica. O destino é então a Causa, ou seja, a concatenação lógica, racional e necessária de todas as causas menores. Deus, Inteligência, *lógos* e destino são apenas nomes diferentes para designar um único ser, qual seja, a Causa.

Os estoicos se ancoram no conceito de consentimento (*synkatathesis*) como causa determinante da ação humana. O consentir é a livre autodeterminação inerente à natureza do ser racional. Desse modo, compreende-se que existem causas que independem do consentimento humano, diante das quais o homem nada pode fazer – como os fenômenos naturais – e outras causas que dependem do consentimento humano – como o próprio comportamento e as próprias escolhas diante dessas causas (MATOS, 2013, p. 25). A imagem de um cão amarrado a um carrinho é utilizada para explicar o raciocínio estoico acerca da autodeterminação diante do destino, enquanto o cão está sendo puxado pelo carrinho, ele pode em um ato livre e espontâneo consentir com a necessidade. Caso não queira seguir, de toda forma é obrigado a caminhar de acordo com o carrinho. Da mesma forma acontece aos homens em relação ao destino⁸⁷, isto é, às causas diante das quais o homem não tem interferência.

Outra imagem, utilizada pelo estoico Crisipo para tratar da vontade pessoal e do destino, é de um cilindro rolando em um terreno inclinado. Ele afirma que existe um agente que produz a causa e o início do movimento para frente, ao empurrar o cilindro. Porém ele avança, não pela repetição da causa inicial, mas porque a própria forma arredondada do cilindro faz com que o seu movimento continue. Assim, também a ordem, a lógica e a necessidade do destino estabelecem os reais tipos de causas e seus começos, mas os impulsos deliberativos da mente humana e as suas ações reais são controlados pela própria vontade individual e intelectual⁸⁸. Pode-se dizer que a forma do cilindro, aquilo que sua especificidade, interfere na causa inicial, fazendo com que o movimento continue. Desse modo, aquilo que é específico do homem, a razão, é o que permite um consentimento consciente diante daquilo que não pode ser mudado e um posicionamento racional diante daquilo que pode ser mudado. Tais exemplos atestam, no estoicismo, que o homem tem plena responsabilidade das suas ações. A esse respeito, Veyne (2003, p. 136) esclarece essa relação de liberdade entre o homem e o destino:

O governo providencial de deus não é, no entanto, de forma alguma totalitário. Ele nos deixa livres para fazer as nossas próprias decisões, embora não sejam essas, por isso, menos predestinadas. [...] Uma vez que o deus providencial organizou o mundo, ele não o abandonou à sua própria sorte. Ele controla sua evolução

⁸⁷ Hippolytus (*Refutation of all heresies*, I. 21) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 386).

⁸⁸ Gellius (7.2.6-13) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 388).

estritamente, não deixando nada ao acaso. Tudo o que acontece é providencial. Os estoicos não valorizam a submissão ao destino porque ele é inevitável; eles aderem ao destino, porque é racional e calculado para o bem da espécie humana. Sêneca se convenceu de que aceitar o destino é antes de tudo uma fonte de calma⁸⁹.

Os estoicos ainda afirmam que a decisão individual do homem é incluída nessa sequência de causas controlada pelo destino, cada resistência e oposição também é incluída, de modo que a ação autônoma é a condição necessária da qual depende o resultado⁹⁰. Ainda sobre a liberdade, os argumentos estoicos miram para além do determinismo em questão e dão relevância à liberdade moral, afirmando que a verdadeira liberdade não tem a ver com nenhum evento externo, mas com uma atitude interior, isto é, obedecer ao *logos* que reina na própria alma. Pode-se dizer que a diferença entre o sábio e o ignorante está em reconhecer a ação do *logos* como um bem. Independentemente daquilo que aconteça, uma doença, uma catástrofe, um infortúnio, o sábio não assumirá uma postura contrária, mas adequará os fatos à própria vontade, não pensando individualmente, mas acreditando que a trama do destino resultará em um bem final. Essa consciência de corresponder ao bem é a única coisa que depende unicamente do homem, essa é uma escolha livre e individual, que se alcança somente no exercício da razão. Como afirma Hadot: «A vontade de fazer o bem é a cidadela interior inexpugnável que cada um de nós pode edificar em si mesmo. Lá encontrará a liberdade, a independência, a invulnerabilidade, e o valor eminentemente estoico, a coerência consigo mesmo» (1998, p. 124).

3.1.2 A lógica: o universo e o discurso interior

A liberdade estoica é justificada na capacidade do controle de si, como já foi mencionado, na coerência com a razão, a própria natureza, de maneira que o sábio não se deixa dominar pelas *paixões*. Para os estoicos, a paixão é um impulso excessivo e desobediente à razão, um movimento irracional da alma e contrário à natureza, ou seja, um movimento *alogos*⁹¹. Crisipo⁹² explica esse «impulso excessivo» utilizando a seguinte

⁸⁹ God's providential government is, nonetheless, in no way totalitarian. He leaves us free to make our own decisions, although they are not, for that reason, any less fated. [...]Once the providential god organized the world, he did not abandon to its own devices. He controls its evolution strictly, leaving nothing to chance. Everything that happens is providential. The Stoics do not value submission to destiny because it is inevitable; they subscribe to it because it is rational and calculated for the good of the human species. Seneca convinced himself that accepting destiny is above all a source of calm (VEYNE, 2003, p. 136).

⁹⁰ Crisipo afirma que muitas coisas são originadas por nós, no entanto essas também são co-propostas junto com o governo do mundo. Diogenianus apud Eusebius (*Evangelical preparation* 6.S.25-9) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 389).

⁹¹ Stobaeus (2.88, 8-90,6) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 410).

⁹² Chrysippus (*On passions* book 1) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 413).

metáfora: quando alguém caminha de acordo com o seu impulso, o movimento das pernas não é excessivo, mas proporcional ao impulso, para que ele possa parar ou mudar o movimento sempre que quiser. Quando, ao invés, uma pessoa corre de acordo com o seu impulso, o movimento das pernas supera o seu impulso, de modo que aquelas são incapazes de obedientemente mudar o movimento. Segundo o filósofo estoico, algo semelhante acontece com os impulsos quando vão além da proporção racional. A atitude do estoico no confronto das paixões está estreitamente relacionada ao discurso lógico da doutrina, pois o controle das paixões depende do juízo de valor que se dá aos acontecimentos externos. A abolição das paixões se sustenta na lógica estoica, uma vez que a saúde do *logos* está relacionada à justa avaliação de cada coisa.

Na doutrina do pörtico, o conhecimento se dá por meio das sensações. As sensações são impressões provocadas pelos objetos sobre os sentidos humanos, essa impressão se imprime na alma humana gerando uma representação (*phantasia*). Essa impressão é independente da vontade humana, todavia o homem é livre para consentir com o *logos* essa impressão. A impressão que recebe o consentimento do *logos* é um critério de verdade, denominada cognição (*katalepsis*). A cognição está entre o conhecimento do que é verdadeiro e da opinião, de modo que somente o sábio, cujo *logos* é sano, encontra o conhecimento⁹³.

Zenão define por *instinto* o modo como se assimila a representação (*phantasia*). Esse instinto se desenvolve somente se o *logos* com o seu consentimento reconhecer válida a representação daquilo que é externo. O *logos* saudável aprovará, por exemplo, a representação que mostra o alimento como algo de acordo com a natureza e a dor como algo que se contrapõe à natureza, porém não se formará o julgamento de que o primeiro é um verdadeiro bem e o segundo um verdadeiro mal, ao ponto de serem buscados ou evitados absolutamente. Porém, se o *logos* não é sano, o instinto que se desenvolve nessas condições é irracional, um instinto que excede à medida. Por conseguinte, esse se transforma no *pathos*, no sofrimento, em que o *logos* se rende a uma impressão externa, deixando-se dominar por essa, o que acarreta consequências sobre os sentimentos e ações do homem. Para Zenão, as sensações representam um risco para a autodeterminação do *logos* e para a vida moral, visto que as percepções e as sensações são como uma porta por meio da qual o mundo externo atinge o homem (POHLENZ, 1967b, p. 286).

⁹³ Sextus Empiricus (*Against the professors* 7.151-7) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 254).

Portanto, o problema não consiste em ser movido com o resultado das impressões das coisas, mas em entregar-se a essas impressões e seguir esse movimento imprevisto, ou seja, entregar-se às paixões⁹⁴. Se um sábio escuta um forte rumor, naturalmente se assusta, não por uma opinião preconcebida de algo ruim, mas por movimentos involuntários que impedem a função da mente e da razão. Porém o sábio não concordando com tais impressões, não acrescenta nenhuma opinião sobre elas, rejeita-as e não encontra nessas razões para temer⁹⁵. Epíteto afirma que não são as coisas que perturbam os homens, mas seus julgamentos sobre as coisas; a morte não é nada terrível, o que é terrível é o julgamento de que a morte é terrível⁹⁶. Nessa mesma direção, sugere Hadot que convém controlar o discurso interior, para garantir que nesse não se insinue um juízo de valor equivocado, para isso o helenista propõe o exercício de preservar a realidade assim como ela é, sem sobrecarregá-la de julgamentos de valores inspirados pelas paixões (HADOT, 1998, p. 160).

É válido atestar que o homem sábio não é alguém insensível, mas é alguém capaz de haver controle daquilo que sente e, apropriando-se do discurso interior, pode discernir o que é relevante ou indiferente para a felicidade. Diante das sensações, o sábio se manifesta, mas dentro dos limites racionais, age com «reserva»⁹⁷. O instinto provocado pelas sensações daquilo que é externo não consegue mais perturbar a harmonia psíquica, porque está dentro dos limites sinalizado pelo *logos* (POHLENZ, 1967b, p. 307). Portanto, mantendo o *logos* reto, o sábio atinge a *apatia* total, ou seja, a remoção de todas as paixões, a imperturbabilidade da alma.

3.1.3 A ética: o universo como uma única família humana

Pode-se observar que o delineamento da física e da lógica estoica prepara o caminho para uma formação ética. É necessária a compreensão teórica do papel do *logos* na vida humana para que esse seja instrumento de uma filosofia prática. Somente o *logos* pode mostrar ao homem a sua verdadeira meta, somente essa natureza íntima, que coincide com a razão, «mantendo-se reta e se desenvolvendo totalmente, é capaz de realizar a felicidade humana» (*Ad Lucilium* 76-8,10). A consciência de que a razão orienta o homem ao próprio

⁹⁴ Seneca (*On anger* 2.3.1-2.4) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 419).

⁹⁵ Genius (19.1.17-18 *apud* Epictetus fr. 9). (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 419)

⁹⁶ Epictetus (*Manual* 5). (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 418)

⁹⁷ Stobaeus (2.155, 5-17). (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 419)

destino faz dele um ser privilegiado no cosmo. Destarte, Zenão propôs a teoria da *oikeiosis*⁹⁸ (apropriação; conservação; autopreservação) que é a base da ética estoica.

Desde o nascimento, o ser vivente é dotado de uma percepção externa do mundo, que está em relação com uma co-percepção interna: a consciência de si. Essa ação é relevante, pois é anterior a qualquer influência de educação e cultura. Dessa autoconsciência nasce a ideia de autopreservação (*oikeiosis*) e de amor próprio, uma manifestação natural do sujeito que o impulsiona a conservar-se, a procurar tudo aquilo que favorece o próprio ser e a evitar o contrário, ou seja, o instinto de promover o próprio desenvolvimento. Assim como a *oikeiosis*, essa capacidade de avaliar o que é apropriado ou não também é inata ao ser vivente. Na teoria estoica, essa condição animal não é uma simples busca daquilo que promove prazer, como afirmam os epicuristas acerca do primeiro impulso. O prazer é um subproduto, uma possível consequência, do qual não depende esse instinto de autopreservação, a tendência a haver cura de si mesmo está em primeiro lugar. No homem, a competência da razão enriquece esse impulso, «pois a razão se desenvolve como um artesão do impulso»⁹⁹. À medida que o homem se desenvolve, também o *logos* se desenvolve e o instinto de conservação se volta ao *logos*, pois reconhece nesse a verdadeira essência do homem, aquilo que é segundo sua natureza e bom para ele. Fundamentado nessa teoria, Zenão defende como primeiro instinto do homem a conservação e o desenvolvimento da sua essência natural, a razão¹⁰⁰.

A teoria da *oikeiosis* não se esgota em um amor próprio que tende ao egoísmo, essa é estritamente ligada à filosofia do *logos* que pressupõe uma ordem que se manifesta por meio das relações de interação entre os seres do universo. De modo que é natural do ser vivente estender esse instinto de preservação à própria prole de acordo com as suas necessidades. No homem, para além de uma relação entre parentes, a *oikeiosis* se estende a toda humanidade, pois o que aproxima os seres humanos como uma única família e os compromete entre eles é a racionalidade, por conseguinte, o homem se reconhece parte de *uma única comunidade universal*. Nesse sentido, é natural do ser humano a conservação do

⁹⁸ A palavra *oikeiosis* é um nominativo formado a partir do verbo *oikeiousthai*, que significa: tornar familiar, tornar próprio, introduzir. O verbo, por sua vez, deriva do adjetivo *oikeios*, que frequentemente significa: pertencente a si próprio, pertencente a alguém. Os sentidos do verbo são bastante fortes e esse é normalmente utilizado entre familiares e amigos íntimos. A origem final é de *oikos*, que significa casa, o que reforça a ideia de posse, muitas vezes encontrada nas expressões derivadas. (INWOOD; DONINI, 1999, p. 677)

⁹⁹ Diógenes Laércio (7.85-6) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 346).

¹⁰⁰ Pohlenz (1967b, p. 231) ressalta que, no comportar-se segundo a própria natureza, simultaneamente pode até existir o prazer, mas esse é secundário. O autor faz referência a uma imagem utilizada por Sêneca (*Ad Lucilium*, 121. 8) como contra argumento à teoria epicurista: Uma criança quando está aprendendo a andar, essa ainda que caia, continua a esforçar-se até que cumpra o movimento que é uma exigência da própria natureza. O instinto primeiro da criança, portanto, não é a busca de prazer, mas manter-se ereto independente dos obstáculos.

todo, a preservação de cada membro da comunidade humana, pois o bem comum está diretamente relacionado ao bem individual. Responder a esse impulso natural não é outro que responder à razão universal e à razão em si, como afirma Pohlenz (1967b, p. 266) a esse respeito: «não é resultado de uma reflexão intelectual, mas emana de um exame da nossa mais íntima natureza».

Segundo a doutrina, o homem é naturalmente inclinado a criar sindicatos, sociedades e estados, pois é próprio da natureza humana beneficiar o maior número de pessoas possível¹⁰¹. A *oikeiosis* também explica a tendência do homem a ensinar, a aprender e a comunicar os próprios conhecimentos como forma de preservação e desenvolvimento humano (*De finibus* 3.62-8). Por meio da teoria da *oikeiosis*, os estoicos puderam explicar a natureza social do homem seja pela sua condição animal, seja pela sua condição racional, é um instinto primário ser comunitário. Então, é importante sublinhar o valor relacional desse conceito, como afirma Banateanu, a partir da teoria da *oikeiosis*, para os estoicos, o ser humano é naturalmente altruísta e essa tendência provém da amizade consigo mesmo (BANATEANU, 2001, p. 71).

O instinto primário do homem de autopreservação é o que move as escolhas do homem desde a infância, essas escolhas estão inevitavelmente em relação à variável entre aquilo que provoca prazer e aquilo que provoca dor, de maneira que somente o exercício da razão, poderá afinar essas escolhas para além de uma busca contínua de prazer e de atitudes egoístas (*De finibus* 3. 5-16). Quanto mais o homem atinge a plenitude da própria razão, mais próximo ele está da sua própria natureza e em coerência com o *logos*. Esse caminho de autoconhecimento e de desenvolvimento do *logos* é o que porta o homem ao seu «melhor estado», a *areté*. Se a razão é aquilo que caracteriza o homem enquanto tal, é a particularidade que o define homem, a *razão perfeita* é o que possibilita o homem alcançar a verdadeira felicidade, o *sumo bem*. Para os estoicos, o bem por excelência é a *virtude*, a natureza racional só pode se realizar na virtude, pois somente as ações virtuosas poderão dar o sentido justo à vida do homem e a capacidade de agir coerentemente em quaisquer circunstâncias.

Observa-se uma estreita relação entre *razão*, *bem* e *virtude*. Razão e bem se potencializam na virtude, a razão perfeita é a virtude, portanto é o bem por excelência, sem o qual não existe nenhum bem, pois é o que faz o homem verdadeiramente feliz. Para tanto, a virtude é suficiente para a felicidade¹⁰². A virtude, na doutrina do pórtico, é um caráter

¹⁰¹ Esse raciocínio explica muito bem o porquê de a doutrina estoica estimular o empenho político e criticar a posição epicurista em relação ao afastamento das atividades públicas, para a manutenção do prazer estável.

¹⁰² Diógenes Laércio (7. 127) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 380).

consistente, não é escolhida nem por medo, nem por esperança, não é almejada por nada de externo, mas pelo seu bem em si. A felicidade consiste na virtude, uma vez que a virtude é uma alma que foi formada para alcançar consistência (harmonia racional) em toda a vida¹⁰³. A autossuficiência da virtude é um elemento capital para o estoicismo, a virtude basta a si mesma para a vida feliz, não se trata de um meio para alcançar a felicidade, a virtude em si é o benefício¹⁰⁴, a felicidade não tem mais graus que a virtude (*De finibus* 5.79). É com base nesses preceitos que o sábio estoico encarna em si a *autossuficiência*, uma vez que há a virtude. A felicidade do sábio não depende de bens externos ou de bens relacionais, em si o sábio contém tudo aquilo que precisa: a virtude. *O homem virtuoso basta a si mesmo*. Como enfatiza Nussbaum¹⁰⁵, «a pessoa sábia não precisa caminhar para o mundo externo, nem abrir sua alma para o mundo para pressionar as exigências de sua alma sobre o mundo, ela pode simplesmente recolher-se em si mesma e haver tudo o que precisa».

Pode-se dizer que o exercício da razão se concretizará no exercício da virtude, isto é, a vida virtuosa é o resultado da razão perfeita. A virtude é uma perfeição portada sobre a própria pessoa baseada no seu equipamento mental inato (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 383). No entanto, a virtude depende da força e do empenho humano, pois, para os estoicos, o *logos* contém apenas o sêmen que predispõem o homem à vida virtuosa. A virtude pode ser ensinada, mas é necessária a autoeducação consciente e a instrução filosófica a fim de que o *logos* possa se liberar das falsas opiniões e chegar ao verdadeiro conhecimento (POHLENZ, 1967b, p. 252). Muito mais que um conceito teórico, *a virtude implica uma prática*, exige a atenção à vida como um todo. A virtude deve ser exercitada a fim de que se torne um *habitus*, ao compreender em si a virtude perfeita, não somente se age retamente, mas não se pode não agir retamente (*Ad Lucilium* 120.10).

3.2 A Amizade Estoica – Delimitação e Classificação

Em um fragmento de Diógenes Laércio (7. 124), pode-se encontrar uma delimitação bastante precisa e rica de elementos, a qual oferece as linhas guias para o entendimento da amizade estoica:

¹⁰³ Diógenes Laércio (7. 89) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 377). A virtude está na essência da ética socrática, e os estoicos mostraram o seu endividamento para com Sócrates e Platão no tratamento da virtude como uma competência em relação a toda a vida (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 383).

¹⁰⁴ Sextus Empiricus (*Against the professors*, 11.22-6) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 371).

¹⁰⁵ «La persona sabia no necesita en absoluto salir a recorrer el mundo, abrir su alma al mundo, insistir en las exigencias de su alma sobre el mundo. Puede, como con tanta frecuencia dice Séneca, quedarse simplemente en casa; pues en casa, dentro de ella misma, tiene todo lo que necesita» (NUSSBAUM, 2012, p. 452).

λέγουσι δὲ καὶ τὴν φιλίαν ἐν μόνοις τοῖς σπουδαίοις εἶναι, διὰ τὴν ὁμοιότητα· φασὶ δ' αὐτὴν κοινωνίαν τινὰ εἶναι τῶν κατὰ τὸν βίον, χρωμένων ἡμῶν τοῖς φίλοις ὡς ἑαυτοῖς. δι' αὐτόν θ' αἰρετὸν τὸν φίλον ἀποφαίνονται καὶ τὴν πολυφιλίαν ἀγαθόν. ἐν τε τοῖς φαύλοις μὴ εἶναι φιλίαν μηδενὶ τε τῶν φαύλων φίλον εἶναι.¹⁰⁶

De acordo com os estoicos, a amizade existe somente entre os homens bons, porque estes se assemelham entre si. Definem a amizade como uma certa comunidade de tudo que interessa à vida, enquanto tratamos os amigos como nos trataríamos a nós mesmos. Afirmam que o amigo é digno de ser escolhido por seus próprios méritos, e que é um bem ter muitos amigos. Não pode subsistir a amizade entre pessoas más, e nenhum homem mau tem um amigo sequer (LAÉRCIO, 2008, p. 209).

Em poucas linhas, tem-se uma panorâmica geral das principais características da amizade estoica e, ao passo que se reconhece um lugar comum em relação às concepções anteriores de amizade, observa-se um quadro muito específico em total acordo com a doutrina do pórtico. Primeiramente, é possível segmentar o fragmento em cinco afirmações:

- a) A amizade existe somente entre homens bons (semelhantes entre si);
- b) A amizade é uma certa comunidade de tudo que interessa à vida;
- c) Tratamos os amigos como nos trataríamos a nós mesmos;
- d) O amigo é digno de ser escolhido por seus próprios méritos;
- e) É um bem ter muitos amigos.

Inicialmente, delimita-se a condição para a existência da amizade: *o homem bom*, isto é, aquele que vive segundo a virtude, em coerência com a razão universal (σπουδαίως). A amizade, portanto, é considerada possível apenas entre bons. Atenta-se também para a questão da semelhança, não há amizade entre contrários.

Contudo, pode-se perguntar: se a razão universal faz com que todos os seres humanos sejam semelhantes e, portanto, *amigáveis*, o que faz com que a verdadeira amizade exista somente entre homens bons? Não seria difícil conciliar essas duas formas de amizade dentro do sistema estoico, uma vez que nem todo ser racional é virtuoso? *A virtude seria o parâmetro da amizade ou apenas a razão?*

Observa-se que, na doutrina do pórtico, a dimensão da amizade ultrapassa uma modalidade pessoal para uma universal. Nesse último caso, trata-se de um instinto natural de sociabilidade, aprimorado pela razão. Para os estoicos, existe uma diferença entre o relacionamento de amigos e o relacionamento entre homens enquanto homens, isto é, a humanidade que se reconhece pela racionalidade. O amigo é associado à virtude, já enquanto ser humano à razão. O acordo com a natureza, mote da doutrina estoica, permite que não haja entre os homens nenhuma subordinação, nenhuma diferença social, somente a diferença entre

¹⁰⁶ As citações gregas de Diógenes Laércio são retiradas de (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987b).

aquele que está no vício e aquele que está na virtude (FRAISSE, 1974, p. 366–9). Seguindo esse raciocínio, como afirma Dugas (1914, p. 149), aqueles que são *bons* são amados duas vezes, enquanto *humanidade* e enquanto *bons*, isto é, pela *philantropia* e pela *philia*. É desse modo que, o sábio, aquele que vive com excelência a virtude, é capaz de atingir a forma mais alta de amizade, pois se assemelha e se une a outro sábio não só pela razão, mas pela perfeição da prática da virtude.

Diógenes Laércio também se utiliza do termo *koinonia* (κοινωνία) para delimitar a amizade. Como se entende o senso de comunidade no que se refere à amizade estoica? Os estoicos apresentam uma noção de comunidade não convencional. Não se trata aqui de uma comunidade de vida em que seja necessária a intimidade entre os amigos, como é tão evidenciado no discurso aristotélico, nem mesmo uma vida comum sustentada na utilidade mútua, como no *Jardim* epicurista. A comunidade estoica se refere à comum aspiração à vida virtuosa, muito mais compreendida como uma conformidade de pensamento (*homonoia*) (BANATEANU, 2001, p. 43). Nessa concepção, como afirma Banateanu¹⁰⁷, «a amizade estoica pode ser definida como uma relação de comunhão entre seres humanos que compartilham uma mesma visão de mundo e do lugar que o homem ocupa nesse». É dessa forma que a amizade estoica une os sábios de todo o planeta, ainda que esses não se conheçam, pois é o acordo sobre *tudo que interessa à vida* que os torna semelhantes e unidos.

Nessa mesma linha de pensamento, compreende-se a condição para amizade estoica, explicitada no fragmento analisado, de *tratar o amigo como a nós mesmos (os eautois)*. Retoma-se o mesmo conceito do amigo como um *alter ego*. Em outro fragmento de Diógenes Laércio (7. 23), essa fórmula é referida como uma definição do fundador do estoicismo para o amigo: «Perguntaram-lhe o que é um amigo; “Um outro eu”, disse “Zênon”» (LAÉRCIO, 2008, p.186). O amigo como *outro eu* também é particular do ponto de vista estoico, pois a participação na razão universal é aquilo que assemelha todos os seres humanos, é aquilo que os especifica como tais. É desse modo que todos são iguais perante a razão (BANATEANU, 2001, p. 40). Reconhece-se, portanto, no outro a mesma relação com o *logos* que pode ser reconhecida em si. Esse reconhecimento mútuo como partes do mesmo *logos* é, no estoicismo, também uma manifestação da amizade.

Na concepção estoica de amizade, o amigo nem é uma fonte de utilidade, nem de prazer, esse é amado por ele mesmo, *é escolhido por seus próprios méritos*. Para os estoicos, contrariamente aos epicuristas, o prazer não é um bem, é uma paixão. Pode ser que o prazer

¹⁰⁷ «L’amitié stoïcienne peut être définie comme un rapport de communion entre des êtres humains partageant une même vision du monde et de la place qu’y tient l’homme» (BANATEANU, 2001, p. 44).

seja uma consequência da amizade, mas não é a prioridade. A utilidade também aparece apenas como uma consequência natural do ato virtuoso, mas jamais é vista como o fim da amizade. Pois, para que a amizade seja um bem, ela não pode ter como base nenhum interesse, seu único fundamento é a virtude.

Outro aspecto inerente à amizade estoica é a *polifilia*. Ao contrário do que se prega nas escolas filosóficas precedentes, para os estoicos, *é um bem ter muitos amigos*. Quando se pensa na exigência aristotélica de intimidade para que a amizade seja consistente, naturalmente é inviável haver um grande número de amigos. Também, no que se refere às amizades baseadas na utilidade e no prazer, não é factível atender aos interesses mútuos se o número de amigos não for restrito. Ao recordar a vida comunitária do *Jardim* epicurista, em que existe quase um contrato de mútua reciprocidade para que se garanta o prazer permanente entre seus membros, se tornaria sempre mais exigente se essas comunidades sustentassem a *polifilia*.

Em suas *Obras Morais*, ao tratar do tema da amizade, Plutarco¹⁰⁸ condena a *polifilia*. Para ele, a excessiva quantidade de amigos impede o desenvolvimento da verdadeira amizade, que é perfeita quando há nobreza, intimidade e utilidade (PLUTARCO, 2010, p. 204). As obrigações necessárias para que a amizade alcance essa perfeição são incompatíveis com um grande número de amigos. Segundo Plutarco, a amizade nasce da semelhança e esse é o maior obstáculo ao fato de se ter um grande número de amigos. Ele questiona se existiria algum homem tão universalmente adaptável a ponto de se assimilar e se acomodar a tantas pessoas (PLUTARCO, 2010, p. 221–3).

No entanto, quando se pensa nas categorias estoicas para a semelhança, é possível conceber esse homem universalmente adaptável, pois aquilo que o torna semelhante a qualquer outro ser humano é a capacidade racional. Destarte, a consonância das coisas que interessam à vida atinge uma dimensão universal. A noção física que os estoicos têm do mundo como uma grande cidade regida pelo *logos* se reflete na ética, pois os seres humanos, enquanto habitantes desse mundo e participantes do mesmo *logos*, pertencem a uma comunidade natural universal (BANATEANU, 2001, p. 126). É dessa maneira que todos os seres humanos não são mais estrangeiros uns para os outros, mas semelhantes (BANATEANU, 2001, p. 130). Logo, a *polifilia* para o estoico é um bem e, além de ser um bem, é natural e em acordo com a dinâmica racional estoica. Uma vez que se é parte de uma natureza comum, o bem para o outro é consequentemente um bem para o todo

¹⁰⁸ C.f. (PLUTARCO, 2010).

(BANATEANU, 2001, p. 131), dessa maneira, a simpatia universal não pode ser vista como algo negativo, pelo contrário, o bem do outro é sempre em correspondência com o bem para si, não havendo necessidade nesse sistema de restrições acerca da quantidade de amigos.

Para trabalhar melhor essas questões, tratar-se-á, primeiramente, dos fundamentos da sociedade universal e do cosmopolitismo na doutrina do pórtico e, em seguida, do lugar do virtuoso por excelência, o sábio, nesse sistema.

3.2.1 O cosmopolitismo estoico: fundamentos e consequências

A consciência de que cada ser existente tem um papel importante na construção do *cosmos* é fundamental para a física estoica, «tudo está em tudo». A concepção de que o universo seja um único corpo vivo coloca cada elemento que lhe pertence em contínua relação para que esse se constitua. Como afirma Marco Aurélio «A mente do universo é social» (5.30) (MARCO AURÉLIO, 1973), isto é, a razão universal orquestra e harmoniza todas as coisas do mundo, de modo que essas estão em interação, associam-se e «são amigas umas das outras» (6. 38) (MARCO AURÉLIO, 1973). Para os estoicos, os seres humanos, enquanto habitantes do mundo e, sobretudo, enquanto seres racionais, participam do *logos* e assim pertencem a uma *comunidade natural universal* (BANATEANU, 2001, p. 126).

O sentimento que leva o homem a sentir-se parte de uma comunidade universal tem suas razões na essência da natureza humana, nasce do primeiro instinto natural do homem de autoconservação, a *oikeiosis*. Esse instinto de autoconservação que leva os animais primeiramente a cuidar da própria sobrevivência e em sequência a sacrificarem as próprias vantagens em favor de sua prole, no homem, o qual se distingue pela razão, ganha outras proporções, pois a *oikeiosis* se estende a ciclos sempre maiores, para além de si e da prole, alarga sempre mais o seu âmbito, atingindo toda a humanidade (POHLENZ, 1967b, p. 232).

Esse parentesco natural faz da humanidade uma *única grande família*. O movimento de conciliação entre os homens é antes de tudo um ato instintivo, que o coloca na mesma categoria dos outros seres vivos, naturalmente o homem é impulsionado a amar seus herdeiros e tende a preservar a sua espécie. Desse movimento inato, nasce nossa disposição natural a viver em sociedade. Tal explicação encontra-se em Cícero (*De finibus* 3.62-3)(LIMA, 2009, p. 441-2):

Pertinere autem ad rem arbitrantur intelligi natura fieri, ut liberi a parentibus amentur; a quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur. [...] Ex hoc nascitur, ut etiam communis hominum inter homines

naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum uideri (CÍCERO, 1998).

Relaciona-se com essa questão, por outro lado – julgam eles –, a compreensão de que é por natureza que os pais amam os filhos; partindo desse princípio, do qual ela tem origem, nós acompanhamos o desenvolvimento da sociedade comum do gênero humano. [...]

Disso deriva que também seja natural a conciliação comum dos homens com os homens, o que faz necessário que um homem não seja visto como estranho por um outro homem, pelo fato mesmo de ser um homem.

É dessa maneira que Cícero, a partir da *oikeiosis*, afirma o desenvolvimento de uma *sociedade comum do gênero humano* (*De finibus* 3.62). Observa-se que a *oikeiosis* para o ser humano tem um duplo aspecto, essa ascende a um nível ulterior, pois o que caracteriza o homem enquanto homem é a *razão*¹⁰⁹, a razão perfeita é o bem próprio do homem, é o que o qualifica superior aos demais animais e é aquilo que ele há de melhor. Dessa forma, esse é capaz de reconhecer em cada ser humano um *familiar* não por fatores externos, mas pelo reconhecimento da razão, como afirma Pohlenz, «um natural sentimento de estreita afinidade» (POHLENZ, 1967b, p. 232). É por isso que para o homem «viver segundo a natureza» coincide com a vida moral, isto é, a vida segundo a razão (POHLENZ, 1967b, p. 233).

Viver segundo a razão, é viver em coerência com a própria essência, com a centelha de *logos* que rege cada ação do homem e o mantém em harmonia e correspondência com a razão universal, o *cosmos* inteiro. Julgando-se parte desse todo, o estoico se define um *cidadão do mundo*, ele não se restringe aos limites geopolíticos supostos pelo Estado, mas tem consciência de que suas ações, até mesmo suas intenções, têm repercussões universais.

A concepção do *cosmos* – como essa única morada comum a todos os homens – têm, portanto, suas consequências concretas. O conceito de *Cosmópolis* amplia as fronteiras da *pólis* aos confins do universo, toda terra é, portanto, pátria para o homem. Essa transposição não diminui o empenho ético do estoico na sociedade, tal fato o coloca em um lugar de excelência e, ao mesmo tempo, amplia sua responsabilidade com o bem comum. Para o estoico, é fundamental adaptar-se às regras sociais em vigor e viver dentro da legalidade (COULMAS, 1995, p. 77). É na vida da sociedade, agindo segundo o *logos*, que o estoico pode contribuir para a conservação da humanidade, a *oikeiosis* do gênero racional.

Outro aspecto relevante, o qual se pode assinalar como consequência da doutrina cosmopolita, é o princípio de igualdade entre os homens. Uma vez que todos os homens participam igualmente da razão universal, eles são iguais e parentes entre si (COULMAS,

¹⁰⁹ A respeito da *Oikeiosis*, Radice (2000, p. 225) afirma que a comunidade dos seres racionais é um novo protagonista da doutrina da *oikeiosis*, um ulterior nível (cósmico) da natureza, para unir aos precedentes (biológico e humano).

1995, p. 75), a mesma lei universal é válida para todos sem distinção étnica, racial ou social. Na *Cosmópolis*, ninguém é estrangeiro para o outro, e os direitos são iguais. A centralidade do homem em sua essência racional como elemento determinante para a ordem do *cosmos*, ao passo que sobrepõe a política da *pólis* com a ideia de um sistema universal, admite os direitos humanos não mais sob uma ótica categorizada, mas individual. O cosmopolitismo estoico evolui para uma ética ao mesmo tempo individual e universal, segundo a qual o homem é considerado um ser dotado de potencialidades morais (BANATEANU, 2001, p. 144). O estoicismo confere a esse modo de sentir a humanidade todo o seu valor, dando-lhe uma justificação teórica, assim, superando definitivamente o fechamento nacionalista dos gregos (POHLENZ, 1967b, p. 275).

Pode-se dizer que na *Cosmópolis* a noção de liberdade é reinterpretada, pois é livre aquele que vive segundo a natureza e isso é uma decisão individual. É com base nesses argumentos que o estoico acredita que um escravo não é escravo por natureza e pode ser tão livre quanto qualquer homem, aliás se esse vive em coerência com o *logos* é mais livre do que aquele que se julga em liberdade, mas vive preso às próprias paixões, a vida virtuosa é acessível a todos e essa é a fonte da verdadeira liberdade. Por isso o estoico se posiciona contra a classificação do escravo como um ser inferior pela lei e pelo sangue, eles reivindicam que esses sejam tratados humanamente¹¹⁰. É muito significativo um fragmento de Sêneca (*Ad Lucilium* 47. 1-10) a esse respeito:

«Servi sunt.» Immo homines.«Servisunt.» Immo contubernales.«Servi sunt.» Immo humiles amici.«Servisunt.» Immo conservi, si cogitaveris tantundem in utroque lice re fortunae.

[...]Vis tu cogitare istum, quem servum tuum vocas, ex isdem seminibus ortumeodem frui caelo, aequae spirare, aequae vivere, aequae mori! Tam tu illum videreingenuum potes quam ille te servum.

«São escravos». Não são homens. «São escravos». Não, companheiros. «São escravos». Não, amigos humildes. «São escravos». Sim, como nós somos, se pensares que a sorte tem igual poder sobre nós e eles.

[...] Considera que este, que tu chamas de teu escravo, nasceu da mesma semente que tu, vive sob o mesmo céu, respira, morrerá como tu! Tu podes vê-lo livre, como ele pode ver-te escravo.

A ideia de uma origem comum de todos os homens, destaca Coulmas (1995, p. 78), exerce um efeito extraordinariamente civilizador sobre os homens daquela época. Esse sentimento natural de familiaridade entre os homens se transpõe não só no âmbito moral e

¹¹⁰ Segundo Coulmas (1995, p. 79), os estoicos não chegaram a reclamar a abolição dos escravos lá onde a escravidão já existia, pois nem a vida, nem a economia funcionaria sem o trabalho dos escravos. Já Pohlenz (1967b, p. 274) afirma que os estoicos nunca pensaram em abolir juridicamente a escravidão, pois ainda que preso o homem poderia cumprir a sua missão moral e ser feliz.

social, mas se desenvolve atingindo uma espécie de amor gratuito pela humanidade, o que se pode definir como *filantropia*. A comunidade universal do gênero humano é «o terreno necessário para a eclosão da amizade», reforça Banateanu. Assim, pode-se observar que a *oikeiosis*, esse impulso de preservação que move instintivamente cada homem em relação à espécie humana, é a raiz do cosmopolitismo, conseqüentemente da ideia de igualdade entre os homens e por fim da filantropia (GAGLIARDI, 1991, p. 37).

É importante salientar que houve uma evolução do conceito de *Cosmópolis* estoica. Na *República* de Zenão, encontra-se o fundamento do ideal de um universo unificado e sem fronteiras, a harmonia reinaria entre todos com o único poder da razão (COULMAS, 1995, p. 77). A república utópica de Zenão é uma cidade habitada apenas por *sábios*¹¹¹, todavia esse não é um projeto prático de reforma; para Zenão, tratava-se de um modelo ideal de sociedade que serviria de guia. No estoicismo posterior a Zenão, o ideal de uma *Cosmópolis*, como já foi referido, estende-se para todos os homens. Como revela Banateanu (2001, p. 145–6), o cosmopolitismo estoico acabará sofrendo durante a sua evolução o que pode ser chamado de uma «democratização», isto é, a extensão de uma sabedoria potencial, resultante da natureza racional de todos os seres humanos. Ainda que a origem da *sociedade universal do gênero humano* tenha tido como base o sonho da cidade dos sábios de Zenão, na evolução da doutrina do pórtico, a razão como elemento comum de toda a humanidade teve um foco maior.

No entanto, para os estoicos, o sábio continua a assumir um papel fundamental enquanto cidadão do mundo, pois, uma vez que a virtude garante a esse o sumo bem, o exercício dessa é aquilo que mantém o sábio em necessária relação com a comunidade. Somente o sábio, virtuoso por excelência, é capaz de guiar os seus concidadãos na reta razão (*orthos logos*) e os motivar a serem ativos na sociedade, porque somente ele vive em total coerência com a Razão Universal, em perfeito acordo com a natureza. Ainda que a condição humana seja o elemento primordial para uma vida em coerência com a razão, *os sábios se destacam na doutrina do pórtico como aqueles que fazem melhor uso dela*.

O sentimento de *philia* que cada homem estende a toda humanidade, movido por um impulso natural, a *filantropia*, para o sábio estoico se torna, então, um dever moral (COULMAS, 1995, p. 76). Na doutrina estoica, afirma Gagliardi (1991, p. 38), a amizade é

¹¹¹ Como explica Hadot (1998, p. 219), a *República* de Zenão se define como uma única pátria, que compreende o mundo inteiro. Não existem leis, pois a razão do sábio é suficiente para determinar o que deve ser feito; não existem tribunais, porque eles não cometem crimes; não existem templos, porque os deuses não precisam e não tem sentido sacralizar as obras feitas por mãos humanas; não existe dinheiro, nem leis sobre o matrimônio, mas há a liberdade de unir-se com quem se desejar, também é permitido o incesto; não existem leis sobre a sepultura dos mortos. Existe, portanto, um modo de vida que é possível somente porque todos os cidadãos são sábios.

obscurecida pelo sentimento indefinido de *filantropia* do sábio em relação aos outros homens, como uma elevação da *oikeiosis* em relação a todo ser humano. Todavia, a única *verdadeira amizade* é definida como aquela entre os sábios, idealizada e absoluta, porém sem tratos pessoais, perdendo sua individualidade, fazendo dessa somente um meio de acesso à virtude, explica a autora: «Nascia assim a comunidade ideal e abstrata tipicamente estoica, em que todos os sábios são amigos ainda que não se conheçam, porque cada um ama a virtude do outro»¹¹².

Concretamente, a partir dessa análise, pode-se inferir que, nas duas formas de amizade concebidas, seja aquela entre os homens absorvida no sentimento indefinido de *filantropia*, seja aquela verdadeira possível somente entre os sábios, não há espaço para uma relação objetiva entre indivíduos, é como se existisse um conceito de amizade pouco tangível na prática. Isso se deve ao fato de a amizade estoica, na doutrina de Zenão, obter o seu ápice numa *comunhão espiritual*, com forma ideal entre os sábios (POHLENZ, 1967a, p. 283).

É difícil de imaginar que a relação amigável se efetuasse somente nesses dois planos, ou muito amplo ou muito estreito, isto é, ou numa espécie de amor igualitário concebido por todos para qualquer ser humano, ou entre seres elevados, pela prática da virtude em que não precisam nem mesmo conviver. Acredita-se que essa polaridade seja um reflexo da distância estabelecida, na filosofia do pórtico, entre a figura do *insensato*, incapaz de ações perfeitas e virtuosas, e a do *sábio*, consciente e capaz de viver virtuosamente. Não existem degraus para a virtude no pensamento original da doutrina estoica, o homem possui essa virtude ou não, não há um processo de transição em que a virtude possa se aperfeiçoar naquele que busca um progresso moral, a ação ou é perfeita ou não é. O mito do sábio, presente na Filosofia Antiga em geral, configura o retrato de uma figura com traços humanos e vida humana, mas com os traços morais semelhantes aos de um deus (HADOT; DAVIDSON, 2014, p. 213).

O papel do sábio no estoicismo é uma peça fundamental para essa pesquisa, pois é um guia para a compreensão da amizade perfeita dentro da doutrina. A definição do sábio porta em si uma série de contradições e críticas dentro do sistema, questiona-se até que ponto esse ser excelente condiz com a realidade e até que ponto é possível viver como um sábio. Essas questões, conseqüentemente, se transpõem ao ideal de amizade que a doutrina estoica sustenta: uma absoluta relação virtuosa. É pertinente, portanto, aprofundar nessa pesquisa o papel do sábio na doutrina, em particular na relação de amizade.

¹¹² «Nasceva in tal modo quella comunità ideale ed astratta così tipicamente stoica, per la quale tutti i sapienti sono amici, anche se non si conoscono, perché amano ciascuno la virtù dell'altro» (GAGLIARDI, 1991, p. 38).

3.2.2 A figura do sábio na doutrina estoica

O sábio é uma figura amplamente explorada na Filosofia Antiga, é ele o modelo, a referência máxima de conformidade da vida à sabedoria. Entre os homens, o sábio se destaca como aquele que exercita a sua atividade de pensamento e contemplação, equiparando-se a um *deus*, trata-se da perfeição humana no seu ponto mais alto. O sábio estoico se distingue da multidão de insensatos e se assemelha a um deus no conhecimento da *virtude*, sendo, assim, capaz de agir com perfeita razão, perfeita consciência moral. Não só sua ação está em acordo com a Razão Universal, mas, sobretudo, a sua intenção é pura e perfeita. O sábio é um exemplo de coerência de vida e pensamento.

Em posse da virtude, não falta nada ao sábio, ele é autárquico, temática que se aprofundará no próximo capítulo. Essa independência em relação a tudo aquilo que está fora do próprio controle é o que fundamenta a liberdade do sábio, como afirma Hadot (HADOT; DAVIDSON, 2014, p. 221–2), o sábio é aquele que soube conquistar essa *liberdade interior*. Viver segundo a natureza, em acordo com a Razão Universal, significa para o sábio estoico haver um justo julgamento de cada manifestação externa, não estando, assim, condicionado por opiniões, preconceitos, emoções, paixões. A vida do sábio é intimamente ligada à lei do *logos* em si, o que lhe permite regular a própria vida segundo o sentimento e o critério moral, isto é, a própria razão coincide com a Razão Universal. Destarte, conhecendo em profundidade cada coisa, é como se o sábio pudesse «ver» com olhos límpidos o mundo externo em harmonia com essa parte cósmica que contém em si. Portanto, na sua interioridade, ele possui o único verdadeiro bem (POHLENZ, 1967b, p. 313), podendo assim sentir-se o mais rico dos homens ainda que não possua nenhum bem material, sentir-se plenamente feliz diante de quaisquer adversidades.

O sábio é, desse modo, um *homem perfeito* que caminha pelo mundo sem deixar-se perturbar, uma figura idealizada e praticamente inatingível, ele é uma exceção entres os homens, «como uma fênix, que aparece a cada quinhentos anos» (*Ad Lucilium* 42.1), conseqüentemente, quase toda a humanidade, diante desse alto modelo, é considerada insensata. Na prática, viver segundo a razão, no ideal do sábio, parece algo estranho e sobre-humano. No entanto, o que faz do sábio um ser extraordinário, paradoxalmente, é assumir aquilo que há de mais humano no homem, a razão (HADOT; DAVIDSON, 2014, p. 217). Atender à lei do *logos*, como já foi tratado, é possível a todos, é parte da natureza humana. Mas nem todos são conscientes dessa capacidade inata e fonte do sumo bem.

A esse respeito, destaca-se a aparente contradição presente no sistema estoico, pois ainda que os estoicos reconheçam quão remota é a possibilidade de tornar-se sábio, eles continuam a estimular o exercício da sabedoria, insistindo no ensinamento da própria filosofia como um modo de alcançar a vida feliz, isto é, fieis à figura ideal do sábio. Isso significaria, assim, a possibilidade de existência de um *progresso moral*, caso não, seria uma tarefa vã aquela dos filósofos. Os estoicos são conscientes que a via da sabedoria é um caminho contínuo; o sábio, mais que uma possibilidade de vida a ser alcançada, é o modelo de vida por excelência que mantém o filósofo em constante exercício da doutrina. Quando os filósofos da *Stoa* antiga queriam fixar as máximas da vida, involuntariamente as apresentavam nessa forma: “Como agiria o sábio nesse caso?”. Acredita-se que o sábio coincide, sobretudo, com a melhor versão de si, com aquele eu perfeito, puro, sem condicionamentos externos. A pergunta retórica, muito além de encontrar respostas em um modelo externo, a projeção de um homem que é perfeito na virtude, remete a um exercício interior, em que cada homem em acordo com a razão, pode-se vislumbrar como autor em potencial de ações coerentes, quase como se a pergunta fosse: “Como eu agiria se estivesse em acordo com a razão?”.

O sábio, portanto, é inspiração para o filósofo estoico, o seu retrato é um chamado a viver melhor, a ter consciência da perfeição que ele se esforça de alcançar. Essa postura de autocorreção diante de um modelo sublime de comportamento foi aquilo que estimulou os estoicos a criarem normas de conduta. Empenhados como cidadãos na vida cotidiana, os estoicos elaboraram a teoria dos deveres e das funções, indicando o comportamento racional na vida social, na relação com os deuses, com os homens e consigo mesmo (HADOT; DAVIDSON, 2014, p. 220). Por isso, não há na doutrina de modo algum o apelo a uma vida resguardada da vida em sociedade, pois o sábio, por primeiro, seria aquele que se ocuparia e se empenharia com a civilidade como um todo, é ele o modelo perfeito de cidadão, de político, de imperador. A figura do sábio convida o filósofo à ação, não só interior, mas também exterior, reforça Hadot (HADOT; DAVIDSON, 2014, p. 228), ele está a serviço da comunidade humana, ele pode formar uma família, ter um trabalho, participar da vida pública, mas tendo sempre em mente a coerência com a razão, a virtude como premissa e essência de cada decisão. A figura do sábio responde à necessidade indispensável de unificar a vida interior do homem (HADOT; DAVIDSON, 2014, p. 229), o que significa ser capaz de viver em dois planos: inserido na vida comum e ao mesmo tempo imerso na imensidão do *cosmo*.

É importante ressaltar que existe uma *lei racional* que vincula todos os homens de modo igual, sábios e não sábios. Para os estoicos, essa é uma lei eterna que já existia antes que existisse qualquer lei escrita. Quem não obedece a essa lei atrai para si a máxima pena,

ainda que essa não seja considerada nos tribunais dos homens, pois estará privando a si mesmo da sua própria humanidade e do seu máximo bem, é uma renúncia à paz interior que se pode alcançar no acordo com o *logos* (POHLENZ, 1967b, p. 268). Define-se por *katorthoma* «aquilo que é ordenado por essa lei», e essa ordem coincide com aquilo que o sábio faz por impulso próprio. Já para o homem comum o julgamento do próprio *logos* não é suficiente para que esse esteja na via correta, pois o *logos* nele está ofuscado por múltiplas influências. Por isso, aquele que não é sábio precisa de uma instância superior que lhe assinale aquilo que é justo e aquilo que deve ser feito (POHLENZ, 1967b, p. 271–2). Desse modo, as ações do sábio são concebidas como uma norma que guia as ações dos homens, os estoicos chamam essas ações executadas perfeitamente pelo sábio de *katorthomata*. O aspecto exterior das ações não basta para defini-la *katorthomata*, é preciso que haja uma disposição moral ideal. Ainda que uma ação seja praticada tendo como resultado um bem, se o autor da ação não houvesse a intenção plena de realizar um bem, essa seria vã, seria um ato puramente externo que não corresponderia à virtude (POHLENZ, 1967b, p. 261). A intenção moral tem o valor máximo dentro da doutrina do pórtico.

No entanto, para cada homem, enquanto ser racional, existe um certo tipo de comportamento adequado. Por exemplo, honrar os pais, honrar a própria pátria, são práticas naturais ao homem comum, as quais não nascem de um profundo convencimento moral, são uma espécie de *dever*, aquilo que convém ser feito. Os estoicos acreditam que a maioria dos homens não age com uma intenção moral perfeita. Assim, há na doutrina estoica uma distinção de valor entre as ações absolutamente perfeitas (*katorthomata*) e as ações de segunda natureza (*kathekonta*), que são chamadas ações *convenientes*. As ações convenientes se distinguem das ações virtuosas, mas não são consideradas contrárias à natureza, assim, não são ações viciosas. Essas estão em uma esfera intermediária, de modo que o homem comum pode atuar não menos que os sábios. Pois, as ações convenientes não são «perfeitas», mas são «preferíveis», são éticas em um sentido relativo, uma vez que recebem a norma do mesmo *logos* das ações perfeitas. Portanto, a norma moral é uma só, mas admite ao lado do critério de valor absoluto um critério relativo (POHLENZ, 1967b, p. 264–5). Observa-se que o conceito de *dever* estoico é estreitamente ligado à doutrina do *logos*. Graças a esse código de conduta, afirma Banateanu (2001, p. 62), existe lugar para a *virtude humana* ao lado da *virtude do sábio*, uma virtude que não é sabedoria nem saber absoluto, mas é prudência e reflexão racional. Destarte, os *convenientes* são ações conforme a natureza e acessíveis a todos os homens.

Quando se trata da amizade no sistema estoico, não diferentemente o sábio ocupa um lugar de excelência, o modelo ideal de amizade está naturalmente na relação entre sábios, pois «só o sábio sabe amar, só o sábio é um verdadeiro amigo» (*Ad Lucilium* 81.12). A autêntica vida virtuosa faz com que o sábio busque a amizade por ela mesma, sem qualquer motivação externa, o sábio não busca um amigo nem por interesse, nem por necessidade, ao sábio não falta nada. Como enfatiza Laurand (2008, p. 58), a amizade recíproca, então, se torna possível pela plena verdade da relação, que se encontra no comum ancoramento na virtude: é esta virtude que torna o relacionamento firme, inabalável e fiel. Dessa forma, o sábio é um artífice da amizade, pois é protagonista de uma amizade desinteressada, ele está pronto a se doar completamente sem esperar nada em troca do amigo, isso significa saber amar. O sábio, então, representa uma concepção ativa da amizade (BANATEANU, 2001, p. 165).

Assim como a imagem do sábio pressupõe a do não-sábio, a verdadeira amizade pressupõe uma falsa amizade, uma amizade que não atinge esse ideal de perfeição da relação. Seria essa a amizade entre os insensatos, isto é, uma relação que se mantém exteriormente, baseada no interesse e na necessidade. A verdadeira amizade supõe a virtude (BANATEANU, 2001, p. 170), logo, aquele que não vive na virtude não pode ser um amigo de verdade. Para os estoicos, a amizade entre os sábios mantém-se num plano ideal, um sábio é para o outro o espelho da virtude, a amizade entre eles é ligada à virtude, a própria amizade nesse plano perfeito é definida como *virtude*. Na classificação dos *bens* em um fragmento de Diógenes Laércio (7. 95-6), pode-se identificar o valor da amizade e do amigo na doutrina do pórtico e, então, compreender melhor o papel do sábio nessa composição:

Ἔτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχὴν, τὰ δ' ἐκτός, τὰ δ' οὔτε περὶ ψυχὴν οὔτ' ἐκτός. τὰ μὲν περὶ ψυχὴν ἀρετὰς καὶ τὰς κατὰ ταύτας πράξεις· τὰ δ' ἐκτός τό τε σπουδαίαν ἔχειν πατρίδα καὶ σπουδαῖον φίλον καὶ τὴν τούτων εὐδαιμονίαν· τὰ δ' οὔτ' ἐκτός οὔτε περὶ ψυχὴν τὸ αὐτὸν ἑαυτῷ εἶναι σπουδαῖον καὶ εὐδαίμονα. ἀνάπαλιν δὲ καὶ τῶν κακῶν τὰ μὲν περὶ ψυχὴν εἶναι, τὰς κακίας καὶ τὰς κατ' αὐτὰς πράξεις· τὰ δ' ἐκτός τὸ ἄφρονα πατρίδα ἔχειν καὶ ἄφρονα φίλον καὶ τὴν τούτων κακοδαιμονίαν· τὰ δ' οὔτε ἐκτός οὔτε περὶ ψυχὴν τὸ αὐτὸν ἑαυτῷ εἶναι φαῦλον καὶ κακοδαίμονα.

Além disso, dos bens alguns são da alma, outros são exteriores. Os bens da alma são a excelência e os atos excelentes; os bens exteriores são ter uma pátria digna ou um amigo digno, e a felicidade de ambos. Ser bom e feliz pertence à classe dos bens que não são nem exteriores nem da alma. Quanto aos males, alguns são da alma, como as deficiências e as ações deficientes; outros são exteriores, como ter uma pátria indigna ou ter um amigo indigno, e a infelicidade de ambos. Outros males não são nem da alma nem exteriores, como ser mau ou infeliz (LAÉRCIO, 2008, p. 203).

Os bens são definidos pelos estoicos em três categorias, os bens da alma, os bens exteriores e os bens que nem são da alma nem são exteriores. Aqueles que pertencem à alma

são a excelência e os atos excelentes, isto é, tudo aquilo que se refere à virtude e à perfeição das ações. O amigo pertence à segunda categoria dos bens, esse é classificado como um *bem externo*, no texto grego, o autor especifica a qualidade desse amigo: *spoudaios philos*. O termo *spoudaios* pode ser traduzido como virtuoso, honesto, sábio, é considerado um sinônimo de *sophos* (sábio)¹¹³. Então, para que esse amigo seja considerado um *bem*, ele deve corresponder a essa qualidade. Na continuação do fragmento, o autor define aquilo que é *mal* em uma sequência de oposições àquilo que fora definido como bem. O indigno, qualificado com o termo *aphonas* no texto grego, está em oposição ao *spoudaios*, trata-se de quem carece de sabedoria, de virtude, ele é um insensato, a relação entre pessoas dessa categoria é definida como um *mal externo*. Conclui-se que uma relação que não seja baseada na excelência, isto é, na virtude, não pode ser um bem.

O fragmento dá relevância aos bens da alma, aquilo que é em si excelente, ou seja, a *virtude* em si. A amizade, uma vez que é buscada por ela mesma, é um bem que nasce de uma disposição perfeita, então, pode-se considerar como um bem relativo à alma, pois resulta de uma ação virtuosa (*katorthoma*), que não tem origem nem no interesse, nem no prazer próprio (BANATEANU, 2001, p. 69). Desse modo, a amizade em si, enquanto disposição perfeita da alma, é dita uma *virtude*, logo, é um bem que pertence à alma. Já o amigo excelente, que corresponde a essa ação virtuosa, é um bem externo (BANATEANU, 2001, p. 67), é espelho da virtude (como já explicitado acima). Por fim, compreende-se que a amizade em si é um bem relativo à alma, o amigo virtuoso é um bem externo e toda relação fora da virtude é um mal.

Conclui-se que a relação que não nasce dessa disposição da alma, que se funda na utilidade e no prazer, não é em si uma amizade, pois não é um bem. Logo, a amizade se restringe àqueles que são virtuosos, aos sábios (*spoudaios*). Tais sentenças se justificam dentro do sistema lógico estoico, mas, em confronto com a realidade concreta, são lacunares. Uma vez que um sábio é uma exceção entre os homens, a humanidade estaria fadada a relações superficiais e falsas, relações que visam apenas o interesse? Também se questiona qual seria a classificação da relação entre os sábios e aqueles que se esforçam na sabedoria, isto é, aqueles que se exercitam na virtude, na vida segundo a razão, na prática do estoicismo.

A teoria dos *convenientes* (*kathekon*) é uma via para uma compreensão mais ampla das relações amigáveis no sistema estoico. A amizade é concebida, para os estoicos, como algo que *convém*, que está em acordo com a razão, que *deve* ser cultivada, pois é natural ao

¹¹³ A respeito das nuances dos termos *sophos* e *spoudaios* Cf. (BANATEANU, 2001, p. 167).

homem. Outro fragmento de Diógenes Laércio (7. 108-9) apresenta essa classificação, na tradução escolhida se traduz *kathekon* por *dever*¹¹⁴:

Κατωνομάσθαι δ' οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθήκον, ἀπὸ τοῦ κατὰ τινας ἦκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης. ἐνέργημα δ' αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον. τῶν γὰρ καθ' ὄρμην ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθήκον<, τὰ δ' οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον>. Καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις· παρὰ τὸ καθήκον δέ, ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος, ὡς ἔχει τὰ τοιαῦτα, γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπερορᾶν καὶ τὰ παραπλήσια· οὔτε δὲ καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον ὅσα οὔθ' αἰρεῖ λόγος πράττειν οὔτ' ἀπαγορεύει, οἷον κάρφος ἀνελέσθαι, γραφεῖον κρατεῖν ἢ στλεγγίδα καὶ τὰ ὅμοια τούτοις.

Zenão foi o primeiro a usar o termo «dever» (*kathekon*), derivado de *katátinas hékein*, porquanto o dever se dirige ou incumbe a certos homens, e é um ato coerente com as disposições da natureza. Das ações inspiradas pelo impulso algumas são conformes ao dever, outras são contrárias ao dever, e outras nem são conformes nem contrárias ao dever. São conformes ao dever as ações ditadas pela razão – por exemplo: honrar os pais, os irmãos, a pátria, **manter boas relações com os amigos**; não são conformes ao dever as ações não aceitas pela razão – por exemplo: descuidar-se dos pais, não cuidar dos irmãos, não viver em harmonia com os amigos, desprezar a pátria e similares. Nem contrárias nem conformes ao dever são todas as ações cuja prática a razão não impõe nem veta – por exemplo: arrancar os ramos secos, segurar uma pena ou um estilete e similares (LAÉRCIO, 2008, p. 206).

A relação entre amigos é, portanto, um ato *conveniente*, que se enquadra como um *dever*, pois é conforme a razão e a natureza humana. A amizade, então, corresponde a uma de nossas inclinações naturais mais profundas, a sociabilidade. Banateanu (2001, p. 62) atesta que, uma vez que manter boas relações com os amigos faz parte dos atos convenientes, essa é a prova de que a amizade é acessível a todos os homens, não somente aos sábios. Esse seria o lugar intermediário para as relações entre sábios e homens comuns que buscam a virtude e agem no acordo com a razão.

Como se poderia então justificar a persistente afirmação de que a verdadeira amizade só é possível entre os sábios? A amizade entre os sábios se mantém como um modelo ao qual o homem comum tende por meio das relações de amizade imperfeitas. Ainda que seja um modelo idealizado, possível apenas para uma parcela raríssima da humanidade, é necessário como estímulo para aqueles que tendem à sabedoria, é necessário como ponto de oposição às relações que se satisfazem apenas como uma troca de benefícios mútuos baseada no interesse. Ainda que jamais se chegue a essa comunhão perfeita, todo o bem realizado em favor dos outros, por conta da simpatia universal, terá um efeito positivo para o mundo (BANATEANU, 2001, p. 178).

¹¹⁴ Cícero traduz *kathekon* para o latim como *oficia*, no português, uma possibilidade de tradução mais próxima seria *deveres*.

Vale salientar que a doutrina estoica sofre um processo de evolução, no qual a ideia de um *progresso moral* sempre mais ganha espaço. De maneira que, a amizade entre homens comuns, uma vez que se funda na virtude e aspira à sabedoria, é como se acendesse degraus em direção à amizade perfeita. O modelo do sábio como aquele que alcança a virtude por excelência permanece inabalável, no entanto, no estoicismo médio, a polaridade entre o sábio e o insensato é de certo modo repensada. O ideal do sábio sempre mais *se humaniza*, tornando-se para além de um modelo, um projeto de vida.

