

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v16i38.5375>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

O ÓCIO CURATIVO EM SÊNECA: UM TEMPO PARA O SER E SEU CUIDADO

The healing idleness from Seneca: a time to oneself and its care

Ronaldo Amaral
UFMS

Resumo: Uma análise filosófica acerca do ócio, como um momento necessário para a cultura do si, é o que se pretendeu realizar aqui. Nesse sentido, um fenômeno privilegiado do indivíduo também para seu autocuidado, e não só por ser uma condição fundamental para seu repouso, senão por ser um estado necessário para o conhecimento do sujeito ele mesmo em sentido ontológico; ou seja, conhecer-se para saber-se, para realizar-se, sobretudo pelo incremento do seu próprio ser de existência no sentido de torná-lo melhor, belo, feliz. Doravante, as reflexões de Sêneca servir-nos-ão de pedra de toque para a compreensão de sua natureza enquanto um exercício de si.

Palavras-chave: ócio, Sêneca. Filosofia Romana.

Abstract: A philosophical analysis of idleness as a required moment to the culture itself is what this piece of work is about. In this case, as a fortunate phenomenon of oneself, also regarding its self-care, is not only referring to a primary condition to resting, but also a mandatory state to one's knowledge in an ontological sense; thereby knowing itself to know about themselves, to accomplish, above all the development of its own existent self in a way of one become better, finer and happier. Henceforth, Seneca's observations will be of service to support the conception of its nature while one's exertion.

Keywords: Idleness, Seneca. Roman Philosophy.

1. Breves Considerações Acerca do *Otium* e do *Negotium*

Uma abordagem filosófica que busque compreender o ócio para além de seu fenômeno ajuizado pelo senso comum, deve ser, necessariamente, conceitualizado. Mais que isso, deve ser olhado sob a perspectiva própria de cada cultura em que o ócio, para além de verificado, deve ser semanticamente analisado. No que tange a Sêneca e a seu contexto (1 d.C.- 64 d. C) devemos identificar o ócio, desde logo, a um tipo especial de fazer que recusa inclusive a ideia de puro repouso. Para Sêneca, o ócio deve ser o momento em que o eu deva ocupar-se de si mesmo, exercitar o seu cuidado e cultivo, e tanto do ponto de vista do intelecto quando de sua vida psíquica. Com efeito, o ócio passa a ser um ato terapêutico a partir de uma propedêutica do sujeito que deseja conhecer-se, melhorar a si, e, por esse meio, acessar os valores morais fundamentais e os modos de seu exercício ético quando solicitado.¹

Sêneca, tendo em vista o Diálogo *Sobre o ócio*, “*De otio*”, dedicado ao seu amigo Sereno, inscreve-se entre os filósofos da antiguidade greco-romana que compreendiam fundamentalmente o ócio a partir das seguintes características: 1) ser um momento de

¹ ABBATE, Mario S. *Seneca: L'ozio e La serenità*. Roma: New Compton Editore, 1993, p. 18.

autopossessão do sujeito, da tomada de consciência de si e do cuidado do próprio mundo tomado por meio de sua reta representação; 2) como um evento levado à cabo pela necessidade de se afastar da frequência das gentes, geralmente compreendida como um ambiente que levava à existência deletéria, fundada nos costumes e opiniões vulgares, conduzida sem reflexão ou autorreflexão, 3) ser o momento dedicado ao conhecimento a partir de sua autociência.² Portanto, o usufruto do tempo dedicado a si passa a ser um problema ele mesmo do ponto de vista da vida melhor em função de seu autodomínio, e, por seu meio, do cuidado para com a realidade última das coisas e dos seres feito representação, de onde deve-se acessar sua natureza moral e não fática.

Vale sublinhar que as tarefas laborativas na antiguidade, como aqui podemos alcançar pela via de sua compreensão semântica, se distinguiam por fazeres mais ou menos privilegiados do ponto de vista do exercício do intelecto em relação aos que exigiam o esforço físico ou aquele devido à produção de produtos alienáveis. É, nesse sentido, que o termo *tekné* indicava um trabalho ou um fazer produtivo que se levava a cabo a partir de instrumentos e conhecimentos que visavam fins práticos. Por sua vez, o termo *práthein*, do qual deveria a nossa *práxis*, se referia a um agir em termos políticos e morais. Haveria ainda a *póiesis*, também compreendida com um fazer, mas que remetia a uma atividade de natureza artístico-criativa. Por fim, contaríamos com o *theoréin*, um fazer precisamente contemplativo, que não objetivava manipular ou modificar nenhuma matéria ou dedicar-se a nenhuma ação prática manual, senão trabalhar sobre o homem ele mesmo.³

Do colocado, e inclusive no que respeita as duas últimas atividades de cunho intelectual e artístico – o *theoréin* e a *póiesis* – o ócio também se verificava como um trabalho, mas um trabalho voltado para o sujeito ele mesmo, cujo produto ou fim último seria sua autocultura, o seu ser melhor para tornar a existência melhor, inclusive no seu manifestar-se no mundo. Até mesmo Aristóteles que defendeu o aspecto prático da virtude sem o qual ela sequer existiria, afirmou que o fim de toda atividade moral é dar condições para que o homem pudesse liberar-se para a contemplação, uma vez que a contemplação leva à felicidade e, ela, à união com o divino: “sua atividade conforme à espécie de excelência que lhe é pertinente será a felicidade perfeita. Já dissemos que esta atividade é contemplativa”.⁴

Por conseguinte, o ócio visto como cuidado de si, trabalho sobre si, demandava um esforço psíquico-cognitivo mais amplo, como, por exemplo, o saber a si como fruto do autoconhecimento; o saber dominar as emoções como resultado de seu autodomínio ou da hegemonia da razão frente as pulsões; à correção devida ao juízo das imagens forjadas pelos afetos exteriores, etc.

