



DO CONHECE-TE A TI MESMO AO HABITA-TE EM TI MESMO. A PERSPECTIVA ONTOLÓGICA DO CONHECIMENTO DE SI ENQUANTO SER PARA A EXISTÊNCIA. O TESTEMUNHO DE SÊNECA *

From knowing thyself to dwell thyself. The ontological perspective about the self knowledge as being to existence. The Seneca's testimony

Ronaldo Amaral **

Resumo: O conhecimento de si há que se referir, necessariamente, a um si para o conhecimento. Não obstante, em âmbito metafísico e ontológico, o si a ser conhecido deveria ser o mesmo que buscaria conhecer-se. Isto quer dizer que o ser que se deveria conhecer seria anterior ao seu próprio ser enquanto já constituído por este seu conhecimento, ou ainda, seria tal pelo encontro entre o próprio ser em si, bondoso e virtuoso ele mesmo, com aquele que ainda é para ser, e sobre a promoção da sabedoria de si, pela qual essência e existência se encontrariam e se fundiriam na alma. Poderíamos dizer que estamos aqui diante da reelaboração do conhece-te a ti socrático em direção a uma ontologização da alma humana, sobretudo se vista sob a ótica da busca pela autossuficiência do eu espiritual, tão cara ao período helenístico e romano e notadamente a Sêneca.

Palavras-chave: Ontologia. Sabedoria. Sêneca. Antiguidade. Helenismo.

Abstract: The knowledge of the self must refer necessarily to a self for knowledge, however, in a metaphysical and ontological scope, the self to be known should be the same that would seek to know itself. This means that the being that should be known would be prior to its own being as it is already consti-

* Artigo submetido em 28/08/2021 e aprovado para publicação em 06/05/2022.

** Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2006); professor associado do curso de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

tuted by this knowledge, or it would be the encounter between the being itself, the one who still is going to be, and about the development of its wisdom, that the essence and existence meet and merge in the soul. We could say that we are here facing the re-elaboration of the Socratic knowing thyself toward the ontology of the human soul, especially if seen from the perspective of the search for self-sufficiency of the spiritual self, so dear to the Hellenistic and Roman period and especially to Seneca.

Keywords: **Ontology. Wisdom. Seneca. Ancient. Hellenism.**

Introdução

Sócrates, como vê-se em inúmeros diálogos platônicos, se não descobriu, certamente perscrutou e apresentou a alma ou o homem interior como o homem ele mesmo, ou seja, o lugar mesmo da existência pela qual toda existência é. Isso, ao menos enquanto a existência fosse por ele ressignificada, ao levar suas impressões afetivas ao tribunal da razão, também elas já transformadas em disposições interiores.¹ Dito de outro modo, a alma é o homem ele mesmo e enquanto tal é o centro propulsor de toda existência que é, pois ela é necessariamente humana.² Tal asserção já foi, aliás, por demasiado explorada, desde inclusive a sua reelaboração mítico-religiosa pelo pensamento filosófico antigo, o que não implicou, de modo algum, em sua dessacralização, mas certamente permitiu sua interiorização, levando consigo inclusive aquela dimensão divina.³ Logo, a alma humana também ganharia a dimensão de ser sagrada, na medida em que se descobria comportar ela o divino enquanto razão, e por ela,⁴ e isto porque será o próprio homem sua manifestação maior.

Com efeito, durante a Antiguidade ou até, ao menos, o advento do período helenístico, a máxima do conhece-te a ti mesmo conduziu ou reconduziu o homem para si, para o seu saber-se, mas tendo em vista uma função também para ele urgente: torná-lo melhor para a vida prática, seja aquela que se realizava na *pólis*, seja aquela que o permitia explorar melhor ou

¹ A nosso ver é notável aqui a referência ao argumento central que compõe o diálogo platônico Primeiro Alcebiades ou o Alcebiades Maior.

² Dirá Martin Heidegger só o homem existe, porquanto é ele que leva à existência tudo aquilo que existindo existe exatamente por ele existir ou por sua consciência de ser existência e inclusive para doá-la “ o homem representa o ente enquanto tal e pode ter consciência do que é representado”. HEIDEGGER Martin. *Que é metafísica?* São Paulo: Duas Cidades, 1069, p. 72.

³ COURCELLE, Pierre. *Conosce te stesso. Da Socrate a san Bernardo*. Milano: Vita e Pensiero, 2011, p. 16.

⁴ PLATONE, *Alcebiade Maggiore*, 134d. In: Platone, *Tutti gli scritti*. A cura de Giovanni Reale. Presentazione, traduzione e note di Claudio Mazzarelli, Milano: Bompiani, 2001, p. 599-633.

mais eticamente o mundo natural.⁵ Ora, a descoberta do eu interior como o núcleo pulsante da existência, senão seu núcleo demiúrgico mesmo, voltou o homem para si, mas, ainda assim, para devolvê-lo ao mundo como seu senhor, colocando-o a sua mercê ou mesmo sob seu domínio. Isto quer dizer que não vislumbraríamos o indivíduo apenas em direção a sua autossuficiência, no sentido de um saber-se para ser e ser, antes de tudo, pelo e no espírito, mas também para educá-lo ou edificá-lo para o mundo, como sujeito ético; logo, para a formação do político capaz de exercer o bom governo para o outro ou para a cidade, ou ainda, para ser um religioso conhecedor dos princípios metafísicos e primordiais de sua crença mais do que um praticante formal ou entregue docemente à piedade.

1. A emergência do si mesmo ou da alma humana sobre a esfera do afetivo e do mundo exterior

Dito isto, e ainda que sob a perspectiva da dialogicidade entre o ser interior e os meios de sua ação exterior, deveria haver também já aqui, uma convergência entre o ser da existência e o que a funda desde seus princípios espirituais, seja porque deles partiria ou porque neles encontraria seu valor último, sobretudo se assentidos pela reta razão. De um modo geral, acreditava-se que era a razão que, tendo julgado as impressões que a alma teria a partir dos afetos exteriores, mas já em si, ditaria a natureza última do existir no mundo, enquanto desvelasse a si e em si seu valor último, ou seja, aquele que demonstrava que as coisas seriam mais que coisas, seriam meios para se atingir a essência do ser pela qual elas seriam, enquanto algo de real e verdadeiro para o espírito⁶. Logo, o mundo exterior deveria ser percebido como um invólucro que mais obnubilava ou escamoteava a existência verdadeira do que a apresentava. Ainda assim, o homem antigo,

⁵ Com relação à vida natural podemos lembrar aqui, por exemplo, o tratado aristotélico “Da parte dos Animais” que se interessou na compreensão biofísica deles e isto a partir de uma ciência analítica e empírica; do outro lado, teríamos, por exemplo, os tratados de Plutarco “Sobre a Inteligência dos Animais” e de Porfirio “Sobre a Abstinência” em um senso propriamente ético ou talvez inclusive metafísico.