3.2.3 Panécio e os deveres – uma nova interpretação para a doutrina estoica

Panécio de Rodes é o precursor de um período médio na história da escola estoica¹¹⁵. Discípulo do estoico Antípatro, depois da morte do mestre em 129 a. C., é ele quem assume a direção da escola estoica em Atena. Grego de origem aristocrática e, sobretudo, um homem que já havia viajado pelo mundo, ele representava uma novidade para o estoicismo. Panécio foi capaz de reinventar a escola estoica, pois, para o filósofo de Rodes, importava dar ao estoicismo uma orientação prática, muito mais que defender o seu sistema doutrinário e cada um dos seus dogmas com teorias (POHLENZ, 1967b, p. 392–94). O estoicismo paneciano é marcado por uma espécie de adequação do sistema à realidade então presente. Panécio é um estoico convicto e mantém o espírito original da escola do pórtico, porém reinterpreta fundamentos basilares da escola, a fim de que seus ensinamentos sirvam à vida concretamente.

Um primeiro aspecto relevante do renovamento paneciano é a valorização dada à personalidade individual. O princípio da *vida segundo a natureza*, capital para o sistema estoico, é o que fundamenta a igualdade entre homens. A racionalidade é o que determina o homem em geral. Todavia, Panécio acredita que não seja essa a determinação predominante, pois cada homem teria uma disposição individual desde o nascimento. Para o filósofo de Rodes, a natureza atribui ao homem dois *papeis*¹¹⁶, um deles é comum a todos, isto é, a condição racional e a superioridade aos animais; o outro é atribuído pessoalmente a cada homem, pois tal qual o corpo apresenta suas diferenças notórias, também a alma apresenta

¹¹⁵ Pohlenz (1967b, p. 388) não está de acordo com o uso da denominação «médio estoicismo», pois afirma que tal declaração pode fazer surgir a ideia de um grupo compacto de pensadores. E é duvidoso que Panécio tenha começado na história do estoicismo uma nova fase, a qual será substituída na idade imperial por uma mudança de espírito. Desse modo o autor define como um período médio na história do estoicismo.

¹¹⁶ No texto original referente às justificativas de Panécio, *De officiis*, Cícero utiliza a palavra *persona*, fazendo uma alegoria às máscaras do teatro grego.

características ainda mais determinantes (*De officiis* 1. 107)¹¹⁷. Realizar a natureza do homem, em Panécio, tem uma conotação mais específica em relação às categorias do antigo estoicismo, pois não se restringe apenas à racionalidade humana, mas conforma-se às capacidades e aos talentos pessoais. Com Panécio pela primeira vez se dá um reconhecimento ético à personalidade individual (*De officiis* 1. 114). É importante deixar claro que o papel decisivo permanece reservado à *natureza humana universal*, que subjuga o indivíduo à lei racional, igualmente obrigatória a todos, e fixa os limites dentro dos quais deverá se desenvolver a individualidade de cada um (POHLENZ, 1967b, p. 409).

Esse primeiro traço do novo olhar de Panécio para o estoicismo naturalmente acarreta outras mudanças na prática da doutrina. A imagem ideal do sábio despido de qualquer aspecto pessoal é muito distante do plano da vida real no qual o filósofo de Rodes caminha com a doutrina do pórtico. Não é à toa que Panécio é memorável por sua obra dedicada aos *deveres*. Existe uma grande preocupação, por parte do filósofo, com a conduta dos homens em sociedade. A *ação moral* é tão valorizada quanto a *intenção moral* em Panécio, pois a *ação* é o que determina a vida concreta dos homens. Então, nessa lógica paneciana não haveria uma supervalorização da *katorthomata* em relação aos *kathekonta*. A ação justa oriunda de uma intenção perfeita (cumprida apenas pelo sábio) e a ação justa a partir de um *dever* moral (possível ao homem comum) resultam externamente numa *ação reta* e isso importava para o filósofo. O dever é uma resposta à lei racional que guia o comportamento humano, porém essa lei não é externa, mas interna, ela está ligada ao *logos* que habita em cada homem. Destarte, para Panécio, o dever é um comando da natureza específica do homem, ou seja, é um comportamento conforme a razão e conforme a personalidade individual (POHLENZ, 1967b, p. 410).

Observa-se que a moral paneciana alarga os horizontes para o *homem comum* que vive segundo aquilo que é *honesto*. Ao tirar o foco da figura inacessível do sábio e da sua intenção moral perfeita, o filósofo define uma moral para o homem em progresso, aquele que é capaz de agir segundo a razão e de ascender na prática da virtude (*De officiis* 3. 14).

Naquilo que se refere à amizade, a partir da leitura do *De officiis* de Cícero, Fraisse (1974, p. 382), no seu estudo sobre a amizade, apresenta considerações relevantes sobre a perspectiva paneciana. Para o autor, existe uma reinterpretação do princípio de *oikeiosis* em Panécio. O princípio de conservação tão difundido pelos estoicos se estende em ciclos das relações mais familiares até alcançar todo o gênero humano. Segundo o autor, essa

¹¹⁷ As referências e traduções de *De officiis* são retiradas de (CÍCERO, 1999).

teoria autoriza a concepção impessoal da amizade entre os sábios, que, por meio da virtude, são amigos entre si ainda que não se conheçam e nem convivam, de maneira que a vida comum é acessória. Em *De officiis* (1. 50), tal formalismo ético não se faz presente, pois se existem deveres que o homem honesto é capaz de cumprir em relação a qualquer ser humano, à pátria, aos concidadãos, mais específico seriam esses deveres se fossem direcionados àqueles com os quais existe uma relação de proximidade. Portanto, os deveres se adaptam à natureza da relação de proximidade. Em uma passagem do *De officiis* (1. 58), os níveis de proximidade em que se classificam as relações sociais compõem uma gradação das mais amplas àqueles mais íntimas, a adequação dos deveres a cada relação é bastante clara:

Sed si contentio quaedam et comparatio fiat, quibus plurimum tribuendum sit officii, principes sint patria et parentes, quorum beneficiis maximis obligati sumus proximi liberi totaque domus, quae spectat in nos solos neque aliud ullum potest habere perflugium, deinceps bene convenientes propinqui, quibuscum communis etiam fortuna plerumque est. Quamobrem necessaria praesidia vitae debentur his maxime quos ante dixi, vita autem victusque communis, consilia, sermones, cohortationes, consolationes, interdum etiam obiurgationes in amicitiiis vigent maxime, estque ea iucundissima amicitia, quam similitudo morum coniugavit¹¹⁸.

A fazer-se um confronto e uma comparação para saber a quem devemos o maior número de préstimos, em primeiro lugar virão a pátria e os pais, pois a eles estamos ligados pelos mais importantes benefícios; depois, os filhos e o lar que confia em nós e não encontra outro refúgio; enfim, os parentes com quem nos entendemos bem e às vezes temos até uma fortuna comum. Assim, os recursos necessários à existência devem-se principalmente àqueles que antes mencionei; mas a vida e o alimento comum, os conselhos, as conversas, as exortações, as consolações, muitas vezes até as repreensões importam sobretudo nas amizades, sendo bastante grata a amizade que a semelhança de costumes promoveu.

Observa-se um quadro no qual, em paralelo com a extensão da *oikeiosis*, os *officii* assumem uma direção adaptada à *pietas* e ao *mos maiorum* romano. É interessante como a amizade é concebida nessa panorâmica, como adverte Fraisse¹¹⁹, «a amizade aparece como o lugar onde sentimentos e deveres se acordam mais espontaneamente». Aquilo que se atribui à relação entre amigos no trecho de Cícero não seria possível numa relação de caráter espiritual, numa relação entre sábios que não interagem socialmente, mas que se conectam apenas por uma comunhão de pensamento. A amizade, em *De officiis* (1. 55-56), é definida como o encontro de homens bons (*virī bonī*) por meio daquilo que é (*honestum*) e pelo exercício da virtude (*virtus*):

Sed omnium societatum nulla praestantior est, nulla firmior, quam cum viri boni moribus similes sunt familiaritate coniuncti; illud enim honestum, quod saepe

¹¹⁸ As citações em latim do *De Officiis* são retiradas de (CICERO, 1913)

¹¹⁹ «[l'amitié] apparaît comme le lien où sentiments et devoirs s'accordent le plus spontanément ». (FRAISSE, 1974, p. 385)

dicimus, etiam si in alio cernimus, [tamen] nos movet atque illi in quo id inesse videtur amicos facit.] Et quamquam omnis virtus nos ad se allicit facitque, ut eos diligamus, in quibus ipsa inesse videatur, tamen iustitia et liberalitas id maxime efficit. Nihil autem est amabilius nec copulativius, quam morum similitudo bonorum; in quibus enim eadem studia sunt, eadem voluntates [...]

Mas nenhuma sociedade é mais excelente, nenhuma mais sólida do que quando os homens bons, semelhantes em costumes, se ligam pela amizade. Com efeito, a honestidade de que falamos nos comove e nos torna amigos daquele em quem parece existir. Apesar de toda virtude atrair e nos fazer estimar a pessoa que a ostenta, a justiça e a liberalidade conseguem-no mais que todas. Nada é mais amável e mais sociável do que a semelhança dos bons costumes, nos quais lobrigamos idênticos esforços, desejos idênticos [...]

A amizade, portanto, é possível entre aqueles que se assemelham e se atraem pela vida virtuosa, essas características ressoam aquelas da amizade ideal estoica, porém não caberia aqui a imagem impessoal e universal da amizade entre sábios firmada no estoicismo antigo. Na definição dessa relação excelente, o uso da expressão *sunt familiaritate coniuncti* (são unidos/ligados pela familiaridade/intimidade) e do verbo *diligere* (amar, cuidar, estimar), no que tange ao relacionamento dos amigos, explicita que, para além de um acordo de pensamento, existe uma *afeição* entre os amigos, há espaço para emoções e, sobretudo, nesse modelo descrito é necessária a convivência. Essa forma de amizade entre *homens bons* se adequa muito bem à ideia paneciana de que o dever se conforma à proximidade da relação. Como destaca Fraisse (1974, p. 386), lá onde o antigo estoicismo concentra rigorosamente as forças numa ordem universal e no dever social e cívico, deixando pouca atenção para o outro considerado por si mesmo e não somente enquanto *ser racional*, Panécio abre espaço para o ideal de uma sociedade, em que o amor pelo outro pode ser considerado um fim, à margem de todas as preocupações políticas e humanitárias.

A partir dessa análise, alguns aspectos são relevantes para a discussão sobre a amizade. Primeiro, pode-se inferir que níveis diferentes de amizade são concebidos, a proximidade vai determinar as características e o empenho envolvido na relação amigável. Segundo, a partir do pressuposto, o dualismo entre a amizade ideal entre sábios e a amizade insensata entre os não sábios é colocado em questão. Abre-se uma possibilidade para a amizade entre *homens bons*, não fundamentalmente sábios, *homens em progresso*, que no exercício comum da virtude se assemelham e buscam a plenitude da sabedoria. Assim, a amizade entre os *não sábios* é tomada em consideração no plano estoico de Panécio.

O estoicismo paneciano influencia profundamente a obra *Lélio* de Cícero, o filósofo romano bebe das fontes estoicas na sua tentativa de definir a amizade ideal com vistas à virtude. Todavia, o diálogo ciceroniano dedicado à amizade retoma e desenvolve a

concessão das relações amigáveis numa perspectiva mais humana, negando firmemente o formalismo estoico.

3.3 Cícero – A humanização da Amizade em *Laelius (De Amicitia)*

Cícero foi uma figura determinante para a filosofia latina, ele foi capaz de imprimir uma marca tão profunda com seus escritos que muitos continuam a denominar *ciceroniana* a época na qual se desenvolveu sua obra (PARATORE; MANUEL LOSA, S.J, 1987, p. 179). Cícero, notório estadista romano, após um período turbulento de guerra civil, encontrando-se do lado perdedor com a ascendência de Júlio César, afastou-se da atividade política. Em 45 a. C., com a morte da filha Túlia, imerso numa imensa tristeza e constricto à inatividade, decide dedicar-se à tarefa de apresentar aos romanos a filosofia grega em vestes latinas, permitindo o conhecimento de grande parte do assunto filosófico na língua dos romanos (CICERO, 2001, p. IX). Em *Sobre a adivinhação*, encontram-se trechos desse projeto filosófico de Cícero (*De diuinatione* 2.1-7):

1. Indagando e pensando por muito tempo sobre como eu poderia ser útil a um maior número de pessoas possível, para não deixar de me preocupar, jamais, com a República, nada melhor me ocorria do que transmitir aos meus concidadãos os caminhos das nobres artes, o que penso que já consegui em numerosos livros. Pois exortamos o máximo que pudemos ao estudo da filosofia neste livro que é intitulado *Hortênsio* e mostramos nos quatro livros *Acadêmicos* a maneira de tratar de filosofia que julgávamos ser a menos arrogante e a mais coerente e elegante. 2. E estando os fundamentos da filosofia assentados nos **fins do bem e do mal**, esse ponto foi tratado profundamente por nós em cinco livros, para que se pudesse compreender o que era dito por cada um e o que era dito contra cada um dos filósofos. Em mesmo número, os livros seguintes, das *Tusculanas*, mostraram os requisitos mais necessários à vida feliz. Pois o primeiro é sobre o desprezo à morte; o segundo sobre a tolerância à dor; sobre o alívio da angústia, o terceiro; o quarto sobre as demais perturbações da alma; o quinto compreendeu este tópico que ilustra muito bem toda a filosofia, pois ensina que a virtude é suficiente por si mesma para a vida feliz.

3. Depois de publicar esses trabalhos, finalizaram-se os três livros *sobre a natureza dos deuses*, nos quais toda a discussão desse tema está contida. E para que ficasse totalmente completa e clara, começamos a escrever *sobre a adivinhação* nestes livros, aos quais se acrescentamos, como tenho a intenção, um *sobre o destino*, teremos esclarecido completamente toda essa questão. E a esses devem ser acrescentados seis *sobre a República*, que escrevemos quando tínhamos a administração da República. Um grande tema próprio da filosofia, tratado muito extensamente por Platão, Aristóteles, Teofrasto e por toda a escola dos peripatéticos. Pois o que eu poderia dizer a respeito da *Consolação*? Ele, que certamente cura a mim mesmo um pouco, será igualmente útil, creio, às demais pessoas. Há pouco veio se acrescentar também o livro que enviamos ao nosso amigo Ático *sobre a velhice*. Visto que o homem se torna bom e forte através da filosofia, o nosso *Catão* deve ser arrolado entre esses livros e entre os mais importantes. 4. Uma vez que Aristóteles e igualmente Teofrasto, homens excelentes, uniram não só com sutileza, mas também com eloquência, os preceitos da retórica à filosofia, também nossos

livros de oratória parece que devem ser postos no mesmo número. Assim serão os três livros *Sobre o Orador*; o quarto, *Bruto*; o quinto, *O Orador*.

Até o momento havia essas obras, às restantes nos dirigíamos mentalmente dispostos e preparados de forma que, a não ser que um motivo mais grave impedisse, não permitiríamos que houvesse algum tema da filosofia que não aparecesse elucidado nas letras latinas. Pois que benefício maior ou melhor podemos dar à República do que ensinarmos e instruímos a juventude? Sobretudo nestes tempos e costumes, em que está corrompida a tal ponto que deve ser contida e corrigida com a ajuda de todos. 5. Na verdade, não espero que possa ser feito o que nem mesmo se deve exigir: que todos os jovens se convertam a esses estudos. Permitam os deuses que uns poucos! Contudo, o empenho desses poderá manifestar-se largamente na República. Certamente, também colho o fruto do meu trabalho nestes que, já de idade avançada, encontram repouso em nossos livros; o meu empenho em escrever é incitado a cada dia mais ardentemente pelo empenho deles em ler; na verdade, reconheço que são mais numerosos do que eu pensava. É magnífico e também glorioso aos homens romanos que não necessitem das letras gregas no que diz respeito à filosofia. 6. O que conseguirei sem dúvida, se tiver realizado meus planos. De fato, a grave situação do Estado me deu o ensejo para explicar a filosofia quando, em guerra civil, eu não podia nem cuidar da República, como costumava, nem deixar de agir, e não encontrava nada preferível a fazer que de fato fosse digno de mim. Portanto, meus concidadãos não de me escusar, ou antes, ficarão agradecidos, pois, estando a República em poder de um só, não me apartei, não desertei, não me abati nem agi como se estivesse enraivecido com um homem ou com os tempos, e não adulei ou admirei a sorte alheia de forma que tivesse pena da minha.

Pois eu havia aprendido isto mesmo através de Platão e da filosofia: são naturais certas transformações nos governos, de modo que estão ora sob a autoridade dos nobres, ora do povo, às vezes de um só¹²⁰. 7. Ocorrendo isso à nossa República, então, privados das funções de outrora, começamos a renovar esses estudos, não apenas para que a alma se aliviasse das inquietações principalmente dessa maneira, mas também para que fôssemos úteis aos nossos cidadãos, da forma que podíamos. Pois nos livros expressávamos o parecer que diríamos publicamente, pensávamos que a filosofia era para nós uma substituta para a administração da República (GRATTI, 2009).

Cícero se autodefine como um *acadêmico cético*; para ele a filosofia consiste essencialmente na refutação do que não seria verdadeiro; a Academia cética resgata o método socrático de investigação (*elenchos*), discutindo e argumentando contra as teorias já existentes, ao invés de pensar uma posição própria ou adotar alguma. Enquanto acadêmico cético, em suas obras, Cícero leva o leitor romano a pensar filosoficamente. Em forma de diálogo, as grandes teorias filosóficas são discutidas e avaliadas pelo filósofo latino, seu trabalho tem como base os argumentos e não um conhecimento superficial. De acordo com esse método utilizado por Cícero, somente quando o leitor está envolvido em analisar os prós e contras de uma posição é que ele está pensando por si mesmo. Para os acadêmicos céticos, esse é o aspecto crucial da tradição filosófica platônica. O resultado de tal exame crítico é de que todas as teorias têm vantagens racionais, como também falhas racionais, de maneira que algumas teorias são preferíveis a outras, mas nenhuma pode ser considerada em absoluto

¹²⁰ Cf. Platão, *República*, 545b-c. Alusão às três formas tradicionais de governo: aristocracia, democracia e monarquia (ou tirania).

(CICERO, 2001, p. X–XIII). Desse modo, não há em Cícero a total defesa de nenhuma escola.

Sem dúvidas, Panécio influenciou bastante o pensamento ciceroniano. O conceito paneciano de *dever* atraiu fortemente Cícero, pois estava em plena consonância com a vida do estado romano. É desse modo que Cícero recorre à obra do filósofo estoico grego para a formulação do seu *De officiis*. À parte qualquer influência estoica, Cícero é convicto de que somente o *homem político*, que opera pelo bem do seu povo, pode realizar a *virtude suprema*, aquela capaz de sobreviver à morte¹²¹. Assim como Panécio sustenta a figura do homem bom sem as exigências extremas do sábio estoico, Cícero também admite que o homem comum seja capaz de buscar a virtude, enquanto agente de uma ação justa, mas humanamente passível ao erro. A *virtus* exaltada por Cícero no homem romano deve ser acompanhada do profundo senso de *humanitas* (POHLENZ, 1967b, p. 565). A partir dessa visão, a prática da virtude dá espaço também para a fragilidade da natureza humana, o que se observará na leitura posterior de *De Amicitia*.

Nesse caso, a natureza humana compreende também a individualidade de cada homem singularmente, a pessoa¹²². Como explica Pohlenz (1967b, p. 568), em Cícero, a *humanitas* pertence à esfera da *res privata*, isto é, da vida individual; já a *virtus* o verdadeiro romano a manifesta enquanto *vir*, a serviço do estado, isto é, da *res publica*. Desse modo, a *humanitas* é integrada à *virtus*, a humanidade do homem romano não está fora da sua condição de nacionalidade, mas essa *humanitas* é fortemente caracterizada do sentimento de pertença a uma nação e a um estado.

Observa-se em Cícero um forte apelo à filosofia prática, a virtude para além de uma concepção teórica está estritamente ligada ao empenho político do homem romano. Essa atenção voltada à vida política não é menos evidente quando Cícero trata do tema da amizade. Ainda que o filósofo latino aprofunde a temática da amizade e argumente a esse respeito em obras como *De officiis* e *De finibus*, é no diálogo *De Amicitia* que Cícero tece fundamentalmente o seu elogio à amizade. Para tanto, Cícero escolhe como veículo adequado para o seu tratado a amizade entre Lélcio e Cipião, figuras públicas que representam a antiga classe patrícia romana. Como ressalva Pangle (2003, p. 108), a escolha dos personagens de Cícero para tratar da amizade deixa claro o modelo de homem que ele quer avaliar. Para Cícero, que insistia sobre a estreita conexão entre teoria e prática, tornava-se particularmente

¹²¹ Desse modo, para Cícero, a natural recompensa da virtude é a glória. Esse tema será retomado na análise da obra *De Amicitia*.

¹²² Esse aspecto foi contemplado fundamentalmente em Panécio, como já referido no tópico anterior.

importante traçar modelos de vida filosófica sobretudo fora das escolas, acrescenta Narducci (1997, p. 188). A amizade em Cícero passa pela virtude, mas também pelo senso de humanidade presente na sua crítica filosófica. O que Cícero tenta apresentar em *De Amicitia* está muito mais próximo das problemáticas da vida romana cotidiana do que de um conceito filosófico irrefutável de amizade.

3.3.1 A amizade em *Laelius*: A refutação dos modelos precedentes

No diálogo *De Amicitia*, composto em 44 a. C., Cícero intenta escrever sobre a amizade a pedido do seu amigo Ático (*De Amicitia* 1. 5)¹²³. Para tratar da temática, o filósofo se utiliza de um discurso feito por Lélío aos seus genros poucos dias após a morte do seu grande amigo Cipião. Ao introduzir o diálogo a Ático, Cícero afirma que, sendo memorável a amizade entre Caio Lélío e Públio Cipião, tomando-os como personagens, a obra adquire mais peso (*De Amicitia* 1.4). Cícero se afasta do diálogo, deixando que o discurso seja proferido diretamente por seus personagens a fim de que a obra seja o mais verossímil possível.

Para tratar da amizade, nas palavras de Lélío, Cícero não se preocupa em dar um conceito final, nem se prende às definições de uma ou de outra escola. Com uso do método cético, questiona os fundamentos epicuristas, como a utilidade presente na relação de amizade, assim como o rigor das relações entre os sábios para os estoicos. Ao mesmo tempo, retoma elementos chaves da ética antiga – afirmando a amizade entre os *homens de bem* –, visitando com um olhar paneciano princípios aristotélicos e estoicos (GAGLIARDI, 1991, p. 21–8). É original o tom afetivo que ele consegue dar à amizade. Mais que uma amizade perfeita destinada aos sábios, encontra-se em Cícero o florescer de uma relação possível para homens de bem: «Ora, antes de tudo convém ser homem de bem para depois procurar um semelhante» (*Par est autem primum ipsum esse virum bonum, tum alterum similem sui quaerere*) (*De Amicitia* 22. 82). Como afirma Pangle (2003, p. 107), o elogio de Lélío é encantador, porque expressa o que a maioria das pessoas quer acreditar que seja a amizade, um testemunho natural de bondade para promover a felicidade dos outros, consequentemente, trazendo a felicidade para si.

No entanto, todo o diálogo é permeado de «leis da amizade», como linhas guias, preceitos direcionados ao cuidado e à conservação da amizade no contexto político adverso comum aos personagens e ao próprio Cícero. As relações de amizade contempladas no

¹²³ As referências e traduções do *De Amicitia* são retiradas de (CÍCERO, 2001)

diálogo são descritas numa contínua alternância de *res privata* para *res publica*, um misto complexo que exige um constante estado de alerta no que se refere à escolha de amigos e à prática da amizade. Todavia a leveza do elogio é sempre retomada com metáforas e imagens com profunda riqueza poética que fundamentam o *dever ser* da amizade, pois «nem o fogo, nem a água, como se diz, são usados em tantos lugares quanto a amizade» (*itaque non aqua, non igni, ut aiunt, locis pluribus utimur quam amicitia*) (*De Amicitia* 6. 22).

Antes de afirmar algo, primeiramente, Cícero refuta. A *via negativa*, como já foi salientado, é um traço da filosofia ciceroniana. Pode-se afirmar que a negação do epicurismo é a base para tudo o que vem a ser sustentado e aprovado pelo filósofo no que tange à amizade. Para ele, é capital descobrir o que leva o homem a buscar a amizade, se seria a mera necessidade ou uma origem mais bela que remete à própria natureza humana (*De Amicitia* 8. 26). A tese epicurista do prazer como impulso inicial do homem para todas as coisas e a ideia utilitarista da amizade, em consequência desse impulso, é perseguida por Cícero em todo o diálogo, ele não mede palavras para sua crítica, ao afirmar que «a preferência pelo próprio prazer é uma preferência digna dos animais» (*De Amicitia* 6. 20).

Em *De finibus* (2. 78-85), Cícero já argumentara fortemente contra a concepção epicurista de que a amizade seja uma produtora de prazer para os amigos e para si, de modo que a vontade inicial de estabelecer relações se daria com vistas ao prazer próprio (*De finibus* 1. 69). Então, o amigo é útil enquanto é causa de prazer, essa é a conclusão de Cícero para a lógica epicurista e, portanto, ele contesta (*De Amicitia* 2. 78-79):

‘At enim sequor utilitatem.’ Manebit ergo amicitia tam diu, quam diu sequetur utilitas, et, si utilitas amicitiam constituet, tollet eadem. Sed quid ages tandem, si utilitas ab amicitia, ut fit saepe, defecerit? relinquesne? quae ista amicitia est? retinebis? qui convenit?

‘Ora, mas é o proveito o que eu persigo’. Subsistirá, portanto, a amizade pelo tempo que durar o proveito, e, se o proveito estabelecer a amizade, é ele mesmo quem lhe dará fim. Mas o que farás, então, se, na amizade, não houver mais proveito, como se dá muitas vezes? Vais abandoná-la? Que amizade é essa? Vais conservá-la? Onde está a coerência?

Para Cícero, Epicuro com sua prática de amizade entra em contradição com a própria teoria hedonista da escola. Se a amizade é conservada mesmo que não seja mais útil, como sustentar o *telos* epicurista se o amigo deixara de ser fonte de prazer? Não seria mais lógico abandonar tal amizade? Se a amizade é cultivada com vistas a vantagens e não por si mesma, por sua essência, não seria preferível adquirir bens materiais a amigos? (*De finibus* 2. 83). Em *De finibus*, mais que uma crítica à prática de amizade dos epicuristas, Cícero critica a incoerência da doutrina, pois enfatiza e reconhece a fidelidade e a constância dos discípulos

de Epicuro em relação à amizade¹²⁴. «Esses parecem agir melhor do que falam» (*sic hi mihi videntur facere melius quam dicere*) (*De finibus* 2. 81), conclui Cícero a esse respeito.

Em *De Amicitia*, Cícero refuta a tese epicurista da utilidade argumentando que, se esse fosse o fundamento da origem da amizade, aqueles menos providos de recursos seriam os mais aptos a tornarem-se amigos (*De Amicitia* 9. 29). Lúlio afirma que nem Cipião precisava dele, nem menos ele precisava de Cipião, na verdade, a *virtude* do amigo é que lhe atraía (*De Amicitia* 9. 30). Do afeto mútuo natural da amizade resultam os benefícios, mas não o contrário. Portanto, «a amizade não seguiu a utilidade, mas a utilidade seguiu a amizade» (*Non igitur utilitatem amicitia, sed utilitas amicitiam secuta est*) (*De Amicitia* 14. 51). Aqueles que buscam a amizade apenas pensando no proveito privam-se da amizade mais bela, mais conforme à natureza, que se busca pelo que é e pelo que traz em si (*De Amicitia* 21. 80), afirma Cícero.

Em contrapartida aos fundamentos epicuristas, Cícero procura alicerçar um ideal de amizade que tem suas linhas de base em princípios platônicos, aristotélicos e estoicos: a amizade é conforme a natureza (*De Amicitia* 5. 17, 8. 27, 21. 80); é promovida e conservada pela virtude (*De Amicitia* 6. 20, 8. 28, 11. 27, 27.100, 27. 104); só pode existir entre bons (*De Amicitia* 5. 18, 18. 65); e pressupõe o acordo de todas as coisas e a comunhão (*De Amicitia* 4. 15, 17. 61, 22. 84, 25. 92). Cícero não faz nenhuma referência direta a essas fontes. Acredita-se que a obra *De Amicitia* bebe de uma fonte paneciana, o que explicaria o predomínio do pensamento estoico e em menor medida aristotélico no diálogo, pois, por meio de Panécio, Cícero indiretamente teria recebido esse influxo (GAGLIARDI, 1991, p. 22).

Assim como Aristóteles no livro 8 da *Ética a Nicômacos*, Cícero sustenta que a amizade deve ser buscada por si mesma e não pelo seu proveito, a amizade buscada só por vantagens acaba quando as vantagens acabam. O filósofo latino considera a amizade um desenvolvimento com vários estágios e processos de crescimento (KEITH, 1929, p. 54), para que haja a amizade é necessária a familiaridade, Cícero afirma ser raro encontrar um amigo e que é preciso colocá-lo à prova (*De Amicitia* 17. 62). Aristóteles já se posicionava a respeito da importância da convivência no livro 8 da *Ética a Nicômacos*, afirmara que, enquanto não «provam o sal juntos»¹²⁵, os amigos não se conhecem mutuamente. A condição aristotélica

¹²⁴ Vale salientar que Ático, o grande amigo a quem Cícero dedica ao tratado *Laelius*, é um epicurista.

¹²⁵ Em *De Amicitia* (*De Amicitia* 19. 67), Cícero utiliza o mesmo provérbio aristotélico para se referir ao tempo necessário para que se consolide uma amizade.

de que a amizade perfeita se dá entre homens bons¹²⁶ e a ideia de que o amigo seja *um outro eu* (*alter ego*) é revisitada por Cícero ao afirmar que o amigo verdadeiro é *um outro igual* (*alter idem*) (*De Amicitia* 21. 80). Segundo Fraisse (1974, p. 393), Cícero é fiel a um pensamento fortemente tingido de aristotelismo, que só pode ser o de Panécio, mas esse permanece superficial, pois se mantém também no diálogo a tese estoica de que apenas os virtuosos se constituem amigos.

É perceptível no diálogo *De Amicitia* a essência da doutrina do pórtico. Em *De finibus* (3. 70), Cícero já apresentara o princípio básico estoico de que a amizade deve ser buscada por si mesma, combatendo qualquer ideia utilitarista a esse respeito. Já em *De Amicitia* (6. 20), é capital para a refutação do utilitarismo epicurista o papel da virtude como fundamento da amizade:

Qui autem in virtute summum bonum ponunt, praeclare illi quidem, sed haec ipsa virtus amicitiam et gignit et continet nec sine virtute amicitia esse ullo pacto potest.

Aqueles, porém, que estabelecem na virtude o sumo bem pensam realmente com muito acerto, mas é precisamente a virtude que engendra e sustenta a amizade, de modo que esta sem a virtude é impossível.

Primeiramente, a virtude é estabelecida como sumo bem, o *telos* da doutrina estoica. Em seguida, estabelece-se o seu valor em função da amizade. A virtude não só contém (*continet*) a amizade, no sentido de mantê-la, conservá-la, mas também é sua causa (*gignit*), a virtude dá à luz a amizade. No diálogo, Cícero insiste nessa dupla ação da virtude em favor da relação dos amigos e retoma mais de uma vez com ênfase essa máxima basilar da amizade, utilizando-se também de derivados do termo *conciliator* (promotor, agente) para se referir à virtude: «nam cum **conciliatrix amicitiae** virtutis opinio fuerit, difficile est **amicitiam manere**, si a virtute defeceris» (uma vez que os laços de amizade nascem da estima pela virtude, é difícil que a amizade sobreviva se não permanecermos na virtude) (*De Amicitia* 11. 37). «Virtus, virtus, inquam, C. Fanni, et tu, Q. Muci, et **conciliat amicitias et conservat**» (É a virtude, Caio Fânio e Quinto Múcio, é a virtude que promove e conserva a amizade) (*De Amicitia* 27. 100).

Em *De Amicitia* (22. 83), também é posta em evidência a função de *adiutrix* (auxílio) da amizade em relação à virtude: «virtutum amicitia adiutrix a natura data est» (foi para ajudar a prática das virtudes que a natureza nos deu a amizade). É interessante perceber essa ação mútua entre a virtude e a amizade, uma vez que a virtude promove a amizade,

¹²⁶ Esse preceito já está presente em Platão, mas, como explica Gagliardi, enquanto romano, Cícero se prende a uma filosofia prática, na esfera moral, de modo que prefere a abordagem mais realista de Aristóteles à especulação metafísica de Platão. (GAGLIARDI, 1991, p. 23)

aquela também é promovida e reforçada por meio da relação dos amigos. A amizade é elevada ao ponto de ser inferior somente à virtude, além da virtude, não há nada de maior valor que a amizade. Esse é o elogio final do diálogo: «Haec habui de amicitia quae dicerem. Vos autem hortor ut ita virtutem locetis, sine qua amicitia esse non potest, ut ea excepta nihil amicitia praestabilius putetis» (exorto-vos agora a atribuir à virtude, sem a qual não existem amigos, um valor tal que, à exceção dela, nada julgueis superior à amizade) (*De Amicitia* 27. 104).

Como já foi tratado, no estoicismo antigo, a amizade só é possível entre os sábios, pois somente a eles se atribui a virtude. E ao sábio basta a virtude, ele é autárquico, não há nenhuma necessidade fora da virtude. Por isso, para os estoicos é tão forte a condenação de qualquer forma de utilitarismo na relação entre amigos. Em *De Amicitia*, porém, os conceitos do estoicismo antigo são filtrados pela inovação paneciana da doutrina, a qual Cícero absorve absolutamente. O rigor da figura do sábio é desmistificado por Panécio, o qual apresenta um novo modelo de sábio, mais humano, em constante melhoramento e em constante progresso em direção à virtude (GAGLIARDI, 1991, p. 26). O sábio se afasta de um ideal de perfeição e dá lugar ao homem perfectível.

A crítica ao estoicismo zenoniano é tangível ao longo do diálogo ciceroniano. Cícero, ao defender que a amizade só é possível entre bons, adverte que não há exageros nessa definição, pois o *homem bom* possui uma sabedoria alcançável por um homem na vida comum (*in usu vitaeque communi*) (*De Amicitia* 5. 18). A virtude do homem bom é entendida a partir dos costumes de vida cotidiana e não das palavras, Cícero critica a virtude de homens que jamais podem ser encontrados (*qui omnino nusquam reperiuntur*) (*De Amicitia* 6. 21). Não é à toa que o elogio se dá na situação concreta de amizade entre Lélcio e Cipião, homens que assumem uma vida comum, prática e política, Cícero também cita outros nomes para falar de modelos de amizade (*De Amicitia* 11. 38) e modelos de homens bons (*De Amicitia* 5. 18), de maneira que ele confirma a própria afirmação de que a sabedoria pode ser encontrada na cotidianidade, a virtude não é inacessível. O filósofo latino apresenta, então, quem é o homem bom (*vir bonus*) em contrapartida ao modelo rigoroso do sábio zenoniano, referindo-se a figuras romanas célebres por seus atos e pela amizade que cultivaram entre si (*De Amicitia* 5. 18-19):

Quare sibi habeant sapientiae nomen et invidiosum et obscurum; concedant ut viri boni fuerint. Ne id quidem facient, negabunt id nisi sapienti posse concedi. Agamus igitur pingui, ut aiunt, Minerva. Qui ita se gerunt, ita vivunt ut eorum probetur fides, integritas, aequitas, liberalitas, nec sit in eis ulla cupiditas, libido, audacia, sintque magna constantia, ut ii fuerunt modo quos nominavi, hos viros bonos, ut habiti sunt,

sic etiam appellandos putemus, quia sequantur, quantum homines possunt, naturam optimam bene vivendi ducem.

Que conservem para si mesmos o obscuro e invejado título de sábios, mas concordem que aqueles foram homens de bem. Ora, nem mesmo isso farão, alegando que tal título só se atribui ao sábio. Tratemos do assunto, pois, com o nosso critério tosco, como dizem. Aqueles que se comportam, vivem de tal modo que se comprova sua fidelidade, integridade, equidade e liberalidade; não há neles nem cobiça, nem libertinagem, nem audácia, e possuem uma grande constância, como os que há pouco mencionei, todos esses foram considerados *homens bons* e, a meu ver, devemos também dar-lhes tal título, pois seguiram na medida do possível a natureza, o melhor guia para viver bem.

Na definição de *vir bonus*, assim como Panécio, Cícero torna a amizade acessível àquele homem comum que busca a vida no acordo com a natureza. É muito significativa sentença latina que o filósofo utiliza ao referir-se ao homem bom: «quia, sequantur, **quantum homines possunt**, naturam optimam bene vivendi ducem», pois ele contempla a condição humana e os seus limites, o *vir bonus* ascende à virtude enquanto *homem*, ele vive seguindo à natureza o *quanto pode*, o mais possível, trata-se de um progresso que compreende toda a fragilidade da natureza humana. Naturalmente, a amizade perfeita, a amizade verdadeira também passa a ser contemplada sob essa ótica. A amizade deixa o lugar de relações ideais e rígidas e assume uma nova posição, não menos digna e praticável na vida comum.

A instabilidade das relações no contexto sociopolítico no qual Cícero se encontra sem dúvidas faz com que o filósofo adegue, ou melhor, romanize a imposição ideológica do seu discurso. Segundo Gagliardi, essa seria a originalidade do elogio à amizade, pois Cícero não só atualiza o pensamento de Panécio, mas o adapta às circunstâncias políticas e às exigências morais daquele momento histórico (GAGLIARDI, 1991, p. 27).

3.3.2 A amizade em *Laelius*: Os riscos da Amizade Política

No diálogo *De Amicitia*, Cícero tem em mente a amizade na sociedade romana na qual ele vive, particularmente, na vida política. Todavia, o seu discurso parte da relação pessoal entre figuras públicas, isto é, do componente pessoal dentro da amizade política (EVENEPOEL, 2007, p. 178). O autor acredita que as características políticas do diálogo se fazem necessárias e estão em consonância com aquilo que o estadista vivia, deixando evidente o seu estado de conturbação. Antes de entrar nos limites e adversidades desse contexto, Cícero reforça o valor da amizade e defende essa como o maior legado deixado ao homem pelos deuses (*De Amicitia* 6. 20). Ainda que o filósofo dedique considerável parte do diálogo para tratar da instabilidade da amizade no meio político, em nenhum momento, essa deixa de

ser cantada como essencial para a vida feliz (*De Amicitia* 5. 22, 22. 84) e de ser considerada um bem unânime (*De Amicitia* 23. 86).

Cícero se preocupa em alicerçar bem as bases da amizade. Como já foi citado, a virtude, o consenso e a comunhão são essenciais nessa relação; e ainda convém ser um homem bom (*vir bonus*) para construir uma amizade sólida e verdadeira. Para o filósofo, é muito importante ter esses critérios estabelecidos, pois o influxo das relações pessoais na vida pública é tangível no mundo romano, de maneira que é capital, para que haja um Estado justo, que essas relações também sejam justas (*De Amicitia* 11. 38). Como afirma Narducci (1997, p. 189), a amizade era em boa parte a criação de ligações com a finalidade de criar sustento político. Na tentativa de superar essa lógica de patrocínio e de facção, Cícero se move na busca de fundamentos éticos da sociedade na relação que os liga no desejo da amizade. Observa-se que a supervalorização da virtude no diálogo de Cícero, para além de um princípio ideológico, é uma tentativa de requerer na amizade entre figuras públicas uma premissa que não seja ultrajada em favor de interesses privados. No diálogo, Lélcio cita situações em que a amizade foi colocada acima do bem comum e atrocidades foram cometidas em favor da amizade (*De Amicitia* 11. 36-37), para tanto, o filósofo afirma (*De amicitia* 11. 37):

Nulla est igitur excusatio peccati, si amici causa peccaveris; nam cum conciliatrix amicitiae virtutis opinio fuerit, difficile est amicitiam manere, si a virtute defeceris.

Portanto, não seja desculpa para a má ação o declarar que o mal foi feito para ajudar um amigo: uma vez que os laços de amizade nascem da estima pela virtude, é difícil que a amizade sobreviva se não permanecermos na virtude.

É interessante perceber o lugar que Cícero dá à virtude no seu diálogo, ao passo que essa é a base da amizade, ela também está em função do Estado. Em *De Amicitia*, mais que garantir uma boa relação entre os amigos, a virtude como fundamento da amizade garante que esse vínculo privado não traga consequências negativas ao bem comum. Portanto, o filósofo instaura limites para a amizade, ele estabelece uma lei a ser praticada entre amigos: «Haec igitur lex in amicitia sanciatur, ut neque rogemus res turpes nec faciamus rogati» (Nada pedir de vergonhoso, nada de vergonhoso conceder) (*De Amicitia* 12. 40). A responsabilidade política de nenhum modo pode ser colocada em segundo plano, percebendo-se envolvido em amizades que exigem tal conduta, o homem de bem deve-se afastar delas (*De Amicitia* 12. 42), ninguém deve acreditar-se autorizado a seguir um amigo que se revolta contra a própria pátria (*De Amicitia* 12. 43). Cícero é rigoroso e reafirma insistentemente a lei da amizade para que essa seja vivida eticamente (*De Amicitia* 13. 44):

Haec igitur prima lex amicitiae sancitur, ut ab amicis honesta petamus, amicorum causa honesta faciamus, ne exspectemus quidem, dum rogemur; studium semper adsit, cunctatio absit; consilium vero dare audeamus libere. Plurimum in amicitia amicorum bene suadentium valeat auctoritas, eaque et adhibeatur ad monendum non modo aperte sed etiam acriter, si res postulabit, et adhibitae pareatur.

Aqui está, então, a primeira lei da amizade a ser sancionada: só pedir aos amigos coisas honestas; para ajudá-los, fazer apenas coisas dignas em sequer esperar que nos peçam; mostrar interesse sempre, não hesitar jamais; finalmente, ousar dar francamente sua opinião. Na amizade, convém que os amigos mais prudentes tenham maior autoridade, intervenham para advertir, não apenas com franqueza, mas com severidade quando a situação o exigir, e que se obedeça a essa intervenção.

Cícero não se poupa de usar termos jurídicos (*lex amicitiae sancitur*) para defender aquilo que ele acredita a respeito da responsabilidade política, é nítido o esforço do filósofo em resolver seriamente um problema concreto e real que passa pela concepção da amizade no mundo romano. Como afirma Keith (1929, p. 51), os pressentimentos sombrios colocados na boca de Lélcio correspondem bastante aos sentimentos que perturbaram a mente de Cícero, as advertências mostram a tentativa de evitar que possíveis alianças políticas se constituam. É muito clara a dimensão pública que a amizade pode alcançar, nesse caso, não se trata mais daquela amizade doce e branda tão louvada pelo filósofo, mas de amizades privadas que se tornam terreno de desova de conspiração contra o bem comum, afirma Pangle (2003, p. 119). Tal risco atinge também homens honrados, em que o desejo de não se separar dos amigos pode atrapalhar certos esforços que alguém deveria empreender.

Pode-se compreender melhor as ressalvas que Cícero tem em relação à doutrina epicurista e aquilo que se interpreta como fundamentos da amizade nessa. No contexto político em que se encontra, o filósofo latino conhece de perto o que uma amizade que se funda nos benefícios mútuos pode gerar. Desse modo, opta pela virtude como guia do homem de bem, somente assim, nas circunstâncias mais comprometedoras, o bem do Estado, excelência da virtude romana, é mantido.

Nada é mais difícil do que conservar uma amizade até o último dia de vida, enfatiza Cícero nas palavras de Lélcio, com o tempo os interesses mudam e as diferenças políticas podem afastar os amigos (*De Amicitia* 10. 33, 21. 77). Lélcio se vangloria de ter podido dividir com Cipião preocupações políticas e privadas e alega que a essência dessa amizade foi ao mais alto consenso de preferências, de interesses e de pensamentos (*voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio*) (*De Amicitia* 4. 15). Esse acordo perfeito entre os amigos, no latim *consensio* – um conceito já presente na filosofia grega: *homonoia* –, assegura a conservação da amizade, sobretudo, no meio político. A amizade também é ameaçada entre aqueles que se consagram às disputas por cargos públicos (*De*

Amicitia 10. 34, 17. 64), por isso, na escolha dos amigos um elemento fundamental é a lealdade (*fides*)¹²⁷. Essa fidelidade que mantém a amizade estável, no entanto, só pode existir quando entre amigos há consenso de todas as coisas (*De Amicitia* 18. 65). Cícero sintetiza essas questões reafirmando que a amizade só é possível entre *homens bons*. A condição da semelhança entre os amigos, tão debatida na filosofia grega, no diálogo ciceroniano, tem um novo fator preponderante, pode-se dizer a consonância política. Nesse contexto, os pontos evidenciados (*voluntas, studium, sententia*) são revestidos de uma dimensão política, passam de um plano particular para um plano público.

Outro aspecto bastante revisitado no diálogo, naquilo que se refere à prática da amizade, é a franqueza entre os amigos (*De Amicitia* 13. 44, 25. 91, 26. 98). Na *lex amicitiae* citada anteriormente, Cícero deixa claro que o amigo mais prudente deve ter autoridade sobre o outro para poder adverti-lo se necessário e, por sua vez, o segundo deve obedecê-lo. A simulação (*simulatio*) (*De Amicitia* 25. 92) e a bajulação (*blandimentum*) (*De Amicitia* 25. 95) são condenadas por Cícero, essas são incompatíveis com a autenticidade da amizade. A verdade deve prevalecer entre os amigos, um deve ser capaz de advertir o outro, mas sem que haja ofensa. «Aliter enim cum tyranno, aliter cum amico vivitur» (O modo como se adverte é o que diferencia um amigo de um tirano) (*De Amicitia* 24. 89), afirma Cícero. A fim de valorizar essa condição da amizade, o filósofo latino instaura praticamente uma segunda *lex amicitiae*: «Ut igitur et monere et moneri proprium est verae amicitiae et alterum libere facere, non aspere, alterum patienter accipere, non repugnanter» (Portanto, advertir e ser advertido é próprio da amizade verdadeira, desde que isso seja feito com franqueza e afabilidade, e recebido com paciência e sem ressentimento) (*De Amicitia* 25. 91). Mais adiante insiste ainda nesse pressuposto: «Nulla est igitur haec amicitia, cum alter verum audire non vult, alter ad mentiendum paratus est» (Não há amizade quando um se recusa a escutar a verdade e o outro está disposto a mentir) (*De Amicitia* 25. 98).

A plena comunhão entre os amigos, que é capaz de transformar dois em uma só alma (*De Amicitia* 25. 92), conceito basilar em toda teoria antiga sobre a amizade, requer essa abertura total entre os amigos. A insistência de Cícero ao tratar da verdade como lugar da amizade autêntica não só contempla o cuidado com a cumplicidade dessa relação, mas novamente explicita o perigo eminente que as amizades políticas podem representar em um contexto sem princípios e valores enraizados, evidenciando sempre mais a própria convicção do valor ético da amizade.

¹²⁷ É interessante perceber que o filósofo se utiliza de um conceito tipicamente romano (*fides*) para tratar da constância da amizade.

Apesar de toda a cautela e atenção no trato dos amigos para preveni-los de manobras e inimizades políticas, é inegável o voto de confiança que Cícero emprega na relação da amizade. O filósofo não contempla a amizade como uma relação inacessível, possível verdadeiramente apenas entre sábios, não por menos ele acredita que no contexto político, ainda que de extrema *vulnerabilidade*, seja possível se consolidar a amizade, e, praticamente, escreve um guia para aqueles que a almejam. O diálogo declara a possibilidade da amizade nas diversas escolhas de vida. É importante observar a razão pela qual Cícero desde o início do diálogo sustenta a virtude como acessível ao *homem bom*. Sem a virtude as figuras narradas como modelos de amizade pessoal e pública não poderiam suportar a pressão em torno dessas relações. Todavia, o filósofo precisa fazer crer que o exercício da virtude é possível para o homem comum. Para Cícero, o *homem bom* virtuoso existe e é esse rosto que ele enxerga quando acredita na amizade no ambiente romano. Em *De Amicitia*, a amizade precisa da virtude e favorece a virtude.

3.3.3 A amizade em *Laelius*: entre a *humanitas* e a *autarkeia*

No diálogo *De Amicitia*, pode-se perceber que a idealização da figura do sábio é redimensionada pela do *vir bonus*. Na relação de amizade, o homem bom se deixa afetar, é sensível e vulnerável às circunstâncias que envolvem os amigos.

No início do diálogo, Fânio interpela Lélio com uma questão muito pertinente: como ele conseguiu suportar a morte de seu grande amigo Cipião (*De Amicitia* 2. 7)? Ressalta-se que, no contexto da pergunta, há o pressuposto de que Lélio é considerado um homem sábio (*te sapientem et appellant et existimant*) (*De Amicitia* 2. 6), julga-se tal sabedoria por ele saber que em si contém todos os bens (*ut omnia tua in te posita esse*) e por considerar os fracassos humanos inferiores à virtude (*ducas humanosque casus virtute inferiores putes*) (*De Amicitia* 2. 7). O ideal clássico da *autarkeia* do sábio está presente no critério apresentado no diálogo, pois, uma vez que Lélio – no exercício da virtude – contém em si mesmo todos os seus bens, não há nada de externo que possa perturbá-lo, nem mesmo a morte de seu grande amigo. No entanto, é muito interessante observar como Cícero trabalha esses elementos em *De Amicitia*. Na fala de Cévola, em resposta à questão inicial de Fânio, destaca-se a dor e a comoção que Lélio, por causa de sua *humanitas*, sente pela perda do amigo (*De Amicitia* 2. 8):

Quaerunt quidem, C. Laeli, multi, ut est a Fannio dictum, sed ego id respondeo, quod animum adverti, te dolorem, quem acceperis cum summi viri tum amicissimi

morte, ferre moderate nec potuisse non commoveri nec fuisse id humanitatis tuae; quod autem Nonis in collegio nostro non adfuisses, valetudinem respondeo causam, non maestitiam fuisse.

Sem dúvida, Caio Lélío, muitos fazem essa mesma pergunta apresentada por Fânio. Mas posso responder, pelo que pude observar, que suportas com moderação a dor sentida pela morte de um homem notável e grande amigo; que não podias deixar de comover-te, dada a tua humanidade; e que, se não compareceste ao nosso colégio nas últimas nonas, isso se deveu à doença e não ao luto¹²⁸.

A figura do sábio em Cícero é revestida de humanidade, distanciando-se do modelo rigoroso estoico que beira a inexistência. Lélío não se deixa vencer pelas paixões, é consciente de que só na virtude está o sumo bem, no entanto, sofre a perda do amigo, pois reconhece que Cipião era único e, por isso, sua ausência enquanto amigo é irreparável. Comover-se com a morte do amigo é para Lélío a coisa justa a ser feita (*quam id recte faciam, viderint sapientes*), não só por um ato de *humanidade*, mas, sobretudo, por um *dever* moral diante da figura do amigo (*De Amicitia* 3. 10):

Ego si Scipionis desiderio me moveri negem, quam id recte faciam, viderint sapientes; sed certe mentiar. Moveor enim tali amico orbatus qualis, ut arbitror, nemo umquam erit, ut confirmare possum, nemo certe fuit; sed non egeo medicina, me ipse consolor et maxime illo solacio quod eo errore careo quo amicorum decessu plerique angī solent. Nihil mali accidisse Scipioni puto, mihi accidit, si quid accidit; suis autem incommodis graviter angī non amicum sed se ipsum amantis est.

Se negasse que a morte de Cipião me comove, caberia aos sábios explicar de que modo o faria com justiça; mas decerto estaria mentindo. Pois sinto a perda de um amigo que, a meu ver, jamais será igualado e, posso confirmá-lo, nunca o foi. Não preciso, porém, de remédio: a mim mesmo me consolo, sobretudo por não partilhar o erro daqueles que tanto se angustiam pela perda de um amigo. Penso que nenhum mal aconteceu a Cipião: se aconteceu, foi a mim. Ora, quem se aflinge pelos próprios males não ama o amigo, mas a si mesmo.

É fundamental para nossa análise o argumento ciceroniano. Lélío não precisa de *remédios para curar os males da alma (medicina)*, ele mesmo é capaz de consolar-se (*me ipse consolor*), pois sabe que a morte não é um mal, portanto, o amigo não adocece, não havendo razões para perturbações. Nesse trecho, há também referência às *consolações*, gênero textual filosófico construído para tais situações. A morte de Cipião não é um mal em si, a ausência da amizade é o mal em questão, de modo que o compadecimento ou a compaixão não seriam um indício de amor ou cuidado para com o amigo, mas de amor próprio. Dois aspectos são importantes nesse trecho do diálogo. Primeiramente, Lélío assume a dor da perda de Cipião, assumindo, assim, a vulnerabilidade que a amizade pode causar ao sábio – uma vez que assim ele é denominado. Segundamente, ele também se mostra autárquico, pois não se rende às

¹²⁸ No verso seguinte, Lélío reafirma que não deixou de cumprir um *dever* por conta do luto do amigo, mas por motivo de doença. Observa-se que nem mesmo um grande sofrimento pode justificar o não cumprimento do *dever* para um romano.

paixões, mas internaliza o fazer estoico e encontra respostas racionais nas teorias filosóficas a respeito do pós-morte, ou seja, um mecanismo consolatório¹²⁹.

Observa-se que a autarquia de Lélío é o que faz o mecanismo consolatório acontecer e a causa de Lélío não adoecer pela perda do amigo. Todavia, destaca-se, no discurso ciceroniano, a doce lembrança de tudo o que foi vivido com Cipião como um elemento que mantém a amizade viva, amenizando o sofrimento da perda (*De Amicitia* 4. 15):

Sed tamen recordatione nostrae amicitiae sic fruor ut beate vixisse videar, quia cum Scipione vixerim [...]

Entretanto, quando me vem à mente a amizade que nos unia, tal é minha satisfação que julgo ter sido venturoso, uma vez que convivi com Cipião [...]

Para Lélío, é fundamental resgatar a memória da amizade vivida com Cipião (*De Amicitia* 4. 15):

Itaque non tam ista me sapientiae, quam modo Fannius commemoravit, fama delectat, falsa praesertim, quam quod amicitiae nostrae memoriam spero sempiternam fore, idque eo mihi magis est cordi, quod ex omnibus saeculis vix tria aut quattuor nominantur paria amicorum; quo in genere sperare videor Scipionis et Laeli amicitiam notam posteritati fore.

De sorte que não é a reputação de sabedoria, lembrada a pouco por Fânio, que me deleita, pois a considero falsa; deleita-me a esperança de que nossa amizade permaneça lembrada para sempre, tanto mais que, em todos os séculos, só podem ser mencionados três ou quatro pares de amigos. Eis o grau – acredito poder esperar isso – que atingirá a notória amizade de Cipião e Lélío na posteridade.

Lélío deixa muito claro que lhe agrada mais a glória de ser lembrado pela amizade com Cipião que a possível fama de sabedoria comemorada por Fânio. Lélío dá lugar, em seu discurso, a outra forma de imortalidade, ele não parece se preocupar rigorosamente com o destino da alma do amigo ou daquele que terá a sua futuramente, não esclarece se o pós-morte é a vida eterna junto aos deuses ou se é simplesmente a perda de sensibilidade¹³⁰. No entanto, é essencial para ele o ideal de imortalidade de seu nome neste mundo, isto é, que a sua notória amizade com Cipião chegue à posteridade e seja para sempre lembrada. A memória garantida pela grande amizade dos dois faz que, embora mortos, eles permaneçam vivos. A integridade da própria imagem parece preocupá-lo mais que a morte em si (*De Amicitia* 7. 23):

Quocirca et absentes adsunt et egentes abundant et imbecilli valent et, quod difficilium dictu est, mortui vivunt; tantus eos honos, memoria, desiderium prosequitur amicorum. Ex quo illorum beata mors videtur, horum vita laudabilis.

¹²⁹ O medo da morte é concebido no pensamento antigo como um dos grandes motivos de perturbação da alma, o que impede a *ataraxia* e a *apatia*.

¹³⁰ Cícero, nesse diálogo, não escava profundamente o debate filosófico sobre a imortalidade da alma, nem tenta se fechar em uma ideia final a esse respeito.

Eis por que os ausentes se fazem presentes, os pobres se tornam ricos, os fracos ganham robustez e, o que é mais difícil de dizer, os mortos recobram vida: de tanto inspirarem estima, recordação e saudade a seus amigos. Assim, uns parecem ter encontrado felicidade na morte, outros vivem uma vida digna de louvor.

Em Cícero, é confusa a forma como Lélío encontra instrumentos para superar a perda do amigo. Inicialmente, a *memória afetiva* é posta em relevo (*tamen recordatione nostrae amicitiae sic fruor ut beate vixisse videar*) (*De Amicitia* 4. 15), como um lugar íntimo e profundo, no qual Lélío se rejubila com aquilo que fora vivido entre eles. Essa memória pessoal, a um certo ponto, parece não bastar, o filósofo deseja também uma *memória coletiva*, a imortalidade da amizade (*quam quod amicitiae nostrae memoriam spero sempiternam fore, idque eo mihi magis est cordi*) (*De Amicitia* 4. 15), o desejo de honra e glória supera a simples lembrança doméstica. Ao citar o entusiasmo de uma plateia ao ver em cena a mítica amizade de Píades e Orestes (EURIPIDES, 2017) (*De Amicitia* 7. 24), Lélío parece não esperar menos que isso do que será proclamado da sua amizade com Cipião. Questiona-se os interesses que existem por trás do modelo de amizade exposto no diálogo. Como conceber que é esse o protótipo de amizade virtuosa referida por Cícero? Até que ponto a amizade é buscada em si?

Ainda assim, como já foi debatido, recorrentemente, o diálogo ciceroniano condena qualquer forma de amizade que tenha por base o interesse entre as partes envolvidas, Lélío afirma que da amizade resultam muitos benefícios – dos quais se pode inferir a *glória* e a *honra* póstera – todavia não é essa a sua causa de origem, mas a mútua admiração da virtude (*De Amicitia* 9. 30). Por vezes, no diálogo, defende-se um alto ideal de autarquia, como um modo de contrapor-se a qualquer possibilidade de a amizade ser vista como um câmbio desproporcional, em que há um forte e um débil, um rico e um pobre, um provedor e um necessitado. Lélío é categórico ao sustentar que (*De Amicitia* 9. 30):

Ut enim quisque sibi plurimum confidit et ut quisque maxime virtute et sapientia sic munitus est, ut nullo egeat suaque omnia in se ipso posita iudicet, ita in amicitiiis expetendis colendisque maxime excellit.

Com efeito, os que sempre procuram conquistar e conservar amigos são justamente aqueles que mais confiança têm em si próprios, que mais contam com o seu valor e sabedoria, a ponto de não precisar de ninguém e julgar que já possuem tudo.

Nesse trecho, Cícero coloca o seu modelo de amigo no mesmo nível do sábio autárquico, uma vez que ele é munido da máxima virtude e sabedoria, não necessita de coisa alguma e julga haver todas as coisas em si mesmo (*ut nullo egeat suaque omnia in se ipso posita iudicet*). Fundamentando-se nessa autossuficiência, Lélío afirma que nem ele, nem Cipião eram necessitados um do outro (*Quid enim? Africanus indigens mei? Minime Hercule!*

ac ne ego quidem illius), ou seja, livres de qualquer necessidade, ambos eram capazes de colher os mais belos frutos da amizade. Entretanto, no transcorrer do diálogo, percebe-se que a autarquia anunciada por Lélío não é tão dura e inflexível quanto a autarquia do sábio estoico, pois, no contexto da amizade, a virtude se mostra tenra e flexível (*De Amicitia* 13. 48):

Neque enim sunt isti audiendi qui virtutem duram et quasi ferream esse quendam volunt; quae quidem est cum multis in rebus, tum in amicitia tenera atque tractabilis, ut et bonis amici quasi diffundatur et incommodis contrahatur.

Não convém dar ouvidos aos que supõem a virtude rígida, por assim dizer, inflexível, pois em inúmeras circunstâncias, principalmente na amizade, ela se mostra branda e flexível, dilatando-se com a felicidade dos amigos e contraindo-se com suas desgraças.

Lélío questiona aqueles que se distanciam da amizade por medo que essa carregue consigo motivos de sofrimento (*De Amicitia* 13.48), questiona também essa busca de tranquilidade extrema que sacrifica até mesmo as relações de amizade (*De Amicitia* 13. 47). Observa-se que, no diálogo ciceroniano, a *apatia* e a *ataraxia* proporcionadas pela total ausência de perturbações da alma não se conciliam com a vida virtuosa apresentada por Lélío. Ele sustenta a sensibilidade do sábio diante da dor (*De Amicitia* 13. 48) e, ao explicitar essa sua condição bastante *humanizada*, parece constantemente querer defender-se de um pensamento excessivamente rigoroso, aproximando sempre mais o sábio do homem comum.