Por sua vez, o *negotium*⁵ se prestava a indicar um trabalho ou um fazer que obrigava o indivíduo a um empenho laboral que implicava no esforço pessoal e físico, mas, ainda assim, sendo um trabalho menos exauriente do que aquele exercido, por exemplo, por um camponês ou um artesão. Geralmente indicava o trabalho específico das classes urbanas mais abastadas na antiguidade greco-romana. De todo modo, o *negotium*, como o próprio léxico da palavra indica, negava o ócio ou o gênero de vida que a ele se reservava.

Não obstante, o *negotium* no mundo antigo se prestava aos quefazeres próprios dos que se dedicavam à política, e isto se olharmos particularmente para as classes mais abastadas. Aqui, a atividade de maior exigência deveria ser (ao menos em teoria) de ordem moral, que exigiria uma prática ética e política tão exigente quanto seria o trabalho físico para o corpo, tendo em vista a exigência do exercício da virtude como ato contínuo e necessário, entre as quais estaria a coragem e a retidão na administração da justiça,

² MARTINO, Giulio D. *Ars vivendi. L'ozio degli antichi*. Napoli: Edizioni Intra Moenia, 2007, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 14

⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicomêco*, 1177 a. Edição de Mário da Gama Kury. *Ética a Nicomêco*. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

⁵ Precisamente no mundo romano um fazer, um trabalho no qual a pessoa se doa, seja em âmbito privado ou público, como, por exemplo, no comércio ou em cargos públicos de empenho administrativo. GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire latin-français*. Nouvelle édition revue et augmentée, version V. M. Komarov, établie sous la direction de Gérard Gréco. Paris: Hachette, 2016, p. 890.

preambulada por uma contínua vigilância moral sobre si. Nesse sentido, as condições materiais e psíquico-cognitivas que permitiam a vida no ócio, eram as mesmas que se exigiam de um bom agente político, embora tais gêneros de vida se contrapusessem por natureza. No entanto, o ócio pareceria sempre preferível, pois doava um tempo no qual o sujeito poderia oferecer sobejamente a si mesmo, porém, não sem nenhum esforço ou objeto em causa, que poderíamos sintetizar pela busca em “melhorar a capacidade compressiva da própria existência”.⁶

Com efeito, será a partir do período helenístico, no âmbito das mutações políticas, culturais e mentais que convergiu o homem da vida exterior para a vida interior, vista como portadora de um universo capaz de abrigá-lo na segurança e tranquilidade que a vida sociopolítica e religiosa normativa não mais poderia oferecer,⁷ que o *otium* passa a ser visto como o *modus vivendi* mais auspicioso para a vida feliz, a despeito inclusive das condições materiais e afetivas exteriores. Por sua vez, o voltar-se a si para cuidar-se, melhorar-se, implicava uma relação menos prática com o mundo e mais dirigida a uma ciência de si, à perscrutação do espírito e de suas disposições, ao tratamento das condições devidas à vida interior, sobremaneira na relação entre a razão e a paixão. A alma, vista como o lugar da promulgação última da própria natureza do ser do mundo, ou seja, como realidade do sujeito e para ele, passa a julgar e a expressar a natureza do todo, e não mais a partir de sua objetividade, mas a partir de sua natureza e quiddidade moral.⁸ É, nesse contexto, que o *otium* passa de um momento propício não só para que o indivíduo se desvinculasse das atividades sociopolíticas e laborais de um modo geral, mas inaugurasse uma verdadeira ação do si sobre ele mesmo. Por ela, o sujeito de si poderia cultivar-se, se autoanalisar, fazendo urgir a consciência que só a ele a vida feliz seria verdadeiramente devida; logo, não propriamente ou só eventualmente às coisas materiais e aos afetos de outrem. Por isso, empreenderia também uma jornada em direção ao interior de si, buscando saber-se, (re)conhecer-se, sendo talvez essa a mais difícil das ciências, pois ela extrapolaria todas as demais ciências não objetivamente dispostas a atingir o mais essencial da vida do eu. Para Pierluigi Donini:

A escolha do *otium*, da vida retirada é, ao menos enquanto seja definitiva, também o espaço do *otium* não ocupado pela pura teoria [...] o moralismo se exprime por uma insistente busca da perfeição interior, de um convite constante a reencontrar na própria alma as origens da virtude e do bem, mais que na atenção ao problema da atividade prática e ao uso da realidade externa: neste sentido se pôde justamente falar ‘do triunfo da contemplação do próprio íntimo’.⁹

O retiro em si pôde então ser compreendido como busca, meio e, sobretudo, encontro definitivo com a natureza humana mais bela e essencial. Daqui o ócio torna-se uma necessidade fundamental e não a negação de qualquer fundamento ou necessidade vital.

