

# O QUE ESTÁ IMPLICADO NA AÇÃO? ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PROPÓSITO DA LEITURA FOUCAULTIANA DO *DE IRA III, 36* WHAT IS ENTAILED BY ACTION? THOUGHTS ON FOUCAULT'S READING OF *DE IRA III, 36*

ROMMEL LUZ\*

**Resumo:** A análise foucaultiana do exame de consciência presente em *De ira III, 36* é orientada pela tentativa de distinguir o exame estoico daquele encontrado posteriormente no cristianismo. Seu argumento principal é que o exame senequiano tem um caráter eminentemente administrativo. Pretendo mostrar que a análise foucaultiana não dá conta devidamente da natureza da ação, dos fins desta e dos princípios de conduta, na filosofia estoica. A distinção entre *skopos* e *telos* permitirá um entendimento mais adequado da natureza dos fins da ação, no estoicismo. Por fim, procurarei mostrar por que os princípios ou regras de conduta não podem ser entendidos apenas como instrumentos utilizados ao agir, pois concernem à natureza da alma daquele que age.

**Palavras-chave:** Sêneca; Foucault; Exame de consciência; Ação.

**Abstract:** The Foucauldian analysis of the self-examination (or examination of conscience) found in *De ira III, 36* is guided by the attempt to distinguish Stoic self-examination from that later found in Christianity. Foucault's main argument is that Senecan self-examination has an eminently administrative character. I intend to show that the Foucauldian analysis does not adequately consider the nature of action, its ends and the principles of conduct, in Stoic philosophy. The distinction between *skopos* and *telos* will allow a more adequate understanding of the nature of the ends of action in Stoicism. Finally, I will try to show why the principles or rules of conduct cannot be understood as simple instruments used in acting, since they concern the nature of the soul of the one who acts.

**Keywords:** Seneca; Foucault; Self-examination; Action.

A passagem do exame de consciência, presente no terceiro livro do diálogo *Sobre a ira*, de Sêneca, é um texto ao qual Foucault faz menção em diferentes ocasiões entre os anos 1980 e 1984. A primeira delas se dá no

---

\* Doutor em Filosofia pela UERJ. Professor no Colégio Pedro II. E-mail: rommel.luz@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-8506-7233>

curso de 1980, *Do governo dos vivos*, na aula de 12 de março. A passagem é retomada na conferência “Subjetividade e verdade”, de 17 de novembro de 1980, no Dartmouth College; na aula de 29 de abril do curso a respeito do papel da confissão na justiça, ministrado em 1981 na Universidade de Louvain; novamente na aula de 24 de março do curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, sendo igualmente referida na conferência “As técnicas de si”, que faz parte de um seminário oferecido em outubro do mesmo ano, na Universidade de Vermont, e depois na conferência do dia 30 de novembro de 1983, na Universidade da Califórnia, em Berkeley, como parte do ciclo de conferências intitulado *Discurso e verdade*. A publicação do artigo “A escrita de si”, em 1983, e de *O cuidado de si*, terceiro volume de sua *História da sexualidade*, em 1984, completam o quadro.

Foucault está interessado em investigar a história do que ele chama de “veridicação de si mesmo”, cujas técnicas o cristianismo teria desenvolvido, e que diriam respeito não apenas à obrigação ou incitação à busca da verdade de si mesmo, mas também à decifração e à exposição dessa verdade a outrem.<sup>1</sup> Esse objetivo orientará sua leitura do capítulo 36 do terceiro livro do *Sobre a ira*. Não que ele pretenda simplesmente encontrar em Sêneca um precursor dos diretores de consciência cristãos, mas, ao contrário, porque ele procurará, no exame de consciência descrito por Sêneca, aquilo que pode distingui-lo ou aproximá-lo da prática do exame de consciência que será encontrada um pouco depois, no cristianismo. Interessa-lhe observar as diferentes formas que essa prática pôde tomar e as diversas “lógicas” de seu funcionamento – diríamos mais precisamente: as distintas formas de problematização nas quais ela se insere. Sua leitura torna-se passível de crítica não pelos objetivos que visa, mas por, no processo da análise, descurar da atenção à estrutura do próprio texto sobre o qual se debruça, o que se evidencia no fato de que, em nenhuma de suas menções ao texto do *Sobre a ira*, é dada a devida atenção ao fato de que Sêneca ilustra para Novato uma técnica com o objetivo de curá-lo da paixão da ira, e que, por isso, os exemplos escolhidos para figurar nesse exame dizem respeito a falhas que o são por darem indevidamente lugar à ira. Se Sêneca, como ressalta Foucault, é ali o diretor de consciência que age sobre um interlocutor que é como seu paciente, ele executa seu ofício aproximando Novato de si ao mostrar-se, assim como ele, como alguém que não é um sábio consumado e que, portanto, encontra-se ainda sob a ameaça de irar-se. Como, quando

<sup>1</sup> Cf. FOUCAULT, 2012b, p. 90.

se dirige a Lucílio, ele pretende convencê-lo das vantagens de poder prestar contas do pouco que se tem.<sup>2</sup>

Na aula de 12 de março de 1980, a análise se realiza sobre o pano de fundo da distinção entre um exame de consciência que se debruça sobre sentimentos, estados da alma e intenções, e outro que se interessa pelas ações, pelos atos efetivamente realizados.<sup>3</sup> A passagem do *De ira* III, 36 nos mostraria uma análise do segundo tipo. O primeiro ponto da apreciação foucaultiana diz respeito à atitude daquele que se examina a si mesmo. Sua preocupação é mostrar que os termos jurídicos empregados por Sêneca não nos devem induzir ao erro de compreender tal exame sob o modelo do julgamento em um tribunal; tratar-se-ia, antes, de um procedimento de tipo administrativo, de algo como uma inspeção ou auditoria.<sup>4</sup> Estabelecido esse ponto, trata-se de verificar de que tipo de “erros de gestão” se trata, e Foucault encontra, nos exemplos oferecidos por Sêneca, casos em que o erro consistira na não obtenção dos fins propostos pelo agente. O importante seria o fim proposto, e não alguma lei moral que tivesse sido violada. Por essa razão, o exame das ações cujos fins malograram conduz à formulação de princípios racionais de conduta que evitariam que tais insucessos se repetissem. O caráter corretivo do exame se encontraria aí, uma vez que “não se ter conduzido como era devido quer dizer não atingir o fim que nos propusemos” (FOUCAULT, 2012a, p. 240).<sup>5</sup> A conferência dada em novembro, no Darmouth College, segue o mesmo esquema interpretativo.