A amizade, em Cícero, alcança um lugar privilegiado no que se refere à virtude, ela foi dada pela natureza ao ser humano como um modo de auxiliar a virtude (*De Amicitia* 22. 83). Desse modo, no diálogo, Lélío não consegue considerar uma sem a outra: nem a amizade sem a virtude, nem menos a virtude sem amizade. Nesse sentido, percebe-se que a autarquia sustentada por Lélío carece de um aprofundamento¹³¹, ao mesmo tempo em que ele defende que o sábio seja capaz de ter a máxima virtude e, assim, contenha em si tudo o que precisa, ele afirma que a virtude alcança o seu ponto mais alto na companhia íntima de alguém (*De Amicitia* 22. 83):

[...] virtutum amicitia adiutrix a natura data est, non vitiorum comes, ut, quoniam solitaria non posset virtus ad ea, quae summa sunt, pervenire, coniuncta et consociata cum altera perveniret. Quae si quos inter societas aut est aut fuit aut futura est, eorum est habendus ad summum naturae bonum optimum beatissimusque comitatus.

[...] foi para ajudar na prática das virtudes que a natureza nos deu a amizade, não para ser companheira dos vícios. Desse modo a virtude chega à perfeição, coisa que

¹³¹ Pangle, referindo-se ao *De Amicitia*, explicita que a autarquia no diálogo é inadequadamente fundamentada. Cf. (PANGLE, 2003, p. 121)

não poderia fazer sem estar estreitamente unida a outrem. Todas as vezes que há, houve ou houver tal sociedade entre os homens, o seu agrupamento deve ser considerado o melhor e o mais feliz para atingir o sumo bem proposto pela natureza.

A amizade é considerada uma sociedade e a forma mais eficaz de atingir o *sumo bem*. Cícero reúne elementos basilares da filosofia helenística para mostrar a força que tem a união dos amigos, arrisca-se afirmar, a partir do discurso, que não é possível sem um amigo chegar à verdadeira vida feliz. Compreende-se que o discurso da autarquia em Cícero toma força enquanto argumento em oposição a qualquer princípio que fundamente a amizade em uma procura de benefícios mútuos. As necessidades materiais e aquelas com interesses fora da virtude não podem ser de nenhum um modo o motor dessa forma de relação.

Acredita-se que o momento específico de fragilidade vivido por Cícero¹³² leva, naturalmente, o filósofo a supervalorizar essa íntima sociedade, a amizade, a qual convém tanto na prosperidade, quanto nas adversidades (*tam conveniens ad res vel secundas vel adversas*) (*De Amicitia* 5. 17)¹³³ – lembrando que o diálogo *Lelius* é dedicado ao seu grande amigo Ático. Pode-se dizer que Cícero, experimenta na pele a vulnerabilidade humana, não obstante todo o conhecimento filosófico e os instrumentos racionais que poderiam auxiliá-lo no atingimento da autossuficiência. Diferentemente de Lélío, Cícero parece na prática não atingir a autarquia diante dos infortúnios.

No discurso de Lélío, consta-se um elogio à amizade muito significativo, no qual é bastante evidente a relevância à incapacidade humana de tirar proveito da vida sem a companhia de um amigo (*De Amicitia* 23. 87):

Atque hoc maxime iudicaretur, si quid tale posset contingere, ut aliquis nos deus ex hac hominum frequentia tolleret et in solitudine uspiam collocaret atque ibi suppeditans omnium rerum, quas natura desiderat, abundantiam et copiam hominis omnino aspiciendi potestatem eriperet. Quis tam esset ferreus qui eam vitam ferre posset, cuique non auferret fructum voluptatum omnium solitudo?

Se um deus nos arrebatasse do convívio dos homens e nos instalasse em lugar solitário, fornecendo-nos ali, em abundância, tudo o que exige a natureza, mas privando-nos inteiramente da vista de outro ser humano, quem seria tão insensível a ponto de suportar semelhante existência e impedir que a solidão o privasse do gozo de todos os prazeres?

A presença do amigo não é vista aqui como uma possibilidade a mais, ou um elemento acessório para compor o cenário de uma vida tal qual deseja a natureza (*quas natura desiderat*), no elogio de Lélío referido, seguidamente, reforçado pela citação de Arquitas de

¹³² Em fevereiro de 45, Cícero havia perdido a sua amadíssima filha Túlia. Essa dor, a qual não conseguiu jamais superar, forneceu alimento para uma parte da sua produção filosófica (NARDUCCI, 1997, p. 152).

¹³³ Também em 6. 22, há semelhante referência à amizade: «Nam et secundas res splendiores facit amicitia et adversas partiens communicansque leviores».

Tarento (*De Amicitia* 23. 88)¹³⁴, o amigo é condição *sine qua non* para o maior proveito dos prazeres dados pela natureza, ainda que se atinja a mais alta contemplação do universo, infausta seria tal admiração sem alguém para quem se narrar.

Na conclusão do diálogo, Lélío retoma o tema da imortalidade da amizade, porém colocando em relevo a virtude do amigo, a memória de Cipião permanece e é consolatória, porque Lélío amou a virtude dele e essa não morreu, mas permaneceu viva (*De Amicitia* 27. 102). Novamente, Lélío explicita que sem a recordação e a memória de amadíssimo homem, não seria possível suportar tal perda (*De Amicitia* 27. 104):

Quarum rerum recordatio et memoria si una cum illo occidisset, desiderium coniunctissimi atque amantissimi viri ferre nullo modo possem.

Se não me fosse possível recuperar essas imagens e se a lembrança que delas guardo houvesse desaparecido com ele, de modo algum eu suportaria o pesar de ter perdido um amigo tão íntimo e amado.

Nota-se que o diálogo se encerra com a memória íntima do amigo fortemente marcada, a imortalidade da amizade não se estende mais ao discurso de fama e glória, como se observara no início do diálogo. Lélío, por fim, exorta a virtude, sem a qual não há amizade, a exceção da virtude, nada poderia superar a amizade (*De Amicitia* 27. 104). É possível perceber que, ao se enfatizar no diálogo mais uma vez o papel da virtude na amizade, a memória que consola o sofrimento da perda vai além do afeto em si e da vivência entre os amigos, essa se ancora essencialmente na virtude, é a virtude que não morre¹³⁵ (*De Amicitia* 27. 102):

Mihi quidem Scipio, quamquam est subito ereptus, vivit tamen semperque vivet; virtutem enim amavi illius viri, quae extincta non est; nec mihi soli versatur ante oculos, qui illum semper in manibus habui, sed etiam posteris erit clara et insignis.

Para mim, Cipião vive e viverá sempre, apesar de seu súbito passamento, pois o que amei foi a sua virtude e esta não morreu. E não sou o único que a conservo diante dos olhos depois de ter tanto contato com ela: também ela resplandecerá com puríssima luz para a posteridade.

Logo, o que permanecerá imortal é a virtude, não será a amizade de Lélío e Cipião aplaudida *ad aeternum*, mas a virtude clara e ilustre. No entanto, todo o discurso de Lélío denota a convicção de que a amizade é um instrumento importante para que se tenha diante dos olhos e em mãos a virtude. Com efeito, o discurso de Lélío valoriza a amizade e a considera importante para a prática e para o desenvolvimento da virtude

¹³⁴ «si quis in caelum ascendisset naturamque mundi et pulchritudinem siderum perspexisset, insuavem illam admirationem ei fore; quae iucundissima fuisset, si aliquem, cui narraret, habuisset».

¹³⁵ Cf. (CASSIDY, 2004, p. 55).

O diálogo não apresenta um plano de discussão bem concluindo, nem de simples compreensão. É muito evidente a grande necessidade do autor de se esquivar das correntes helenísticas e de uma exatidão doutrinária, o que é, de certo modo, óbvio para um filósofo da Academia cética. A beleza do discurso é inquestionável na medida em que toca profundamente a essência da amizade e em que dá espaço a toda a fragilidade humana no âmbito público e privado. Cícero não parece preocupado em estabelecer parâmetros para o tema da autarquia, nem é esse o tom que perfaz o diálogo, o qual se ocupa muito mais de orientar os interlocutores aos cuidados na escolha e no exercício das amizades do que formar discípulos para o *telos* da vida feliz.

Considerações Finais

A partir do estudo da doutrina do pórtico, compreende-se que, para o estoico, é possível atingir o seu melhor estado no acordo completo com a própria racionalidade, em coerência com o *logos* que o orienta a ações virtuosas, essa seria a vida feliz. Entende-se, por meio do conceito de *oikeiosis*, que existe um movimento inicial de adequação do ser humano a si mesmo, em que naturalmente o ser vivo tende a autopreservação, todavia esse ato instintivo se prolonga às afeições mútuas (BANATEANU, 2001, p. 71). Pode-se dizer que ao reconhecer o outro como um indivíduo racional, como participante do mesmo *logos*, estende-se essa primeira experiência individual da *oikeiosis* a uma dimensão coletiva. Seria essa, portanto, a fundação das *relações amigáveis* dentro do pensamento estoico. Esse apelo à preservação daquilo que há de mais valioso em si, a razão, alcança toda a família humana, pois a racionalidade é o que coliga toda a raça humana. Portanto, *a compreensão da virtude como via para a felicidade* não é apenas um bem individual, mas torna-se um empenho social. Os estoicos não estão interessados em viver numa comunidade fechada com os seus seguidores, pelo contrário, eles participam da vida pública, são integrados na sociedade a fim de contribuir para o bem comum.

Ainda que a condição humana seja o elemento primordial para uma vida em coerência com a razão, os sábios se destacam na doutrina do pórtico como aqueles que fazem melhor uso dela. Desse modo, a verdadeira amizade é definida como aquela entre os sábios, em uma absoluta relação virtuosa. O sábio é aquele que atingiu a perfeita liberdade interior, só ele é capaz de agir com a perfeita razão, «só o sábio sabe amar, só o sábio é um verdadeiro amigo» (*Ad Lucilium* 81. 12). Consciente de haver em si o verdadeiro bem, o sábio é autárquico, assim, busca a amizade como um *bem em si* e não por interesses, nem por

utilidade ou prazer, pois a esse ser excelente não falta nada. Mas se o sábio é uma exceção entre os homens, «como uma fênix, que aparece a cada quinhentos anos» (*Ad Lucilium* 42. 1), questiona-se até que ponto essa relação perfeita não seria demasiado restrita e muito distante da realidade concreta dos homens. E indaga-se o lugar daqueles que progridem na virtude (*proficiens*) na relação de amizade.

A partir da teoria dos convenientes (*kathekon*), compreendeu-se que a amizade é um ato que convém (Diógenes Laércio 7. 108-109), que se enquadra enquanto um *dever*, isto é, é conforme a razão e a natureza humana. A amizade, então, corresponde a uma de nossas inclinações naturais mais profundas, a sociabilidade. Logo, por essa via, a amizade é acessível a todos os homens, não somente aos sábios. No entanto, a imagem do sábio para o estoicismo é inabalável, de maneira que, a amizade entre os sábios se mantém como um modelo ao qual o homem comum tende por meio das relações de amizade imperfeitas.

É muito significativa para esta pesquisa a passagem do período antigo para o período médio do estoicismo, que se vislumbra na figura de Panécio de Rodes. A ideia de um *progresso moral* ganha espaço na doutrina do pórtico por meio do pensamento paneciano, a polaridade entre o sábio e o homem comum é redimensionada, ao passo que a amizade entre aqueles que não são sábios, mas progridem na virtude, é considerada. Panécio é um estoico convicto e mantém o espírito original da escola do pórtico, porém reinterpreta fundamentos basilares da escola, a fim de que seus ensinamentos sirvam à vida concretamente. Em Panécio, a *ação moral* é tão valorizada quanto a *intenção moral*, pois fundamentalmente é a *ação* que determina a vida entre os homens, desse modo, a ação justa a partir de um *dever moral* (*kathekonta*) é uma resposta à *lei racional* que existe em cada homem e isso importa. Panécio alarga os horizontes da doutrina para o homem comum que vive segundo aquilo que é honesto.

A concepção estoica de Panécio influenciou fortemente a filosofia de Cícero. O conceito paneciano de *dever* atrai Cícero, pois se adequa à vida do Estado romano. Desse modo, a análise da obra *Lelius* de Cícero, diálogo no qual o filósofo romano trata da amizade, é capital para a compreensão da recepção da filosofia de Panécio no mundo romano, em específico no que tange à amizade. *Lelius* não é um tratado estoico sobre a amizade, tendo em vista que Cícero se define um *acadêmico cético*, porém, o seu método filosófico – a argumentação das vantagens e das faltas racionais das doutrinas filosóficas –, permite a investigação das ponderações acerca da amizade presentes no seu texto. Cícero coloca a virtude como base das relações de amizade e refuta qualquer forma de relação entre amigos que nasça da utilidade, é perceptível a essência da doutrina do pórtico nas bases desse

conceito de amizade. Mas no percurso do diálogo, observou-se que a amizade virtuosa não é posta como um privilégio dos sábios, o florescer dessa relação é possível também para os *homens de bem*.

Acredita-se em um processo de *humanização* da amizade em Cícero, pois a prática da virtude dá espaço à fragilidade da condição humana. Não é por acaso que o filósofo romano ilustra o seu diálogo sobre a amizade a partir da relação de Lélío e Cipião, isto é, entre homens que assumem uma vida comum, prática e política. Além disso, Cícero elenca outras figuras comuns para tratar da relação de amizade (*De Amicitia* 11. 38). Cícero define o *vir bonus* como aquele vive segundo a natureza e progride na virtude *o quanto pode* (*De Amicitia* 5. 18-19), ou seja, dentro das próprias capacidades, aproximando, assim, esse modelo da realidade concreta dos homens.

Outro aspecto que endossa a suposta humanização da amizade em Cícero é a preocupação do filósofo em instaurar leis a serem praticadas pelos amigos no âmbito público. O diálogo de Cícero se amplia da amizade privada para a pública, iniciando-se com um elogio à amizade de Lélío e Cipião e estendendo-se às amizades políticas. O filósofo romano, estabelecendo as bases da amizade na virtude, intenta garantir que os vícios das relações pessoais não repercutam nas relações públicas. Se os homens de bem são capazes de manter a virtude como fundamento das próprias amizades, pressupõe-se que esse mesmo espírito virtuoso seja uma premissa das relações no âmbito público, afastando, assim, essas relações de interesses que não visam o bem comum, o sentindo profundo da *res publica*. Essa lógica faz com que se encontre no diálogo leis para a vida prática entre amigos, tal como «nada pedir de vergonhoso, nada de vergonhoso conceder» (*De Amicitia* 12.40). É interessante perceber que Cícero, ainda que estabeleça quase que um manual para a amizade na vida política, não deixa de acreditar na possibilidade dessa relação nesse ambiente vulnerável. Cícero acredita no *vir bonus* e que esse pode ser protagonista da virtude nas diversas escolhas de vida.

No que se refere à autossuficiência, percebe-se que Cícero descreve a postura de Lélío, em relação à morte do amigo Cipião, segundo o princípio de autarquia, pois o personagem não se deixa tomar pelas paixões diante de tal perda, Lélío não adoece, ele é capaz de consolar-se, encontrando meios para suportar a morte de Cipião em fundamentos filosóficos, *a medicina da alma*. No entanto – assim como todo o diálogo é permeado de um redimensionamento da idealização do sábio –, na figura autárquica de Lélío, observa-se que Cícero dá espaço ao modelo do sábio, mas revestido de humanidade. O filósofo romano sustenta a sensibilidade do sábio diante da dor, explicitando essa condição humana que o

aproxima do homem comum.

Percebe-se que o alto valor da *autarkeia* evidenciado no diálogo ciceroniano aparece sobretudo em contraposição à possibilidade de que a amizade recaia em uma relação de utilidade, pois, livres de qualquer forma de dependência, os amigos colhem os mais belos frutos da amizade. Não se constata um interesse específico de Cícero na defesa da autossuficiência como um *bem*, o princípio autárquico está implícito no valor que é dado à virtude como essência no que se refere à amizade. Cícero afirma nas palavras de Lélio que Cipião viverá para sempre, pois o que amou foi a virtude do amigo e essa não morre (*De Amicitia* 27. 102). É muito incisiva a forma que Cícero quer defender a amizade como uma relação virtuosa, afastando-a de qualquer forma de utilidade. Para tanto, pode-se considerar o pensamento estoico como capital para embasamento do diálogo de Cícero, ainda que o enfoque de uma doutrina não seja o objetivo do filósofo romano.

O aprofundamento da doutrina estoica e o caminho transcorrido analisando a evolução do pensamento estoico serão úteis para o próximo passo da pesquisa, a análise das cartas de Sêneca sobre a amizade. O filósofo cordovês segue o pensamento original da doutrina do pórtico, ao passo que se observa o influxo paneciano na abertura dos preceitos estoicos ao *proficiens* – o homem em progresso moral. O epistolário senequiano é bastante abrangente (124 cartas), um número específico de cartas trata do tema da amizade. É difícil fazer um recorte simplesmente das cartas que argumentam diretamente o tema de estudo e desprezar o contexto da obra completa na qual se encontram. Desse modo, em vários momentos da análise se recupera conceitos de Sêneca presentes em outras cartas do epistolário. No que se refere à investigação da amizade e da autossuficiência no estoicismo, é imprescindível a imersão na leitura das *Cartas a Lucílio* de Sêneca, pois é uma fonte originalmente estoica acessível e o gênero epistolográfico captura toda a beleza da construção da relação de amizade entre Sêneca e Lucílio, os quais progridem moralmente a partir da formação filosófica.

4 A AMIZADE E A AUTOSSUFICIÊNCIA NAS CARTAS A LUCÍLIO DE SÊNECA

4.1 «*Propera ad me, sed ad te prius*»¹³⁶ – As condições para a verdadeira amizade

No seu epistolário, Sêneca conduz Lucílio para um caminho de aperfeiçoamento por meio da Filosofia estoica. O filósofo tem a postura de um guia o qual, exercitando na própria pele os preceitos estoicos, pode iluminar o processo do seu discípulo. Sêneca por vezes assume o papel de educador e formador (*Ad Lucilium* 34.1) a ponto de afirmar a Lucílio (*Ad Lucilium* 34. 2): «*meum opus es*» (tu és obra minha). Observa-se nas cartas uma ascese que envolve não só Lucílio, mas também Sêneca. O cordovês deixa claro que ainda está na fase de assimilação dos princípios estoicos (*Ad Lucilium* 71.30) e, referindo-se a si mesmo, afirma «*non medicus sed aeger hic habitat*» (não um médico, mas um doente habita aqui) (*Ad Lucilium* 68. 9), isto é, aquilo que ele escreve para Lucílio é medicina também para a sua alma, serve sobretudo para si próprio (*Ad Lucilium* 26. 7). É interessante, no diálogo das cartas, perceber ambos em progresso e que Sêneca, ao passo que forma Lucílio, se permite formar e não se constrange em mostrar as próprias fragilidades ao interlocutor, como ressalva Jones (2014, p. 409), Sêneca deve ser Sócrates e Platão, professor e exemplo. O epistolário, para além de uma formação filosófica unilateral, é um espaço de troca e auxílio mútuo, o que fica explícito no seguinte trecho em que o filósofo pede que Lucílio o ajude a enfrentar o medo da morte (*Ad Lucilium* 49. 10):

Adversus haec me doce aliquid; effice ut ego mortem non fugiam, vita me non effugiat. Exhortare adversus difficilia, [de aequanimitate] adversus inevitabilia; angustias temporis mei laxa. Doce non esse positum bonum vitae in spatio eius sed in usu posse fieri, immo saepissime fieri, ut qui diu vixit parum vixerit. Dic mihi dormituro 'potes non expergisci'; dic experrecto 'potes non dormire amplius'. Dic exeunti 'potes non reverti'; dic redeunti 'potes non exire'.

Aconselha-me o que fazer nesta situação, indica-me como conseguir que nem eu fuja da morte, nem a vida fuja de mim. Dá-me coragem para encarar as dificuldades, para afrontar o inevitável; torna-me menos angustiante a falta de tempo. Diz-me que o que a vida tem de bom não é a sua duração, mas sim o modo como a empregamos; diz-me que é possível (e é mesmo o que sucede as mais das vezes) viver-se longamente e, mesmo assim, viver-se pouco. Quando for a adormecer diz-me: «Olha que podes não acordar!»; quando acordar diz-me: «Olha que podes não voltar a dormir!» Diz-me, ao sair de casa, que poderei não regressar; diz-me ao regressar que poderei não voltar a sair.

¹³⁶ «Vem depressa até mim, mas chega primeiro a ti mesmo!» (*Ad Lucilium* 35.4)

Sêneca não se define como um mestre superior em sabedoria nem como alguém que, tendo já alcançado o supremo bem, pode com sua vivência apenas confirmar um caminho de perfeição. A escolha de Sêneca de, por meio das cartas, apresentar o seu autoaperfeiçoamento transforma sua franca admissão de suas próprias falhas em um passo em direção à virtude (JONES, 2014, p. 408). A autoridade de Sêneca está justamente na sua decisão presente e contínua de viver segundo a natureza. A busca autêntica de uma vida virtuosa é o ponto de encontro entre o filósofo e o discípulo, para esse fim eles caminham juntos (*Ad Lucilium* 27. 1):

Non sum tam improbus ut curationes aeger obeam, sed, tamquam in eodem valetudinario iaceam, de communi tecum malo colloquor et remedia communico. Sic itaque me audi tamquam mecum loquar; in secretum te meum admitto et te adhibito mecum exigo.

É como companheiro de sanatório que eu falo contigo da nossa comum enfermidade e te dou parte dos medicamentos que uso. Escuta, portanto, as minhas palavras como se me estivesses ouvindo a falar com os meus botões; é como se eu te permitisse o acesso aos meus segredos e discutisse comigo mesmo na tua presença.

Para Sêneca, o supremo bem consiste em comportar-se segundo a natureza (*Ad Lucilium* 66. 39), regular-se pelo supremo bem é o objetivo da vida de quem busca a felicidade (*Ad Lucilium* 71.2). Desse modo, cada ação deve estar em acordo com aquilo que é especificamente a natureza humana, ou seja, a razão. O filósofo cordovês afirma que a natureza deu ao homem uma razão imperfeita, mas capaz de aprender e aperfeiçoar-se (*Ad Lucilium* 49. 11). Sêneca ressalta ainda que não existe bem onde não existe virtude e que essa reside na melhor parte do ser humano, isto é, na parte racional (*Ad Lucilium* 71. 32). Seguindo a doutrina estoica, a vida feliz senequiana se fundamenta na prática da virtude e na eliminação dos vícios, assim, ele aconselha: «Constrói a tua própria felicidade, o que facilmente farás desde que entendas isto: é bom tudo o que implica a virtude, é mal tudo o que incluir a presença do vício» (*Ad Lucilium* 31. 5). A virtude não é obra do acaso, aprende-se a ser virtuoso (*Ad Lucilium* 123. 16), e isso implica o empenho de uma vida inteira.

Por vezes as sentenças de Sêneca são categóricas, quase como escritas para um manual de conduta, em que ele sequencia aquilo que se deve interiorizar a fim de progredir na virtude (*Ad Lucilium* 23.7, 123. 16):

Quod sit istud interrogas, aut unde subeat? Dicam: ex bona conscientia, ex honestis consiliis, ex rectis actionibus, ex contemptu fortuitorum, ex placido vitae et continuo tenore unam prementis viam.

Se queres saber em que consiste e donde provém o verdadeiro bem, vou dizer-to: consiste na boa consciência, nos propósitos honestos, nas ações justas, no desprezo

pelos bens fortuitos, no ritmo tranquilo e constante de uma vida que trilha um único caminho.

Voluptas humilis res et pusilla est et in nullo habenda pretio, communis cum mutis animalibus, ad quam minima et contemptissima aduolant. Gloria uanum et uolubile quiddam est auraque mobilius. Paupertas nulli malum est nisi repugnanti. Mors malum non est: quid <sit> quaeris? sola ius aequum generis humani. Superstitio error insanus est: amandos timet, quos colit uiolat. Quid enim interest utrum deos neges an infames?

O prazer é uma coisa rasteira, insignificante, a que não devemos dar o mínimo valor; os animais irracionais conhecem-no igualmente, até os seres mais vis e desprezíveis correm para ele. A fama é algo de vão e volúvel, mais instável do que o vento. A pobreza só é um mal para quem se revolta contra ela. A morte não é um mal, é sim, se queres saber, a única forma de igualdade entre os seres humanos. A superstição é um erro e uma loucura que receia os deuses em vez de os amar, e os profana em vez de lhes prestar culto. Que diferença há, de facto, entre negar os deuses e profaná-los?

Sêneca prepara o seu interlocutor para uma escolha coerente e constante, aquela de almejar a sabedoria e tornar-se um sábio. Contudo, a vida feliz do sábio é semelhante à de um herói, um soldado de elite em combate, pois «vivere militia est» (viver é uma milícia) (*Ad Lucilium* 96. 5); e o grande inimigo a ser vencido são próprios vícios. O homem sábio se mantém em pé seja qual for o peso que tem sobre os seus ombros (*Ad Lucilium* 71. 26), ele está pronto para superar e enfrentar qualquer adversidade. Por isso, é preciso preparar-se, aprender a contentar-se com pouco (*Ad Lucilium* 123. 3), querer e não querer sempre a mesma coisa (*Ad Lucilium* 20. 5), cultivar em primeiro lugar a saúde da alma (*Ad Lucilium* 15. 2), refugiar-se na filosofia (*Ad Lucilium* 103. 4) e juntar-se à companhia de homens de bem (*Ad Lucilium* 104. 22). É de fato um exercício espiritual aquilo que propõe Sêneca, um caminho que pouco a pouco se torna um hábito, um estilo de vida, até que a condição humana se aproxime daquilo que ela tem de mais divino, a razão perfeita.

Sêneca se ancora na doutrina estoica, mas é capaz de persuadir o seu interlocutor com tudo aquilo que pode expressar uma verdade, ele afirma: «quod verum est meum est» (aquilo que é verdade é meu) (*Ad Lucilium* 12. 11). É peculiar observar, em um grande número das epístolas iniciais destinadas a Lucílio, o filósofo estoico citar ao final de cada carta uma máxima de Epicuro. O próprio Sêneca explica esse posicionamento: «Talvez me queiras perguntar por que razão te cito eu tantas belas máximas de Epicuro, em vez de as extrair dos nossos autores. Por que motivo, porém, deveremos considerá-las de Epicuro, e não propriedade de todos» (*Ad Lucilium* 8. 8). O filósofo cordovês acredita que «patet omnibus veritas» (a verdade está à disposição de todos) (*Ad Lucilium* 33.11), por isso coloca a verdade encontrada nos preceitos epicuristas como fundamento daquilo que ele quer ensinar. A filosofia não se trata para Sêneca de uma disputa entre escolas, mas de oferecer as melhores armas disponíveis para que o seu soldado entre em campo de batalha.

O caminho para o supremo bem proposto por Sêneca exige do seu discípulo antes de tudo o direito de apropriar-se de si (*vindica te tibi*) (*Ad Lucilium* 1. 1) e a capacidade de habitar consigo mesmo (*secum morari*) (*Ad Lucilium* 2. 1). A imagem da interioridade como um espaço íntimo de autodomínio e permanência atravessa toda a coletânea de cartas¹³⁷. O filósofo insiste que a verdadeira felicidade, longe dos vícios e plena da virtude, está no perfeito *controle de si*, por isso Sêneca traça com Lucílio um percurso árduo de autoconhecimento, impulsionando o discípulo a examinar-se, sondar-se e observar-se de diversos modos (*excute te et varie scrutare et observa*) (*Ad Lucilium* 16. 2). Primeiramente, Sêneca convida Lucílio à vida retirada, longe dos negócios e das multidões, pois o convívio com muita gente pode colocar em desordem aquilo que já fora ordenado em si (*Ad Lucilium* 7. 1). A fim de convencer o jovem discípulo, Sêneca coloca como exemplo a própria experiência e lamenta só ter havido coragem de deixar os empenhos públicos para uma vida ociosa já na velhice (*Ad Lucilium* 8. 3). O distanciamento da vida civil, o afastamento físico de tudo o que possa dificultar o empenho filosófico de Lucílio é proposto por Sêneca. Não se trata aqui de um ócio improdutivo, o cordovês acredita que, recolhendo-se e trabalhando na filosofia, poderá ser útil a um maior número de pessoas e à posteridade (*Ad Lucilium* 8. 1-2). Desse modo, esse ócio estaria em conformidade com os princípios estoicos, os quais estimulam a vida ativa dos seus discípulos, Sêneca atesta isso (*Ad Lucilium* 68. 1):

Consilio tuo accedo: absconde te in otio, sed et ipsum otium absconde. Hoc te facturum Stoicorum etiam si non praecepto, at exemplo licet scias.

Estou de acordo com a tua decisão: abriga-te no teu ócio, mas coloca o teu ócio ao abrigo dos demais. Podes estar certo de que, procedendo assim, te conformas, se não com os preceitos, ao menos com o exemplo dos mestres estoicos.

O ócio seria a condição perfeita para o exercício interior. O filósofo convida o seu interlocutor à descoberta do bem que há em si mesmo, o qual gera contentamento sem a necessidade de nenhum bem externo. Mas é preciso ser um homem virtuoso (*bonus vir*) (*Ad Lucilium* 25. 8) para estar na própria companhia, do contrário, pode-se percorrer as mais longas distâncias e sempre estará infeliz (*Ad Lucilium* 28. 2), pois consigo mesmo estará na companhia de um homem desonesto (*malus vir*) (*Ad Lucilium* 25. 7):

'Tunc praecipue in te ipse secede cum esse cogaris in turba' – si bonus vir <es>, si quietus, si temperans. Alioquin in turbam tibi a te recedendum est: istic malo viro propius es.

Refugia-te dentro de ti próprio, em especial quando fores forçado a estar no meio da multidão! – mas só se tu fores um homem de bem, tranquilo, moderado. Doutra

¹³⁷ Cf. (INWOOD, 2005, p. 322); (BARTSCH, 2015)

maneira deves procurar refúgio na multidão e fugir de ti mesmo, escapando assim à presença íntima de um homem sem carácter.

Para usufruir da própria companhia, primeiramente, é necessário corrigir a si mesmo (*te emenda*) (*Ad Lucilium* 104. 20):

Fugam tibi non prodesse miraris? tecumsunt quae fugis. Te igitur emenda, onera tibi detrahe et [emenda] desideria intra salutarem modum contine; omnem ex animo erade nequitiam. Si vis peregrinationes habere iucundas, comitem tuum sana.

Admiras-te que de nada valha fugir quando tens dentro de ti aquilo de que foges? Corrige o teu carácter, elimina os entraves que te tolhem, mantém os teus desejos nos limites do razoável; expurga da tua alma todo o resquício de maldade. Se queres gozar do prazer de viajar, trata antes de mais o teu companheiro de viagem!

Destarte, o filósofo repetidamente escreve sobre a importância de ter em mente um modelo a ser seguido, isto é, a ideia de um mestre, cujo comportamento inspire as ações do aprendiz. É importante no processo de aperfeiçoamento, que se tenha o respeito por alguém, o qual o exemplo torne mais puro até os mais íntimos sentimentos (*Ad Lucilium* 11. 9). Diante dessa autoridade, deve-se moldar as intenções, os pensamentos e as atitudes (*Ad Lucilium* 25. 5):

Prodest sine dubio custodem sibi imposuisse et habere quem respicias, quem interesse cogitationibus tuis iudices. Hoc quidem longe magnificentius est, sic vivere tamquam sub alicuius boni viri ac semper praesentis oculis, sed ego etiam hoc contentus sum, ut sic facias quaecumque facies tamquam spectet aliquis: omnia nobis mala solitudo persuadet.

É útil, sem dúvida, termos acima de nós um mestre, alguém cuja aprovação procuremos, alguém que, por assim dizer, participe dos nossos pensamentos. De longe mais importante será viver como se estivéssemos sempre perante o olhar de algum homem de bem; eu já me darei por satisfeito se tu agires sempre como se estivesses a ser observado, uma vez que a solidão é conselheira de todos os vícios.

Sêneca é rigoroso ao afirmar que *omnia nobis mala solitudo persuadet*. Para essa investigação é muito interessante a atenção que o filósofo dá ao lugar da alteridade no caminho da perfeição moral. Ainda que o discurso senequiano recorrentemente faça um apelo à vida privada e à cura de si, o progresso na vida virtuosa, o qual gera a capacidade de encontrar em si mesmo o supremo bem, passa pela *relação com o outro*. A escolha de uma figura que sirva de modelo, mesmo se na memória e não fisicamente, exige daquele que está em progresso um movimento de colocar-se diante da custódia de um outro, sob a observância de alguém, modelando os próprios atos a partir dos atos de um homem virtuoso que lhe possa ser exemplo¹³⁸. O cordovês também cita figuras importantes para a história e para a filosofia, inclusive os percursores do estoicismo, como exemplos de homens considerados por ele

¹³⁸ Cf. (EDWARDS, 2015)

virtuosos, dos quais Lucílio pode colocar-se em companhia por meio do conhecimento e da leitura (*Ad Lucilium* 104. 21-22):

Ad meliores transi: cum Catonibus vive, cum Laelio, cum Tuberone. Quod si convivere etiam Graecis iuvat, cum Socrate, cum Zenone versare: alter te docebit mori si necesse erit, alter antequam necesse erit. Vive cum Chrysippo, cum Posidonio: hi tibi tradent humanorum divinatorumque notitiam, hi iubebunt in opere esse nec tantum scite loquies in oblectationem audientium verba iactare, sed animum indurare et adversus minas erigere.

Junta-te à companhia dos homens de bem, convive com os Catões, com Lélío, com Tuberão. Se preferires também o convívio com os Gregos, junta-te a Sócrates ou a Zenão: o primeiro ensinar-te-á a morrer quando a necessidade o impuser, o segundo a fazê-lo antes que a necessidade o imponha. Convive com Crisipo ou com Posidônio: eles te darão o conhecimento das realidades humanas e divinas, eles te incitarão a agir, não apenas a falar com talento, a lançar palavras para deleite do auditório, mas a fortalecer a alma e a pô-la em condições de afrontar qualquer ameaça.

Diante disso, compreende-se a pertinência de entender o lugar da amizade na formação filosófica atuada por Sêneca nas suas cartas morais. A relação com alguém que percorre um caminho semelhante em direção ao sumo bem é fundamental nesse processo de emulação. Sêneca se comporta como um mestre, mas também amigo; e, para isso, trata da temática da amizade diretamente com seu interlocutor, exigindo dele uma mudança de postura, a escolha de uma vida constante, para que entre eles possa nascer uma verdadeira amizade (*Ad Lucilium* 35). O filósofo sustenta o risco que é estar próximo daqueles que não têm um caráter honesto, por isso, ele acredita na importância de uma convivência sã de mútuo ensinamento (*Ad Lucilium* 7. 8):

Recede in te ipse quantum potes; cum his versare qui te meliorem facturi sunt, illos admitte quos tu potes facere meliores. Mutuo ista fiunt, et homines dum docent discunt.

Refugia-te em ti próprio quanto puderes; dá-te com aqueles que te possam tornar melhor, convive com aqueles que tu possas tornar melhores. Há que usar de reciprocidade: enquanto se ensina aprende-se também.

É relevante observar que existe uma ordem no conselho de Sêneca, primeiro ele estimula o discípulo a retirar-se em si mesmo o quanto puder (*recede in te ipse quantum potes*), apenas depois destaca o valor das relações recíprocas de melhoramento. Ora, Sêneca espera que seu discípulo atinja o ponto máximo da felicidade, ele prepara Lucílio para a *autarquia*, isto é, alcançar a virtude ao ponto de contentar-se consigo mesmo e com os bens que provém de si (*Ad Lucilium* 20. 8).

No diálogo, é muito estimulante perceber que a amizade é tratada enquanto discurso teórico, pois Sêneca, a partir dos princípios estoicos, defende o que seria a amizade

verdadeira, quando se pode usar o termo amigo em relação a um outro, o que fortifica essa relação amigável etc., e, ao mesmo tempo, o diálogo determina, na relação de Sêneca e Lucílio, a amizade em si. Sêneca aspira a uma amizade com Lucílio; no contínuo das correspondências, é notória a evolução dessa relação entre eles.

Para entender o papel da amizade nesse percurso formativo que envolve Sêneca e Lucílio, propõe-se, primeiramente, uma análise das cartas 3, 6, e 9, que fazem parte do Livro I das *Cartas a Lucílio*, nas quais o tema da amizade é central. Observa-se no Livro I da coleção de epístolas uma unidade sequencial entre as cartas, de forma que as epístolas citadas tratam especificamente do tema, mas no transcorrer das 12 cartas que formam o livro, percebe-se uma trama de assuntos que ora preparam para aquilo que será dito acerca da amizade, ora complementam o que já foi afirmado sobre o tema. Os temas assinalados nas cartas 3, 6 e 9 dialogam de maneira muito direta com outras três cartas que retomam o tema da amizade ao longo da obra. No Livro 4, a carta 35, retoma e aprofunda temas já discutidos na carta 6. Nos livros 17 -18, a carta 103 brevemente toca pontos já contemplados na carta 3, e a carta 109 reforça com novos argumentos a relação entre a amizade e a *autarkeia* do sábio já discutida carta 9. Desse modo, tratar-se-á esse paralelo entre as cartas, comentando também as cartas 35, 103 e 109. Nesses tópicos, a investigação se deterá nas características que Sêneca dispõe para a amizade e na exigência da virtude e da *autarkeia* para a vida feliz.

4.1.1 A confiança como pressuposto da amizade

A carta 3 do epistolário de Sêneca é a primeira na qual o filósofo trata do tema da amizade. O diálogo nessa terceira carta inicia com um comentário de Sêneca a uma suposta carta escrita por Lucílio, o que favorece um ritmo de continuidade ao texto senequiano. A partir do discurso do cordovês, compreende-se que Lucílio enviara uma carta para Sêneca através de um amigo, mas nessa advertia o filósofo para não conversar sobre ele com o dito amigo, pois nem o próprio Lucílio costuma fazê-lo (*Ad Lucilium* 3. 1). O filósofo critica a postura do discípulo de maneira irônica alegando que esse na mesma epístola afirma e nega o amigo. Sêneca questiona a forma como Lucílio utilizara o título de amigo ao se referir a alguém no qual o jovem não confiava inteiramente. Essa introdução à carta aparece como um ensejo para o filósofo abordar um tema basilar no que toca à amizade: a confiança.

Quem deve ser chamado de amigo? Essa questão move a carta 3 e abre a discussão sobre a verdadeira amizade (*Ad Lucilium* 3. 1-2):

Itaque si proprio illo verbo quasi publico usus es et sic illum amicum vocasti quomodo omnes candidatos 'bonos viros' dicimus, quomodo obvios, si nomen non succurrit, 'dominos' salutamus, hac abierit. Sed si aliquem amicum existimas cui non tantundem credis quantum tibi, vehementer erras et non satis nosti vim verae amicitiae.

Ora bem: se tu usaste esta palavra não no seu verdadeiro sentido mas antes em sentido genérico, e lhe chamaste “amigo” tal como a todos os candidatos nós chamamos “respeitáveis cidadãos”, ou como às pessoas que encontramos e cujo nome nos não ocorre, cumprimentamos como “senhor fulano” ainda é aceitável; se consideras, porém, “amigo” alguém em quem não confias tanto como em ti próprio, então cometes um erro grave e mostras não conhecer bem o significado da verdadeira amizade.

Sêneca assinala dois sentidos para o uso do termo *amicum* um genérico (*publico usus*) e outro verdadeiro (*verae amicitiae*). O filósofo antes de tudo refuta a forma inconsciente com a qual se faz o uso de um termo tão significativo. Acredita-se que os dois polos tratados em Sêneca fazem referência à divisão aristotélica de amizade: a amizade accidental e a amizade perfeita. Aristóteles considera o termo amizade também para as relações que se fundam na utilidade e no prazer (acidentais), mas ressalta que a *amizade perfeita* independe de qualquer forma de interesse, essa é ancorada na excelência moral (*Ética a Nicômacos* 8. 3, 1156b). Pode-se interpretar a amizade de Lucílio com o mensageiro de sua carta como uma amizade accidental baseada no útil, uma vez que havia uma troca de favores entre os dois¹³⁹. Mas Sêneca provoca o discípulo e o leitor à reflexão e revela o que seria, de fato, um amigo.

Ao discutir a confiança no amigo, Sêneca não utiliza o termo latino *fiducia*, mas faz uso de variantes do verbo *credere* (acreditar, confiar). Primeiro, ele afirma que, considerando-se de forma justa o título de amigo, é um erro usar esse termo para alguém «em quem não confias tanto quanto em ti próprio» (*cui non tantundem credis quantum tibi*) (*Ad Lucilium* 3. 2). Segundo, o cordovês estabelece uma ordem para o processo de confiança, em que o julgamento do amigo se faz antes de se radicar a amizade e não depois, de modo que: «após o início da amizade, há que ter confiança. Antes, sim, é que se deve ajuizar.» (*post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum*) (*Ad Lucilium* 3. 2).

A escolha do amigo passa pelo *iudicium* (julgamento), Sêneca aconselha Lucílio a meditar por muito tempo antes de acolher alguém para si como amigo (*diu cogita an tibi in*

¹³⁹ Wilcox (2012, p. 119). ressalva que o uso de um mediador entre o leitor e o escritor das cartas é uma técnica de negociação social já utilizada por Cícero dentro do contexto romano. A autora compara longamente em seu trabalho o tipo de troca epistolar ciceroniana e o tipo senequeana, alegando o distanciamento de Sêneca do universo político e público, no qual as correspondências de Cícero estão bastante envolvidas. Para ela, Sêneca na introdução da carta 3, imita essa técnica de negociação social, mas se afasta do precedente ciceroniano, usando a referência ao mediador das cartas apenas para abrir o conteúdo da carta 3, o que sinaliza uma crítica à amizade romana tradicional imbuída de interrelações de interesse.

amicitiam aliquis recipiendus sit) (*Ad Lucilium* 3. 2). O cordovês cita uma máxima de Teofrasto, enfatizando o cuidado prévio à plena comunhão entre amigos: « Isti vero praepestero officia permiscent qui, contra praecepta Theophrasti, cum amaverunt iudicant, et non amant cum iudicaverunt » (Aqueles contra os preceitos de Teofrasto, amam para depois julgar, ao invés de julgarem para depois amar, confundem os deveres e esses estão verdadeiramente na direção contrária) (*Ad Lucilium* 3. 2). Essa máxima é citada também por Cícero em *Laelius* em uma ordem invertida, «*cum iudicaris, diligere oportet, non, cum dilexeris, iudicare* » (o amor só deve nascer após o exame, não o exame após o amor) (*De Amicitia* 22. 85). Segundo Gagliardi (1991, p. 75), Sêneca enfatiza, usando uma ordem contrária dos termos, a decisão de *credere* mais que a de *iudicare*, de modo que o exame do amigo é um conselho genérico anterior, já o voto de confiança é a base da sua teoria, um pressuposto de uma relação ideal.

O que é a confiança entre amigos em Sêneca? Para o filósofo, é a comunhão plena: é falar com o outro como consigo mesmo (*Ad Lucilium* 3. 2), é tratar de todos os assuntos e pensamentos com o amigo (*Ad Lucilium* 3. 3), é poder considerar-se diante dele como se estivesse sozinho (*Ad Lucilium* 3. 3). Para Sêneca, não há razão para medir as palavras diante de um amigo (*Ad Lucilium* 3. 3). A comunhão também é um princípio fundamental para o conceito de *philia* na filosofia, reforçado em todas as escolas. No mundo romano, a escolha do amigo passa pela *fides*¹⁴⁰ (confiança), que exige o consenso de todas as coisas, relevante no debate ciceroniano (*De Amicitia* 18. 65). Sêneca retoma o conceito romano, destacando que, ao se julgar que existe *fidem* na amizade, a comunhão de todas as coisas se dará (*Fidem si putaveris, facies*) (*Ad Lucilium* 3. 3).

Para essa investigação, é muito interessante a linguagem de Sêneca ao tratar da confiança entre amigos, primeiro o filósofo afirma que se deve considerar amigo alguém em que se **confia tanto como em si mesmo** (*credis quantum tibi*) (*Ad Lucilium* 3. 2), depois alega que se deve falar com o amigo como **consigo mesmo** (*cum illo loquere quam tecum*) (*Ad Lucilium* 3. 2), mais adiante questiona por que não **se considerar como que sozinho** diante do amigo (*quid est quare me coram illo non putem solum?*) (*Ad Lucilium* 3. 3). A medida de confiança exigida para a amizade senequiana é alta, vai além do conceito aristotélico de *alter ego* (*Ética a Nicômacos* 9. 4 – 1166a), não se trata apenas de enxergar o amigo como um *outro eu*¹⁴¹, mas de permitir que o outro entre e participe da própria

¹⁴⁰ Conceito tipicamente romano.

¹⁴¹ Ao ser indagado sobre o que é o amigo, Zenão, fundador do estoicismo, afirmara a frase amplamente difundida na antiguidade “outro eu”. A esse respeito Graver (2007, p. 181). defende que o conceito pode ter sido

interioridade¹⁴². Observa-se que o filósofo prepara Lucílio, antes de tudo, para uma experiência com o *eu*, com a própria interioridade, e, desse modo, espera que a confiança entre os amigos seja tanta a ponto de eles se sentirem abertos ao outro na mesma medida em que estão abertos para si mesmos. Ou seja, acredita-se que a amizade proposta e idealizada por Sêneca espere da relação entre amigos a mesma experiência íntima e profunda que é proposta para o interlocutor consigo mesmo.

Nas cartas que antecedem a carta 3, Sêneca já convidara Lucílio para tomar posse daquilo que é seu, a própria interioridade. A primeira sentença do epistolário evoca um movimento de decisão por si (*vindica te tibi*): «Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat collige et serva». (Procede deste modo, caro Lucílio: reclama o direito de dispor de ti, concentra e aproveita todo o tempo que até agora te era roubado, te era subtraído, que te fugia das mãos) (*Ad Lucilium* 1. 1). O verbo *vindicare* significa reivindicar legalmente a posse de alguma coisa, retirando-a de um proprietário ilegítimo, ou seja, implica o conceito de liberação, afirma Traina (2011, p. 12). Sêneca, no epistolário, inova o uso da linguagem, a construção com o uso do reflexivo «vindica te tibi» afirma a consciência e responsabilidade do *sujeito* que toma si mesmo como *objeto* da ação (TRAINA, 2011, p. 14), é uma linguagem de domínio de si. Na segunda carta da coletânea, Sêneca continua a instigar o seu discípulo a um encontro consigo mesmo (*secum morari*) (*Ad Lucilium* 2. 1): «Aegri animi ista iactatio est: primum argumentum compositae mentis existimo posse consistere et secum morari». (Entendo que o primeiro sinal de um espírito bem formado consiste em ser capaz de parar e de coabitar consigo mesmo). Sêneca conduz Lucílio a um segundo passo, o de *conhecer a si mesmo*, percebendo em si um espaço de permanência. Como destaca com lucidez Traina: «tocou a Sêneca formar a linguagem latina da interioridade, e o formou sobretudo recorrendo a duas metáforas: interioridade como posse e interioridade como refúgio»¹⁴³. O discípulo está sendo instado a assumir a responsabilidade por si, ao mesmo tempo, como assinala Edwards (1997, p. 30), as cartas enfatizam repetidamente a importância da amizade filosoficamente informada como contexto para o autoaperfeiçoamento. Destarte, na carta 3, em continuidade a esse processo pessoal de conhecimento já suscitado nas duas primeiras cartas, Sêneca apresenta o modelo de amizade na qual a relação com o “*eu*” pode ser ampliada.

tomado literalmente pelo estoico como uma maneira de dizer que a amizade verdadeira ou normativa realmente expande a esfera do que é essencial a si mesmo para incluir as qualidades e ações dos amigos.

¹⁴² Cícero em *De Amicitia* (6. 22) apresenta um conceito semelhante sobre a confiança entre amigos.

¹⁴³ Toccò dunque a Seneca foggiare il linguaggio latino dell'interiorità. E lo foggìò ricorrendo soprattutto a due metafore: l'interiorità come possesso e l'interiorità come rifugio (TRAINA, 2011, p. 11).

Na carta 3, Sêneca vai mais além, o filósofo propõe a Lucílio uma tal liberdade de postura de forma que ele não confie nada a *si mesmo* que não possa confiar a um inimigo (*Ad Lucilium* 3. 3). Observa-se que Sêneca, no tocante ao tema da *fidúcia*, extrapola o espaço íntimo da amizade: não se trata mais aqui da confiança em um outro, mas da *autoconfiança*. O estilo de vida proposto por Sêneca é de uma inteira liberdade, em que não há necessidade de segredos nem aos inimigos, portanto, menos ainda aos amigos. Concorda-se com Wilcox na sua reflexão sobre esse tipo de amizade:

A seleção adequada de um amigo é muito exigente, ao que parece, e dificilmente renderá muitos candidatos adequados. Nesse ponto, o leitor de Sêneca pode ser perdoado por pensar que, se o objetivo é encontrar um companheiro cuja companhia nos deixe tão desinibidos como se estivéssemos desfrutando de total privacidade, talvez devêssemos renunciar completamente ao processo de seleção e aprender a cuidar da solidão, confiando somente em nós mesmos¹⁴⁴.

Acredita-se que Sêneca trabalhe nessa direção. Para que se estabeleça uma amizade verdadeira com o outro, primeiramente, Sêneca exige essa construção da *fiducia* em si mesmo. Não sendo capaz de confiar inteiramente em si, nas próprias ações, nos próprios pensamentos, na própria decisão, é difícil haver uma confiança tão íntegra no outro. Sêneca aposta numa filosofia que cura essa *autorrelação*.

O filósofo finaliza a carta 3 fazendo uma invocação à prudência, afirmando ser um erro de igual tamanho tanto confiar em todos quanto não confiar em ninguém (*Ad Lucilium* 3. 4). O cordovês apresenta uma citação de Pompônio que auxilia o seu argumento (*Ad Lucilium* 3. 6): «quidam adeo in latebras refugerunt ut putent in turbido esse quidquid in luce est» (houve quem se refugiasse na escuridão com a ideia de que tudo quanto está em plena luz é marcado pela confusão), e para explicar o trecho, Sêneca segue o jogo de palavras afirmando (*Ad Lucilium* 3. 6):

Inter se ista miscenda sunt: et quiescenti agendum et agenti quiescendum est. Cum rerum natura delibera: illa dicet tibi et diem fecisse se et noctem.

Há que dosear as duas coisas: importa agir mesmo mantendo a calma, importa manter a calma mesmo quando se age. Confronta a tua atitude com a da natureza: esta te dirá que criou igualmente o dia e a noite.

O filósofo cria um quadro dialético para apresentar a medida justa no ato de *credere*, o cordovês explora um vocabulário de antíteses¹⁴⁵: *in latebras – in luce, quiescenti –*

¹⁴⁴ The proper selection of a friend is very exacting, it seems, and unlikely to yield many adequate candidates. At this point, Seneca's reader might be forgiven for thinking that if the aim is to find a companion whose company leaves us feeling as uninhibited as if we were enjoying complete privacy, then perhaps we should forgo the selection process altogether and learn to cherish solitude, confiding only in ourselves (WILCOX, 2012, p. 120).

¹⁴⁵ Cf. (TRAINA, 2011, p. 31)

agenti, diem – noctem (*Ad Lucilium* 3. 6). Acredita-se que essa dialética se dá em paralelo ao movimento *externos-internus* anunciado desde o início do epistolário, um caminho de equilíbrio para o autodomínio, num convite a Lucílio, por meio da verdadeira amizade, a equilibrar os polos *alter-ego*. O mote estoico é o que fundamenta esse equilíbrio: *cum rerum natura delibera*, isto é, a vida segundo à natureza.

Nesse debate, não se pode ignorar o contexto senequiano e a instabilidade das relações políticas, nas quais o cordovês manteve-se envolvido grande parte da sua vida – perseguido por Calígula, exilado por Cláudio e, por fim, condenado à morte por Nero. A fragilidade dessas relações pode ser elencada como uma das razões pela qual o filósofo ateste a importância de uma formação autárquica nesse contexto, ainda que não seja esse o motivo fundante, pois Sêneca se ocupa de uma formação universal, para todo e qualquer homem, independente das circunstâncias nas quais esse se encontre. Na epístola 103, Sêneca retoma o tema da *fiducia* com maior cautela e menor crença nas relações humanas, o filósofo afirma (*Ad Lucilium* 103. 2): «Erras si istorum tibi qui occurrunt vultibus credis: hominum effigies habent, animos ferarum» (Fazes mal em confiar na aparência das pessoas que se te dirigem: têm rosto humano, mas instintos de feras). A ênfase ao *credere* que se encontra na carta 3 como fundamento da amizade, aqui perde força, é como se Sêneca confessasse as próprias frustrações. Todavia, é muito interessante como o filósofo se utiliza desse cenário negativo para dar continuidade à formação pessoal de Lucílio, Sêneca prossegue (*Ad Lucilium* 103. 3):

Tu tamen ita cogita quod ex homine periculum sit ut cogites quod sit hominis officium; alterum intuere ne laedaris, alterum ne laedas. Commodis omnium laeteris, movearis incommodis, et memineris quae praestare debeas, quae cavere.

Tu, contudo, pensando embora nos perigos que te podem vir do homem, pensa também nos teus deveres enquanto homem. Evita, por um lado, que te façam mal; evita, por outro, que faças tu mal a alguém. Alegra-te com a satisfação dos outros, comove-te com os seus dissabores, nunca te esqueças dos serviços que deves prestar, nem dos perigos a evitar.

A temática do *iudicium* é retomada, no entanto, paralelamente Sêneca aconselha Lucílio ao exame do outro e ao autoexame, num exercício ético de evitar fazer ao outro aquilo que não gostaria que fosse feito a si mesmo. O *outro* é uma espécie de medidor das próprias ações. O filósofo ainda impulsiona o discípulo a ter uma atitude empática em relação ao outro, revelando quase um manual de convivência harmônica. É relevante o uso que Sêneca faz do vocábulo *officium* referindo-se aos *deveres* de Lucílio enquanto ser humano, o que deixa explícito que o cordovês está analisando aqui não a relação restrita entre amigos, mas está estendendo a questão da *fiducia* e do *iudicium* a uma esfera mais ampla, à vida pública entre os homens.

Ainda que Sêneca tenha motivos abundantes para trazer em suas cartas elementos que dialoguem mais incisivamente com a realidade política e histórica de seu tempo, de maneira que esse espaço de fala seja um meio de engajamento – e por que não autodefesa –, observa-se, nessa última fase dos escritos do cordovês, que ele não se volta para o mundo exterior da vida política romana, mas para o interior (EDWARDS, 1997, p. 24). Sêneca não evoca uma revolução pública, mas a revolução do eu, uma autotransformação, uma luta, em que o “eu” é vencedor e vencido (EDWARDS, 1997, p. 30). É determinante na linguagem das cartas senequianas o autoexame¹⁴⁶, o desenvolvimento da vida interior passa pelo exercício de observar-se e examinar-se por vários ângulos (*Ad Lucilium* 16. 2), o filósofo reúne elementos e se mune da filosofia estoica sobretudo para um *iudicium* do próprio eu.

No diálogo entre Sêneca e Lucílio, percebe-se o desenvolvimento da amizade entre os dois. Estabelecida a confiança, abre-se entre eles um espaço de troca, de formação, de confiança, de progresso na virtude. Ao advertir o discípulo sobre a verdadeira amizade e a *fiducia*, acredita-se que o filósofo provoque Lucílio a fazer um autoexame a respeito das suas relações amigáveis e a se preparar para essa amizade anunciada. Sêneca não espera menos do discípulo do que o empenho para alcançar essa relação na sua plenitude.

4.1.2 A amizade como locus para o progresso da virtude

Seguindo a leitura das cartas, constatam-se três elementos chaves do diálogo: o aconselhamento de Sêneca para que Lucílio progrida, a apresentação da filosofia como meio para esse progresso e a construção da amizade como espaço de comunhão do autoprogresso. Na carta 4, observa-se uma sequência de verbos utilizados pelo filósofo que denotam a preocupação insistente com o progresso de Lucílio: *persevera* (persevera), *propera* (apressa-te), *emendas* (corrige), *profice* (progride). O acesso à filosofia é comparado por Sêneca a um ritual de passagem de uma vida infantil para uma vida madura (*Ad Lucilium* 4. 2):

Tenes utique memoria quantum senseris gaudium cum praetexta posita sumpsisti virilem togam et in forum deductus es: maius expecta cum puerilem animum deposueris et te in viros philosophia transscripserit.

Ainda te lembrás, certamente, da alegria que sentiste quando, despindo a toga praetexta, vestiste a toga viril e fizeste a tua entrada no foro. Prepara-te para uma alegria ainda maior quando te despojares do espírito pueril e, graças à filosofia, entrares no círculo dos homens.

¹⁴⁶ Cf. (EDWARDS, 1997).

Na carta 5, o tom de acompanhamento permanece nas palavras do filósofo (*Ad Lucilium* 5. 1): «Quod pertinaciter studes et omnibus omissis hoc unum agis, ut te meliorem cotidie facias, et probo et gaudeo, nec tantum hortor ut perseveres sed etiam rogo» (Estudas perseverantemente e deixando tudo o mais apenas te aplicas ao teu quotidiano aperfeiçoamento: aprovo-te com satisfação, e não só te aconselho, como te peço que continues assim). Sêneca assume o lugar de guia daquele que quer progredir, pois aprova (*probo*), alegra-se (*gaudeo*), exorta (*hortor*) e roga (*rogo*) para que o discípulo persevere no caminho filosófico. Na mesma carta, novamente, o cordovês assinala a estrada justa para esse progresso retomando o mote estoico (*Ad Lucilium* 5. 4): «Nempe propositum nostrum est secundum naturam vivere» (O nosso objetivo é, primacialmente, viver de acordo com a natureza).

Um passo novo é relevante na carta 6, dentro da mesma linguagem de aperfeiçoamento, Sêneca assume um segundo papel, não mais de guia, mas de *proficiens*, isto é, assim como Lucílio, o filósofo também está em progresso (*Ad Lucilium* 6. 1): «Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari» (Verifico, Lucílio, que não apenas me estou corrigindo, antes me estou transfigurando). Observa-se que Sêneca emprega na relação estabelecida com Lucílio a *fiducia* já pronunciada; percebe-se ainda a amizade como esse espaço de *comunhão do progresso*. Os verbos utilizados pelo filósofo, em relação a si mesmo, *emendare*¹⁴⁷ e *transfigurare* sinalizam o processo de construção do «eu» também em Sêneca. Como bem coloca Gagliardi (1991, p. 58), a partir de Panécio, no período médio do estoicismo, é admitida uma segunda categoria de verdadeira amizade, aquela entre *proficientes*. No entanto, alerta a autora, os conteúdos essenciais da verdadeira *philia* não são afetados, também não é modificada a sua finalidade ética, que, aliás, entre os *proficientes* é carregada de um forte valor pedagógico. Em Sêneca, é bastante notório o influxo paneciano, pois, ao passo que ele acompanha Lucílio tal qual um pedagogo, em nenhum momento o filósofo se autodefine um sábio ou alguém que já atingiu a sabedoria plenamente, mas repetidamente se autoexamina e admite ainda ter muito que deva ser refreado, diminuído, ou elevado (*Quidni multa habeam quae debeant colligi, quae extenuari, quae attolli?*) (*Ad Lucilium* 6. 1).

Para Edwards (1997, p. 32), em várias ocasiões Sêneca se apresenta como destinatário dos próprios conselhos (*Ad Lucilium* 26. 7, 27. 1): «Haec mecum loquor, sed

¹⁴⁷ Na carta 4 (*Ad Lucilium* 4.1), Sêneca utiliza o mesmo verbo para estimular Lucílio no seu progresso: Persevera ut coepisti et quantum potes propera, quo diutius frui **emendato** animo et composito possis. Frueris quidem etiam dum **emendas**, etiam dum componis: alia tamen illa voluptas est quae percipitur ex contemplatione mentis ab omni labe purae et splendidae.

tecum quoque me locutum puta» (Aqui tens as palavras que digo a mim mesmo, mas toma-as como se também fossem dirigidas a ti); « Sic itaque me audi tamquam mecum loquar; in secretum te meum admitto et te adhibito mecum exigo» (Escuta, portanto, as minhas palavras como se me estivesses ouvindo a falar com os meus botões; é como se eu te permitisse o acesso aos meus segredos e discutisse comigo mesmo na tua presença), para a autora, as cartas de Sêneca direcionam a atenção para o eu e também servem para problematizar o eu de maneiras profundas. O eu senequiano é múltiplo, fragmentado e dividido com o conflito (EDWARDS, 1997, p. 34). É interessante notar que o filósofo executa claramente o ideal de amizade apresentado na carta 3, em que a liberdade entre amigos é tamanha a ponto de um considerar-se como que sozinho diante do outro (*Ad Lucilium* 3. 3) e a falar com o amigo como se falasse a si mesmo (*Ad Lucilium* 3. 2).

Sêneca se mostra inteiramente envolvido no processo de aperfeiçoamento, ele acredita que reconhecer os próprios defeitos é um primeiro indício de progresso, que «já é motivo para felicitar certos doentes o fato de eles próprios se reconhecerem doentes» (*quibusdam aegris gratulatio fit cum ipsi aegros se esse senserunt*) (*Ad Lucilium* 6. 1). O filósofo apresenta essa capacidade de autoanálise como um primeiro degrau para o melhoramento, é importante relevar essa transição paulatina, pois alcançar a sabedoria, a virtude, não é, no discurso senequiano, um evento instantâneo, mas passa por uma tomada de consciência e por uma exercitação continuada. Essa é uma característica que contrasta com a matriz do pensamento estoico que sustenta a passagem do vício para a virtude, isto é, deixar de ser insensato para tornar-se sábio como um movimento imediato, como se tratou no capítulo anterior. Para Sêneca (*Ad Lucilium* 123. 16), «nemo est casu bonus: discenda uirtus est » (ninguém é bom por obra do acaso; a virtude aprende-se).