2. O *otium* sob a perspectiva dos valores morais.

Além de Sêneca, outros filósofos romanos dissertaram sobre o ambiente que premia o espírito humano em direção à vida no ócio em função desse exercício de si, para curar-se, melhorar-se e, sobretudo, salvar-se diante de um mundo pouco fiável e efêmero. Epicuro, desde o jardim, recomendava a vida afastada do turbilhão humano; recomendava que se buscasse viver escondido, retirado em si, sobretudo quando em meio à multidão. Dever-se-ia, ademais, buscar o prazer nas coisas simples e de fácil acesso, cuja

⁶ MARTINO, Giulio D. *Ars vivendi. L'ozio degli antichi...*, p.22

⁷ DODDS, E. R., *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002, p. 249.

⁸ SÊNECA, Carta 66, 35. Edição de MONTI, Giuseppe, *Lettere a Lucilio*, introduzione di Luca Canali. Milão: Bur Rizzoli, 2009.

⁹ DONINI, Pierluigi. *Le scole, l'anima, lo impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*. Turino: Rosenberg & Sellier Editore, 1982, p. 199.

experimentação seria melhor devida à virtude moral que acessava o valor estável das coisas, do que aquela que nascia e se dava somente pela excitação dos sentidos efêmeros e enganosos. Logo, o verdadeiro prazer “é experimentar o puro prazer da existência”¹⁰ que exige menos o movimento do que a quietude. Em época romana, Lucrécio (94 a.C. – 50 a.C.) apresenta em belos versos as sentenças do seu mestre Epicuro, sobretudo as que indicavam que a condição mais segura e mais elevada para se atingir a vida feliz é aquela própria do espírito que se cultiva a si mesmo, e, a partir de si, contempla o mundo exterior com desdém ou indiferença.

No entanto, nada é mais prazeroso que subir sobre as serenas regiões elevadas, bem fortificadas – graças a doutrina dos sábios, de onde se possa voltar o olhar lá para baixo, em direção aos outros, e vê-los errar aqui e ali e buscar, andando sem rumo, no caminho da vida, competir pelo indigno, rivalizar pela nobreza, dedicar-se dia e noite com avassalador esforço para obter a suma riqueza e apoderar-se do Estado.¹¹

A vida ordinária, vista como um mar tempestuoso, convida o homem em busca da sabedoria a atracar em um porto seguro que é ele mesmo munido de uma ciência que não outra senão aquela que o edifica por sua autossuficiência moral, tornando-o sereno ao encontrar em si as causas autodeterminantes para o ser feliz, particularmente por não mais deixar-se enlaçar pelos valores e pelos afetos exteriores que comumente se mostravam ímprobos e fugidios. Nas obras de Sêneca em especial, a metáfora da vida como um mar em tempestade que arrasta e dilacera a vida dos que se entregavam pelo impulso às circunstâncias e quefazeres não julgados pelo juízo racional, pode ser encontrado com grande recorrência, de onde para J.-M. André é exatamente a vida ordinária compreendida como um mar em tempestade que move Sêneca a recomendar e louvar o ócio como forma de cultura de si, “*otium literatum*”.¹² J.-M. André tem em mente especificamente um passo do diálogo de Sêneca, o *Da brevidade da vida* (*De brevitae vitae*), em que Sêneca considera que onde o ócio é instado “*otium stat*” a vida em tempestade cessa, pois o homem deve gozar de um estado de tranquilidade como se estivesse em meio as águas mais calmas do mar profundo e não nas regiões da tempestade, do ir e vir das ondas ou das águas movidas pelos ventos.¹³ E quais seriam a origem desses ventos malsãos que colocava a vida interior em movimento tempestuoso? A resposta de Sêneca é significativamente a mesma em seus diferentes escritos que cuida do tema, a saber: a vida dedicada a política e aos cargos públicos.

Com efeito, a dedicação à vida pública, rouba o tempo do indivíduo em função dos seus quefazeres, retira-lhe o tempo necessário para seu cuidado próprio, de modo que a verdadeira tempestade que o acomete é aquela que se gesta na alma quanto entregue ao ir e vir dos impulsos, das verdades e das vontades pouco seguras, das opiniões não analisadas com calma e detenção. São os movimentos disjuntivos da alma (*motus animi*) causado pelos dissabores e pelo temor inerente a todo exercício do poder ou da administração de bens materiais. O indivíduo, por tudo isso, deve aprender onde possa residir os bens verdadeiros (morais), assim como de que modo possa obter a formação verdadeira para bem governar-se. Este implica o conhecer-se a si mesmo para a si mesmo saber conduzir-se com retidão; de onde deverá dispor da razão como diapasão ao antepor, por exemplo, a virtude como valor essencial a toda medida tomada. Daqui que somente o homem amante da sabedoria, dado ao ócio que educa e edifica a si, pode vir a ser o mestre

¹⁰ 3 DIANO, Carlo. “La filosofia del piacere e la società degli amici”. In: Carlo Diano, *Opere*. Firenze-Milano: Bompiani, 2022, p. 572.

