

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
CURSO DE MESTRADO**

**BERNARDO MANTOVANI**

**A ESTRUTURA DA FELICIDADE  
UM ESTUDO SOBRE A ÉTICA EM SÊNECA**

**CAXIAS DO SUL**

**2015**

**BERNARDO MANTOVANI**

**A ESTRUTURA DA FELICIDADE  
UM ESTUDO SOBRE A ÉTICA EM SÊNECA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de pós-graduação em Filosofia, nível Mestrado, da Universidade de Caxias do Sul.

**Orientador:** Prof. Dr. Jayme Paviani

**CAXIAS DO SUL**

**2015**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul  
UCS - BICE - Processamento Técnico

M293e Mantovani, Bernardo, 1980-  
A estrutura da felicidade um estudo sobre ética em sêneca / Bernardo  
Mantovani. - 2015.  
57 f. : il. ; 30 cm

Apresenta bibliografia.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, 2015.  
Orientador: Prof. Dr. Jayme Paviani.

1. Ética. 2. Felicidade. 3. Psicanálise. I. Título.

CDU 2.ed.: 17

Índice para o catálogo sistemático:

1. Ética	17
2. Felicidade	17.023.34
3. Psicanálise	159.964.2

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária  
Carolina Machado Quadros – CRB 10/2236.



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

*"A estrutura da felicidade: Um estudo sobre a ética em Sêneca"*

Bernardo Mantovani

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 23 de abril de 2015.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Jayme Paviani (orientador)  
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Itamar Soares Veiga  
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Jorge Antônio Torres Machado  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

**CIDADE UNIVERSITÁRIA**

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.uces.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGC/TE 029/0089530

## **Dedicatória**

Dedico este trabalho à Serena, minha filha, nascida em 2 de novembro de 2014, durante o meu processo de investigação sobre a estrutura da felicidade.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha linda esposa Raquel

Aos meus pais Ivo e Marli e ao meu irmão Gustavo

À Margareth Martta por me incentivar a estudar filosofia.

Ao Prof. Dr. Jayme Paviani pela orientação.

Aos professores do curso de Mestrado em Filosofia.

## RESUMO

Este estudo visa construir um entendimento filosófico e psicanalítico acerca da estrutura subjetiva da felicidade a partir de uma análise da proposta ética de Sêneca. Tal empreendimento vem a serviço de que se possam levantar reflexões que venham contribuir para um reordenamento do sujeito contemporâneo em direção a uma vida feliz. A problemática se faz, portanto, na constatação de que os meios que a cultura aponta para que se atinja a felicidade, através de objetos e imagens, estão na direção oposta à que os pensadores assinalam como sendo o caminho para uma vida feliz. Daí resulta que o homem de nosso tempo se lança na existência em uma busca infinita e desordenada pela felicidade, por vias totalmente equivocadas, que só resultam em angústia, desespero, e um vazio avassalador. Como método de pesquisa, propõe-se a análise do conceito e dos enunciados que, nos escritos de Sêneca, circunscrevem a questão da felicidade. Como resultado, conclui-se que a felicidade pode ser compreendida como a condição subjetiva resultante da consistência de uma estrutura ternária que, ao produzir uma falta irreduzível, opera de forma a livrar o homem das angústias e dos tormentos da alma.

**Palavras-chaves:** Ética. Felicidade. Sêneca. Psicanálise.

## ABSTRACT

This study aims to build a philosophical and psychoanalytic understanding about the structure of subjective happiness from an analysis of the ethics proposal of Sêneca. Such study serves to raise reflections that contribute to a reordering of the contemporary subject towards a happy life. The issue, therefore, is in the finding that the means the culture indicates to achieve happiness, through objects and images, are in the opposite direction to the ones that thinkers indicate as being the path to a happy life. Then it results that the man of our time plunges into existence in an infinite and disordered pursuit of happiness, by totally misleading ways, which only result in anguish, despair, and overwhelming emptiness. As a research method, the analysis of the concept and statements that the writings of Sêneca circumscribe the question of happiness is proposed. As a result, it is concluded that happiness can be understood as the subjective condition resulting from the consistency of a ternary structure that, when producing an irreducible lack, operates to free the man from the anguish and torments of the soul.

**Key words:** Ethics. Happiness. Sêneca. Psicanálise.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – O esquema L .....	40
Figura 2 – Formalização .....	45
Figura 3 – Nó borromeano .....	46
Figura 4 – A estrutura da felicidade .....	49

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 SÊNECA E A TRADIÇÃO ESTÓICA .....</b>	<b>14</b>
<b>3 SÊNECA E A FELICIDADE .....</b>	<b>25</b>
<b>4 A ESTRUTURA DA FELICIDADE .....</b>	<b>35</b>
<b>5 CONCLUSÃO .....</b>	<b>52</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>55</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Não são apenas os psicanalistas e os filósofos que vêm se empenhando em uma análise sobre os modos com que as novas subjetividades estão se apresentando em nosso tempo. Estudiosos das muitas áreas do saber que se ocupam do homem e que se dedicam aos fenômenos contemporâneos têm entrado em consenso de que a forma com que o homem pós-moderno se coloca no mundo é muito específica e sem precedentes na história. Cada cultura, em determinada época, possui modos característicos de construir subjetividades, e na contemporaneidade estes dispositivos se desenham de modo muito peculiar, principalmente no que se refere às modalidades que o discurso dominante tem apontado para que se alcance uma vida feliz.

As promessas da cultura de que todos devem ter acesso a uma forma de gozo irrestrita, combinadas ao discurso da ciência de que é possível estar no mundo sem falta e sem angústia, impõe ao sujeito contemporâneo um imperativo de felicidade onde o sentir-se feliz e pleno passa a ser uma obrigatoriedade. A problemática se faz, portanto, na constatação de que os meios que a cultura aponta para que se atinja a felicidade, através de objetos e imagens, estão na direção oposta aos que os pensadores sempre vieram assinalando como sendo o caminho para uma vida feliz. Daí resulta que o homem de nosso tempo se lança na existência em uma busca infinita e desordenada pela felicidade, por vias totalmente equivocadas, que só resultam em angústia, desespero, e um vazio avassalador.

A felicidade, elemento central deste estudo, sempre foi um assunto de grande relevância filosófica, e desde os tempos antigos, vem sendo objeto sobre o qual se debruçam as mais variadas doutrinas éticas. Aristóteles, o primeiro filósofo a tratar sistematicamente desta questão, identificando a felicidade com o Bem Supremo do homem, tenta circunscrever na obra *Ética à Nicômaco* o que ela é e quais os meios de alcançá-la. Tal investigação passa a ser o centro dos esforços da filosofia de Sêneca, pensador romano que se ocupou integralmente da construção de um sistema ético que possa orientar o homem para o bem viver e para a verdadeira felicidade. Conforme o próprio Sêneca (1965), “o fim supremo da filosofia é determinar em que consiste a felicidade e em guiar-nos pela via que conduz a este fim”. (p.448). Vale destacar que, conforme suas reflexões, a felicidade deve ser compreendida como uma disposição estável do espírito, onde a alma se mantém (idealmente) imperturbável aos acontecimentos da fortuna.

A aposta que se faz aqui, é que ao se estudar a ética de Sêneca, à luz da teoria psicanalítica, se faça possível desenvolver um entendimento metapsicológico da composição

estrutural da felicidade. Tal empreendimento vem a serviço de que se possam levantar reflexões que venham contribuir para a Ética enquanto disciplina filosófica, assim como propor um reordenamento do sujeito contemporâneo em direção a uma vida feliz. Nesta feita, uma pesquisa filosófica e psicanalítica a respeito da felicidade, partindo da ética senequiana, se justifica como um projeto que pode trazer alguma luz sobre as condições realmente necessárias para que ela seja alcançada. Espera-se que, no final deste empreendimento, uma teoria acerca da estrutura subjetiva da felicidade venha dar seus primeiros acenos, instigando as mentes pensantes para que a questão não se esgote nas linhas românticas da ficção, nem na perspectiva organicista das neurociências, e, muito menos, nas redes perversas do capitalismo.

Como método de pesquisa, propõe-se a análise do conceito e dos enunciados que, nos escritos de Sêneca, circunscrevem a questão da felicidade. O labor se põe a serviço de estudar todos os enunciados do filósofo que contém a palavra “felicidade”, e interpretar os dados à luz da psicanálise. O método psicanalítico de pesquisa contribui com o pré-suposto de que os significantes que recobrem o objeto, que circundam o elemento na estrutura discursiva, provêm de uma construção linguística que vem representá-lo justamente com elementos que, inscritos no eixo paradigmático, metafórico, podem dizer de seu lugar e função no inconsciente. Em resumo, trata-se aqui da aplicação do conhecimento psicanalítico à obra de Sêneca, resultando numa nova perspectiva teórica acerca da felicidade<sup>1</sup>. A escolha por este filósofo pode parecer bastante passível de questionamento, já que não é um pensador que se ocupou em construir um sistema lógico e organizado sobre a felicidade. Por outro lado, deve-se atribuir grande validade filosófica a sua disposição incansável e sincera com que se empenhou na tentativa de elaborar princípios autênticos e de caráter pragmático para se alcançar o bem viver. De toda forma, é importante notar que o método de investigação proposto aqui, não se mantém atrelado ao sentido e aos significados apresentados por Sêneca, mas sim, aos elementos estruturais veiculados na composição de seu discurso. Em outras palavras, trata-se mais de analisar a estrutura significativa que se desdobra no discurso senequiano sobre a felicidade, do que compreender o conjunto das proposições filosóficas defendidas pelo referido pensador.

Além da obra do filósofo latino, textos de comentadores como Ullmann, Oliveira e Gazolla, assim como o pensamento psicanalítico de Jacques Lacan, vêm apoiar teoricamente tal empreendimento. O estudo subdivide-se em quatro partes, onde, primeiramente, dedica-se

---

<sup>1</sup> Uma investigação psicanalítica desta natureza, que se ocupa de textos, da cultura, de fenômenos sociais, ou seja, que presentifica a psicanálise no mundo, e que é diferente daquela referente à experiência clínica, é chamada de psicanálise em extensão.

o tempo a uma contextualização da vida e obra de Sêneca dentro da tradição estoica. Por conseguinte, se apresenta um aprofundamento do conceito de felicidade, assim como os princípios éticos que o filósofo propõe para que o bem viver seja alcançado. Na terceira parte da pesquisa, introduzindo-se uma interpretação psicanalítica dos dados analisados, tenta-se construir um entendimento metapsicológico<sup>2</sup> de como a felicidade está subjetivamente estruturada, possibilitando que, ao final, se possa concluir o estudo de modo a alcançar o objetivo proposto no início da dissertação.