Na carta 6, Sêneca abre um leque de argumentos que são fundamentais para a compreensão da amizade em seu pensamento (*Ad Lucilium* 6. 2-3):

Cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei; tunc amicitiae nostrae certiore fiduciam habere coepissem, illius verae quam non spes, non timor, non utilitatis suae cura divellit, illius cum qua homines moriuntur, pro qua moriuntur. Multos tibi dabo qui non amico sed amicitia caruerint: hoc non potest accidere cum animos in societatem honesta cupiendi par voluntas trahit. Quidni non possit? sciunt enim ipsos omnia habere communia, et quidem magis adversa.

Desejaria compartilhar contigo esta súbita mudança operada em mim. Começaria então a ter uma mais segura confiança na nossa amizade que nem a esperança, ou o medo, ou a busca da utilidade, pode quebrar, numa amizade daquelas com a qual, e pela qual, os homens podem morrer. Posso citar-te muitos que, embora tendo amigos, careceram de amizade: ora tal caso não pode dar-se quando uma igual vontade de só desejar o bem liga dois espíritos em comunhão. E como não ser

assim, se eles sabem que tudo é comum entre ambos e principalmente a adversidade?

O filósofo retoma o tema já explorado no início da carta 6 acerca de comunicar a Lucílio (*tecum communicare*) as próprias mudanças e afirma com as próprias palavras uma nova etapa da relação entre os dois: Sêneca começa a ter confiança na amizade entre eles (*tunc amicitiae nostrae certiolem fiduciam habere coepissem*). Observa-se que nessa afirmação o cordovês faz uso do termo específico *fiducia*. Aquilo que já se percebia nas primeiras sentenças da carta 6 é confirmado. É como se o filósofo tivesse preparado o discípulo para esse momento fundante da amizade, primeiro advertia Lucílio do valor da *fiducia* (carta 3), em seguida o estimulava a progredir (carta 4), por fim afirmava a sua aprovação e a satisfação em relação ao pupilo (carta 5). O filósofo explica, portanto, o que compreende essa nova etapa da relação estabelecida, sequenciando as características da amizade senequiana (*Ad Lucilium* 6. 2): «illius verae quam non spes, non timor, non utilitatis suae cura divellit, illius cum qua homines moriuntur, pro qua moriuntur».

Primeiramente, nota-se que, para descrever aquilo *que é a amizade*, Sêneca reforça aquilo *que não é*. Mais uma vez o cordovês sustenta um modelo elevado de amizade, capaz de superar a expectativa (*spes*), o medo (*timor*) e a utilidade (*utilitatis*), ou seja, uma relação fincada no essencial, a qual não depende de circunstâncias externas e não se baseia numa troca de benefícios. Para Sêneca, o amigo deve estar pronto a dar a própria vida pelo outro (*Ad Lucilium* 6. 3), o filósofo evoca um modelo clássico de amizade, presente na épica (Patroclo e Aquiles na *Iliada* homérica) e na tragédia grega (Pilades e Orestes em *Orestes* de Eurípides), em que se honrava o amigo como um herói. Nota-se claramente que Sêneca já prepara as bases estoicas da sua amizade e, assim, refuta a amizade epicurista com esse modelo. Os filósofos do jardim acreditam que a felicidade está na ausência de dor física e de perturbações mentais (*aponia* e *ataraxia*), as consequências desse princípio recaem também no que se define como amizade, isto é, uma relação que gera prazer e que nasce da utilidade. A escola epicurista é bastante criticada por tentar conciliar o *telos* de prazer estável e a relação de amizade, como foi visto no segundo capítulo, uma vez que a relação com o outro está suscetível ao sofrimento. Acredita-se que o limite proclamado na definição senequiana, em que o amigo é capaz de até morrer em nome da amizade, questione diretamente a amizade em Epicuro e sua máxima de «ausência da dor».

Sêneca faz uma provocação curiosa ao alegar que exista quem *tem amigos*, mas *careça de amizade*. Muito se pode especular acerca dessa sentença¹⁴⁸. Acredita-se que se trate ainda de uma crítica ao estilo de vida epicurista constituída de uma convivência retirada entre amigos no *Jardim*, em que as relações de amizade têm por base uma espécie de contrato (*foedus*), que envolve ajuda material e troca de serviços concretos¹⁴⁹. O filósofo estaria questionando essa convivência «entre amigos», mas em uma conjuntura que não corresponda ao modelo senequiano de amizade. Novamente, nas palavras do cordovês, percebe-se o uso de título *amigo* feito inadequadamente, pois «ter amigos» e não «ter amizade» é um contrassenso, um paradoxo, trata-se, nesse caso, de um uso superficial do termo, como já se advertia na carta 3. Para sustentar a crítica feita, Sêneca ancora mais ainda as bases do que seria de fato a amizade: *animos in societatem honesta cupiendi par voluntas trahit* (*Ad Lucilium* 6. 3). Desse modo, colhem-se três elementos como pilares da atividade da amizade em Sêneca:

- 1) uma igual vontade (*par voluntas*);
- 2) o desejo do que é honesto (*honesta cupiendi*);
- 3) almas/vidas atraídas em sociedade (*animos in societatem trahit*).

Uma vontade igual pelo que é *honestum* é o que liga os amigos entre si, ou seja, a busca da virtude, pois «unicamente a virtude nos proporciona uma alegria perene e inabalável» (*Ad Lucilium* 27. 3). A origem da amizade em Sêneca se desvia completamente da noção de *utilidade*, pois, ainda que um amigo venha a ser útil ao outro, não é esse o princípio que os atrai. Sêneca retoma um fundamento já presente na investigação da amizade em Platão (*Lísis* 214e) e Aristóteles (*Ética a Nicômacos* 8. 3, 1156b), a semelhança entre os amigos e a amizade verdadeira entre aqueles que são bons. Ao tratar da essência da amizade, Cícero apresenta uma definição muito próxima da senequiana (*De Amicitia* 4. 15): «id in quo est omnis vis amicitiae, voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensu» (E o que constitui a essência de toda amizade, nossas preferências, gostos e princípios se harmonizam perfeitamente). O consenso das ideias (*homonoia*) é um princípio comum para a definição de *philia*, porém uma palavra chave presente tanto em Cícero como em Sêneca atrai a atenção dessa pesquisa: *voluntas*. Para Sêneca, defende Pohlenz (1967c, p. 89), a vontade é decisiva

¹⁴⁸ Para De Moura (2015, p. 281), a afirmação em 6,3 sobre a carência de amizade já faz referência à possibilidade de amizade apenas entre sábios, excluindo, assim, qualquer forma de amizade convencional desse título.

¹⁴⁹ Cf. Capítulo 2, seção 2.3.2.

na autoeducação e, na ética estoica, ela revela sua força (*Ad Lucilium* 80. 4): «Quid tibi opus est ut sis bonus? Velle.» (Para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: a vontade). Todavia, em Sêneca, não se pode apontar de que modo alguém começou a querer aquilo que se quer (*Ad Lucilium* 37. 5). Pohlenz (1967c, p. 89) explica:

A vontade do bem irrompe do profundo da alma e ocorre um trabalho assíduo para que essa chegue a uma clara visão de fim e se transforme em boa intenção. Não é suficiente sozinha. Somente com a ciência do bem é possível, na sua forma mais elevada e mais pura, a vontade¹⁵⁰.

Para Inwood (2008, p. 121), não se pode considerar a vontade senequiana autossuficiente para o progresso moral, ele acredita que a ênfase para a *vontade* seja um argumento retórico, no qual Sêneca quer enfatizar a autossuficiência interior, a liberdade interior. Acredita-se que, no contexto da amizade, a *par voluntas* assinalada por Sêneca não se trate somente de ambos os amigos terem a mesma vontade, mas o termo latino *par*, podendo ser traduzida por *semelhante* ou *igual*, permite que se faça uma leitura referindo-se à constância em *querer*, isto é, de cada um dos amigos individualmente ter uma vontade igual, continuada, constante em relação ao *honestum*. Desse modo, compreende-se na figura do sábio essa constância, pois, «quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle.» (A sabedoria consiste em querer, e em não querer, sempre a mesma coisa) (*Ad Lucilium* 20. 5). Então, infere-se que o conceito de *vontade* em Sêneca, mais do que um impulso que move a ação do bem, é uma consequência para aquele que se deixa guiar pela virtude, a ponto de alcançar uma liberdade interior, uma *par voluntas*. É o igual comprometimento no alcance da virtude que origina a amizade, portanto, esse deve ser o princípio fundante da relação entre Sêneca e Lucílio.

A comunhão (*animos in societatem*) é imprescindível para Sêneca no processo de construção da amizade, ele reforça que entre os amigos tudo é comum, principalmente a adversidade (*sciunt enim ipsos omnia habere communia, et quidem magis adversa*) (*Ad Lucilium* 6. 3). Passo a passo, o filósofo estoico estrutura a base do seu pensamento sobre a amizade: a confiança, a igualdade moral e a comunhão. Sem a confiança e a igualdade moral, não haveria as condições propícias para uma comunhão verdadeira. Gagliardi (1991, p. 63) chama a atenção para a frase que o cordovês adiciona ao conceito de comunhão: *et quidem magis adversa*, desse modo, o acento da comunhão tem por objetivo apenas o progresso moral, atestando o extremo desinteresse que deve existir entre os amigos, não sendo essa uma

¹⁵⁰ «La volontà del bene prorrompe dalle profondità dell'anima e occorre un assiduo lavoro perché essa pervenga ad una chiara visione del fine e si tramuti in buona intenzione. Né, da sola, basta; soltanto con la scienza del bene diviene possibile, nella sua forma più elevata e più pura, la volontà».

relação que há como fim último o prazer, pois a adversidade também é incluída no que tange à amizade.

Na carta 6, o filósofo estoico determina ainda mais profundamente no que concerne essa comunhão (*Ad Lucilium* 6.4):

Ego vero omnia in te cupio transfundere, et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam; nec me ulla res delectabit, licet sit eximia et salutaris, quam mihi unicus sciturus sum. Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam nec enuntiem, reiciam: nullius boni sine socio iucunda possessio est.

Eu não desejo outra coisa senão transmitir-te toda a minha experiência: aprender dá-me sobretudo prazer porque me torna apto a ensinar! E nada, por muito elevado e proveitoso que seja, alguma vez me deleitará se guardar apenas para mim o seu conhecimento. Se a sabedoria só me for concedida na condição de a guardar para mim, sem a compartilhar, então rejeitá-la-ei: nenhum bem há cuja posse não partilhada dê satisfação.

O cordovês se utiliza de um vocabulário especificamente pedagógico, assumindo mais uma vez o papel de mestre, ainda que já tenha se denominado tal qual Lucílio um *proficiens*. Pode-se dizer que em Sêneca essa comunhão entre amigos apresenta argumentos formativos que passam pela experiência pessoal do filósofo, o que implica uma mudança de voz, isto é, Sêneca transita de uma fala de pedagogo para uma fala de autoexame. Edwards (1997, p. 34), primeiramente, acredita nessa *dupla fala* como uma estratégia para sustentar a atenção do leitor e evitar a monotonia do texto, mas a autora sustenta ainda um propósito mais sério com essa alternância de vozes do autor das Cartas. Na carta 120, o filósofo afirma (*Ad Lucilium* 120. 22): «Magnam rem puta unumhominem agere. Praeter sapientem autem nemo unum agit, ceteri multiformes sumus» (Deves aceitar como um caso de exceção alguém que só desempenhe um papel na vida. Na realidade, para além do sábio, ninguém se contenta em fazer só uma personagem, todos estamos em constante mudança). Somente o sábio alcança a totalidade do eu, isto é, um eu harmônico e integrado, essa fragmentação percebida na figura de Sêneca, ora mestre e ora aprendiz, denota justamente uma característica de quem está se aperfeiçoando. Ainda que se exercite e lute para chegar à constância do sábio, Sêneca também é composto de papéis contraditórios, como afirma Edwards (1997, p. 34), ele tenta harmonizar seu desejo de compreensão filosófica e seu envolvimento contínuo em projetos mais mundanos. Para além da análise de Edwards, acredita-se que, justamente quando Sêneca se coloca no papel de aprendiz, ele alcança o mais notório papel de formador, pois ensina com o exemplo e não com uma teoria.

No entanto, a dupla atividade do filósofo entre *discens* e *doctor* explicita ainda que a relação de amizade idealizada por Sêneca é atravessada pela atividade filosófica:

adquirir conhecimento, isto é, esforçar-se na sabedoria toma sentido quando se realiza em função de um outro e não só para um usufruto próprio. Pode-se dizer que, em Sêneca, transferir (*transfundere*) é uma consequência natural do aperfeiçoamento filosófico, o que se confirma na sentença: *et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam*. Para o autor, a posse de um bem é agradável na medida em que é partilhado (*nullius boni sine socio iucunda possessio est*). É interessante perceber que a relação entre Sêneca e Lucílio por meio das epístolas é de caráter estritamente filosófico, distancia-se de qualquer modelo de amizade epistolar convencional, a amizade sempre mais se torna *locus* de exercício da virtude.

Para além da comunhão estabelecida na troca de correspondências, no transcórre da carta 6, Sêneca sinaliza a importância do *convictus*, convidando o amigo a vir até ele (*in rem praesentem venias oportet*) (*Ad Lucilium* 6. 5), de modo que a presença física do amigo e uma conversa em viva voz seria mais proveitosa que uma carta (*Plus tamen tibi et viva vox et convictus quam oratio proderit*) (*Ad Lucilium* 6. 5). Todavia, a necessidade do encontro não se trata aqui de uma questão de cunho afetivo, o filósofo valoriza o *convictus* em favor do exemplo, pois acredita que o testemunho ensina muito mais que as palavras, o que revela o lado pedagógico e retórico do testemunho pessoal de Sêneca nas cartas (*Ad Lucilium* 6. 5): «deinde quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla» (a via através de conselhos é longa, através de exemplos é curta e eficaz). O cordovês, para fundamentar a máxima, apresenta um elenco de nomes de filósofos que formaram seus discípulos muito mais na convivência que no discurso (*Ad Lucilium* 6. 6):

Zenonem Cleanthes non expressisset, si tantummodo audisset: vitae eius interfuit, secreta perspexit, observavit illum, an ex formula sua viveret. Platon et Aristoteles et omnis in diversum itura sapientium turba plus ex moribus quam ex verbis Socratis traxit; Metrodorum et Hermarchum et Polyaeum magnos viros non schola Epicuri sed contubernium fecit.

Cleantes nunca teria revivificado o ensino de Zenão se apenas fosse seu ouvinte; não, ele participou da vida do mestre, penetrou os seus segredos, observou até que ponto ele vivia de acordo com a sua doutrina. Platão, Aristóteles, todos os filósofos que depois se cindiram em diversas escolas, aprenderam mais da vida que das palavras de Sócrates. Não foi a escola, mas sim a convivência de Epicuro que fez de Metrodoro, de Hermarco, de Polieno, grandes homens.

É relevante observar que Sêneca não se reduz às personalidades estoicas, mas, naquilo que pode servir para formar Lucílio, amplia os horizontes para exemplos de outras escolas. Nota-se que Sêneca, ao convidar o interlocutor para um diálogo presente, faz um paralelo entre a sua relação com Lucílio e a relação dos outros filósofos citados com os seus discípulos, deixando implícito o seu papel de mestre e o de Lucílio de discípulo. Contudo, o cordovês surpreende ao retomar um discurso de formação horizontal, em que ambos se

beneficiam: «E não quero a tua presença apenas para que tu aproveites, mas também para que me aproveites: ambos poderemos ser muito úteis um ao outro!» (*Nec in hoc te accerso tantum, ut proficias, sed ut prosis; plurimum enim alter alteri conferemus*). A presença de Lucílio é invocada em prol de um benefício mútuo, ambos tiram proveito do *convictus*. A linguagem aplicada por Sêneca (*ut proficias, ut prosis, conferemus alter alteri*) é capital para a compreensão do *prodesse* na amizade senequiana.

Já se mostrou, a partir das cartas do filósofo, a refutação a qualquer forma de utilidade enquanto fundamento da amizade, então, como é possível analisar o benefício mútuo no qual Sêneca ancora a relação com Lucílio sem que se recaia em um sistema utilitarista? Analisa-se que o *prodesse* senequiano, ainda que tenha um núcleo de utilidade¹⁵¹, é transfigurado no âmbito da formação ética. Desse modo, mantém-se o *desinteresse* entre os amigos necessário como essência da verdadeira amizade. O *proveito* nessa modalidade não se baseia no receber, mas no dar, pois o benefício está na possibilidade da prática e da busca da virtude, isto é, na atividade e não na passividade.

A carta 35 da coletânea senequiana dialoga diretamente com os argumentos da carta 6. Sêneca reforça nas primeiras palavras da epístola de que modo poderá ser proveitosa a amizade entre ele e Lucílio:

Cum te tam valde rogo ut studeas, meum negotium ago: habere amicum volo, quod contingere mihi, nisi pergis ut coepisti excolere te, non potest.

Ao incitar-te insistentemente ao estudo da filosofia estou trabalhando em meu proveito: é que eu pretendo ter um amigo, e não poderei consegui-lo se tu não continuares a cultivar-te como tens feito.

O filósofo é mais incisivo ao exigir uma tomada de postura de Lucílio para que esse possa merecer o título de amigo. É interessante perceber que a amizade entre os dois ainda está em processo; ainda que na carta 6 Sêneca afirme haver uma maior confiança na amizade de Lucílio, na carta 35, ele reforça a condição para que essa relação se mantenha: o estudo e o autoexame (*ut studeas, ut coepisti excolere te*), contudo Sêneca intenta especificar ainda mais no que consiste esse progresso. O filósofo novamente trata do mau uso do termo amigo e para retificá-lo traz para o diálogo um paralelo entre amizade e amor (*Ad Lucilium* 35. 1):

¹⁵¹ A esse respeito Gagliardi (1991, p. 71) afirma: L'utilità – come si vede – è solo quella spirituale di compiere e stimolare il bene, di incitare l'altrui virtù, spronando in tal modo anche la própria. È tutta nella reciprocità del giovamento, nel piacere dell'azione e nella recompensa morale dell'aver fatto il bene; tutto il resto per Seneca non esiste.

Nunc enim amas me, amicus non es. 'Quid ergo? haec inter se diversa sunt?' immo dissimilia. Qui amicus est amat; qui amat non utique amicus est; itaque amicitia semper prodest, amor aliquando etiam nocet.

Neste momento tens estima por mim, mas ainda não és meu amigo. «Que dizes? Então uma coisa não implica a outra?» Não, são mesmo coisas muito diferentes, porque, se a amizade é sempre proveitosa, o amor pode por vezes ser nocivo.

Em três sentenças opositivas o autor das cartas usa o raciocínio lógico para alcançar aquilo que é a atividade do amigo. Primeiro, destaca que, mesmo se Lucílio ama, ele ainda não é amigo (*Nunc enim amas me, amicus non es*). Destarte, Sêneca apresenta uma distinção entre *amor* e *amicitia*¹⁵². Na segunda sentença, o filósofo se explica apresentando a diferença (*dissimilia*) entre os termos com uma fórmula: *Qui amicus est amat; qui amat non utique amicus est*. (Quem é amigo ama, quem ama nem sempre é amigo). Nessa sentença, compreende-se algo a mais: ser amigo implica uma modalidade específica de amor. Por fim, o cordovês afirma em tom conclusivo (*itaque*) que a amizade é sempre proveitosa, já o amor por vezes é nocivo. O pensamento de Sêneca se constrói mais uma vez de maneira elucidativa, o que ele quer transmitir a Lucílio com essa sequência de distinções? O mais interessante é que na divisão seguinte o filósofo é bastante direto e claro nas suas palavras, dando um sentido final à construção precedente (*Ad Lucilium* 35. 1): «Si nihil aliud, ob hoc profice, ut amare discas» (Se outra razão não houver, continua a progredir pelo menos para aprenderes a amar).

Percebe-se em Sêneca uma atenção insistente para o vocabulário adequado no que se refere à definição da amizade, o filósofo sempre mais escava o sentido profundo das palavras a fim de não deixar que a relação em construção com Lucílio se fundamente em bases superficiais. No entanto, não se trata da linguagem pela linguagem, chegar à definição precisa do *ser amigo*, no epistolário senequiano, não é aqui uma investigação platônica, em que se discute se o amigo é o amante ou o amado, mas dessa busca de significado emerge o desejo de progresso do eu e da amizade em si. Assim como na carta 3, o filósofo questiona quem Lucílio nomeia de amigo, e na carta 6 afirma que alguns têm amigos, mas carecem de amizade, na carta 35, o filósofo segue o mesmo padrão crítico deduzindo que quem ama nem sempre é amigo. Acredita-se que Sêneca, desse modo, coloca em evidência a teoria das paixões, distinguindo o *amor sadio* do *amor doentio*, levando em consideração o conhecimento filosófico prévio de Lucílio, o cordovês não adentra na teoria em si, mas a utiliza como pano de fundo para tratar da relação entre *amor* e *amizade*. O filósofo afirma que o discípulo deve ao menos aprender a amar (*ut amare discas*), ou seja, amar de forma sadia,

¹⁵² Cf. J. BELTRÁN SERRA, « La amistad y el amor en el epistolario de Séneca », 2008, p. 37.

amar sem se deixar perturbar pelas paixões¹⁵³. Acredita-se que o filósofo, distinguindo a forma de amar da amizade, refira-se à ação desinteressada e racional entre amigos. Novamente, pode-se fazer referência aos benefícios, pois, ainda que na relação de verdadeira amizade ambos possam se beneficiar, esse amor sadio, o qual Sêneca sugere a Lucílio, consequência da amizade, é aquele que não espera nada em troca, ou melhor, não necessita de nenhuma recompensa do outro para amar. Ou seja, o amigo verdadeiro ama de forma livre, pois não depende de nada fora da virtude para ser feliz. Infere-se que a autarquia em Sêneca está relacionada a essa forma de amar da verdadeira amizade, a qual é sempre proveitosa e não é nociva, pois o benefício não está naquilo que se alcança do outro, mas no que se alcança de si mesmo na prática da virtude.

Sêneca afirma (*Ad Lucilium* 35. 2): «Festina ergo dum mihi proficis, ne istuc alteri didiceris» (Apressa-te, pois, enquanto podes ser-me proveitoso, não vá a tua aprendizagem redundar em benefício de outro qualquer!). O filósofo explicita mais uma vez, na carta 35, que o *prodesse* da amizade se concentra na atividade e não na passividade, isto é, formar o discípulo beneficia Sêneca. O valor do *convictus* também é retomado na carta 35, o autor das cartas ressalva que mesmo ausentes aqueles que se ama são motivo de alegria (*Ad Lucilium* 35. 3), mas que a presença é significativa não só para ver «quem queremos, mas como queremos» (*utique si non tantum quem velis sed qualem velis videas*). A alternância do pronome de *quem* para *qualem* denota a preocupação de Sêneca não só em encontrar Lucílio por si mesmo, mas em presenciar a evolução do discípulo, em percebê-lo tal qual o filósofo gostaria, isto é, progredindo. Nota-se, assim como na carta 6, que o *convictus* se volta para a questão formativa muito mais do que para o aspecto afetivo.

Sêneca invoca Lucílio a uma aproximação tanto na carta 6 (*in rem praesentem venias oportet*) como na carta 35 (*affer itaque te mihi*), contudo é muito interessante para a esta investigação perceber que, ao passo que o filósofo estimula o discípulo para esse encontro interpessoal, ele coloca como pré-requisito o encontro do jovem consigo mesmo. Na conclusão da carta 6, o filósofo presenteia Lucílio com uma máxima de Hecatão¹⁵⁴ (*Ad Lucilium* 6. 7): «Quaeris' inquit 'quid profecerim? amicus esse mihi coepi» (Queres saber o que lucrei hoje? Comecei a ser amigo de mim próprio). É emblemática a citação de Hecatão e colhe em si uma chave de leitura para o entendimento do coração da amizade estoica. Sêneca ainda comenta as palavras de Hecatão (*Ad Lucilium* 6. 7): «Multum profecit: numquam erit solus. Scito esse hunc amicum omnibus». (Muito lucrou, deste modo nunca estará sozinho.

¹⁵³ Cf. (LÉVY, 2013, p. 125); (BELTRÁN SERRA, 2008).

¹⁵⁴ Filósofo estoico, discípulo de Panécio.

Um tal amigo, fica sabendo, toda a gente o pode ter!). Sêneca encerra a carta incitando o discípulo à autarquia, reforçando que, uma vez que se atinge a amizade consigo mesmo, não há solidão, essa é a independência máxima do sábio. Sugere-se que, para o filósofo, somente aquele que é capaz de consolidar essa amizade consigo mesmo será capaz de ter amigos de verdade, pois a amizade assim será límpida, pura e transparente, sem nenhuma forma de dependência afetiva ou material.

Na carta 35, após a invocação de Lucílio ao *convictus*, em uma única sentença o cordovês encoraja o discípulo a um duplo movimento, para fora de si, mas primeiramente para dentro de si (*Ad Lucilium* 35. 4): «*Propera ad me, sed ad te prius*». (Vem depressa até mim, mas chega primeiro até ti mesmo!). Esse discurso é análogo àquele presente na citação de Hecatão, antes de tudo, Sêneca prepara seu interlocutor para um diálogo consigo mesmo, assim, esse nunca estará sozinho (*numquam erit solus*). A autarquia é reiterada com outras palavras, numa linguagem metafórica, como se Lucílio estivesse tão distante do filósofo quanto de si mesmo. Na lógica de uma formação ética autonômica, o caminho até o outro passa primeiro pelo caminho até si. Mas vale ressaltar que esse encontro com o *eu* não significa anular aquilo que é externo, é um passo ainda mais exigente, é aprender a relacionar-se com aquilo que é externo de forma sábia, isto é, com autossuficiência. Um processo que requer a prática da virtude, o exercício, a constância. Ainda na carta 35, o autor recupera o argumento da *voluntas* (*Ad Lucilium* 35. 4):

Profice et ante omnia hoc cura, ut constes tibi. Quotiens experiri voles an aliquid actum sit, observa an eadem hodie velis quae heri: mutatio voluntatis indicat animum natate, aliubi atque aliubi apparere, prout tulit ventus.

Progride, sempre com este máximo objectivo: obteres uma perfeita constância. Quando quiseres verificar se fizeste algum progresso, indaga se a tua vontade de hoje é idêntica à de ontem: uma mudança de vontade é indício de que a alma anda à deriva, aparecendo aqui ou ali conforme a levar o vento!

A *voluntas*, como já foi dito anteriormente, está diretamente relacionada à liberdade interior, ter a mesma vontade, uma *par voluntas*, é um indício de progresso, é constância, isto é, aproximar-se sempre mais da sabedoria perfeita, a vida virtuosa. «Querer e não querer sempre a mesma coisa» (*Ad Lucilium* 20. 5), em outras palavras, é a estabilidade racional, é saber que a virtude basta para a vida feliz e, por isso, não buscar nada fora da virtude. Assim, a verdadeira amizade (*animos in societatem honesta cupiendi par voluntas trahit*) (*Ad Lucilium* 6. 3) é possível entre aqueles que atingem essa norma de vida, que se atraem não para obter recompensas às necessidades externas, mas por uma necessidade comum por aquilo que é *honestum*, a virtude. Supõe-se que é essa dinâmica relacional que

Sêneca almeja viver com o seu discípulo quando afirma (*Ad Lucilium* 35. 2): «Ego quidem percipio iam fructum, cum mihi fingo uno nos animo futuros» (Eu já estou antevendo o resultado, já imagino como nós dois havemos de ter uma só alma). O encontro de almas intuído por Sêneca na carta 35 (*uno nos animo*), assim como já proclamara na carta 6 (*animos in societatem*) não seria, portanto, um estorvo para a autarquia estoica, pelo contrário, a autossuficiência dos amigos seria a condição fundamental para se chegar à amizade em si, livre de interesses e de princípios utilitaristas.

4.2 «Se contentus est sapiens»¹⁵⁵ – Entre a autossuficiência e a necessidade de amigos

Aquele que começa a ser amigo de si mesmo nunca estará sozinho, essa é a ideia chave do argumento final de Sêneca na carta 6, ao presentear o seu interlocutor com a máxima de Hecatão já citada (*Ad Lucilium* 6. 7). O cordovês prepara Lucílio para uma amizade sempre mais distante de qualquer forma de relação utilitarista, desse modo, apresenta a importância e o lugar do amigo para o alcance da vida virtuosa, mas não define esse como essencial para a vida beata (*Ad Lucilium* 9. 14), para Sêneca, ser feliz não depende de nada fora de si, nem mesmo dos amigos. Distanciar a verdadeira felicidade da relação de amizade é capital para que esse vínculo seja buscado por si mesmo e não por recompensas. Assim, o autor das cartas sempre mais estimula Lucílio a encontrar uma fonte segura e inesgotável para a vida feliz: a própria interioridade.

Na sequência das cartas, percebe-se que Sêneca direciona o discípulo para o afastamento de tudo aquilo que possa privá-lo de uma autêntica relação consigo mesmo. Observa-se que, logo após discutir o conceito de amizade na carta 6, em que o cordovês explicita o valor da confiança, da comunhão e do *prodesse* entre os amigos – incitando também a convivência (*convictus*) para tais objetivos –, aparentemente o discurso senequiano caminha para o outro extremo, o isolamento. Enquanto em 6. 6 Sêneca reclama a presença de Lucílio, em 6. 7 conclui seu pensamento exaltando aquele que sabe estar só consigo mesmo. Ora, uma vez que se discute as bases da verdadeira amizade interpessoal, como se poderia interpretar o louvor de Sêneca ao progresso daquele que começa a ser amigo de si mesmo?

Esse é um ponto crucial para a compreensão da amizade em Sêneca, o caminho de interioridade proposto por Sêneca não é contraditório ao de alteridade natural do processo de

¹⁵⁵ «O sábio basta-se a si mesmo» (*Ad Lucilium* 9. 13)

amizade, mas, pelo contrário, na investigação das cartas a Lucílio, percebe-se que essa autorrelação é a chave para o conceito senequiano de amizade.

Na sequência do seu discurso a Lucílio, na carta 7. 1 o filósofo alerta o discípulo a evitar a multidão (*Ad Lucilium* 7. 1). Sêneca alega que o discípulo não estaria preparado para enfrentá-la com segurança, pois no contato com os outros algo que já fora trabalhado em si poderia regressar, isto é, o comportamento vicioso. É necessário evidenciar que a recomendação de Sêneca à reclusão não é uma negação à vida em sociedade, mas uma precaução dentro do processo formativo no qual ele se encontra. Mais adiante Sêneca afirma a vulnerabilidade humana diante do vulgo, pois, «um só exemplo de luxo ou de avareza basta para provocar muito mal» (*Ad Lucilium* 7. 7). Nessa perspectiva, o cordovês apresenta um duplo conselho ao seu interlocutor (*Ad Lucilium* 7. 8):

Recede in te ipse quantum potes; cum his versare qui te meliorem facturi sunt, illos admitte quos tu potes facere meliores. Mutuo ista fiunt, et homines dum docent discut.

Refugia-te em ti próprio quanto puderes; dá-te com aqueles que te possam tornar melhor, convive com aqueles que tu possas tornar melhores. Há que usar de reciprocidade: enquanto se ensina aprende-se também.

Na primeira sentença, pode-se notar o quão realista Sêneca se apresenta, pois ele poderia simplesmente sugerir: *recede in te ipse*. Ou seja, ordenar ao pupilo uma medida absoluta e extrema para se alcançar a virtude. No entanto, o filósofo sabe que está diante de um aprendiz e, como já deixara claro anteriormente, também a própria companhia é um risco quando o caráter ainda não está corrigido. *Quantum potes* é uma medida justa, uma vez que está de acordo com o caminho pessoal de Lucílio e o colocará diante dos próprios limites e não de uma medida externa à qual ele deveria adequar-se. Aqui é peculiar a influência de Panécio, o qual dá destaque à personalidade única de cada homem em progresso. Sêneca não abre mão desse esforço de um convívio do discípulo consigo mesmo, esse seria o espaço da autocorreção e do autoconhecimento. Na sequência do epistolário, fica mais claro aquilo que Sêneca almeja para o seu discípulo, o filósofo expõe as próprias escolhas e o próprio estilo de vida como um exemplo proposto. Na carta 8, o cordovês discursa sobre sua opção tardia pelo recolhimento (*Ad Lucilium* 8. 1-3) e sobre a dedicação total à filosofia como meio de atingir a liberdade (*Ad Lucilium* 8. 7).

Refugiar-se em si mesmo é o exercício fundamental para que o discípulo construa aquela amizade consigo próprio já referida na carta 6 e aprenda a estar sozinho sem que lhe falte nada, isto é, desenvolver a autarquia. Mas, paralelamente a essa ascese individual, Sêneca endossa a importância do melhoramento recíproco, é importante para Lucílio o

convívio com aqueles que possam ensinar e aprender (*Mutuo ista fiunt, et homines dum docent discunt*) (*Ad Lucilium* 7. 8). Pode-se dizer que afastar-se da multidão não se trata apenas de uma exclusão totalitária, mas também de restringir esse convívio àqueles que igualmente buscam a vida virtuosa. Porém, a virtude não depende de nada externo, na relação com o outro, pode-se exercitar a virtude, mas, como já foi dito, cada homem possui em si mesmo todos os bens. O filósofo enfatiza esse princípio na última divisão da carta 7 (*Ad Lucilium* 7. 12): «*introrsus bona tua spectent*» (os teus autênticos bens são apenas do foro íntimo).

É nessa dinâmica entre interioridade e alteridade que o conceito de amizade em Sêneca se configura. A virtude não implica a amizade, pois é autárquica, mas a amizade implica a virtude, pois essa é a razão de ser da primeira. Desse modo, na relação de amizade vislumbrada em Sêneca, inevitavelmente, a virtude é uma prática. Mas a virtude não depende dessa relação, a virtude é absoluta. Duas cartas são os pilares da obra de Sêneca para um profundo entendimento desse argumento, as cartas 9 e 109. O trecho analisado da carta 7, em que o filósofo preconiza o movimento *para si* e *para o outro* como partes de um mesmo processo de aperfeiçoamento, parece resumir aquilo que será investigado e apresentado a Lucílio pelo filósofo ao defender a autarquia do sábio na carta 9 e a relação entre os sábios na carta 109.

4.2.1 O sábio basta a si mesmo

A carta 9 inicia como uma resposta a uma provocação feita por Lucílio. Mantendo o ritmo da suposta correspondência, Sêneca começa a carta com o questionamento do discípulo desconhecida para o leitor, introduzindo também esse ao diálogo. A questão é se Epicuro teria razão ao censurar que o sábio baste a si mesmo e assim não necessite de amigos (*Ad Lucilium* 9. 1). A problemática essencialmente coloca em xeque a real possibilidade de amizade dentro de um sistema que defende a autossuficiência do sábio. Essa aporia é o que guia toda a argumentação senequiana em defesa da doutrina estoica.

A crítica de Epicuro se dirigira a Estilbão de Mégara (*Ad Lucilium* 9. 1), um discípulo de Diógenes cínico, que, seguindo os princípios do cinismo, viveu radicalmente a apatia (*apateia*) e a autarquia (*autarkeia*). Desse modo, Sêneca adentra no tema referindo-se não diretamente à *autarkeia*, mas ao termo *apateia* e à dificuldade de traduzi-lo ao latim sem que haja uma mudança de sentido, pois a forma latina correspondente seria *impatientia*, que ao mesmo tempo significaria *incapacidade de suportar* e *imperturbabilidade*, o que resultaria em

uma ambiguidade (*Ad Lucilium* 9. 2); assim, o cordovês prefere usar a expressão invulnerabilidade do ânimo (*invulnerabilem animum*). Sêneca estabelece ainda uma distinção entre a escola estoica e a escola megárica, à qual Estilbão pertencia, pois, para os estoicos, o sábio é vulnerável à dor, mas é capaz de dominá-la, dessa forma o ânimo não é vulnerável, ao passo que aqueles da escola de Mégara nem mesmo sentem a dor (*Ad Lucilium* 9. 3). No entanto, aquilo que acomuna ambas as escolas é o fato de o sábio contentar-se consigo próprio (*sapientem se ipso esse contentum*) (*Ad Lucilium* 9. 3). É essa semelhança entre as escolas, isto é, a afirmação da autossuficiência do sábio, que motiva a crítica epicurista e, por isso, a sentença *se contentus est sapiens* percorre toda a carta, repetidamente¹⁵⁶, como uma ideia a ser defendida e esclarecida pelo filósofo estoico. Observa-se que a grande preocupação senequiana na carta 9 não é definir a amizade ou averiguá-la dentro da doutrina estoica, pois as cartas 3 e 6 já se ocuparam disso, mas, uma vez que a interpelação de Lucílio gira em torno da conciliação da *autarkeia* do sábio e a necessidade de amigos, sob essa ótica, Sêneca tanto reforça elementos já presentes nas cartas anteriores como, de maneira inédita, consegue oferecer ao leitor uma análise da amizade nesse contexto particularmente complexo e delicado.

O sábio basta a si mesmo, mas *deseja* ter amigos (*habere amicum vult*) (*Ad Lucilium* 9. 3), esse é o primeiro argumento desenvolvido por Sêneca. Ora, mais uma vez constata-se a atenção do cordovês para o uso preciso dos termos. A autossuficiência do sábio faz com que esse não *tenha necessidade* de amigos (*amico non indigere*) (*Ad Lucilium* 9. 1), o que não isenta o desejo de tê-los. Por meio de uma metáfora, o filósofo tenta explicar essa distinção (*Ad Lucilium* 9. 4-5):

Si illi manum aut morbus aut hostis exciderit, si quis oculum vel oculos casus excusserit, reliquiae illi suae satisfacient et erit imminuto corpore et amputato tam laetus quam [in] integro fuit; sed <si> quae sibi desunt non desiderat, non deesse **navult**. Ita sapiens se contentus est, non ut velit esse sine amico sed ut **possit**.

Se uma doença, se um inimigo lhe cortarem uma mão, se qualquer acidente lhe roubar um olho, ou mesmo os dois, ele contentar-se-á com o que lhe resta, e conservará tanta alegria de espírito depois de mutilado e estropiado como tinha quando possuía um corpo válido. No entanto, embora não se queixe da sua mutilação, prefere não a sofrer. É neste sentido que o sábio se contenta consigo mesmo: não que deseje, mas sim que possa prescindir de amigos.

Sêneca usa a imagem de um corpo que ao ser mutilado deixa de ser íntegro, mas pode continuar a ser um corpo em harmonia com aquilo que lhe resta. É *preferível* não perder um olho, ou uma mão, é *desejável* haver todos os membros sãos, mas, caso aconteça tal perda,

¹⁵⁶ A repetição (*repetitio*) é um dos grandes meios de conexão da prosa senequiana. (TRAINA, 2011, p. 31)

o sábio saberá suportar com ânimo firme essa dor. Assim, explica-se o comportamento do sábio diante de um amigo, tal qual um membro do corpo, é preferível, mas pode-se viver sem. É interessante atentar-se para o uso de dois verbos na metáfora senequiana, primeiro em relação ao verbo *malo*, «preferir», concorda-se com Moura (2015, p. 280) ao sugerir que o uso do verbo faz referência à categoria estoica dos *preferíveis*, isto é, de tudo aquilo que nem é um bem nem um mal, os indiferentes (*Ad Lucilium* 82. 11)¹⁵⁷. Na classificação estoica dos bens, o amigo é um *bem exterior* à alma, não é um bem em si, somente a virtude e todas as ações segundo à virtude são um bem da alma (BANATEANU, 2001, p. 67). O filósofo também dá destaque ao verbo *possum*, «poder», o sábio deseja (*volo*) ter amigos, mas pode (*possum*) contentar-se sem tê-los. Dispensar os amigos não é, portanto, um desejo do sábio, mas uma capacidade. Pode-se retomar o uso do mesmo verbo *possum* na sentença da carta 7 já analisada: *Recede in te ipse quantum potes*. A capacidade do sábio de refugiar-se em si mesmo, sem depender de nenhum *bem externo*, e, na própria interioridade, encontrar o *sumo bem* é o que garante a ele a autarquia.

Sêneca continua a fazer o uso de metáforas para explicar a *autarkeia* do sábio, comparando-o à figura do escultor grego Fídias, tal qual o artista que, ao perder uma estátua, seria capaz de substituí-la esculpindo outra, assim é o sábio, que ao perder um amigo rapidamente repararia essa falta (*Ad Lucilium* 9. 5). É desse modo que o filósofo classifica o sábio como um habilidoso fazedor de amizades (*faciendarum amicitiarum artifex*).

Várias questões despontam dessa segunda argumentação de Sêneca. Primeiramente, trata-se do tema da perda de um amigo, a esse respeito não se pode dizer que o sábio seja impassível a tal perda, isto é, ele a sente, mas, como afirma Lévy (2013, p. 124), sua independência está em não viver passionalmente a amizade e de suportar o sofrimento dessa perda. Na carta 63, o cordovês explica melhor de que forma se ocupa da perda de um amigo (*Ad Lucilium* 63. 7)¹⁵⁸:

[...] mihi amicorum defunctorum cogitatio dulcis ac blanda est; habui enim illos tamquam amissurus, amisi tamquam habeam.

[...] para mim, pensar nos amigos já desaparecidos é algo que nos proporciona uma doce satisfação; quando os tinha comigo sabia que os havia de perder, agora que os perdi é como se os tivesse sempre comigo!

Mais adiante, na carta 99, o filósofo retoma o tema da perda do amigo com uma ótica bastante peculiar (*Ad Lucilium* 99. 3):

¹⁵⁷ *Ad Lucilium* 82,11.

¹⁵⁸ *Ad Lucilium* 63,7.

Quod damnorum omnium maximum est, si amicum perdidisses, danda opera erat ut magis gauderes quod habueras quam maereres quod amiseras.

Mesmo que tivesses sofrido a perda de um amigo (o que seria o máximo dos infortúnios), mesmo assim devias aplicar toda a tua energia em mostrar-te mais alegre por o ter possuído do que triste por o ter perdido.

Em Sêneca, a perda de um amigo sustenta-se na memória afetiva e na consciência constante da morte. Esses dois elementos são fontes consolatórias para o sábio estoico, pois ninguém poderá roubar aquilo que fora por ele vivido com o amigo (*Ad Lucilium* 99. 4); nessas condições, o amigo perdido não se torna um ausente, mas uma presença contínua em quaisquer circunstâncias. Para além disso, a morte é vista pelo estoico como algo natural e inevitável, uma vez que se caminha para a morte desde o nascimento (*Ad lucilium* 4. 9). Portanto, não há nada racional que refreie o sábio na arte de fazer novos amigos, ele não tem motivos sóbrios para permanecer preso à dor de uma perda.

Segundamente, a imagem do sábio associada à de um escultor que reproduz novas peças para substituir aquelas perdidas pode trazer ao interlocutor de Sêneca a ideia de que a amizade é algo superficial e de fácil alcance, o que contrastaria com o exigente perfil traçado para o candidato à verdadeira amizade na carta 3. No entanto, recorda-se que para o estoico é um bem ter muitos amigos, a *polifilia* não é condenável (Diógenes Laércio 7. 124). Atenta-se também para o contexto da carta 3, na qual Sêneca instrui o seu discípulo à amizade, enquanto na carta 9 retrata-se o comportamento de um sábio, alguém que já está apto a discernir quem é o amigo. Como afirma Wilcox (2012, p. 125), enquanto as pessoas comuns devem ter muito cuidado para que os amigos, que servem como caixa de ressonância e espelho, não os tornem piores, o homem sábio não tem segredos a esconder e é invulnerável às falhas dos outros, e, portanto, o árduo processo de seleção descrito na carta 3 não seria difícil para ele.

Para justificar de que modo o sábio é facilmente capaz de fazer um amigo (*Quaeris quomodo amicum cito facturus sit?*), Sêneca cita mais uma vez Hecatão (*Ad Lucilium* 9. 6):

Hecaton ait, 'ego tibi monstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius veneficae carmine: *si vis amari, ama*'. Habet autem non tantum usus amicitiae veteris et certae magnam voluptatem sed etiam initium et comparatio novae.

Diz Hecatão: «vou indicar-te uma receita para o amor que dispensa o recurso a filtros, ervas ou fórmulas de feiticeira: *se queres ser amado, ama*». Não apenas a prática de uma amizade antiga e firme traz consigo grande prazer, mas também o início e a conciliação de uma nova.

Retorna ao discurso senequiano o tema do amor, mais uma vez considera-se para a amizade o *amor sadio*, livre de qualquer paixão. É interessante notar que no conselho de

Hecatão existe o cuidado de fazer uma distinção por meio da linguagem, o termo *amatorium*, uma espécie de filtro amoroso, reporta-se ao amor erótico (*eros*) e às formas de conquistas amorosas por meio de feitos artificiais. No entanto, a fórmula de Hecatão para o amor – acredita-se que seja uma referência ao amor amigável (*philia*) – é prescrita como um elixir de cura, natural e eficaz: *si vis amari, ama*. A prática da amizade não depende de algo externo à natureza humana, mas de uma decisão interior e ativa em relação ao outro.

Em Sêneca, o *ser amigo* se associa muito mais àquele que ama do que àquele que é amado. Ao citar a sentença de Hecatão, percebe-se que não há espaço no discurso do cordovês para a aporia platônica sobre quem é o amigo: o amante ou o amado. A atividade da amizade está intimamente ligada à *autarkeia*, esse amor amigável é protagonista, pois não espera ser amado para depois amar, assim, é autárquico, pois em si mesmo, na própria vontade, encontra as razões para a sua ação. Esse amor nem mesmo depende de um retorno, ainda que esse possa existir. Não se acredita que, nesses termos, na amizade senequiana, haja uma negação da reciprocidade – valor amplamente discutido na filosofia antiga no que tange à amizade –, mas, uma vez que o sábio é autárquico, *ser amado* não é uma condição nem uma necessidade, mas um efeito natural e consequente da amizade.

Pode-se elaborar um quadro ideal para a amizade defendida por Sêneca, admitindo-se essa relação entre sábios autárquicos¹⁵⁹, a amizade seria *toda atividade*, não haveria um ativo e um passivo, pois ambos se ocupam de *amar*, destarte, sem nenhuma expectativa e necessidade daquilo que possa resultar desse protagonismo, o sábio amante é por sua vez, por consequência lógica, amado. Supõe-se que a *magna voluptas* (*Ad Lucilium* 9. 6) referida pelo filósofo advenha dessa atividade constante da amizade entre sábios, a qual não se difere na prática de uma amizade antiga ou de uma nova, a condição seria a *autarkeia*.

Mas o filósofo continua a comparar a antiga e a nova amizade com uma sequência de metáforas, nas quais demonstra o *prazer* dessas relações em níveis diferentes. Primeiramente, ele usa a imagem de agricultor (*agricola*) (*Ad Lucilium* 9. 7) e o seu trabalho de ceifar (*metere*) e semear (*serere*), comparando tais serviços respectivamente à atividade daquele que planta uma nova amizade e daquele que já colhe os frutos de uma amizade antiga. Em seguida, Sêneca desenvolve esse pensamento tomando por empréstimo uma metáfora de Átalo sobre a atividade da amizade (*Ad Lucilium* 9. 7):

Attalus philosophus dicere solebat iucundius esse amicum facere quam habere,
«quomodo artificii iucundius pingere est quam pinxesse».

¹⁵⁹ Será retomado esse tema na análise da carta 109.

O filósofo Átalo costumava dizer que é mais agradável fazer do que ter um amigo, «tal como ao pintor dá mais prazer pintar do que terminar o quadro».

A segunda imagem usada no discurso senequiano é a de um artífice (*artifex*), ao qual é mais agradável o processo do que o resultado de sua arte. Sêneca argumenta que, ao ter sua pintura concluída, o artífice desfruta o objeto de sua arte, mas enquanto pintava, ele desfrutava a arte em si (*Iam fructu artis suae fruitur: ipsa fruebatur arte cum pingeret*) (*Ad Lucilium* 9. 7), essa mesma dinâmica poderia se adequar ao agricultor e a sua mão de obra. Não é por acaso que Sêneca retoma o termo *artifex* para explicar a construção da amizade. Na quinta divisão, o cordovês já nominara o sábio de *faciendarum amicitiarum artifex*, tal definição justamente sustenta a imagem do sábio em atividade, isto é, contempla-se nesses termos muito mais o empenho de fazer um amigo (uma amizade nova) do que o seu êxito (uma amizade antiga). A partir da analogia senequiana, pode-se afirmar que o *fructus artis suae* é o amigo, enquanto a *ipsa ars* é a amizade em si. Supõe-se que, para Sêneca, o grande prazer de conciliar novas amizades não tem relação nem com a quantidade de amigos nem com o êxito dessas relações, mas com o fato de essa prática colocar o sábio diante daquilo que é a amizade em si, isto é, a própria capacidade de amar. Essa suposição reporta-se à classificação dos bens para os estoicos, os bens da alma são somente a virtude e as ações segundo à virtude (Diógenes Laércio 7. 95), a conciliação de uma amizade, nessas condições, é uma ação segundo à virtude, pois se realiza na atividade entre virtuosos (sábios). Mas o amigo, como já foi citado, não é um bem da alma, é um bem externo. É desse modo que o sábio, um habilidoso fazedor de amizade, ao conciliar novas amizades, desfruta da *ipsa arte*, isto é, ele desfruta do ato virtuoso que é a própria virtude, o sumo bem. Enquanto o êxito dessa atividade, o amigo, é apenas fruto da atividade virtuosa, por isso, um bem externo à alma. Entende-se dessa forma o que o filósofo afirma em: *quomodo artificii iucundius pingere est quam pinxisse* (*Ad Lucilium* 9. 7). Essa interpretação da carta 9 ilumina aquilo que já se discutiu sobre o amor seja na carta 6, onde Sêneca afirma: «muitos, embora tendo amigos, carecem de amizade» (*Ad Lucilium* 6. 3); seja na carta 35, no conselho do filósofo: «continua a progredir pelo menos para aprenderes a amar» (*Ad Lucilium* 35. 2). Compreende-se que a amizade em Sêneca é um motor em atividade, não é um simples ponto de chegada, mas uma contínua partida que exercita a virtude.

A última imagem desenhada pelo filósofo para concluir o tema da conciliação de amizades é a de um filho (*liber*) (*Ad Lucilium* 9. 7), na qual Sêneca afirma que é mais doce a infância dos filhos, ainda que a adolescência seja mais fecunda (*Fructuosior est adulescentia liberorum, sed infantia dulcior*) (*Ad Lucilium* 9. 7). Novamente, tem-se uma metáfora que

representa um processo de maturação, a amizade amadurecida seria menos doce que aquela em andamento. É inevitável pensar no caminho de construção da amizade entre Sêneca e o pupilo Lucílio, que se enquadraria muito mais em seu processo inicial que final (*Ad Lucilium* 35. 1). Sêneca pretende fazer de Lucílio um amigo, formando-o para que seja apto à amizade, o filósofo vivencia o estágio agradável de ter diante de si a própria arte inacabada, tocando, desse modo, não ainda o fruto do seu trabalho, mas a *ipsam artem*.

Ainda que Sêneca se aproprie das palavras de Átalo, estabelecendo que é mais agradável o processo do que o êxito de uma amizade, na carta 34 o cordovês exalta o prazer daquele que contempla o fruto do próprio trabalho (*Ad Lucilium* 34. 1-2):

Si agricolam arbor ad fructum perducta delectat, si pastor ex fetu gregis sui capit voluptatem, si alumnum suum nemo aliter intuetur quam ut adulescentiam illius suam iudicet, quid evenire credis iis qui ingenia educaverunt et quae tenera formaverunt adulta subito vident? Assero te mihi; meum opus es.

Se o prazer que o agricultor sente pela árvore, culmina quando ela dá fruto, se a alegria do pastor lhe vem das crias do seu rebanho, se qualquer homem sente no filho que criou como que a própria adolescência, nós, educadores espirituais, que pensas tu que sentiremos ao ver subitamente adultos os espíritos de que tomamos conta ainda débeis? Tu estás ligado a mim, és obra minha.

Sêneca repete as figuras das metáforas utilizadas na carta 9, no entanto, acredita-se que na carta 34 o objetivo não seja tratar da amizade, mas do caminho de evolução daquele que deseja tornar-se sábio; por isso, o filósofo modifica a sua interpretação. No trecho em questão, a relação do filósofo com o pupilo ainda antecede a conciliação de uma amizade, pois ambos precisam ser bons a fim de consolidarem a amizade, o que para o discípulo ainda é um processo (*Ad Lucilium* 34. 3-4):

Scis quem bonum dicam? perfectum, absolutum, quem malum facere nulla vis, nulla necessitas possit. Hunc te prospicio, si perseveraveris et incubueris et id egeris ut omnia facta dictaque tua inter se congruant ac respondeant sibi et una forma percussa sint.

Sabes o que eu chamo ser bom: ser de uma bondade perfeita, absoluta, tal que nenhuma violência ou imposição nos possa forçar a ser maus. Prevejo que tu serás assim, se perseverares, se te aplicares, se agires de forma a que os teus atos estejam em total coerência com as tuas palavras e que uns e outros sejam moldados na mesma forma.

Destarte o prazer que Sêneca encontra no seu trabalho, afirmando acerca de Lucílio *meum opus es*, refere-se ao aperfeiçoamento desse para a virtude e não da conciliação da amizade, a qual depende diretamente dessa primeira etapa. Primeiro Lucílio precisa tornar-se bom, depois poderá tornar-se um amigo, nisso consiste a arte de Sêneca, formá-lo para a filosofia e, conseqüentemente, para a amizade. Vale recordar que o próprio Sêneca se

considera ainda nesse caminho de aperfeiçoamento da virtude (*Ad Lucilium* 8. 6, 26.7, 27. 1, 49. 10, 68. 9, 71. 30). Nesse caso, observa-se que a relação entre os dois ainda não se enquadra no esquema citado de perfeita atividade, ideal da amizade senequiana, pois, a partir do discurso em análise, pode-se distinguir um ativo e um passivo, tal assimetria reflete não uma relação perfeita entre amigos, mas uma relação entre formador e formado, o que é bastante explícito na carta 34.

O filósofo se dá conta de que todas essas metáforas o tiraram da problemática central da carta e, portanto, retoma a discussão (*Ad Lucilium* 9. 8). Observa-se que Sêneca, para justificar a amizade do sábio autárquico, segue quatro passos relevantes na sua argumentação: a) refuta a base utilitarista da amizade em Epicuro; b) afirma que há uma má interpretação da *autarkeia* estoica e, desse modo, interpreta-a corretamente; c) fundamenta como um instinto natural a busca da amizade; d) define o que é o bem para o sábio. Esses quatro passos são analisados.

a) Refutação da amizade epicurista;

Sêneca continua o seu discurso, em defesa da *autarkeia* do sábio, criticando diretamente Epicuro (*Ad Lucilium* 9. 8):

Nunc ad propositum revertamur. Sapiens etiam si contentus est se, tamen habere amicum vult, si nihil aliud, ut exerceat amicitiam, ne tam magna virtus iaceat, non ad hoc quod dicebat Epicurus in hac ipsa epistula, 'ut habeat qui sibi aegro assideat, succurrat in vincula coniecto vel inopi', sed ut habeat aliquem cui ipse aegro assideat, quem ipse circumventum hostili custodia liberet. Qui se spectat et propter hoc ad amicitiam venit male cogitat.

Mas voltemos à nossa questão. O sábio, embora se baste a si mesmo, deseja no entanto ter um amigo, quanto mais não seja para exercer a amizade, para que uma tão grande virtude não fique inativa; não (como na mesma carta afirmava Epicuro) “para ter alguém que o ajude na doença e o socorra se for encarcerado ou cair na miséria”, mas, pelo contrário, para ter alguém a quem ajude na doença, alguém que, caso seja capturado, possa libertar das prisões inimigas. Quem só cuida de si e procura amizades com fins egoístas não pensa corretamente.

O filósofo explica a razão da amizade estoica, as suas palavras reafirmam o valor da atividade na relação entre os amigos, uma vez que a amizade só tem sentido se for um ato virtuoso em si mesmo, sem nenhum interesse fora da virtude (*ut exerceat amicitiam, ne tam magna virtus iaceat*). Essa afirmação inevitavelmente contrasta com a amizade epicurista, que se fundamenta na utilidade entre as partes. É muito interessante observar a construção do texto senequiano, o cordovês se utiliza da mesma sentença para apresentar a prática da amizade epicurista e da estoica, modificando apenas o complemento dos verbos:

ut habeat **qui sibi** aegro assideat

ut habeat **aliquem cui ipse** aegro assideat

O filósofo joga com as palavras para mais uma vez mostrar como o sentido dessas é fundamental para a compreensão exata da amizade. Enquanto a atividade da amizade epicurista se volta para si mesmo (*sibi*), a da amizade estoica é lançada para fora de si (*aliquem*). A máxima que conclui o trecho em análise resume a condenação de Sêneca a amizades de interesse e carrega em si o peso da crítica à escola de Epicuro: «Qui se spectat et propter hoc ad amicitiam venit male cogitat». Essa máxima categórica ecoa a fórmula de Hecatão já sinalizada: «si vis amari, ama» (*Ad Lucilium* 9. 6). Sêneca continua seu discurso argumentando contra a amizade que tem por base o interesse, essas são chamadas *amicitiae temporariae* (*Ad Lucilium* 9.9), pois duram enquanto são úteis, ele explica que quem começa uma amizade por conveniência também a termina por conveniência (*qui amicus esse coepit quia expedit <et desinet quia expedit>*) (*Ad Lucilium* 9. 9). A amizade, para o cordovês, não pode ter nenhum fim que não seja ela própria.

Sêneca retoricamente coloca-se a questão: «In quid amicum paras?» (Para que arranjar então um amigo?) (*Ad Lucilium* 9. 10) . Em resposta, reafirma um modelo de amizade que tem por razão a prática ativa da virtude: «Ut habeam pro quo mori possim, ut habeam quem in exilium sequar, cuius me morti et opponam et impendam» (Para ter alguém por quem possa morrer, alguém que possa acompanhar ao exílio, alguém por quem me arrisque e ofereça à morte) (*Ad Lucilium* 9. 10). Como afirma Gagliardi (1991, p. 83), ao tipo de relacionamento explícito nas palavras de Epicuro, vem contraposta a nobilíssima descrição da verdadeira amizade, construída em antítese conceitual e lexical. Na carta 6, o filósofo já tratara a amizade como um relacionamento que não depende da utilidade e pelo qual os homens podem morrer (*Ad Lucilium* 6.2), uma medida heroica e nobre é outra vez dada à amizade na carta 9. Observa-se que a preocupação da amizade estoica está muito mais em *ser um amigo* do que em *ter um amigo*, o que faz com que essa relação dependa do empenho pessoal e não do retorno do outro. Conciliar uma amizade com vistas ao próprio benefício é para Sêneca um comércio (*negotiatio est*) (*Ad Lucilium* 9. 10).

O filósofo toca o ponto máximo de sua refutação ao comparar a amizade por interesse a um *affectus amantium* (afeição de apaixonados) (*Ad Lucilium* 9. 11), uma vez que a esperança por um afeto recíproco poderia chegar à extrema loucura dos apaixonados (*Ad*

Lucilium 9. 11). Novamente, Sêneca traz para o debate a importância do amor sadio como base da amizade, livre de paixões. É interessante observar que o filósofo, em sua negação da amizade epicurista, apresenta-a em três modos: *Hae sunt amicitiae quas temporarias populus appellat* (9. 9); *ista quam tu describis negotiatio est* (9. 10); *Non dubie habet aliquid simile amicitiae affectus amantium* (9. 11). Usar outros termos para tratar daquilo que Epicuro considera uma amizade é exatamente *não a definir como amizade*. Assim como na carta 3 o filósofo educa Lucílio a fazer conscientemente o uso do termo amigo (*Ad Lucilium* 3. 1-2), na carta 9 Sêneca percorre outros vocábulos a fim de refutar a definição equivocada epicurista.

Para Sêneca, aqueles capazes de amar sem interesses desejam naturalmente a amizade por si mesma, não com vistas a situações favoráveis. Desse modo, *aquele que basta a si mesmo* é o sujeito ideal para a amizade, pois não necessita de nada, contém tudo em si mesmo. A beleza da amizade está justamente em conciliá-la independentemente dos benefícios e da fortuna, somente assim se poderá contemplá-la de maneira autêntica (*Ad Lucilium* 9. 12).

b) Interpretação senequiana da *autarkeia*;

Outro ponto relevante do discurso senequiano está no cuidado que o autor tem de desmistificar a compreensão vulgar da máxima estoica: *Se contentus est sapiens* (o sábio basta a si mesmo). Segundo o filósofo, muitos interpretam erroneamente o sentido dessas palavras e assim afastam a existência do sábio de qualquer conotação realista (*Ad Lucilium* 9. 13). A fim de mudar esse cenário, Sêneca se ocupa de tal interpretação em uma das passagens mais significativas e esclarecedoras a respeito da *autarkeia* do sábio estoico (*Ad Lucilium* 9. 13):

Distinguendum autem est quid et quatenus vox ista promittat: se contentus est sapiens **ad beate vivendum**, non **ad vivendum**; ad hoc enim multis illi rebus **opus est**, ad illud tantum animo sano et erecto et despiciente fortunam.

Por conseguinte é imprescindível distinguir bem o que significa, e qual o alcance desta frase: o sábio basta-se a si mesmo para viver uma vida feliz, não simplesmente para viver, na medida em que para viver carece de muita coisa, mas para ter uma vida feliz basta-lhe possuir um espírito são, elevado e indiferente à fortuna.