¹¹ LUCRÉCIO, *Das coisas da natureza*, II, 5-15. Edição de Armando Fellin. *La natura*. De Tulio Lucrezio Caro. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1997.

¹² ANDRÉ, Jean-Marie. *L’Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l’époque augustéenne*. Paris: Presses universitaires de France, 1966, p. 539.

¹³ SÊNECA, *Da brevidade da vida*, II, 3. In: *Dialoghi*, vol. I. Edição crítica com tradução e notas de Nedda Sacerdoti. Milano: Instituto Editoriale Italiano, 1968.

ou justo condutor da vida do outro. Do contrário, entregar-se-á nas mãos do insensato, sobretudo ao constituir-se este no si mesmo que se auto prejudica e, por extensão, aos outros.

Não, um mestre deste gênero, não poderia me ser mais útil do que um piloto que sofra de náusea em plena tempestade [...] Que ajuda posso esperar de que tem nas mãos o timão com medo e vomitando? Ora, diga-me, a tempestade da vida não é mais violenta do que aquela que abate o navio? Não são necessárias belas palavras, mas uma sábia condução.¹⁴

No entanto, e diferentemente do que será no monaquismo cristão, o afastamento do mundo é, para os filósofos da época helenística e romana, não simples recusa de viver em seu meio, mas conquista do mundo que melhor possa ser representado e vivenciado pelo si de sabedoria. Nesse sentido, as considerações de Alberto Grilli a respeito da experiência filosófica a partir do período helenístico, nos parece bastante acertadas, excetuando que ela não levava comumente a nenhuma outra especulação senão àquela de si. Dessa feita, o filósofo se apartava da sociedade não para se opor a ela ou subjugar-la por seu silenciamento e recusa, mas para se cuidar, também para o caso em que viesse a ser chamado para cuidar: “Isto que inspira todas as vertentes filosóficas [...] não é uma necessidade especulativa – uma vez que todas as escolas surgidas ou desenvolvidas após a morte de Alexandre são pouco especulativas – mas o sentido vivo da necessidade de um refúgio fora da tempestade da vida”.¹⁵

Ora, o refúgio deve ter na fuga da vida ordinária não um fim em si mesmo, mas um meio para transformar-se, junto a si, a vida mesma. Deve oferecer um tempo e um espaço para melhora-se ou, inclusive, para autotransfigurar-se como diz Sêneca: “Verifico, Lucílio, que não apenas me estou corrigindo, antes me estou transfigurando”.¹⁶ Por sua vez, a especulação que tem o si mesmo por objeto de cultura e transformação não era de todo nova, uma vez que podemos falar de uma genealogia desta prática que, se não se nos obrigue a regressar até as recomendações místicas e terapêuticas de Pitágoras ou ao cuidado de si pela ética de Demócrito que recomendava a busca pelo equilíbrio interior, deve partir da revisitação intelectual e moral do preceito delfico do conhece-te a ti mesmo levada à cabo por Sócrates.

A especulação da natureza é, notadamente para os estoicos, devida a especulação de si que, por meio da razão, alcança o que há de mais essencial na natureza do ser humano, ou seja, a razão que o incrementa no sentido de descobri-lo como portador do bem e do belo verdadeiro que, por autorreflexão, faz urgir tais qualidades na natureza que compõe o cosmos fruto de sua boniforme representação.¹⁷ Sêneca, como veremos a seguir, se refere exatamente a isto ao afirmar que a investigação da natureza há que ser contemplativa, ou ainda, deve ultrapassar a simples impressão devida a percepção sensível, dado o já mencionado valor moral da realidade – ser um bem ou um mal para o sujeito – de onde se verifica a natureza verdadeira das coisas. Daqui que a contemplação da natureza pelo indivíduo quando entregue ao *otium* não busca confirmar, negar ou reelaborar formas pré-estabelecidas por conceitos, experimentações ou teorias científicas, mas permite entregar-se à compreensão do todo pela ciência de si. Tal asserção para a sensibilidade do homem antigo em relação ao mundo natural, como lugar de contemplação catártica e não como lugar a ser observado sob a perspectiva da exploração e da sua utilização positiva, foi muito bem expressa por Pierre Hadot naquilo que ele chamou de “uma estética da vida e da existência”, de onde assistiríamos à subsunção final

¹⁴ SENECA, Carta, 108, 37.

¹⁵ GRILLI, Alberto. *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milão: Fratelli Bocca Editori, 1953, p. 167.

¹⁶ SENECA, Carta, 6, 1.

