

SÊNECA: REFLEXÕES SOBRE A VONTADE

LUIZIR DE OLIVEIRA

Um dos grandes desafios ao tratar-se do conceito “vontade” em autores greco-romanos constitui-se na dificuldade que o homem contemporâneo tem para compreender as nuances diferenciais entre a sua concepção do que seja vontade e a maneira como o termo era entendido pelos pensadores antigos. Para que possamos compreender o que um autor como Sêneca entendia por vontade, é preciso abandonar essa noção “moderna” buscando resgatar alguns conceitos fundamentais, oriundos do modo greco-romano de conceber a liberdade do agir humano (ou de negá-la), de estabelecer seus limites, de impor-lhe seu contorno.

Contemporaneamente, a vontade surge como um sentimento próprio da pessoa-agente, fonte das ações perante as quais se torna responsável, não apenas diante do outro mas, principalmente, perante si mesma. O indivíduo é o centro da decisão, detentor do poder de concordar ou recusar, dizer sim ou não baseado, em última instância, no seu próprio raciocínio. O decidir encontra-se inexplicavelmente unido à vontade, trazendo consigo toda uma elaboração de noções como mérito e culpa pessoais, numa responsabilidade subjetiva que perpassa a análise de diversos

Luizir de Oliveira é mestrando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

níveis, quer sejam eles da intencionalidade da ação, quer sejam da realização da mesma.

Tais conceituações tornam-se, entretanto, praticamente impensáveis no contexto do pensamento grego antigo. Para o homem grego existia uma força superior, exterior ao indivíduo e cujo peso pairava sempre sobre ele: o destino. Apesar da possibilidade de deliberar racionalmente acerca da escolha a ser feita, esta deliberação não partia de um núcleo interior ao indivíduo, constituído independentemente do cosmos. O grego lia-se como uma parte integrante e indissociável da totalidade cósmica, o que tornava a idéia do fazer-se a si mesmo, independentemente do outro, praticamente impossível. Desta forma, a constatação da influência dos aspectos divinos na vida do homem bastaria para descaracterizar os atos como próprios. Além disso, faz-se necessário o aparecimento do indivíduo-agente, a quem seria facultada a elaboração interiorizada das noções de mérito e culpa pessoais, não mais a ele imputadas pelos erros dos seus antepassados, ou pela Moira, mas angariadas mediante a própria construção do seu mundo interior, pela reelaboração dos valores recebidos, quer para transformá-los em atitudes suas, individuadas, hábitos aprendidos e apreendidos a serem exteriorizados, de forma a pautar-lhe a conduta dentro dos padrões do *ethos* vigente, quer, sobretudo, para refletir sobre eles em busca de sua validação ou de sua superação, na ânsia de estabelecer um novo conjunto que garantisse o aprimoramento do ato moral, do comportamento ético a nível superior e, quiçá, universalizante. Isto ainda implicaria no desenvolvimento do conceito de responsabilidade subjetiva, na análise de diversos níveis de intenção e realização das ações. Mas isto tudo não ocorreu na Grécia Antiga.

Nossa aproximação do pensamento grego acerca do conceito de vontade inicia-se com o Estoicismo. A noção de liberdade, como os estóicos a concebiam, está profundamente ligada a uma nova concepção da *physis*: ser livre significa compreender a natureza universal, reconhecer-se parte integrante e indissociável dela, mas não mais da natureza mítico-religiosamente pensada e sim de uma *physis* própria dessa filosofia. Ser livre é ser capaz de conhecer o todo e conformar-se a ele, não de uma forma submissa ou arbitrária, mas em total comunhão de pensamento, posto ser a única verdade humana. Viver de acordo com a natureza (*ομολογουμενωσ ζην τη φύσει*). Portanto, é preciso conhecer primeiro a ação da natureza antes de poder conformar-lhe a ação humana. Conhecer a natureza é bem menos compreender o que deve ser feito e muito mais compreender o que ela faz, daí aquilo que deve ser feito. É no exercício do *logos* que o