Viver implica muitas coisas, mas *viver feliz* implica somente um espírito virtuoso. Essa diferença é capital para Sêneca. O filósofo amplia essa compreensão trazendo uma distinção de Crisipo para o diálogo (*Ad Lucilium* 9. 14):

Volo tibi Chrysippi quoque distinctionem indicare. Ait sapientem nulla re **egere**, et tamen multis illi rebus **opus esse**: 'contra stulto nulla re **opus est** – nulla enim re uti scit – sed omnibus **egere**'.

Vou citar-te também uma análise apresentada por Crisipo. Diz ele que o sábio não carece de nada, conquanto precise de muitas coisas: «o insensato, pelo contrário, não precisa de nada (precisamente porque não sabe o uso correto de nada), no entanto carece de tudo».

Observa-se que há uma distinção no uso dos verbos *opus esse* usado para o sábio e *egere* para o insensato. Ambos os verbos estão no mesmo campo semântico, referem-se à necessidade, mas com uma sutil e importante diferença: *opus esse* significa ser necessário, isto é, ser preciso; já *egere* significa ter necessidade, carecer de algo, desejar algo. Desse modo, para o sábio, para viver são necessários os sentidos, os membros do corpo, a alimentação, a higiene, as relações sociais. Nada disso é negado ao sábio. No entanto, a felicidade não está na satisfação dessas necessidades, ele não precisa de nada externo para viver feliz, uma vez que ser sábio implica não ter necessidade de nada (*Ad Lucilium* 9. 14). Caso a fortuna exija uma vida sem essas necessidades supridas, ele não se deixa perturbar. Isso não significa que o sábio deseje uma vida austera e isolada, mas que ele poderia ser feliz mesmo em uma vida austera e isolada. Assim, o sábio é indiferente à fortuna. Isso também não significa insensibilidade do sábio ao corpo ou aos afetos, ele sente a fome, o frio, a perda de um amigo, mas a felicidade independe de quaisquer sofrimentos, ou seja, evitar o sofrimento não é um mecanismo para o alcance da vida feliz no estoicismo. Percebe-se a profundidade da felicidade estoica, essa está totalmente focada na interioridade. A partir disso, explica-se o equilíbrio entre a amizade e a *autarkeia* (*Ad Lucilium* 9. 15):

Ergo quamvis se ipso contentus sit, **amicis illi opus est**; hos cupit habere quam plurimos, non ut beate vivat; vivet enim etiam sine amicis beate. Summum bonum extrinsecus instrumenta non quaerit; **domi colitur, ex se totum est**; incipit fortunae esse subiectum si quam partem sui foris quaerit.

Por isso mesmo, embora baste a si próprio, precisa de ter amigos; deseja mesmo tê-los no maior número possível, mas não para viver uma vida feliz, pois é capaz de ter uma vida feliz mesmo sem amigos. O bem supremo não vai buscar instrumentos auxiliares fora de si mesmo; está concentrado em si, reside inteiramente em si; se for buscar ao exterior alguma parte de si, principiará a submeter-se à sorte.

A amizade estoica defendida por Sêneca é baseada na autonomia dos seus envolvidos, não existe nessa relação nem o peso nem a responsabilidade de fazer o outro feliz. Ainda que o amigo esteja disposto a morrer pelo outro – medida de amizade entoada nas cartas – ele é capaz de dar a vida por uma escolha inteiramente pessoal e não por uma expectativa externa, ou seja, esse movimento decisório acontece de dentro para fora e não contrariamente. Afinal de contas, o que vale para o estoico não é a ação em si, mas a intenção

da ação, que essa seja reta. É muito importante frisar que «ter uma vida feliz sem amigos» não é uma escolha egoísta, o sábio precisa ter amigos e continua a conciliar amizades, mas está preparado para a perda ou ausência desses e pode ser feliz mesmo diante dessas circunstâncias, isso é aprender a amar (*Ad Lucilium* 35. 1), como aconselha o filósofo ao discípulo. Essa é a grande questão, o sábio está preparado para viver feliz independente de qualquer fator externo. A felicidade do sábio é uma dimensão interior, nisso se sustenta a autonomia do sábio. Na carta 9, para tratar do sumo bem, o cordovês usa o vocábulo *domus* (casa), essa deriva de *dominus* (senhor), isto é o proprietário da casa. Todo o discurso senequiano prepara o interlocutor a tomar posse, ou seja, propriedade dessa *casa íntima*, que é a própria interioridade. A verdadeira felicidade *ex se totum est* (está totalmente no interior de si).

Destarte, para o sábio, a solidão não é motivo de angústia ou perturbação, caso a fortuna o prive do convívio social, esse viverá tal qual um deus¹⁶⁰, ou seja, repousará em si mesmo, fechar-se-á dentro de si, estará na presença de si próprio (*in se reconditur, secum est*) (*Ad Lucilium* 9. 16).

c) Fundamentação da natureza da amizade (*oikeiosis*);

Sêneca continua a negar a amizade por interesse, explicando qual é, então, a natureza da amizade estoica (*Ad Lucilium* 9. 17):

Ad amicitiam fert illum nulla utilitas sua, sed **naturalis irritatio**; nam ut aliarum nobis rerum **innata dulcedo est**, sic amicitiae. Quomodo solitudinis odium est et appetitio societatis, quomodo hominem homini natura conciliat, sic inest huic quoque rei **stimulus** qui nos amicitiarum appetentes faciat.

Não é qualquer consideração utilitária que o incita à amizade, é sim uma disposição natural; tal como existe em nós uma atração inata para outras coisas, assim existe para a amizade. Tal como é a natureza que gera o horror à solidão e a procura de companhia, que atrai o homem para o seu semelhante, também é um instinto natural que nos leva a procurar arranjar amizades.

A primeira sentença do trecho em análise mostra novamente um recurso antitético usado pelo cordovês – por meio dos conceitos e da conjunção *sed* –, em que *utilitas* se opõe na construção à *naturalis irritatio*. A amizade, portanto, é um impulso natural, ou seja, é segundo a natureza. Para Sêneca, conciliar amigos está diretamente associado à atração inata

¹⁶⁰ Noção bastante comum para o sábio no pensamento filosófico do período helenístico.

pela vida em sociedade¹⁶¹ (*appetitus societatis*). Desse modo, a busca do outro antecede qualquer raciocínio utilitário, pois esse movimento condiz com a condição humana. Trata-se, para o filósofo, de um processo de reconhecimento dos homens entre si enquanto humanidade (*quomodo hominem homini natura conciliat*), ou seja, um estímulo de pertença e não um cálculo.

É necessário retomar os fundamentos do princípio estoico de sociedade, essa é consequência da ligação do homem com o *logos*, esse parentesco acomuna os homens entre si, cada um está necessariamente ligado à Razão Universal, pois em si contém uma parte dessa razão. Desse modo, como bem explica Banateanu (2001, p. 100), para os estoicos, o homem é um animal social não porque vive em sociedade, mas o homem vive em sociedade porque ele é um animal naturalmente social por sua participação ao *logos* unificador. É muito importante para essa pesquisa uma profunda compreensão dos pilares que sustentam a doutrina do pórtico; ora, a natureza social do homem defendida por participação no *logos* faz com que essa forma de sociedade vá além de qualquer laço afetivo, independa da amizade e independa inclusive da consciência desse fato. Não seria, desse modo, a *autarkeia* qualquer empecilho para construção de relações. Naturalmente, o sábio, assim como qualquer outro homem, por sua participação no *logos*, estaria em relação com o todo e com cada um dos homens. A *relação* é uma condição inata do homem. Pode-se dizer que a diferença do sábio para os insensatos em relação a esse princípio natural de sociedade é que ele tem plena consciência dessa participação.

Outro conceito estoico importante de se retomar é o de *oikeiosis*, esse é o primeiro instinto natural de autoconservação. No homem, a ideia de conservar a própria existência, naturalmente, estende-se ao pequeno ciclo familiar e se amplia para a humanidade. A *oikeiosis* é uma palavra grega derivada de *oikos* (casa), concebe-se nesse princípio uma percepção natural de *si*, um apropriar-se da própria existência para preservá-la. Ao mesmo tempo, a *oikeiosis* permite ao homem reconhecer-se, isto é, perceber-se como parte de um todo, dessa *casa maior* que é o *cosmo*. Desse modo, o estoico denomina-se um cidadão do mundo. Pode-se dizer que a tensão do homem pela autopreservação, identificando aquilo que é um bem ou um mal para si, tem como critério a essência do *ser homem*, isto é, a racionalidade. Assim, existe instintivamente uma busca de salvaguardar a própria participação no *logos*, a própria razão. Mais uma vez, nota-se nesse movimento do indivíduo *para si* um alcance inevitável do *todo*, uma vez que o *logos* coloca tudo em relação.

¹⁶¹ Aristóteles, na obra *Política* 1. 1. 1, desenvolve essa ideia do homem como um animal político, feito para viver em sociedade.

Acredita-se, com base nesses princípios fundamentais do estoicismo, que a amizade advenha de uma cadeia de relações profundas do homem consigo e com a humanidade. O domínio de si, da própria interioridade, da *casa íntima e familiar (oikos)*, o que outrora já se nomeou de *amizade consigo mesmo* – o desenvolvimento de uma autonomia autárquica –, tudo isso está intimamente ligado às raízes da doutrina estoica. Destarte, a partir da *oikeiosis*, compreende-se a natureza não só da amizade, enquanto uma extensão para fora de si da autopreservação em um processo de reconhecimento da razão no outro, mas sobretudo se explica fundamentalmente a conciliação entre a amizade e a *autarkeia* estoica.

Sêneca explica: «Quomodo solitudinis odium est et appetitio societatis, quomodo hominem homini natura conciliat, sic inest huic quoque rei stimulus qui nos amicitiarum appetentes faciat» (*Ad Lucilium* 9. 17). Existe claramente uma depreciação da *solitudinis* em favor da *societatis*, Sêneca novamente explicita que não é natural para o homem a solidão, pois, *para viver*, é segundo à natureza a relação entre os homens e o desejo de amizades, assim como estabelecer um matrimônio e ter filhos (*Ad Lucilium* 9. 17). Contudo *para viver feliz*, o sábio *basta a si mesmo*. Mas seria a *autarkeia* do sábio uma experiência de plenitude deveras solitária? Na lógica do sistema estoico, observa-se que o sábio *in se reconditur, secum est* (*Ad Lucilium* 9. 16) está em relação inevitável com o *cosmos* inteiro, uma vez que ele se apropria de si, ele se apropria do *logos* em si, a própria razão e, portanto, comunga com a Razão Universal. Acredita-se que a *vida feliz* do sábio, portanto, concebe-se em uma dinâmica relacional, ou seja, quanto mais o sábio atinge a própria interioridade mais ele está em relação com a razão em si e no Universo, trata-se de uma *interior societas*, tema que será aprofundado mais adiante.

d) Definição de *bem* para o sábio estoico

«*Bona mea mecum sunt*» (Todos os meus bens estão aqui comigo) (*Ad Lucilium* 9. 18), essa poderosa frase é atribuída a Estilbão, o qual se posiciona estoicamente diante de circunstâncias extremas. Sêneca narra o episódio protagonizado pelo filósofo citado, que partia da própria pátria incendiada (*Ad Lucilium* 9. 18-19):

Hic enim capta patria, amissis liberis, amissa uxore, cum ex incendio publico solus et tamen beatus exiret, interroganti Demetrio, cui cognomen ab exitio urbium Poliorcetes fuit, num quid perdidisset, 'omnia' inquit 'bona mea mecum sunt'. Ecce vir fortis ac strenuus! ipsam hostis sui victoriam vicit. 'Nihil' inquit 'perdidi': dubitare illum coegit an vicisset.

A sua cidade fora tomada, os filhos e a mulher pereceram, tudo era pasto das chamas; sozinho; e apesar de tudo feliz, Estilbão partia, quando Demétrio, aquele que das cidades destruídas tomou o cognome de Poliorcetes, lhe perguntou se havia perdido alguma coisa. Resposta do filósofo: «não, todos os meus bens estão aqui comigo». Isto é que é ser um homem forte e indomável, capaz de vencer a própria vitória do seu inimigo! «Nada perdi», disse ele; e com isto forçou Demétrio a duvidar do seu triunfo.

O cordovês reinsere no seu discurso o mesmo Estilbão que já abrira a temática da carta 9, aquele censurado por Epicuro (*Ad Lucilium* 9. 1). A máxima “o sábio basta a si mesmo” ecoa com outras palavras na resposta de Estilbão: «Todos os meus bens estão aqui comigo». A descrição da imagem de Estilbão expatriado, sem filhos, sem esposa, sozinho saindo de um incêndio parece tocar o ponto máximo da indignidade humana, mas a frase que finaliza a sentença rompe com qualquer lógica: *et tamen beatus exiret*. Com um desfecho arrebatador, Sêneca, para garantir sua defesa em favor da *autarkeia*, recorre a um exemplo que parece resumir tudo o que já fora explicado. *Para viver*, Estilbão precisava de uma pátria, de herdeiros, de um matrimônio, de uma vitória bélica. Todavia, para *viver feliz*, o bem moral lhe bastava, a virtude. Ao mesmo tempo que Estilbão fora vencido, ele fora o vencedor por causa da sua *autarkeia*.

Sêneca reitera que não se pode considerar um bem algo que se possa perder (*nihil bonum putare quod eripi possit*) (*Ad Lucilium* 9. 19). Essa é uma delimitação capital para compreender-se o *sumo bem* estoico e desponta no discurso como um termômetro que auxilia aquele que busca as condições necessárias para progredir na virtude. A postura de Estilbão pode ser criticada por indiferença ou frieza, mas não se trata aqui de medir a dor e o sofrimento dele diante de tais perdas, mas a sua capacidade de posicionar-se diante dessas sem perturbação. Ao passo que se reflete a situação figurada por Estilbão, questiona-se: seria mesmo tão absurdo e tão fora da realidade humana um exemplo semelhante de superação? Em contextos não tão distantes de guerra, de doenças, de perdas avassaladoras, pode-se vislumbrar a capacidade do homem de encontrar em si mesmo uma força virtuosa que não o permita sucumbir, para além disso, que esse saia feliz de tais situações.

O exemplo de Estilbão traz ao debate o *tópos* da felicidade, grande problemática helenística. Para tanto, Sêneca continua a citar sentenças (*Ad Lucilium* 9. 20-22), que insistem na mesma ideia central: não são as circunstâncias que fazem o homem feliz, mas a virtude. Ainda que se encontre em condições consideradas perfeitas, um homem pode se julgar infeliz se não é contente consigo mesmo. Na carta 92, a relação entre virtude e felicidade é tratada longamente pelo filósofo. Primeiro, ele define que os bens exteriores são apenas para o proveito do corpo e que na alma há um elemento essencial no qual se encontram uma parte

irracional e outra racional. A parte racional não teria qualquer referência além de si própria, desse modo, é um referencial para todo o resto, equivalente à razão divina que governa tudo (*Ad Lucilium* 92. 1). A partir dessa primeira compreensão, Sêneca apresenta quem é o homem feliz (*Ad Lucilium* 92. 2):

Si de hoc inter nos convenit, sequitur ut de illo quoque conveniat, in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit. Haec enim sola non summittit animum, stat contra fortunam; in quolibet rerum habitu se sui iuris servat. Id autem unum bonum est quod numquam defringitur. Is est, inquam, beatus quem nulla res minorem facit; tenet summa, et ne ulli quidem nisi sibi innixus; nam qui aliquo auxilio sustinetur potest cadere.

Se estamos de acordo neste ponto, estaremos necessariamente também de acordo em que a nossa felicidade depende exclusivamente de termos em nós uma razão perfeita, pois apenas esta impede em nós o abatimento e resiste à fortuna; seja qual for a sua situação, ela manter-se-á imperturbável. O único bem autêntico é aquele que nunca se deteriora. O homem feliz, insisto, é aquele que nenhuma circunstância inferioriza; que permanece no cume sem outro apoio além de si mesmo, pois quem se sustenta com o auxílio dos outros está sujeito a cair.

A parte racional que se encontra na alma é responsável, portanto, pela felicidade. Para tanto, essa precisa ser perfeita, para resistir à dependência daquilo que é externo. O homem feliz estaria munido dessa razão perfeita, desse modo, em si encontraria tudo aquilo de que precisasse, como um ser superior (*tenet summa*). O filósofo usa uma imagem para advertir o seu interlocutor, destacando a distância entre o sábio e o insensato: ao passo que o possuidor da virtude está no ponto mais alto, acima das coisas menores, aquele que busca auxílio fora de si está como num precipício prestes a cair, pois nada fora de si é estável. Com outras palavras, o discurso senequiano nega novamente as relações de interesse, expondo a fragilidade daqueles que não são capazes de estar de pé sozinhos. E como atingir essa autonomia? Sêneca forma o seu discípulo para isso (*Ad Lucilium* 92. 3):

Quid est beata vita? securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax. Ad haec quomodo pervenitur? si veritas tota perspecta est; si servatus est in rebus agendis ordo, modus, decor, innoxia voluntas ac benigna, intenta rationi nec umquam ab illa recedens, amabilis simul mirabilisque. Denique ut breviter tibi formulam scribam, talis animus esse sapientis viri debet qualis deum deceat.

A felicidade não é mais do que a segurança e a tranquilidade permanentes. Quem no-las proporciona é a grandeza de alma, bem como a constante perseverança na correção das nossas ideias. Os meios de atingir este estado estão na plena consideração da verdade; em observarmos sempre nas nossas ações a ordem, a moderação, a moralidade, a inocência e a benevolência de uma vontade sempre atenta à razão, nunca desta se apartando, digna ao mesmo tempo de amor e de admiração. Resumamos tudo isto numa fórmula sintética: a alma do sábio deve ser tal qual a que conviria a um deus!

A constância (*constantia*) é o que leva o sábio a atingir uma razão perfeita. A vontade aplicada à razão (*innoxia voluntas ac benigna, intenta rationi nec umquam ab illa recedens*) lhe permite encontrar em si a ordem para todas as ações. Desse modo, a vida do sábio está em contínuo acordo com a razão. Querer e não querer sempre a mesma coisa (*Ad Lucilium* 20. 5) é o que distingue o sábio do insensato, pois a vida feliz é estável, não muda segundo às circunstâncias. Assim como no exemplo de Estilvão, Sêneca elogia Sócrates e a sua uniformidade de espírito diante dos infortúnios na carta 104: «Até ao último momento ninguém viu que Sócrates se tornasse ou mais alegre ou mais triste; no meio da maior inconstância da fortuna ele manteve-se constante até ao fim» (*Ad Lucilium* 104. 28). Na mesma carta, cita também Catão, enaltecendo a coerência desse diante da instabilidade política: «Ninguém viu mutação alguma em Catão no meio de todas as mutações da república; em todas as circunstâncias (...) permaneceu igual a si mesmo» (*Ad Lucilium* 104. 30). O que assemelha Estilvão, Sócrates e Catão? Diante da adversidade, encontravam em si o que era necessário para a felicidade, a virtude, desse modo não havia mudança de ânimo, mas constância. A felicidade é uma decisão intrínseca e racional que contempla toda a existência e não momentos avulsos de fortuna. Ainda na carta 9 Sêneca reforça essa relação entre a felicidade e a constância (*Ad Lucilium* 9. 22):

'Quid ergo?' inquis 'si beatum se dixerit ille turpiter dives et ille multorum dominus sed plurimum servus, beatus sua sententia fiet?' Non quid dicat sed quid sentiat refert, nec quid uno die sentiat, sed quid assidue.

Que importa, de fato, a situação em que te encontras se tu a considerares má? «Como é isso? Então se um ricoço desonesto, se um homem senhor de muitos escravos mas escravo ainda de mais, disser: "eu sou feliz!", o fato de pronunciar esta frase fará dele um homem feliz?» Não, o que interessa não é o que ele diz, mas o que sente e o que sente continuamente e não num dia qualquer.

O advérbio *assidue* enfatiza a lógica estoica da vida feliz, essa não se altera. Isso resulta na afirmação de que o bem não pode deixar de ser um bem, nem mesmo ser mais intenso ou menos intenso, o que garante a constância do sábio. Uma vez que se atinge o sumo bem, permanece-se nessa condição máxima, tal qual um deus (*talis animus esse sapientis viri debet qualis deum deceat*) (*Ad Lucilium* 92. 3), nenhuma condição externa pode alterar esse estado. O sumo bem não pode sofrer decréscimos (*Ad Lucilium* 92. 16), pois dessa maneira o bem seria passível de perda, contrariando o princípio de que só é um bem aquilo que não possa ser retirado ou perdido. A felicidade segura é, portanto, aquela que provém do contentamento consigo e com os próprios bens (*Ad Lucilium* 20. 8):

Huc ergo cogitationes tuae tendant, hoc cura, hoc opta, omnia alia vota deo remissurus, ut contentus sis temet ipso et ex te nascentibus bonis. Quae potest esse felicitas propior?

Dirige, pois, as tuas meditações, os teus esforços, as tuas opções para este objectivo – viveres contente contigo próprio e com os bens que de ti provêm, – e deixa a cargo da divindade todos os teus outros votos. Poderá haver uma felicidade mais ao nosso alcance?

Observa-se que a *autarkeia* estoica não é uma autossuficiência no sentido geral, mas uma *autarkeia* moral vinculada à ideia de felicidade: a autarquia seria, desse modo, o objetivo de uma formação ética autonômica, que tornaria a virtude alcançada suficiente para a vida feliz. Mas para viver mesmo o sábio autárquico precisa de muitas coisas. Ou seja, a autarquia, como resultado de uma formação autonômica, significa a independência de elementos externos, de condições externas para a felicidade, significa que o estoico alcançou seu processo de construção interior e está fortalecido, pronto para não se deixar abalar, racionalmente, por condições externas.

A autonomia do sábio significa, a partir da própria etimologia da palavra grega, a capacidade de um *autogoverno*, é o alcance da mais alta liberdade de viver segundo as próprias leis. Ainda que os estoicos clássicos não utilizem a palavra autonomia em relação ao sábio, como destaca Cooper (2003, p. 7), essa está de acordo com aquilo que se concebe para a vida feliz de quem alcança a sabedoria, isto é, vidas autônomas, sob a lei de cada indivíduo, onde essa lei é também, e de fato por sua origem, a lei divina ou da natureza. Somente uma vida em total conformidade com essa lei está de acordo com a lei pela qual a própria natureza humana pode se tornar responsável, a qual é racional (COOPER, 2003, p. 25). Esse autogoverno é estabelecido, então, segundo uma ordem maior, a lei da natureza, mas essa é sempre interna, depende dessa relação consigo mesmo; pois, como afirma Meyer (1987, p. 269), só se alcança a autonomia controlando aquilo sobre o qual se tem controle, isto é, o controle da vida interior. É desse modo que o estoico afirma não ser ele «a condição na qual se encontra» tal como Estilvão, que não se permite tocar pelas desgraças do infortúnio em que vive, pois dessas ele não têm o controle. Destarte, a sua felicidade está naquilo que está a seu alcance, ou seja, no autogoverno, no controle de si, na posse da virtude, no contentamento com os próprios bens, na vida segundo à natureza, na razão perfeita.

Essa é a autarquia, por vezes interpretada como insensibilidade do sábio. Mas nessas condições, pelo contrário, o estoico autárquico está mais preparado para se relacionar com o outro, para ser um amigo, para exercer seu papel na sociedade, pois nenhuma ação do sábio estará fora do seu governo e nenhuma relação será conciliada como se fosse um bem para si, desse modo, essas relações são livres, resultado de uma vida segundo à razão e não

fruto das paixões. Isso demonstra que autarquia e amizade não são conflitantes no estoicismo – como Sêneca explicita na carta 9. Desse modo, aquele que atinge esse estado de vida moldado na virtude não só é um *faciendarum amicitiarum artifex* (*Ad Lucilium* 9. 5), mas também chama a atenção de todos para si (*Ad Lucilium* 120. 13):

Necessario itaque magnus apparuit qui numquam malis ingemuit, numquam de fato suo questus est; fecit multis intellectum sui et non aliter quam in tenebris lumen effulsit aduertitque in se omnium animos, cum esset placidus et lenis, humanis diuinisque rebus pariter aequus.

Um homem que nunca se queixa dos seus males nem se lamenta do destino, temos forçosamente de julgá-lo um grande homem! Tal homem dá a conhecer a muitos outros a massa de que é feito, brilha tal como um archote no meio das trevas, atrai para junto de si todas as almas, dada a sua impassível tranquilidade, a sua completa equanimidade para com o divino e o humano.

4.2.2 O sábio pode ser útil a outro sábio?

Após um trabalho detalhado de análise da carta 9, em que, a partir do discurso senequiano, compreende-se a conciliação entre a amizade e a *autarkeia*, é um passo ulterior o entendimento de como se dá, então, a relação entre autárquicos. A utilidade entre aqueles que já possuem o sumo bem, isto é, os quais *bastam a si mesmos*, é uma interpelação que preenche todo o discurso da carta 109. Aquele que basta a si mesmo, o sábio estoico, como já fora discutido, não está isento de contrair relações. Ele é um amigo em atividade, um artífice em fazer amizades, pois para ele ser amigo consiste em amar sem esperar nada em troca; e aquilo que fundamenta essa amizade é a vida segundo a natureza, pois a vida em sociedade é um impulso natural. A utilidade é categoricamente refutada por Sêneca como princípio das relações amigáveis.

A problemática central da carta 109 («o sábio pode ser útil a outro sábio?») é bastante pertinente para essa investigação, pois dela ecoam duas questões. Primeiramente, como tratar de ser útil (*prodesse*) em uma relação, na qual ambos, por serem sábios, não possuem nenhuma necessidade? Em segundo lugar, que forma de utilidade seria admissível no estoicismo, doutrina na qual as relações úteis são consideradas de interesse e, por isso, são duramente criticadas e chamadas de *negociação*? Assim, a carta 109 será de grande auxílio para o entendimento concreto da amizade perfeita estoica; ademais, ela também apresenta elementos que atestam que a *autarkeia* e a amizade não se interpõem, pois se acredita que justamente a relação de *prodesse* entre os sábios é o espaço de constituição de uma amizade entre autárquicos.

Sêneca inicia o discurso com a pergunta indireta de Lucílio (*Ad Lucilium* 109. 1): «An sapiens sapienti prosit scire desideras» (Estás interessado em saber se um sábio pode ser útil a outro sábio); desse modo, a carta 109 compõe-se como uma resposta em defesa da ideia de que é possível o *prodesse* entre sábios. O cordovês, antes de entrar nos seus argumentos, a partir da definição do sábio, esmiúça a pergunta de Lucílio a fim de chegar ao nó da questão (*Ad Lucilium* 109. 1):

Dicimus plenum omnibono esse sapientem et summa adeptum: quomodo prodesse aliqui possit summumhabenti bonum quaeritur.

Nós definimos o sábio como um homem dotado de todos os bens no mais alto grau possível. A questão está, pois, em saber como é possível alguém ser útil a quem já atingiu o supremo bem.

Na carta 109, acredita-se que Sêneca organiza seus argumentos expondo-os em quatro passos fundamentais que justificam o *prodesse* entre os sábios: a) o sábio precisa manter a virtude em atividade; b) o sábio só pode ser útil a outro sábio; c) o sábio não sabe de tudo; d) ser útil é segundo a natureza. Tentar-se-á aprofundar esses argumentos a fim de se delinear a amizade perfeita contemplada pelo filósofo de Córdoba.

a) O *prodesse* em favor da atividade da virtude

O sábio é aquele que alcançou o sumo bem. E o que é o sumo bem? A virtude, que consiste em julgar retamente todas as coisas (*Ad Lucilium* 71. 32). Essa forma de vida, isto é, viver virtuosamente exige uma prática, uma constante ascese para manter-se na perfeição dos atos (*Ad Lucilium* 109. 2):

Peritos luctandi usus exercet; musicum quiparia didicit movet. Opus est et sapienti agitatione virtutum; ita quemadmodum ipse se movet, sic movetur ab alio sapiente.

A perícia na luta só se adquire com a prática; dois músicos aproveitam melhor se estudarem em conjunto. O sábio necessita igualmente de manter as suas virtudes em atividade e, por isso mesmo, não só se estimula a si próprio como se sente estimulado por outro sábio

Sêneca afirma: *Peritos luctandi usus exercet*, ou seja, o sábio é virtuoso à medida que coloca em prática essa mestria. Entre sábios a prática da virtude seria plenamente eficaz; ora, entre dois autossuficientes o *prodesse* nunca estaria relacionado ao interesse nem ao proveito, mas totalmente lançado no exercício da virtude pela virtude. O filósofo justifica essa prática com uma sentença que chama atenção: *Opus est et sapienti agitatione virtutum*. No trabalho da carta 9. 14, já fora analisado o uso específico da construção verbal *opus esse* para

o sábio em contraposição ao *egere* usado para o insensato. Novamente, entra-se no dilema daquilo que é necessário para o sábio (uma vez que é sábio por não ter necessidade alguma). Observam-se duas questões a esse respeito. Primeiro, um sábio pode estimular outro sábio no exercício da virtude, o que seria necessário para essa estar em atividade. Porém, essa prática não diminui nem aumenta a intensidade da virtude, pois a virtude do sábio é sempre estável, tal qual a vida feliz. Destarte, observa-se que a virtude do sábio não depende da emulação entre aqueles que a possuem, pois a virtude é sempre a mesma, mas assim como para os músicos há um benefício na prática conjunta, também para o sábio existe o *prodesse*. Segundo, compreende-se, assim, que o *prodesse* entre os sábios espelha aquela perfeita atividade dos amigos autárquicos, a qual já citamos. A amizade do sábio não tem qualquer interesse de resposta, é um amor sadio, o qual *quer amar* e não ser amado. Como já se discutiu, uma vez que o outro sábio está na mesmíssima dinâmica de prática de um amor sadio, ele também ama sem esperar nada em troca. Nesse fluxo de atividade perfeita, ambos são amados, não com intenção, mas acidentalmente, pode-se dizer que a reciprocidade entre os sábios é secundária, mas inevitável. Esse é o resultado do desinteresse da amizade estoica entre sábios. Assim, o sábio é sempre útil a outro sábio, mas essa não é uma utilidade intencional, mas fruto de uma dinâmica relacional naturalmente recíproca, na qual ambos exercitam a virtude e são beneficiados por essa.

O sábio move a si mesmo e é movido pelo outro sábio, afirma Sêneca (*Ad Lucilium* 109. 2). É interessante atentar para o uso do verbo *moveo* na construção latina: *ita quemadmodum ipse se movet, sic movetur ab alio sapiente*. O movimento entre os sábios é primeiro ativo e depois passivo, ao passo que o sábio move a si mesmo, ele também é movido pelo outro. Ou seja, a passividade de um é a atividade do outro, mas a atividade sempre prevalece, pois a prática da virtude resulta ao mesmo tempo em si e no outro, havendo uma circularidade ativa e não passiva. É, dessa maneira, que a utilidade entre sábios não contraria de nenhum modo a *autarkeia* estoica, pois, para que seja uma autêntica prática da virtude, necessariamente deve acontecer entre dois autárquicos.

b) Um homem bom só pode ser útil a outro homem bom

Assim como os indivíduos maus fazem o mal uns aos outros e se tornam piores, partilhando entre si os próprios vícios, Sêneca acredita que, na medida contrária, um homem bom só pode ser útil a outro homem bom (*Ad Lucilium* 109. 4). Quando o filósofo descreve de

que modo se dá o *prodesse* entre os bons, nada mais é do que a comunhão da vida virtuosa (*Ad Lucilium* 109. 5):

Gaudium illi adferet, fiduciam confirmabit; ex conspectu mutuae tranquillitatis crescet utriusque laetitia.

Transmitir-lhe-á o seu contentamento, reforçará a sua autoconfiança; a contemplação mútua da respectiva tranquilidade fará aumentar em ambos a alegria.

Na carta 6, Sêneca já descrevera a situação favorável para a verdadeira amizade: uma igual vontade de só desejar o bem liga dois espíritos em comunhão (*animos in societatem honesta cupiendi par voluntas trahit*) (*Ad Lucilium* 6. 3). Não seria o mesmo cenário do *prodesse* entre os sábios? A utilidade entre eles dista completamente de qualquer benefício material, está focada na virtude e nos benefícios da sua prática. Desse modo, o sábio não poderia exercer essa mesma dimensão de utilidade àquele que não fosse sábio, pois, não havendo a mesma intenção de vontade, a utilidade cairia numa relação ativa-passiva, na qual um seria beneficiado e o outro beneficiador, não atingindo, assim, aquela atividade perfeita entre sábios já descrita.

À suposta objeção de Lucílio sobre ser inútil ajudar quem já atingira o supremo bem (*Ad Lucilium* 109. 8), Sêneca, na carta 109, responde que mesmo um corpo aquecido à mais alta temperatura precisa estar próximo a outra fonte de calor para manter a própria temperatura (*Ad Lucilium* 109. 9). As objeções de Lucílio continuam, mas numa tentativa de compreensão exata da metáfora. Mas o filósofo conclui com os termos claros, para além de uma linguagem figurada, a fim de defender o seu raciocínio genuíno (*Ad Lucilium* 109. 9-10):

[...] sapiens non potest in habitu mentis suae stare nisi amicos aliquos similes sui admisit cum quibus virtutes suas communicet. Adice nunc quod omnibus inter se virtutibus amicitia est; itaque prodest qui virtutes alicuius parisi sui amat amandasque invicem praestat. Similia delectant, utique ubi honesta sunt et probare ac probari sciunt.

[...] o sábio não conseguirá manter o seu estatuto espiritual se não aceitar a companhia de alguns amigos que se lhe assemelhem e com os quais pratique em comum as suas virtudes. Acrescenta a isto que todas as virtudes são unidas entre si por uma espécie de amizade; por conseguinte, o sábio que estima as virtudes do seu semelhante e lhe comunica as suas para aquele as estimar está obviamente a ser-lhe útil. As qualidades similares são, para os seus possuidores, uma fonte de alegria, sempre que se trate de qualidades elevadas que saibam merecer o respeito recíproco.

Na sentença em destaque, observa-se que Sêneca reforça a ideia da necessária comunhão das virtudes entre os sábios; todavia o filósofo, para referir-se a essa troca entre semelhantes, utiliza o termo *amicos*. O discurso enaltece a seguinte definição de amigo: aquele que possibilita manter a razão do outro em hábito (*in habitu mentis*), isto é, em uso,

outra maneira de falar da prática da virtude. Ou seja, entre amigos se vive segundo a natureza, segundo a razão, mas numa perspectiva coletiva. Sêneca vai além, essa amizade transcende os sábios, pois as virtudes entre si consolidam um tipo de amizade. Pode-se dizer que a mesma relação perfeita existente entre as virtudes é o que atrai os sábios para essa relação perfeita de amizade entre eles. A amizade se dá em reconhecimento da mesma virtude que está em hábito em si no outro, isto é, o constante exercício da própria virtude é o caminho de reconhecimento da verdadeira amizade; pois, para reconhecer a razão perfeita no outro, é preciso primeira reconhecê-la em si.

Compreende-se, assim, a necessidade de semelhança entre os sábios para que possam ser úteis uns aos outros, para que possam conciliar uma amizade. Esse pressuposto se confirma nas palavras subsequentes do cordovês (*Ad Lucilium* 109. 11):

Etiam nunc sapientis animum perite movere nemo alius potest quam sapiens, sicut hominem movere rationaliter non potest nisi homo. Quomodo ergo ad rationem movendam ratione opus est, sic ut moveatur ratio perfecta opus est ratione perfecta.

Mais ainda: ninguém pode estimular convenientemente o espírito de um sábio senão outro sábio, tal como só um homem pode estimular racionalmente outro homem. Do mesmo modo, portanto, que só pela razão se pode estimular o uso da razão, também só uma razão perfeita pode constituir estímulo para outra razão perfeita.

A semelhança entre os amigos – advertida desde Platão – não se trata de uma rasa afinidade de interesses, mas diz respeito àquilo que é honesto (*Ad Lucilium* 109. 10), àquilo que implica o ser homem, a razão. No entanto, entre os sábios o que os coloca em relação é a perfeita razão. Ao mesmo tempo que Sêneca, no trecho acima, faz um paralelo entre o sábio e o homem comum, ambos detentores do *logos* em si, ele os distingue, definindo aquilo que eleva a relação de semelhança entre os sábios, o que faz dessa uma amizade verdadeira: a necessidade de reconhecimento da razão perfeita. Somente assim um sábio pode ser útil a outro sábio, pelo reconhecimento de uma razão em hábito perfeito.

c) A sabedoria não consiste em saber ou possuir tudo

A contestação «como é possível ser útil a quem já é sábio?» deixa implícita a ideia de que não há mais nada a acrescentar na vida do sábio. Porém, compreende-se que a sabedoria, isto é, o alcance de uma vida virtuosa, faz do sábio um homem moralmente preparado, o que não significa que ele tenha o conhecimento de todas as coisas. Até o homem mais virtuoso será sempre um aprendiz. Esse raciocínio remete à celebre intuição atribuída a Sócrates «só sei que nada sei», uma síntese da postura de um sábio diante do conhecimento.

Para Sêneca, a troca de conhecimento é um motivo relevante para que o sábio seja útil ao outro sábio; no início da carta 109, ele afirma que para o sábio sempre restará algo de novo a se descobrir (*Ad Lucilium* 109. 3):

Semper enim etiam sapienti restabit quod inveniat et quo animus eius excurrat.

Nunca faltará mesmo ao sábio algo de novo a descobrir, algo que dê ao seu espírito novos campos a explorar.

Mais adiante, respondendo de que modo um sábio pode ser útil a outro, é categórico ao reconhecer que nem mesmo sábio sabe de tudo (*Ad Lucilium* 109. 5):

Praeterea quarumdam illi rerum scientiam tradet; non enim omnia sapiens scit; etiamsi sciret, breviores vias rerum aliqui excogitare posset et has indicare per quas facilius totum opus circumferretur.

Além disso pode ainda proporcionar-lhe o conhecimento de certas matérias, já que mesmo um sábio não pode saber tudo. E mesmo que soubesse tudo, outro sábio pode muito bem descobrir um método mais rápido para atingir o conhecimento da natureza e facilitar-lhe o acesso a um meio de melhor formular uma visão global das coisas.

No que tange ao conhecimento, o sábio é sempre limitado, como afirma Fraisse (1974, p. 426); desse modo, existe complementariedade entre perfeições diferentes. Observa-se o influxo paneciano nessa forma de conceber a relação entre sábios, pois nesse benefício recíproco se enaltece a diversidade de aptidões e a personalidade de cada envolvido (FRAISSE, 1974, p. 426). Sêneca, assim como Panécio, ressalva a personalidade individual do sábio, que, ao conciliar amizade, se assemelha a outro sábio pela razão perfeita, mas mantém-se único com sua bagagem de conhecimento e aquisições. Sob essa ótica, acredita-se que o que atrai e move a amizade entre os sábios não é só a semelhança, mas também a diversidade entre eles. Contudo, essa diversidade não altera o princípio fundamental da vida segundo a natureza e do alcance da razão perfeita comum a ambos os sábios. Admite-se uma variedade de sabedorias que reforça o *prodesse* entre os sábios, resguardando a autossuficiência de cada um (*Ad Lucilium* 109. 6):

Proderit sapienti sapiens, non scilicet tantum suis viribus sed ipsius quem adiuvabit. Potest quidem ille etiam relictus sibi explicare partes suas: utetur propria velocitate, sed nihilominus adiuvat etiam currentem hortator.

Um sábio pode ser útil a outro sábio, e não somente graças às suas próprias forças, mas graças também às daquele a quem está auxiliando. Claro que o primeiro, mesmo entregue apenas a si próprio, é capaz de desempenhar perfeitamente o seu papel. Todavia, embora corra com a velocidade que lhe é própria, nem por isso deixará de lhe aproveitar uma voz de incitamento.

O auxílio entre sábios, portanto, não interfere na capacidade do sábio bastar a si mesmo, ele contém em si todos os bens necessários para a própria felicidade. No discurso senequiano na carta 109, é importante atentar para aquilo que se considera um bem necessário, pois, quando Lucílio objeta que para ser útil a outro o sábio precisa ter força própria (*vis propria*), o filósofo afirma (*Ad Lucilium* 109. 7):

Oportet utrumque valere ut et ille prodesse possit et hic profuturo idonea materia sit.

O importante é que ambos os sábios gozem de boa saúde, de modo a que um deles possa ser útil ao outro, e este, por sua vez, seja receptivo à utilidade que o primeiro lhe proporciona.

Ou seja, para que os sábios possam ser úteis reciprocamente, é necessário que tenham uma matéria favorável (*idonea materia*), isto é, boa saúde. Pois, somente assim, essa utilidade não recai numa relação de interesse entre um menos favorecido e um mais favorecido em relação às próprias forças, mantendo firme o princípio da *autarkeia*. Observa-se mais uma vez que Sêneca constrói os fundamentos da sua doutrina estoica com bases panecianas, pois, ao tratar da autossuficiência, nas palavras de Diógenes Laércio, o filósofo de Rodes e seu discípulo Posidônio ampliam a compreensão do que é necessário para a vida feliz (7. 127-128):

[...] αὐτάρκης ἐστὶν ἡ μεγαλοψυχία πρὸς τὸ πάντων ὑπεράνω ποιεῖν, ἔστι δὲ μέρος τῆς ἀρετῆς, αὐτάρκης ἐστὶ καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν καταφρονοῦσα καὶ τῶν δοκούντων ὀχληρῶν. ὁ μὲντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρειάν εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.

Realmente Hécato diz: «Se a magnanimidade basta por si mesma para elevar-nos acima de tudo, e ela é uma parte da excelência, então a própria excelência será suficiente para a felicidade, removendo tudo que possa perturbá-la.» Entretanto Panécio e Posidônio afirmam que a excelência não é suficiente, sendo necessárias ainda a boa saúde, a abundância de meios de vida e a força.

Na carta 20, Sêneca já sugeria a Lucílio (*Ad Lucilium* 20. 8): «ut contentus sis temet ipso et ex te nascentibus bonis» (viveres contente contigo próprio e com os bens que de ti provêm), seria na visão senequiana a saúde e os meios de vida considerados bens que nascem de si mesmo? Desse modo, considerados um bem em si e não um bem externo? Uma leitura da carta 92 auxilia bastante essa discussão. Na carta 92, Sêneca trata de maneira dialética a relação entre satisfação do corpo e vida virtuosa (*Ad Lucilium* 92. 7-10), apresentando, assim, argumentos antiepicuristas. Duas objeções retóricas interpelam o texto e são bastantes significativas para a compreensão senequiana do lugar da saúde e da integralidade física na vida do sábio.

A primeira objeção questiona se, caso não fosse um empecilho para o alcance da virtude, se o filósofo não desejaria boa saúde, sossego e ausência de sofrimento. Sêneca responde (*Ad Lucilium* 92. 11):

Quidni petam? non quia bona sunt, sed quia secundum naturam sunt, et quia bono a me iudicio sumentur. Quid erit tunc in illis bonum? hoc unum, bene eligi.

Claro que desejo, mas não porque sejam bens em si mesmos, e sim porque são conformes à natureza e porque eu os emprego com discernimento. O que neles há de bom é apenas isto: serem criteriosamente escolhidos.

Sêneca continua o discurso com exemplos que reforçam a ideia de que o bem não está nas coisas, como uma roupa descente a ser usada, ou um jantar a ser feito, mas na qualidade da escolha feita, pois, a moralidade está na intenção e não na ação concreta (*Ad Lucilium* 92. 12). O cordovês conclui o seu raciocínio afirmando (*Ad Lucilium* 92. 13):

Ergo de corpore quoque idem tibi respondeo: sumpturum quidem me, si detur electio, et sanitatem et vires, bonum autem futurum iudicium de illis meum, non ipsa.

O mesmo te digo, portanto, a respeito do corpo: se me for dada a escolha, preferirei a saúde e a robustez física; mas o bem está no meu discernimento ao escolher, e não no objeto da escolha.

A segunda objeção insiste a respeito da relação entre a virtude e os bens naturais, questionando se a máxima felicidade não seria diminuída caso quem possui a virtude seja privado de saúde e integridade física (*Ad Lucilium* 92. 14). Sêneca sustenta que a felicidade independe de qualquer adversidade (*Ad Lucilium* 92. 16):

Commoda sunt in vita et incommoda, utraque extra nos. Si non est miser vir bonus quamvis omnibus prematur incommodis, quomodo non est beatissimus si aliquibus commodis deficitur? Nam quemadmodum incommodorum onere usque ad miserum non deprimitur, sic commodorum inopia non deducitur a beatissimo, sed tam sine commodis beatissimus est quam non est sub incommodis miser; aut potest illi eripi bonum suum, si potest minui.

Na vida há coisas vantajosas e coisas desvantajosas; umas e outras não dependem de nós. Se um homem de bem não é desgraçado mesmo que oprimido por todas as adversidades, como não será sumamente feliz só por carecer de uma ou outra vantagem? Tal como o peso das contrariedades o não reduz à infelicidade, também a carência de vantagens o não afasta da suma felicidade; tanto será sumamente feliz sem vantagens como, mesmo sob o peso da adversidade, se não sente desgraçado. Ou então, se o sumo bem pode sofrer decréscimo, também poderá ser-lhe arrancado!

A partir da carta 92, nota-se que a boa saúde é considerada um bem preferível, seria eleita e desejada se fosse possível; Sêneca é claro ao afirmar que o sumo bem está no *iudicium*, isto é, na capacidade racional de fazer uma escolha baseada no honesto e não nos resultados dessa escolha. Destarte, o bem está na intenção virtuosa e em nada fora disso. Em

resposta à segunda objeção, o filósofo é ainda mais explícito, distinguindo questões como a saúde e o bem-estar físico apenas como uma comodidade (*commoda*) externa ao controle humano (*extra nos*), destacando que a máxima felicidade é independente de qualquer incômodo. Seria incoerente afirmar a felicidade do sábio diante de quaisquer desgraças e considerá-lo mais feliz por ter a vantagem de uma boa saúde.

Compreende-se, em Sêneca, a boa saúde como algo segundo a natureza e preferível, assim como os benefícios dessa condição, ou seja, um bem externo, mas essa não é um critério para a vida feliz. O sábio, moralmente preparado, é feliz não pelas vantagens da própria condição de vida. Desse modo, a saúde é um bem para a vida e não para a vida feliz, o que afastaria o discurso senequiano da referência de Panécio (infelizmente não temos elementos da obra de Panécio para fazermos esse julgamento de modo satisfatório). É conveniente que os sábios tenham boa saúde para serem úteis entre si (*Ad Lucilium* 109. 7), o verbo *oportere* usado na carta 109 em relação à *materia idonea* dos sábios coloca essa exigência na categoria daquilo que convém, justamente um *preferível* e não um *bem em si*.

Aqui se retoma o argumento tão bem desenvolvido na carta 9: para viver feliz, o sábio é autossuficiente, mas não para viver. Pode-se sugerir que a utilidade entre os sábios é concebida numa compreensão mais ampla, de maneira que, para viver o sábio é limitado e precisa de muitas coisas (boa saúde, força, inclusive o estímulo e as capacidades de outro sábio), mas para a vida feliz a virtude lhe basta. Sêneca, na carta 109, traz esse tema para o discurso apresentando a postura do sábio em situações corriqueiras (*Ad Lucilium* 109. 14):

Necesse est ex hac quaestione argumenti causa in alteram transeam. Quaeritur enim an deliberaturus sit sapiens, an in consilium aliquem advocaturus. Quod facere illi necessarium est cum ad haec civilia et domestica veniret, ut ita dicam, mortalia; in his sic illi opus est alieno consilio quomodomedico, quomodo gubernatori, quomodo advocato et litis ordinatori. Proderit ergo sapiens aliquando sapienti; suadebit enim. Sed in illis quoque magnis ac divinis, ut diximus, communiter honesta tractando et animos cogitationesque miscendo utilis erit.

Põe-se, de fato, o problema se o sábio deve tomar sozinho as suas deliberações ou se deve recorrer aos conselhos alheios. Recorrer aos outros é indispensável ao sábio quando se trata de assuntos relativos à vida pública, aos problemas domésticos, às questões, passe a palavra, próprias de seres mortais; nestes casos ele necessitará dos conselhos alheios ao mesmo título que um médico, um piloto, um advogado ou um juiz de instrução. Também neste sentido um sábio pode ser útil a outro sábio, uma vez por outra, através das suas indicações. Naquelas matérias elevadas e divinas, também aí, conforme já disse, o sábio será útil graças à prática em comum do bem moral e à união que se estabelece entre os espíritos e os pensamentos.

É muito interessante a forma precisa com a qual Sêneca trata a dimensão da vida comum do sábio. Observa-se o uso da construção *necesse est* e sua variante *necessarium est* quando se refere a questões da vida cívica (*civilia*) e doméstica (*domestica*) do sábio, nas

quais o sábio tem necessidades, pois são necessidades que concernem a sua condição mortal (*mortalia*), o que difere o sábio não diz respeito à vida prática, mas a maneira como essa interfere ou não na sua felicidade, ou seja, o *iudicium*. Se o sábio adoecer, não deixará de ir ao médico ou fazer uso de remédios; se precisar deslocar-se, não deixará de usar um meio de transporte; se sentir fome, não deixará de se alimentar; se tiver dúvidas acerca de qualquer tema, não deixará de pedir auxílio a alguém com mais competência. Esse seria um bom discernimento para uma vida segundo a natureza. Em tudo isso, o sábio pode ser útil a outro sábio. A *autarkeia* do sábio não significa procurar o caminho mais tortuoso, nem mesmo negar as próprias necessidades. A *autarkeia* significa estar preparado para a adversidade caso ela cruze o caminho do sábio. Se o sábio por alguma circunstância não tiver como se alimentar, ele não deixará de sentir fome, mas não deixará de ser feliz, pois a virtude não depende da sua condição exterior, mas da interior.

Nota-se que Sêneca ressalva o *prodesse* entre os sábios em duas dimensões: para questões elementares e questões superiores. O sábio pode ser útil para as coisas simples da vida ordinária, mas é sobretudo para as coisas elevadas e divinas que os sábios podem servir de estímulo um ao outro, pois eles se reconhecem enquanto sábios naquilo que se refere ao honesto, não em auxílios da vida prática. Mas é interessante observar como Sêneca dá destaque igualmente a esses dois aspectos para tratar da relação entre os sábios. Observa-se que a autossuficiência do sábio não deve ser compreendida no sentido geral, o sábio não ignora as suas necessidades básicas nem materiais nem afetivas, mas, no exercício daquilo que é honesto, ele desenvolve uma autonomia dos bens externos e concebe a felicidade plenamente como uma conquista interior.

O sábio também não ignora a individualidade de cada ser humano, admitindo diversas formas de domínio da sabedoria, não sendo essa uma caixa moldada e reproduzível que se adquire. Desse modo, a filosofia, caminho de formação do sábio, é única enquanto doutrina e preceitos, mas se torna múltipla à medida que é posta em prática por cada sábio e sua própria individualidade. Destarte, a amizade entre os sábios e, conseqüentemente, a comunhão entre eles da própria prática da filosofia torna-se um evento sempre inédito, pois para cada um o exercício da virtude é irrepetível e não uma norma automatizada.

Por fim, compreende-se que o bem está na intenção e na escolha de ser útil ao outro, isto é, na virtude do sábio, e não na ação em si, naquilo que é útil. O *prodesse* em si não é o bem, mas sim o *iudicium* que leva o sábio a ser útil.

d) O *prodesse* é segundo a natureza

A utilidade é comumente associada ao benefício material ou de bens indiferentes, desse modo, as relações baseadas na troca de favores são duramente criticadas pelos estoicos. Como já se discutiu, o *prodesse* entre os sábios é concebido, portanto, como um espaço de exercício da virtude e não como uma negociação de interesses. Caso o *prodesse* se restringisse somente à permuta de bens indiferentes, naturalmente um insensato poderia ser útil a um sábio (*Ad Lucilium* 109. 12). Mas «somente um sábio pode ser útil a outro sábio», pois *ser útil*, para o estoico, assume uma dimensão elevada (*Ad Lucilium* 109. 12):

Prodesse autem est animum secundum naturam movere virtute sua. Ut eius qui movebitur, hoc non sine ipsius quoque qui proderit bono fiet; necessest enim alienam virtutem exercendo exerceat et suam.

Na realidade, ser útil consiste em estimular o espírito segundo a natureza por ação da própria virtude. E isto não pode ocorrer sem algum proveito quer para o espírito do estimulado quer para o daquele que lhe serve de estímulo, porquanto necessariamente quem põe em ação a virtude dos outros põe em ação também a sua própria.

O *prodesse* atinge a excelência quando se dá entre sábios, pois, entre dois espíritos que vivem segundo à natureza, *ser útil* é colocar a virtude em atividade. Anteriormente, discutiu-se a utilidade para as questões práticas (*civicalia* e *domestica*) e para as questões elevadas (*magnis* e *divinis*), acredita-se que o sábio em tudo aja segundo a natureza, isto é, age virtuosamente; então, mesmo na deliberação da vida prática, o sábio posiciona-se com sabedoria e, naturalmente, exercita a virtude. Ser sábio não é um traje que se escolhe para certa ocasião, mas é uma decisão estável, uma escolha racional, que envolve a vida como todo. Desse modo, acredita-se que a mais simples ação de um sábio é sempre resultante de uma escolha virtuosa. Pode-se dizer, assim, que o encontro de dois sábios é sempre proveitoso, resulta sempre na prática da virtude, pois aquele que estimula a virtude simultaneamente já a exerce.

Acredita-se que o *prodesse* entre sábios, já definido como espaço de exercício da virtude, seja o ponto máximo da amizade entre os sábios, aquele proveito que nasce da perfeita atividade entre autárquicos. Na carta 109, ao falar do *ser útil* para deliberações elevadas, Sêneca afirma (*Ad Lucilium* 109. 15):

Praeterea secundum naturam est et amicos conplectiet amicorum auctu ut suo proprioque laetari; nam nisi hoc fecerimus, ne virtus quidem nobis permanebit, quae exercendo sensu valet. Virtus autem suadet praesentia bene conlocare, in futurum consulere, deliberare et intendere animum: facilius intendet explicabitque qui aliquem sibi adsumpserit. Quaeret itaque aut perfectum virum aut proficientem vicinumque perfecto. Proderit autem ille perfectus, si consilium communi prudentia iuverit.

Além disso, é conforme à natureza acolhermos os amigos e alegrarmo-nos com os seus progressos como se nossos fossem. Se assim não procedêssemos, a nossa própria virtude, que só pelo exercício contínuo se pode manter, acabaria por estiolar. A virtude aconselha-nos a considerar a conjuntura presente, bem como a prever e deliberar sobre o futuro e a manter o espírito alerta: ora, manter o espírito alerta e vigoroso é mais fácil se tivermos alguém que nos assista. Para esse fim, o sábio procurará um homem já perfeito, ou pelo menos que caminhe na via da perfeição. Um homem assim perfeito será útil se contribuir para a deliberação com o exercício em comum da capacidade de juízo.

O primeiro ponto relevante é a afirmação de que o exercício da amizade é segundo a natureza, pois não é a primeira vez que Sêneca fundamenta essa relação no célebre princípio estoico. Na carta 9, como já se analisou, o filósofo defende que a amizade tem por origem uma disposição natural (*naturalis irritatio*) (*Ad Lucilium* 9. 17), não sendo a utilidade (*utilitas*) o princípio que atrai os amigos entre si; no discurso da carta 9, a origem da amizade por uma disposição natural está antagônica à origem por utilidade. Para Sêneca, conciliar amigos está diretamente associado à atração inata pela vida em sociedade (*appetitio societatis*) (*Ad Lucilium* 9. 17). Na carta 109, o *prodesse* entre os sábios também encontra suas raízes em uma disposição natural entre os homens de bem, o *ser útil* revelado em Sêneca sempre mais se aproxima daquilo de mais basilar existente no homem, a vida segundo a natureza. Vale salientar que existe uma leitura nova da noção de *utilidade*, transferindo-a de um *topos* de relações superficiais para um de relações verdadeiras, de uma categoria de interesse para uma de desinteresse, de um espaço de trocas favorecidas para um de trocas gratuitas. O *ser útil* estabelecido entre os sábios tem as mesmas raízes da amizade, pois concerne à essência daquele que é virtuoso, a vida segundo à natureza. Desse modo, a *utilitas* no discurso senequiano é admitida, uma vez que, na relação entre sábios, e somente nesse espaço, ela se transfigura, pois não é concebida como razão de origem da amizade, mas um resultado inevitável à dinâmica de perfeita doação entre os amigos.

Um segundo aspecto que se evidencia na carta 109 é o que se chamou de *humanização do sábio* no terceiro capítulo. A influência de Panécio na doutrina estoica sempre mais dá espaço para a ideia de um progresso moral, de modo que a amizade pode ser concebida como esse espaço de exercício para aquele que progride na sabedoria: o homem bom em ascensão. Observa-se, nos dois trechos em análise, que a necessidade de uma comunidade de amigos é para o fortalecimento da doutrina, para manter *in habitu mentis suae* (*Ad Lucilium* 109. 9). Em 109. 17, Sêneca afirma que é segundo a natureza acolher os amigos e alegrar-se com os avanços dos amigos como com os próprios, ou seja, o mútuo progresso é interesse da amizade e conseqüentemente é segundo a natureza. Em seguida, afirma que é mais fácil manter a virtude se existe alguém para dar assistência a essa atividade, isto é,

novamente se explicita a amizade como espaço de exercício da virtude. Por fim, Sêneca utiliza um vocabulário muito interessante para tratar dessa assistência mútua no que toca ao progresso moral, o sábio procurará ou um homem perfeito (*perfectum virum*) ou um homem que esteja em progresso e vizinho à perfeição (*proficientem vicinumque perfectum*). Nota-se no discurso senequiano uma abertura para o *proficiens*, o homem em progresso, aquele que ainda não atingiu a perfeição, mas se aperfeiçoa e progride na sabedoria. Assim como Panécio, acredita-se que Sêneca alargue os horizontes da doutrina para aquele que ainda não é sábio, mas é um homem bom que vive segundo a natureza e avança nos preceitos estoicos a fim de alcançar o sumo bem. Supõe-se, na análise desse discurso, uma *humanização do sábio*, que, na sua busca da vida virtuosa, em progresso, aproxima-se do *homem comum* e afasta-se um pouco do modelo excelente de um *deus*.

Percebe-se que a polaridade radical do estoicismo antigo, no qual havia um abismo entre o sábio e o insensato, de modo que não existiam degraus para a virtude, atenua-se a partir de Panécio, pois se considera aquele que está vizinho à perfeição não como um insensato, mas como um *sábio em potencial*. O *proficiens* carrega consigo a vulnerabilidade humana da não perfeição, mas é incansável na sua ascense e tem como modelo a figura excelente do sábio, moldando suas ações à seguinte questão “Como agiria o sábio?”. Vale salientar que Sêneca não deixa de assumir o sábio autárquico como modelo da sua doutrina, inclusive defende as altas medidas da prática perfeita da virtude como admissíveis e praticáveis para aqueles que tentam (*Ad Lucilium* 104. 26) e não encontra dificuldade em admitir que existe algo de divino em um ser que é parte da divindade, considerando o universo como essa unidade divina (*Ad Lucilium* 92. 30). Todavia, Sêneca considera que aprender é segundo a natureza, pois essa deu ao homem uma razão imperfeita, mas capaz de aperfeiçoar-se (*Ad Lucilium* 49. 11). Na carta 72, o filósofo trata da diferença entre o sábio e o insensato, mas define aquele que está *em progresso* como um terceiro gênero (*Ad Lucilium* 72.10):

Est adhuc genus tertium eorum qui sapientiae alludunt, quam non quidem contigerunt, in conspectu tamen et, ut ita dicam, sub ictu habent: hi non concutiuntur, ne defluunt quidem; nondum in sicco, iam in portu sunt.

Há ainda um terceiro gênero de homens: o daqueles que se iniciaram na filosofia, mas ainda a não dominam; têm-na, todavia, como meta já visível, já passe a expressão - ao alcance da mão! Este tipo de homens já se não deixará abater, já avançou demais para retroceder: eles não pisam ainda a terra firme, mas já se encontram dentro do porto!

A expressão «iam in portu sunt» é significativa, pois faz referência à imagem bastante difundida do insensato como aquele que está submerso na água, não importando se

esse está nas profundezas ou na superfície. Essa imagem assinala bem a rigidez de não haver degraus para a virtude, isto é, ou se está na água ou fora da água, independente se está mais perto ou mais distante da terra firme, assim funciona em relação à virtude. Mas Sêneca considera um outro momento, daquele que não alcançou a terra firme, mas já está seguro no porto, um espaço de transição. Esse é o *proficiens*, ainda não atingiu a plenitude da vida virtuosa, mas no exercício da doutrina se aperfeiçoa.

Acredita-se que essa condição transitória não interfere na excelência da *utilitas* apresentada pelo cordovês, assim como o *proficiens* é um sábio em potencial, a sua *autarkeia* também está em potencial, aqueles que estão em progresso não alcançaram ainda na prática o sumo bem, mas já não lhes é possível voltar aos vícios abandonados, pois já estão libertos das doenças da alma, mas, conquanto próximos da perfeição, encontram-se ainda sujeitos às paixões (*Ad Lucilium* 75. 9-12). Contudo, supõe-se que na presença de um sábio, que assista ao progresso do *proficiens*, ambos se beneficiem, uma vez que se pratica a virtude e se emula a virtude do outro; assim, essa prática não diminui em qualidade. Desse modo, seria também o *proficiens* um amigo em potencial, pois o exercício pleno da doutrina lhe permitirá participar dessa relação sem nenhum interesse fora da virtude.