Quanto ao atravessamento da filosofia pela psicanálise, ou vice versa, mesmo que sempre problemática para ambos, tem se verificado um diálogo muito frutífero no que concerne a produção de novos conceitos, ou na problematização positiva dos saberes instituídos em ambos os campos. No presente estudo, objetivando circunscrever a questão da felicidade, tema tão caro à tradição filosófica, e tão desconsiderado pela psicanálise, aventura-se interpretar o pensamento de Sêneca à luz da teoria psicanalítica de Jacques Lacan, diálogo inédito até então. Inédito também é o debruçar psicanalítico sobre a felicidade e o bem viver. É importante situar aqui que, enquanto a filosofia sempre se esforçou em avançar, investigando exaustivamente a questão da felicidade, a psicanálise muito pouco contribuiu para tal assunto, provavelmente por tomá-lo desde a perspectiva que o vulgo tem de tal conceito. Vê-se isso quando Lacan (1988), refletindo sobre a posição que o analista precisa ocupar em um tratamento, considera que se está sempre frente a uma demanda de felicidade, concluindo que, desde já, deve-se saber que o Bem Supremo é uma questão fechada. Segue ele: “Não somente o que se lhe demanda, o Bem Supremo, é claro que ele não o tem (o analista), como sabe que ele não existe”. (p. 359). É provável que tal perspectiva seja herança do pensamento freudiano, que compreende a felicidade como pertencente ao campo das miragens narcísicas do homem, onde reina sua inocente tentativa de restaurar a completude perdida. Em 1914, construindo a teoria do narcisismo, Freud acaba sintetizando que a busca que as pessoas empenham pela felicidade, não é outra coisa senão o desejo de tornar a ser seu próprio ideal, posição infantil que as vicissitudes da vida obrigaram a renunciar.

A tradição filosófica, por sua vez, ao ocupar-se da felicidade em seus tratados de Ética, intuiu desde cedo a necessidade em se abordar o assunto por vias diversas daquela apontada pelo vulgo. Assim, compreende-se que a filosofia moral de Sêneca, fortemente marcada pela ética estoica, ao se ocupar profundamente em demarcar o campo da verdadeira

---

<sup>2</sup> Metapsicologia é um termo cunhado por Freud para designar um conhecimento psicológico que considere as dimensões dinâmica, tópica e econômica do psiquismo, assim como suas relações entre si. Em outras palavras, seria uma compreensão dos lugares, forças, e energias envolvidas na estrutura psíquica do homem.

felicidade, assim como em propor princípios seguros para alcançá-la, vem oferecer ao pensamento psicanalítico uma oportunidade de olhar para tal questão sob outra perspectiva.

A aposta intuitiva de que tal empreendimento venha render frutos se apoia na conjectura de Juranville (1987), quando este propõe que Filosofia e Psicanálise se afrontam e se entrelaçam uma na outra, uma como sintoma da outra, chegando a afirmar que “filosofia e psicanálise não passam de dois nomes para uma só e mesma coisa, para um único e mesmo ser”. (p.417).

## 2 SÊNECA E A TRADIÇÃO ESTÓICA

Um homem chamado Zenão, nascido por volta de 330 a.C. em Cítio, cidade do Chipre, provavelmente de origem fenício-semita e filho de comerciantes, chega muito jovem a Atenas, na condição de estrangeiro, para estudar. Inicia seus estudos filosóficos, como discípulo de Crates, o cínico, e por volta do ano 300 a.C. funda sua escola em Atenas, na *Piokíle*, antigo mercado onde anteriormente haviam sido mortos perto de 1400 Atenienses. Ali, na ágora de Atenas, onde o filósofo passou a difundir seu pensamento, havia um portal ricamente ornamentado, o que legou o nome de Pórtico à escola que acabava de nascer. Segundo Gazzola (1999), em relação à pessoa de Zenão, diz-se que foi um *asteíos*, um homem de bem, digno, e, como a palavra indica na raiz, sua dignidade era sensível a todos.

O que resulta destes primeiros movimentos de Zenão, conforme Ullmann (1996), passa a ser chamado de Estoicismo, compreendido como um movimento filosófico que, do século III a.C. até ao ano 300 d.C. mostrou admirável vigor entre os povos do mediterrâneo e da Ásia Menor, servindo de sustentáculo moral e inspirador de paz interior a inúmeras almas. No atravessamento dos séculos, a escola pode ser dividida em três períodos: o antigo (sécs. III-II a.C.), o médio (séc. II a.C.) e o romano (séc. I a.C. – séc. II d.C.); e seus principais mestres são, segundo Gazzola (1999): Estoicismo antigo: Zenão de Cício; Cleanto de Assos; Crisipo de Soles. Estoicismo médio: Panécio de Rodes e Possidônio de Apaméia. Estoicismo romano: Lucio Aneu Sêneca; Epicteto e Marco Aurélio.

É importante compreender de início que o Estoicismo representa uma escola de idéias vigorosas, cuja influência, na história do Ocidente, é inegável. Ullmann (1996) refere que durante o período helenístico, que inicia com a morte de Alexandre Magno, 323 a.C., e avança cristianismo adentro, homens das mais diversas classes sociais aderiam ao movimento, unidos pela crença comum no poder do *lógos*, dirigente do universo e da vida dos homens. Oliveira (2010) conta que as filosofias helenísticas, e particularmente o Estoicismo, esforçaram-se por refletir sobre essa nova ordem de coisas, buscando oferecer uma explicação desse mundo reorganizado. Uma das questões fundamentais que surgem nesse período é a da felicidade individual, no sentido daquela busca realizada pelo homem singular que, mesmo participante de uma comunidade, deixa de identificar-se com ela de modo indissociável. O homem começa desde aí, a descobrir-se como indivíduo, sabendo-se político, e ao mesmo tempo apartado do social. Ali, em meio à decadência dos costumes, os estóicos constituíam uma verdadeira consciência moral vigilante, ocupando o lugar de legítimos representantes de uma terapia apropriada às doenças da alma.

Sanson (1988) contextualiza de modo esclarecedor o nascimento do Estoicismo e o porquê de sua tônica moral, quando lembra que seu surgimento se deu em uma Grécia vencida e ocupada por povos estrangeiros, submetida ao domínio do poderio romano. No quadro e na mentalidade de um povo sob ocupação estrangeira, diante do inelutável, as novas escolas acentuaram a necessidade do homem de refugiar-se no interior de si mesmo, de procurar a felicidade no pequeno mundo de que todo indivíduo é senhor. Neste momento do pensamento grego, relegam-se para segundo plano as grandes sínteses cósmicas e as sutilezas metafísicas, políticas e estéticas. No naufrágio geral, cabe salvar a vida, o bem estar interior e a felicidade, bens que dependem de cada um ou da ajuda de poucos e prováveis amigos. “Focaliza-se a ética; escrevem-se “Consolações”; cultua-se *Tyché*<sup>3</sup>; atem-se ao que exige a natureza e procuram-se riquezas inacessíveis aos violentos golpes da guerra e da tirania”. (p.12). Sanson (1988) avalia que enquanto no período áureo de Sócrates, Platão e Aristóteles, acentuava-se o valor da ciência, identificando virtude com ciência (Sócrates), propalando que na vida de perfeição a ciência é imprescindível (Platão), exaltando a vida teórica como a manifestação mais alta da vida humana, o Estoicismo acaba invertendo o foco do interesse filosófico, subordinando a orientação abstrata ao objetivo urgente da orientação moral. Infelizmente os escritos dos estóicos antigos, com exceção de Cleantes, perderam-se. No entanto, a doutrina, desde Zenão, de tal forma se difundira, que nos autores posteriores, pode-se presumir, está a essência da filosofia do Pórtico. O Pórtico estendeu pela história a fora sua vigorosa dinamicidade, e por ter tomado como ponto de partida a natureza humana, acabou por propor, como consequência, uma moral humana. Conforme Oliveira (2010), viver de acordo com a natureza humana, regida pela razão, e tomando parte nas leis universais, é o que os estóicos apontam como sendo a verdadeira felicidade.

É imenso o legado transmitido à posteridade pela Estoá, influenciando as ciências e as religiões, mas é no campo da ética que os estóicos deixaram suas marcas mais importantes, partindo do desprezo pelos bens materiais, e idealizando o domínio de si e a igualdade entre todos os homens. Gazzola (1999) afirma que o Pórtico, ou Estoá, preocupou-se com a interioridade do indivíduo, com o valor das ações e a capacidade humana de decidir sobre elas. Oliveira (2010) contribui lembrando que o Estoicismo aprofundou as transformações de caráter “individualizante”, tornando a interioridade um aspecto marcante da escola. A grandeza estóica estaria, portanto, na descoberta do núcleo interior da ação moral, estando

---

<sup>3</sup> *Tyché* era o nome dado à deusa da fortuna, correlato grego do *fatum* latino, o destino. Na teoria psicanalítica de Lacan, *Tyché* faz referência à existência de uma ordem acidental que serve de causa para o ser falante. A *Tyché* se refere a um encontro falho, não no sentido de fracassado ou mau. Seria como homólogo ao ato falho, ou seja, é uma semi-dita verdade do sujeito.

esta na dependência da escolha de cada um. Segundo a escola, para que haja ação ética é necessário o esforço da escolha entre as diferentes *phantasíais* que se imprimem na alma; é preciso um trabalho seletivo e um critério de avaliação para nortear a escolha que transcende o solo primário das noções comuns. Agir sem escolher não é ético, pois o valor da ação só pode emergir da escolha, sendo este, destarte, o núcleo fundamental da ação ética. Deduz-se daí que a ação moral pressupõe uma escolha pensada, com esforços e critérios profundamente considerados antes do agir. A ação correta na ética estóica é compreendida, nesta feita, como firmada no bom trabalho do *lógos*, no esforço em estar em consonância com o Todo, ensejada pelo exercício dialético como único meio de conhecer bem, para agir bem. É ponto sumamente importante situar que a virtude, ou excelência estóica, não está em se atingir o fim, mas em exercitar-se para isso. Em Oliveira (2010) encontra-se melhor explicitada esta questão, quando ele elucida que a diferença entre o sábio e o homem comum, segundo a escola, é que este tem por importante *atingir o fim a que se propõe*, ao passo que aquele, o sábio, percebe que o importante é *tentar atingi-lo*. Para o Estoicismo, portanto, não se deve julgar se uma ação é reta ou não pelo seu êxito, por alcançar ou não o resultado a que se propusera, mas pelo seu móbil. Pode-se arriscar afirmar, segundo tal concepção, que a virtude não está no fato de se alcançar um objetivo, mas sim, no exercício desejante de alcançá-lo. Eis aqui, por conseguinte, o entendimento de que a prática suprema do homem, a sua grande virtude, está no viver em *homología*, em estado de coerência, no mesmo *lógos* universal, ou seja, está na intenção do homem em guiar as suas ações segundo as leis que a natureza inscreve no seu ser.