homem passa a encontrar os limites e os prêmios de sua virtude, sua capacidade de esquivar-se dos vícios ou a eles entregar-se, consciente do mal (a quebra com a *physis*) que isso lhe acarretará. A liberdade estoica implica numa submissão ao reino da *physis*¹, que não se faz, contudo, através de uma coerção, de um constrangimento. Tal submissão é, paradoxalmente, voluntária. O homem sábio é aquele que conhece o universo, compreende as leis da *physis* e se conforma a elas de maneira única e total. Compreende que não existe uma outra forma de viver virtuosamente, moralmente, que esteja dissociada dessa comunhão com o todo. Sua submissão é absolutamente voluntária, de bom grado, pelo conhecimento que possui da *physis*. Ele não se sente um escravo do Destino, sabe que é preciso não somente aceitar os acontecimentos, mas desejá-los (fazer coincidir o ato, que não depende dele, com a intenção, que depende plenamente dele). O querer, isto é, causar por aquilo que depende de si, significa não contrariar, não impedir o que advém, e tudo isso não só através da ação, pois nem sempre depende do homem opor-se eficazmente mas, precisamente, por suas intenções. Cooperar com os acontecimentos consiste em operá-los na interioridade, combatendo tudo aquilo que pode impedir o recebimento das coisas que chegam, como chegam, isto é, as paixões. A solução está em encontrar-se um equilíbrio perfeito entre a vontade divina da *physis* e a humana. Portanto, é a pessoa moral quem se abre à ação do destino e se coloca à sua disposição. A sabedoria consiste em escolher as coisas judiciosamente (refletidamente), mas sempre em acordo com a natureza. Isto leva o homem a compreender que a constância dessa escolha, a ordem e a concórdia desses deveres trazem mais prêmios que as próprias coisas que lhe são objeto (o útil): o soberano bem consiste nesse acordo (*ομολογια*, *conuenientia*).

Mas como podemos compreender, ou pelo menos tentar nos aproximar, dessa concepção de vontade aparentemente “submissa” que aparece no pensamento estoico? Seria possível falar-se verdadeiramente de vontade, de liberdade de escolha, em um contexto tão determinista ou fatalista como esse que se nos apresenta? Para este fim, tentaremos esboçar algumas breves considerações baseando-nos em parte da obra de Sêneca.

Sêneca parece aceitar a concepção do estoicismo antigo, no que se refere particularmente à liberdade de escolha. A fim de podermos traçar o caminho seguido por ele quanto à concepção de vontade, seria prudente a leitura de um dos seus primeiros textos, o *De Ira*², no qual a noção de vontade aparece com clareza. Nessa obra, Sêneca considera como voluntária uma tendência que se estende a partir de um ato de assentimento.

Esse assentimento, também Sêneca o encontra nos estóicos antigos, admitindo a existência de uma representação que provém de um objeto existente e traz uma impressão conforme a esse objeto, representação tal que não poderia advir de um objeto não existente. É a chamada *representação compreensível* (*phantasia katalêptikê*), assim chamada por tornar possível a compreensão (*katalêpsis*), isto é, a apreensão do objeto pelo pensamento. Somente esta representação é evidente e critério de verdade. A compreensão mesma é um ato de assentimento: ela se define como um assentimento dado a uma representação compreensível. É nesse assentimento que se acomoda o voluntário, que se define somente após a representação compreensível. A representação compreensível não desconsidera a liberdade do assentimento, muito pelo contrário, ela só possuirá um valor de verdade se for livremente sancionada pelo assentimento. Este desempenha um papel determinante para nosso tema. Plenamente em nosso poder, ele pode ser verdadeiramente identificado com a volição. Assentir constitui-se não apenas numa sanção feita pelo pensamento à representação que se lhe apresenta, mas bem mais um tipo de resposta que vem ao encontro de um apelo mais forte gerado pela tendência (*hormê, impetus*), isto é, a espontaneidade original de nossa natureza, um movimento rápido e involuntário que previne o uso da razão e da inteligência (*motibus rapidis et inconsultis officium mentis atque rationis praeuertentibus*³). Explica-nos o filósofo:

“Todo ser animado racional precisa, para agir, ser previamente estimulado pela observação de algum objeto; em seguida, põe-se em movimento e por fim surge o assentimento que confirma o movimento adquirido⁴.

Contudo, Sêneca ainda não faz do assentimento uma função distinta. Apresenta-o como uma operação da tendência, como uma aprovação dada pela tendência. Como Crisipo, aceita que a paixão não procede de uma faculdade irracional em si, mas consiste em uma modificação que *afeta internamente o hegemonikon*, a parte diretiva da alma.⁵ Esse posicionamento será paulatinamente revisto. Sêneca passará a ater-se à visão possidoniana⁶ que opunha à razão dois tipos de funções irracionais, a “irascível” e a “conscuspícível”.