Essa relação em ascensão é muito clara no diálogo entre Sêneca e Lucílio: ambos estão em construção, e o filósofo almeja a perfeição da amizade para eles. Pode-se afirmar que o epistolário do cordovês dirigido a seu discípulo é uma imagem concreta daquilo que se assimila como *prodesse*. Não por acaso o tema da amizade começa logo na terceira carta e, paralelamente à formação da doutrina estoica, o tema da amizade se aprofunda e se define. Na carta 109, o amadurecimento da formação e o da relação entre ambos se encontram, não se tem aqui o mesmo Lucílio das primeiras cartas, nem o mesmo Sêneca, ambos progrediram na prática da filosofia estoica e, conseqüentemente, estão mais aptos àquela amizade perfeita já sinalizada na carta 6. Antes de concluir a carta 109, Sêneca faz um elogio ao *prodesse* entre os sábios no seu ponto mais sublime, esse aparece quase como um convite a Lucílio a dividir com ele essa mesma dimensão da sabedoria (*Ad Lucilium* 109. 16):

Sed nihilominus quaedam sunt quae etiam sapientes in alio quam in se diligentius vident. Praeterea illud dulcissimum et honestissimum 'idem velle atque idem nolle' sapienssapienti praestabit; egregium opus pari iugo ducet.

Além disso, um sábio em companhia de outro sábio poderá transformar em realidade a magnífica e humaníssima máxima que aconselha a «desejar e rejeitar exatamente as mesmas coisas»; assim, ambos percorrerão a mesma sublime órbita a par um do outro.

A maior realização da relação entre sábios seria a perfeita constância. Observa-se que querer e não querer exatamente as mesmas coisas não se trata de afinidade de gostos entre os sábios, mas do alcance da plena sabedoria que faz dele coerente consigo mesmo, capaz de não mudar com as circunstâncias. Concorda-se com Fraisse (1974, p. 433) ao afirmar que a citação não se refere ao lugar-comum da amizade como uma partilha da mesma vontade, mas se refere à definição de sabedoria. A igualdade entre os sábios aqui não elimina a diversidade entre eles, pelo contrário, como já foi tratado, os diferentes saberes permitem o mútuo auxílio entre eles. Eles não precisam ser iguais nas aptidões ou nos gostos, mas na constância, isto é, «idem velle atque idem nolle». Essa constância no querer nada mais é do que a *autarkeia*, a total independência daquilo que é externo e o total equilíbrio da própria interioridade, o domínio de si, o bastar a si mesmo, pois na virtude se tem tudo.

Sêneca encerra sua argumentação em defesa do *prodesse* entre os sábios e se queixa do interesse de Lucílio por ciências inúteis (*Quid me poscis scientiam inutilem?*) (*Ad Lucilium* 1909. 18). O cordovês assume o seu papel de *proficiens* ao afirmar que não pode empenhar seu tempo com tais exercícios de divagação filosófica, os quais não servem para alguém que ainda precisa de cuidados médicos¹⁶², ou seja, que ainda precisa de auxílio para alcançar uma vida plena na virtude, a *autarkeia*. O filósofo tem pressa em aprender aquilo que é realmente necessário (*nunc doce quod necesse est*). As últimas divisões da carta são muito significativas, pois Sêneca faz um elenco de promessas feitas, acredita-se que o filósofo repita tais promessas para o discípulo a fim de recordá-lo dos verdadeiros fins da prática filosófica (*Ad Lucilium* 109. 18):

Magna promisisti: exhibe fidem. Dicebas intrepidum fore etiam si circa me gladii micarent, etiam si mucro tangeret iugulum; dicebas securum fore etiam si circa me flagrarent incendia, etiam si subitus turbo toto navem meam mari raperet: hanc mihi praesta curam, ut voluptatem, ut gloriam contemnam.

Fizeste grandes promessas; pois bem, mantém-te fiel ao que prometeste. Diziam que eu permaneceria intrépido ainda que à minha volta reluzissem as espadas, ainda que a sua ponta afiada me tocasse já a garganta; diziam que eu continuaria a sentir-me em segurança ainda que à minha volta tudo estivesse a arder, ainda que um súbito furacão arrastasse o meu navio pelo mar fora: ajudem-me, então, a ser capaz de desprezar os prazeres e a glória.

Pode-se dizer que a carta 109 se conclui com um louvor e ao mesmo tempo um apelo à *autarkeia*. O comportamento anunciado nas palavras finais do filósofo nada mais é do que a atitude autárquica de um sábio diante das adversidades. Atingir esse estado de espírito é a urgência de Sêneca. Depois de um longo discurso sobre o «sábio ser útil a outro sábio»,

¹⁶² A metáfora do médico já fora utilizada anteriormente por Sêneca para tratar do progresso moral, colocando-se como um doente que ainda precisa de auxílio para curar-se das doenças da alma. Cf. *Ad Lucilium*, 27. 1, 68. 9.

escavando a doutrina estoica, é como se o filósofo retomasse o ponto de partida, pois se reconhece *em progresso* e coloca-se no lugar de um aprendiz. Mais uma vez contempla-se na relação de Sêneca e Lucílio o *prodesse*, ao passo que o filósofo proclama a *autarkeia* para o discípulo, proclama também para si. É um discurso que se faz a dois, ambos estão em construção e precisam recordar o compromisso assumido com a filosofia. Sêneca expõe aquilo que o inquieta no mais íntimo de si, o medo de que não sejam fiéis às próprias promessas. O filósofo abre a própria interioridade ao discípulo, como se com outras palavras repetisse um discurso de outrora (*Ad Lucilium* 27. 1): «Escuta, portanto, as minhas palavras como se me estivesse ouvindo a falar com os meus botões; é como se eu te permitisse o acesso aos meus segredos e discutisse comigo mesmo na tua presença». Essa é a confiança entre amigos já anunciada na carta 3, em que diante do amigo um pode se considerar como que sozinho, sem máscaras e sem segredos (*Ad Lucilium* 3. 3).

A carta 109 leva o leitor a refletir sobre o *prodesse* entre os sábios, mas mantém nas entrelinhas sobre o tema da amizade e tudo o que se discutira até então a respeito da prática entre amigos: a confiança, a igualdade, a prática da virtude, a vida segundo a natureza, a comunhão dos progressos e a *autarkeia*. Nisso, compreende-se seja a amizade como um espaço de benefício mútuo, seja o *prodesse* como a amizade perfeita em atividade. Do mesmo modo que na carta 9, se esgota o tema da conciliação da amizade e da *autarkeia*, admitindo-se que uma subsiste à outra; na leitura senquiana do *prodesse* na carta 109, concebido como uma prática elevada entre virtuosos, o benefício entre os sábios não compromete a *autarkeia*, pelo contrário, essa é essencial para que esse benefício não recaia numa superficial troca de interesses.

Considerações Finais

A análise aprofundada das *Cartas a Lucílio* de Sêneca selecionadas para esse capítulo (3, 6, 9, 35, 103, 109) permite o conhecimento de elementos determinantes para o conceito senequiano de amizade. Na primeira carta que aborda o tema, carta 3, Sêneca questiona quem deve ser nomeado amigo e, a partir dessa questão, alicerça o primeiro fundamento da amizade: a confiança. O filósofo argumenta que entre amigos deve existir uma comunhão plena, de modo que a relação com o amigo deve ser tão transparente a ponto de sentir-se com o outro como se estivesse consigo mesmo. Acredita-se que essa relação de confiança na amizade senequiana vá além de reconhecer o amigo como um *alter ego*, trata-se de permitir que o outro participe da própria interioridade. Observa-se que, para atingir esse

nível de profunda confiança no outro, Sêneca requer do seu discípulo um primeiro passo, a construção dessa relação consigo mesmo, isto é, o estabelecimento da autoconfiança que nasce do progresso moral, pois não sendo capaz de confiar em si mesmo, nas próprias ações, no próprio pensamento, é difícil construir uma relação de confiança com o outro. Somente a partir dessa autorrelação desenvolvida será possível confiar no amigo tanto quanto em si mesmo (*Ad Lucilium* 3. 2). Desse modo, o filósofo apresenta a Lucílio uma filosofia de autoconhecimento e autocorreção. A escolha de um amigo passa pelo *iudicium*, mas Sêneca reclama esse julgamento primeiro do próprio eu (*Ad Lucilium* 103. 3), a fim de que essa relação com outro floresça de maneira íntegra.

Na carta 6, pode-se contemplar a importância do amigo para a comunhão do progresso moral. Sêneca se descreve nas cartas como um homem em ascensão, não ainda um sábio estoico. O filósofo, assim como o seu discípulo, está em contínuo aperfeiçoamento, de maneira que a relação entre os dois é um espaço de incitamento da vida filosófica. Sêneca afirma que a amizade é uma igual vontade pelo desejo do que é honesto que atrai vidas em sociedade (*animos in societatem honesta cupiendi par voluntas trahit*) (*Ad Lucilium* 6. 3). Percebe-se que a origem da amizade senequiana está nesse comum desejo pelo que é honesto, isto é, um igual comprometimento com a virtude. Essa é a essência da amizade em Sêneca, completamente afastada de qualquer interesse utilitarista, ela tem como base a prática da virtude. Na prática da virtude entre os amigos, existe um benefício mútuo (*prodesse*), no entanto, esse proveito da amizade é transfigurado em Sêneca no âmbito da formação ética.

A carta 35, dialoga diretamente com os argumentos da carta 6, em ambas as cartas, o cordovês impulsiona o discípulo ao progresso filosófico como uma condição para que se possa construir a amizade entre eles. É muito particular a distinção que Sêneca faz entre o *amor* e a *amizade* (*Ad Lucilium* 35. 1) nessa carta. Para a amizade é necessária uma modalidade específica de amor, o *amor sadio*, que não se deixa perturbar pelas paixões. O filósofo aconselha Lucílio a progredir ao menos para aprender a amar (*Ad Lucilium* 35. 1): *ut amare discas*. Acredita-se que a *autarkeia* está relacionada a essa forma de amar, a qual não depende de um retorno do amigo, mas ama de forma livre, pois o benefício está na prática ativa da virtude e não na recompensa dessa prática. Na conclusão da carta 6, Sêneca reforça o princípio da *autarkeia* com uma máxima de Hecatão (*Ad Lucilium* 6. 7): «Quaeris' inquit 'quid profecerim? amicus esse mihi coepi» (Queres saber o que lucrei hoje? Comecei a ser amigo de mim próprio). Uma sentença análoga à de Hecatão está presente na carta 35 (*Ad Lucilium* 35. 4): «Prospera ad me, sed ad te prius» (Vem depressa até mim, mas chega primeiro até ti mesmo!). A amizade consigo mesmo é fruto do progresso na virtude, pois, alcançando a

virtude, o sábio basta a si mesmo. Essa autorrelação é fundamental para atingir a perfeição na relação entre amigos, pois autárquico, a busca do amigo é pela *amizade em si*, pelo exercício da virtude, e não para a remediar quaisquer necessidades de ordem material ou afetiva.

Constata-se que, em Sêneca, “ser amigo” está muito mais relacionado àquele que ama do que àquele que é amado, pois a atividade da amizade está intimamente ligada à *autarkeia*. A carta 9 é decisiva para a compreensão exata desse princípio, o cordovês insiste na afirmação de que o “sábio basta a si mesmo” e, por essa razão, não há necessidade de amigos, mas deseja ter amigos (*habere amicum vult*) (*Ad Lucilium* 9. 3). Essa distinção é capital para a conciliação da amizade estoica e do princípio de *autarkeia*, um pilar da doutrina. O filósofo afirma que para *viver* o sábio necessita de muitas coisas, trabalho, família, amigos etc., mas para *viver feliz* (*Ad Lucilium* 9. 13) ele basta a si mesmo, pois em si é capaz de encontrar o *sumo bem*: a virtude. Compreende-se que a *autarkeia* estoica implica a vida feliz e não a vida em seus aspectos gerais. O sábio está no mundo concreto e vive uma vida prática, mas para ser feliz não depende de nada de externo, a felicidade está toda na interioridade, no bem que não pode ser tirado, diminuído ou perdido. Essa ética autonômica que Sêneca explora no ensinamento estoico permite que o sábio seja um homem mais preparado para a vida em sociedade, pois não é um fim da *autarkeia* uma vida de isolamento absoluto, pelo contrário, o sábio autárquico é definido como «*faciendarum amicitiarum artifex*» (um habilidoso fazedor de amigos) (*Ad Lucilium* 9. 5). Na medida em que a felicidade do sábio não depende de nada fora dele mesmo, a relação do sábio com tudo aquilo que é externo – que não está sob o seu controle –, sobretudo os amigos, é sadia, isto é, sem interferência das paixões, pois o sábio age segundo a natureza, em acordo com a parcela do *logos* em si, a razão.

A relação entre aqueles que são autárquicos, os sábios, é tratada na carta 109. Uma questão atravessa essa carta: *Como um sábio pode ser útil a outro sábio, isto é, aquele que basta a si mesmo?* Ou seja, como o *prodesse* se desenvolve numa relação entre aqueles que não têm necessidades? Compreende-se que o benefício entre os sábios não compromete a *autarkeia*, uma vez que a amizade entre os sábios é totalmente desinteressada de qualquer proveito para si, essa utilidade é toda revertida na prática da virtude, o benefício nasce da perfeita atividade entre eles. A partir disso, é claro o motivo pelo qual somente um sábio pode ser útil a outro sábio (*Ad Lucilium* 109. 11), pois desse modo tal relação não arrisca ser movida por uma utilidade fora da virtude. Outro aspecto interessante salientado por Sêneca, que remete à influência do pensamento de Panécio no seu discurso, é a concepção de que o sábio possua a sabedoria, mas não pode saber tudo (*Ad Lucilium* 109. 5), por conseguinte,

cada sábio é detentor de um conhecimento específico que passa pela sua capacidade individual. Assim, sempre restará algo de novo a descobrir, pois entre os sábios existe uma comunhão de saberes diversos. Por fim, Sêneca ressalta que *ser útil* é segundo a natureza, desse modo, o *prodesse*, assim como a amizade, está em acordo com a essência racional daquele que é virtuoso.

Um último aspecto da carta 109 significativo para esta pesquisa se refere à abertura de Sêneca para o *homem em progresso* (*proficiens*). O filósofo, ao tratar da importância do outro para o exercício da virtude, como um modo de manter o espírito vigoroso, afirma que o sábio procurará um homem já perfeito ou que pelos menos caminhe na via da perfeição (*Quaeret itaque aut perfectum virum aut proficientem vicinumque perfectum*) (*Ad Lucilium* 109. 15). A partir do vocabulário utilizado pelo cordovês, percebe-se uma abertura àquele que ainda não é sábio, mas insiste e se aplica na vida virtuosa (*proficiens*), é o homem bom, o qual vive segundo à natureza e avança nos preceitos estoicos. Pode-se questionar se essa colocação não entraria em contradição com o que Sêneca afirmou sobre *somente o sábio poder ser útil a outro sábio*. No entanto, acredita-se que o filósofo enxergue no *proficiens* um sábio em potencial, aquele que ainda não atingiu a plenitude da virtude, mas que já avançou demais para retroceder na via filosófica (*Ad Lucilium* 72. 10). Desse modo, esse estágio transitório não interfere na qualidade do *prodesse* entre o sábio e o *proficiens*, o benefício permanece na inteira prática da virtude. Destarte, assim como se vislumbra na relação de *prodesse* entre os sábios um modelo da atividade perfeita da amizade, ao conceber o *homem em progresso* nessa conjuntura, admite-se a abertura da amizade também para o *proficiens*. É nesse contexto que se compreende a amizade em construção de Sêneca e Lucílio.

O percurso pelas cartas que tratam da *amizade* e a investigação da sua definição em paralelo com o conceito de *autarkeia* suscita um passo ulterior da pesquisa. O que acontece ao sábio na própria interioridade, no alcance da virtude em si, em posse de uma razão perfeita? Qual a relação profunda entre essa interioridade e a dimensão da alteridade tão presente na doutrina do pórtico? O próximo capítulo tentará explorar essas questões a fim de aprofundar ainda mais a *amizade* e a *autarkeia* estoica.

5 A AMIZADE ENTRE INTERIORIDADE E ALTERIDADE NAS CARTAS A LUCÍLIO DE SÊNECA

5.1 «Amicus esse mihi coepi»¹⁶³ – A amizade e a autossuficiência em Sêneca

O estudo da amizade no epistolário de Sêneca remete, inevitavelmente, à investigação da autossuficiência estoica. A correspondência entre o filósofo e o seu discípulo é permeada de um apelo à interioridade, isto é, ao progresso de um diálogo consigo mesmo, que objetiva o autoconhecimento e o aperfeiçoamento. O caminho da sabedoria tem como método a prática filosófica que envolve toda a vida, isto é, o ato filosófico é um estilo de vida e não só a busca de conhecimento. Essa prática implica uma conversão de si, uma superação dos próprios vícios em favor de uma vida virtuosa. Converter-se à virtude significa alcançar a verdadeira felicidade, promessa tão cara ao mundo antigo. O caminho para a vida feliz coincide com o caminho da interiorização, pois o *sumo bem* não se busca fora, mas dentro, em si mesmo.

Esse percurso para o encontro consigo mesmo não é de simples alcance, é a construção de uma *amizade interior* que requer o exercício contínuo e constante da própria razão, de modo que se possa ter o justo julgamento sobre todas as coisas. O que seria essa medida justa de opinião? Ser capaz de contentar-se com a própria virtude, assim, nada de externo poderá afetar essa mente voltada unicamente para o *bem*, isto é, a própria razão, a única coisa que está sob o seu controle. Uma perfeita autonomia se espera daquele que não depende de nada fora de si para a vida feliz. A *autarkeia* estoica possibilita ao homem viver tal qual um deus, imerso na contemplação da porção do *logos* que contém em si.

No capítulo anterior, intentou-se, a partir do epistolário senequiano, compreender profundamente o conceito de amizade nesse contexto filosófico carregado de um discurso de *apropriação do eu*. De que maneira se concilia a autossuficiência e a amizade em Sêneca? Como enxergar a relação com o outro dentro dessa impostação a uma relação com o eu? Analisou-se todo o esforço do filósofo cordovês de argumentar em favor da *autarkeia* e da amizade, observando-se o valor essencial que essas duas categorias têm para o estoicismo de Sêneca. Em nenhum momento, o filósofo desiste da defesa da suprema relação de alteridade em vista do contentamento do sábio consigo mesmo, o que na construção do seu discurso,

¹⁶³ «Comecei a ser amigo de mim próprio» (*Ad Lucilium* 6. 7).

como fora analisado, deixa explícita a presença de uma dinâmica relacional profundamente enraizada no sistema estoico.

Aquele que alcança a vida virtuosa, o sábio, para ser feliz não carece de amigos, como não carece de nada mais, pois a virtude garante a ele não a *vida* e as suas necessidades materiais e afetivas, mas a *vida feliz*, isto é, uma dimensão ulterior da própria realização. A questão que permanece em aberto e suscita um novo passo dessa pesquisa é compreender o que o estoico encontra em si mesmo nessa busca e alcance do sumo bem? O que se dá na experiência de uma absoluta realização na virtude? O que permite que nessa relação de amizade consigo mesmo esteja a verdadeira e máxima felicidade? De que maneira atingir o contentamento na vida interior, na razão perfeita, na *autarkeia*, garante uma pessoa mais apta à amizade e à vida em sociedade, como alegou-se no capítulo precedente?

A investigação da relação da interioridade e da alteridade em Sêneca, a partir do movimento *para o eu e para o outro* que se desdobra no discurso do seu epistolário, instiga uma nova etapa desse estudo para além das cartas referentes à amizade. Para tanto, a análise de duas cartas significativas para o entendimento do caminho interior elaborado em Sêneca é pertinente. Na carta 23, analisa-se a relação entre a interioridade e a felicidade, o comportamento autárquico promete a posse de uma alegria profunda e constante, e essa tem sua fonte na *melhor parte de si*. A linguagem trabalhada por Sêneca nessa carta favorece uma nova perspectiva para a noção de si, revelando a complexidade do *eu* estoico e possibilitando um aprofundamento das suas dimensões. Na carta 41, analisa-se a interioridade como um espaço de relação do *eu* com a divindade estoica. A pesquisa não objetiva adentrar para a abrangente temática da teologia estoica, não é esse o seu foco, todavia é muito interessante observar a profunda dinâmica relacional que se desdobra no interior do *eu* estoico. A leitura dessas cartas permite um aprofundamento prévio para um último passo: a análise da carta 48, que trata da amizade. Na carta 48, Sêneca define a amizade como uma *interior societas*, desse modo, acredita-se que o filósofo consiga traduzir em linguagem a grandeza e a beleza das relações de *alteridade* quando vividas numa perspectiva *interior*. Seria essa a peculiaridade do conceito senequiano de amizade.

O diálogo com o pensamento de alguns autores propiciou essa última análise do epistolário de Sêneca. O *diálogo interior* nas cartas a Lucílio é tratada por Moura (DE MOURA, 2015) em um artigo muito estimulante. O autor utiliza a expressão “*outros*” *interiores* ao supor que diversos outros vivem e podem viver na dimensão interior que Sêneca descreve nas suas cartas. Cassidy (CASSIDY, 2004), por sua vez, em um artigo sobre a reconciliação da Amizade e da Autossuficiência, questiona se, na doutrina estoica, *o outro é*

realmente um outro, atestando que os estoicos concebem o *Logos* como uma união abrangente de todas as coisas em si. Por fim, Hadot (HADOT; DAVIDSON, 2008, p. 175), grande estudioso do período helenístico, reflete profundamente sobre a *noção da cultura de si*. Para ele, a interiorização como uma superação de si não se individualiza, mas, pelo contrário, é um processo de universalização, pois a razão presente em si, para os estoicos, não é outra que a Razão Universal. Para além dos críticos mencionados, o comentário de Davies (DAVIES, 2010) à Carta 41 de Sêneca, presente na sua tese doutoral, foi de enorme contributo para um olhar detalhado para tal epístola.

Destarte, observa-se a relevância de um aprofundamento da concepção de interioridade em Sêneca no tocante às cartas a Lucílio, a fim de proporcionar uma nova perspectiva para a experiência do *eu-autárquico*. Naturalmente, escavar aquilo que acontece na interioridade de quem se aplica na prática da virtude amplia a compreensão das categorias em estudo: a *autarkeia* e a amizade. Pois, à medida que se imerge na leitura do epistolário de Sêneca, concebe-se a interioridade e a alteridade não de forma dialética, mas em uma profunda relação de sentido. Não se esgotará tal tema nesse capítulo, tendo em vista a sua complexidade. No entanto, acredita-se que a denominação *interior societas* inaugurada pelo cordovês na carta 48, referindo-se à amizade, não pode passar despercebida, pois contém em si dois pilares da linguagem e do estoicismo senequiano: a vida interior e a vida em sociedade.

5.1.1 O verdadeiro bem: «te ipso et tui optima parte»¹⁶⁴

Todo o empenho de Sêneca no processo de conversão do seu discípulo à filosofia passa pela escolha daquilo que realmente é um *bem*. Na carta 9, o filósofo apresenta o posicionamento de Estilbão diante da ruína dos seus bens materiais e afetivos como um modelo de virtude, uma vez que esse afirma: «todos os meus bens estão aqui comigo» (*Ad Lucilium* 9. 18). Tudo aquilo que é passível de perda não pode ser considerado um bem; desse modo, Sêneca afirma que a independência de tudo aquilo que é externo é uma via para chegar ao único e verdadeiro bem, que habita na interioridade: «O bem supremo não vai buscar instrumentos auxiliares fora de si mesmo; está concentrado em si, reside inteiramente em si» (*Ad Lucilium* 9. 15).

Na carta 22, o cordovês encoraja Lucílio a deixar a vida pública a fim de abraçar uma autêntica liberdade, Sêneca o aconselha a uma vida modesta, honesta, voltada àquilo que

¹⁶⁴«Em ti mesmo e na melhor parte de ti mesmo». (*Ad Lucilium* 23. 6)

lhe é próprio (*moderata, honesta, tua*) (*Ad Lucilium* 22. 11). A promessa do estoico é de uma vida elevada apartada de quaisquer bens ilusórios, que podem aparentar algum tipo de segurança, mas na verdade aprisionam (*Ad Lucilium* 22. 12):

Sed si propter hoc tergiversaris, ut circumspicias quantum feras tecum et quam magna pecunia instruas otium, numquam exitum invenies: nemo cum sarcinis enatat.

Se, porém, as tuas hesitações se devem à preocupação de calcular os bens a preservar e o montante de dinheiro com que prover ao teu ócio, então, nunca conseguirás escapar: ninguém se salva de um naufrágio com a bagagem às costas!

É nesse contexto que se chega à carta 23, na qual o filósofo incita o discípulo ao conhecimento do *bem* que está no contentamento de si em oposição à satisfação dos bens externos. Sêneca começa o seu discurso enfatizando que a troca epistolar entre eles tem sempre por finalidade o *prodesse*, de modo, que ambos possam progredir com o argumento da escrita (*Ad Lucilium* 23. 1). Em seguida, ele vai direto ao ponto fundamental do diálogo (*Ad Lucilium* 23. 2):

Ad summa pervenit qui scit quo gaudeat, qui felicitatem suam in aliena potestate non possuit.

Só atinge o ponto supremo quem sabe em que consiste a verdadeira satisfação, quem não deixa a sua felicidade ao arbítrio dos outros.

Sêneca mais uma vez relaciona a vida feliz à autossuficiência. Assim como na primeira carta do epistolário, o filósofo impulsiona Lucílio a tomar posse de si: «vindica te tibi» (*Ad Lucilium* 1. 1). No trecho acima, usando o termo *postestas*, faz referência a quem deixa a própria felicidade sob a autoridade alheia, postura contrária à autarquia. Destarte, afirma que só alcança o *summus*, cume da sabedoria, aquele que conhece com o que contentar-se, satisfazer-se, alegrar-se (*qui scit quo gaudeat*).

O verbo *gaudere* e suas variantes percorrem toda a carta 23 como uma nota repetida e insistente a fim de convencer Lucílio de uma escolha totalitária do *bem* por excelência, o que garante a ele uma verdadeira alegria profunda e constante. Esse *bem* tem sua fonte na interioridade. Em outras cartas, o filósofo também trata dessa alegria inalterável como um bem, que está sempre relacionada ao contentamento com a virtude em si mesmo (*Ad Lucilium* 27. 3; 59. 16; 72. 7; 124. 24):

Aliquod potius bonum mansurum circumspice; nullum autem est nisi quod animus ex se sibi invenit. **Sola virtus praestat gaudium perpetuum, securum** [...]

Procura antes um bem que seja de facto duradouro, e o único nestas condições é aquele que a alma consegue extrair de si própria. Unicamente a virtude nos proporciona uma alegria perene e inabalável [...]

Hoc ergo cogita, hunc esse sapientiae effectum, **gaudii aequalitatem**. Talis est sapientis animus qualis mundus super lunam: semper illic serenum est. Habes ergo et quare velis sapiens esse, si numquam sine gaudio est. **Gaudium hoc non nascitur nisi ex virtutum conscientia: non potest gaudere nisi fortis, nisi iustus, nisi temperans.**¹⁶⁵

Pensa bem, portanto, no que te digo: o resultado da sabedoria é a obtenção de uma alegria inalterável. A alma do sábio é semelhante à do mundo supralunar: uma perpétua serenidade. Aqui tens mais um motivo para desejares a sabedoria: alcançar um estado a que nunca falta a alegria. Uma alegria assim só pode provir da consciência das próprias virtudes: apenas o homem forte, o homem justo, o homem moderado pode ter alegria.

Dicam quomodo intellegas sanum: si se ipse contentus est, si confidit sibi, si scit omnia vota mortalium, omnia beneficia quae dantur petunturque, nullum in beata vita habere momentum. Nam cui aliquid accedere potest, id imperfectum est; cui aliquid abscedere potest, id imperpetuum est: **cuius perpetua futura laetitia est, is suo gaudeat.**

Dir-te-ei agora o que significa uma alma sã: é cada um contentar-se consigo mesmo, ter confiança em si próprio, saber que todos os votos feitos pelos homens, todos os benefícios que trocam entre si não têm a mínima importância para a obtenção da felicidade. Uma coisa passível de acréscimo não é uma coisa perfeita; o homem que quer vir a possuir uma permanente alegria, tem de fruir apenas do que efectivamente lhe pertence.

Tunc beatum esse te iudica cum tibi ex te gaudium omne nascetur [...]

Considera-te a ti próprio feliz somente quando toda a alegria nascer de ti mesmo [...]

Sêneca adverte, então, o primeiro passo necessário e imprecindível para que o discípulo faça progresso (*Ad Lucilium* 23. 3): «O que tens a fazer antes de mais, caro Lucílio, é aprender a ser alegre» (*Hoc ante omnia fac, mi Lucili: disce gaudere*). Aprender a ser alegre significa despojar-se das falsas alegrias, aquelas movidas pelo prazer superficial e passageiro, pode-se dizer ser capaz de não se afetar pelas paixões¹⁶⁶. Observa-se que Sêneca persuade duplamente o discípulo, primeiro a deixar a vida pública e a segurança dos bens promovidos pela riqueza e pelo *status*, como se refere na carta 22; segundo a negar a via do prazer como um caminho à felicidade, o que se pode dizer, em outras palavras, a escolha do estoicismo como prática filosófica e a refutação do epicurismo. Em 23. 3 o filósofo retoma o discurso da interioridade para tratar da fonte dessa alegria (*Ad Lucilium* 23. 3):

Existimas nunc me detrahere tibi multas **voluptates** qui fortuita summoveo, qui spes, dulcissima oblectamenta, devitandas existimo? Immo contra nolo tibi umquam deesse **laetitiam**. **Volo illam tibi domi nasci: nascitur si modo intra te ipsum fit.** Ceterae hilaritates non implent pectus; frontem remittunt, leves sunt, nisi forte tu

¹⁶⁵ Vale salientar que nessa divisão três das quatro virtudes essenciais da ética estoica (*aequitas, temperantia, fortitudo, prudentia*) estão presentes: justiça, força e temperança.

¹⁶⁶ O conselho de Sêneca «disce gaudere» remete a outro presente na carta 35. 1: «ut amare discas». Em ambas as passagens o filósofo incita o discípulo a um posicionamento sadio e virtuoso, isto é, em que a alma não se deixa perturbar pelas paixões, os vícios.

iudicas eum gaudere qui ridet: animus esse debet alacer et fidens et supra omnia erectus.

Estás a pensar que eu te quero privar de muitos prazeres ao afastar de ti os bens fortuitos, ao entender que devemos subtrair-nos ao doce canto das sereias que é a esperança? Pelo contrário, o meu desejo é que nunca te falte a alegria. O meu desejo é que a alegria habite sempre em tua casa; e fá-lo-á, se começar a habitar dentro de ti. Os outros tipos de alegria não satisfazem a alma; desanuviam o rosto, mas são superficiais. A menos que entendas que estar alegre é estar a rir! Não, a alma deve estar desperta, confiante, acima das contingências.

Sêneca justifica o seu discurso em favor de um *bem* duradouro contrapondo *voluptates* e *laetitia*, é nítida a refutação do filósofo a um estilo de vida que estimula um prazer desmedido, sugerindo o verdadeiro prazer que se pauta na vida interior. É muito significativa a sentença latina: «Volo illam tibi domi nasci: nascitur si modo intra te ipsum fit». Não é a primeira vez que o filósofo utiliza o termo *domus* (casa) para referir-se à interioridade. Na carta 9, Sêneca se refere à fonte do sumo bem usando o mesmo vocábulo: «Summum bonum extrinsecus instrumenta non quaerit; domi colitur, ex se totum est» (*Ad Lucilium* 9. 15). A apropriação de si mesmo também remete ao conceito estoico de *oikeiosis*, palavra grega que deriva de *oikos* (casa). Pode-se dizer que existe no apelo à interioridade não só a busca racional de uma alegria autêntica, mas um movimento natural de autopreservação daquilo que é um bem em si: a parte do *logos* que cada homem há em si. O verbo *nasci* aparece duas vezes na mesma sentença reforçando a interioridade como lugar de origem, a nascente dessa alegria. Primeiro indicando um desejo do filósofo de que a alegria nasça na morada interior de Lucílio (*volo... nasci*); segundo como uma condição dada ao discípulo a fim de que a própria interioridade seja fonte de uma perene alegria (*nascitur si... fit*). Os três vocábulos referentes a Lucílio: *intra te ipsum* reforçam a linguagem de interioridade – tão marcante no discurso senequiano – numa gradação quase redundante, provocando um movimento de cadência *ad internum*.

Sêneca também contrapõem a alegria que preenche a *alma* àquela que somente abranda a *fronte*. Percebe-se uma antítese entre os termos *pectus* e *frons*, o primeiro designa aquilo que há de mais interno no homem, difícil de acessar; já o segundo faz referência à aparência humana, o que lhe é externo e visível. Para Sêneca a alegria não é algo que se define por um sorriso no rosto, as aparências são máscaras que escondem a verdade dos homens, ele está convencido de que «os felizes deste mundo são os mais infelizes dos homens» (*Ad Lucilium* 124. 24). O estado da alma é o que garante o alcance de uma alegria sólida: *animus esse debet alacer et fidens et supra omnia erectus*. Uma alma que está de pé acima de todas as coisas é a imagem daquele que atingiu a autarquia, uma felicidade que depende apenas da virtude em si. Na divisão seguinte (*Ad Lucilium* 23. 4), ele endossa que a

verdadeira alegria é uma coisa muito séria (*verum gaudium res severa est*) e elenca os esforços para se adquirir uma vida *honesta, moderada e sua*: desprezando a morte, estando suscetível à pobreza, negando os prazeres e suportando a dor. A alegria proposta por Sêneca tem um preço e não se adquire com um ar sorridente (*Ad Lucilium* 23. 4).

O cordovês continua a argumentar em favor da verdadeira alegria com uma metáfora, afirmando que os minérios de pouco valor se encontram nas superfícies (*in summo est*), já aqueles preciosos estão ocultos na profundidade da terra (*in alto latet*), do mesmo modo os prazeres que agradam o vulgo são superficiais (*haec quibus delectatur vulgus tenuem habent ac perfusoriam voluptatem*), já a alegria à qual o filósofo almeja conduzir o seu discípulo quanto mais para o interior, mais sólida é (*solidum est et quod plus pateat introrsus*) (*Ad Lucilium* 23. 5). A linguagem de Sêneca é antitética (*in summo est – in alto latet; perfusorius – introrsus*), explicitando a oposição entre as alegrias fulgazes e aquela que está na posse da interioridade, essa é um bem de difícil acesso, mas valiosa e permanente.

Na divisão 6, a invocação à vida interior atinge o seu ponto máximo, pois percebe-se uma passagem bastante relevante no que tange à noção de interioridade em Sêneca (*Ad Lucilium* 23. 6):

Fac, oro te, Lucili carissime, **quod unum potest praestare felicem**: dissice et conculca ista quae extrinsecus splendent, quae tibi promittuntur ab alio vel ex alio; ad verum bonum specta et de tuo gaude. **Quid est autem hoc 'de tuo'? te ipso et tui optima parte.**

Peço-te, Lucílio amigo, age da única maneira possível para obteres a felicidade: repele e despreza aqueles bens que só brilham por fora, que dependem das promessas de fulano ou das benesses de cicrano. Faz do verdadeiro bem o teu alvo, busca a alegria dentro de ti. Que significa «dentro de ti»? Significa que a felicidade se origina em ti mesmo, na melhor parte de ti mesmo.

Essa passagem do discurso senequiano é rica de significado para a compreensão da experiência feita ao interno de si. Observa-se que Sêneca faz uso do vocativo, isto é, interpela diretamente Lucílio (*Lucili carissime*), o que deixa em evidência o alto valor daquilo que será pedido. Em seguida, anuncia o que deve ser feito para alcançar a felicidade. É interessante perceber que o filósofo não acredita que seja sua proposta uma entre as várias possibilidades para a vida feliz, mas enfatiza que é essa a única via (*quod unum potest praestare felicem*). Sêneca retoma o paralelo entre externo e interno para tratar de bens ilusórios e do bem verdadeiro. Novamente, o autor das cartas refere-se às aparências (*ista quae extrinsecus splendent*), àquilo que é visível, que se mostra à primeira vista e pode ser falso, ele insiste que o discípulo ignore esse tipo de bens, fazendo uso de dois verbos que envolvem a imagem de um esforço físico (*disseco* e *conculco*). O uso do pronome indefinido

alius, referindo-se a supostos autores de promessas de felicidade (*quae tibi promittuntur ab alio vel ex alio*), pode-se entender de dois modos: primeiro, pode-se tratar de uma felicidade que depende de outros e não de si mesmo, ou seja, uma felicidade não autárquica; segundo, pode-se interpretar tais promessas alheias como umarefrência a outras escolas filosóficas e suas doutrinas que também afirmam a vida feliz. Nota-se que Sêneca não só exige uma postura nova de Lucílio em relação a sua vida pública, mas sobretudo uma autêntica escolha por uma maneira de viver filosoficamente.

O passo que Sêneca roga a Lucílio é «ad verum bonum spectata et de tuo gaude», ou seja, que o discípulo contemple o verdadeiro bem e contente-se com aquilo que lhe é próprio. Uma coisa implica a outra, uma vez que o verdadeiro bem tem sua nascente na própria interioridade. Não é a primeira carta e nem a primeira divisão do epistolário em que o filósofo faz um chamamento à vida interior; no entanto, o que é relevante nessa passagem é a preocupação do autor em especificar e elucidar o que significa «de tuo», ou seja, a interioridade, na qual se fundamenta o verdadeiro bem: «Quid est autem hoc “de tuo”? te ipso et tui optima parte». Em um ritmo mais cadente que o citado na divisão 3 (*intra te ipsum*), ao detalhar a interioridade em três termos: *de tuo*, *te ipso*, *tui optima parte*, o filósofo sugere a imagem de camadas. Observa-se um passo ulterior à ideia já referida na divisão 3, pois o verdadeiro bem não está em *te ipso*, mas numa estância ainda mais profunda e qualitativamente apropriada: *tui optima parte*.

Hadot (HADOT; DAVIDSON, 2008, p. 170–1), em um artigo sobre a noção da cultura de si, trata especificamente desse trecho da carta 23, para ele, ao afirmar «tui optima parte», Sêneca já não se refere a um eu absoluto, mas à superação desse eu, o que o helenista define como um «si mesmo transcendente»:

O estoico não encontra a própria alegria no seu “eu”, mas, afirma Sêneca, “na melhor parte” de si mesmo, no verdadeiro bem, pode-se dizer em uma consciência voltada para o bem, nas intenções que têm como objeto exclusivamente a virtude, as ações retas (23. 6), isto é naquilo que Sêneca chama (124. 23) a razão perfeita; em última análise, na razão divina (92. 27), pois para ele a razão humana é só uma razão perfectível. A “melhor parte” de si mesmo é, portanto, em definitiva, um si mesmo transcendente. Sêneca encontra a própria alegria não já em “Sêneca”, mas para além de Sêneca, descobrindo ter em si mesmo uma razão, parte da Razão universal, colocada no interior de todos os homens e do próprio cosmo¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Lo stoico non trova la propria gioia nel suo “io”, ma, dice Seneca, “nella miglior parte” di sé, nel vero bene, vale a dire in una coscienza rivolta verso il bene, nelle intenzioni che hanno come oggetto esclusivamente la virtù, le azioni rette (23. 6), cioè in ciò che Seneca chiama (124. 23) la ragione perfetta; in ultima analisi, nella ragione divina (92. 27), poiché per lui la ragione umana è solo una ragione perfectibile. La “miglior parte” di sé è quindi, in definitiva, un sé transcendente. Seneca trova la propria gioia non già in “Seneca”, ma andando al di là di Seneca, scoprendo di avere in sé una ragione, parte della Ragione universale, posta all'interno di tutti gli uomini e del cosmo stesso. *Ibid.*

Para esse estudo, é muito interessante o argumento de Hadot, pois coloca em evidência uma perspectiva significativa no que se refere ao caminho interior proposto em Sêneca. A interioridade, segundo a análise do helenista, não é somente o atingir de um *eu individual*, mas a descoberta de um *eu em relação* com a porção da Razão universal que contém em si, que o distingue enquanto homem, e ao mesmo tempo o conecta com a razão perfeita, isto é, a razão cósmica. Não só, necessariamente, no alcance dessa melhor parte de si, o ser dotado do *logos* está em comunhão com a humanidade e o cosmo inteiro. Desse modo, percebe-se que, dentro do sistema estoico, a vida interior não é um isolamento em si, mas uma comunhão de si para uma universalização (HADOT; DAVIDSON, 2008, p. 175).

Para além da perspectiva de Hadot, o próprio epistolário em análise auxilia essa compreensão mais ampla da experiência de interioridade proposta por Sêneca. Na carta 65, o cordovês debate longamente sobre o pensamento de outros filósofos (Platão e Aristóteles) sobre as causas que operam o universo, questões que elevam o homem à contemplação. Sêneca exalta o espírito pela sua capacidade de contemplação da natureza e, nesse movimento de liberdade do aprisionamento do corpo por meio da filosofia, «troca o mundo terreno pelo mundo divino» (*nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad divina dimisit*) (*Ad Lucilium* 65. 16). Nesse contexto, o filósofo afirma (*Ad Lucilium* 65. 18):

Sapiens assectatorque sapientiae adhaeret quidem in corpore suo, sed **optima sui parte abest et cogitationes suas ad sublimia intendit**. Velut sacramento rogatus hoc quod vivit stipendium putat; et ita formatus est ut illi nec amor vitae nec odium sit, patiturque mortalia quamvis sciat ampliora superesse.

Quer o filósofo, quer o candidato a filósofo, estão colados ao seu corpo, mas a melhor parte de si mesmo está liberta e dirige as suas meditações para as alturas. Tal como um soldado arregimentado, considera a própria vida como um serviço a cumprir; o seu carácter é tal que não sente pela vida nem amor nem ódio, e sofre a sua condição de mortal embora sabendo que existe uma existência superior.

Nota-se que o cordovês faz uso da mesma linguagem da carta 23, alegando que nesse espaço de interioridade existe uma «melhor parte» (*optima parte*) e que essa é capaz de ausentar-se (*abest*) e dirigir os seus pensamentos para o sublime (*ad sublimia intendit*). Sêneca refere-se à interioridade como uma estância do corpo que possibilita um deslocamento intelectual, mais adiante ressalta a sua capacidade de não se afetar (*Ad Lucilium* 65. 21): «Se algo em mim pode sofrer ataques é o corpo; mas neste desconfortável domicílio habita um espírito livre» (*Quidquid in me potest iniuriam pati hoc est in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat*). Novamente, Sêneca trata a interioridade como uma morada (*domicilio*), na qual a alma pode ficar livre de tudo aquilo de externo que possa injustiçá-la.

Mais adiante na carta 124, Sêneca enfatiza o bem específico do homem como a razão perfeita, essa é capaz de elevar-se e expandir-se (*Ad Lucilium* 124. 23):

Vis tu relictis in quibus uinci te necesse est, dum in aliena niteris, ad bonum reuerti tuum? Quod est hoc? animus scilicet emendatus ac purus, aemulator dei, super humana se extollens, nihil extra se sui ponens. Rationale animal es. **Quod ergo in te bonum est? perfecta ratio.** Hanc tu ad suum finem hinc euoca, <sine> in quantum potest plurimum crescere.

Não quererás tu deixar essas competições em que necessariamente ficarás a perder, em especialidades que não são a tua, e remeter-te à prática do teu bem específico? Esse bem que consiste numa alma escorreita e pura, émula da divindade, erguida acima do vulgo humano e sem recorrer a nada exterior a ti? És um animal racional. Qual é então o teu bem próprio? A perfeita razão. Procura elevá-la ao mais alto grau, deixa-a expandir-se tanto quanto lhe for possível.

Observa-se, em Sêneca, que o movimento para dentro de si não é um ato de reclusão, mas de expansão de si para uma capacidade contemplativa. Não se entende nesse movimento um distanciamento permanente do mundo físico, mas a possibilidade de um olhar renovado para o cosmo inteiro revelado em si. É como se, no atingir da própria interioridade, o ser racional reconhecesse que é parte de um todo que é uno, e, ao alcançar essa experiência de acesso ao sublime, torna-se mais consciente, podendo caminhar no mundo com essa consciência elevada de si e do cosmo.

É nessa perspectiva que se acredita que a relação de interioridade proposta em Sêneca não exclui as relações de alteridade nem nelas interfere, pois, consciente daquilo que é, do próprio eu-interior, esse homem-interiorizado torna-se mais consciente daquilo que o outro é e assim está em relação naturalmente e por participação na Razão universal; ao atingir essa *optima parte*, compreende sua essência relacional. Supõe-se que essa seria, para Sêneca, uma alma que seja a personificação da virtude (*Ad Lucilium* 66. 6):

Animus intuens vera, peritus fugiendorum ac petendorum, non ex opinione sed ex natura pretia rebus imponens, toti se inserens mundo et in omnis eius actus contemplationem suam mittens.

Uma alma que contempla a verdade, que atribui valor às coisas de acordo com a natureza e não com a opinião comum, uma alma que se insere na totalidade do universo e observa contemplativamente todos os seus movimentos.

Essa é a autossuficiência que o filósofo propõe a Lucílio, uma relação consigo mesmo, que o permite relacionar-se de maneira livre e independente com tudo aquilo que há fora de si. Desse modo, acredita-se que essa amizade interior (*Amicus esse mihi coepi*) (*Ad Lucilium* 6. 7) à qual Sêneca estimula seu interlocutor é o caminho necessário para a amizade exterior.

Na continuação de 23. 6, Sêneca refere-se ao corpo como uma parte inferiorizada em relação à alma, alega que esse é indispensável mais não valioso, e seria essa a parte que nos atrai aos prazeres ilusórios, isto é, uma alegria vã. Para o filósofo (*Ad Lucilium* 23. 6): «*veri boni aviditas tuta est*» (o desejo do verdadeiro bem está ao abrigo deste risco). Em seguida, apresenta ao discípulo o que é e de onde se origina o verdadeiro bem (*Ad Lucilium* 23. 7):

Quod sit istud interrogas, aut unde subeat? Dicam: ex bona conscientia, ex honestis consiliis, ex rectis actionibus, ex contemptu fortuitorum, ex placido vitae et continuo tenore unam prementis viam.

Se queres saber em que consiste e donde provém o verdadeiro bem, vou dizer-to: consiste na boa consciência, nos propósitos honestos, nas acções justas, no desprezo pelos bens fortuitos, no ritmo tranquilo e constante de uma vida que trilha um único caminho.

Nota-se que Sêneca direciona o seu discurso para um ensinamento prático, primeiro, ele definira a fonte do verdadeiro bem expondo a doutrina estoica e os fundamentos da busca de interioridade que é proposta ao discípulo; segundo, ele traz esses conceitos para a concretude da vida prática, isto é, reforça a escolha de um comportamento, de uma ética, que auxilia Lucílio na busca da plenitude de si mesmo. É muito interessante observar o alcance dessa prática, são comportamentos que não só prometem o verdadeiro bem àquele que pratica, isto é, um resultado individual, mas nessa prática pode-se observar a formação de um homem de bem, de um homem justo, cujas ações repercutem socialmente. Por fim, Sêneca faz um apelo à constância, à escolha de um caminho e alega que são poucos aqueles que conseguem regular a própria vida por uma decisão pessoal. Desse modo, incita o discípulo a uma decisão firme e persistente (*Ad Lucilium* 23. 8).

O cordovês conclui a carta citando Epicuro (*Ad Lucilium* 23. 9): «É lamentável estar-se perpetuamente no começo da vida» (*molestum est semper vitam inchoare*), e dedica as últimas divisões à explicação da máxima epicurista. É uma marca do discurso de Sêneca citar o filósofo grego nas cartas iniciais do seu epistolário, como já se comentou anteriormente. No entanto, é particularmente instigante essa prática no final dessa carta. Sêneca desenvolve todo o argumento da carta 23 a fim de convencer Lucílio do único caminho possível para se alcançar o verdadeiro bem, a felicidade, a alegria perene. O chamado à vida interior é o ponto máximo da argumentação, e o filósofo insiste que o discípulo deixe de lado as outras promessas de uma vida feliz, promessas sem fundamento, superficiais, voltadas a alegrias passageiras. Acredita-se que a citação de Epicuro nas últimas divisões da carta provoque duplamente Lucílio a uma tomada de decisão: seja pelo conteúdo

da máxima, que Sêneca explica ao afirmar que «Id agendum est ut satis vixerimus: nemo hoc praestat qui orditur cum maxime vitam» (Devemos agir de modo a que em qualquer altura já tenhamos vivido o bastante, coisa fora do alcance de quem está sempre procurando um rumo para a sua vida) (*Ad Lucilium* 23. 10); seja pelo próprio autor da máxima, que representa uma doutrina atraente para o discípulo. Entende-se, nas palavras citadas por Sêneca, que «semper vitam inchoare» (sempre começar a vida) é o oposto de uma vida constante, de perseguir uma única via (*Ad Lucilium* 23. 7), como o próprio filósofo concebe o “verdadeiro bem” anteriormente. “Começar a vida” é a escolha de um caminho pelo qual guiar toda a existência, é o que Sêneca propõe a Lucílio.

5.1.2 A autossuficiência sob uma ótica relacional: «sacer intra nos spiritus sedet»¹⁶⁸

Na carta 23, Sêneca expande a noção de interioridade. O filósofo convida o seu discípulo a explorar aquilo que lhe é próprio e enfatiza a existência de uma *optima parte* no interior de cada homem, a qual se compreende como uma estância de contemplação e de alcance do *sumo bem*. O cordovês convida Lucílio a tomar posse desse espaço de interioridade, no qual se encontra a verdadeira felicidade, uma alegria perene. A autossuficiência estoica coincide com a capacidade de atingir e de contentar-se com essa máxima dimensão interior. Na análise da carta 41 que se intenta fazer, nota-se um novo passo para a noção de *si* no discurso de Sêneca, pois o filósofo agrega um novo elemento à experiência vivida no interior de cada homem que se esforça na virtude, ele revela a divindade como residente na interioridade humana.

A carta 41 faz parte do livro 4 do epistolário a Lucílio, segundo Davies (2010, p. 45), esse livro dá ênfase ao progresso do discípulo de Sêneca na filosofia, de maneira que é o primeiro livro no qual o filósofo não encerra mais suas cartas com a paga de citações. As cartas têm um tom protético, isto é, de exaltação à vida contemplativa da Filosofia. Essas cartas também têm como característica serem mais curtas. Acredita-se, com base nesses elementos, que Lucílio atingira outro estágio da sua formação filosófica: partiu do estudo de conceitos gerais da filosofia nos primeiros três livros do epistolário e, nesse ponto, encontra-se pronto para receber conceitos fundamentais e específicos da doutrina estoica. Entende-se, desse modo, a introdução na carta 41 que Sêneca faz da ideia da presença de um *deus* ao

¹⁶⁸ «dentro de nós reside um espírito divino» (*Ad Lucilium* 41. 2)

interno de cada homem e incita Lucílio a priorizar essa relação com a divindade em si (DAVIES, 2010, p. 405).

No início do livro 4, na carta 31, o filósofo já insere no seu discurso a ideia da divindade como um ente, com o qual pode existir uma relação de proximidade e não uma figura distanciada, à qual se dirigem súplicas (*Ad Lucilium* 31. 8):

Huc et illud accedat, ut perfecta virtus sit, aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi, quod non potest esse nisi rerum scientia contingit et ars per quam humana ac divina noscantur. **Hoc est summum bonum; quod si occupas, incipis deorum socius esse, non supplex.**

Resta-me acrescentar que, para a virtude ser perfeita, é preciso que a nossa vida, em todas as circunstâncias, mantenha uma linha de rumo constante e em inteira coerência consigo mesma, o que apenas poderemos conseguir através da ciência, do conhecimento das coisas humanas e divinas. Aqui reside o supremo bem; se atingires este ponto deixarás de ser um suplicante, para te tornares amigo íntimo dos deuses!

É muito interessante essa colocação senequiana, pois, coloca o alcance da *sabedoria* como acessível ao homem por meio da formação filosófica, pela qual se adquire uma maneira de viver e de se comportar em sociedade, assim como, pela filosofia, parte-se de uma racionalidade humana para uma racionalidade divina, isto é, perfeita. Novamente, Sêneca refere-se a essa auto-emulação em direção à virtude como o supremo bem (*summum bonum*) e nesse estado de evolução da própria condição, inicia-se a ser um aliado dos deuses (*incipis deorum socius esse*).

Um comentário de Graver¹⁶⁹ sobre esse trecho da carta 31 auxilia a compreensão da concepção de divino em Sêneca. Segundo a autora, a definição estoica padrão de sabedoria é «conhecimento das coisas divinas e humanas», pois a mente da pessoa sábia é igual à divina na medida em que sua racionalidade aperfeiçoada reflete a organização coerente do cosmos. Portanto, essa não é inferior a deus em bem-aventurança, embora não tenha imortalidade. Desse modo, entende-se que, na visão geral do estoicismo, o divino é análogo ao *cosmos* organizado e providente.

Veyne (2003, p. 134) ao tratar da relação entre o homem que atinge a razão em si e o *cosmos*, auxilia a compreensão estoica de racionalidade enquanto reflexo dessa ordem cósmica:

¹⁶⁹ The standard Stoic definition of “wisdom” is “knowledge of things divine and human” (see further on 89. 5). The mind of the wise person is equal to the divine in that its perfected rationality reflects the coherent organization of the cosmos. It is not inferior to God in blessedness, although it lacks immortality. Compare Cicero, *On the Nature of the Gods* 2.153; Plutarch, *On Common Conceptions* 1061f [LS 63I]. Seneca returns to the point often, notably at 53.11–12, 73.13 (where he attributes it to Sextius); also at *On Providence* 1.5, *On the Constancy of the Wise Person* 8.2, *Natural Questions* 1 pref. 11–17). See further the note on 59.18. (SENECA; SENECA, 2015, p. 522).

O homem, como um indivíduo racional, se assemelha ao *cosmos*. O homem é um microcosmo, um pequeno império contido no grande império. Por ser governado por uma capacidade racional de organização, o homem é igual ao universo e, portanto, adota um ponto de vista universal e se comporta adequadamente. “No homem, a alma é a mesma coisa que Deus é no cosmos”. Quando nos comportamos como bons pais ou bons vizinhos, o que fazemos é seguir um instinto. Quando respeitamos a ordem cósmica, nós seguimos a tendência da razão, que entende e aprova essa ordem¹⁷⁰.

Para Davies (2010, p. 409), em Sêneca, o uso do termo *deus* para falar do elemento divino e a falta de um artigo definido para tratar desse *deus*, no seu uso em latim, torna-o ambíguo, podendo ser uma divindade pessoal tal qual um gênio ou um *daimon*, assim como o deus estoico, identificado com a razão e a natureza, o *Logos*.

É necessário esse pressuposto para uma leitura adequada de Sêneca. Destarte, pode-se afirmar que a presença divina *em si*, referida em Sêneca, trata-se de um modelo elevado de racionalidade que inspira a mesma elevação àquele que progride na virtude.

O filósofo continua o seu discurso, na carta 31, prometendo ao discípulo essa alta medida, a de erguer-se tal qual um deus (*par deo surges*) (*Ad Lucilium* 31. 9) e explica que a via para esse sucedimento não é dinheiro, nem status, nem fama (*Ad Lucilium* 31. 10), mas uma alma excelente, nessa alma poderá habitar um deus (*Ad Lucilium* 31. 11):

Quaerendum est quod non fiat in dies peius, cui non possit obstari. Quid hoc est? animus, sed hic rectus, bonus, magnus. Quid aliud voces hunc quam **deum in corpore humano hospitantem**?

Devemos procurar algo que se não deteriore com o tempo, nem conheça o menor obstáculo. Somente a alma está nestas condições, desde que virtuosa, boa, elevada. Um deus morando num corpo humano - aqui está a designação justa para essa alma.

É muito importante ressaltar que Sêneca afirma que quando esse *animus é rectus, bonus e magnus* em um corpo humano habita um deus. A alma é, portanto, essa dimensão humana capaz de erguer-se digna de um deus. É desse modo que Sêneca começa a desenvolver essa concepção de interioridade como morada divina. A busca da vida interior estaria relacionada, então, à descoberta da parcela de racionalidade que há em si. Compreende-se também que o discurso da autossuficiência – tão caro ao pensamento estoico e de maneira tão relevante em Sêneca – está estreitamente ligado a essa relação com a divindade, enquanto modelo de organização coerente do cosmos.

¹⁷⁰ Man, as a reasonable individual, resembles the cosmos. Man is a microcosm, a small empire contained within the great empire. In being governed by a rational capacity for organization, man is equal to the universe and therefore adopts a universal point of view and behaves accordingly. "In man, the soul is the same thing as god is in the cosmos." When we behave as good fathers or good neighbors, all we are doing is following an instinct. When we respect the cosmic order, we follow the bent of reason, which understands and approves that order (VEYNE, 2003, p. 134).

Na carta 31, Sêneca introduz essa temática, mas é na carta 41 que ele a desenvolve. O filósofo inicia a conversação com o discípulo elogiando o avanço dele em direção à *bona mens*, e já na primeira parte exorta Lucílio à autossuficiência, afirmando o quão insensato é suplicar por algo que se pode obter em si mesmo (*quam stultum est optare cum possis a te impetrare*) (*Ad Lucilium* 41. 1):

Non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: **prope est a te deus, tecum est, intus est.**

Não é preciso elevar as mãos ao céu nem pedir ao ministro do culto que nos deixe formular votos ao ouvido da estátua do deus, como se assim nos fosse mais fácil sermos atendidos: a divindade está perto de ti, está contigo, está dentro de ti!

Existe uma consonância direta entre 31. 8 (*incipis deorum socius esse, non supplex*) e o trecho acima citado, segundo Sêneca, uma alma excelente liberta-se de uma condição suplicante e atinge uma relação de proximidade com a divindade, e nessa relação atinge uma condição sublime. É muito significativa a linguagem senequiana para tratar dessa relação interior com a divindade em três estágios *ad internum: prope est, tecum est, intus est*. Assim como se analisou na carta 23 (*de tuo, te ipso, tui optima parte*), nota-se que, ao tocar o tema da interioridade, o filósofo cordovês parece contemplar dimensões que progridem em qualidade e profundidade. Não é por acaso que se vislumbra essa cadência na linguagem, essa reflete o progresso do discípulo que se deu paulatinamente. Acerca da linguagem da carta 41, Traina (2011, p. 22) afirma que a proximidade (*prope*) e a concomitância (*tecum*) se resolvem na interioridade (*intus*). Acredita-se que a *optima parte* enunciada na carta 23 seja equivalente a essa presença divina *intus te*, ou seja, atingir o ponto máximo da interioridade na superação de si, como se investigou na carta 23, nada mais é que uma relação de reconhecimento da divindade naquela parcela mais íntima de si.

Na parte seguinte, Sêneca continua a explicar em que consiste essa divindade interior e de que modo ela relaciona-se com o *eu* (*Ad Lucilium* 41. 2):

Ita dico, Lucili: **sacer intra nos spiritus sedet**, malorum bonorumque nostrorum **observator et custos**; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. **Bonus vero vir sine deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exurgere?** Ille dat consilia magnifica et erecta. **In unoquoque virorum bonorum [quis deus incertum est] habitat deus.**

É verdade, Lucílio, dentro de nós reside um espírito divino que observa e rege os nossos actos, bons e maus; e conforme for por nós tratado assim ele próprio nos trata. Sem a divindade ninguém pode ser um homem de bem; ou será que alguém pode elevar-se acima da fortuna sem auxílio divino? As decisões grandiosas e justas, é a divindade que as inspira. Em todo o homem de bem, «qual seja o deus, ignora-se, mas existe um deus!»

Assim como em 23. 6 (*Lucili carissime*), o filósofo usou o vocativo a fim de evidenciar o valor daquilo que fora dito, no trecho acima, o cordovês se utiliza do mesmo recurso para descrever com uma linguagem mais específica aquilo que já foi anunciado na primeira divisão da carta 41: *prope est a te deus, tecum est, intus est – sacer intra nos spiritus sedet*. Nota-se que Sêneca explora a divindade já na sua última instância – apenas substituindo *intus* por um termo equivalente de sentido: *intra* –, ocupando-se de desenvolver aquilo que ocorre nessa parte mais íntima, a *optima parte*. Acredita-se que o filósofo avalie positivamente o sucesso do discípulo no seu progresso *ad bonam mentem*, desse modo, expõe a ele não o primeiro passo, mas o ponto chave do atingir o supremo bem. Traina (2011, p. 22) considera que o uso de *intra nos* ao invés de *in nobis* – forma mais comum no latim clássico – é uma outra conquista da linguagem senequiana da interioridade, o autor afirma que *intra* tem muitas vantagens em relação ao *in*, pois remete à antítese do *extra*, reforçando a oposição *dentro-fora*. Observa-se também uma mudança do pronome *te* para *nos*, de modo que o discurso da divindade se amplia, podendo se referir a cada ser humano.

No trecho acima, observa-se que Sêneca especifica quatro características importantes dessa relação do divino com o humano. Tentar-se-á explorar cada uma delas. Primeiro, o autor das cartas denomina essa divindade como um *sacer spiritus* que permanece na interioridade humana, e se ocupa de observar e guiar (*observator et custos*) os atos bons e maus de cada homem. Esse espírito sagrado age como um guardião das ações humanas, como uma espécie de mentor da consciência. A divindade habitando a parte mais íntima da interioridade é capaz de acessar, assim, as mais íntimas intenções e avaliá-las. Esse modo de relação com o divino chama a atenção, pois remete a um exercício muito comum nas escolas filosóficas chamado “exame de consciência”, como um autocontrole das próprias ações, um exercício de autoavaliar-se e buscar progredir. Nesse caso, a divindade assume um papel semelhante e sujeita cada ser humano a estar diante de uma entidade superior, da qual não se isenta nem os próprios pensamentos.