⁶ Embora o vocábulo *spiritus* não seja estranho à escritura de Sêneca para se referir à alma humana como um ser ou um ente singularmente referido, vemos nele recorrerem o mais das vezes os termos *animus* ou *mens*, uma vez que *anima* deveria remeter ou se confundir com o espírito próprio do cosmos, logo, universal e impessoal. Por isso, resolvemos aqui usar o termo espírito em lugar de alma, uma vez que este termo que designa o sopro vital de um ente particular é mais sensível à nossa cosmovisão judaico-cristã, até porque as próprias categorias do pensamento grego e greco-latino que chegaram até nós, já foram por ela filtradas. Sobre o problema desta terminologia em Sêneca, pode-se ver PITTET, Armand. *Vocabulaire Philosophique de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1937, p. 92 e CAMPOS, Julio. “La inmortalidad del alma en Séneca a través de los psicómios”. *Helmántica: Revista de Filología Clásica y Hebrea* 1965, volume XVI, n. 49-51, 1965, p. 291-317.

notadamente aquele do mundo da política e, logo, da cidade, continuaria dialogando com a vida coletiva ou investigando a natureza física, para poder melhor dominá-la e colocá-la a seu benefício, inclusive por concebê-la como sendo só um objeto de investigação empírica, onde se incluiria o próprio homem e suas condições materiais ou mesmo psicofísicas.

A partir do IV século da era antiga, assistiríamos, no entanto, uma mudança fundamental na própria cosmovisão que abarcou não só as estruturas materiais e socioculturais, mas sobretudo a do pensamento, e talvez esta devida às primeiras. Ora, se todo pensamento é histórico, todo o pensar histórico é também, por seus fundamentos eidéticos, anistórico, de onde ele pode vir a ser mais que uma representação *ipso facto* de suas estruturas concretas. Queremos com isso dizer que, para esta época, o adentramento à vida interior levaria consigo a minoração daquela relação, senão necessária, até então necessitante, entre o pensamento e a existência factível. No entanto, este período, marcado por muitas e polissêmicas transformações, já possui uma longa e prolixa historiografia, notadamente aquela que menciona seu início a partir da perda da autonomia política e social das cidades-estado gregas a favor da dominação macedônica, marcada sobretudo pelo declínio de algumas de suas democracias pela imposição de um governo de caráter monocrático e estrangeiro.⁷ Ora, a perda de direitos políticos ou das ocasiões para seu fazer, logo, das liberdades, levou a um recolhimento dos indivíduos para o interior das suas casas ou de si mesmos. Não havendo cidade no sentido político, não haveria cidadãos para seu cultivo ou para a cultura de um *modus vivendi* próprio da vida na *pólis*, como a frequência aberta entre os cidadãos, a discussão nas praças e meios públicos, constituídos muitas vezes também como lugares de recreio, como as termas, os ginásios, as cerimônias religiosas públicas, etc.

Como sabemos, foi sobretudo Alexandre Magno que em seu afã de conquista derrubou muitas barreiras entre civilizações diversas e até então estranhas entre si.⁸ Foi neste momento que os gregos seriam apresentados a povos que possuíam capacidades análogas ou maiores que as suas, no sentido ao menos mais amplo de poder formar e conduzir uma civilização igualmente complexa, política e culturalmente. Daqui nasceriam duas atitudes fundamentais: rever seu próprio pensamento, no sentido de reavaliar a que ou a quem se prestava e, logo, a própria natureza daquilo que de fato deveria ser pensado. Logo, o pensamento se dirigiria cada vez mais aos princípios e às causas mesmas do seu ser mais do que à sua manifestação circunstanciada pela contingência e pelas determinações exteriores.

⁷ A título de indicação acerca de uma obra acessível e ao mesmo tempo bastante especializada sobre o período, e sem deixar o âmbito da filosofia propriamente, ver SPINELLI, Emidio (org.) *Storia della filosofia antica*. III, L'età ellenistica. Roma: Carocci, 2016.

⁸ RADICI, Roberto. *Estoicismo*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2017, p. 17.

E se, por um lado, este modo de conceber a verdade do ser levava a um ensimesmamento cada vez mais grave, também, e, por ele mesmo, abria-se para uma universalidade em si. Isto não quer dizer, por sua vez, que o outro fosse rechaçado, mas sim reconduzido ao si do pensamento, também como um produto em grande medida seu, inclusive visto a partir de uma mesma essencialidade espiritual. Sêneca, aliás, chega a dizer mesmo que o outro verdadeiramente real e vívido é só aquele que vive e convive no seu espírito, para além do efetivo ou mesmo do afetivo exterior.⁹ E mesmo no âmbito das circunstancialidades sociais veríamos neste período também o acolhimento de todos aqueles que o desejassem como dignos da filosofia e do filosofar, fossem eles mulheres, escravos ou estrangeiros.¹⁰ Ademais, a perda dos deuses, como existências em si sagradas e à parte do humano, fez soçobrar ainda mais o espírito público em uma sociedade como a grega ou a greco-romana em que o sagrado se personificava em tantos deuses quantos fossem solicitados por suas manifestações em atendimento às necessidades e às potências humanas ou naturais. Com efeito, eles eram compreendidos ou, às vezes, confundidos com as vicissitudes próprias da psique e da razão, como a justiça, o amor, a beleza, mas também, com os fenômenos físicos e naturais.¹¹ Agora essas potências seriam buscadas e compreendidas desde e no homem interior e com cada vez mais gravidade. Veríamos então e a favor do espírito individual, o declínio da importância do culto do espírito público, como tal só a ele servível ou por ele manifesto.¹² A vida coletiva, política e religiosamente sustentada, perdia seus atores divinos que já não eram agora, em si e por si, o lugar e a razão última de ser e do ser sagrado. Logo, tanto os exercícios públicos, que levavam ao pensar coletivo, quanto aqueles que levavam ao agir desse modo, ou seja, social e culturalmente determinado, deveriam dar espaço àqueles que ocorriam especialmente no âmbito da vida privada. Os deuses da cidade

⁹ SENECA, *Epistola* 55,11.