¹⁷ REALE, Giovanni. *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. Milano: Bompiani, 2003, p. 127.

do indivíduo para a própria aferição do mundo da natureza enquanto manifestação do belo:

Não existe, portanto, paisagem em si, mas só em relação a um espectador, em relação ao homem que sabe vê-lo, circunscrevê-lo no todo da natureza, para reencontrar o todo da natureza neste espaço delimitado e circunscrito [...] a beleza não consiste tanto na simetria das proporções, mas no fluir da vida, no fato de ser e viver.¹⁸

É válido ainda dizer que o mundo helenístico e romano dá continuidade, em relação ao ócio filosófico, à uma prática já devida as escolas e aos movimentos filosóficos e religiosos anteriores, como a recomendação à especulação interior pitagórica ou a fuga da cidade para uma melhor dedicação do si a ele mesmo na quietude.¹⁹ O ócio aparece então na história da civilização literária, como condição *sine qua non* para o conhecimento e o domínio de si que tinha como objetivo uma terapia da alma para a cura dos verdadeiros tormentos que a tomavam.

Por sua vez Cícero (106 a.C. – 43 a.C.), também ele pensador romano, faz eco aqui ao benefício do ócio na sua dupla função: escapar das oportunidades para o assalto das paixões ou dos vícios que impregnavam e perturbavam a alma, e, por conseguinte, oferecer tempo e ambiente para a cultura de si, em direção à busca do seu melhor existir.

Entretanto deve estar-se livre de toda perturbação da alma, tanto da ambição e do medo como do pesar e do prazer do espírito, e da ira para que assistam a tranquilidade e a segurança, os quais trazem não só constância! Senão inclusive dignidade. São e foram muitos os que desejando esta tranquilidade que digo, se apartaram dos negócios públicos e privados e fugiram em direção ao ócio; entre esses tantos filósofos nobilíssimos, príncipes; como homens severos e graves não puderam tolerar os costumes nem do povo nem os príncipes, e alguns viveram nos campos, deleitados com as coisas familiares suas.²⁰

Não bastante, Cícero, em sua *República*, volta ao tema do ócio. Afirma o estado afortunado daqueles que dele possam gozar. O ócio, para Cícero, oferece uma condição doce e superior de vida que permite dedicação aos estudos “*propter variam suavitatem studiorum*”, à paz e à segurança interior que o próprio Cícero havia experimentado até o início de sua vida adulta. No entanto, o pensador romano defende, ao ter a si mesmo como exemplo dessa escolha, que o sujeito possa deixar este estado sublime para se aventurar na tempestade da vida (*gravissimis tempestatibus*) se requerido por sua competência para servir à vida pública e exercer um bom e justo governo.²¹

Sêneca é menos complacente com o serviço à vida pública, e tanto no sentido de doar-se a ela, quando por ela ser servido. Por outro lado, o afastamento dos quefazeres do mundo não deve levar à displicência ou a anomia, senão a uma nova forma de viver e a uma nova tarefa: o governo de si que exige uma constante vigilância sobre si, o admoestar-se continuamente, o corrigir-se se necessário. Isso exige, a princípio, um exercício austero de desprendimento dos prazeres e dos valores apresentados pelas opiniões vulgares e pela aparência que desperta o apetite e move pelo impulso. Daqui que, também para Sêneca, o ócio possui uma dupla natureza: levar ao apartamento da multidão que atormenta, deseduca e, por consequência, vivendo no retiro, unir-se a si e aos melhores, ou seja, aos grandes pensadores e suas ideias impressas nos livros. A vida tranquila é, portanto, a vida melhor, pois

¹⁸ HADOT, Pierre. L'uomo antico e la natura. In: *Studi di filosofia antica*. Cura e prefazione di Arnold I. Davidson, traduzione di Laura Cremonesi. Pisa: Edizione ETS, 2014. pp. 272-273

¹⁹ GRILLI, Alberto. *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano...*, p.192.

²⁰ CÍCERO, Acerca dos deveres I, 21. Marco Tulio Cicerón. *Acerca de los deberes*. Introducción, versión y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

²¹ CÍCERO, *República*, I, 4 [7]. Marco Tullio Cicerone. *La Repubblica*. Introduzione, traduzione e note di Francesca Nenci. Milano: Bur Rizzoli, 2013.

Só assim se pode permanecer no gênero de vida que escolheu, sem mudar, sem que ninguém, sustentado pela multidão, possa desvia-lo de uma decisão não ainda bem tomada; só assim a vida pode cumprir um caminho tranquilo e regular, sem que nós a disturbemos com incoerência e ideais contrastantes.²²

Vê-se que para Sêneca, o sujeito ele mesmo, é o maior responsável de seus males, da intranquilidade nascidas dos juízos pouco seguros, sobretudo os devidos ao crédito dado as múltiplas e discordantes opiniões a respeito do que seja melhor para si, bom, justo, beneficente. O afastamento das multidões tornar-se então uma espécie de retiro sanatório, e não por que o ato mesmo contenha em si um efeito de cura, mas por que permite ao indivíduo cuidar-se, analisar-se, ajuizar suas vontades e representações mentais; ou, a princípio, dar-se à um mestre que o ajude a saber-se e, por este ato, curar-se. É a alma afeita aos desejos e aos vícios que a torna sujeito de seu próprio mau que é, pois, já nela e por ela é. Uma alma adoecida, ou seja, ignorante, entregue cegamente às paixões, é a agente de sua própria desgraça. Logo, o ócio é preferido a qualquer outro gênero de vida, uma vez que é a única condição que pode oferecer ao indivíduo aquilo que é essencial para a verdadeira vida feliz: o tempo para o saber-se, para o curar-se, ser tranquilo. Daqui que a virtude como fruto deste autocuidado é, para Sêneca, uma realização que só cabe ao indivíduo, pois encontra-a nele mesmo, e tanto na sua essência quanto por ser o lugar mais propício para sua existencialização e experimentação.