Sangali (1998) acentua a centralidade da Ética no Estoicismo referindo que, mesmo seguindo os passos da atitude aristotélica, onde a Sabedoria seria em si mesma ética, ele (Estoicismo) acaba levando essa atitude até as últimas consequências. Isto significa que, para a Estoá, a Ética acaba sendo o objeto principal da Filosofia. A Filosofia, na concepção da escola, não é ciência e nem tem por objeto o contemplar as coisas em sua verdade. A ela cabe se limitar a uma arte que vise orientar a vida. O próprio conhecimento de toda a realidade (lógica, física e moral), é buscado unicamente com o objetivo de guiar a conduta humana. Vê-se que tudo converge para o campo ético, onde o que interessa ao estóico é alcançar a sabedoria, que é igual a alcançar a felicidade.

Avançando no campo da ética estóica se encontra o conceito de natureza, que vem dar sustentação moral a toda ação humana que venha a visar o bem. A visão estóica é herdeira da questão lei-natureza da Grécia antiga, de forma que, segundo Segurado e Campos (1965),

para os estóicos, viver de acordo com a natureza é viver de acordo com os ditames da razão, pois é ela que os separa dos animais, sendo ela também o seu bem específico.

Zenão, o fundador do Pórtico, centra sua reflexão na afirmação de que os homens devem viver em absoluta conformidade com a natureza, obedecendo à ordem dos acontecimentos, pois nada mais somos do que a expressão da soberana vontade da *physis* divina. (OLIVEIRA, 2010, p. 26).

Do seguir a natureza conforme a razão, ou, dito por outras palavras, da prática da virtude, decorre para o homem a obtenção da felicidade, a qual é para este o Supremo Bem. Esta felicidade, como Supremo Bem, reside apenas no bem moral, o qual pode implicar precisamente a rejeição daquilo que o vulgo tem como “bens”. A natureza é tomada como a instância divina por excelência, ela é legal, lógica, divina e inteligente. A ideia proposta é de que a natureza do homem deve harmonizar-se com a natureza do universo da qual ela é apenas parte. A natureza universal determina os acontecimentos que sobrevêm no curso da existência humana, acontecimentos que o homem deve necessariamente sofrer, ao passo que a natureza individual prescreve as ações que ele deve realizar. Esta distinção, segundo Oliveira (2010), permite definir a obediência à natureza como o *télos*, quer como submissão à *heimarméne*, quer como conduta conforme à natureza própria, diante da leitura dos acontecimentos. Suas pesquisas permitem afirmar que para os estóicos o *télos* humano é estar em harmonia com o cosmo, sendo assim, por conseguinte, o caminho em que se dá a aquisição da felicidade. A ética deve, seguindo esta lógica, funcionar de modo a determinar o melhor modo de adquiri-la, uma vez que ela é o fim principal e único de todas as partes da filosofia, o Soberano Bem. “Este consiste em se viver possuindo a ciência do que é conforme a natureza e à vida. A *eudaimonía*<sup>4</sup> consiste na observação consciente da lei da natureza e na conformação com ela”. (p.44-45).

Conforme a filosofia da Estoá, o homem pode agir ou não em conformidade com a natureza e configurar-se virtuoso. Se estiver sob o domínio das paixões, será insensato; se em conformidade com o cosmo, será sábio, estes estados podendo variar em um mesmo ser. Os homens, quando carentes do saber natural, nada sabem sobre o exercício adequado para o bem julgar, núcleo da ação propriamente ética. Para os estóicos, falar em novo homem, é buscar o originário, o “natural”, que pode afluir como “novo” porque antes estava escondido pelas vicissitudes da existência. Desta forma a norma natural passa a ser a norma racional e ética. É importante situar aqui que o conceito de natureza se liga ao homem a partir de sua qualidade racional, ou seja, a razão é no homem o que a natureza lhe atribuiu como característica

---

<sup>4</sup> Palavra grega geralmente traduzida como felicidade e que ocupa um lugar central na filosofia antiga.

específica e que lhe diferencia em relação aos outros seres viventes. Por isso viver conforme a razão é viver segundo a natureza.

Gazzola (1999) propõe que se veja o filósofo estóico como um astucioso, onde seu campo de ação se delineia no ensinar sobre a natureza universal e singular, para que o homem possa escolher, do que lhe cabe, entre entrar em compasso com a totalidade e ser virtuoso, ou voltar-lhe as costas e padecer dos males. Ao modo arcaico, para a Estoá, o que a natureza determina é o que somos e como agimos, sendo que segui-la seria, portanto, a suprema *Areté*. A consciência de cada homem, dentro desta perspectiva, é tida como participante do *lógos* universal que expressa uma norma válida para todos, universal e atemporal. Assim, fica determinado que a lei natural é definitivamente o fulcro da filosofia moral do Estoicismo. Deriva daí a justiça, a fraternidade universal e a sabedoria. Vê-se que a lei e a natureza identificam-se plenamente em sua ética, mas para que seja seguida em sua integridade, é necessário que haja a reta consciência, que vem coincidir com a ordem estabelecida pelo *lógos*. A lei natural, desta forma, aponta o que é bom e o que é mau, ensinando o que é a virtude e o que é o vício. Conforme Gazzola (1999) “o conhecimento da lei natural atinge sua culminância no sábio, que é, no Estoicismo, quem segue a retidão da vida, após madura reflexão. É aquele que não obedece às leis por medo, mas porque as julga salutares”. (p.43). Após percorrer os referidos caminhos da filosofia estóica, pode-se concluir que, concernente a sua ética, trata-se de um elemento imanente à natureza, algo natural e universal. É mister seguir a natureza, não afastar-se de sua rota, conformar-se às suas leis e modelos. Eis a verdadeira sabedoria e a pessoa moral por excelência! A vida feliz consiste, portanto, na vida conforme a natureza.

De fato a natureza ocupa um grande espaço dentro da aludida escola filosófica, mas se faz importante atentar para o fato de que todo esforço de teorizá-la está na necessidade de se encontrar pilares sólidos para se arquitetar e estruturar o edifício para a felicidade. O homem helenístico, exposto ao desamparo cívico após a decadência da cidade democrática, é o grande tema ao redor do qual as teorias da época se moveram. O Estoicismo antigo não fugiu a isso. A leitura estóica de uma natureza unificadora do divino e do humano, como propõe Gazzola (1996), tem sua fonte na especificidade da época helenística, onde os pensadores buscavam uma nova leitura do social, refletindo acerca de um novo tempo e espaço em que o homem pudesse fixar-se de modo a ser mais feliz. Os estóicos afirmam que o divino e o humano estão juntos, para posteriormente, expandir as conseqüências dessa afirmação ao campo ético, político e discursivo. A consciência de cada homem passa a ser entendida como participante do *lógos* universal, que expressa uma norma válida para todos.

Segurado e Campos (1965) apresenta a noção de que a filosofia estoíca não é fruto de uma meditação abstrata realizada em qualquer hipermundo, mas sim “resultado de uma luta de todos os dias contra as imposições do momento, contra a fortuna e a adversidade, contra as próprias fraquezas, o inimigo mais difícil de vencer”! (p.22). A busca da felicidade e do bem viver vem a ser então a principal tarefa do sábio. Na tentativa de iluminar o caminho da felicidade, o Pórtico define que todas as coisas são passíveis de uma tríplice classificação de ordem moral: as boas (virtudes), as más (vícios) e as indiferentes, de forma que o sábio estaria sempre pautando suas ações a partir das virtudes. Gazzola (1996) situa que para a Estoá, o homem está sempre aberto à possibilidade de exercitar-se e ser feliz, ou seja, à possibilidade de ser virtuoso. Como a felicidade só pode advir de uma vida em conformidade com o *lógos*, pressupõe-se que ela deva ser sem paixões, sem agitação da alma, devendo decorrer segundo o curso dos acontecimentos, sob a égide do destino.

Referindo-se aos elementos que podem desviar o homem do bem viver, os estoícos delimitam as paixões, a alteridade e o corpo. É impressionante constatar que estes filósofos, quando estudam as paixões, têm a postura de médicos da alma, buscando o fim dos males que atormentam o homem como um todo. Compreendem que em todas as paixões está a presença do outro como possibilidade de agitação da alma. O registro da alteridade é visto como o lugar em que o homem pode perder-se de si mesmo. Gazzola (1999) declara que é a falta de domínio de si mesmo que a Estoá combate, e a paixão, como uma agitação da alma, é compreendida como o solo mais propício para o homem vir a perder-se de si, mergulhando na escravidão da alteridade. Surge, portanto, a noção de *ataraxia*, como o apaziguamento das agitações ou a fuga delas, mas jamais a marginalização das vivências, como interpretam alguns críticos. Deve-se vir em defesa de que a *apatia* não seja entendida como uma ausência de ação, e nem a *ataraxia* como alheamento diante da vida, mas sim como uma busca de estabilidade da alma diante dos acontecimentos. Aqui está um dos elementos mais marcante da escola, que associa o agir virtuoso à capacidade de abrir mão dos bens materiais a qualquer momento da vida, ou de não abater-se pela falta deles, bem como manter-se incólume às investidas do prazer/dor. Sangali (1998), a respeito deste aspecto estoíco, fala da ideia de libertação contra o domínio escravo do prazer/dor através do cultivo da indiferença frente à fortuna ou à sorte. “Essa liberdade, no sentido de indiferença frente às vicissitudes da fortuna, é a marca do sábio estoico antigo”. (p.109). De toda forma, fica sempre explícito o objetivo do esforço estoíco de desenvolver uma doutrina que encaminhe o sábio em direção a uma tranquilidade constante e inabalável da alma.

Após um breve vislumbre acerca das origens do Estoicismo em Atenas, atravessando o período intermediário do movimento do Pórtico, chega-se a sua fase mais fecunda, que se deu no denominado Estoicismo Romano. É na Roma antiga que o pensamento de Zenão encontra solo fértil, onde se dará a sistematização de sua filosofia partindo da pena dos principais representantes do Pórtico Novo: Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. Ao longo de quase quinhentos anos de existência, só o Estoicismo Romano deixou textos integrais, o que permite conjecturar o grau de importância e de efervescência deste sistema de pensamento naquela época. Conforme apresentam as pesquisas de Ullmann (1996), a filosofia estóica teve grande acolhida em Roma por causa do seu caráter prático, típico daquela cultura, mas Segurado e Campos (1965) complementa o entendimento partindo de outros dados históricos. Segundo ele, a ausência de objetivos superiores para a existência, a ânsia desmedida pelos bens materiais, os excessos de toda a natureza, a obediência exclusiva às paixões de toda ordem, faziam da sociedade romana uma sociedade doente, à deriva, presa fácil de charlatões e adivinhos, aberta a toda espécie de cultos religiosos que propusessem aos seus aderentes qualquer espécie de salvação. É então, neste ambiente caótico, que os princípios éticos e as ideias defendidas pelos estóicos, se apresentaram como balizas seguras de bem viver, de solidariedade humana, de respeito ao outro e de tranquilidade da alma. Oliveira (2010), sobre o período romano, aponta que os filósofos estóicos transformaram-se em verdadeiros “diretores de consciência”, extraíndo do Estoicismo Antigo e Médio, aquilo que estivesse voltado à *práxis*. Sua especificidade apareceu na identificação da felicidade com algo mais “negativo” que “positivo”, constituída mais em renúncias do que em conquistas. Ullmann (1996) coteja que “a filosofia para os estóicos romanos era, portanto, a ciência das coisas divinas e humanas, com a finalidade de tornar o homem virtuoso e feliz”. (p.8).