¹⁰ Para ficarmos no âmbito estoico e romano, poderá se evocar Epicteto que era um escravo ou Musônio Rufo que dirá em uma diatribe que as mulheres também devem filosofar, assim como o próprio Sêneca que dirá que o *status quo* social não diz respeito ao homem verdadeiro que é constituído pela alma e pela qual todos os homens seriam iguais, inclusive por uma mesma capacidade de ascender à vida de sabedoria.

¹¹ Se as disposições da alma, como as virtudes e os vícios, serão tidas pelo pensamento filosófico como próprias do espírito humano, não as considerando personificações de entes ou espíritos cósmicos e supra-humanos, com o advento do cristianismo tais disposições próprias do pensamento mítico-religioso ressurgiram, embora agora personificadas nas próprias disposições internas da alma como entes que a tomavam e a possuíam e desde fora. As obras de Orígenes de Alexandria e, sobretudo, Evágrio Pôntico que o segue, falam que os vícios não só são incitados pelos demônios, mas por cada demônio especializado em cada vício, ou seja, mais que suscitados pelo homem, e ainda que por predisposições suas, são de fato e em efeito, devidos a espíritos malignos, como o demônio da ira, da gula, etc; logo, sem a presença dos demônios tais vícios não se verificariam, não ao menos em força de tamanho ato destrutivo para o si mesmo. Este é o caso do tratado “os oito vícios capitais” de Evágrio Pôntico e disto eu mesmo já tratarei em mais de um artigo anterior.

¹² GRILLI, Alberto. *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano, Roma: Fratelli Bocca Editori, 1953, p. 23.

que personificavam suas instituições e valores, com seus cultos e oblações públicas, dariam lugar a uma religiosidade mais íntima e, ainda assim, mais verdadeiramente coletiva, no sentido de ser universal, e isto antes mesmo do cristianismo.¹³ Daqui veríamos surgir uma divindade que se personificará mais na razão do que nas ações corporificadas por esta ou aquela natureza ou potência experienciável;¹⁴ ou ainda a perda da importância daqueles ritos que se prestavam só a favores imediatos em vista de uma providência maior e unidirecional. É claro que cada uma destas concepções religiosas haveria de ser compreendida também no interior de suas específicas categorias de pensamento. Mas, o que importaria imediatamente dizer aqui a respeito do sagrado neste período, é ser ele também para os indivíduos uma experiência íntima.

Por sua vez, a interiorização do sagrado foi também fruto desta interiorização do indivíduo, para sua apreensão epistêmica ou gnosiológica, ou seja, para o acesso ao saber acerca da natureza de si enquanto asserção ontológica, já iniciada, insista-se, pela prática socrática. Por isso, o próprio campo da investigação filosófica, ao se fechar cada vez mais no indivíduo, se fechava também com relação a seus lugares e relações públicas; logo, deixava a praça em favor da casa ou do *scriptorium*. Também aqui o discurso público e o ensino coletivo dariam lugar ao diálogo íntimo ou tão só à escrita ou à leitura silenciosa. A produção de cartas seria meio comunicante entre dois indivíduos que, em si, era tão silencioso, quanto ressoante no sentido de seu fazer para instruir. A instrução a um discípulo, por exemplo, era mais um excitamento a sua autoedificação do que um ensino a partir do desenvolvimento de um plano de estudos, com argumentos dialógicos e objetivos.

Ter-se-iam aqui, portanto, as mudanças, a nosso ver, mais fundamentais no sentido da própria identidade individual. Neste período vê-se esta emergir como autoidentidade e não só referida pelo outro, mas por suas próprias disposições interiores que deveriam, por um exercício íntimo,¹⁵ se colocar a favor de sua unidade e coerência consigo mesmo. Poderíamos falar ainda

¹³ Sêneca dirá que não se peça nada aos deuses, pois tal pedido seria ineficaz sobretudo se atendido, pois o homem não pode receber nada de fora que lhe possa ser verdadeiramente benéfico, até porque o homem de sabedoria devia já ser consciente de que o próprio deus habita em si e por sua reta razão e não em outro lugar ou espaço. Ver nossa nota 24.

¹⁴ Para o estoicismo Deus possuía menos um senso teológico e mais o sentido de ser um princípio ativo ou a razão que informava a vida e a perfeição do cosmos. Deus era *logos* mais que princípio dos demais seres, embora, e diferentemente dos pensadores pré-socráticos, um *logos* já de caráter pessoal, por ser tanto força, sendo imanente, quanto por possuir a consciência de sua própria lei. E ainda que os estoicos tenham feito o *logos* pré-socrático encontrar-se no âmbito do divino ou tornar-se o divino ele mesmo, ele continuou sendo a razão. RADICI, Roberto. *Estoicismo*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2017, p. 38.

¹⁵ SENECA, De Ira III, 36,1. In: *Dialoghi*. Edizione critica con traduzione e note a cura de Nedda Sacerdoti. Volume I. Milano: Instituto Editoriale Italiano, 1968-1971, p. 117-335. Excetuando as Epístolas a Lucílio todas as demais obras de Sêneca deverão se remeter a esta edição.

aqui de autoconsciência, no sentido de saber-se a si pela própria descoberta de si. E esta possessão de si deveria ser obtida também, e antes de tudo, por uma despossessão de tudo aquilo que era da ordem do afetivo e da materialidade estéril. Por isso, tanto aquilo a ser conhecido quanto o ser deste conhecimento deveria ser igualmente objeto de uma investigação introspectiva, individual e solitária, por meio de uma ciência de si para saber a si, o que bastaria, aliás, a toda ciência mesma.