Uma vez compreendida a virtude como princípio e, ao mesmo tempo, como fim para se medir o valor das coisas e dos afetos, o sujeito que se cultivou a si tem o poder inclusive de representar corretamente os signos que advém do mundo por meio de suas aparências. Desta forma, saberá tirar a máscara das aparências ao impor imediatamente à razão suas impressões, de onde saberá identificar – a despeito de sua apresentação imediata – o que lhe seja um bem, um mal ou o que – embora não se julgue a realidade da coisa em si – pouco ou nada importe à existência no sentido de torná-la bastante a si.²³

Por isso, diz Sêneca que o homem sábio deve ser bom para os outros, servir ao bem comum e, se possível, a um grande número. No entanto, se o serviço ao outro vier a se tornar uma ocasião de malefício para si ou não fosse bem recebido e frutificado, dever-se-ia afastar-se para não se auto prejudicar.²⁴ Não há, pois, qualquer perspectiva de altruísmo, ou de uma ética para o social como virtude inegociável, pois o homem sábio deve, antes de tudo, cuidar-se, ainda que esse cuidado signifique o virar as costas, ao menos a princípio, à vida pública. O sentido do cuidado é aqui de todo o inverso ao que se esperaria de um filósofo em meio a *pólis* grega, pois, nesse momento, o cuidar de si é o que basta e o que se pode fazer de melhor, mesmo em perspectiva cósmica. No entanto, ainda há a perspectiva de ser aceito como um mestre ou um diretor de consciência às pessoas que necessitem delas mesmas, educar-se, fossem escravos, mulheres, velhos, jovens, estrangeiros.

De fato, quando se torna útil aos outros, cumpre uma ação de interesse geral, e como quem piora a si mesmo, não prejudica somente a si, mas também a todos aqueles que teria podido beneficiar, se estivesse melhor; assim qualquer um que se comporta bem consigo mesmo,

²² SÊNECA, *Do ócio*, I,1. In: *Dialoghi*, vol. I. Edizione critica com traduzione e note de Nedda sacerdoti. Milano: Instituto Editoriale Italiano, pp. 159-180.

²³ Segundo a teoria estoica dos Indiferentes, só o que está a nosso encargo, isto é, o que possa ser arbitrado pelo juízo moral, no sentido de ser aceito, rechaçado ou transformado, a depender de sua natureza enquanto um bem ou um mal para o sujeito, deve ser considerada uma realidade em efeito. Logo, todo o resto, notadamente as coisas relativas ao corpo ou ao mundo físico, devem serem consideradas como indiferentes, pois, em si mesmas, não são nem um bem, nem um mal, isto é, não uma realidade bastante para o sujeito, uma vez que escapam a seu juízo e incremento. Ver sobre esta questão, OGÉREAU, F. *Le système philosophique des Stoïciens*. Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1885, p. 34.

²⁴ SÊNECA, *Do ócio*, III,5.

beneficia aos outros exatamente por isso, que se prepara e que pode beneficiar os outros.²⁵

O argumento de Sêneca justifica o autocuidado e a atitude egoística aparentemente anti-humanista daquele que se retira para longe dos demais, ao insistir que só quem é são, quem buscou e cultivou o autocuidado, pode dirigir e cuidar do outro; ou ainda, aquele que não é bem formado do ponto de vista intelectual/moral não deva querer dirigir a existência do outro ou mesmo de toda uma comunidade. Uma alma atormentada, tomada pelas paixões e pelos vícios é como um corpo virulento. Transmite ao outro o timento, a confusão, o medo, a violência, a angustia, o desespero. Se a vida pública que busca auxiliar a comunidade adoece ou corrompe seu próprio agente político, ele, por consequência, deve dela se retirar sobre o risco de tornar-se o agente de sua virulência. Deve, doravante, cuidar-se, ser médico de si antes que do outro, para usar uma metáfora. Logo, para Sêneca, o bem maior depende do indivíduo para ser e existir em efeito, inclusive para seu exercício em meio as relações humanas, pois o bem da comunidade depende do bem dos indivíduos que a compõe e sobretudo daqueles que a orienta. Sem óbice algum, a vida retirada pode ser ainda uma forma de negação da vida comunitária pela busca de seu sentido soteriológico, ou seja, salvar-se a si ao constituir para si a vida bem-aventura (*Vita beata*) aqui e agora, diante da ausência da perspectiva de uma outra e transcendida existência.

3. O *Otium* Como Autocuidado

A relação necessária entre a vida pública e a vida privada ou a vivida no ócio, reside no fato de que somente aquele que possa dar-se ao privilégio de uma vida retirada e tranquila, terá as condições intelectuais e morais para bem servir à política. Este é o caso do próprio Sêneca e do seu amigo Sereno, a quem está dedicado os diálogos *Do ócio* e da *Tranquilidade da Alma*, assim como de Lucílio a quem está endereçada as *Cartas* de Sêneca e o tratado em sete livros, as *Questões Naturais*; todos eles, como Sêneca, homens públicos do alto escalão da Império Romano. Michel Foucault bem observou, nesse mesmo sentido, que a vida levada no ócio pelos mais abastados, lhes oferecia condições materiais e espirituais que não estavam à disposição de todos os demais homens na época clássica e romana.