Ao retomar essa passagem, em 1982, Foucault volta a afirmar a diferença entre o exame de consciência estoico, cujas origens ele remonta aos pitagóricos, e aquele encontrado no medievo cristão, bem como na prática da penitência. Ele se propõe, então, evidenciar a natureza das ações e das faltas relatadas por Sêneca. Assim como em 1980, ele identifica as faltas senequianas como dizendo respeito à atividade de um diretor de consciência, e precisa: “essas faltas devem ser compreendidas, essencialmente, como erros técnicos” (FOUCAULT, 2001c, p. 462). Trata-se, portanto, de um desajuste entre meios e fins. Após sublinhar a natureza técnica das ações e faltas implicadas no

<sup>2</sup> Cf. 1, 4-5.

<sup>3</sup> Cf. FOUCAULT, 2012a, p. 233, 241.

<sup>4</sup> Cf. FOUCAULT, 2012a, p. 238: “*C'est la scène du vérificateur aux comptes.*” Para uma perspectiva que, ao contrário, encontra no emprego de metáforas jurídicas por Sêneca um lugar de elaboração de sua filosofia moral, cf. INWOOD, 2005.

<sup>5</sup> As traduções de Sêneca são de J. A. Segurado e Campos e de J. E. S. Lohner. Salvo indicação de tradução nas referências bibliográficas, as demais traduções são de minha responsabilidade.

exame, Foucault, novamente como em 1980, argumenta que este tem caráter administrativo e não jurídico. Há, contudo, um deslocamento quando se fala da formulação de princípios de conduta a partir das ações malsucedidas. Trata-se ainda do ajuste entre as ações e os fins propostos, mas o exame de consciência é agora caracterizado como uma “prova” através da qual são reativadas as regras fundamentais da ação, os fins propostos e os meios adequados a sua consecução, prova essa que tornaria possível mensurar o quanto se é capaz de traduzir em ações os princípios de verdade que se conhece e professa.

A aula de 29 de abril de 1981 inicia o comentário da passagem lembrando que, para os estoicos, não há faltas mais ou menos graves, o que retira o sentido de um exame cujo objetivo seria o de mensurar a gravidade das faltas cometidas. Reforça-se, uma vez mais, o caráter administrativo, em vez de propriamente jurídico, do exame, assim como é marcada a diferença do exame estoico em relação ao pitagórico quanto ao sono. O exame senequiano, assim como o pitagórico, se faz antes do sono, mas, enquanto o último tem por objetivo uma purificação da alma, o primeiro reforça o domínio sobre si mesmo que enseja o sono sem sobressaltos de uma alma tranquila e senhora de si. Ao qualificar o tipo de faltas mencionadas por Sêneca, Foucault parece ser mais compreensivo do que em outros momentos. Perguntando-se o que faz com que as ações mencionadas sejam erros, ele responde: “Porque ele não teve suficientemente presentes ao espírito os fins que o sábio deve se propor” (FOUCAULT, 2012b, p. 96). E especifica que o sábio deveria propor-se o bem daqueles com quem ele se relaciona. Entretanto, Foucault reafirma que se trata de erros, e não propriamente de faltas, porque o que se constata nos casos apresentados são “enganos”, “erros de cálculo”. Na ausência de indícios de uma procura por motivações funestas da parte do agente, e como se trataria apenas da reativação na memória de regras de conduta que foram esquecidas, mas que devem estar presentes ao espírito em ações futuras, Foucault conclui: “Não há subjetividade no exame de consciência de Sêneca” (FOUCAULT, 2012b, p. 97).

Na conferência de 1982, em Vermont, ao ressaltar-se uma vez mais o caráter administrativo da prática relatada em *De ira* III, 36, afirma-se que a regra de conduta não é um meio de julgar ações passadas, constituindo, antes, um meio de agir corretamente no futuro. A razão para isso: “As faltas são sempre boas intenções que permaneceram no estágio de intenção” (FOUCAULT, 2001b, p. 1617). Se na confissão cristã serão as más intenções que se procurará descobrir, os erros expostos por Sêneca são “insucessos”,

“erros de estratégia”, mas não verdadeiras faltas morais. De maneira menos peremptória do que em 1981, Foucault explicita o que tinha em mente ao se recusar a falar propriamente em subjetividade no exame senequiano. “O sujeito constitui o ponto de interseção dos atos que precisam ser submetidos às regras e as regras que definem a maneira como é preciso agir. Estamos bastante longe da concepção platônica e da concepção cristã da consciência” (FOUCAULT, 2001b, p. 1618).

Na conferência dada em 1983, em Berkeley, Foucault se volta sobre os mesmos tópicos já expostos a respeito do caráter mais administrativo do que jurídico do exame senequiano, bem como do caráter de “erros” ou “enganos” dos atos mencionados. Assim como em Vermont, quando ele afirma que “a regra constitui o meio de agir corretamente, e não de julgar o que teve lugar no passado” (FOUCAULT, 2001b, p. 1617), também em Berkeley, Foucault deixa mais claro porque, mesmo reconhecendo desde o curso de 1980 que os erros a que Sêneca se refere dizem respeito aos fins que ele se propôs, ele insiste em dizer que esses erros consistem na inadequação dos meios efetivamente utilizados por Sêneca. Quando Foucault diz que Sêneca reprova em si mesmo o fato de não ter guardado presentes no espírito os fins nos quais ele deveria pensar, ele quer dizer que houve “uma tentativa infrutífera de coordenar as regras que ele aceita, que ele reconhece, que ele conhece, e sua própria conduta” (FOUCAULT, 2016, p. 273). O sujeito, como ele diz, em Vermont, é o ponto de interseção das regras e dos atos na medida em que é na ação que se dá a coordenação ou o desajuste entre aquilo que se pensa e aquilo que se faz. Esse ajuste ou desajuste, contudo, é para ele uma questão técnica. A regra é um meio de agir corretamente ou de reajustar o descompasso entre essa mesma regra e a conduta. O erro, portanto, é “estratégico”, isto é, ao agir de tal maneira não se consegue o resultado almejado, a tentativa resulta “infrutífera”. O que não fica sempre claro nas análises foucaultianas é se o fim de que se fala aqui é o objetivo imediato que Sêneca teria se proposto ou o tipo de homem que Sêneca almeja ser. De todo modo, o princípio que rege a conduta, a regra desta, é entendida por ele como um meio, como um elemento tático e, por conseguinte não assimilável ao fim cujo malogro constitui a razão para a reprovação do ato.