O discurso referente à divindade como um *observator e custos* reaparece em cartas posteriores, nas quais Sêneca utiliza termos sinônimos para tratar dessa forma de relação. Na carta 83, o filósofo revela que de deus nada se esconde (*nihil deo clusim est*) e que ele é capaz de intervir nos pensamentos (*cogitationibus medius intervenit*). Na carta 102, o cordovês utiliza o vocábulo testemunha (*testis*) para denominar deus (*Ad Lucilium* 83. 1, 102. 28-29):

Sic certe vivendum est tamquam in conspectu vivamus, sic cogitandum tamquam aliquis in pectus intimum introspicere possit: et potest. Quid enim prodest ab homine

aliquid esse secretum? **nihil deo clusum est**; interest animis nostris et **cogitationibus medius intervenit** -- sic 'intervenit' dico tamquam aliquando discedat.

É assim mesmo que nós devemos viver: como se a nossa vida decorresse à vista de todos. É assim mesmo que nós devemos pensar: como se alguém pudesse surpreender o nosso mais íntimo pensamento. E alguém há que pode fazê-lo. De que nos vale esconder dos outros alguma coisa se à divindade nada permanece oculto? Ela existe dentro da nossa alma, toma parte activa nas nossas reflexões. "Toma parte", digo eu, como se apenas o fizesse esporadicamente.

[...] quid tibi videbitur divina lux cum illam suo loco videris? Haec cogitatio nihil sordidum animo subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele. **Deos rerum omnium esse testes ait**; illis nos adprobari, illis in futurum parari iubet et aeternitatem proponere.

[...] que aparência terá para ti a luz divina quando a contemplares no seu lugar próprio? Este pensamento não permite que se instale na alma o que quer que seja de sórdido, de rasteiro, de cruel; afirma-nos que há deuses, testemunhas dos nossos atos; ordena-nos que mereçamos a sua aprovação, que nos preparemos para o futuro, que nos prometamos a eternidade.

Acredita-se que o conhecimento de um deus que habita a interioridade a fim de guardar cada ação humana possibilita àquele que quer progredir na virtude uma vida diante de um *outro*, nesse caso, um *outro otimizado*, pois é um ser excelente. Não se vê nessa relação um tipo de submissão, mas de consentimento a essa presença que condiciona ações coerentes, isto é, em correspondência com aquela *optima parte* que existe em si. Essa liberdade interior, naturalmente, proporciona uma maior liberdade exterior, pois aquele que age de acordo com a parcela de *logos* em si não tem por que temer as consequências das próprias ações, pode-se dizer que se vive segundo a essa ordem natural. No início do epistolário, já na carta 10, Sêneca despedia-se de Lucílio com uma máxima que expressa bem a postura daquele que vive de modo coerente (*Ad Lucilium* 10. 5):

[...] sic vive cum hominibus tamquam deus videat, sic loquere cum deo tamquam homines audiant.

[...] vive com os homens como se a divindade te observasse; fala com a divindade como se os homens te escutassem.

Uma segunda característica que Sêneca assinala sobre a divindade no trecho citado da carta 41 é que essa trata cada homem segundo é tratada (*hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat*). Nota-se uma lei de reciprocidade nessa relação. Destarte, acredita-se que, para que haja de fato esse espaço relacional, é necessário primeiramente o conhecimento dessa presença interior, como se verifica no próprio texto o tom formativo empregado por Sêneca ao apresentar essa dimensão interior ao discípulo. Quantos homens passam uma vida sem acessar a própria interioridade e presos a uma vida apenas exterior. Essa é a grande queixa que permeia o epistolário senequiano; e, pela via filosófica, ele sustenta que se pode

adquirir o conhecimento das coisas humanas e divinas (*Ad Lucilium* 31. 8). Então, a reciprocidade assinalada depende desse passo inicial de busca de uma vida interior, a partir da qual a divindade se manifesta ao humano. Ainda que essa esteja presente em cada homem, é preciso cultivar tal relação, como o próprio Sêneca adverte mais adiante (*Ad Lucilium* 73. 16):

Deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est. Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria iis ex quibus orta sunt surgunt: si malus, non aliter quam humus sterilis ac palustris necat ac deinde creat purgamenta pro frugibus.

A divindade é que vem até junto dos homens e mesmo, para lhes ficar mais próxima, penetra até ao interior dos homens, pois sem a presença divina não é possível existir a virtude! As sementes divinas existem dispersas no corpo humano: se forem tratadas por quem as saiba cultivar, elas crescerão à semelhança da sua origem, desenvolver-se-ão em plano idêntico ao da divindade de que provieram; mas se caírem nas mãos de um mau cultivador então este, tal como um terreno estéril e pantanoso, matá-las-á, produzindo ervas daninhas em vez de searas.

Percebe-se que Sêneca utiliza o termo *homines*, de maneira que não exclui ninguém dessa presença: *in homines venit*, a interioridade de cada homem possui essas sementes divinas (*semina in corporibus humanis divina dispersa sunt*). No entanto, o florescer dessa relação decorre de um bom cultivador (*bonus cultor*), isto é, o tratamento adequado. Na metáfora do cultivador, fica clara a sentença da carta 41: *hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat*. Não se trata de uma divindade que está em dependência de uma relação negociada, como se estivesse a esperar ofertas para que se manifeste, o divino, como coloca Sêneca, é uma presença constante e ativa, mas que, na descrição da carta 41, não só alude àquela divindade estoica que ordena o mundo e todas as coisas, mas essa presença íntima toma um aspecto pessoal.

Uma terceira característica relevante é a atuação de auxílio da divindade para o homem de bem (*Bonus vero vir sine deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exurgere? Ille dat consilia magnifica et erecta*). Sêneca coloca a relação com a divindade como uma condição para o homem aperfeiçoado na virtude. O filósofo indaga se é possível alguém se manter em pé diante da fortuna sem a ajuda da divindade. Nota-se que o papel da divindade estoica é, desse modo, fundamental para a formação autárquica, pois somente sob o conselho divino nessa relação interior, o homem de bem não se afeta por aquilo que está fora do seu controle. É muito pertinente essa colocação do autor das cartas, pois vai ao encontro dos interesses desta pesquisa. Observa-se que a *autarkeia*, essencial para a formação filosófica proposta por Sêneca, é um princípio que educa o homem a não depender de nada que lhe seja externo, mas ao mesmo tempo esse está em uma relação direta com

aquilo que há de mais interno. Segundo Traína (2011, p. 23), o estoico que havia buscado a liberdade no profundo da sua interioridade reencontra a *necessidade*, mas uma necessidade cósmica, reconhecendo e querendo o *logos* em si. Ao mesmo tempo que a divindade enunciada por Sêneca parece assumir o papel de um *outro* que está em diálogo com o *eu* em um espaço interiorizado, essa mesma divindade se confunde com aquela *melhor parte de si*, o *bem*.

Antes de adentrar na quarta característica, interessa fazer um paralelo pertinente. Ao examinar os elementos senequianos para tratar da divindade, não se pode deixar de perceber que nessa relação *humano-divino* há uma proximidade muito grande com aquilo que se define em Sêneca como a relação de amizade. O amigo por vezes é apresentado nas cartas como um *observator* e *custos*, o que se dá dentro daquela confiança estabelecida entre amigos, evidenciada na carta 3, na qual diante de um amigo se considera como que sozinho (*Ad Lucilium* 3. 3). A reciprocidade é outra marca da amizade antiga e evidenciada em Sêneca como uma consequência natural de uma atividade total entre amigos. Assim, como na amizade entre sábios, a divindade é sempre constante e ativa na sua relação com o seu cultivador, ela trata segundo é tratada, não em uma relação de utilidade, mas de total liberdade (*Ad Lucilium* 9. 6). Por fim, o modelo divino aparece como uma ferramenta necessária para o progresso daquele que quer alcançar a virtude, a amizade entre sábios também concebe a emulação e o auxílio entre eles, sem interferir na formação autárquica, uma vez que ser útil é segundo a natureza e exercita a virtude (*Ad Lucilium* 109. 15). Acredita-se que, do mesmo modo como Sêneca admite a verdadeira amizade apenas àquela alma excelente que atingiu a virtude e é capaz de *amar* com um amor sadio (*Ad Lucilium* 35. 1), essa relação consciente com a divindade em si só é possível também para aquela alma capaz de adentrar na própria interioridade e reconhecer a parte de *logos* que há em si. Ainda que a amizade esteja disponível a cada homem de bem, assim como a presença da divindade não é negada a nenhum um homem sequer, somente naquele que se esforça e alcança a *bona mens* essas relações atingem a sua plenitude.

A quarta característica elencada por Sêneca no trecho em análise é a indefinição explícita da identidade dessa divindade: *In unoquoque virorum bonorum [quis deus incertum est] habitat deus*. O filósofo faz uso de uma citação da *Eneida* de Virgílio (8. 352) para reforçar a incerteza acerca da natureza desse deus. Para Davies (2010, p. 410), esse senso de mistério parece deslocado da ideia de racionalidade e mais semelhante ao misticismo, mais semelhante, de fato, ao *daimon* neoplatônico, evocando a imagem de alguma intuição religiosa à margem da consciência humana. Sêneca enfatiza a existência dessa divindade no

interior de cada homem de bem, mas não se ocupa de definir essa presença. Acredita-se que o autor das cartas está muito mais interessado em tratar da experiência vivenciada por quem atinge essa dimensão interior do que em teorizá-la. Observa-se também que Sêneca, em seu discurso, assume a incapacidade humana de explicar e entender tudo aquilo que ocorre na interioridade do ser humano, existe uma busca incessante desse autoconhecimento, ao passo que é sempre uma busca limitada. Não se pode deixar de mencionar o contexto social ao qual Sêneca e seu discípulo pertencem, em meio aos cultos religiosos a divindades públicas e privadas, entende-se que o filósofo, de certo modo, apresenta uma via diversa, a qual aparentemente coloca em questão tais práticas¹⁷¹. Entrar em relação com o divino, em Sêneca, não se trata de ritos externos e representativos ligados à cultura helenística, mas de encontrar esse espaço de culto íntimo e silencioso, que não depende daquilo que se mostra e de pretensões de retribuições e seguranças, mas unicamente da vontade de viver virtuosamente.

Na continuação da carta 41, Sêneca dá um novo passo, parte dessa noção inicial da contemplação da divindade *intra nos* para a contemplação da ação divina na natureza (*Ad Lucilium* 41. 3):

Si tibi occurrerit vetustis arboribus et solitam altitudinem egressis frequens lucus et conspectum caeli <densitate> ramorum aliorum alios protegentium summovens, **illa proceritas silvae et secretum loci et admiratio umbrae in aperto tam densae atque continuae fidem tibi numinis faciet**. Si quis specus saxi penitus exesis montem suspenderit, **non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus, animum tuum quadam religionis suspicione percutiet**. Magnorum fluminum capita **veneramur**; subita ex abdito vasti amnis eruptio **aras habet**; **coluntur** aquarum calentium fontes, et stagna quaedam vel opacitas vel immensa altitudo **sacravit**.

Se penetrares num bosque cheio de velhas árvores, de altura fora do comum e tais que a densidade dos ramos entrelaçados uns nos outros oculta a vista do céu, a própria grandeza do arvoredo, a solidão do lugar, a visão magnífica dessa sombra tão densa e contínua no meio da planura, tudo te fará sentir a presença divina. Se vires uma montanha como que suspensa sobre uma caverna escavada na rocha, não pela mão do homem, mas roída por causas naturais até formar um enorme espaço, a tua alma será atingida por uma certa aura de religioso mistério. Nós rodeamos de veneração as nascentes dos grandes rios; a irrupção súbita de um grande caudal brotando das entranhas da terra é assinalada por altares; são objecto de culto as fontes de água termal; a opacidade ou a profundidade imensa de certos lagos deram-lhes carácter sagrado.

No pensamento estoico, *logos* e matéria são um único ser, de modo que princípio ativo e passivo formam uma única realidade¹⁷². A divindade coincide com o próprio cosmo, com a natureza em si, com a *physis*¹⁷³. É desse modo que ecoa na formação estoica um princípio basilar: “viver segundo a natureza”, o que significa uma vida coerente ao *logos*.

¹⁷¹ Cf. (NUSSBAUM, 2012, p. 406)

¹⁷² Cf. Capítulo 3. Seção 3.1.1

¹⁷³ Cf. (SALLES, 2009)

Destarte, compreende-se que, para tratar da presença do *logos* em si, o filósofo, na carta 41, recapitula essa imanência do *Logos* em tudo que existe. O trecho acima é rico de imagens e de significados, Sêneca insere o seu leitor em cenários que expressam toda a magnitude e a beleza do divino. O filósofo utiliza uma linguagem de exaltação para se referir a lugares que suscitam no homem um sentimento de reverência. Primeiro, o filósofo menciona uma floresta de grandes proporções, nota-se que os substantivos referentes aos aspectos desse espaço (*proceritas silvae, secretum loci, admiratio umbrae*) denotam o tom contemplativo da imagem, a qual faz o seu contemplador consentir a presença divina (*fidem tibi numinis faciet*). Na segunda imagem, Sêneca explora a beleza de uma montanha que, independente das mãos humanas, foi escavada e desenhada por causas naturais (*non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus*). Por fim, tem-se a imagem de nascentes de rios, fontes e lagos (*fluminum capita, fontes, stagna*), que são referidas como objetos de cultos (*veneramur, aras habet; coluntur, sacra vit*). A natureza aparece como um elemento que desperta no homem o olhar de maravilhamento diante daquilo que ultrapassa as suas próprias forças e capacidades criativas, assim, a relação homem-natureza equivale à relação com o *divino incertus*, dá-se numa experiência concreta, mas imbuída de mistério. Sêneca notoriamente chama atenção para o movimento de profundo respeito por tudo aquilo que sustenta a ação ordenada dos fenômenos naturais elencados, o que remete aos fundamentos estoicos da presença divina como esse *motor* que tudo harmoniza, a *alma* do mundo, “deus é tudo e está em tudo”.

A exaltação da força divina operada na natureza é seguida de uma imagem bastante significativa para essa investigação (*Ad Lucilium* 41. 4):

Si hominem videris **interritum** periculis, **intactum** cupiditatibus, **inter adversa felicem**, in mediis tempestatibus placidum, ex superiore loco homines videntem, ex aequo deos, **non subibit te veneratio eius?** non dices, 'ista res maior est altiorque quam ut credi similis huic in quo est corpusculo possit'?

Se vires um homem intrépido no meio do perigo, insensível aos desejos vulgares, feliz no meio da adversidade, tranquilo em plena procela, contemplando os outros homens do alto, olhando os deuses de igual para igual - acaso não sentirás por um tal homem uma onda de veneração? Não dirás: «Há aqui algo de superior, de demasiado elevado para poder considerar-se equivalente ao miserável corpo em que está encerrado!»?

Sêneca equipara o mesmo sentimento de veneração diante da força divina que age e transforma a natureza ao que se sente diante de um homem autárquico (*non subibit te veneratio eius?*). A narrativa senequiana de uma figura humana excelente já transcorrerá a carta 9, na qual o filósofo trata justamente da autarquia do sábio estoico ao citar o exemplo de

Estilbão que afirma «todos os meus bens estão aqui comigo» após ter a cidade incendiada e perder a esposa e os filhos (*Ad Lucilium* 9. 18). Nessa passagem, Sêneca se coloca num lugar de admiração diante da força interior de Estilbão (*Ad Lucilium* 9. 19):

Miramur animalia quaedam quae per medios ignes sine noxa corporum transeunt: quanto hic **mirabilior** vir qui per ferrum et ruinas et ignes **inlaesus** et **indemnis** evasit! Vides quanto facilius sit totam gentem quam unum virum vincere? Haec vox illi communis est cum Stoico: aequae et hic intacta bona per concrematas urbes fert; se enim ipse contentus est; **hoc felicitatem suam fine designat.**

Nós admiramos certos animais capazes de atravessarem as chamas sem nada sofrer; quanto mais admirável é um homem capaz de passar ileso e inatacável por entre as armas, a destruição, o fogo! Estás vendo como pode ser mais fácil vencer um povo inteiro do que um único homem? Esta simples frase faz de Estilbão um estóico, capaz, ele também, de preservar os seus bens entre o incêndio total da cidade. Basta-se a si mesmo: esta é a fronteira que coloca à sua felicidade.

Não se tornará a uma análise da carta 9 como já se fez no capítulo anterior, mas é interessante destacar a mesma sensação de maravilhamento (*quanto hic mirabilior vir*) diante de um homem definido por Sêneca como um “estoico”, por sua atitude superior diante da adversidade. A autarquia é evidenciada pela máxima «se enim ipse contentus est». Nota-se um paralelo também entre os adjetivos referentes às figuras aclamadas nos dois trechos – que estão dentro do mesmo campo semântico – para destacar que a alma de tais homens não se deixa afetar: na carta 41, *interritus* e *intactus* (impávido e intacto); na carta 9, *inlaesus* e *indemnis* (inleso e indene). Um último aspecto é a referência feita à felicidade em ambos os trechos, o estado de felicidade independe das circunstâncias, é a mesma alegria perene evidenciada na carta 23, que só adquire aquele que encontra *em si mesmo* um *bem* que não passa.

O elemento novo presente na carta 41, no que tange a esse ser superior entre os homens – equiparado a um deus (*ex aequo deos*) –, é a sua relação com a divindade, a qual aparece como fundamental para a postura autárquica diante dos infortúnios (*Ad Lucilium* 41. 5):

Vis isto divina descendit; animum excellentem, moderatum, omnia tamquam minora transeuntem, quidquid timemus optamusque ridentem, **caelestis potentia agit.** **Non potest res tanta sine adminiculo numinis stare;** itaque **maiore sui parte illic est unde descendit.** Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram sed ibi sunt unde mittuntur, sic **animus magnus** ac **sacer** et in hoc demissus, **ut propius [quidem] divina nossemus, conversatur quidem nobiscum sed haeret origini suae;** illinc pendet, illuc spectat ac nititur, nostris tamquam melior interest.

Sobre esse homem desceu uma força divina; a sua alma sublime, com perfeito domínio sobre si, que passa pelas coisas sem descer ao seu nível, que se ri dos temores e dos desejos vulgares, é uma alma movida por uma energia celeste. Uma alma desta natureza não pode perdurar sem auxílio divino; e por isso mesmo pertence, pela sua parte mais sublime, ao lugar donde proveio. Os raios do sol

atingem, é certo, a terra, mas estão no lugar donde emanam; do mesmo modo essa alma excelsa e divina, descida até nós para nos fazer conhecer de mais perto a divindade, embora estando na nossa companhia, mantém-se ligada às suas origens. Emanação celeste, é para o céu que olha e se dirige, e está entre nós sabendo que na realidade paira acima de nós.

Sêneca faz três referências à origem dessa capacidade humana extraordinária: uma força divina (*vis divina*), uma potência celeste (*caelestis potentia*), um auxílio de ordem divina (*adminiculum numinis*). É muito enfática a sentença: «Non potest res tanta sine adminiculo numinis stare», pois retoma uma das características já mencionada acerca da relação interior com divindade (*Ad Lucilium* 41. 2): «Bonus vero vir sine deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exurgere?». O filósofo coloca o auxílio divino como uma condição *sine qua non* para que esse homem atinja um lugar de excelência em relação aos outros e, *num estado de superação*, em relação a si mesmo, o que fica claro na sentença final: «itaque maiore sui parte illic est unde descendit».

A expressão utilizada por Sêneca *maiore sui parte* ressoa aquela estância íntima já sinalizada na carta 23 (*Ad Lucilium* 23. 6): «tui optima parte». Na carta 41, nota-se que essa dimensão interior máxima está ligada à sua proveniência (*illic est unde descendit - conversatur quidem nobiscum sed haeret origini suae*), destarte, compreende-se essa *parte da interioridade* é um espaço de relação com a divindade em si, que transcende, ou seja, supera o estado humano, supera o *eu*. É desse modo que Sêneca caracteriza essa figura comparada a um deus. A partir da doutrina estoica, entende-se nessa relação interior a consumação do *dever ser* de cada homem, que se apropria da parcela de *logos* em si e atinge um estado cósmico, de contemplação da razão perfeita em si e no todo. Observa-se que a alma desse homem é definida com os adjetivos *magnus* e *sacer*, essa linguagem suscita no leitor o mesmo sentimento de reverência que suscitara na descrição das manifestações da natureza na divisão 3.

Outro aspecto relevante é que Sêneca coloca essa figura em um lugar de superioridade em relação aos outros homens, mas ao mesmo tempo explicita que essa alma assume um papel de mentor, pois, ainda que ligada a suas origens, está perto para fazer conhecer a divindade: «ut propius [quidem] divina nossemus». Desse modo, compreende-se uma passagem significativa, essa relação interior é de alguma maneira comunicada, e esse homem excelente assume, assim, um papel social. Acredita-se que Sêneca faça referência ao *exemplo* – instrumento de formação tão explorado nas suas cartas –, pois uma alma dessa magnitude evoca o divino e serve de modelo para aqueles que querem alcançar a vida virtuosa (*Ad Lucilium* 11. 9): «Aliquem habeat animus quem vereatur, cuius auctoritate etiam secretum

suum sanctius faciat» (Que a nossa alma, portanto, tenha um modelo a quem venere e graças a cuja autoridade torne mais nobre mesmo o seu mais íntimo recesso).

Ainda que Sêneca não o rotule, as qualidades desse *homem divinizado* revelado na carta 41 são as mesmas referidas ao sábio estoico (*Ad Lucilium* 72. 4):

[...] imperfectis adhuc interscinditur laetitia, **sapientis** vero contextitur gaudium, nulla causa rumpitur, nulla fortuna; semper et ubique tranquillus est. **Non enim ex alieno pendet nec favorem fortunae aut hominis exspectat. Domestica illi felicitas est; exiret ex animo si intraret: ibi nascitur.**

[...] a alegria pode sofrer interrupções no caso de pessoas ainda insuficientemente avançadas, enquanto, no caso do sábio, o bem-estar é um tecido contínuo que nenhuma ocorrência, nenhum acidente pode romper; em todo o tempo, em todo o lugar o sábio goza de tranquilidade! Por quê? Porque o sábio não depende de factores externos, não está à espera dos favores da fortuna ou dos outros homens. A sua felicidade está dentro dele; fazê-la vir de fora seria expulsá-la da alma, que é onde, de facto, a felicidade nasce!

No entanto, o filósofo se detém ao uso do termo *hominem* (*Ad Lucilium*, 41. 4). Concorda-se com Davies (2010, p. 432) ao afirmar que essa terminologia faz com que o *status* dessa figura pareça mais atingível; ademais assim se acredita que Sêneca – como já se analisou em outras cartas – abra espaço para o *proficiens*, aquele que não é um sábio, mas que progride na virtude pelo exercício filosófico, posição na qual o próprio Sêneca e o seu discípulo se situam.

Para explicar quem é essa alma excelente, Sêneca retoma o argumento dos *bens*, retomando o discurso da interioridade (*Ad Lucilium* 41. 6):

Quis est ergo hic animus? **qui nullo bono nisi suo nitet.** Quid enim est stultius quam in homine aliena laudare? quid eo dementius qui ea miratur quae ad alium transferri protinus possunt?

O que caracteriza então esta alma? O facto de não brilhar senão graças aos seus bens próprios. Que há de mais estulto do que admirar num homem aquilo que lhe é exterior? Onde há maior loucura do que na admiração por coisas que, de um momento para o outro, podem mudar de proprietário?

As palavras de Sêneca remetem ao discurso já presente na carta 23, em que aconselhara Lucílio a buscar o verdadeiro bem em si (*de tuo*), sugerindo que o discípulo repudie aqueles bens que só brilham exteriormente (*Ad Lucilium* 23. 6). Na referência aos bens como algo que não se pode perder de uma hora para outra, ecoa mais uma vez a celebre frase de Estilvão «Todos os meus bens estão aqui comigo» (*Ad Lucilium* 9. 18). O louvor e a admiração que se tem por tal homem superior não é por seus bens externos, ou seja, por aquilo que é aparente, mas unicamente pelo alcance desse bem próprio, interior, presente na sua parte melhor. Para se fazer compreender, o filósofo utiliza duas imagens, a de um leão e

de uma videira, e questiona se esses seriam mais enaltecidos por ornamentos externos ou por suas características naturais: para o leão, a bravura; e, para a videira, a fecundidade (*Ad Lucilium* 41. 6-7). Então, reforça o seu pensamento de que o homem deve ser elevado por aquilo que lhe é próprio (*in homine quoque id laudandum est quod ipsius est*) (*Ad Lucilium* 41. 7) e não por suas propriedades materiais.

Sêneca continua a explorar essa interioridade até a última divisão da carta, no qual especifica esse bem próprio de cada homem com fundamentos basilares do estoicismo (*Ad Lucilium* 41. 8):

Lauda in illo quod nec eripi potest nec dari, **quod proprium hominis est**. Quaeris quid sit? **animus et ratio in animo perfecta**. Rationale enim animal est homo; **consummatur itaque bonum eius, si id implevit cui nascitur**. Quid est autem quod ab illo ratio haec exigat? rem facillimam, **secundum naturam suam vivere**.

No homem, enalteçamos só aquilo que se lhe não pode tirar, nem dar, aquilo que é específico do homem. Queres saber o que é? É a alma, e, na alma, uma razão perfeita. O homem é, de facto, um animal possuidor de razão; por conseguinte, se um homem consegue a realização do fim para que nasceu, o seu bem específico atinge a consumação. A razão não exige do homem mais do que esta coisa facilíma: viver segundo a sua própria natureza!

O cordovês reforça o seu louvor à autossuficiência, contrastando o que é externo – que pode ser tirado ou dado – com o que é natural, ou seja, que é próprio do homem. A linguagem senequiana continua a explorar a interioridade de maneira segmentada, ao explicar o que é específico do homem, o filósofo apresenta uma subdivisão: *animus et ratio in animo perfecta*¹⁷⁴. Percebe-se na linguagem senequiana a descrição da interioridade como uma dimensão que se estende em profundidade, como já se vislumbrou na carta 23 ao definir o que é «de tuo: te ipso e tui optima parte» (*Ad Lucilium* 23. 6). Colocando essas duas leituras em paralelo, nota-se que a razão perfeita é uma parte da alma, pode-se dizer a sua *ótima parte* ou como o autor das cartas reitera sua parte sublime (*maiore sui parte*) (*Ad Lucilium* 41. 5). Essa parte otimizada é aquilo que define o homem, a razão é o que faz dele um animal superior. Acredita-se que é essa subparte mais interna que está em relação com a divindade, que une cada homem à própria origem, que o conecta com sua realidade cósmica. Destarte, entende-se que aquilo que faz do homem um ser autossuficiente é uma profunda dimensão relacional. Contentar-se consigo mesmo, significa, pois, conformar-se a essa lei divina em si, cumprindo aquilo pelo qual se nasceu: a consumação do próprio bem (*consummatur itaque bonum eius, si id implevit cui nascitur*). Sêneca sintetiza essa missão revelada à condição humana por meio

¹⁷⁴ Davies (2010, p. 415) atenta para o primeiro uso da palavra razão na carta 41. O autor ressalta que a razão em Sêneca não pode ser tratada como um sinónimo da razão moderna, a natureza divina da razão lhe confere um carácter que seria deformado se expresso simplesmente como nosso senso moderno de racionalidade.

da razão com uma sentença que alcança a essência da doutrina estoica: *secundum naturam suam vivere*.

A colocação senequiana leva ao raciocínio de que o bom relacionamento com a divindade (*hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat*) (*Ad Lucilium* 41. 2), nada mais é que o bom relacionamento com sua própria natureza, dessa forma, progredir significa *conhecer a si mesmo*. É pertinente ressaltar que Sêneca coloca essa condição maior da vida feliz como uma *res facillima*, pois depende daquilo de mais natural e inato que há no homem, a razão (*Ad Lucilium* 66. 39):

'Quid est ergo ratio?' Naturae imitatio. 'Quod est summum hominis bonum?' Ex naturae voluntate se gerere.

«O que é então a razão?» É a imitação da natureza. «E em que consiste para o homem o supremo bem?» Em comportar-se segundo a vontade da natureza.

Por conseguinte, esse *leitmotiv* do estoicismo atinge todo e qualquer homem, é uma lei universal e acessível. Todavia, as últimas palavras da carta 41 apresentam um tom pessimista ao se referir ao vício como o motivo que faz da vida feliz algo difícilíssimo (*Sed hanc difficilem facit communis insania: in vitia alter alterum trudimus*) (*Ad Lucilium* 41. 8). Por trás desse olhar realista para a vida dos homens, Sêneca faz um elogio implícito à vida da virtude – por meio do exercício filosófico – como único caminho de salvação.

5.1.3 A amizade: uma «interior societas»

Iniciou-se esse capítulo com a afirmação senequiana da carta 6: «Amicus esse mihi coepi» (Comecei a ser amigo de mim próprio), o filósofo usa o termo amigo para se referir a si mesmo e, assim, trata a própria relação com a interioridade como uma forma de amizade. Observa-se, ao longo das cartas, todo o exercício do cordovês para apropriar-se de *si* e estimular Lucílio a essa escolha que se dá por meio da prática filosófica. Na análise das cartas 23 e 41, com uma linguagem muito específica, Sêneca faz um apelo ao seu interlocutor de contentar-se com o *bem* em si mesmo. Na primeira carta analisada, revela que esse bem está na sua *optima parte* e, na segunda, revela um profundo princípio de alteridade nessa dimensão mais íntima, onde habita um *deus incertus* que está em relação com aquele que busca a vida virtuosa. Por fim, o filósofo define esse espaço interior como a parte da alma em que se encontra a *razão perfeita*, o que se compreende como a porção de divindade presente em cada homem.

É interessante perceber que o árduo caminho para o atingimento do *sumo bem* em si, em um contínuo espolar-se dos *bens externos*, leva o seu peregrino ao alcance daquilo que lhe é mais natural, sua essência humana: a razão. No entanto, à beira do paradoxo, a vida segundo a própria natureza é uma conquista de poucos, pois requer a perfeição dessa razão. Outro aspecto relevante é que, à medida que se explora esse espaço interior de *si*, descobre-se uma *condição relacional* imposta a cada homem: a relação consigo mesmo desdobra-se na relação com a divindade, que, no sistema estoico, é o acesso a relação com o *cosmos* em si. Desse modo, entende-se no alcance da interioridade não o isolamento absoluto, mas a expansão de *si* no reconhecimento dessa presença *alter* em si.

Na carta 48, que se tenciona analisar, Sêneca coloca o seu leitor diante de uma nova etapa dessa “vida segundo à natureza”, pois admite a existência de algo comum a todo o gênero humano, o que impulsiona naturalmente cada homem a engajar-se pelo outro. O que desperta interesse para investigação dessa carta é que Sêneca afirma uma interdependência entre a vida para si e a vida para o outro: «*alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*» (Ad Lucilium 48. 2). O caminho interior tão explorado em Sêneca não obsta o empenho social e a preocupação com os *deveres* em relação a cada homem – aspecto bastante significativo para a doutrina estoica. Dentro desse contexto, o filósofo cordovês explora temas muito pertinentes para essa pesquisa: o papel social da amizade, o papel social da filosofia e a importância desses aspectos para o alcance do *sumo bem*. A partir da carta 48 e conseqüentemente da sua linguagem, pode-se contemplar a maneira que Sêneca valoriza a *alteridade* dentro desse caminho de *interioridade* tão apreciado como via para a vida feliz.

Sêneca inicia o seu discurso referindo-se a uma suposta carta recebida de Lucílio, a qual afirma que responderá posteriormente. A um certo ponto, em relação aos argumentos de tal carta, o cordovês conclui (Ad Lucilium 48. 1): «*utique cum aliud tibi expedit, aliud mihi*» (Tanto mais ainda quanto uma coisa são os teus interesses, outra os meus). Subitamente, o filósofo avalia as próprias palavras, questionando-se se estaria falando como um epicurista e, numa forma de autocorreção, introduz o tema da amizade (Ad Lucilium 48. 2):

Iterum ego tamquam Epicureus loquor? mihi vero idem expedit quod tibi: aut non sum amicus, nisi quidquid agitur ad te pertinens meum est. Consortium rerum omnium inter nos facit amicitia; nec secundi quicquam singulis est nec adversi; in commune vivitur. Nec potest quisquam beate degere qui se tantum intuetur, qui omnia ad utilitates suas convertit: alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.

Mas não estou eu outra vez a falar como um epicurista? Os meus interesses coincidem com os teus; de outra forma não seria teu amigo, se não considerasse como meu tudo o que a ti diz respeito. A amizade estabelece entre nós uma

comunhão total de interesses; nem a felicidade nem a adversidade são fenómenos individuais: vivemos para a comunidade. Não é mesmo possível alguém viver feliz se apenas se preocupar consigo, se reduzir tudo às suas próprias conveniências: tem de viver para os outros quem quiser viver para si mesmo.

Para tratar da amizade, em seu autoquestionar-se sobre a forma epicurista de falar, Sêneca refuta o epicurismo em si e a sua forma de amizade baseada no utilitarismo. Desse modo, defende a amizade como uma relação de *comunhão*, em que os interesses são comuns e não pessoais (*mihi vero idem expedit quod tibi: aut non sum amicus, nisi quidquid agitur ad te pertinens meum est*). A comunhão de todas as coisas reaparece em Sêneca como uma condição da amizade (*Consortium rerum omnium inter nos facit amicitia*), característica já explorada pelo filósofo ao longo do seu epistolário no que tange à relação entre amigos (*Ad Lucilium* 3. 3, 6. 3, 35. 2):

Cum amico omnes curas, omnes cogitationes tuas misce.

Compartilha com o teu amigo todos os teus cuidados, todos os teus pensamentos.

Multos tibi dabo qui non amico sed amicitia caruerint: hoc non potest accidere cum animos in societatem honesta cupiendi par voluntas trahit. Quidni non possit? sciunt enim ipsos omnia habere communia, et quidem magis adversa.

Posso citar-te muitos que, embora tendo amigos, careceram de amizade: ora tal caso não pode dar-se quando uma igual vontade de só desejar o bem liga dois espíritos em comunhão. E como não ser assim, se eles sabem que tudo é comum entre ambos e principalmente a adversidade?

Ego quidem percipio iam fructum, cum mihi fingo uno nos animo futuros.

Eu já estou antevendo o resultado, já imagino como nós dois havemos de ter uma só alma.

O filósofo ratifica a amizade como um espaço de comunhão não só da felicidade, mas também das adversidades (*nec secundi quicquam singulis est nec adversi; in commune vivitur*) –, tema já contemplado na análise da carta 6, no trecho apenas citado – por conseguinte, o autor das epístolas enfatiza que essa comunhão é total e não parcial. A inclusão das adversidades na comunhão entre os amigos reforça a crítica à doutrina epicurista que há como fim último o prazer na ausência de dor. Sêneca recapitula um modelo de amizade que ultrapassa qualquer fim utilitarista, estando o amigo disposto a compartilhar inclusive a dor do outro. Essa abertura completa ao amigo é o que desperta um senso de comunidade alargada a cada semelhante, de maneira que Sêneca vincula a *vita beata* à atenção voltada para o outro e, assim, coloca a noção de utilidade numa perspectiva altruísta e não egoísta, em que importa *ser útil* ao outro (*Nec potest quisquam beate degere qui se tantum intuetur, qui omnia ad utilitates suas convertit*). Observa-se uma via de mão dupla no discurso senequiano, em que o

vínculo restrito de amizade estimula a abertura a uma *philia* universal, ao passo que a atração natural pelo semelhante é o que dá fundamento à amizade, como bem explica Gagliardi¹⁷⁵:

Como um verdadeiro estoico (Sêneca) consegue sempre alargar o olhar para além do próprio eu, e como um verdadeiro moralista encontra em cada coisa um ensinamento universal. E assim, enquanto o amor pelos homens serve para aperfeiçoar a amizade, por sua vez, pela sua característica de amor ativo e de disponibilidade à comunhão, deve ser precedida do amor genérico pelos outros.

Na contramão do utilitarismo, a amizade em Sêneca se origina de uma disposição natural, como já se analisou na carta 9 (*Ad Lucilium* 9.17):

Quomodo solitudinis odium est et appetitio societatis, quomodo hominem homini natura conciliat, sic inest huic quoque rei stimulus qui nos amicitiarum appetentes faciat.

Tal como é a natureza que gera o horror à solidão e a procura de companhia, que atrai o homem para o seu semelhante, também é um instinto natural que nos leva a procurar arranjar amizades.

Sêneca encerra seu pensamento com uma máxima que sintetiza bem o seu discurso e, com a escolha de uma linguagem simples e efetiva, em duas sentenças consegue exprimir a profunda relação entre o eu e o outro: *alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*. Entende-se que a busca do autoaperfeiçoamento e do acesso à própria interioridade – a razão em *si mesmo* – não distancia o estoico do seu empenho moral e social em relação ao outro, pois é também “segundo à natureza”, a partir da *oikeiosis*, esse impulso natural de autopreservação de si e do ser humano como um todo, pois a consciência dessa presença da razão em cada homem e no *cosmos* inteiro é o que dá ao estoico esse sentimento de participação de um todo que é uno, desse modo, como destaca Hadot¹⁷⁶, «o estoico é consciente de que nenhum ser está sozinho, mas que cada ser faz parte de um todo, constituído seja pela totalidade dos homens que pela totalidade do cosmo, assim, o estoico tem o *todo* constantemente presente ao espírito». Destarte, compreende-se que “viver para o outro” é, nessa concepção universal estoica, “viver para si”.

O filósofo cordovês continua a explorar essa relação do homem com o seu semelhante e suas consequências para a relação de amizade (*Ad Lucilium* 48. 3):

¹⁷⁵ Da vero Stoico riesce sempre ad allargare lo sguardo oltre il proprio io, e da vero moralista trova in ogni cosa un insegnamento universale. E così, mentre l'amore per gli uomini serve a perfezionare l'amicizia, questa a sua volta, per il suo carattere di amore attivo e di disponibilità alla comunione, dev'essere preceduta dall'amore generico per gli altri. (GAGLIARDI, 1991, p. 63)

¹⁷⁶ (Le stoicien) est conscient du fait qu'aucun être n'est seul, mais que nous faisons partie d'un Tout, constitue aussi bien par la totalité des hommes que par la totalité du cosmos. Le stoicien a le Tout constamment présent à l'esprit (HADOT, 1992, p. 331).

Haec **societas** diligenter et sancte observata, quae nos homines hominibus miscet et iudicat aliquod esse **commune ius generis humani**, plurimum ad illam quoque de qua loquebar **interiorem societatem amicitiae** colendam proficit; **omnia enim cum amico communia habebit qui multa cum homine**.

A convivência, - observada com nobre e contínuo empenho, - que nos insere como homens entre outros homens e admite a existência de algo comum a todo o gênero humano, é da maior importância para o desenvolvimento daquela convivência mais íntima - a amizade - de que eu há pouco falava. Quem tiver muito de comum com os outros homens, terá tudo em comum com o seu amigo.

Observa-se que Sêneca trabalha dois planos relevantes para o estoico: a sociedade e a amizade, essa convivência natural entre os homens põe em evidência uma lei comum ao gênero humano (*commune ius generis humani*), a partir dessa lei de semelhança que atrai os homens entre si – a razão –, concebe-se o *appetitio societatis* (*Ad Lucilium* 9. 17). O filósofo se utiliza desse modelo para falar de outra sociedade, a amizade, mas define essa como uma *societate interior* (*interiorem societatem*), a qual se subentende que deriva dessa *societate exterior* composta pela humanidade, assim, compreende-se, a partir da linguagem senequiana, que a amizade é um modelo interiorizado dessa comunidade universal. Por conseguinte, «a comunidade universal do gênero humano é o terreno necessário para a eclosão da amizade»¹⁷⁷.

Para essa investigação, interessa aprofundar o uso senequiano da expressão *interior societas* para tratar da amizade. O termo *interior* sugere a intimidade dessa forma de relação, mas inevitavelmente rememora o caminho de interioridade percorrido por Sêneca e seu discípulo no percurso filosófico para alcançar o *supremo bem*. Na análise das cartas 23 e 41, compreende-se que esse *bem* é interior, encontra-se na melhor parte de si e essa parcela de si está em relação com a divindade. Afirmou-se, a partir dessa análise, uma condição relacional no interior de cada homem. Ora, como se compreende a amizade nesse contexto? Na classificação dos bens na doutrina estoica – abordada no capítulo 3 –, Diógenes Laércio (7. 95-96) apresenta uma divisão em três categorias: os bens da alma, os bens exteriores e os bens que nem são da alma nem são exteriores. Pertence aos bens da alma tudo aquilo que se refere à virtude e às ações virtuosas. A amizade, uma vez que é buscada por ela mesma, é uma disposição perfeita da alma e, por isso, é considerada uma virtude. Já o amigo, resultado dessa disposição virtuosa, é um bem exterior. Destarte, compreende-se a *amizade* – esse vínculo estreito entre os virtuosos – como um *bem* da alma.

Essa subdivisão dos bens ilumina a forma que Sêneca define a amizade enquanto uma *societate interior*, essa resulta daquele modelo externo de sociedade, na qual os homens

¹⁷⁷ La communauté universelle du genre humain est donc le terrain nécessaire à l'éclosion de l'amitié (BANATEANU, 2001, p. 152).

se reconhecem semelhantes por meio da razão, mas se particulariza como uma sociedade moldada na prática da virtude, entre aqueles que têm consciência dessa razão imperfeita, mas perfectível (*Ad Lucilium* 49. 11), e, na prática filosófica, alcançam a excelência moral. Nesses termos, a amizade é uma ação virtuosa, portanto, um *bem da alma*, ela é um *bem interior*. Sêneca otimiza a comunhão existente entre os *amigos*: *omnia enim cum amico communia habebit qui multa cum homine*. Entre amigos, essa comunhão deve ser total (*nec secundi quicquam singulis est nec adversi*), não somente uma comunhão daquilo que é conveniente ou útil, mas de todas as coisas (*omnia*). Essa é uma particularidade que não toca as relações sociais como um todo, aquilo que é comum entre os homens é baseado na própria natureza, na lei comum desse gênero; já entre amigos a comunhão é resultado de uma escolha, movida por um impulso natural de sociabilidade, mas que passa pela individualidade¹⁷⁸ e pela decisão de uma vida virtuosa.

Na continuação da carta 48, Sêneca ainda se questiona sobre os *deveres* que tem para com os amigos e para com cada homem, e inicia uma crítica àquela filosofia que não se atem às situações práticas, mas se volta para um discurso abstrato a fim de alcançar teorias e definições, enquanto para o cordovês um discurso só é válido quando atende à vida concreta dos homens (*Ad Lucilium* 48. 4):

Hoc, Lucili virorum optime, mihi ab istis subtilibus praecipi malo, **quid amico praestare debeam, quid homini, quam quot modis 'amicus' dicatur, et 'homo' quam multa significet**. In diversum ecce sapientia et stultitia discedunt! cui accedo? in utram ire partem iubes? Illi homo pro amico est, huic amicus non est pro homine; ille amicum sibi parat, hic se amico: tu mihi verba distorques et syllabas digeris.

Aqui está, Lucílio, homem bom entre os bons, o que eu prefiro que me expliquem os nossos doutos mestres, ou seja, quais os deveres que eu tenho para com um amigo ou para com qualquer homem, em vez de me ensinarem todos os matizes da palavra "amigo" ou todos os significados da palavra "homem". A sabedoria e a estultícia seguem por caminhos opostos. Que caminho será o meu? Que direção devo seguir? Para um, todo o homem é um amigo, para outro o amigo deixa de contar como homem; este procura conseguir um amigo, aquele fazer-se amigo de outrem: e assim se torturam as palavras e se desfiam as sílabas!

Para além da crítica feita por Sêneca, no que se refere à amizade, é pertinente o que ele demanda: a explicação dos seus *deveres* para com o amigo e para com os homens. Acredita-se que não é por acaso que o autor das cartas utiliza o verbo *debere* (*praestare debeam*), pois esse faz referência a um aspecto muito importante da vida prática. No capítulo 3, ao explorar a vertente paneciana da doutrina estoica, tratou-se da preocupação do filósofo do período médio do estoicismo a respeito da conduta dos homens em sociedade, dos seus

¹⁷⁸ Aqui se recorda Panécio e o reconhecimento da individualidade do homem no seu pensamento estoico, o qual influenciou fortemente Sêneca.

deveres. Para Panécio, a intenção moral não se sobrepõe à ação moral – diferentemente do pensamento do período antigo do estoicismo –, pois é ação que determina a vida concreta dos homens. A ação justa oriunda de uma intenção perfeita (cumprida apenas pelo sábio) e a ação justa a partir de um *dever* moral (possível ao homem comum) resultam externamente numa *ação reta*, e isso importava para o filósofo. O dever é uma resposta à lei racional que guia o comportamento humano, porém essa lei não é externa, mas interna, ela está ligada ao *logos* que habita em cada homem. Destarte, para Panécio, o dever é um comando da natureza específica do homem, ou seja, é um comportamento conforme a razão e conforme a personalidade individual (POHLENZ, 1967b, p. 409–10).

No que tange à relação entre os homens, existem deveres que o homem honesto é capaz de cumprir em relação a qualquer ser humano, à pátria, aos concidadãos; mais específicos são esses deveres quando são direcionados àqueles com os quais existe uma relação de proximidade (*De officiis* 1. 50). Portanto, os deveres se adaptam à natureza da relação. Supõe-se que, no trecho referido da carta 48, Sêneca traga para o debate esses aprofundamentos panecianos. O autor das cartas, ainda em tom de julgamento, coloca aquilo que segundo a sabedoria e a estultícia seria o amigo: para o estulto importa conseguir um amigo para si (*ille amicum sibi parat*), para o sábio importa fazer de si um amigo (*hic se amico*), desse modo, para a sabedoria o homem é considerado um amigo (*Illi homo pro amico est*), já para a estultícia um amigo não é considerado um homem (*huic amicus non est pro homine*). Sêneca, ao mesmo tempo que joga com as palavras para criticar o raciocínio ordenado por meio de sofismas, critica a amizade por interesse, a qual priva o homem da sua dignidade como tal. Na direção oposta, está a amizade baseada na sabedoria, na qual se busca “ser amigo”, em que existe uma relação ativa, como já se argumentou no capítulo anterior, pois na amizade defendida pelos estoicos a *utilidade* está em *ser útil* e não no autobenefício, desse modo, esse comportamento pode ser direcionada a todo e qualquer homem.

Sêneca continua nas partes seguintes sua crítica argumentando sobre a inutilidade das discussões sofistas (*Ad Lucilium* 48. 5-6). O filósofo questiona de que modo tais ensinamentos contribuem para o gênero humano e, na direção contrária dos silogismos, apresenta as promessas de uma filosofia prática (*Ad Lucilium* 48. 7-8):

O pueriles ineptias! in hoc supercilia subduximus? in hoc barbam demisimus? hoc est quod tristes docemus et pallidi? **Vis scire quid philosophia promittat generi humano?** consilium. Alium mors vocat, alium paupertas urit, alium divitiae vel alienae torquent vel suae; ille malam fortunam horret, hic se felicitati suae subducere cupit; hunc homines male habent, illum dii. Quid mihi lusoria ista componis? non est iocandi locus: **ad miseris advocatus es. Opem laturum** te naufragis, captis, aegris, egentibus, intentae securi subiectum praestantibus caput pollicitus **es: quo**

diverteris? quid agis? Hic cum quo ludis timet: succurre, quidquid laqueti respondentium poenis. Omnes undique ad te manus tendunt, perditae vitae perituraeque auxilium aliquod implorant, in te spes opesque sunt; rogant ut ex tanta illos volutatione extrahas, ut disiectis et errantibus clarum veritatis lumen ostendas.

É para chegar a este estado que franzimos os sobrolhos e deixamos crescer a barba? É isto que, de rosto severo e pálido, nós vamos ensinar? Se queres saber o que a filosofia traz de útil à humanidade, dir-te-ei: os seus preceitos. Há homens que estão às portas da morte, outros a quem a miséria atormenta, outros a quem tortura a riqueza, própria ou alheia; uns afligem-se com a má sorte, outros desejariam escapar aos excessos de bem-estar; uns são detestados pelos homens, outros pelos deuses. Para quê fazer frioleiras daquelas? Não é altura de brincar: importa é ajudar os desgraçados. Prometeste prestar auxílio aos náufragos, aos cativos, aos doentes, aos miseráveis, aos condenados sobre cujo pescoço já impende o machado: porque te distrais? Que vais fazer? Este homem está cheio de medo: em vez de brincar ajuda-o a libertar-se dos seus temores. De todo o lado, todos erguem para ti as mãos, pedem qualquer auxílio para a sua vida sem rumo e sem futuro, toda a sua esperança de socorro está em ti; pedem-te que os libertes do turbilhão que os consome, que mostres a clara luz da verdade a quem anda perdido à deriva.

Sêneca compõe um elenco de perturbações que afligem os homens: a morte, a miséria, a riqueza, a má fortuna, a prosperidade, o ódio dos homens e dos deuses (*mors, paupertas, divitiae, mala fortuna, felicitas, homines male habent, illum dii*), e afirma que Lucílio deve ser um defensor aos miseráveis (*ad miseros advocatus es*), que deve levar auxílio (*Opem laturum ... es*) àqueles que necessitam. O filósofo interpela o seu discípulo a *ser útil* aos homens tomados pelo medo por meio do conhecimento de uma filosofia que revela a clara luz da verdade (*clarum veritatis lumen ostendas*) e não uma ciência que se ocupa de estruturas com fins retóricos. É muito interessante essa passagem do discurso de Sêneca, pois retoma um papel fundamental da filosofia estoica como “remédio para os males da alma”, aquele que se exercita na filosofia é chamado não só a curar as próprias paixões e alcançar o *supremo bem* para si, mas a *ação virtuosa* em si é um bem da alma, desse modo a prática da virtude é fundamental para quem quer alcançar esse bem. Como já se analisou na carta 109, o *ser útil* gera um benefício mútuo entre suas partes (*Ad Lucilium* 109. 12):

Prodesse autem est animum secundum naturam movere virtute sua. Ut eius qui movebitur, hoc non sine ipsius quoque qui proderit bono fiet; necessesit enim alienam virtutem exercendo exerceat et suam.

Na realidade, ser útil consiste em estimular o espírito segundo a natureza por ação da própria virtude. E isto não pode ocorrer sem algum proveito quer para o espírito do estimulado quer para o daquele que lhe serve de estímulo, porquanto necessariamente quem põe em ação a virtude dos outros põe em ação também a sua própria.

Mas é importante ressaltar que o fim dessa ação virtuosa não é o benefício próprio – esse é uma consequência natural –, pois a virtude é sempre desinteressada, a ação correta em si é o próprio benefício (*Ad Lucilium* 81. 19):

Nemo non, **cum alteri prodest, sibi profuit**, non eo nomine dico, quod volet adiuvare adiutus, protegere defensus, quod bonum exemplum circuitu ad facientem revertitur (sicut mala exempla recidunt in auctores nec ulla miseratio contingit iis qui patiuntur iniurias quas posse fieri faciendo docuerunt), sed quod virtutum omnium pretium in ipsis est. **Non enim exercentur ad praemium: recte facti fecisse merces est.**

Cada um de nós ao ser útil aos outros, é útil a si mesmo. Não digo isto no sentido de cada um pretender ajudar quando é ajudado, proteger quando é protegido, ou no sentido de que um bom exemplo acaba por redundar em benefício do seu autor (tal como os maus exemplos recaem nos seus autores - e por isso ninguém tem pena das vítimas de injúdas que as próprias vítimas, por também as fazerem, mostram ser possíveis); quero, sim, dizer é que a recompensa de todas as virtudes reside na sua prática! Não é com vista a obter uma recompensa que nós as praticamos: o prêmio de uma acção correcta é essa mesma acção!

Dentro do sistema estoico, o universo é uma unidade em que tudo está relacionado a tudo, é sob essa ótica que o filósofo argumenta que ser útil ao outro é ser útil a si mesmo, e que a ação correta já é em si a recompensa, pois corrobora para esse bem universal. Em outra passagem muito significativa na carta 95, Sêneca afirma que a prática dos deveres (*offici*) para com os outros está intimamente ligada à concepção estoica do mundo como um único corpo (*Ad Lucilium* 95. 51-53):

Praecipiemus ut naufrago manum porrigat, erranti viam monstret, cum esuriente panem suum dividat? Quare omnia quae praestanda ac vitanda sunt dicam? cum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere: **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 mutuuum et sociabiles fecit. Illa aequum iustumque composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint iuvandis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit: homo sum, humani nihil a me alienum puto.** Habeamus in commune: **<in commune> nati sumus.** Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae, casura nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur.

Vamos aconselhar a que se estenda a mão ao naufrago, se indique o caminho a quem anda perdido, se divida o pão com o esfomeado? Mas para que hei-de eu enumerar todos os actos que devemos ou não devemos praticar quando posso numa só frase resumir todos os nossos deveres para com os outros? 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; pela própria lei da natureza, é mais terrível fazer o mal do que sofrê-lo; em obediência à natureza, as nossas mãos devem estar prontas a auxiliar quem delas necessite. Devemos ter gravado na alma, e sempre na ponta da língua, o verso famoso: "sou homem, tudo quanto é humano me concerne!" Possuamos tudo em comunidade, uma vez que como comunidade fomos gerados. A sociedade humana assemelha-se em tudo a um arco abobadado: as pedras que, sozinhas, cairiam, sustentam-se mutuamente, e assim conseguem manter-se firmes!

O trecho da carta 95, inicia-se a partir da questão: o modo de tratar os homens (*quomodo hominibus sit utendum*) (*Ad Lucilium* 95. 51), a explanação de Sêneca parece dar

continuidade ao que se tratou na carta 48, todavia, na carta 95, o autor é mais direto, pois não se ocupa de pormenorizar quem são os homens miseráveis que precisam de auxílio, mas dedica seu discurso a uma concepção ampla da humanidade, na qual a natureza gera cada homem como um parente (*Natura nos cognatos edidit*), de modo que, a própria condição humana basta para que nada de humano seja alheio a cada homem (*homo sum, humani nihil a me alienum puto*). A concepção de humanidade senequiana se fundamenta em princípios estoicos da Física – a qual define o mundo como uma totalidade orgânica, assim como cada corpo – e da Ética – por meio da *oikeiosis*, o instinto natural de conservação que se estende à toda humanidade –, divino e humano fazem parte dessa mesma totalidade cósmica definida como um único corpo (*quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni*), essa percepção não só alicerça a igualdade entre os homens, como justifica uma lei fraterna entre esses. A divindade mais uma vez é considerada uma presença constante e interna a essa realidade única.

A Natureza protagoniza essa concepção harmônica das relações humanas, ela que gera os homens da mesma matéria e para o mesmo fim; e gera entre esses um amor mútuo e os faz sociáveis (*Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit*). Desse modo, ela que compõe a igualdade e a justiça (*Illa aequum iustumque composuit*), pois – por causa da própria constituição humana – é mais miserável fazer o mal do que sofrê-lo (*ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi*). Compreende-se uma lei natural que constitui cada homem e, assim, faz desses uma única coisa – membros de um só corpo (*membra sumus corporis magni*), nessa dimensão corpórea, o mal feito a um membro é sentido por todo corpo, do mesmo modo o bem. Por conseguinte, Sêneca retoma o discurso do auxílio aos que necessitam como uma forma de obediência a essa lei que forma a essência humana (*ex illius imperio paratae sint iuvandis manus*).

Por fim, o filósofo faz um apelo à vida em comunidade (*Habeamus in commune: <in commune> nati sumus*), mas justifica esse apelo na natureza humana (*nati sumus*). Essas palavras ecoam o princípio estoico: “viver segundo a natureza”, todo esse movimento em favor do outro não é uma imposição externa, mas Sêneca explica que é uma resposta à exigência mais natural do homem, é um desejo que nasce da própria natureza humana. Novamente, o discurso senequiano reivindica um posicionamento *racional* do seu interlocutor, isto é, a vida segundo a natureza, significa a vida segundo à razão. É muito instigante perceber o movimento da formação ética a partir do estoicismo, no qual a busca da interioridade não tem um fim em si mesma, mas é uma passagem necessária para um olhar

mais amplo para si, para a sociedade e para o universo. Ousa-se dizer que nesse caminho de apropriação de *si*, da busca do sumo bem nessa *optima parte*, para além do *eu*, encontra-se um *tu*, isto é, o *outro* que se apresenta nessa íntima relação de *si* mesmo com a totalidade à qual se pertence. É por via desse reconhecimento que se acredita que a busca da interioridade – resultando na *autarkeia* – garante uma pessoa mais apta à amizade e, naturalmente, à vida em sociedade, pois é no *interior*, na melhor parte de si, que está essa compreensão profunda da totalidade e de que tudo está em constante relação.

Na sequência da carta 48, encontra-se, no discurso de Sêneca, o mesmo apelo à vida segundo a natureza. Dessa vez, o filósofo interpela Lucílio a proclamar o mote estoico como o ensinamento de uma via para uma vida segura das perturbações vãs àqueles que erram dispersos (*Ad Lucilium* 48. 9):

Dic quid natura necessarium fecerit, quid supervacuum, quam faciles <leges> posuerit, quam iucunda sit vita, quam expedita illas sequentibus, quam acerba et implicita eorum qui opinioni plus quam naturae crediderunt [...]

Diz-lhes o que para a natureza é necessário e o que é supérfluo, como é fácil obedecer às suas leis, como é agradável e sem problemas a vida daqueles que as seguem, e como, pelo contrário, é dura e complicada a vida dos que confiam mais na opinião do que na natureza [...]

Assim como na última divisão da carta 41 (*rem facillimam, secundum naturam suam vivere*) Sêneca exalta a vida segundo as leis da natureza como um caminho fácil (*quam faciles leges posuerit*), pois se trata de conformar-se àquilo de mais humano que há, a própria razão. Repete-se nas palavras do filósofo o convite à apropriação de *si*, do bem que não está nas seguranças externas – nas opiniões –, mas na parte mais íntima de si mesmo. Essa é a única coisa necessária para a vida feliz. Por isso, Sêneca questiona se é através de uma filosofia *sive nive* (dado isto, ou dado aquilo) (*Ad Lucilium* 48. 10) que se atinge o sumo bem (*Hac ad summum bonum itur?*) (*Ad Lucilium* 48. 10), em seguida, faz um paralelo interessante entre o papel do pretor, encarregado de aplicar a justiça, restituindo aos penalizados os seus direitos e o papel da filosofia que, tal qual um pretor, restitui o homem para a integridade (*Sed quemadmodum illos praetor, sic hos philosophia in integrum restituit*). Aquilo que é íntegro (*integer*) não pode se afetar, é inteiro em si, está em harmonia consigo mesmo, é virtuoso. Essa é a demanda de Sêneca a Lucílio já na primeira carta do epistolário (*Ad Lucilium* 1. 1): «Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi» (Procede deste modo, caro Lucílio: reclama o direito de dispores de ti). A posse da própria integridade é a promessa da filosofia estoica (*Ad Lucilium* 48. 11):

Quid disceditis ab ingentibus promissis et grandia locuti, effecturos vos ut non magis auri fulgor quam gladii praestringat oculos meos, **ut ingenti constantia et quod omnes optant et quod omnes timent calcem**, ad grammaticorum elementa descenditis? Quid dicitis? “**sic itur ad astra?**” **Hoc enim est quod mihi philosophia promittit, ut parem deo faciat**; ad hoc invitatus sum, ad hoc veni: **fidem praesta**.

Porque vos afastais das vossas grandes promessas, das vossas solenes palavras, com que garantíeis que os meus olhos deixariam de impressionar-se com o brilho do ouro ou das armas, e que eu seria capaz de calcar aos pés, com inabalável firmeza, tudo quanto os outros desejam ou receiam? Porque desceis agora a essas minúcias de gramático? Que dizeis? “Assim se sobe aos astros?” Aquilo que a filosofia me prometeu foi tornar-me igual à divindade. Foi esse o convite que recebi. Por isso vim. Respeite-se, portanto, a palavra dada.

Observa-se no vocabulário usado pelo filósofo o mesmo ímpeto de desprezo, já presente na carta 23 (a proximidade semântica dos verbos *calco* e *conculco*), por aquilo que brilha externamente e que está relacionado às opiniões e não à verdade que a filosofia ilumina (*Ad Lucilium* 23. 6): «dissice et conculca ista quae extrinsecus splendent quae tibi promittuntur ab alio vel ex alio» (repele e despreza aqueles bens que só brilham por fora, que dependem das promessas de fulano ou das benesses de cicrano).

As promessas da filosofia às quais Sêneca se refere no trecho acima, de não se deixar seduzir com o brilho das espadas (*effecturos vos ut non magis auri fulgor quam gladii praestringat oculos meos*) e de permanecer constante diante daquilo que causa desejo e medo a todos (*ut ingenti constantia et quod omnes optant et quod omnes timent calcem*), nada mais são do que a *autarkeia*, a capacidade de contentar-se consigo e de se manter íntegro perante as adversidades e aos bens externos, desse modo, quem conserva tais promessas se faz semelhante a um deus (*ut parem deo faciat*). No que consiste tal semelhança? Acredita-se, a partir da leitura da carta 41, que essa paridade está na capacidade de relação com a divindade (*prope est a te deus, tecum est, intus est*) (*Ad Lucilium* 41. 1), pois é o auxílio da divindade que eleva o homem acima da fortuna (*Bonus vero vir sine deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exurgere?*) (*Ad Lucilium* 41. 2). Por conseguinte, essa semelhança se dá na conformidade com a lei divina em si, isto é, a vida segundo a natureza.