Muitos estudiosos desse período poderiam aqui ser evocados como testemunho desta saída da cidade ou da vida coletiva, e não para o campo, como se verá na chamada crise do III século da era cristã, mas para o interior do si mesmo, o que implicaria, ademais, sua própria (re)descoberta já iniciada pela tradição socrática, insistamos. Entre estes autores, e em época romana, encontra-se Sêneca, cuja literatura e pensamento a este respeito foi tão exemplar em seus escritos, quanto o foi por seu testemunho de vida, notadamente aquela dedicada à sabedoria de si. Por outro lado, o recolhimento em casa ou em si do filósofo neste período, não significava propriamente fuga da realidade ou um rechaço, muitas vezes mesmo odioso, à comunidade humana,¹⁶ mas todo o contrário.¹⁷

2. O eu interior em busca da sua autossuficiência para o ser feliz

Se o jardim de Epicuro se constituiu em um verdadeiro oásis para os espíritos em busca de tranquilidade,¹⁸ uma vez que aí poderiam dar-se em ajuda mútua, Sêneca, a despeito de ter sido ele mesmo um homem público, recomendava, por sua vez, a mais estrita solidão e não para colher aí os frutos amargos da inépcia, mas os mais doces favores do espírito. “[...] Aparta-te, assim, do vulgo, Paulino caríssimo, e tendo sido abalado pela vida em proporção a tua idade, retira-te em um porto mais tranquilo [...]”.¹⁹ E ainda mais ressoante a este respeito:

E de novo me comprazo de uma vida fechada entre as paredes domésticas, de modo que ninguém me roube um dia, dado que nada a mim poderia

¹⁶ O retiro voluntário é sempre positivo para aquele que o faz deliberada e conscientemente ou para aquele que, mesmo por algum anseio pessoal, promove um aprisionamento de energia semelhante à ascese filosófica, que acaba por emergir em ideias ou em criações artísticas correspondentes à transformação das forças reprimidas do espírito em forças psíquicas e intelectuais. Estas, por sua vez, e mesmo sob o signo da ruptura social ou religiosa, podem ser geradoras de expressões existenciais novas e pujantes ainda que nascidas de uma existência, ela mesma, escondida. A este respeito ainda se pode ver CIFONE, Manuel. *Il valore della solitudine*. Roma: Albatroz, 2017.

¹⁷ SENECA, *De Otio* 6,4.

¹⁸ MEWALDT, Johannes. *O pensamento de Epicuro*. São Paulo: Editora Iris, 1960, p. 32.

¹⁹ SENECA, *De Brevitate Vitae* 18, 1.

restituí-lo, que compense uma tal perda; a minha alma toda fechada em si mesma, se ocupa só de si, não penso em nada de estranho e em nada que caia sob o juízo dos outros, e busco uma tranquilidade afastada de toda preocupação pública ou privada.²⁰

O fechamento é tão mais rigoroso quanto ele possa ir conduzindo ao eu mais verdadeiro e absoluto, uma vez que deveria ditar e encerrar a vida verdadeira. O afastamento da vida pública é, então, a primeira porta que leva a outras dimensões do eu interior e cada vez mais recônditas até chegar àquela que se abre de novo, e não a um claustro de constrição, mas a um jardim tão mais vívido e comunicante do que aquele espaço natural cultivado pelo epicurismo. Também aí haveria o cuidado com sua beleza e suas benesses próprias, para poder ser assim mais efetiva e plenamente desfrutada. A nossa metáfora acerca de um jardim interior deve ser compreendida no bojo daquela máxima do período, segundo a qual a alma seria um lugar a ser cultivado e cuidado.²¹

Sêneca, de um modo geral, recomendará tal estado de vida em solidão àqueles que se dedicam à sabedoria, ou seja, aos que viam nela o meio para se dedicar à verdadeira ciência que era aquela de si. Logo, a vida retirada, pareceria ser a condição mesma para a vida no espírito, no sentido de ele poder oferecer tudo aquilo que se buscava, ou seja, a autossuficiência para poder usufruir de uma felicidade independente do outro e de suas situações. No seu retiro e, dentro deste, constituído pelo interior de si, o indivíduo já não estaria mais preso ou constricto às dimensões espaço-temporais nem materiais ordinárias; nem mesmo à própria vontade dos deuses ou àquela que, mesmo sua, estaria dirigida por uma razão ainda pouco clara, pouco servível ao verdadeiro eu. O indivíduo, enquanto ser de razão reta e que vive de acordo com ela, também poderá se considerar divino; por isso, poderá desde seu retiro, ajudar a conduzir a humanidade, enquanto se irmane a ela por uma ideia e um bem comuns, ou a favor de um ideal comum, que deva ver-se fundado por um único e mesmo bem, portanto, mais respeitante à unidade própria do espírito do que à multiplicidade das coisas e inclusive de suas representações. Aquele que vive na solidão, é certo, esconde-se dos seus, mas, e por isso mesmo, pode aparecer a todos os outros, e aparecer não no sentido fenomenal, mas em um sentido de originar ideias que cheguem, atinjam e frutifiquem em todos aqueles que, de algum modo, já estariam abertos a recebê-las. Portanto, o fechamento em casa, no gabinete de estudo é, para o filósofo, abertura; fechar a porta e deixar atrás de si alguns poucos, seria como abrir uma janela cósmica

²⁰ SENECA, *De Tranquillitate Animi* 1,12.

²¹ Michel Foucault e Pierre Hadot são ainda os mais conhecidos exemplos desta perspectiva neste período, notadamente pelos livros “A hermenêutica do sujeito” e “Exercícios espirituais e filosofia antiga” respectivamente, entre outros seus escritos.

que rompe as condições humanas comezinhas, visando a atingir assim uma condição comum ao dirigir-se a um comum espírito.²²