Em “A escrita de si”, a passagem é apenas mencionada como exemplo privilegiado de exame de consciência, o qual é tratado brevemente e de maneira geral, sem atenção especial ao texto de Sêneca. *O cuidado de si* sumariza

o argumento principal de Foucault em favor de um caráter administrativo do exame de consciência, com seus erros técnicos e sem uma preocupação específica com questões de culpabilidade.

## I

A leitura foucaultiana do texto de Sêneca é orientada pela distinção entre direção de consciência antiga e cristã, sobre a qual ele insiste ao longo dos seus cursos. Essa é uma das razões dos limites de sua análise do exame de consciência de Sêneca. Sua intenção parece ser primordialmente a de diferenciá-lo de um exame que teria um caráter jurídico e estaria interessado nos movimentos da alma, nos pensamentos e sentimentos do sujeito, o qual estaria ligado à direção de consciência cristã. Outra razão importante para a forma como o texto é abordado repousa no fato de Foucault tomá-lo como um modelo para a compreensão do exame de consciência estoico em geral.<sup>6</sup> Isso talvez explique sua desconsideração da contextualização da passagem no diálogo como um todo.

Para além das armadilhas que os objetivos de Foucault possam ter criado para sua interpretação do *De ira* III, 36, é preciso dizer também que o diálogo é reconhecidamente confuso em sua estrutura, tornando-o carente de um esquema de leitura canônico, sobre o qual Foucault pudesse se apoiar.<sup>7</sup> A leitura proposta por Martha Nussbaum, entretanto, segundo a qual o diálogo deve ser entendido como um argumento terapêutico, é bastante persuasiva. Segundo sua proposta, as aparentes falhas na estrutura argumentativa do diálogo se devem ao fato de que esta se encontra determinada pela resistência de um interlocutor com fortes convicções não estoicas. As idas e vindas de alguns temas devem, assim, ser compreendidas como recursos no embate do diretor de consciência com aquilo que, no interlocutor, resiste à terapia e, com isso, à cura de sua alma. Da mesma maneira, as constantes referências a Aristóteles e a objeções à doutrina estoica devem ser vistas como tentativas de mostrar a inconsistência dos argumentos daqueles cujas posições a respeito da ira Novato tenderia a considerar mais razoáveis e afins a sua própria autocompreensão como cidadão romano. O conteúdo propriamente estoico é, por isso mesmo, introduzido lenta e sutilmente, de maneira a

<sup>6</sup> Em *Discurso e verdade*, Foucault analisa mais detidamente também outros textos, de Sêneca e Epiteto, em que ocorreriam exemplos de exame de consciência.

<sup>7</sup> Sobre isso, cf. NUSSBAUM, 1994, p. 405-406.

não confrontar diretamente o paciente, fazendo até mesmo alusão ao que poderia haver de comum entre a doutrina estoica e a aristotélica,<sup>8</sup> de modo a não provocar uma rejeição forte o bastante para torná-lo impermeável às razões que realmente teriam o poder de curá-lo. Apenas no terceiro livro, com um interlocutor já menos resistente e até mesmo mais inclinado a aceitar os argumentos de Sêneca, é que serão apresentadas as razões propriamente estoicas para a rejeição da ira, como a carência de valor em si de tudo que não é o princípio diretor e a necessidade de viver sem expor-se demasiado à fortuna. Em suma, de acordo com Nussbaum, Sêneca teria que ir e voltar nas mesmas questões porque precisaria, assim como Sócrates, começar por aquilo que o interlocutor aceita como verdadeiro, para, aos poucos e dialogicamente, levá-lo a compreender as verdadeiras razões pelas quais a ira deve ser não apenas evitada ou moderada, mas extirpada da alma. Sem essa compreensão, Novato poderia eventualmente concordar com Sêneca a respeito de vários pontos, mas não disporia das razões que realmente seriam capazes de modificar, em sua alma, os juízos responsáveis pelas manifestações da ira. A estrutura do *De ira* não poderia, portanto, ser mais “arrumada” ou “elegante” do que qualquer luta com complexos obstáculos psicológicos que tenha lugar na vida real (NUSSBAUM, 1994, p. 407).

A questão de se a forma literária do diálogo se deve a uma intenção terapêutica real em relação a Novato, ou se se trata apenas de uma ficção literária, não invalida a proposta de leitura feita por Nussbaum. Sêneca pode muito bem ter escolhido a forma literária de um argumento terapêutico como meio de apresentar sua versão da doutrina estoica a respeito das paixões, e da ira em particular. As idas e vindas, assim como as referências a teorias rivais, bem poderiam, nesse caso, justificar-se graças à forma literária escolhida, ao mesmo tempo em que se prestam a oferecer os esclarecimentos e contraposições teóricas almejados por Sêneca. O leitor, afinal, se não é primeiramente Novato, é ainda assim um não sábio e, portanto, um indivíduo para quem a cura das paixões se faz necessária.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Cf. NUSSBAUM, 1994, p. 408-409. Nussbaum faz referência, entre outras, a duas passagens do *De ira*: I, 3, 3, onde Sêneca afirma que a definição aristotélica da ira não estaria muito distante da estoica; e I, 5, em que é apresentada uma imagem da tendência para o bem da natureza humana, que não seria incompatível com a visão aristotélica.

<sup>9</sup> Cf. LONG, 2013, p. 199: “Considerando todos esses representantes do estoicismo tardio, podemos identificar três objetivos principais em sua obra, que podemos chamar de descritivo, protréptico e terapêutico. Essas três características estão confundidas em Sêneca e Epiteto, o que torna suas versões do estoicismo particularmente ricas e complexas.”

Foucault entende mal a relação consigo mesmo estabelecida no exame de consciência senequiano porque não dá a devida atenção à natureza da ação na filosofia estoica, à relação da ação com os fins imediatamente visados por ela, bem como à natureza dos princípios ou regras de conduta, os quais, mais do que algo de que se pode dispor, concernem ao ser mais íntimo do próprio agente, ao estado de sua alma, ao seu princípio diretor, o que vincula o ser da ação propriamente dita (o ato efetivamente realizado) e o daquele que a realiza (a disposição de sua alma).