Dentre os filósofos do Estoicismo Romano, a obra de Lúcio Aneu Sêneca merece aqui um relevo especial devido às particularidades de seus escritos e o valor que as temáticas tratadas por ele, mesmo tendo sido desenvolvidas há mais de dois mil anos atrás, trazem para a contemporaneidade. Em relação a sua filosofia, nos pontos substanciais, permaneceu fiel ao Pórtico antigo, porém, conforme acrescenta Ullmann (1996), citando Sêneca, isso não obstou a que tivesse soluções pessoais e mostrasse uma independência de pensamento: “Sigo os mestres, mas reservo-me o direito de descobrir algo, de modificar e de não considerá-lo”. (p.16). Sanson (1988), sobre sua filosofia, concorda com Ullmann ao qualificar Sêneca como um estóico muito independente e assistemático, acrescentando não se tratar de um professor de filosofia, que ordena e encadeia conceitos e demonstrações para expor um sistema. “É um escritor circunstancial, que interpreta os acontecimentos estoicamente, adota os ensinamentos

estóicos reinterpretados e revistos sob a luz de novos conceitos, de conceitos de outras escolas, e sua pessoal contribuição”. (p. 30). Considerando Sêneca como o filósofo em que se sustentará o desenvolvimento da presente pesquisa, além de sua inegável singularidade e importância na História, na Filosofia e na Literatura, se faz de suma importância discorrer aqui, a respeito de sua vida e de seu sistema de pensamento.

Existem divergências sobre o ano de seu nascimento, tendo quem assinale o ano 4 d.C e quem refira o ano 2 ou 1 a.C, porém é concordante entre os pesquisadores que o berço de Lúcio Aneu Sêneca é Córdoba, Espanha, tendo como pais Marcos Aneu Sêneca e Hélivia. Ullmann (1996) informa que ainda criança, o pequeno espanhol foi levado para Roma, onde estudou, sucessivamente, Gramática, Retórica e Filosofia, mas que desde cedo foi seduzido pela Filosofia, mormente sob o aspecto moral, por julgá-la imprescindível para a direção da vida interior. Ferracine (2007) acrescenta dados referentes ao início de seus estudos, precisando que os primeiros ensinamentos filosóficos de Sêneca provieram de professores adeptos do Estoicismo: Átalo, Sazião, Papírio Fabiano, e principalmente Sótio, filósofo de Alexandria com forte inspiração pitagórica. Conta Ullmann (1996) que Sêneca internalizou de tal forma seus ensinamentos, passando a viver frugalmente, sem beber vinho, alimentando-se de vegetais, abstendo-se de carne e jejuando, que tal regime de vida prejudicou-lhe a saúde. Por isso, mais tarde, teve que passar alguns anos em Alexandria, no Egito, para convalescer de sua fraqueza física. Sanson (1988) conta que durante esta temporada, onde esteve na companhia de seu tio Vestrásio Polion, que era prefeito do Egito, Sêneca teve oportunidade de conhecer a mitologia egípcia, e a numerosa colônia judaica de Alexandria.

Com aproximadamente 33/34 anos, ao voltar do Egito, Sêneca tornou-se questor e, mais tarde, senador. Transcorrido algum tempo após seu retorno, um terrível golpe abateu-se sobre o filósofo, ao ser acusado de adultério com Júlia Livilla, uma das três filhas de Germânico,<sup>5</sup> e irmã de Agripina. Para afastá-lo, possivelmente por ser um adversário político, Germânico ordenou que ele fosse exilado na ilha de Córsega. Compreende-se, segundo Ferracine (2007), que é justamente neste momento de sua vida que ele se entregou à produção das suas mais importantes obras filosóficas.

Em 48, Agripina pede que Sêneca retorne para ser preceptor de seu filho Nero<sup>6</sup>, futuro imperador de Roma. Oliveira (2010), referindo-se ao retorno de Sêneca a Roma, diz tratar-se de uma reviravolta operada em sua vida, já que, atravessado pelos estudos sobre o

---

<sup>5</sup> Júlio César Germânico foi um membro da família imperial romana, irmão do imperador Cláudio Germânico. Foi general e comandante do exército imperial.

<sup>6</sup> Nero Cláudio César Augusto Germânico, imperador romano.

Estoicismo Antigo, aprendeu que o filósofo deveria proceder a uma vida ativa na cidade. Durante três anos, passou a instruir o imperador Nero na arte de bem falar em público. Com o tempo foi perdendo espaço no palácio, e, devido ao desequilíbrio de Nero, pediu permissão ao imperador para deixar a corte e a vida pública, entregando-se à solidão e dedicando-se ao estudo da ética estóica.

O fim trágico de Sêneca é registrado por Ullmann (1996), onde os eventos finais de sua vida partem da descoberta de uma conjuração de Pisão<sup>7</sup> em abril de 65. Embora inocente, Sêneca nela foi envolvido como cúmplice, pois quando interrogaram um dos conjurados, foi dado o depoimento de que ele tinha dito as seguintes palavras: “Minha sorte está ligada a de Pisão”. Mesmo negando ter dito isso, Sêneca foi ordenado por Nero a suicidar-se. Seu médico abriu-lhe as veias dos pulsos e das pernas, e o sangue, não escorrendo rapidamente devido à artrose, obrigou que lhe ministrassem um veneno (cicuta) para facilitar-lhe o fim. Após três tentativas para apressar a morte, o filósofo pediu que o conduzissem a um banho quente, até que desfaleceu enquanto ditava reflexões filosóficas a seus pares.

É importante constatar que a vida e a obra de Sêneca sempre transcorreram com total concordância, em que suas construções filosóficas vinham ao mesmo tempo ordenar e refletir a vida como ele entendia que deveria ser vivida. A Filosofia, para Sêneca, era entendida como sendo uma arte da ação humana, um remédio para os males da alma, e um ensinamento que conduz os homens para o exercício da virtude. O centro da reflexão filosófica, segundo o filósofo, deve ser, portanto, a ética.

A filosofia não é uma habilidade para exibir em público, não se destina a servir de espetáculo; a filosofia não consiste em palavras, mas em ações. O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura a nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos atos, em apontar-nos o que devemos fazer. (SÊNECA, 1965, p.55).

Rebello (2012) compreende que sua concepção do mundo reproduz as idéias dos estóicos gregos sobre a estrutura verdadeiramente material da natureza. No entanto, a razão universal defendida por filósofos gregos, como Cleanto e Zenão, transformou-se em Sêneca em um Deus pessoal que está representado através da sabedoria, da previsão e da diligência, qualidades que devem influenciar as ações e o comportamento dos homens para que consigam que suas vidas transcorram de forma harmoniosa. Segue a autora:

---

<sup>7</sup> Caio Calpúrnio Pisão, um renomado estadista e senador romano, orador e mecenas literário, tinha a intenção de ver o imperador Nero assassinado, e ser declarado Imperador de Roma pelos guarda-costas imperiais, conhecidos como guarda pretoriana. (Wikipédia, 23 de novembro de 2014).

Escreveu cartas sobre a brevidade da vida e sobre a tranquilidade da alma, sobre o ócio, o luto e a ira. Esses textos tornaram-se clássicos da Filosofia da época do império romano e retratam de maneira sóbria e aprofundada alguns dos principais problemas que atormentavam os filósofos daquele período. Em seus escritos são apresentadas reflexões sobre a busca de serenidade em um mundo conturbado pela dissolução dos antigos valores morais, das crenças e da tradição religiosa, na medida em que o império romano crescia de forma incontrolável (p.10).

Ullmann (1996), sobre a ética de Sêneca, localiza que seus alicerces se situam no *lógos*, entidade que constitui a realidade divina, imanente ao mundo. O *lógos* indica, na filosofia grega, a coerência interna do universo, enquanto que, para Sêneca, ela é a sabedoria que ordena tudo para o bem do homem. O pesquisador segue apresentando em seus estudos que para o estoico Sêneca “viver de acordo com a natureza”, famoso princípio do Pórtico, tem sentido metafísico<sup>8</sup>, porque a natureza é por ele entendida como especificidade do homem, isto é, como ente dotado de razão. Logo, viver de acordo com a natureza, é desenvolver a razão e pautar-se por ela. Sêneca também proclama uma antropologia dualista em que o corpo é a prisão da alma, e a razão, por sua vez, é parte do espírito divino imersa no corpo humano. Viver segundo a razão era para Sêneca, portanto, ser bom.

Por fim, pode-se resumir a obra filosófica de Lúcio Aneu Sêneca como sendo em sua maior parte constituída por ensaios de ética, perpassados de conselhos sobre como proceder no dia-a-dia. Oliveira (2010) sugere importância em lembrar que ele se preocupava com o lado mais prático da filosofia. O conhecimento, para ele, só possui utilidade se puder ser aplicado no dia a dia, caso contrário, transforma-se num acúmulo inútil de informações. Seus escritos são endereçados às pessoas que lhe expunham o estado da alma, que lhe vinham pedir orientação espiritual e um regime de vida a ser seguido. Intenta, pela Filosofia, aclarar as consciências e conduzi-las à virtude e à felicidade, através da identificação da razão humana com a razão do mundo, ou seja, com o *lógos*, ponto medular da filosofia de Zenão.

Sêneca, podemos dizer, é ávido pela vida moral. Na Filosofia via a arte de bem viver e morrer. Considerava-a pedagoga da humanidade. Sua filosofia pretende atingir o homem concreto, determinar-lhe a conduta prática, reger a atividade interior e exterior do ser humano, conformando-o com a verdade. Não se perde em cavilações e logomaquias. Não escreveu um tratado sistemático de Filosofia. (ULLMANN, 1996, p.10).

---

<sup>8</sup> Afirmar que a razão, para Sêneca, tem sentido metafísico, significa que o filósofo não entende tal qualidade como uma diferença meramente gradual que separa os homens dos animais, ou como um efeito da linguagem conquistada pelo ser humano, mas sim, um elemento ontológico que o especifica enquanto criatura da natureza.

Partindo deste breve traçado sobre sua vida, pode-se compreender que Sêneca deve ser considerado um homem que pertence à História e não apenas à Filosofia. Ele mesmo testemunhou a força do pensamento estóico. Sua ambição mais íntima, conforme Ullmann (1996), era servir ao império romano e aos homens. Nas palavras do próprio filósofo se encontra claramente esta inclinação ética, quando afirma que “o que se exige do homem é que seja útil ao maior número de semelhantes, se possível”. (SÊNECA, 2012, p. 22); e ainda, em *Da felicidade* (2012), ao declarar que “a natureza ordenou-me ser útil para os homens, sejam escravos ou livres, ou assim nascidos ou não. Onde houver um ser humano, aí haverá possibilidade de se fazer o bem”. (p.128).