Não se pode ocupar-se consigo sem que se tenha, diante de si, correlata a si, uma vida em que se possa - perdoem-me a expressão - pagar o luxo da *skholé* ou do *otium* [...] De todo modo, é uma certa forma de vida particular e, na sua particularidade, distinta de todas as outras vidas, que será considerada como condição real do cuidado de si. De fato, pois, na cultura antiga, na cultura grega e romana, o cuidado de si jamais foi efetivamente percebido, colocado, afirmado como uma lei universal válida para todo indivíduo, qualquer que fosse o modo de vida adotado.²⁶

Todavia, há que se perguntar: o que esses homens viviam o ócio? Como vimos, deviam cuidar-se de si, de suas coisas, o que quer dizer, das disposições que compõe a própria compleição do espírito em direção à sua harmonia, tornando o sujeito verdadeiramente suficiente e feliz, a despeito ou não dele gozar de algum conforto material à sua volta, como pregou notadamente os cínicos, epicuristas e os estoicos a partir da época helenística. A riqueza material, nesse sentido, não é um mal em si, embora tenda, por natureza, a obnubilar os valores reais que são morais e que reside no sujeito mais do que possa ser encontrado nas coisas elas mesmas.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 139.

Ademais, o ócio seria ainda apresentado como um momento privilegiado para a contemplação, isto é, como uma forma de apreensão da realidade via a satisfação do espírito. Sêneca diz que a natureza, isto é, a natureza humana, gerou duas coisas: a ação e a contemplação. Entretanto, é somente na contemplação que se pode solicitar e aceder a essência da virtude que é no indivíduo, como o bem e o belo em si.²⁷ O ócio enquanto seja o ocupar-se de si mesmo leva à contemplação da natureza como ato também de autoconhecimento, na medida em que o sujeito é, ao fim e ao cabo, seu mesmo objeto por autorreflexão. Sêneca é claro nesse sentido ao afirmar que a natureza inscrita na ordem cósmica deve ao sujeito aquilo que ela possui de melhor, ou seja, ordem, harmonia, beleza. Tais qualidades são, em verdade, manifestações metafísicas imanentes, logo, subjetivas e determinadas pelas disposições do espírito humano e não em função do fático e do múltiplo aparecer exterior. Dito de outro modo, a harmonia, a beleza, o bem só podem ser em função do seu ser ele mesmo, bom e belo.

É a natureza que nos deu a curiosidade e, consciente de sua beleza, e da sua habilidade, quis espectadores para este espetáculo maravilhoso; a sua obra não teria fruto, se todas essas coisas grandes, estupendas, belas e refinadas fossem mostradas a um deserto.²⁸

A beleza que há na natureza só pode ser alcançada por um ser de existência que, mais do que a perceba, a encontre e a institua em si, para si; que leve à sua unidade compreensiva, à harmonia e a beleza que sobrepassa toda impressão imediata do físico e do múltiplo.²⁹ A beleza apresentada a um vazio não é beleza em efeito, pois ela há que ser a partir de um agente que a reifique e a vivifique; talvez mais que isso, que a conceda a si, uma vez portadora do ser do belo. Sêneca, por isso mesmo, dirá que o acesso a verdadeira beleza não é devido ao olhar imediato e passivo, ou puramente receptivo, mas é fruto de um assenso da alma de beleza a ela mesma, que penetra e ultrapassa a simples aparência das coisas até chegar à razão pelas quais são belas: “nós, de fato, não vemos tudo isso em sua real grandeza, mas o nosso olhar abre a via à investigação e lança as bases da verdade”.³⁰ O olhar abre a via da investigação e vai em direção às bases da verdade, ou seja, a real significação daquilo que, mais do que se vê, é. Neste ponto, já não se deve aos sentidos imediatos a verdade, mas à seu princípio moral, enquanto seja um bem, um mal, ou deva ser relegado a indiferenciação, como argumentaram os estoicos, dentre eles, Sêneca.

Por conseguinte, o retiro do mundo, e, como seu corolário, o retiro em si mesmo, torna-se um modo de trabalho intelectual, uma investigação do mundo a partir de uma hermenêutica do si. Ócio, disse Sêneca, não é inércia, é cultivo de si para também beneficiar o mundo, como lemos na carta de número oito à Lucílio.

Que? Te aconselho talvez a inércia? Exatamente para beneficiar a um grande número de homens, eu me retirei em mi mesmo fechando as portas aos outros. Não perco nenhum dia no ócio e reservo ao estudo também parte da noite; não me abandono ao sono, sucumbo a ele, e tenho fixos no trabalho os olhos que se fecham, cansados pela vigília.³¹

Sêneca, no momento em que escreve suas *Cartas a Lucílio*, já se encontra retirado da vida pública, ou seja, escreve aí sobre um gênero de vida que testemunha por sua experiência pessoal. Confirma o quão ocupado se é no ócio, mas agora ocupado de si, contemplando e melhorando seu ser de existência pela qual toda existência melhor é em efeito. Do contrário, o ócio sem cultivo é tão nocivo quanto as atividades públicas que disturbam e impedem o autocuidado. Um e outro, ou ainda, o ócio sem cultivo e a vida política por inerência, desviam da verdade, que, na perspectiva da moral de Sêneca, reside

²⁷ SENECA, *Do ócio*, IV, 2.