A respeito da natureza da ação, ao comentar a mesma passagem analisada por Foucault, Nussbaum vê nela a articulação entre uma nova atitude em relação a si mesmo e uma nova compreensão do ser humano como agente, isto é, uma nova compreensão de como se dão e se estruturam as ações humanas. O exame de consciência descrito por Sêneca não é oferecido como um modelo geral dessa prática, mas como exemplo de uma nova atitude em relação a si mesmo.

De acordo com Nussbaum, ao longo do diálogo, Sêneca apresenta vários exemplos, tanto negativos quanto positivos, que vão se tornando cada vez mais próximos de Novato. O objetivo é fazê-lo perceber que a ira lhe concerne não apenas porque ela se encontra ao nosso redor, mas também porque ela reside em nós. Se os retratos pintados por Sêneca das expressões fisionômicas, das deformações corporais causadas pela ira, têm por função causar a repulsa de Novato e levá-lo a não querer identificar-se com elas, essa técnica só teria sentido terapêutico se ele, ao mesmo tempo, percebesse a si mesmo como passível de encontrar-se em tal situação. Mais ainda, o argumento a favor da possibilidade de uma ira justa ou virtuosa, que surge repetidas vezes no texto, só será vencido se Novato reconhecer em si mesmo a possibilidade dos vícios que ensejariam uma ira desse tipo. O ápice desse argumento se encontraria no exame de consciência apresentado por Sêneca porque, nele, aquele que se ira e aquele que supera a ira se acham identificados na figura do eu que confronta a si mesmo.

Tanto os exemplos que mostravam os horrores produzidos por aqueles tomados pela ira, quanto aqueles que confirmavam as vantagens de não se reagir com ira às injúrias que sofreremos, tinham sua eficácia terapêutica limitada por ser sempre possível ao paciente identificá-los com indivíduos que não ele próprio. Eles funcionariam, então, como degraus que permitiriam uma aproximação cada vez maior do próprio indivíduo, que seria então levado a

considerar a si mesmo como agente, isto é, a considerar não apenas este ou aquele ato seu, mas a atentar para a cadeia causal que gera cada ação. Para que a cura seja possível, e o exame de consciência possa ser recomendado como uma prática que faça sentido, é preciso que Novato passe do nível superficial dos atos realizados, cujas características os tornariam dignos de aprovação ou reprovação, que poderiam ou não justificar uma resposta irada, assim como, no caso de atos movidos pela ira, seria possível avaliar se seus efeitos foram benéficos ou desastrosos.

“Ele já me injuriou, eu a ele ainda não.’ Mas talvez já tenhas ofendido alguém; talvez ofendas. Não consideres esta hora ou este dia, examina toda a disposição de tua mente: mesmo se nada de mau fizeste, podes fazê-lo” (III, 26, 5). Sêneca argumenta que o vício se encontra disseminado por toda a humanidade e que não faria sentido irar-se contra todos, pois não é digna de nota uma característica de tal modo generalizada. Uma vez que esse argumento poderia ainda assim ser entendido de maneira a que Novato julgasse a si mesmo de algum modo separado e a salvo de tal estado de indignação, Sêneca reforça sua reivindicação da universalidade do vício incluindo-o e a si mesmo explicitamente no contingente dos viciosos, senão atuais, ao menos passados ou que poderão sê-lo no futuro. Só o sábio está a salvo dos vícios, e nem Sêneca nem Novato são sábios. “Todos somos irrefletidos e imprevidentes, todos somos irresolutos, queixosos, adutores – por que escondo com palavras tão suaves uma ferida comum? –, todos somos maus” (III, 26, 4).

A origem dos vícios se acha nas circunstâncias da vida humana, e não numa propensão inata e natural. O vício nasce na interação do homem com suas circunstâncias. Nisso tem um papel central a cobiça e o desejo, dada a escassez de seus objetos e a multiplicidade dos homens que os almejam. Na carta 90, Sêneca descreve uma “idade do ouro” em que os homens viviam de modo simples, antes de o engenho humano inventar toda sorte de técnicas que tornariam possível o luxo e aguçariam a cobiça e o desejo. Em tal estado, contudo, se os homens não eram viciosos, tampouco eram virtuosos. “A virtude autêntica, porém, só é possível a uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma contínua exercitação” (90, 46).

Se Foucault julgou, na ausência da menção a pensamentos ou emoções recônditas cujo objetivo do exame de consciência seria extrair das profundezas da alma, retirando-os de sua obscuridade e trazendo-os à luz, que não haveria “subjetividade” no exame senequiano, Nussbaum considera justamente que, nessa passagem, Novato é levado a reconhecer uma profundidade

interior. É verdade que o que ela entende por essa interioridade se diferencia daquela “consciência” que Foucault diz não reconhecer no texto do *Sobre a ira*, e que ele identifica no platonismo e no cristianismo. Entretanto, onde sua leitura encontra apenas a percepção de erros técnicos, Nussbaum vê delinear-se uma relação para consigo mesmo que já não pode ser reduzida à do eu que simplesmente age no mundo exterior em busca de honra e sucesso.

Vendo a complexidade e a falibilidade de seus próprios atos, vendo esses atos como o produto de uma rede complexa de conexões altamente particulares entre a bondade da natureza, as circunstâncias da vida e as complicadas reações psicológicas que a vida provoca na mente, ele aprenderá a ver também os outros sob essa luz, como pessoas cujos atos e pensamentos são dignos de uma atenção penetrante, como pessoas cujos erros emergem de uma altamente complexa história narrativa, em vez de uma natureza simplesmente má (cf. também III, 24); ele moderará sua raiva em relação a suas injustiças e intensificará seu comprometimento com a solidariedade humana e com a ajuda mútua (NUSSBAUM, 1994, p. 425).