Outros recortes a respeito da relação do homem com o outro, extraído do texto *Da tranqüilidade da alma* (1973) e *Da Clemência* (2007), respectivamente, fortalecem o que se pode entender sobre a ética de Sêneca: “Procurar tornar-se útil aos indivíduos e à sociedade, pela sua inteligência, suas palavras e seus conselhos. Trabalhar no domínio particular pelo bem público”. (p. 214). E mais: “Fato é que não existe corrente filosófica mais benigna, nem mais branda, nem mais voltada para o bem comum. Seu intento (Estoicismo) não é só a utilidade pessoal. É, sim, o bem de todos e de cada um”. (p.100).

Pode-se finalizar esta apreciação com os três títulos que lhe ornamentam o nome: político, literato e filósofo. Sêneca era muito inteligente e dedicado, mas, conforme avaliam os estudiosos que se ocupam de sua obra, não chegou a ser um gênio filósofo. O que nele faz relevo e encanta é a sua grandeza de alma e a forma com que dirigiu sua vida, resumindo-se em ser um pregador incansável da perfeição em se viver conforme a razão. “Dado que só a razão dá a perfeição ao homem, também apenas a razão o pode tornar feliz; ora, o único bem do homem é aquele que só por si o pode tornar feliz”. (SÊNECA, 1965. p.315).

### 3 SÊNECA E A FELICIDADE

A felicidade sempre foi um assunto de grande relevância filosófica, e desde os tempos antigos, vem sendo objeto sobre o qual se debruçam as mais variadas doutrinas éticas. Aristóteles, o primeiro filósofo a tratar sistematicamente desta questão, identificando a felicidade com o Bem Supremo do homem, tenta circunscrever na obra *Ética à Nicômaco* o que ela é e quais os meios de alcançá-la.<sup>9</sup> Conforme Sangali (1998), este processo científico exigiu que Aristóteles avançasse sobre considerações a respeito do bem, ponderando sobre as várias opiniões sobre o que ele significa. O filósofo, desde o início de suas elucubrações, o identifica como o fim último do homem por ser perfeito e por ser desejado por si mesmo, assim como causa pela qual são escolhidos todos os demais fins que lhe são subordinados. Ele acabou por definir a felicidade como um processo, uma atividade, uma forma de viver bem e conduzir-se bem, como um contínuo *estado de atividade*, uma atualização constante das potencialidades do homem. Desde aí, demarcado o que é a felicidade, Aristóteles toma a *Ética* como uma Filosofia Prática na qual cabe a supremacia à ciência política, para legislar sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de que devemos abster-nos.

Para Sêneca, esse processo metodológico inaugurado por Aristóteles, que principia pela determinação do objeto a ser buscado e pelo caminho necessário a ser seguido, é a condição necessária para que se realize o desejo natural humano para a vida feliz. Assim, ele situa a tônica da questão no processo, ou seja, a felicidade se dá na medida em que se a busca, o que já está proposto por Aristóteles, porém, ele constrói o seu pensamento um tanto eclético, aproveitando as boas contribuições filosóficas anteriores para apresentar, assim, uma filosofia própria para o homem melhor guiar e viver a sua vida.

Ao se visitar a obra de Sêneca, mesmo que despreocupadamente, tem-se a clara impressão de que a causa que põe em operação todo o sistema de pensamento do filósofo, está legitimamente situado na busca pela felicidade. O motor de sua filosofia movimenta um dispositivo pensante muito genuíno e autêntico, que livre da vaidade e das complexidades teóricas, busca desenvolver uma ética que oriente o homem para o bem viver e para a verdadeira felicidade. Conforme o próprio Sêneca (1965), “o fim supremo da filosofia é determinar em que consiste a felicidade e em guiar-nos pela via que conduz a este fim”. (p.448). Fica explícita aqui sua predileção pela *Ética*, tendo esta como principal disciplina filosófica. Ullmann (1996) afere que toda a preocupação do pensador romano centrou-se em

---

<sup>9</sup> É importante ressaltar que na presente pesquisa, o processo metodológico é inverso, ou seja, investigam-se os meios para alcançá-la (a felicidade), para assim poder afirmar o que ela é.

procurar melhorar a vida interior própria e a dos outros. Sua moral natural, pela prática da virtude, aponta para o caminho de ser melhor e mais feliz. Tal asserção é corroborada por Segurado e Campos (1965) ao afirmar que o interesse de Sêneca pela teoria filosófica sempre foi apenas na medida em que era suscetível de aplicação, em que podia ser interiorizada e moldar de forma indelével a conduta do homem. A ética senequiana, segue Oliveira (2010), consegue conservar-se coerente ao longo de todo seu desenvolvimento, e, foi na forma do agir moral, que o filósofo buscou durante toda sua vida, que podemos ver o seu retrato. Fundada sobre a razão e a natureza, a moral senequiana propõe ao homem a busca de um bem acessível, ao alcance de seus próprios esforços. Ao homem comum não é dado atingir o Fim Supremo, o *Summum Bonum* do eudemonismo, isto o filósofo reconhece sempre, “mas lhe é facultado perseverar na busca de seu autoaperfeiçoamento. Aí reside seu prêmio maior. Nesse esforço voluntário consiste sua maior virtude”. (p.138).

A sinceridade com que Sêneca se ocupa de suas investigações, assim como a honestidade com que apresenta as conclusões em seus tratados filosóficos, reveste sua obra de significativa credibilidade no que se refere aos argumentos apresentados. É explícito que ele não buscava a glória em seus escritos, nem a admiração de seus pares, mas simplesmente encontrar, através da razão, princípios que viessem assegurar a melhor maneira de um homem se conduzir na vida. Daí resulta a importância em se ler Sêneca nos dias de hoje, visto que na contemporaneidade a busca pela felicidade e bem viver está vetorizada pelo discurso dominante de modo totalmente distorcido e pervertido. Tal concepção se apóia em Ullmann (1996) quando este diz que os escritos de Sêneca ainda hoje conservam profunda validade, porque são perpassados de perenes valores humanísticos. “Ele buscou responder à interrogação fundamental da existência humana: como deve o homem agir e portar-se, em meio à angústia e à preocupação da vida, para assegurar, no asilo da consciência, a felicidade e a paz”. (p.63). Rebello (2012) acrescenta que segundo a ética senequiana, a tranqüilidade e a liberdade são o resultado de uma vida separada dos prazeres, do poder, das riquezas, da ostentação, da luxúria, da gula e dos males em geral, onde se deve praticar a virtude em detrimento do vício para ser feliz. Ullmann (1996) conclui chamando atenção para um ponto de particular importância, quando constata que ao se ler Sêneca, pode-se tirar uma lição sempre válida: as preocupações existenciais do homem apresentam-se idênticas em todas as culturas, mudando apenas as roupagens com que se travestem, de forma que soluções novas dificilmente serão encontradas.

Ao se avançar na análise dos textos de Sêneca que versam sobre a felicidade e o bem viver, assim como os meios para se chegar a tais bens, salta aos olhos os múltiplos recortes

onde o autor aproxima a Filosofia da Medicina, tendo aquela por função promover a saúde da alma. Em primeira linha, sua filosofia se interessa pela saúde da alma, depois a do corpo, de forma que chega a defender a hipótese de que aquele que filosofa é, devido a isto, um homem saudável. Filosofar é, em última análise, gozar de saúde, e sem ela, isto é, a Filosofia, a alma está doente. Ullmann (1996) considera que se está aqui na presença de um verdadeiro psicoterapeuta, preocupado em formar o homem sábio, o homem com sabedoria de vida, o qual era, para Sêneca, o homem ideal. Para ele a autêntica felicidade encontra-se na virtude, sendo esta compreendida como a fidelidade ao *lógos*, a consciência do dever, o domínio de si, a obrigação. Comentários como estes também se encontram em Segurado e Campos (1965) quando refere que a abordagem do filósofo permite afirmar que ele entende a Filosofia como uma forma de medicina, onde cabe àquela curar os males da alma, tendo como fim último de todo pensamento a obtenção da serenidade do espírito. Segue o autor:

Merece realce a preocupação manifesta por Sêneca pela análise da realidade psicológica de seus pacientes, uma análise de caráter terapêutico. O filósofo interessa-se pelos mecanismos que ditam os comportamentos para, pela sua análise, propor a aplicação de um tratamento. Será arriscado ver assim em Sêneca um precursor da psicanálise? (p. 39).

Tais concepções estão explicitadas nos textos de Sêneca onde se encontram recortes como este, onde o filósofo propõe que a filosofia é uma terapêutica, dizendo que “quem fizer da filosofia uma terapêutica tornar-se-á forte de espírito, cheio de autoconfiança”. (1965, p.616). Tal aproximação é apresentada de forma ainda mais clara em *A clemência* (2007), ao sugerir que “não existe fera mais indócil e que deve ser tratada com mais perícia que o homem (os enfermos éticos). Ela requer um médico nada rude com os clientes.” (p.67). Este fazer ético é compreendido pelo pensador como sendo a realização de uma grande felicidade, onde se “pode salvar a muitos, trazendo-os da morte para a vida”. (p.88).

Vê-se com clareza, que todos os esforços do filósofo são dirigidos para a construção de preceitos que possam assegurar a manutenção da verdadeira felicidade. Diante das incertezas de seu tempo e dos caminhos errados que acabavam desvirtuando os homens, Sêneca aposta na salvação pela Filosofia e no papel sublime do verdadeiro filósofo. Todo o seu pensamento, segundo Sangali (1998), conjugando os conceitos *natureza* (*natura*), *razão* (*ratio*) e *virtude* (*virtus*), acaba convergindo para uma ética em busca da vida feliz (*vita beata*). Nesta feita, considera-se que o tema da felicidade é central em toda sua obra. Um estudo pormenorizado dos textos de Sêneca possibilita uma verdadeira visão de raio-x daquilo

que se pode compreender acerca dos elementos que compõem, organizados em uma escala hierárquica, a condição de felicidade aos olhos do pensador.

Para a realização deste estudo, foram analisadas as seguintes obras de Sêneca: *Cartas a Lucílio*; *Consolação a minha mãe Hélvia*; *Da felicidade*; *Da tranqüilidade da alma*; *A clemência*; *Da vida retirada*; *Sobre a brevidade da vida* e *A constância do sábio*. Dentro destas 8 obras, todas de caráter ético, encontrou-se na presente pesquisa, 111 enunciados que portam o significante “felicidade”, e dali se fez possível isolar, ao todo, as 225 vezes em que ele apresenta princípios a serem seguidos para se alcançar o bem supremo<sup>10</sup>. Deste número, partindo de uma análise bastante minuciosa, e considerando que cada componente é repetido várias vezes no decorrer de sua obra, é possível destacar 10 elementos que, mesmo com níveis de importância desiguais, devem ser compreendidos como sendo todos necessários para a manutenção de uma vida feliz.