Um outro ponto relevante para compreender a vontade em Sêneca é sua aceitação da doutrina da *oikeiôsis*, isto é, do instinto de conservação, à qual o filósofo dá o nome de “tendência voluntária” (Epist. 36), “vontade inata de durar e de se conservar” (Epist., 82, 15). Ele caracteriza em

termos de *querer* a ação dessa tendência primordial (Epist., 121,24). Mas mesmo essa noção de querer, que num primeiro momento parece ser um “dado natural”, sem ligação com a vontade como escolha, implica em um esforço humano, um trabalho para assentir corretamente. É nesse trabalho que reside a possibilidade da escolha e este é o problema que Sêneca procura resolver ao longo de sua obra, e nas Epístolas mais particularmente. O escolher, o deliberar e o assentir a uma representação implicam na possibilidade de se compreender a *physis*, os seus desígnios e a melhor forma de “ajustar-se” a ela, de uma forma voluntária; a noção de vontade opõe-se à de necessidade ou constrangimento. Num sentido mais limitado, é unicamente a inclinação racional ao bem que é vontade, mas em sentido mais amplo essa vontade é uma tendência que passará pelo assentimento. Desse modo, um ímpeto nobre e ousado, um simples desejo podem ser pensados como formas de vontade. Convém notar que os termos *animus* e mesmo, às vezes, *mens* e *cogitatio* são utilizados por Sêneca como substitutos a *voluntas*. (Epist., 81,6; Benef., I, 6,1; VI, 7,2).

De uma maneira geral, não há vida filosófico-moral, sem um engajamento inicial da vontade fixando um objetivo, um fim último a todas as nossas ações (Epist., 38,1). Esse objetivo, *propositum*, Sêneca o denomina de diversas maneiras: liberdade (Epist., 51,9), a vida conforme a natureza (Epist., 66,41), a virtude e a ação reta (Epist., 85,32). Mas sempre se trata do mesmo objetivo: o soberano bem, que devemos considerar exterior às nossas ações (Epist., 71,2) pois é o alvo de todas elas. A vontade determina a orientação da nossa vida moral. Contudo, ela se constitui tão-somente num estágio inicial, que não pode ser confundido com a realização efetiva do bem. Nesse ponto ela é um ímpeto (*impetus*) que não possui ainda a firmeza requerida para realizar-se. Ela deve mover-se enquanto disposição durável (*habitus*) (Epist., 16,6). A chamada “boa vontade”, em Sêneca, deve transformar-se em sabedoria e perfeição espiritual (*bona mens*) (Epist., 16,1). Fixar um objetivo à vontade não basta, é preciso perseverar. Em verdade, podemos afirmar que, para Sêneca, o mais importante dentro de toda a concepção sobre a vontade é descobrir os meios corretos para atingir-se os fins desejados. Uma vez que estes são dados, posto serem os reflexos da natureza na vida de todos os seres, que por sua vez são parte integrante e indissociável dela, cumpre ressaltar a necessária observação dos meios utilizados. O alvo é o fim último a ser buscado pelo arqueiro, contudo, este precisa conhecer o arco que pretende utilizar, estar consciente da distância que o separa do objetivo, a forma como pretende atingi-lo, a tensão a ser utilizada na corda, a velocidade

dada à flecha. Todo esse exercício é um ótimo exemplo para compreendermos a concepção senequiana dos meios e dos fins da vontade moral. Como se fôssemos arqueiros devemos exercitar-nos no exame constante da consciência, na rigorosa observação do comportamento e das ações tomadas nos fundamentos racionais do agir moral perante a lei universal. Sêneca está consciente de que essa é a etapa mais difícil de todo o processo e que, talvez, a procura do bem esteja somente nesse exercitar-se e não em atingir o alvo.

Filosoficamente, o exemplo do arco reflete-se também na importância dada à tensão da alma pois a idéia de vontade está intimamente ligada à idéia de tensão. Ter *tónos* significa estar em *homología*, em conformidade com a *physis*. Ora, essa *homología* absoluta anularia qualquer possibilidade de escolha. O homem que a alcança compreendeu a totalidade da natureza e conseguiu estabelecer a conformidade da sua ação àquela da *physis*. E, para isso, exercita sua vontade. Ele é o sábio verdadeiro, conhece a natureza e conforma sua vontade à dela de forma a não sobrar espaço para outra perspectiva de escolha. Mas esse estado de sabedoria não está acessível ao homem comum. Ele julga, correta ou incorretamente, assente ao verdadeiro ou ao falso, isto é, não tem o perseverar do sábio. Sua escolha é pautada por um conhecimento incompleto das leis da *physis*. Seu assentimento poderá dizer sim ou não às representações, de modo correto ou não. Por esta razão, Sêneca preocupa-se com o grau de *tonos* da alma, tanto no pensamento quanto na ação (Epist., 109,15). Tal tensão é necessária para o êxito perfeito de qualquer empreendimento (Epist., 69, 5) e, sem ela, a alma não saberia nem realizar sua unidade (Epist., 84, 10-11) nem entrar na posse de seu bem próprio (Epist., 124,12). A *intentio* é o *tónos*. É a tensão da alma unida à vontade como ímpeto de progredir e como exercício de escolha que permite evitar as recaídas (Epist., 71). Dessa forma, a vontade não se reduz a um ímpeto inicial em direção ao bem: ela faz corpo com a força interior permitindo que esse ímpeto se sustente (Epist., 52, 3; 34, 3).