No capítulo 24 do terceiro livro, ao qual Nussbaum nos remete, Sêneca diz a Novato que não há ninguém, por mais sábio que seja, que não tenha falhado e não esteja sujeito ao erro, que seja suficientemente maduro para que “o acaso não force sua compostura a uma ação de maior fúria”, ninguém que seja “tão temeroso de ofensas que não incida nelas enquanto as evita” (III, 24, 4). Pois o capítulo 36 do mesmo livro não é um exemplo de como alguém mais sábio do que Novato ainda assim precisa examinar a si mesmo? Se Sêneca não é um sábio consumado, ele aproxima-se desse ideal não descurando da atenção sobre si mesmo, podendo então prestar contas de sua própria pobreza.<sup>10</sup> Se bem sucedida, a estratégia de Sêneca terá conseguido levar Novato a perceber-se como alguém capaz de aproximar-se da sabedoria, ao mesmo tempo em que, a crer em Nussbaum, ele também teria se tornado alguém mais propenso a reconhecer nas atitudes alheias uma complexidade tão grande quanto àquela encontrada nele mesmo e em Sêneca.

---

<sup>10</sup> Cf. 1, 4.

## III

O argumento central de Foucault a respeito do *De ira* III, 36 repousa na distinção entre um exame de caráter administrativo e outro de tipo jurídico. Sustentam essa sua alegação, principalmente, a análise dos termos de caráter administrativo encontrados no texto de Sêneca,<sup>11</sup> assim como a avaliação dos tipos de erros ou faltas referidos no texto. Quanto a essa avaliação, ela é inteiramente condicionada pela análise anterior dos termos utilizados. Apesar de ligeiras, algumas considerações de Foucault mostram com bastante clareza que, para ele, Sêneca não estaria fazendo mais do que uma inspeção a respeito de procedimentos, custos e resultados obtidos.<sup>12</sup> Quanto à discussão com ignorantes, na qual Sêneca teria sido demasiado combativo, Foucault emenda: “Não os pudeste convencer nem ensiná-los nada. Perdeste teu tempo” (FOUCAULT, 2012a, p. 238). Quanto ao excesso de franqueza ao corrigir um interlocutor que, com isso, teria se ofendido, em vez de ter-se emendado, Foucault conclui: “Ele se ofendeu e tu não ganhaste nada” (FOUCAULT, 2012a, p. 238).

No final das contas, os erros cometidos por Sêneca devem ser lamentados, como Foucault parece indicar, por causa do tempo perdido ou do ganho inexistente. O “custo” da ação parece não ter sido compensado pelos resultados efetivamente obtidos, as ações foram ineficazes, teria concluído o auditor. A causa de tais erros técnicos se acharia, parece razoável concluir, nos procedimentos adotados; teríamos um problema de inadequação entre meios e fins. Tivesse Sêneca agido da maneira adequada, isto é, utilizando-se dos meios pertinentes e ajustados às circunstâncias, o resultado obtido teria sido diferente. É preciso, portanto, corrigir-se, isto é, amoldar sua conduta a princípios mais eficazes. Mas Foucault estaria certo a respeito dos fins das ações perscrutadas por Sêneca em seu exame noturno? Julgo que não e parece-me que seu engano pode ser explicado através de uma importante

<sup>11</sup> Cf., por exemplo, FOUCAULT, 2001c, p. 462-463: “*Il emploie le verbe excutire qui veut dire ‘secouer’, mais qui en termes administratifs voulait dire: réexaminer un compte, une comptabilité pour essayer de la dépoussiérer de toutes ses erreurs. Il emploie le verbe scrutari qui est le verbe technique pour vouloir dire: faire une inspection, l’inspection d’une armée, d’un campement, d’un navire, etc. Il emploie le terme speculator, qui correspond un peu au même type d’activité (le speculator, c’est l’inspecteur). Et il emploie le verbe remetiri qui veut dire exactement: reprendre les mesures, comme un inspecteur, après un travail fini, reprend les mesures, voit si ça a été correctement fait, si le coût correspond bien au travail fait, etc. C’est donc un travail administratif d’inspection qu’il exerce sur lui-même.*”

<sup>12</sup> Cf. FOUCAULT, 2001c, p. 462; 2012a, p. 238.

distinção que surge em meio aos debates estoicos a respeito dos fins de uma ação, aquela entre *skopos* e *telos*.

Essa distinção ocupa um lugar importante no estoicismo dada a sua relação com a questão dos preferíveis, uma vez que, se nos atemos apenas à distinção entre o bem absoluto e a indiferença em relação a tudo aquilo que não é a virtude, boa parte de nossa vida cotidiana fica abandonada ao vazio da completa ausência de valor. De acordo com André-Jean Voelke, os últimos representantes do antigo Pórtico, como Diógenes de Apolônia e Antípatro de Tarso, esforçaram-se para incluir a escolha dos preferíveis na própria definição do bem, um movimento, portanto, no cerne da doutrina estoica.

É assim que, para Diógenes de Apolônia, o *telos* consiste em “mostrar-se razoável na escolha e na rejeição das coisas conformes à natureza”. Com essa fórmula, o ideal de racionalidade permanece a primeira palavra da ética estoica, mas trata-se de uma racionalidade que visa se inscrever na vida prática, organizando-a. Para tanto, ela dispõe de um meio, a escolha dos preferíveis, elevado à categoria de instrumento da moralidade (VOELKE, 1973, p. 77).

O perigo inerente a tal movimento, como salienta Voelke, é o de cindir o *telos* da ação em dois, confundindo a meta imediata da ação com seu fim supremo, vinculado à moralidade. Perigo ao qual os estoicos estão atentos, mas que passa despercebido a Foucault. Sêneca, na carta 66, se procura assegurar um lugar para os preferíveis, o faz reservando-lhes a posição de bens de segunda ordem, pois “se algum fator exterior à virtude fosse suscetível de a diminuir ou de a acrescentar, o único bem deixaria de consistir no bem moral. Se se admitir tal proposição, todo o conceito de bem moral cai por terra” (66, 16). Tendo em vista esse problema, Antípatro de Tarso apresenta uma definição de *telos* que nos será útil para compreender o verdadeiro problema em jogo nos casos apresentados por Sêneca na passagem aqui discutida: “Fazer continuamente e sem desvio tudo que está em nosso poder com vistas a alcançar as coisas que são sobretudo conformes à natureza” (*apud* VOELKE, 1973, p. 77). O resultado da ação permanece indiferente, sem pôr em risco o conceito do bem moral, a retidão da conduta consistindo na retidão da visada que preside a escolha. A constância é preservada pelo acordo com o princípio racional, ainda que o resultado esperado não se dê conforme o desejado e exija uma reelaboração do curso da ação. Com efeito, Sêneca adverte Sereno, em *Sobre a tranquilidade da alma*, contra o hábito daqueles que vagam pelas ruas e pelas casas dos outros sem um desígnio

específico. “Vagueiam sem propósito, buscando atividades, e não fazem as que se propuseram, mas aquelas com que se depararam. (...) Uma vida semelhante é levada pela maioria dos homens, cuja inércia alguém, não sem razão, qualificou de incansável” (12, 3). Ao contrário desse comportamento que se expõe à fortuna em vez de confrontá-la sabiamente, Sêneca lembra a Sereno que “todo esforço deve remeter a algum motivo, ter em vista algum fim” (12, 5).