A maior parte destes elementos, calculados em 60 dentre os 225, compreendendo, portanto, 27% do material isolado, o que pode ser entendido como o elemento mais importante para a condição feliz, apresenta a idéia de que a felicidade não deve depender dos objetos externos, já que estes são bens ilusórios. É dada grande ênfase a ideia de que os bens verdadeiros são de foro íntimo, estão na alma, sendo o maior deles o bem moral, a razão perfeita com domínio sobre si mesma. O pensamento de que a felicidade é interna, que não carece de nada externo para existir, pode ser representado pelos seguintes recortes:

[...] a alegria de que estou falando e a qual me esforço por fazer-te aceder, essa é de natureza constante, e tanto mais dilatada quanto mais íntima. Peço-te, Lucílio amigo, age da única maneira possível para obteres a felicidade: repele e despreza aqueles bens que só brilham por fora, que dependem das promessas de fulano ou das benesses de cicrano. Faz do verdadeiro bem teu alvo, busca a alegria dentro de ti. Significa que a felicidade se origina em ti mesmo, na melhor parte de ti mesmo. (SÊNECA, 1991, p.85).

E sobre o sábio, imagem emblemática do homem verdadeiramente feliz:

O sábio basta-se a si mesmo para viver uma vida feliz, não simplesmente para viver, na medida em que para viver carece de muita coisa, mas para ter uma vida feliz basta-lhe possuir um espírito são, elevado, e indiferente à fortuna. (SÊNECA, 1991, p.25).

Está em Oliveira (2010) o comentário de que em Sêneca a palavra de ordem é aprender a querer cada coisa tal como se produz, “é renunciar a agir sobre os acontecimentos

<sup>10</sup> Em alguns enunciados podem ser encontrados dois ou três elementos sugeridos pelo filósofo para se alcançar a felicidade, daí o número 225 em 111 enunciados.

exteriores para por todo nosso esforço sobre a única coisa que está em nosso poder, a saber, nossas disposições interiores” (p.114). Vicente e Pereira (2011) corroboram este aspecto da filosofia senequiana, ao sublinhar que não há outro lugar, senão a interioridade, para brotar a felicidade.

Em segundo lugar, seguindo a escala hierárquica de importância para a vida feliz, encontra-se a influência dos ideais da ética estoica, que apontam para a estima em se viver de acordo com a natureza e em conformidade com as suas leis. A proposta de que a felicidade está em se viver de acordo com a natureza é originária da escola de Zenão, e contempla a razão como sendo, por excelência, uma especificidade natural do homem. Tal característica impõe que se deva seguir os desejos naturais, não os imaginários, de forma que a virtude seja o verdadeiro bem, o único bem próprio do homem. Viver de acordo com a natureza é se inscrever em suas leis e viver conforme a razão. Os 45 enunciados que compreendem esta ideia, representam 20% do total dos recortes analisados. Segue para ilustração:

Homem feliz não é aquele que [...] é o que só admira no homem aquilo que faz a sua qualidade de homem, que segue as lições da natureza, se conforma com as suas leis, vive segundo o que ela prescreve; é o homem a quem força alguma despojará de seus bens próprios, o homem capaz de fazer do próprio mal um bem [...]. (SÊNECA, 1991, p.153).

E de forma mais concisa, está a afirmação de que “a felicidade é, por isso, o que está coerente com a própria natureza, aquilo que não pode acontecer além de si.” (SÊNECA, 2012, p.95). Oliveira (2010) menciona que em Sêneca o homem é, por definição, um ser racional e sua felicidade está em conseguir conservar a tranquilidade de sua mente, sabedor de que as paixões, como as dores, são uma lei da natureza humana.

Ocupa também um lugar de suma importância para se ter uma vida feliz, segundo o pensamento senequiano, o lugar que o homem confere a alteridade. As 28 frases, representado 12% do material analisado, e, portanto, terceiro lugar na série hierárquica, carregam a significativa proposta de que para ser feliz é preciso evitar que ela (a felicidade) dependa do olhar do outro. Evitar o que agrada ao vulgo e a dependência da apreciação dos outros, assim como não buscar admiração e nem honrarias dos outros, concebe uma via separada das massas no que se refere ao caminho para felicidade. Sêneca argumenta que o vulgo é péssimo intérprete da verdade, que geralmente as massas fazem uma leitura errada dos valores da existência. Acrescenta também que a felicidade não é para ser mostrada, e que se deve fugir da avaliação dos outros assim como da dependência deles.

As sentenças que defendem este conceito são bastante claras e concisas, de forma que fica explícita essa questão da alteridade, por exemplo, quando o filósofo (1991) escreve que irá errar o alvo quem pretender ser feliz por meio das riquezas e das honras, ficando na dependência do valor que os outros lhe atribuem, pois, segue o argumento, quem se sustenta com o auxílio dos outros está sujeito a cair. Sendo mais preciso, Sêneca (1991) confere que “uma das causas da nossa infelicidade é nós vivermos sempre a imitar os outros, não nos guiando pela razão, mas deixando-nos arrastar pela moda”. (p. 693). Em outra proposta do filósofo encontra-se que “nada é mais importante, portanto, que não seguir como ovelhas o rebanho dos que nos precederam, indo assim não aonde querem que se vá, senão aonde se deseja ir. A saída é nos separarmos da massa e ficarmos a salvo”. (SÊNeca, 2012, p. 92). E também: “Busquemos o melhor, não o mais comum, aquilo que conceda uma felicidade eterna, não o que aprova o vulgo, péssimo intérprete da verdade”. (Sêneca, 2012, p. 93). A versão ética deste pensamento se apresenta na hipótese de que, ao não se buscar no outro a felicidade, não se o terá também como objeto de mal fazer. O semelhante, sendo tomado como radicalmente outro, fica liberado do ódio, das agressividades, das paixões e das demandas que contaminam as relações humanas. Sêneca (1991) propõe que ninguém pode ser feliz às custas da infelicidade dos outros, ponderando que “atormentar-se com os males dos outros é tornar-se perpetuamente infeliz, e alegrar-se com eles é adotar um prazer desumano”. (SÊNeca, 1973, p.221).

O tema da morte também ocupa no pensamento de Sêneca, assim como no dos estóicos, um lugar central, ainda mais no que se refere aos conselhos dados pelo filósofo àqueles que o interpelavam sobre o bem viver. Tal perspectiva, relacionada às proposições para se alcançar a felicidade, se encontra em 23 asserções, ocupando 10% do material analisado. Segundo Sêneca, para se alcançar a tranquilidade da alma, é preciso viver sem valorizar muito a vida, sem alimentar muitas angústias pelo dia seguinte, já que se deve sempre ter em mente que o ser caminha para a morte desde que nasce. Dentro desta idéia, subjaz a aceitação de que a morte é parte das leis da natureza, e, portanto, deve ser recebida sem maiores dramas. Dali resulta também sua conhecida reflexão que afirma que, em se tratando da vida, é mais importante a sua qualidade do que propriamente sua duração.

Uma sentença genial sobre o quanto saber morrer está relacionado com o saber viver, se exprime numa das cartas sobre a brevidade da vida, em que Sêneca (2012) sugere ao seu interlocutor que “deve-se aprender a viver por toda a vida e, por mais que te admires, durante toda a vida se deve aprender a morrer”. (p.41). De igual teor, ele pondera em uma das cartas à Lucílio (1991), que devemos ordenar à nossa alma que se mantenha tranqüila e que paguemos

sem queixumes o tributo de nossa condição mortal. Outras três proposições, devida agudez e lucidez alcançada, não podem ficar fora desta apreciação: “Ter a morte diante dos olhos é coisa que tanto deve fazer um velho como um jovem”. (SÊNECA, 1991, p. 35); “Ninguém se preocupa em viver bem, mas sim em durar muito, quando afinal viver bem está ao alcance de todos, ao passo que durar muito não está ao de ninguém”. (SÊNECA, 1991, p.84); e “fica certo: caminha para a morte desde que nasceste”. (SÊNECA, 1991, p.9).

A circunscrição da natureza mortal do homem, acaba abrindo espaço na ética senequiana, para a importância em se considerar sempre as contingências a que o ser vivente está constantemente exposto. Para ser feliz o sujeito precisa sempre se antecipar às possíveis dificuldades, para que desta forma, não seja pego desprevenido. É mister pensar em tudo que pode acontecer, estar ciente da instabilidade da vida humana, para, nestes conformes, estar sempre forte e advertido frente aos comportamentos da fortuna. Este conselho, que visa a manutenção da coragem frente às atribulações da existência, ocupa o quinto lugar com 8% das repetições dentre as 225 analisadas, sendo que as mais emblemáticas delas são as seguintes: “Estamos sujeitos a tudo isto desde o nascimento: pensemos, portanto, que nos vai suceder tudo quanto é suscetível de nos suceder”. (SÊNECA, 1991, p. 92);

A felicidade consegue-se pensando na instabilidade da vida humana antes de a experimentarmos em nós, olhando para os filhos, a mulher, os bens como algo que não possuiremos para sempre, e evitando nos imaginarmos mais infelizes um dia que deixemos de possuí-los. (SÊNECA, 1991, p.535).

E ainda, quando numa das cartas a Sereno, assegura que “para quem está preparado e à espera, a violência de todas as desgraças se abrandam; e somente acham seus golpes terríveis os que se julgam em segurança e que não tinham diante de si senão perspectivas felizes”. (SÊNECA, 1973, p.217).

Constata-se, seguindo a análise do material, que 16 asserções associam a felicidade com a sabedoria, conferindo a tal perspectiva a participação em 7% de todo o conteúdo. Como resultado da sabedoria, se desdobraria uma alegria constante, esta sendo considerada o Bem Supremo. O Sábio, na posse de um espírito perfeito, alcançaria a harmonia da alma e obteria de si toda a felicidade. Trata-se da herança estoica, onde o saber do sábio consistiria, antes de tudo, no viver em homologia com a natureza. No exílio, quando escrevia para consolar sua mãe Hélvia, Sêneca (1973) reconhece não ser um sábio, mas defende este ideal dizendo que se pudesse afirmar sê-lo, significaria que seria o mais feliz de todos os homens, quase um deus. Sobre este aspecto, Vicente e Pereira (2011) lembram que Sêneca se esforçava em

deixar claro aos seus acusadores, que lhe reprimiam por sua conduta<sup>11</sup>, a compreensão de que a sabedoria plena seria a perfeição, não sendo, portanto, acessível aos mortais. De toda forma, ponderava que o sábio, esforçando-se em por em si cada um de seus bens, obteria de si uma alegria aproximada a dos deuses. “O resultado da sabedoria é a obtenção de uma alegria inalterável”. (SÊNECA, 1991, p. 214).