Por consequência, e, de fato, a busca pela vida solitária se não é renúncia, é conquista; conquista de si na medida em que se descubre que o si mesmo comporta tudo aquilo que se precisa para ser feliz, ou ainda, para sua serenidade como fruto do juízo hegemônico. Alfonso Traina percebeu isto ao realizar uma análise linguística, etimológica e semântica, dos escritos de Sêneca. Ele nos indicou pelo signo da linguagem a força que o homem interior ganhou pela pena de Sêneca, a ponto de este gestar uma nova forma de linguagem moral, ao reformulá-la desde seu uso corrente pelas formas jurídicas próprias do período.²³ Os vocabulários de uso possessivo passariam a designar agora não só o poder e o assenhoreamento com relação às coisas, aos direitos, às pessoas submetidas, ou mesmo às normas religiosas em relação a condutas reprocháveis, mas as condições e o estado que não era outro senão aquele do si mesmo, do homem interior e de sua interior condição ou estado: “[...] investigo, perscruto, volto a mim mesmo e ocupo-me de investigar-me, de conhecer-me a mim mesmo, e depois o mundo [...]”²⁴. E ainda dirá Sêneca: “[...] Eu sou livre, Lucílio, e onde quer que eu me encontre sou senhor de mim mesmo [...]”. “Exercitar um absoluto poder sobre si mesmo e chegar a apartar-se em si inteiramente [...] é um bem inestimável.”²⁵ Ser senhor de si, habitar em si, estar em si perenemente, saber que só se é verdadeiramente em si e não pelos lugares e condições, que tão só o físico perfazem, é a condição mesma da perfeição ou do espírito bem-edificado. Traina ainda observou que, enquanto o latim da época, no que se refere à posse do eu interior e à forma corrente de sua designação, faria uso da sentença *in nobis*, em nós, como ele encontrou, por exemplo, em Cícero, Sêneca escreveria *intra*, dentro de nós. Portanto, há agora um espaço e um tempo da alma, onde se vive e se habita, onde se exercita e se descansa, que não mais obedece ou vê-se constricto pelas determinações do espaço-temporal ou do histórico ordinário. Daqui que a solidão é um estado do ser em si, de sua máxima presentificação, não precisando ou devendo mesmo estar ou ver-se enlaçado pelas relações humanas, pois tal atitude seria, na verdade, o afastamento do único e verdadeiro bem que se é.

O ato de se estar consigo mesmo levaria, por sua vez, àquele ato próprio ao conhecimento de si, assim como ao si mesmo deste conhecimento, livre, resoluto. No entanto, o estulto em relação a si mesmo, possuía no seu próprio interior uma comunidade de disposições moventes e muitas

²² SENECA, *Epistola* 8,1. In: Ad Lucilium Epistolarum Moraliu Libri XX. *Lettere a Lucilio*. Introduzione di Luca Canali. Milano: Bur Rizzoli, 2009.

²³ TRAINA, Alfonso. *Lo stilo “drammatico” del filosofo Seneca*. Bologna: Pàtron Editore, 2011, p. 11.

²⁴ SENECA, *Epistola* 65,15.

²⁵ SENECA, *Epistola* 75,18.

vezes divergentes em relação a sua razão, como seriam as disposições para o desejo, o temor, o tédio, ou qualquer outro impulso cego. Logo, ele poderia se constituir na pior companhia para si mesmo, pois guardaria em si uma diversidade de disposições ruidosas e dissentidas entre si. Por isso, para o espírito são, estar só consigo mesmo, será signo de presença absoluta e não de ausência ou falta. Verifica-se aí a presença absoluta do eu, enquanto ele comporta o todo no mesmo, entendendo-se aqui o todo como aquilo que se presta à sua autossatisfação para o ser feliz. Ora, a felicidade é, desde a perspectiva da cessação dos desejos e das necessidades apaixonadas, da ordem só do espírito e para ele.

Qual é, portanto, o erro que praticam todos aqueles que desejam a felicidade? O erro está no fato de que os homens trocam os meios pelos fins, e, enquanto buscam a felicidade, na realidade dela fogem. De fato, enquanto a essência da felicidade consiste em uma imperturbável serenidade e na confiança inabalável de conquistá-la, os homens criam a si continuas preocupações e as levam consigo, ou melhor, eles as arrastam pelo caminho da vida como uma pesada bagagem. Assim se afastam cada vez mais da realização daquela felicidade que desejam; quanto mais se esforçam, tanto mais obstáculos criam, e assim retrocedem²⁶.

Como também dirá Sêneca somos os responsáveis da nossa própria desgraça tanto quanto o somos da nossa felicidade, portadores que somos do sumo bem que, ademais, carregamos dentro de nós e em nós o cultivamos e o vivemos o quanto baste e o quanto permita a nossa sabedoria. A sociedade, o outro, pode usufruir deste bem que se gera e se cultiva em um indivíduo sábio, mas, ainda assim, sem retirar-lhe nada, nem a sua atenção, fazendo-o desviar-se de si, nem sua potência de ser a si bastante. A vida que passa em si deve ser, portanto e, necessariamente, aquela de uma presença e de uma permanência indefectível em respeito a seu caráter unívoco e reto, a partir de um cultivo sempre de si. A inquietação nascida do próprio desacordo do ser consigo mesmo, como o desejo, o medo, o impulso, não precisa de nenhum objeto ou sujeito exterior, distante ou imediato, para fazer suscitar no indivíduo um mal-estar que é sempre a si devido, embora nem sempre se o saiba, pois, o verdadeiro mal reside aí e em não saber que se é também o verdadeiro responsável por ele tanto quanto de seu bem. As imagens apaixonadas que movem o indivíduo em direção a um objeto desejado ou o colocam em fuga com relação àquilo que teme, são fortes e verdadeiras quando se descobre serem elas mesmas, propugnadas e vividas pelo próprio espírito, ignorante de sua natureza maior de ser segundo o bem e para ele. Por isso, podemos dizer que o desejo ou o medo, não são nem objetivos, nem positivamente suscitados por objetos exteriores ao sujeito. Em outras palavras, o desejo é o fruto do próprio sujeito em falta consigo mesmo, pois seu objeto não é, ou é

²⁶ SENECA, *Epistola* 44, 07.

somente uma projeção de um desejo em si. Daqui que a vida em solidão pode ser tão ou mais perigosa ou povoada de ameaças e temores quanto aquela do mundo, ou tão ou mais pacificada e bela quanto aquela que se pode usufruir em um momento de contemplação a partir de uma paisagem bela ou de uma situação de serenidade arrebatadora.

Deste modo, mesmo se a vida natural não oferece um perigo em si mesma, nem inclusive beleza e bondade próprias, pois são também elas produtos da alma sã e contemplante, ela as reconhece, enquanto pode acessar o bem e o belo que são em si. A vida exterior, encarnada pela existência mundana, também não oferece segurança ou alegria verdadeira, mesmo aquela provinda do afeto do outro. Por isso, a presença do outro, sobretudo quando reverbera em representações apaixonadas, pode ser, mais do que presença verdadeira, desvio do si ou ocasião de falta de si em relação ao si mesmo, ou seja, do único que é verdadeiramente responsável pelo seu ser feliz. A presença de outro, como geralmente acontece, porta em si as múltiplas condições da existência múltipla, como opiniões vulgares e confusas, valores divergentes e sem lastro moral ou fundados naquilo que não possui substância em si, como é o caso dos bens materiais ou das posições sociais e políticas estatutárias. Logo, a presença do outro é sempre dissidência, motivo de inquietação, de divisão do si mesmo, constituída, algumas vezes, em multidão inquietante e barulhenta, graças aos desejos ou as paixões que personificam vontades inobjetivas e ímpetos cegos. Isso quer dizer, portanto, que a vida solitária leva à unidade e a unidade à perfeição, assim como a perfeição ao estado bem-aventurado que todo espírito humano busca, mas só os sábios sabem encontrar, pois sabem em si encontrar.