Chegada ao termo de seu progresso, se assim for possível, a alma não conhece mais nenhuma fraqueza e manifesta uma força sempre igual a ela mesma (Epist., 76,20). É, pois, por seu próprio trabalho, por seu esforço e sem sofrer nenhum constrangimento exterior que ela busca realizar o bem supremo (Epist., 66,16). Esse bem soberano é um acordo interior total e permanente, que garante a continuidade e a harmonia de toda a vida (Epist., 59,14). Nenhuma dissonância entre a ação e a palavra, nenhuma inconseqüência na conduta (Epist., 20,2). O homem

perfeitamente virtuoso compreendeu a importância de desempenhar apenas um único papel (Epist., 120,22): é sempre o mesmo e igual a si mesmo em todos os seus atos (Epist., 120,10). Em Sêneca, a unidade interior, à qual devemos aspirar, apresenta-se freqüentemente como um acordo do querer consigo mesmo, que é, ao final, o acordo com a *physis*. Ele está consciente de trazer uma modificação à concepção estoica do soberano bem definindo-a como um acordo do querer consigo mesmo. Todo progresso na sabedoria deve ser marcado pela estabilização do querer (Epist., 35,4).

Sêneca subordina o querer ao saber, prolongando a tradição intelectualista do antigo estoicismo:

“A verdade, porém, Lucrécio, é que nós não temos em plena luz, criamos, sim, trevas a toda a nossa volta! Não somos capazes de distinguir o que é bom e o que é mau; passamos toda a vida a correr, a tropeçar às cegas, e nem por isso somos capazes de parar ou de tomar atenção onde pomos os pés. Estás a imaginar como é coisa de loucos andar a correr no escuro! Valham-me os deuses! Não conseguimos mais nada senão termos de regressar de mais longe; sem saber para onde nos dirigimos, continuamos teimosamente a caminhar para onde o instinto nos leva. No entanto, se o quisermos, poderá fazer-se luz em nós. De um único modo: adquirirmos o conhecimento das coisas divinas e humanas, um conhecimento interiorizado, e não meramente superficial; meditarmos nessas idéias já adquiridas, comprovarmos a sua validade pela nossa própria experiência; investigarmos o que é bom e o que é mau, e a que coisas se atribui falsamente um ou outro desses adjetivos; averiguarmos em que consiste o bem e o mal éticos – e, finalmente, o que é a providência⁷.

A vontade reta que preside uma ação reta deriva de uma disposição reta da alma. Esta disposição é um *habitus* durável fundado no conhecimento do bem. O conhecimento sólido dos princípios fundamentais da filosofia (*decreta*) é indispensável, pois sua verdade dispõe a alma a ampliar uma vontade reta, condição necessária da ação reta (Epist., 95, 57-58), embora Sêneca tenha o sentimento de que o querer não pode ser totalmente reduzido ao saber (Epist., 81,13). Aquele que cumpre a verdadeira vontade será, para Sêneca, o sábio.

NOTAS

1 Volke, A-J. *L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme*, Paris, PUF, p. 32

2 De Ira, II, 1-4

3 Aulo Gélío, *Noites Áticas*, XIX, 1, 17.

4 Sêneca, Epístola 113, 18.

5 De Ira, I, 2,-3

6 Possidônio, filósofo do Médio Estoicismo cuja doutrina exerce marcante influência no pensamento senequiano.

7 Sêneca, Epist. 110, 7-8.

BIBLIOGRAFIA

BOVIS, A. *La Sagesse de Sénèque*. Paris, Aubier, 1948.

VOELKE, A-J. *L'Idée de Volonté dans Le Stoïcisme*. Paris, PUF, 1973.

MAURACH, G. *Seneca, Leben und Werke*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

LAHILLE, J. F. *Le De Ira de Sénèque et la Philosophie Stoïcienne des Passions*. Paris, Klincksieck, 1984.

SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.