Em consonância com os elementos listados até aqui, no 7º lugar em relação ao número de referências sobre a felicidade, encontra-se a questão da escolha e do desejo. A idéia básica é a de que o sujeito para ser feliz deve desejar esta condição, só podendo alcançar a felicidade aquele que, através da razão, escolher ser o único autor de seu bem viver. A própria felicidade deve ser construída e estar unicamente nas mãos do sujeito que, através da sua vontade e da prática, decide ser feliz por si só e assim sustentar seu objetivo. Entre as 14 frases que trazem esta proposta, pode-se destacar uma em que Sêneca (1991) aponta para Lucílio que “a felicidade autêntica se situa a um nível elevadíssimo, mas a que podemos aceder pelo exercício da vontade”. (p. 226). Na mesma obra, confere que se deve construir a própria felicidade, o que facilmente se alcança desde que se tenha sempre em mente que o que é bom implica a virtude, enquanto que o que é mal, os vícios.

Na seriação associativa estão os prazeres como grandes inimigos da felicidade, sendo que uma vida só de prazer é tida como contrária a natureza. Para representar o 8º lugar no ranking da felicidade, pode-se recortar das *Cartas a Lucílio* (1991), a afirmação de não ser feliz a vida que obedece ao prazer, mas sim a que obedece à natureza. No texto sobre a felicidade (2012) está registrado seu desejo de que seu interlocutor, em lugar de prazeres mesquinhos e frágeis, até mesmo prejudiciais em sua desordem, encontre uma grande e constante alegria. No mesmo livro, com singular clareza, Sêneca pondera que aquele que se afasta do prazer é infeliz, mas é muito mais infeliz aquele que por ele for soterrado. Sangali (1998) refere que para Sêneca, o prazer é algo inconstante, de uma natureza móvel, e que pode ser e deixar de ser, tornando-se dor. O prazer retira a solidez da virtude e leva a almejar a fortuna, a seguir uma vida angustiada, de medo do acaso e dependente da instabilidade e das contingências da vida. Não é que os prazeres devam estar ausentes da vida, mas que, quando presente, sejam moderados, discretos, misturados com questões sérias. É como se houvesse o reconhecimento de certa normatividade, de regras e limites na própria natureza física e racional. Em Sêneca não há prazer sem a virtude, pois ambos estão associados, isto é, o prazer apenas acompanha a virtude, embora não seja algo concomitante à atividade.

---

<sup>11</sup> Sêneca era constantemente acusado de não viver em consonância com os princípios que pregava sobre o bem viver.

A relação do homem com seu corpo também ocupa um lugar entre os elementos que compõem uma vida feliz segundo a visão do filósofo. Em contraste com o culto ao corpo que vigora no discurso contemporâneo, e que pode se verificar existir há mais de 2000 anos atrás, sendo algo, portanto, inerente ao humano, Sêneca se apressa em ir na contramão, refletindo que se angustiar com o corpo em demasia vai na via contrária a da felicidade. O corpo deve ser percebido como necessário para se existir, porém nada mais que isso. Não se deve buscar a felicidade na beleza e nem na força, pois assim acabar-se-á por ser escravo daquilo que é transitório e constantemente mutável.

Será escravo de muitos quem for escravo do próprio corpo, quem temer por ele em demasia, quem tudo fizer em função dele. Devemos proceder não como quem vive no interesse do corpo, mas simplesmente como quem não pode viver sem ele. (SÊNECA, 1991, p. 44).

Não se preocupar em demasia com o corpo é um dos ingredientes que compõem a receita para viver melhor, e isto fica claro quando o pensador aconselha que se deva prosseguir um estilo de vida correto e saudável, comprazendo o corpo apenas na medida indispensável à boa saúde. E mais: “Não devemos atribuir ao corpo o ponto mais alto de nossa felicidade; os bens verdadeiros são aqueles que devemos à razão – bens firmes e duradouros, insuscetíveis de decadência, incapazes de padecerem qualquer decréscimo ou limitação”! (SÊNECA, 1991, p.297).

Por fim, encontra-se na última posição aquilo que parece ser o elemento de menor importância na estrutura da felicidade, uma pequena porcentagem no grande montante de princípios apresentados até aqui. São as idéias defendidas pelo romano de que para ser feliz é preciso se viver para os outros. O referido princípio ético parece entrar em choque com grande parte das normas defendidas por Sêneca, o que lhe conferiu várias críticas por ser um autor em que se encontram muitas contradições. Se analisados minuciosamente, pode-se concluir que, na verdade, tais preceitos não são incompatíveis com os outros defendidos na sua filosofia, ou seja, podem coexistir harmoniosamente. De toda forma, é importante considerar que o número de enunciados que contém este componente é muito pequeno. Apenas 5! Um deles diz que “felicidade mesmo é salvar a muitos, trazendo-os da morte para a vida”. (SÊNECA, 2007, p. 88). Outro mais completo reitera que “não é mesmo possível alguém viver feliz se apenas se preocupar consigo, se reduzir tudo as suas próprias conveniências: tem de viver para os outros quem quiser viver para si mesmo”. (SÊNECA, 1991, p. 162).

Em outra proposição, de caráter bastante altruísta, sua veia ética fica explícita quando diz que a natureza o ordenou a ser útil para os homens, sejam escravos ou livres, ou assim nascidos ou não. “Onde houver um ser humano, aí haverá possibilidade de se fazer o bem”. (SÊNECA, 1991, p.128).

Conclui-se aqui que a vida feliz, para Sêneca, depende de uma condição subjetiva composta por 10 elementos intercambiáveis que, funcionando em conjunto, conseguem manter de modo constante a tranquilidade da alma. Estas funções ocupam graus de importância variáveis, porém parece ser necessário que todas operem conjuntamente para que a verdadeira felicidade possa ser alcançada.

#### 4 A ESTRUTURA DA FELICIDADE

Estrutura é um termo advindo do latim (*structura*) e sua definição, partindo da etimologia da palavra, aponta para conceitos como composição, construção, disposição especial das partes de um todo, sendo estas consideradas nas suas relações recíprocas. Ao se consultar a Wikipédia (2014), encontra-se que o termo sempre aponta para uma noção fundamental que envolve reconhecimento, observação, natureza, e estabilidade de padrões e relacionamentos de entidades. Seu conceito é entendido como a fundação essencial de praticamente todos os modos de inquisição e descoberta na ciência, filosofia, e arte. Uma estrutura define, portanto, do que um sistema é feito, compreendida como uma coleção de componentes ou serviços inter-relacionados. Os estudos de Prado Coelho (1967) sobre o estruturalismo trazem uma das contribuições mais importante à noção de estrutura, quando conceitua que se trata de um conjunto de elementos com leis próprias independentes das leis que regem cada um desses elementos. O acento recai, portanto, sobre a idéia de conjunto e de leis, de forma que a existência de tais leis relativas ao conjunto implica que a alteração de um dos elementos provoque a alteração de todos os outros. Conforme tal apreciação, é importante destacar que o valor de cada elemento não depende apenas do que ele é por si mesmo, mas depende também, e, sobretudo, da posição que ele ocupa em relação a todos os outros do conjunto.

O nome de Jaques Lacan,<sup>12</sup> psicanalista francês do século passado, dono de uma grande e complexa obra, e pensador contemporâneo em que se apoiará este estudo, seguidamente é associado ao movimento estruturalista nascido em sua época, mas, como corrige Dor (1991), a noção de estrutura só é central em sua obra na medida em que ela é constantemente referenciada à estrutura da linguagem. O próprio Lacan fazia questão de se situar como não pertencente ao referido movimento intelectual. Santuário (2004) acrescenta que o estruturalismo lacaniano, específico de seu campo, introduziu nas ciências humanas uma nova noção de sujeito; um sujeito topológico, isto é, o sujeito concebido em termos de categorias e de conceitos espaciais, diferente daquilo que se chamou de movimento estruturalista em seu tempo. Desta forma, apesar de trabalhar com noções como estruturas clínicas, estrutura significante, estrutura do sujeito, Lacan não deve ser tomado como um pensador estruturalista, já que a estrutura de que se trata, e a qual ele se refere, é a do

---

<sup>12</sup> Jacques Lacan (1901-1981) é um dos grandes pensadores de nossa época, considerado um dos revolucionários do campo freudiano. Médico de formação, uniu a experiência psicanalítica aos campos da filosofia, linguística, matemática, etc.

inconsciente.<sup>13</sup>Conforme entende Lacan (1985), ao interessar-se pelo inconsciente, e consequentemente, pelo significante, torna-se inevitável a confrontação com a estrutura, como se os dois fossem inseparáveis. “De fato, quando analisamos uma estrutura, é sempre, pelo menos idealmente, do significante que se trata. O que melhor nos satisfaz numa análise estrutural é a extração tão radical quanto possível do significante”. (p.215).

Antes de prosseguir em direção à tentativa de investigar a estrutura da felicidade, cabe um breve vislumbre introdutório sobre a obra de Lacan e sua interface com a Filosofia. O edifício teórico de Lacan foi arquitetado com contribuições da Linguística, da Filosofia, da Literatura, e de outros campos do saber, mas sempre operando torções em seus conceitos, objetivando uma nova produção terminológica. Em relação à Filosofia, especificamente, Lacan encontrou recursos que lhe garantiram a ampliação de seu método para alcançar níveis capazes de produzir um sistema que foi além da simplicidade puramente mecânica. Stein, introduzindo o livro de Santuário (2004), assegura que Lacan se apropriou de conceitos filosóficos para, transformando-os, gerar uma nova semântica da psicanálise. Já, Santuário (2004), no desenvolvimento de suas pesquisas, reitera que Lacan, em sua tarefa de produção de um novo saber, do resgate à letra freudiana (movimento que caracterizou seu ensino) de seu estatuto de virulência e originalidade, se utilizara de ferramentas manufaturadas no campo da filosofia. Segue o autor, refletindo sobre tais questões, com a afirmação de que não lhe pareceria possível a construção teórica de Lacan se ele não operasse a partir do terreno ofertado pela atividade da filosofia. Major (1991) situa, por sua vez, que a teoria de Lacan e, antes de tudo, sua teoria do sujeito, de seu ser, de sua existência, e de seu devir, se situam bem dentro do campo da filosofia. Soma-se o enunciado de Juranville:

Ele sabe que ao propor, a partir do significante, uma tese segundo a qual há uma verdade, mas apenas parcial, ele se opõe simultaneamente ao discurso que se chamou de metafísico e ao discurso empirista, e se une ao discurso propriamente filosófico daqueles, os “grandes filósofos”, de quem nunca deixou de falar, e que buscaram, além da verdade total, uma teoria da verdade parcial e do desejo. (JURANVILLE, 1987, p. 304).