Se toda ação deve ter um escopo, este não deve se tornar nossa preocupação fundamental ao agir, pois com isso poríamos acima do bem absoluto aquilo que não é senão preferível, cujo valor maior reside em ser ocasião para a realização do verdadeiro propósito, o qual é irrealizável na inação ou na errância. Sêneca, em *De ira* III, 36, não pode estar apenas avaliando a adequação dos meios para alcançar um fim, uma vez que sua preocupação é com a ira e esta, como paixão que é, não diz respeito tanto aos objetivos imediatos de nossas ações, mas à disposição de nossa alma. Sêneca certamente avaliou mal as circunstâncias em que agia, pois não se deu conta de que aqueles com quem se irritou não estavam abertos ao aprendizado, assim como não calculou bem o quanto seu outro interlocutor seria capaz de tolerar uma verdade, ainda que dura. Esse erro de avaliação, se se puder falar assim, diz respeito antes ao dimensionamento do *skopos* de sua ação, do seu propósito imediato ao agir, isto é, do resultado que com elas esperava atingir. E a supervalorização desse tipo de objetivo constitui um desvio daquilo que deveria ser o verdadeiro *telos* da ação. A esse respeito, é esclarecedora uma famosa passagem de Cícero:

Neste ponto é necessário, antes de mais, eliminar o perigo de se concluir que há dois bens supremos. Imaginemos um homem cujo propósito consiste em atingir um certo alvo com uma lança, ou uma flecha: assim como dizemos que há, entre os bens, um que é o bem supremo, assim esse homem tem por finalidade fazer todos os gestos necessários para atingir o alvo. No nosso exemplo, este homem tem de fazer todos os possíveis por acertar no alvo, todavia o seu propósito último (correspondente ao que chamamos ‘o bem supremo’ da nossa vida) consiste em fazer todos os gestos adequados para atingir o alvo; atingi-lo de fato é, sem dúvida, uma escolha a fazer, mas não um propósito em si mesmo (III, 6, 22).

Ao contrário do que a imagem do arqueiro poderia, por si mesma, sugerir, bem como dos ecos platônicos que poderiam acompanhá-la,<sup>13</sup> Cícero afirma

<sup>13</sup> Sobre isso, cf. GOLDSCHMIDT, 2006, p. 146 ss.

que o fim último do arqueiro ou do lanceiro não é acertar o alvo. A ação será plenamente realizada e atingirá seu verdadeiro fim independentemente da fortuna e dos desígnios do destino, desde que o agente não confunda o propósito real do agir com seu escopo. Os objetivos imediatos da ação devem, assim, ser perseguidos seriamente, mas com uma “cláusula de reserva”.<sup>14</sup> A inobservância dessa precaução em relação a nossas metas particulares afasta-nos do verdadeiro bem supremo e põe em risco a segurança de nossa alma, uma vez que indica que estamos apegados a algo que nos é exterior e, por isso, não está sob nosso domínio.<sup>15</sup>

#### IV

A avaliação foucaultiana das faltas mencionadas por Sêneca, com seu corolário de que as ações parecem ter tido um “custo” não compensado pelos resultados auferidos por elas, desemboca então na consideração a respeito dos princípios racionais que deveriam ter guiado sua conduta. O inspetor insatisfeito com os resultados da produção revisa, então, os procedimentos de modo a diminuir as perdas e elevar os ganhos. Mas, de acordo com o que foi dito anteriormente, a preocupação de Sêneca não podia ser com os ganhos eventuais de suas ações, mas com suas ações consideradas em si mesmas, com a disposição de sua alma ao realizá-las. A avaliação dos resultados por ele esperados não tem importância senão na medida em que ela deve incluir uma reserva em relação a esses resultados, de modo a garantir que a ação, ainda que repouse sobre uma escolha firme de algo como preferível, não deixe de encontrar seu verdadeiro fim nessa escolha mesma e no empenho em realizá-la, em vez de em algo cuja realização se encontra fora do campo de ação da alma.

Foucault parece certo ao ressaltar que em *De ira* III, 36, não há menção a uma perscrutação de emoções e pensamentos encobertos no profundo da alma, mas seriam os exemplos escolhidos por Sêneca nessa passagem os únicos, em todo o texto, sem relação com a ira? Não teria ele se irritado, afinal, ao falar “de modo muito combativo” com quem se mostrava empedernido diante da verdade? Seu excesso de franqueza não teria sido ocasionado por um descuido para com o interlocutor, um agastamento devido a um apreço

<sup>14</sup> Cf. *Dos benefícios*, IV, 34, 4.

<sup>15</sup> Sobre a importância da “cláusula de reserva” e da relação entre um propósito firme e as demandas pela modificação eventual de nosso curso de ação, cf. HADOT, 1997, p. 310 ss.

vaidoso por si mesmo como alguém capaz de dizer a verdade e reconhecer o erro alheio? É preciso reconhecer que há uma diferença entre essas atitudes, dignas de figurar num exame de consciência, e algo como “um olhar repentinamente mais acerbo” (II, 3, 2), reação que Sêneca qualifica como um “impulso do corpo”, como um movimento involuntário do qual o assentimento estaria ainda ausente e que, portanto, não seria ainda uma paixão, carecendo de relevância moral.<sup>16</sup>

Se essa não for uma interpretação indevida, certamente Sêneca não poderia ser muito explícito a esse respeito sem comprometer sua autoridade ao aconselhar Novato, embora pareça ter sido sua intenção mostrar, e desta vez com seu próprio exemplo, ainda que de modo sutil, que aquele que julga o outro digno de reprovação pode ele mesmo incorrer nos erros que acusa.<sup>17</sup>