²⁸ *Ibidem*, V, 3.

²⁹ ABBATE, Mario S. *Seneca: L'ozio e La serenità...*, p. 20.

³⁰ SENECA, *Do ócio*, V, 5.

³¹ *Idem*, Carta 8, 1-2.

no ser humano não corrompido pela vida mundana ou dela curado. A ciência de si é a verdadeira ciência, e sua principal tarefa é ocupar-se de si, no retiro. “só um ócio inerte pode tornar a vida um peso a si mesma. Quem, na investigação assídua da natureza busca a verdade, não será nunca saciado: só as coisas falsas dão desgosto”³²; isto é, a busca da verdade deve ser uma incursão em direção a interioridade do sujeito e não uma excursão em direção a diversidade da natureza e das opiniões que reverberam desde o mundo. A investigação da natureza, como já lemos aqui no *Do ócio*, é a investigação solicitada à razão humana por sua asserção. Por fim, dirá Sêneca, “a contemplação não é concebível sem ação”.³³ Por isso retirar-se, buscar a solidão, não deve ser uma escolha a partir de um estado depressivo da alma, da exclusão de si do todo, mas um ato racional e que permite investigar também a causa do ser do mundo. O voltar-se a si para melhora-se, pela via da vida sapiencial, tende ainda a persuadir os neófitos no *negotium* da filosofia que o saber demanda o saber-se como premissa, ou seja, o *otium*: “é lícito viver em tranquilidade: e não de modo a aceitar passivamente esse estado de repouso, mas de modo a escolhê-lo”. O ócio é ação, nunca negação; é um voltar-se para a existência que deve ser sabida, cultivada e aí mesmo, bastante vivida.

Referências bibliográficas

- ABBATE, Mario S. Seneca: L'ozio e La serenità. Roma: New Compton Editore, 1993.
- ANDRÉ, Jean-Marie. L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne. Paris: Presses universitaires de France, 1966.
- ARISTÓTELES, Ética a Nicomâco, 1177 a. Edição de Mário da Gama Kury. Ética a Nicomâco. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- CÍCERO, Acerca dos deveres. Marco Tulio Cicerón. Acerca de los deberes. Introducción, versión y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- CÍCERO, República. Marco Tullio Cicerone. La Repubblica. Introduzione, traduzione e note di Francesca Nenci. Milano: Bur Rizzoli, 2013.
- DIANO, Carlo. “La filosofia del piacere e la società degli amici”. In: Carlo Diano, Opere. Firenze-Milano: Bompiani, 2022.
- DODDS, E. R., Os gregos e o irracional. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- DONINI, Pierluigi. Le scole, l'anima, lo impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino. Torino: Rosenberg & Sellier Editore, 1982.
- FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do Sujeito. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- GAFFIOT, Félix, Dictionnaire latin-français. Nouvelle édition revue et augmentée, version V. M. Komarov, établie sous la direction de Gérard Gréco. Paris: Hachette, 2016.
- GRILLI, Alberto. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano. Milão: Fratelli Bocca Editori, 1953.
- HADOT, Pierre. L'uomo antico e la natura. In: Studi di filosofia antica. Cura e prefazione di Arnold I. Davidson, traduzione di Laura Cremonesi. Pisa: Edizione ETS, 2014. pp. 272-273.

³² Idem, Carta 78, 26.

³³ SENECA, *Do ócio*, VI, 1.

LUCRÉCIO, Das coisas da natureza, II, 5-15. Edição de Armando Fellin. La natura. De Tulio Lucrezio Caro. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1997.

MARTINO, Giulio D. Ars vivendi. L'ozio degli antichi. Napoli: Edizioni Intra Moenia, 2007.

OGEREAU, F. Le système philosophique des Stoïciens. Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1885.

REALE, Giovanni. La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima. Milano: Bompiani, 2003.

SÊNECA, Da brevidade da vida. Edição de SACERDOTI, Nedda. In: Dialoghi, vol. I. Edizione critica con traduzione e note. Milano: Istituto Editoriale Italiano, 1968.

SÊNECA, Do ócio. In: Dialoghi, vol. I. Edizione critica con traduzione e note de Nedda sacerdoti. Milano: Istituto Editoriale Italiano, 1968.

SÊNECA, Epistolas. Edição de MONTI, Giuseppe, Lettere a Lucilio, introduzione di Luca Canali. Milão: Bur Rizzoli, 2009.

Doutor em História Social (UNESP, 2006)
Pós-Doutorado em Filosofia (PUC-SP)
Professor do Departamento de Filosofia (UFMS)
Professor do PPG Filosofia (UFMS)
E-mail: ronaldus.amaral@gmail.com