Erra, ó Lucílio, quem atribui à fortuna o poder de nos fazer o bem ou o mal. Essa fornece só a matéria de nossos bens e de nossos males; ela dá os elementos daquilo que se desenvolverá em nós sob a forma de mal ou de bem. A alma é bem mais forte que a fortuna; é ela que dirige as coisas em um sentido ou no outro; é ela a causa de nossa felicidade ou nossa infelicidade. Se está mal, torna tudo mal, também aquilo que lhe parecia como um grande bem; se é reta e sã, corrige os males da fortuna, não se amedronta e sabe tolerar a aspereza, aceitando com gratidão e moderação a prosperidade, com firmeza e coragem a desgraça.²⁷

A bondade, a felicidade são, não como disposições para o sujeito, mas como um estado seu, igual a si, ou ainda, de acordo com seu ser bom ou feliz. Isso equivale a dizer que só se necessita daquilo que se possa dar-se a si mesmo, pois todo acréscimo vindo do exterior é, na verdade, signo da falta de si. Parte-se da premissa que o homem possui em si o bem ele mesmo, bem esse, no entanto, que ele próprio pode afastar de

²⁷ SENECA, *Epistola* 98,02.

si ao buscar a frequentação dos outros, os valores erráticos, as opiniões vulgares, os discursos sofisticados. Ora, em qualquer caso, o estar consigo mesmo, instruído de si, sabedor de si como consciente de quem se é, o que quer dizer, saber possuir em si a essência para o próprio existir do belo e da bondade, demonstra, sobejamente, a nosso ver, que estar só é antes de tudo ser em si, logo, é ser, ao menos para a alma sábia, que encontrou em si o si que se basta para ser e ser feliz, reiteremos.

Se, de fato, o sábio necessita buscar a amizade para si, sem segundos fins, pode tender a bastar-se a si mesmo [...] ‘O sábio basta a si mesmo’ [...] Precisa-se, portanto, explicar o significado e a extensão desta palavra: o sábio basta a si mesmo para viver feliz, não para viver. Para viver, de fato, tem necessidade de muitas coisas; para a felicidade só de uma alma reta, corajosa e inobservante da fortuna [...] O sábio tem necessidade das mãos, dos olhos, e de muitas outras coisas necessárias à vida de cada dia, mas de nenhuma sofre a falta: de fato sofrer a privação de qualquer coisa implica uma necessidade, enquanto para o sábio nada constitui uma necessidade absoluta.²⁸

Sêneca estabelece aqui uma diferença fundamental entre viver feliz e viver, reservando o viver feliz à vida de sabedoria, ou ainda, àquela gestada em si e que teria o si mesmo por objetivo último e maior. Logo, a condição para o ser feliz e para o viver feliz não seria a busca do outro, e tampouco, em meio às inconstâncias do fortuito, sempre fruto do outro, próximo ou distante. Neste sentido, qualquer perspectiva sobre o eu que não fosse fundada em sua atualidade e mesmidade, seja porque projetada no futuro, seja por sua recordação do passado, é também mais ausência de si do que reduplicação de sua presença. Uma e outra seriam signos de falta, gerariam inquietações que arremessariam o indivíduo, ora a um futuro esperado, mas que nunca será de fato, nem ao menos como imaginado, ora a um passado cujo recorde é fruto já em grande medida do presente e de suas vontades ou necessidades imediatas.

A perspectiva de que a solidão encerra a condição para ser feliz e bastar a si, inclusive preparando o homem para estar salutarmente só ou só consigo mesmo, ainda que em meio à multidão, mas sem dela depender ou deixar-se nela perder, indicaria que a vida solitária seria como um treinamento. Ao refundar o indivíduo em seus bens verdadeiros, ela o prepararia para enfrentar os golpes do destino e da opinião malsã, uma vez imerso na vida coletiva e estatutária. Dito de outro modo, mesmo o cultivo da fraternidade e da compaixão pediria uma vida interior como seu necessário prêmio, pois só seria possível estar em harmonia com o outro, se o indivíduo fosse, antes de tudo, bom para si, amigo de si, forjando na solidão o eu de bondade que poderia também beneficiar os outros, caso a eles ou a seu convívio viesse a se apresentar. Com efeito,

²⁸ SENECA, *Epistola* 9, 12 a 14.

aquele que passou a desconhecer o que é próprio de si, ou o próprio bem que é em si, já não pode também promovê-lo ou reconhecê-lo no outro. Tal indivíduo poderia ser tão passível aos golpes da fortuna quanto impassível com relação às dores do outro.²⁹

Sêneca insiste de tal modo na autossuficiência própria do indivíduo de sabedoria, que adverte mesmo que não há nenhum deus que possa atender verdadeiramente às suas reais necessidades, pois só ele deve conhecê-las, porque só ele se conhece verdadeiramente. Como dirá ainda, mesmo no desespero mais abissal, o indivíduo deve clamar a si mesmo, e a voz deste clamor deve ser o início de sua salvação³⁰.

E se quer ser feliz, peça aos deuses para que não receba nada daquilo que eles te desejam. Todas as coisas de que eles gostariam de cumular-te não são verdadeiros bens; o único bem que é condição fundamental para uma vida feliz, é a confiança em si mesmo³¹.

Mas, se a sabedoria de si é a causa de cura ou felicidade, ela deve também só a si, e não a outro, sua realização. Um mestre ou um sábio pode ajudar o outro a conquistar a sabedoria, mas só enquanto indique o caminho que o si próprio deve trilhar em direção também a si, ou venha a despertá-lo para esta empreitada³². Neste sentido, a dimensão da própria existência refere-se mais ao fundado no e pelo espírito, do que à sua relação com o outro ou à sua evasão em direção ao senso-comum, mesmo o mais culto. Por isso, a própria presença, enquanto revelada pelo eu consentido pelo outro, na medida em que se esperaria que aquele o afirmasse como “o ente que aí está”, não se verifica, de fato, diante de um absoluto eu, de um “ser aí” pelo qual se é inclusive o “aí”, ou ainda, o ser e seu lugar indistintamente. Aquele que está em presença só de si não está, por isso, em presença nem do outro nem inclusive do si mesmo, pois o si da presença é igual ao si que é o único presente e que, portanto, não é enquanto seja presença, mas simplesmente enquanto é.