Ao comentar a aparente contradição no discurso senequiano, o qual, ao mesmo tempo em que afirma ser a ira apenas um juízo, enfatiza seu caráter inflamado e indócil, diz Nussbaum que “Sêneca quer ressaltar tanto que a ira pode ser removida por argumentos quanto que isso é terrivelmente difícil de fazer uma vez que ela tenha se enraizado na alma” (NUSSBAUM, 1994, p. 419, n. 25). A interpretação dos casos apresentados precisa levar isso em conta. Sêneca sabe que ele, como qualquer um, pode ser vítima da ira, e seus exemplos parecem dever ser lidos como casos em que a ira se insinua em sua alma. Do mesmo modo, é preciso lembrar que o diálogo é um argumento terapêutico e que Sêneca precisa levar em consideração tanto aquilo que Novato está inclinado a aceitar como o que ele está predisposto a recusar. Tendo isso em mente, Nussbaum aponta para a dificuldade de conciliar os dois aspectos da ira, o de ser um juízo e sua indocilidade obstinada, sem que se atinja o cerne do problema segundo o estoicismo, que certamente não é de fácil aceitação por Novato.

Isso, penso, ele achará difícil de fazer sem mencionar os compromissos profundos com o seu próprio bem-estar e o dos seus em torno dos quais a ira tece sua urdidura; pois parece que é a profundidade desses compromissos que levam uma pessoa enraivecida a precipitar-se em extremos de

<sup>16</sup> A respeito da noção de “impulso do corpo” e da originalidade da psicologia senequiana, cf. INWOOD, 1993.

<sup>17</sup> A respeito da importância, para Sêneca, do fato de que o bom juiz, ao julgar, leve em consideração sua própria falibilidade, atual (no caso do não sábio) ou passada (no caso do sábio), cf. INWOOD, 2005.

fúria reativa, resistindo a argumentos dissuasivos. É porque as ofensas são sentidas no cerne de nosso ser que a vingança parece tão urgente e tão necessária, e seu prazer tão sedutor (NUSSBAUM, 1994, p. 419).

O diretor de consciência Sêneca, nos casos elencados em seu exame, parece ter-se deixado levar mais pelo seu amor próprio e vaidade do que pelo cuidado com seu interlocutor; foi menos médico e mais dono da razão.<sup>18</sup> Se Foucault tem razão e as falhas de Sêneca são as de um diretor de consciência, é preciso admitir que a ira é um obstáculo poderoso a uma terapêutica bem-sucedida. Com efeito,

o homem foi criado para o auxílio mútuo; a ira, para a destruição mútua. Ele quer congrega-se, ela, desunir; ele, ser útil, ela, ser nociva; ele, socorrer até os desconhecidos, ela, atacar até os mais caros; ele mostra-se pronto até a consagrar-se ao proveito dos outros; ela, a pôr-se em risco, contanto que abata (I, 5, 2).

Sêneca sabe desses perigos e sabe também que ninguém está a salvo da ira, seja por sua natureza, seja por sua educação. Ele alerta Novato, no início do terceiro livro, que a ira atinge a todos, mesmo aqueles aparentemente menos dispostos a ela, como os de natureza mais branda e plácida.

Afim de que cada um esteja atento e por si só se examine, não queres que eu os advirta de que enquanto outros males da alma são próprios das piores pessoas, a iracúndia penetra até mesmo em homens instruídos e sãos, a ponto de que alguns digam que a iracúndia é um indício de espontaneidade e comumente se creia que os mais afáveis são os mais sujeitos a ela? (III, 4, 5).

O exame de consciência que Sêneca propõe como exemplo de prática para Novato deve ser compreendido, penso, a partir do entendimento estoico de que, como diz Epiteto, “filosofar é preparar-se para os acontecimentos” (III, 10, 6). E o que Sêneca estaria mostrando a Novato é que mesmo ele precisa continuamente lembrar-se dos princípios que o mantêm a salvo da ira e demais paixões que ameaçam a firmeza de nossas almas. O valor desse exercício é o de fazer com que tenhamos conosco, quando as circunstâncias se

<sup>18</sup> Cf. II, 31, onde se lê, por exemplo (II, 31, 3): “Isso se deve ao nosso excessivo amor próprio. Julgamos que devemos ser invioláveis até aos nossos inimigos. Cada um tem dentro de si a alma de um rei, de modo que deseja atribuir livre poder a si, mas não contra si.”

apresentarem, os princípios pelos quais seremos capazes de agir de maneira adequada, é o de assegurar e cultivar o pouco que se tem. O perigo, afinal, não nos ameaça de fora, mas do interior de nós mesmos.<sup>19</sup>

Antes de tudo, eu digo, é preciso rechaçar da fronteira o inimigo. De fato, depois que entrou e transpôs as portas, ele não aceita restrições vindas de prisioneiros. Na verdade, a alma não está apartada, observando as paixões do lado de fora, de modo a não lhes permitir avançar além do que convém, mas ela própria se transforma na paixão, e por isso não pode reconvocar aquela sua energia útil e salutar, estando já entregue e enfraquecida. Como eu disse, a paixão e a razão não possuem sedes próprias, separadas e distintas, mas são uma mutação da alma para melhor ou para pior (I, 8, 2-3).<sup>20</sup>

A esse respeito, é interessante a sugestão de Brad Inwood, de que Sêneca integraria à noção estoica antiga de assentimento uma nova exigência, a de uma voluntariedade consciente.<sup>21</sup> Se há reações emocionais moralmente irrelevantes, tais como as que Sêneca elenca nos primeiros quatro capítulos do segundo livro do *De ira*, o que permite distingui-las de ações propriamente passionais e, portanto, reprováveis, é a ausência, nas primeiras, de um comprometimento voluntário. E as atitudes consideradas no exame de consciência analisado por Foucault não podem ser tomadas como meras reações inconscientes sobre as quais não se poderia ter domínio. De acordo com o movimento progressivo da paixão, tal como descrito em *De ira* II, 4, a obstinação incontrolada, na qual a paixão “derrota a razão” (II, 4, 1), é o terceiro momento de um processo que se inicia com um movimento involuntário, o qual só alcança tal estágio de desgoverno após ser sucedido por um juízo, pelo assentimento propriamente dito. Se a ira é uma paixão indócil e obstinada, ela também é um juízo. Com efeito, é enquanto juízo que é preciso combatê-la, evitá-la.