Sêneca faz referência a um verso virgiliano da Eneida (9. 641) para questionar o discípulo acerca das suas escolhas: «sic itur ad astra?». Essa pergunta ecoa outra já presente na parte precedente (*Ad Lucilium* 48. 10): «Hac ad summum bonum itur?». Em Vírgilio, *ad astra itur* significa para o herói épico alcançar a imortalidade por meio da glória; já para Sêneca, *chegar aos astros*, é atingir o ponto máximo da vida filosófica, ou seja, o supremo bem; é lutar contra a fortuna com a arma certa: o *bem si mesmo*. Compreende-se, assim, o lamento na sequência do discurso senequiano: «Hoc enim est quod mihi philosophia promittit,

ut parem deo faciat; ad hoc invitatus sum, ad hoc veni: fidem praesta». O filósofo insta Lucílio a ser fiel à promessa, a continuar o seu percurso filosófico com vistas à *autarkeia* e não se prender a uma filosofia teórica. A conclusão da carta 109, analisada no capítulo anterior, cobra do interlocutor essa mesma fidelidade (*Ad Lucilium* 109. 18):

Quid me poscis **scientiam inutilem**? **Magna promisisti: exhibe fidem**. Dicebas intrepidum fore etiam si circa me gladii micarent, etiam si mucro tangeret iugulum; dicebas securum fore etiam si circa me flagrarent incendia, etiam si subitus turbo toto navem meam mari raperet: hanc mihi praesta curam, ut voluptatem, ut gloriam contemnam. **Postea docebis inplicta solvere, ambigua distinguere, obscura perspicere: nunc doce quod necesse est.**

Para que pretendes tu que eu te forneça uma ciência inútil? Fizeste grandes promessas; pois bem, mantém-te fiel ao que prometeste. Diziam que eu permaneceria intrépido ainda que à minha volta reluzissem as espadas, ainda que a sua ponta afiada me tocasse já a garganta; diziam que eu continuaria a sentir-me em segurança ainda que à minha volta tudo estivesse a arder, ainda que um súbito furacão arrastasse o meu navio pelo mar fora: ajudem-me, então, a ser capaz de desprezar os prazeres e a glória. Mais tarde me ensinarão a desmontar sofismas, a resolver ambiguidades, a solucionar questões obscuras; por agora, ensinem-me apenas o indispensável.

Sêneca faz o mesmo chamamento a uma ciência útil (*Quid me poscis scientiam inutilem?*), isto é, reclama aprender o que é necessário (*nunc doce quod necesse est*) para enfrentar os problemas concretos da realidade humana: superar os desejos ínfimos e os medos insensatos. O imperativo à fidelidade das promessas se repete tal como na carta 48: *exhibe fidem – fidem praesta*. O autor das cartas conclui a carta 48 com a mesma intenção, a de que Lucílio não perca tempo com uma filosofia vã, mas se atenha ao necessário (*Ad Lucilium* 48. 12):

Etiam si multum superesset aetatis, **parce dispensandum erat ut sufficeret necessariis**: nunc quae dementia est supervacua discere in tanta temporis egestate!

Ainda que nos restasse muito tempo de vida, haveria que poupá-lo com cuidado, de modo a bastar ao indispensável. Grande estultícia seria aprender inutilidades apesar de uma tão grande escassez de tempo!

É bastante peculiar o desdobramento da carta 48, pois essa se inicia tratando da amizade e da relação entre os homens, o que impulsiona Sêneca a argumentar sobre o papel da filosofia e o seu efeito na vida social. A amizade é apresentada como um princípio de comunhão que resulta do impulso humano pela vida em sociedade. Sêneca apresenta uma definição que repercute como um elogio às relações amigáveis, pois a amizade é concebida como uma *societate interior*, uma convivência íntima, que é um bem da alma. Acredita-se que essa, ao passo que deriva inicialmente de um modelo largo de sociedade, torna-se um protótipo de relações perfeitas na virtude, que inspiram as relações de alteridade como um

todo. Desse modo, percebe-se que Sêneca ocupa-se de definir essa relação de comunhão total, a fim de invocar a Lucílio o auxílio à humanidade que naufraga nas próprias misérias. A carta 48 tem um forte chamamento ao engajamento social da filosofia e daquele que se dedica a essa. A luz da verdade filosófica aparece como o melhor antídoto para uma sociedade que se move segundo as próprias paixões. Nota-se que não é ao acaso que o autor das cartas inicia as primeiras divisões do seu discurso com a máxima “tem de viver para os outros quem quiser viver para si mesmo” (*alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*), ou seja, uma filosofia para si mesmo é uma filosofia vã, a partir disso, Sêneca critica todo o empenho filosófico em favor de conhecimentos inúteis, os quais não se propõem a solucionar os problemas concretos do gênero humano.

Nesse contexto, compreende-se que todo o caminho proposto por Sêneca a Lucílio a fim de alcançar o *sumo bem* em si mesmo, por meio da escolha de uma via filosófica, não se conclui em si mesmo, mas se desenvolve e atinge um sentido na transmissão dessa verdade filosófica a todos que necessitam dela para a vida feliz. No entanto, constata-se como fundamental para essa abertura profunda, isto é, de comunhão com a *alteridade*, um percurso de *interioridade*, no qual se contempla esse *outro* – ao mesmo tempo distinto e semelhante – como parte de si, membro de um mesmo corpo. É sob essa profunda ótica relacional que se compreende o valor da *autarkeia* para a vida feliz estoica conciliada não só com a amizade, mas com as relações humanas de uma maneira geral, pois, entende-se que a finalidade de uma ética autárquica é um comportamento livre da dependência de fatores externos, livre dos condicionamentos dos vícios. Dessa forma, encontra-se uma vida baseada na virtude, o que dentro do sistema estoico nunca é um bem só pessoal, mas sempre atinge uma proporção universal.

Considerações Finais

O estudo da amizade nas *Cartas a Lucílio* de Sêneca, ao passo que favorece a investigação das relações interpessoais entre os homens, coloca o leitor diante de uma dimensão mais específica dessa categoria relacional: a amizade consigo mesmo. Observa-se na formação filosófica trabalhada pelo filósofo um movimento *para o outro e para si*. O caminho de interioridade é uma etapa fundamental na formação daquele que quer alcançar o *sumo bem*, pois esse *bem*, o qual permite uma vida autárquica, está em si mesmo.

Na carta 23, o filósofo desenvolve um discurso sobre a alegria perene que é fruto dessa descoberta íntima e inteira daquilo que não é um *bem* passageiro, mas duradouro.

Sêneca afirma que Lucílio deve aprender a ser alegre (*disce gaudere*) (*Ad Lucilium* 23. 3), o que significa não se deixar afetar por aquilo que é externo. Com uma linguagem bastante peculiar, o filósofo revela essa dimensão interior, na qual se encontra o verdadeiro bem (*Ad Lucilium* 23. 6): «de tuo, te ipso et tui optima parte». Os termos utilizados pelo cordovês permitem a compreensão de uma interioridade que se acessa a partir de um processo, a fim de atingir essa camada mais profunda e qualitativamente apropriada, uma *ótima parte* de si. Compreende-se que nessa melhor parte de si, aquele que se esforça na vida virtuosa, encontra a própria essência a *razão*, que o coloca em inevitável relação com a Razão Universal. Essa profunda relação do *eu* com o *todo* corrobora para aquilo que se intenta afirmar nessa investigação, o caminho de interioridade não é um ato de isolamento em si mesmo, mas – a partir das concepções da doutrina estoica – no atingimento de si, nessa *optima parte*, há um processo de reconhecimento de si como parte de um todo que é uno, no qual o homem compreende sua matriz relacional.

Outro passo determinante para o entendimento do alcance do bem em si mesmo está na análise da carta 41, na qual o filósofo agrega um novo elemento à interioridade humana: a divindade é apresentada como residente ao interno de cada homem. No entanto, o filósofo atesta uma outra modalidade para essa relação entre o humano e o divino, uma vez que a divindade está próxima (*Ad Lucilium* 41. 1): «prope est a te deus, tecum est, intus est». Observa-se mais uma vez a preocupação de Sêneca com uma linguagem específica para tratar da dimensão interior, mais uma vez se acessa a interioridade por meio de uma progressão. Acredita-se que atingir a *ótima parte* em si, como se alega na carta 23, é contemplar essa presença divina «*intus te*», ou seja, é o reconhecimento da própria interioridade como morada divina (*sacer intra nos spiritus sedet*) (*Ad Lucilium* 41. 2). O filósofo define essa presença como um «deus incertus» (*Ad Lucilium* 41. 2), nota-se que a indefinição da divindade nas palavras de Sêneca contém em si ao mesmo tempo a busca de compreensão dessa relação humano-divina e a incapacidade de apreendê-la. Outro aspecto relevante que fica explícito é uma suposta tentativa de Sêneca de afastar essa compreensão da divindade dos modelos e das práticas religiosas do seu tempo, reinterpretando essa imagem da divindade dos templos externos e apresentando-a como uma presença contínua numa morada íntima, pessoal e acessível.

Essa presença divina também se encontra nas manifestações da natureza. O mesmo sentimento de veneração que o filósofo descreve ao contemplar a força da divindade que forma, molda e move a natureza (*Ad Lucilium* 41. 3) está na observância daquela alma que se deixa igualmente transformar pelo auxílio divino. É muito pertinente para esta

investigação a relação que Sêneca estabelece entre a figura do homem autárquico e a divindade, pois o cordovês coloca o auxílio divino como uma condição para que tal homem atinja um espírito reto, sendo capaz de manter-se acima das adversidades (*Non potest res tanta sine adminiculo numinis stare*) (*Ad Lucilium* 41. 5). Outro aspecto interessante da carta 41 é a percepção de uma reincidente abertura no discurso senequiano ao *proficiens*. Ainda que Sêneca descreva esse homem excelente que está acima dos outros e se equipara a um deus com as mesmas características do sábio estoico, o filósofo se detém ao uso do termo *hominem* (*Ad Lucilium* 41. 4) para se referir a essa figura serena em meio às adversidades. Acredita-se que o filósofo queira dar espaço àquele que progride na virtude, mas ainda não alcançou a perfeição.

Por fim, Sêneca enaltece aquilo que é específico do homem, a alma e na alma uma razão perfeita (*animus et ratio in animo perfecta*) (*Ad Lucilium* 41. 8). É peculiar a forma como o filósofo identifica a razão como uma parte da alma, compreende-se uma espécie de subdivisão da interioridade, assim como já se analisou na carta 23 e em divisões anteriores da carta 41. Trabalhando essas cartas em paralelo, acredita-se que a razão perfeita, nessa parte específica da alma, é aquilo que já se assinalara como uma *ótima parte* de si, essa estância interior e qualitativamente apropriada, que coloca o homem em relação consigo mesmo e com o *cosmos* inteiro, é a sua essência relacional. Essa condição do homem exige dele apenas “viver segundo a natureza”, isto é, conformar-se à essa lei íntima e ao mesmo tempo universal.

Observa-se que, em Sêneca, a relação consigo mesmo desdobra-se na relação com a parcela de divindade em si e com o *cosmos* inteiro, isto é, aquele que atinge a interioridade – atingindo a razão – está em relação com toda a criação e com toda a humanidade. Na carta 48, percebe-se a atenção de Sêneca ao tratar da relação entre os homens, alegando a existência de uma *lei comum do gênero humano* – o que impulsiona naturalmente a vida em sociedade. É muito particular a máxima utiliza pelo cordovês «*alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*» (tem de viver para os outros quem quiser viver para si) (*Ad Lucilium* 48. 2), colocando alteridade e interioridade em uma espécie de interdependência.

Sêneca define a amizade como uma «*interior societas*» (*Ad Lucilium* 48. 3), a qual deriva dessa sociedade exterior, de modo que se compreende a amizade como um modelo interiorizado da comunidade universal dos homens. Entende-se que a amizade é segundo a natureza e nasce desse impulso natural pela vida em sociedade, mas passa pela individualidade de cada homem, pois depende de uma escolha pessoal pela vida virtuosa. Assim, partindo da classificação dos bens estoica, a amizade em si mesma é uma ação

virtuosa, que nasce de uma intenção perfeita por aquilo que é honesto, portanto, um *bem da alma*. Essa classificação ilumina a definição senequiana ao tratar a amizade como uma categoria *interior*.

Outro aspecto relevante da carta 48 é a crítica à filosofia que não se empenha em favor da vida prática dos homens, Sêneca interpela Lucílio a manter as promessas da Filosofia, que se traduzem no auxílio àqueles que ainda não enxergam a luz da verdade filosófica (*Ad Lucilium* 48. 8) e se deixam perturbar pelas paixões. Compreende-se que todo o movimento em favor do outro presente na interpelação senequiana não é uma imposição externa, mas é uma resposta à exigência natural do homem de reconhecer, a partir da razão, o outro como parte de uma mesma família universal, como membro de um mesmo corpo (*Ad Lucilium* 95. 51-53).

Constata-se que, nesse caminho de interioridade traçado por Sêneca e pelo discípulo Lucílio, na busca da melhor parte de si, na máxima dimensão íntima do homem, está a razão, a qual amplia esse olhar de si para a totalidade – humana, divina e cósmica – à qual se pertence.

CONCLUSÃO

Chegando ao final desse percurso investigativo, verificou-se a importância do tema da amizade para o estoicismo, na medida em que se pôde observar o significado dessa relação no processo do aperfeiçoamento moral. A análise das *Cartas a Lucílio* proporcionou a compreensão dos preceitos que fundamentam a amizade no pensamento de Sêneca – como expressão do estoicismo romano – assim como tornou possível o reconhecimento de elementos basilares da tradição estoica, no tocante ao tema, que se mantiveram presentes ao longo dos séculos em que a doutrina do pórtico se perpetuou.

Não é possível adentrar no tema da amizade no estoicismo sem perceber a complexidade do sistema estoico e, por isso, no desenvolvimento do estudo, deparou-se com a dificuldade de interpretação dos seus fundamentos e com opiniões equivocadas acerca da doutrina. Desse modo, apreciou-se nas *Cartas a Lucílio* a seriedade com a qual o cordovês toca temas pertinentes e espinhosos para um debate coerente sobre a amizade. A problemática entre a amizade e o princípio da *autarkeia* no estoicismo, trabalhada em Sêneca, é um exemplo concreto de dificuldade interpretativa da filosofia do pórtico. A partir dessa suposta

dialética, desdobrou-se essa investigação, a fim de questionar até que ponto a *autarkeia* seria uma barreira para a conciliação de amizades no estoicismo.

Como percurso metodológico, julgou-se fundamental traçar um caminho de análise da amizade no debate filosófico de Platão, Aristóteles e Epicuro, a fim de verificar a incidência dessa problemática entre a amizade e *autarkeia* nas escolas que precederam e influenciaram o pensamento senequiano. Destacou-se como grande questão de fundo da qual emerge a problemática da amizade e da *autarkeia* – já no *Lísis* de Platão, na *Ética a Nicômacos* de Aristóteles e nos fragmentos analisados de Epicuro – a origem da relação entre amigos, isto é, se essa relação é buscada com algum fim externo (utilidade ou prazer) ou por ela mesma (um bem em si). A busca de benefícios como fim da amizade, a fim de que o amigo supra uma falta, uma necessidade ou proporcione algum tipo de prazer, afastam essa relação da sua excelência moral, tornando-a uma relação insatisfatória àqueles que buscam – ou já alcançaram – o aperfeiçoamento filosófico. A partir do pensamento dos três filósofos elencados para o início desta investigação, foi muito oportuno assimilar de cada um o profundo valor dado à relação de amizade como um modelo de relação excelente.

O diálogo *Lísis* de Platão permitiu um mergulho nas incertezas sobre a origem dessa relação tão corriqueira que é a amizade. A leitura dessa obra foi essencial para iniciar a pesquisa, pois desarma o leitor de qualquer conceito precedente, levando-o a um profundo indagar-se sobre todas as categorias elencadas acerca de *quem é o amigo*. Essa é a ideia do diálogo platônico, muito mais do que dar respostas, colocar perguntas, isto é, motivar um exercício filosófico a respeito de questões que parecem simples. Acerca da relação de amizade entre semelhantes, o diálogo apresenta a pergunta: «Como coisas semelhantes poderiam querer-se bem, reciprocamente, se não oferecessem nenhum auxílio uma à outra? É possível?» (215 a). Tal pergunta ressoa aquela que problematiza esta tese: *Como é possível a amizade entre aqueles que são bons, autossuficientes, e, por isso, não necessitam de auxílio?* Vários elementos pertinentes à pesquisa despontaram dessa questão platônica: a autossuficiência dos bons, a utilidade entre amigos e a reciprocidade como fundamento da amizade. Ainda que o diálogo de Sócrates com o par de amigos Lísis e Menêxeno não arremate tais questões, concluindo o diálogo numa indefinição de *quem é o amigo*, foi interessante perceber como essas categorias já circundavam desde o platonismo o tema da amizade, destacando-se para a investigação sobretudo a relevância do debate sobre a conciliação da *autarkeia* com a amizade.

No trabalho da *Ética a Nicômacos*, foi importante perceber que já existia a valorização da amizade por aquilo que *ela é em si* e não pelos benefícios que se pode alcançar

dessa relação. A teoria estoica se aproxima da aristotélica nesse aspecto, pois para os estoicos a verdadeira amizade é aquela que é buscada em si mesma, pela prática da virtude. Outro aspecto decisivo para a amizade aristotélica é o tempo e a convivência dedicada aos amigos, a intimidade é uma base para a amizade verdadeira, para o estagirita, os amigos não se conhecem até que tenham provado uma certa quantidade de sal juntos, uma metáfora para enfatizar o valor do convívio. Já, para os estoicos, a amizade independe dessa relação de proximidade, aqueles que são bons, considerados sábios, podem se considerar amigos ainda que não se conheçam, pois é a razão perfeita que os une.

No que tange à problemática da tese, foi pertinente analisar já em Aristóteles a problematização da relação de amizade e do princípio de *autarkeia*. O que o amigo que é um *outro eu* poderia proporcionar àquele que já é bom (autárquico) e, assim, alcançou a plena felicidade? Em Aristóteles, a atividade segundo a excelência moral é aquilo que mantém a vida feliz, para isso é necessária a companhia de alguém com a mesma excelência moral. O estagirita afirma que «não é fácil estar sozinho e em contínua atividade» (9.9, 1170 a), a amizade seria, então, o espaço ideal para a atividade daqueles que já alcançaram a excelência moral, pois essa relação tem como fim ela mesma e nenhuma forma de benefício fora dessa excelência moral. Destarte, compreendeu-se que, em Aristóteles, aquilo que concilia amizade e autossuficiência é a atividade da excelência moral entre os bons. Essa argumentação aristotélica se aproxima bastante da presente na Carta 109 de Sêneca, na qual se questiona: «*como um sábio pode ser útil a outro sábio?*». Constatou-se que o mesmo princípio de atividade presente em Aristóteles reaparece na ação virtuosa entre os sábios estoicos, pois o *prodesse* entre esses é todo transfigurado na prática da virtude. Essa mesma prática virtuosa entre bons já se vislumbrava na relação da amizade perfeita aristotélica. Essas questões presentes na *Ética a Nicômacos* são relevantes na medida em que ressaltam sempre mais o valor da amizade em si mesma e pela sua excelência moral e não pela utilidade que ela possa propiciar, ainda que para o estagirita seja claro que o útil e o prazer podem ser consequências naturais da amizade, mas não a sua razão inicial.

Ainda foi importante observar a relação entre amizade e justiça sustentada por Aristóteles. Para o estagirita, a amizade já impõe um grau de disposição em relação ao outro que alcança a justiça, de maneira que os justos precisam, para além da justiça, da amizade para a garantia da harmonia das relações como um todo. A denominada *amizade cívica*, então, aparece no discurso aristotélico como essa dimensão mais abrangente das relações de amizade, atingindo os concidadãos e cada homem ao qual se tem uma postura de boa vontade, isto é, a *concordia*. Constatou-se, assim, que a amizade é também um elemento basilar da vida

do homem político. No estoicismo, a amizade também alcança esse aspecto social, a intenção e a ação moral são fundamentais para o exercício daquele que quer alcançar o *sumo bem*, a virtude. Compreendeu-se que no aristotelismo, assim como no estoicismo, a prática da excelência moral e a disposição virtuosa nas relações de amizade e, por extensão, nas relações sociais são fundamentais para o aperfeiçoamento moral. No entanto, o estoicismo enxerga cada ser humano como um cidadão do mundo, pois, para a doutrina do pórtico, existe uma *lei comum para o gênero humano*, não restringindo, assim, a disposição moral pelo outro às dimensões da *pólis*.

No estudo da doutrina de Epicuro, a tese se abriu para uma outra forma de análise das relações de amizade, pois, para além da base textual de Epicuro, na qual se ancoram os princípios epicuristas, encontrou-se uma prática de vida filosófica, um modelo de sociedade restrita que tem como fim a busca da felicidade, a qual se alcança na ausência de tudo aquilo que gera perturbações físicas e mentais. A vida no *Jardim* – espaço no qual os seguidores de Epicuro podiam colocar em prática a doutrina, privados das perturbações externas – é um modelo de sociedade protegida entre amigos. Desse modo, observou-se o grande valor das amizades para a doutrina epicurista, uma vez que essas sustentam a convivência prazerosa entres os muros do *Jardim*.

No que se refere às razões que originam a amizade epicurista, em acordo com as finalidades da doutrina, o amigo responde à necessidade de um prazer estável, isto é, a tranquilidade da mente (*ataraxia*), a segurança desse prazer está na confiança da reciprocidade entre Epicuro e seus discípulos. Para Epicuro, a amizade é desejável em si, mas nasce da utilidade (VS 23) (LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 126). A amizade epicurista não se vincula a nenhum impulso natural de sociabilidade, mas ao impulso primário pelo prazer, base de todas as escolhas e evasões (Ep. Mec 128)(LONG, A. A.; SEDLEY, 1987a, p. 114). Essa concepção de amizade é criticada no estoicismo, pois é completamente antagônica ao fundamento estoico da amizade no impulso de autopreservação que se estende a todo o gênero humano (*oikeiosis*) e à busca dessa amizade como um *bem em si* e não como um meio para benefícios utilitaristas. A amizade epicurista é aberta a todos aqueles que queiram seguir a doutrina de Epicuro, no entanto, observou-se um modelo de sociedade fechada e sustentada nessa troca de benefícios pré-estabelecida entre os que vivem no *Jardim*. Assim, constatou-se que a amizade epicurista não é um protótipo de relação que sirva para dar alicerce às relações sociais como um todo – como se pôde verificar no pensamento aristotélico e estoico –, essa tem como fim a garantia da vida feliz por via do prazer dentro dos muros do *Jardim*.

Epicuro defendia a *autarkeia* como um grande bem, pois à medida que o epicurista buscava o contentamento apenas nos desejos *necessários* e *naturais*, extinguindo as outras formas de desejos (*inúteis* e *não naturais*), ele era capaz de se satisfazer com pouco, isto é, com aquilo que é sumamente necessário, havendo, desse modo, o controle de si – a autossuficiência – e alcançando um prazer estável, finalidade da doutrina. Constatou-se que a prática de uma ascese no *Jardim* com base nos princípios da doutrina promovia as condições favoráveis para o alcance dessa *autarkeia*, de modo que o valor das relações de amizade e riscos que essas relações podiam implicar para a autossuficiência dos membros do *Jardim* era minimizado.

O conhecimento prévio da significância da *amizade* e da *autarkeia* nas outras correntes filosóficas estudadas foi imprescindível para uma investigação mais categórica do estoicismo. Um aprofundamento das bases da doutrina do pórtico na Física, na Lógica e na Ética foram necessárias para a compreensão do estoicismo como um sistema coeso, de maneira que não é possível um estudo fragmentado de um desses argumentos. Ainda que o estudo da *amizade* e da *autarkeia* estejam relacionados à ética estoica, o comportamento humano passa pelo entendimento da física e da lógica, pois, para o estoico, o filósofo é perfeitamente consciente daquilo que *é* (física), daquilo que *pensa* (lógica) e daquilo que *faz* (ética) (HADOT, 1998, p. 134). Para os estoicos, a “arte de viver” consistia em saber harmonizar a vida ao *logos*, o que implicava o constante acordo entre natureza humana e natureza cósmica, sintetizado no mote estoico: “viver de acordo com a natureza”. Verificou-se que para os estoicos aquilo que distingue o homem é a razão, a plenitude dessa razão está nesse acordo com a parcela de *logos* que há em si. Esse, portanto, é o caminho para a felicidade estoica: alcançar a perfeita razão, o *bem* por excelência. Essa natureza racional se realiza na prática da virtude. Destarte, a virtude é suficiente para a felicidade. Compreendeu-se, assim, que a *autarkeia* estoica é fundada na virtude, aquele que alcança esse estado virtuoso – o sábio – não precisa de nada fora de si para a vida feliz.

Todo esse caminho pelos princípios estoicos foi importante para a compreensão do papel da amizade na doutrina do pórtico, que tem como base a prática da virtude. A partir de um fragmento de Diógenes Laércio (7. 124), pôde-se, inicialmente, elencar as principais características da amizade estoica: a amizade se consolida apenas entre os homens bons e semelhantes entre si, isto é, aqueles que igualmente vivem segundo a virtude; a amizade é uma comunidade de tudo que interessa à vida, todavia não se trata de um grupo fechado, pois é a virtude que gera a comunhão entre os amigos, de modo que o convívio não é uma condição para a sua conciliação; o amigo é tratado como se trata a si mesmo, portanto,

compreende-se o amigo como “*alter ego*”, mas esse princípio aristotélico é revestido da concepção de que todo homem é um ser racional, assim, existe uma lei comum para o gênero humano, a qual pressupõe um princípio de igualdade entre os homens; o amigo é escolhido pelos seus próprios méritos, isto é, não há um princípio de utilidade na amizade estoica, mas essa é buscada em si mesma. Por fim, é um bem ter muitos amigos.

Observou-se que no estoicismo existe uma predisposição humana para a vida em sociedade, que nasce da *oikeiosis* (impulso natural de autopreservação), essa disposição se estende a cada homem pelo reconhecimento mútuo da razão. Esse é o princípio da amizade. No entanto, para os estoicos, a amizade perfeita se dá entre aqueles que atingem a *perfeita razão* – os denominados sábios – isto é, aqueles que agem virtuosamente e são autossuficientes na virtude. Somente o sábio é capaz de viver uma relação verdadeira de amizade, pois, não havendo nenhuma necessidade – munido da virtude –, ele é capaz de colher a amizade como um bem em si mesma.

Questionou-se como, então, adequar essa medida de perfeição à vida prática dos homens. Seria realmente um modelo alcançável aquele da amizade entre os sábios? Entendeu-se que a excelência da amizade na doutrina do pórtico é uma inspiração para os estoicos muito mais que um objetivo concreto e realizável. Foi por essa via de perfeição, tendo o sábio como modelo, que se compreendeu o valor do *progresso moral* para os estoicos. Aquele que se esforça na virtude, no exercício da razão, não atingiu a perfeição moral, mas é um *proficiens*, isto é, está progredindo. Em outro fragmento de Diógenes Laércio (7. 108-109) a respeito da amizade estoica, o autor afirma que é *conveniente* (*kathekon*) manter boas relações com os amigos. Para os estoicos, a ação *conveniente* não é uma ação que parte de uma intenção moral perfeita, como a ação virtuosa praticada pelo sábio (*katorthoma*), no entanto, não é uma ação viciosa e está de acordo com a razão, são os *deveres* cabíveis a cada homem, ações que não são perfeitas, mas *preferíveis*, isto é, são éticas em um sentido relativo. A partir dessas categorias, constatou-se que o *proficiens*, ainda que não tenha atingido a perfeição da ação moral, é capaz de ações convenientes, e – nesse espaço intermediário – é um candidato à amizade.

Em Panécio, no período médio na história da escola estoica, verificou-se um passo ulterior no que se refere à teoria dos *convenientes*. Para o filósofo de Rodes, as ações convenientes (*deveres*) não têm um valor relativo em relação às ações que nascem de uma intenção moral perfeita, para ele o valor está no resultado da ação e não na intenção, pois importava dar uma orientação prática aos homens, muito mais que defender um sistema doutrinário. Desse modo, o estoicismo paneciano dá espaço ao *homem comum* que vive

segundo à razão, definindo, assim, uma moral para o *proficiens*, o qual não atingiu a perfeição moral, mas está em progresso. Essa nova perspectiva atinge também as relações de amizade que não se restringem aos sábios, mas se estendem aos homens capazes de agir segundo à natureza racional.

Sentiu-se, a partir desse novo olhar paneciano para a doutrina estoica, a necessidade de uma análise da obra *Laelius (De Amicitia)* de Cícero, pois o filósofo romano foi fortemente influenciado pelo conceito de *dever (kathekon)* aprofundado em Panécio e, desse modo, interessou a esta pesquisa como essa influência afetou o pensamento de Cícero sobre a amizade. No diálogo ciceroniano, é perceptível a essência da doutrina do pórtico nas bases do conceito de amizade apresentado, ainda que o filósofo romano se autodefinia como um acadêmico cético. *Laelius* não é um tratado estoico sobre a amizade, mas um diálogo que discute e pondera aquilo que se concebe sobre a amizade. Cícero, com seu método crítico, leva o leitor a analisar as várias posições filosóficas acerca da amizade, ainda que não chegue a nomeá-las.

Verificou-se, em *Laelius*, a virtude como base da amizade, o que fortalece a insistente refutação das relações entre amigos que nasçam da utilidade. Observou-se a grande preocupação de Cícero em argumentar a esse respeito, tendo em vista que no seu diálogo sobre a amizade o filósofo romano tem como matéria não só a amizade pessoal, mas essa relação na esfera pública. É um risco para as relações políticas ter em suas bases interesses pessoais que se distanciam do bem comum, desse modo, entendeu-se que, em Cícero, o enfoque da virtude tem como fim ressaltar qualquer forma de utilidade dessas relações, evitando que essas sejam movidas pelos vícios humanos, sem qualquer escrúpulo.

Ao passo que se apreendeu esse cuidado de Cícero com as consequências nocivas dos vícios da amizade pessoal para a amizade pública, ao acreditar na amizade nesse âmbito de relações vulneráveis, percebeu-se no diálogo ciceroniano uma *humanização* do conceito de amizade. Os personagens centrais do diálogo, Lélcio e Cipião, são homens reconhecidos pela virtude, mas, sobretudo, *homens comuns*, engajados na vida prática. O filósofo romano utiliza o termo *vir bonus* para tratar daquele que vive segundo a natureza e avança na virtude, e critica a virtude de homens que jamais podem ser encontrados (*De Amicitia* 6. 21).

O valor da *autarkeia* é evidenciado em Cícero, sobretudo ao apresentar o personagem Lélcio, diante da dor da perda do grande amigo Cipião, sem se deixar tomar pelas paixões e encontrando consolo em argumentos filosóficos. Mas, dentro do contexto no qual Cícero explora o tema da amizade, percebeu-se que o valor da autossuficiência entre os amigos é relevante para assegurar que as relações de amizade não arrisquem se apoiar em

qualquer forma de utilidade entre suas partes, deixando ainda mais explícito o valor da virtude no elogio do filósofo romano à amizade.

Esse caminho pelo estudo da amizade em outras correntes filosóficas e dentro do próprio estoicismo foi crucial para se adentrar no estudo das cartas de Sêneca a Lucílio, a fim de encontrar quais os contornos do seu conceito de amizade e de que maneira o cordovês concilia essa e a *autarkeia* na fase romana do estoicismo. O primeiro aspecto relevante é a linguagem senequiana, o filósofo não mede esforços para especificar o que é essa relação entre amigos, atento a cada termo utilizado (quando usar o termo amigo – carta 3), atento às distinções feitas (a distinção entre amor e amizade - carta 35), atento à devida interpretação de cada noção apresentada nas cartas (a detalhada explicação da *autarkeia* - carta 9). Entendeu-se que essa meticulosidade se deveu primeiramente à intenção das cartas de formar o discípulo na doutrina do pórtico e secundamente ao desejo de clarificar e atualizar para o seu tempo e para a posteridade os preceitos da escola.

Observou-se que o gênero escolhido por Sêneca para tratar dos fundamentos da doutrina estoica, a epistolografia, deu espaço para um discurso espontâneo – ainda que mantenha toda a densidade do pensamento da escola. As cartas com tom pedagógico impulsionam Lucílio à escolha filosófica, assim como – na relação com o discípulo – fortalecem as promessas do filósofo pela vida segundo a natureza. O gênero epistolográfico alcança também um público amplo, pois qualquer leitor ao confrontar o texto é interpelado pelos argumentos senequianos. No que tange à amizade, a troca epistolaria – ainda que não se tenha acesso direto às repostas de Lucílio – favorece não só a discussão teórica a respeito da relação entre amigos, mas se torna o espaço da construção da amizade entre Sêneca e Lucílio, a qual se desenvolve à medida que o discípulo se forma.

Uma marca do discurso senequiano nas cartas é o incitamento ao autoconhecimento, o aforismo grego “conhece a ti mesmo” parece ressoar nessas cartas, mas ressignificado com os preceitos da doutrina do pórtico, pois conhecer a si mesmo, em Sêneca, é o caminho de interioridade que leva ao alcance da parcela de *logos* em si. Já nas primeiras cartas do epistolário, observou-se como passo fundamental da escolha pela vida filosófica a apropriação de si (*vindica te tibi*) (*Ad Lucilium* 1. 1) e a capacidade de habitar consigo mesmo (*secum morari*) (*Ad Lucilium* 2. 1). Compreendeu-se que esse movimento *para si*, nas epístolas, primeiramente reflete o princípio de *oikeiosis*, o instinto natural de autopreservação; secundamente ressalta a escolha consciente e racional, por meio da prática filosófica, da *autarkeia*, a capacidade de não se afetar por aquilo que é externo e está fora do próprio controle. A felicidade estoica está diretamente ligada ao reconhecimento do *sumo bem* em si

mesmo, que é a virtude, para isso é preciso espoliar-se dos vícios, da vida movida pelas paixões, e direcionar a vida no acordo com a razão – o que coincide com a essência humana. Atingir essa condição absolutamente humana é atingir a autossuficiência.

Percebeu-se, ao longo do estudo das cartas, que o profundo entendimento da *autarkeia* é capital para se chegar ao conceito de amizade em Sêneca, pois somente livre das paixões se pode consolidar uma amizade verdadeira, sem qualquer interesse fora da virtude. Destarte, compreendeu-se que para além de uma problemática entre os conceitos de *amizade* e *autarkeia* – basilares na doutrina estoica – existe uma má interpretação da relação entre essas duas categorias.

Para tratar da amizade, o filósofo coloca como primeira condição a confiança total naquele que se denomina um amigo (*Ad Lucilium* 3. 2). Essa medida de confiança exige que o amigo se sinta diante do outro como se estivesse a falar consigo mesmo. A *fiducia* entre amigos não é uma novidade do pensamento senequiano, todavia, compreendeu-se na leitura das cartas que confiar no amigo está em consonância com o discurso da *apropriação de si*, pois, para que haja uma plena confiança no amigo, é necessário antes de tudo a plena confiança em si, a ponto de não ter nada a esconder nem mesmo de um inimigo (*Ad Lucilium* 3. 3). Outro aspecto da amizade que Sêneca retoma é a igualdade entre os amigos ao defini-la como «uma igual vontade pelo que é honesto liga os espíritos em sociedade» (*Ad Lucilium* 6. 3). A constância na busca da virtude é aquilo que associa os amigos, é com esse fim que Sêneca impulsiona Lucílio ao exercício filosófico, de maneira que ambos estejam igualmente prontos para essa comunhão plena. Contatou-se, assim, o importante papel da amizade como espaço de comunhão do *progresso moral* e de prática da virtude.

Observou-se que, à medida que Sêneca explora as características da amizade no diálogo com Lucílio, o filósofo introduz a importância dessa amizade consigo mesmo, a qual se compreendeu como o princípio de uma formação autárquica. Duas sentenças marcantes, que interpelam o discípulo à construção de uma autorrelação, estão nas últimas divisões de cartas que abordam a amizade como tema central. Ao final da carta 6, o filósofo presenteia Lucílio com uma máxima de Hecatão (*Ad Lucilium* 6. 7): «Quaeris' inquit 'quid profecerim? amicus esse mihi coepi» (Queres saber o que lucrei hoje? Comecei a ser amigo de mim próprio); e uma sentença análoga à de Hecatão está presente no final da carta 35 (*Ad Lucilium* 35. 4): «*Prospera ad me, sed ad te prius*» (Vem depressa até mim, mas chega primeiro até ti mesmo!). Constatou-se que Sêneca não afasta uma realidade da outra, a amizade com o amigo e a amizade consigo caminham *pari passu*, isto é, a construção autárquica não é uma barreira para o florescimento da relação com o outro, mas um caminho de aperfeiçoamento e de

aquisição da própria liberdade interior, que resulta em relações sociais melhores e autênticas, sem que haja nessas resquícios dos próprios vícios.

A análise da carta 9 do epistolário foi definitiva para a problematização levantada nesta tese, uma vez que nela Sêneca aborda diretamente o suposto conflito entre a *autarkeia* e a amizade a partir da colocação de Epicuro sobre a autossuficiência do sábio e a necessidade de amigos (*Ad Lucilium* 9. 1). Sêneca consegue com base nos preceitos estoicos justificar em que implica a *autarkeia* do sábio: uma inteira independência de tudo aquilo que não é um *bem*. O bem está na virtude e essa se contempla em si mesmo, não depende de nada de externo, pois é determinada pela razão. Isso é suficiente para a vida feliz do sábio. Desse modo, compreendeu-se que a felicidade daquele que atinge a virtude é uma condição interior. Assim, a virtude basta para a vida feliz, aquele que atinge a virtude não necessita de nada mais para a vida feliz (*Ad Lucilium* 9. 13). Esse é um ponto chave para a discussão da amizade, pois o sábio é um artífice em fazer amigos e, como foi visto nos fragmentos sobre amizade estoica de Diógenes Laércio, ter amigos é um bem (7. 124) e é conveniente (7. 108-109), o que demonstrou o valor da amizade para a doutrina. No entanto, a felicidade não depende dessa relação, o amigo é um bem externo, a vida feliz está estritamente relacionada àquela amizade consigo mesmo, à relação interior de quem alcança a virtude e, assim, basta a si mesmo. O que Sêneca explica é que para além dessa relação interior, o sábio é presente na vida prática, é um cidadão do mundo, participa da sociedade, de maneira que *para a vida* tem muitas necessidades, mas a felicidade independe de todas essas.

Foi muito importante aprofundar essa interpretação senequiana que distingue a *vida feliz* e a *vida*, pois a partir dela se compreende que a amizade e a vida social são pertinentes à *vida* daquele que é um modelo de homem excelente estoico. O sábio não é um ser solitário e imune às dores, aos conflitos, às perdas ou à fome. No entanto, a consciência de que o único bem está em si mesmo dá ao sábio a capacidade de estar preparado para a privação de tudo isso, o que não significa que o sábio não sinta a morte de um ente querido ou a fome diante da falta de alimento, mas, ao sábio, a felicidade está além dos bens afetivos e materiais, os quais são externos.

Esse entendimento foi imprescindível para tratar da relação entre os sábios, pois, na carta 109, Sêneca traz outro debate como um sábio pode ser útil àquele que basta a si mesmo e não tem nenhuma necessidade fora da virtude, isto é, outro sábio. Compreendeu-se que o *prodesse* (benefício) entre os sábios é revestido da prática da virtude entre eles, e que essa prática se distancia de qualquer forma de dependência e utilidade. A utilidade do sábio está no *ser útil* e não na busca de benefícios na relação de amizade. Exercer a amizade para o

estoico coincide com o exercício da virtude, de maneira que essa relação é sempre ativa e não espera nada em troca, a reciprocidade, isto é, o benefício mútuo é uma consequência natural dessa relação entre *ativos* e não o fundamento. Essa concepção é bastante clara na seguinte passagem da carta 9, na qual o filósofo justifica o desejo de ter amigos (*Ad Lucilium* 9. 8): «ut habeat aliquem cui ipse aegro assideat» (para ter a quem ajude na doença), e revela a amizade estoica com princípios completamente antagônicos à amizade epicurista, a qual se fundamenta na utilidade. Destarte, constatou-se que o benefício entre os sábios não conflita com o princípio de *autarkeia*, pelo contrário, para que a relação entre os sábios seja autêntica ambos precisam estar igualmente íntegros na vida virtuosa.

Um outro aspecto que despertou interesse da pesquisa na leitura das cartas é o espaço dado ao *proficiens* na relação de amizade. Como já se tratou, o sábio assume um lugar irrefutável na doutrina do pórtico, ele é um modelo de excelência moral que inspira aqueles que progridem na prática filosófica. Assim, a relação entre sábios é um modelo excelente de amizade. No entanto, na linguagem de Sêneca foi possível perceber o influxo paneciano no que se refere à participação do *proficiens* nas relações de amizade. Na carta 109, observou-se que Sêneca afirma que o sábio, para manter a virtude em atividade, procurará um homem perfeito, ou pelo menos que caminhe na via da perfeição (*Quaeret itaque aut perfectum virum aut proficientem vicinumque perfecto*) (*Ad Lucilium* 109. 15). Aquele que não atingiu ainda a *razão perfeita*, mas vive no acordo com a natureza e progride na prática da virtude, não é considerado pelo filósofo um *insensato*, mas um *sábio em potencial*, redimensionando, assim, a polaridade presente no estoicismo antigo entre o sábio e o restante dos homens que não atingiram a perfeição. Para Sêneca, o *proficiens* tem consciência da razão em si e já «avançou demais para retroceder» (*Ad Lucilium* 72. 10). Considerou-se esse valor concebido ao *proficiens* como uma continuidade, no pensamento senequiano, da *humanização da amizade* inaugurada em Panécio e retomada em Cícero.

A última etapa desta pesquisa intentou aprofundar o conceito de *autarkeia*, explorando a dimensão da interioridade nas cartas a Lucílio. Compreendeu-se que o sábio basta a si mesmo na medida em que encontra *em si* a virtude, o *sumo bem*. A partir desse pressuposto, questionou-se o que acontece nessa experiência de encontro consigo mesmo que leva o sábio à autossuficiência. Na carta 23, Sêneca convida Lucílio a experimentar uma alegria perene que não depende de nem um bem externo, mas do bem naquilo que lhe é próprio, para esse fim, o filósofo especifica que essa felicidade constante está dentro do discípulo com uma sequência bastante significativa a respeito da interioridade (*Ad Lucilium* 23. 6): «de tuo, te ipso e tui optima parte» (dentro de ti, em ti mesmo, na melhor parte de ti

mesmo). Observou-se na explicação senequiana a existência de uma camada mais profunda desse caminho interior, a qual se revela na linguagem do filósofo como qualitativamente apropriada, uma ótima parte. Entendeu-se que nessa parte mais íntima de si está a essência humana: a razão. A partir do estudo da doutrina, verificou-se que a razão, a parcela de *logos* presente em cada homem, coloca esse em relação necessária com a Razão Universal. Constatou-se, então, que a base da interioridade está nessa condição relacional originária, na qual o homem que atinge o *sumo bem* se reconhece como parte de um todo que é uno. Destarte, alegou-se que o caminho para o bem em si, com a finalidade de uma formação autárquica, desdobra-se nesse encontro do *eu* com a sua dimensão *cósmica* ao interno de si.

Na carta 41, Sêneca afirma que um *deus* habita o interior de cada homem e define uma relação de proximidade do divino com o humano (*Ad Lucilium* 41. 1): «prope est a te deus, tecum est, intus est» (a divindade está perto de ti, está contigo, está dentro de ti!). Novamente, compreendeu-se a interioridade como um espaço de relação. A linguagem senequiana mais uma vez apresenta o caminho interior em camadas, de maneira que se considerou essa última etapa *intus te*, como aquela mesma *optima parte* já evidenciada anteriormente. de bem; ou será que alguém pode elevar-se acima da fortuna sem auxílio divino?).

Outra especificação fundamental no que se refere à interioridade observou-se na exaltação que Sêneca faz daquilo que é um bem específico do homem (*Ad Lucilium* 41. 8): «animus et ratio in animo perfecta» (a alma, e, na alma, uma razão perfeita). A razão perfeita foi referida como uma parte da alma, destacou-se mais uma vez a linguagem do filósofo para tratar da interioridade que se apresenta em camadas que se aprofundam. Entendeu-se que essa parte mais íntima da alma, na qual está a razão perfeita, coincide com aquela *ótima parte* de si mesmo e com aquela dimensão *intus te*, onde habita um deus. Essas referências são importantes, pois corroboram com aquilo que se intentou afirmar nesse estudo: a *autarkeia* não é um empecilho para a amizade, pois compreendeu-se que a busca e o alcance do bem em si mesmo é o que permite o reconhecimento em si dessa profunda dinâmica relacional. Desse modo, considerou-se que o impulso para a vida em sociedade (*appetitio societatis*) – do qual floresce a amizade – é de acordo com a natureza humana e tem suas raízes nessa profunda essência relacional ao interno de cada homem.

Seguindo essa linha de raciocínio, foi relevante para o estudo aprofundar a definição de amizade como «interior societas» (sociedade interior) presente na carta 48. Sêneca conseguiu abordar nessa definição duas categorias essenciais do pensamento estoico, a vida interior e a vida em sociedade. Ao trazer para a dimensão interior o conceito de

sociedade, o filósofo não só revelou a *societate externa* como um modelo para aquela relação íntima, a amizade, como atestou que ao interno de si o homem é capaz de conter esse espaço de alteridade. O discurso senequiano na carta 48 é tomado por um forte apelo ao empenho em favor do auxílio àqueles que vivem presos às paixões e coloca a verdade filosófica como esse instrumento de transformação social. A partir desse contexto, pôde-se entender a máxima presente nas primeiras divisões da carta (*Ad Lucilium* 48. 2): «alteri vivas oportet, si vis tibi vivere» (tem de viver para os outros quem quiser viver para si). Compreendeu-se que o empenho filosófico de autoconhecimento e de aperfeiçoamento moral, o qual atinge o seu ápice no alcance da virtude, no espoliamento dos bens externos e no reconhecimento do bem em si, isto é, a *autarkeia*, não tem como fim uma vida isolada em contemplação dessa dimensão interior. No discurso senequiano, observou-se que esse atingimento do *sumo bem* em si é acompanhado da promessa de levar os preceitos filosóficos à humanidade, curando-a dos *males da alma*. Alcançar a virtude passa pela ação virtuosa, a qual se estende a cada ser racional, a fim de auxiliá-lo ao caminho filosófico.

A interpelação a Lucílio para que mantenha suas promessas permeia a carta 48, ressaltando que o empenho filosófico não é só individual, mas social, está intimamente relacionada à concepção estoica do *cosmos* como essa totalidade harmônica. Constatou-se que a máxima «tem de viver para os outros quem quiser viver para si» reflete essa relação cósmica presente em cada homem por meio da razão, de modo que a condição humana basta para que nada de humano lhe seja alheio (*Ad Lucilium* 95. 53).

Retomando a problematização inicial desta pesquisa, tendo em vista a análise das cartas a Lucílio, concluiu-se que Sêneca consegue trabalhar com profundidade os pontos mais relevantes no que se refere à discussão da amizade no seu pensamento filosófico. Não se pode falar de um tratado sobre a amizade em Sêneca, levando-se em consideração a abrangência temática do epistolário, mas pode-se afirmar que as cartas centrais sobre a amizade são fundamentais para uma compreensão detalhada e atualizada do pensamento estoico. Entendeu-se, assim, a relevância desse estudo analítico.

A argumentação de Sêneca sobre a amizade se ancora nos princípios fundamentais da doutrina, mas é notório o influxo paneciano, principalmente no que tange uma abertura ao *proficiens* para a construção de uma amizade virtuosa. É capital para o cordovês instaurar as bases da amizade na virtude e afastá-la de qualquer forma de relação de utilidade. Compreendeu-se que o benefício entre amigos (*prodesse*) é transfigurado na capacidade do amigo de “ser útil”, pois o benefício está na prática da virtude. A amizade tem suas origens no impulso natural de apropriação de si que se estende a cada homem (*oikeiosis*), de modo que,

verificou-se que a amizade é segundo à natureza, ou seja, está no acordo com a essência racional humana.

Aquilo que se ressaltou como original do conceito senequiano de amizade é a atenção dada ao papel do autárquico nessa relação. Sêneca define o sábio como um artífice em fazer amizades, o que é bastante significativo, pois em nenhum momento as relações de amizade são alheias para aquele que é autossuficiente na virtude. É capital para o conceito de amizade em Sêneca a compreensão da *autarkeia* como a condição para que a relação entre amigos seja inteiramente focada na virtude, de maneira que somente assim a amizade é buscada por si mesma. A maneira como Sêneca aborda a interioridade humana nesse processo autárquico também é relevante, pois, ao final desse percurso para *dentro de si* tão elaborado em Sêneca, pode-se contemplar uma dinâmica relacional que se fundamenta nas concepções da doutrina. Apropriando-se de si, o homem é capaz de estar em relação com o todo. Essa noção que coloca sob o mesmo plano interioridade e alteridade reforça que aquele que atingiu a *autarkeia* basta a si mesmo à medida que reconhece em si essa condição racional que o coloca em relação com *sua melhor parte* e com o *cosmos* inteiro.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, Julia. Plato and Aristotle on friendship and altruism. **Mind**, v. 86, n. 344, p. 532–554, 1977.
- ANNAS, Julia. **The Morality of Happiness**. New York: Oxford University Press, 1993.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- BANATEANU, Anne. **La théorie stoïcienne de l'amitié**. Fribourg: Ed. Univ. [u.a.], 2001.
- BARTSCH, Shadi. Senecan selves. **The Cambridge Companion to Seneca**, p. 187–198, 2015.
- BECKER, Lawrence C. **A New Stoicism**. New Jersey: Princeton University Press, 2017.
- BELTRÁN SERRA, Joaquín. **La amistad y el amor en el epistolario de Séneca**. 2008.
- BOBZIEN, Susanne. **Determinism and freedom in stoic philosophy**. Oxford : Oxford ; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1998.
- BRUNSCHWIG, Jacques; SEDLEY, David. Hellenistic philosophy. **The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy**, n. Cambridge University Press 2, 2003.
- BURNET J. **Plato. Platonis Opera**. ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- CASSIDY, Eoin G. The significance of friendship: reconciling the classical ideals of friendship and self-sufficiency. **Amor amicitiae: On the Love that is Friendship: Essays in Medieval Thought and Beyond in Honour of the Rev. Professor James McEvoy**, p. 39–62, 2004.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CÍCERO. **De finibus bonorum et malorum**. L Reynolds (éd.), Oxford, Oxford University Press, 1998.
- CÍCERO Marco Túlio. **Da Amizade**. Gilson César Cardoso de Souza (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CÍCERO Marco Túlio. **Dos Deveres**. Angélica Chiapeta (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CICERO Marcus Tullius. **De Officiis**. Walter Miller (trad.), London, William Heinemann LTD, 1913.
- CICERO Marcus Tullius. **On moral ends**. Julia Annas (trad.). Cambridge: New York, Cambridge University Press, coll. « Cambridge texts in the history of philosophy », 2001.

- COOPER, John M. Aristotle on the Forms of Friendship. **The Review of Metaphysics**, v. 30, p. 619–648, 1977a.
- COOPER, John M. Friendship and the Good in Aristotle. **The Philosophical Review**, v. 86, n. 3, p. 290–315, 1977b.
- COOPER, John M. Stoic autonomy. **Social Philosophy and Policy**, v. 20, n. 2, p. 1–29, 2003.
- COULMAS, Peter. **Les citoyens du monde**. Paris: Albin Michel, 1995.
- DAVIES, Peter. **Commentary on Seneca’s Epistulae Morales Book IV (Epistles 30-41)**. 2010. PhD Thesis – The University of Auckland, Auckland, 2010.
- DE MOURA, Alessandro Rolim. Diálogo interior nas Cartas a Lucílio, de Sêneca. **Ágora: Estudos Clássicos em debate**, n. 17, p. 263–297, 2015.
- DUGAS, Ludovic. **L’amitié antique**. Paris: Librairie F. Alcan, 1914.
- EDWARDS, Catharine. Absent Presence in Seneca’s Epistles: Philosophy and Friendship. **The Cambridge Companion to Seneca**, p. 41–53, 2015.
- EDWARDS, Catherine. Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca’s Letters. **Greece & Rome**, v. 44, n. 1, p. 23–38, 1997.
- EURIPIDES. **Orestes de Euripides**. Tradução Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa. São Paulo: Ateliê Editorial, 2017.
- EVENEPOEL, Willy. Cicero’s Laelius and Seneca’s letters on friendship. **L’antiquité classique**, v. 76, p. 177–183, 2007.
- EVENEPOEL, Willy. Seneca’s letters on friendship: notes on the recent scholarly literature and observations on three quaestiones. **L’Antiquité Classique**, v. 75, p. 177–193, 2006.
- FRAISSE, Jean-Claude. **Philia la notion d’amitié dans la philosophie antique**. Paris: Librairie e Philosophique e J. Vrin, 1974.
- GAGLIARDI, Paola. **Un legame per vivere**. Galatina: Congedo, 1991.
- GIANNANTONI, Gabriele. **Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone**. Napoli: Bibliopolis, 2005.
- GRATTI Beatris Ribeiro. **Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2009.
- GRAVER, Margaret. **Stoicism & emotion**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- HADOT, Pierre. **Che cos’ è la filosofia antica?** Torino: Einaudi, 1998.
- HADOT, Pierre. **La citadelle intérieure**. Paris: Fayard, 1992.
- HADOT, Pierre; DAVIDSON, Arnold I. **Esercizi spirituali e filosofia antica**. Torino: Einaudi, 2008.

- HADOT, Pierre; DAVIDSON, Arnold Ira. **Studi di filosofia antica**. Pisa: ETS, 2014.
- HITZ, Zena. Aristotle on self-knowledge and friendship. **Philosopher's Imprint**, v. 11, n. 12, 2011.
- HOMERO. **Iliada**. Frederico Lourenço (trad.). Lisboa: Biblioteca Editores Independentes, 2009.
- INWOOD, Brad. **Reading Seneca**. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2005.
- INWOOD, Brad. The Will in Seneca the Younger. 2008.
- INWOOD, Brad; DONINI, Pierluigi. **The Cambridge history of Hellenistic philosophy**. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 1999.
- JONES, Madeleine. Seneca's Letters to Lucilius: Hypocrisy as a Way of Life. **Wildberger, J.-Colish, ML (eds.), Seneca philosophus, Berlín-Boston, De Gruyter**, p. 393–429, 2014.
- KEITH, Arthur L. Cicero's Idea of Friendship. **The Sewanee Review**, v. 37, n. 1, p. 51–58, 1929.
- KONSTAN, David. Epicurus on the Gods. **Epicurus and the Epicurean Tradition**, p. 53–71, 2011.
- KONSTAN, David. **Friendship in the classical world**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- L. ANNAEUS SENECA IUNIOR. **L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales; recognovit et adnotatione critica instruxit LD Reynolds**. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- LAÉRCIO Diógenes. **Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres**. Mário da Gama Kury (trad.), 2ª, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2008.
- LAURAND, Valéry. Les liens de la vertu: la doctrine stoïcienne de l'amitié. **Vita Latina**, v. 178, n. 1, p. 53–72, 2008.
- LESSES, Glenn. Austere Friends: The Stoics and Friendship. **Apeiron**, v. 26, n. 1, p. 57, 1993.
- LÉVY, Carlos. Plaisir et amitié dans les Lettres à Lucilius. **Ítaca: quaderns catalans de cultura clàssica**, p. 119–131, 2013.
- LIMA, Sidney Calheiros de. **Aspectos do gênero dialógico no De finibus de Cícero**. 2009. PhD Thesis – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.
- LONG, A. A. **From Epicurus to Epictetus**. Oxford : Oxford ; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2006.
- LONG A. A. et D. N. SEDLEY. **The Hellenistic philosophers**. Cambridge [Cambridgeshire]; New York, Cambridge University Press, 1987.

LONG A. A. et D. N. SEDLEY. **The Hellenistic Philosophers: Volume 2, Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography**. Cambridge [Cambridgeshire] ; New York, Cambridge University Press, 1987.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. **The Hellenistic philosophers**. Cambridge [Cambridgeshire] ; New York: Cambridge University Press, 1987a.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. **The Hellenistic Philosophers**. Cambridge [Cambridgeshire] ; New York: Cambridge University Press, 1987b.

LONG, Anthony Arthur. The socratic legacy. **The Cambridge History of Hellenistic Philosophy**, p. 617–641, 1999.

LUCIUS ANNAEUS SENECA IUNIOR, *L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales; recognovit et adnotatione critica instruxit LD Reynolds*, L. D. Reynolds (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1965.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Jaime Bruna (trad.). São Paulo: Abril Cultural, coll. « Os Pensadores », 1973, vol. 5.

MARONNA Helena Andrade. **Lísis, de Platão**: tradução, estudo introdutório e notas. PhD Thesis, Universidade de São Paulo, 2014.

MATOS, A. Destino e liberdade no pensamento estoico greco-romano. **Revista Filosófica de Coimbra**,(43), p. 7–42, 2013.

MEYER, Michael J. Stoics, rights, and autonomy. **American Philosophical Quarterly**, v. 24, n. 3, p. 267–271, 1987.

MITCHELL, Andrew. Friendship Amongst the Self-Sufficient: Epicurus. **Essays in Philosophy**, v. 2, n. 2, p. 99–107, 2001.

NARDUCCI, Emanuele. **Introduzione a Cicerone**. 3. ed ed. Roma: Laterza, 1997.

NICHOLS, Mary P. **Socrates on Friendship and Community**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

NUSSBAUM, Martha Craven. **La terapia del deseo**. Barcelona: Paidós, 2012.

O'CONNOR, David K. The invulnerable pleasures of Epicurean friendship. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, v. 30, n. 2, p. 165–186, 1989.

PAKALUK, Michael. **Aristotle's Nicomachean ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PANGLE, Lorraine Smith. **Aristotle and the philosophy of friendship**. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2003.

PARATORE, Ettore; MANUEL LOSA, S.J. **História da Literatura Latina**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian., 1987.

- PETERLINI, Ariovaldo Augusto. Uma visão senequiana da amizade. **Letras Clássicas**, n. 3, p. 95–108, 2002.
- PLUTARCO. **Obras Morais-Como Distinguir um Adulador de um Amigo, Como Retirar Benefício dos Inimigos, Acerca do Número Excessivo de Amigos**. Tradução Paula Barata Dias. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.
- POHLENZ. **La Stoa - Storia di un movimento spirituale**. [S.l.]: Firenze, 1967a. v. I.
- POHLENZ, Max. **La Stoa, Storia di un movimento spirituale trad. it.** Firenze: La Nuova Italia, 1967b. v. 1.
- POHLENZ, Max. **La Stoa, Storia di un movimento spirituale trad. it.** Firenze: La Nuova Italia, 1967c. v. 2.
- PRICE, Anthony W. **Love and Friendship in Plato and Aristotle**. Repr. (with additions and corr.) ed. Oxford: Clarendon Press, 1997. (Clarendon Paperbacks).
- RADICE, Roberto. **Oikeiosis**. Milano: Vita e pensiero, 2000. v. 77.
- REALE, Giovanni. **Il pensiero antico**. Milano: Vita e Pensiero, 2001.
- RIST, John M. Epicurus on friendship. **Classical Philology**, v. 75, n. 2, p. 121–129, 1980.
- ROBINSON, Richard. Plato's Earlier Dialectic, Ithaca 1941. **Robinson Plato's Earlier Dialectic 1941**, p. 234, 1953.
- SALLES, Ricardo (Org.). **God and cosmos in stoicism**. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2009.
- SEDLEY, David. Epicurus' theological innatism. **Epicurus and the Epicurean Tradition**, p. 29–52, 2011.
- SEDLEY, David. Is the "Lysis" a dialogue of definition? **Phronesis**, v. 34, p. 107, 1989.
- SÉNECA, Lúcio Aneu; CAMPOS, J. A. Segurado e. **Cartas a Lucílio**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian., 2004.
- SENECA, Lucius Annaeus. **Lettere a Lucilio**. Tradução Umberto Boella. Torino: UTET, 1983.
- SENECA Lucius Annaeus. **Letters on ethics: to Lucilius**. Margaret Graver et A. A. Long (trad.), Chicago, The University of Chicago Press, coll. « The complete works of Lucius Annaeus Seneca », 2015.
- SPINELLI, Miguel. Epicuro e o tema da amizade: a philía vinculada ao érôs da tradição e ao êthos cívico da pólis. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 18, n. 29, p. 05–35, 2011.
- STERN-GILLET, Suzanne. Epicurus and Friendship. **Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie**, v. 28, n. 2, p. 275–288, 1989.
- TINDALE, Christopher W. Plato's "Lysis": A Reconsideration. **Apeiron**, v. 18, n. 2, p. 102–109, 1984.

TRAINA, Alfonso. **Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca**. Bologna: Pàtron editore, 2011.

VERGILIUS. **Eneide**. Tradução Luca Canali. Milano: A. Mondadori, 2003.

VERSENYI, Laszlo. Plato's Lysis. **Phronesis**, v. 20, n. 3, p. 185–198, 1975.

VEYNE, Paul. **Seneca**. New York: Routledge, 2003.

VLASTOS, Gregory. **Platonic studies**. New Jersey: Princeton University Press, 1973. v. 22.

WILCOX, Amanda. **The gift of correspondence in classical Rome**. Madison: The University of Wisconsin Press, 2012. (Wisconsin studies in classics).

WILSON, Marcus. Seneca's Epistles to Lucilius: A Revaluation. **Ramus**, v. 16, n. 1–2, p. 102–121, 1987.