3. O habitar-se em si mesmo e sua dimensão cósmica

Aquele que habita verdadeiramente só em si, também a si só frequenta; já não reconhece como verdadeiros, outros espaços, frequentações, ocupações e ter que afirmar-se ou mesmo negar-se por eles. O vai-e-vem

²⁹ Perspectiva análoga encontramos nas reflexões de LAVELLE, Louis. *A consciência de si*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 106.

³⁰ SENECA, *Epistola* 27,2.

³¹ SENECA, *Epistola* 31,3.

³² Sêneca afirma que alma guarda em si os germes de todas as virtudes, cujas circunstâncias que as solicitam, não as criam, mas as despertam no eu. SENECA, *Epistola* 94, 29.

próprio da vida exterior e de seu caráter afetivo é então ocasião e tão só ocasião para a ausência, que é sempre aquela de si e não aquela de algo ou alguém em relação ao si. Supera-se a ausência, ao superar a própria dimensão da presença como experimentação intramundana ou enquanto espera do outro para levá-lo a sua própria afirmação e, ainda assim, mais pela falta. O ser que se basta a si é compreendido como espírito singular e único, e singular não com relação a outras unidades espirituais, mas a sua mesma unidade. Enquanto ser também de (sua) existência, que basta a si e é autodeterminado por seus valores próprios, passa então a habitar em si, sendo único em função, não da sua singularidade frente à diversidade, mas da sua mesmidade, ou ainda, na coerência do eu para consigo mesmo. Ele, portanto, embora possa ainda estar inserido em um quadro espaço-temporal determinado, só se deixa determinar pelas suas circunstâncias que são suas, interiores, e não por aquelas que se referem às condições do acidental ou do contingencial. Aquele que habita em si mesmo pode, por isso, ser levado, conduzido ou obrigado a estar em um outro lugar sem que isso, no entanto, o mova de si mesmo, do único e verdadeiro espaço em que ele é. Aquele que habita em si não muda de habitação, e nem mesmo nela muda-se para outros espaços que não aquele absoluto de si onde se encontra pois aí é. Isto quer dizer que o espírito possui um só e mesmo espaço e não muitos cômodos pelos quais pudesse inclusive perder-se a si, ainda que em si, embora isso fosse possível aos estultos, fragmentados pelas suas múltiplas personalidades.

Ocorre buscarmos aquilo que não se deteriora com o tempo, e que a ninguém possa fazer obstáculo. Qual é este bem? É o espírito, mas o espírito reto, bom, grande. Não o chamarei, de outro modo que um deus hospedado em um corpo humano. Esta alma pode abrigar-se tanto no corpo de um cavaleiro romano quanto naquele de um liberto ou de um escravo. Que é, de fato, um cavaleiro, ou um liberto, ou um escravo? São nomes derivados da ambição ou do abuso de poder. Pode-se subir ao céu mesmo do mais humilde retiro.³³

Vemos aqui que inclusive as condições sociopolíticas ou estatutárias, não deveriam ditar o lugar do ser que é pelo espírito que é, e menos ainda o arrastar para longe de si, a despeito de cadeias ou conduções forçadas. Nota-se também que Sêneca diz que se pode subir ao céu do mais humilde retiro, ou ainda, que as condições do efetivo, material ou social, não deveriam constranger ou impedir o alçamento à dignidade humana, o atingir aquela que em si e desde o si de sabedoria é igualmente divina. Subir ao céu é metonímia do conduzir-se a si, ascender a si, tornando-se seu sujeito único, assim como o lugar e o espaço mesmo de sua felicidade.

³³ SENECA, *Epistola* 31, 11.

E qual é o estado daquele que é feliz? É aquele estado próprio de quem é independente da existência do outro ou da sua presença, imaginando que ela possa agregar algo de verdadeiro a si.

Não há prova de grandeza mais evidente do que esta: não haver nada que nos atormente. A parte superior do universo, aquela mais ordenada e mais vizinha às estrelas, não se aglomera em nuvens, não se agita em tempestade, não estremece em rajadas turbulentas, é isenta de qualquer tormenta. São as partes mais baixas aquelas que fazem explodir os raios. Do mesmo modo, um ânimo elevado é sempre sereno, colocado em uma esfera de tranquilidade, que sabe sufocar em si os mínimos indícios da cólera, sendo moderado, respeitoso, harmonioso. Em um indivíduo tomado pela ira não se encontrará nada disso.³⁴

Habitar no éter, na serenidade, impassível a todo movimento ou mutação, inclusive àquelas interiores, eis o estado e a condição da presença verdadeira “[...] Em suma, o espírito deve voltar-se a si mesmo, renunciado a tudo o que está fora de nós: tenha confiança em si, alegre-se de si, satisfaça-se do que é seu, afaste-se o mais possível das coisas estranhas e dedique-se a si mesmo [...]”³⁵. Sêneca pede, na continuação deste texto, que também se deva ser insensível a tudo o que está fora de si, mesmo às suas disposições interiores, enquanto alimentem a sua própria alteridade, geralmente também acordada em atendimento aos outros, acrescentaríamos.

Tudo o que está fora do eu, não estaria, portanto, em lugar algum no sentido de ser existência efetiva. A existência de si, para ser tal, deveria fundar toda e qualquer existência. Não se deveria reconhecer ou ocupar-se mais da presença nem dos outros, nem das coisas, que são sempre outras em relação ao si mesmo, não de modo primordial e necessário. A constituição da própria existência pelo ser da alma e por ela, já não permite aceitar as coisas em si como verdadeiras, nem mesmo que delas se dependa.

Eu sei constranger a minha alma a concentrar-se em si mesma, sem deixar-se distrair pelas coisas externas. Estrépitos que são todos fora de mim, porque não são dentro de mim; porque não lutamos seja pelo desejo seja pelo medo, pela avareza e o luxo.³⁶

Por fim, um outro possível paradoxo poderia aqui ser desfeito entre a vida solitária, inclusive a reclusa, e aquela identificada à ausência mais absoluta, inclusive no sentido da identidade do si. A vida retirada, seja em seu sentido geográfico, seja social, longe de significar constrição, an-

³⁴ SENECA, *De Ira* III, 6, 1.