Se dificilmente um olhar mais acerbo pode ser tomado como uma reação meramente corporal, ele é mais verossimilmente compreendido como um movimento involuntário. Enquanto tal, esse tipo de reação está fora do alcance da razão, não está sob nosso domínio, para Sêneca, embora possa talvez ser vencido pelo hábito ou atenuado pela assídua observação.<sup>22</sup> E poderíamos justamente perguntar se, uma vez que em relação a esses fenômenos moralmente irrelevantes poderia valer a pena dedicar uma observação constante

<sup>19</sup> Sobre a paixão ser, em última instância, razão, cf. VEGETTI, 2014, p. 268-273.

<sup>20</sup> A esse respeito, cf. VEYNE, 2016, p. 79-81.

<sup>21</sup> Cf. INWOOD, 1993, p. 179-180.

<sup>22</sup> Cf. II, 4, 2.

de modo a evitá-los, não seria ainda mais necessário voltar-se sobre aqueles atos que, voluntariamente assumidos, nos entregam à paixão?

Pelo que me toca, ainda estou na fase de assimilação destes princípios, ainda não atingi a fase da completa persuasão, e mesmo que a tivesse atingido, não teria ainda tempo para os ter de tal modo assimilado e praticado que eles me pudessem ocorrer em qualquer emergência (*Cartas a Lucílio*, 71, 30).

Sêneca insiste na doutrina estoica que não reconhece em nenhum dos homens viventes a figura do sábio. Assim como Lucílio e Novato, também ele está exposto à ira e às demais paixões. O exame noturno é um modo de trazer à consciência os atos passados, de maneira a poder identificar os princípios que os guiaram, a quais juízos se concedeu o assentimento que resultou nas ações efetivamente realizadas. Ao contrário dos movimentos involuntários inalcançáveis pelo assentimento consciente, tais ações poderiam não ter sido realizadas se não se tivesse assentido aos juízos que as dirigiram. Se Foucault está certo em não encontrar nesse exame a busca por motivações ocultas nos recônditos da alma, ele desconsidera que tal não se dá justamente porque o centro de tal exame está no assentimento dado a certas proposições que descrevem a situação na qual se age, mais do que em movimentos insidiosos no interior da alma, que nos tornariam mais propensos a aceitar esta ou aquela descrição. Uma vez que a paixão é uma transformação da própria alma, e não a manifestação de forças anímicas distintas da razão, importa antes saber diferenciar o acontecimento enquanto tal das projeções errôneas que se fazem sobre ele.

Por sua vez, se Nussbaum tem razão e é difícil não notar que nossos erros avaliativos em relação às situações se devem a nosso comprometimento com nosso próprio bem-estar e com os dos nossos, certamente o caminho para eliminar esse comprometimento não se acha numa análise detida e minuciosa de suas facetas. É preciso antes voltar-se para os acontecimentos e compreender que, enquanto tal, eles nos são indiferentes, que nossas metas particulares não constituem o verdadeiro propósito de nossas ações. Diante daquele que não quer aprender, é preciso não se agarrar ao intento de convencê-lo, do contrário a meta contingente se converte em fim, abandona-se a necessária reserva, e a ira encontra sua ocasião no juízo errôneo que não distingue corretamente o que nos compete e o que deveríamos confiar ao destino.

As ações enquanto tais importam e é preciso estar atento, uma vez que a sabedoria não foi ainda alcançada. Sêneca sabia que suas falhas não poderiam ser apenas erros técnicos, pois punham em risco a saúde de sua alma. O que Foucault parece ter esquecido é uma lição básica do estoicismo, a de que nossas ações nunca poderiam ser tomadas por nós como meros meios para a consecução de certos fins, pois, no estrito círculo daquilo que realmente nos concerne e do que somos mais propriamente, o princípio que guia nossas ações é justamente o mesmo que constitui o impulso e, portanto, se confunde com o que mais propriamente somos.

[Recebido em fevereiro/2020; Aceito em abril/2020]

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CÍCERO. As últimas fronteiras do bem e do mal. In: *Textos Filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 245-526.
- ÉPICTÈTE. Entretien. Trad. Émile Bréhier. In: Schuhl, Pierre-Maxime (ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962, p. 801-1105.
- FOUCAULT, Michel. About the beginnings of the Hermeneutics of the Self: two lectures at Dartmouth. *Political Theory*, v. 21, n. 2, p. 198-227, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité* précédé de La parrêsia. Paris: Vrin, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*. Paris: Seuil/Gallimard, 2012a.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité* III: Le souci de soi. Paris: Gallimard, 1984. (Collection Tel).
- FOUCAULT, Michel. L'écriture de soi. In: *Dits et écrits* II, 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001a, p. 1234-1249.
- FOUCAULT, Michel. Les techniques de soi. In: *Dits et écrits* II, 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001b, p. 1602-1632.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001c.
- FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2012b.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 2006.
- HADOT, Pierre. *Introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle*. La Citadelle intérieure. Paris: Fayard, 1997. (Le Livre de Poche).
- INWOOD, Brad. Moral judgement in Seneca. In: *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 201-223.
- INWOOD, Brad. Seneca and psychological dualism. In: BRUNSCHWIG, Jacques; NUSSBAUM, Martha C. (ed.). *Passions & Perceptions: studies in Hellenistic philosophy of mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 150-183.
- KIDD, I. G. Moral actions and rules in Stoic ethics. In: RIST, John M. (ed.). *The Stoics*. Berkeley: University of California Press, 1978, p. 247-258.
- LONG, A. A. A ética: continuidades e inovações. In: GOURINAT, J.-B.; BARNES, J. (orgs.). *Les os estoïcos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013, p. 197-220.

- NUSSBAUM, Martha C. Seneca on anger in public life. In: *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 402-438.
- RIST, John M. *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- SENECA. *On Benefits*. Trad. Miriam Griffin e Brad Inwood. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- SENECA. *Moral essays*, Volume I. Trad. John W. Basore. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928. (Loeb Classical Library).
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014a.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Sobre a ira; Sobre a tranquilidade da alma*: diálogos. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014b.
- SÉNÈQUE. *Dialogues*. Tome premier: De ira. Trad. A. Bougery. Paris: Les Belles Lettres, 1951.
- VEGETTI, Mario. *A ética dos antigos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.
- VEYNE, Paul. *Sêneca e o estoicismo*. Trad. André Telles. São Paulo: Três estrelas, 2016.
- VOELKE, André-Jean. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973.