³⁵ SENECA, *De Tranquillitate Animi* 14,2.

³⁶ SENECA, *Epistola* 56,05.

gústia, perda da própria noção do eu, deveria significar desidentificação, enquanto fizesse haurir uma autoidentidade que emergiria dos valores mais fundamentais do eu. Tal seria, muito provavelmente, a expressão mesma da vida do sábio e, logo, da vida feliz; ou seja, deixar tudo o que não esteja em relação com a existência verdadeira, que é no e pelo espírito, sobretudo aquele autodeterminado, porque sabedor de sua autossuficiência e exatamente pelo conhecimento de si. Ora, também aqui assistiríamos à máxima liberdade que alguém poderia conhecer e usufruir como sendo aquela, não devida às condições legais e materiais, mas ao poder ver-se livre em qualquer caso de cerceamento ou impedimento em relação ao seu próprio ser feliz, de modo que, sua existência não poderia mais se modificar, piorar ou mesmo melhorar, pela intervenção do outro, ou pelas circunstâncias do devir.

Quando houver feito já um tal progresso e tiver um senso de reverência também a si, poderá dispensar o pedagogo [...]. Quando obtiver isto e começar a ter estima de si mesmo poderá permitir-se o que aconselha Epicuro: 'Quando fores obrigado a estar em meio à multidão retira-te em ti mesmo'. Ocorre que esse se tornará diverso em relação aos outros, porque pode, sem risco, retirar-se em si.³⁷

Sêneca nos diz aqui que é possível retirar-se, mesmo em meio à multidão, ou, de outro lado, levá-la consigo mesmo no retiro mais solitário. Para tanto, os sentimentos ou as disposições anímicas viciosas deveriam cessar, cessando assim as causas mais impeditivas de se estar em presença de si, que fazem soçobrar a tranquilidade e o acordo consigo mesmo. Aqui também já não pode haver conversão ou verdadeira coincidência entre o eu e o mundo. O indivíduo de sabedoria estabelece então uma comunicação que tem por sujeito sua só audição; é um diálogo consigo mesmo, a um só tempo, silencioso e ressoante, vigoroso e apaziguador, informante de si a si mesmo e a partir do que já possui em si. Logo, não importa quem ou o que se apresente àquele que se basta a si só, pois não deve desejar ou requerer o outro, uma vez que já é sua melhor companhia. O espírito e o mundo fenomenal, portanto, nem sequer mais dissentem, pois o primeiro nem mesmo deveria pôr-se a possibilidade de assentir com o segundo.

E de novo me comprazo de uma vida fechada entre as paredes domésticas, de modo que ninguém me roube um dia, dado que nada a mim poderia restitui-lo e compensar uma tal perda; a minha alma é toda fechada em si mesma, ocupa-se só de si; não penso em nada de estranho e em nada que caia sob o juízo dos outros, e busco uma tranquilidade afastada de toda preocupação pública ou privada.³⁸

³⁷ SENECA, *Epistola* 25, 6-7.

³⁸ SENECA, *De Tranquillitate Animi* 1,12.

Considerações finais

Fechar-se entre as paredes é preâmbulo para o fechar-se também sobre si. Há uma cadeia de condições de existência que avança em direção ao interior e que aí encontra sua melhor expressão. Portanto, não é pura fuga da realidade, mas seu reencontro.

Claro que este adentramento em si, tendo por objetivo encontrar aí os fundamentos da existência mesma ou princípios que revelam sua realidade última, tem por preço um itinerário dado pela sabedoria, sem a qual a perda no interior de si seria tanto possível quanto mais abissal que, por exemplo, na natureza selvagem exterior. O conhecimento de si é, portanto, um reconhecimento da casa onde se habita, tornando-a, deste modo, reconhecível e segura para ser bem e habitada em toda sua inteireza.

Referências

- CAMPOS, Julio. “La inmortalidad del alma en Séneca a través de los psicómios”. *Helmántica: Revista de Filología Clásica y Hebrea* 1965, volume XVI, n. 49-51, 1965, pp. 291-317.
- CIFONE, Manuel. *Il valore della solitudine*. Roma: Albatroz, 2017.
- COURCELLE, Pierre. *Conosce te stesso. Da Socrate a san Bernardo*. Milano: Vita e Pensiero, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- GRILL I, Alberto. *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano, Roma: Fratelli Bocca Editori, 1953.
- HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine de Fátima Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HEIDEGGER Martin. *Que é metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1069.
- LAVELLE, Louis. *A consciência de si*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.
- PITTET, Armand. *Vocabulaire Philosophique de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1937.
- PLATONE, *Alcebiade Maggiore*. In: Platone, *Tutti gli scritti*. A cura de Giovanni Reale. Presentazione, traduzione e note di Claudio Mazzarelli, Milano: Bompiani, 2001, p. 599-633.
- RADICI, Roberto. *Estoicismo*. Tradução de Alessandra Siedschlag. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2017.

SENECA. *De Brevitate Vitae*. In: *Dialoghi*. Edizione critica con traduzione e note a cura de Nedda Sacerdoti. Volume I. Milano: Instituto Editoriale Italiano, p.251-308.

SENECA. *De Otio*. In: *Dialoghi*. Edizione critica con traduzione e note a cura de Nedda Sacerdoti. Volume I. Milano: Instituto Editoriale Italiano, 1968-1971, p. 159-180.

SENECA. *De Tranquillitate Animi*. In: *Dialoghi*. Edizione critica con traduzione e note a cura de Nedda Sacerdoti. Volume I. Milano: Instituto Editoriale Italiano, p. 181-250.

SENECA. *Epistolas*. In: *Ad Lucilium Epistolarum Moralium Libri XX. Lettere a Lucilio*. Introduzione di Luca Canali. Traduzione e note di Giuseppe Monti. Milano: Bur Rizzoli, 2009.

SPINELLI, Emidio (org.) *Storia della filosofia antica*. III, L'età ellenistica. Roma: Carocci, 2016.

TRAINA, Alfonso (2011). *Lo stilo "drammatico" del filosofo Seneca*. Bologna: Pàtron Editore, 2011.

Ronaldo Amaral
Caixa Postal 549
Cidade Universitária
79070-900 Campo Grande – MS
ronaldus.amaral@gmail.com