A aproximação, mesmo sendo sempre conflituosa, que Lacan faz entre psicanálise e filosofia, é o que lhe rendeu, como visto acima, possibilidades de forjar novos conceitos psicanalíticos, e problematizar, como consequência, os saberes instituídos em ambos os campos. Juranville (1987) explica que a filosofia é requerida pela psicanálise, no sentido de

---

<sup>13</sup> O conceito de estrutura também chegou a Lacan através da obra de Claude Lévi-Strauss, *As estruturas elementares do parentesco*, que lhe serviu de inspiração em suas formulações sobre o complexo edípico. A linguística estrutural de Ferdinand de Saussure também o influenciou fortemente referente a este campo.

que só ela pode teorizar esse mais além da neurose, que é a sublimação e a experiência do real, que dá sentido à prática analítica e sem o qual ela é rotina e impostura. Filosofia e psicanálise, segundo ele, se afrontam e se entrelaçam uma na outra, uma como sintoma da outra, chegando a afirmar que “filosofia e psicanálise não passam de dois nomes para uma só e mesma coisa, para um único e mesmo ser”. (p. 417). Santuário (2004), por sua vez, justifica tal aproximação a partir da necessidade em se ultrapassar a ficção pré-freudiana de um sujeito idealmente mestre de seus pensamentos e de sua comunicação. De toda forma, pondera ele, deve-se reconhecer que, para além de uma superficial antropologia, ancorada num behaviorismo gnosiológico, a psicanálise de Lacan nos trás uma nova perspectiva sobre o humano.

É importante situar aqui que, enquanto a filosofia sempre se esforçou em avançar, investigando exaustivamente a questão da felicidade, a psicanálise muito pouco contribuiu para tal assunto, provavelmente por tomá-lo desde a perspectiva que o vulgo tem de tal conceito. Vê-se isso quando Lacan (1988), refletindo sobre a posição que o analista precisa ocupar em um tratamento, considera que se está sempre frente a uma demanda de felicidade, concluindo que, desde já, deve-se saber que o Bem Supremo<sup>14</sup> é uma questão fechada. Segue ele: “Não somente o que se lhe demanda, o Bem Supremo, é claro que ele não o tem (o analista), como sabe que ele não existe”. (p. 359). Tal perspectiva é herança do pensamento freudiano que compreende a felicidade como pertencente ao campo das miragens narcísicas do homem, onde reina sua inocente tentativa de restaurar a completude perdida. Em 1914, construindo a teoria do narcisismo, Freud acaba sintetizando que a busca que as pessoas empenham pela felicidade, não é outra coisa senão o desejo de tornar a ser seu próprio ideal, posição infantil que as vicissitudes da vida obrigaram a renunciar.

Após esta breve digressão introdutória sobre Lacan, psicanalista francês, como visto, responsável por uma maior aproximação entre psicanálise e filosofia, ficam abertos os caminhos para que se de prosseguimento às reflexões sobre a estrutura da felicidade senequiana. No presente estudo, como se viu até aqui, a felicidade, segundo o pensamento de Sêneca, pode ser entendida como uma condição subjetiva alcançada por um sujeito, de forma que para assim se manter, os elementos que a compõe devam funcionar sistematicamente em sua estrutura. Dessa forma, seguindo este raciocínio, pode-se dizer que a felicidade tem uma estrutura, e é essa estrutura que se está tentando circunscrever aqui.

---

<sup>14</sup> A ética da psicanálise, segundo Vanier (2005), não deve ser compreendida como uma duplicação da ética da filosofia, primeiro por não propor uma concepção de mundo, segundo, por entender que o Soberano Bem é precisamente o que é interdito.

No capítulo anterior, viu-se que a qualidade feliz (seguindo os preceitos de Sêneca), é resultante de uma composição formada por 10 elementos, que, para retomar, são estabelecidos na seguinte ordem hierárquica de importância:

1°. A felicidade é interna, não carece de nada externo para existir, não depende dos objetos ilusórios, pois seus bens residem na alma, e o maior deles é o bem moral.

2°. A felicidade está em se viver de acordo com as leis da natureza e em conformidade com a razão.

3°. Para ser feliz é preciso evitar o que agrada ao vulgo e a dependência da apreciação dos outros, assim como não buscar admiração e nem honrarias na alteridade.

4°. Para ser feliz é preciso sempre ter a morte diante dos olhos, vivendo sem valorizar muito a vida e sem esperar com muitas angústias o dia seguinte.

5°. A felicidade consegue-se pensando na instabilidade da vida humana, considerando sempre as contingências que o ser vivente está exposto.

6°. A felicidade é associada à sabedoria, de forma que o sábio, na posse de um espírito perfeito, alcançaria a harmonia da alma e obteria de si toda a felicidade.

7°. O sujeito, para ser feliz, deve desejar esta condição, só podendo alcançar a felicidade aquele que, através da razão, escolher ser o único autor de seu bem viver.

8°. Os prazeres são os grandes inimigos da felicidade, sendo que uma vida só de prazer é tida como contrária a natureza.

9°. Para que o homem seja feliz ele não deve atribuir ao corpo o ponto mais alto de sua felicidade, já que os bens verdadeiros são aqueles que se devem à razão.

10°. Não é possível alguém viver feliz se apenas se preocupar consigo, se reduzir tudo as suas próprias conveniências: tem de viver para os outros quem quiser viver para si mesmo.

Até aqui os esforços do pesquisador se ocuparam em extrair, classificar, e organizar por ordem hierárquica a composição da felicidade segundo a proposta de Sêneca. A esta altura, depois de todo este trabalho, o leitor pode-se perguntar o porquê da escolha de Sêneca para por em marcha tal investigação, já que todo este trabalho poderia ter sido poupado. A escolha por este filósofo pode parecer bastante passível de questionamento, já que não é um pensador que se ocupou em construir um sistema lógico e organizado sobre a felicidade. Por outro lado, deve-se atribuir grande validade filosófica a sua disposição incansável e sincera com que se empenhou na tentativa de elaborar princípios autênticos e de caráter pragmático para se alcançar o bem viver. De toda forma, é importante notar que o método de investigação proposto aqui, não se mantém atrelado ao sentido e aos significados apresentados por Sêneca,

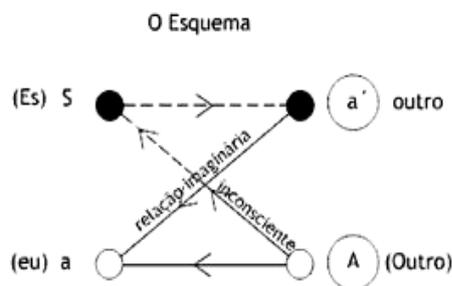
mas sim, aos elementos estruturais veiculados na composição de seu discurso. Em outras palavras, trata-se mais de analisar a estrutura significativa que se desdobra no discurso senequiano sobre a felicidade, do que compreender o conjunto das proposições filosóficas defendidas pelo referido pensador. Agora o labor se porá a serviço de traduzir e interpretar estes dados à luz da teoria psicanalítica, com o intento de avançar mais alguns passos em direção aos objetivos do referido estudo.

A maior parcela do material analisado, assim como o que se apresentou até aqui referente ao discurso de Sêneca, permite que se possa compreender que a felicidade é estritamente edificada na estrutura subjetiva do homem, não estando condicionada aos fatores externos como condição social, financeira, cultural, física, etc. Daí se justifica que se pode estudá-la sob a ótica da psicanálise, ciência que tem por objeto o inconsciente, assim como a subjetividade humana. A respeito desta estrutura (da felicidade), dado que ela é puramente situada na organização psíquica, primeira proposição e desde já a mais importante aqui, pode-se acrescentar que, segundo Sêneca, ela está na dependência de que o sujeito deseje a felicidade, faça uma escolha, a sustente frente às intempéries e ilusões da vida. Frente a isso, pode-se conjecturar que em tal dispositivo habite um sujeito desejante. Para que um sujeito dito desejante assim se sustente, é preciso obviamente que algo lhe falte para poder aceder a tal condição, ou seja, para o sujeito desejar a felicidade, é preciso que ele não a tenha. Vicente e Pereira (2011), ao apresentar a filosofia de Sêneca, aproximam-se de tal ideia, quando referem que o filósofo, ao desenvolver seus princípios éticos, acaba falando justamente daquilo que lhe falta para alcançar o bem. É justamente esta falta primordial que funda o sujeito em sua estrutura e que garante sua manutenção no transcorrer da vida. Tal fenômeno, conforme Lacan (2007), se dá a partir do recalque originário, processo inconsciente operado pela função paterna, e que situa o sujeito em condição faltosa, categoria esta que empurra o ser para a vida. Têm-se aqui, por conseguinte, que a condição de sujeito barrado, dividido pela linguagem, interditado em sua onipotência, representado em psicanálise pelo símbolo \$, é elemento imprescindível para que o estatuto funcional da felicidade opere.

Outro aspecto não menos importante está na insistência de Sêneca referente a se viver em conformidade com as leis da natureza, entidade que vem regular e orientar o homem na sua existência. A natureza é aonde reside a verdade sobre o homem, a lei que o rege, e principalmente as coordenadas para que ele se conduza bem pelas vicissitudes da vida. Em psicanálise, este lugar que porta o saber, que inscreve o sujeito num sistema de leis, mais especificamente, as leis da linguagem, mas também as leis da cultura ou de uma comunidade, e que sustenta a relação do sujeito com seus semelhantes fora do campo puramente

imaginário, é nomeado como o Outro.<sup>15</sup> Deve ser compreendido como o lugar em que se encontram todos os significantes, eixo sincrônico que precede o sujeito antes mesmo de seu nascimento, e que passa a lhe constituir como ser falante (Lacan, 1985). O Outro, representado em psicanálise pela letra **A**,<sup>16</sup> é a própria referência do simbólico, que, se estiver fora do circuito da palavra, deixa o sujeito falante totalmente a mercê das mensagens que vêm do seu semelhante, o pequeno outro (a'), aquele a quem Sêneca se refere como não devendo ser implicado no esquema da felicidade. O chamado esquema L<sup>17</sup> apresenta graficamente como se pode compreender a função desta dimensão terceira:

Figura 1 – O esquema L



Fonte: D'Agord (2006)

De fato, deve-se pensar que o Outro, estando dentro do sistema da palavra, é o que permite ao sujeito encontrar uma garantia naquilo que fala e naquilo que sente que deve fazer, referência ética, destarte, que habita cada um de nós. Segundo Lacan (1985), é no espaço do Outro que o sujeito se vê e também de onde ele se olha, é o ponto de onde ele fala, e se sente falado, constituindo aí seu lugar no mundo. É daí também que se retira a proposição lacanina de que “o desejo do homem é o desejo do Outro”.

Outro: Termo utilizado por Jaques Lacan para designar um lugar simbólico – o significante, a lei, a linguagem, o inconsciente, ou, ainda, Deus – que determina o sujeito, ora de maneira externa a ele, ora de maneira intrassubjetiva em sua relação com o desejo. (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 558).

<sup>15</sup> Para Freud, a relação com o outro é fundamental na constituição do sujeito. Lacan distingue o *outro* – o semelhante – do *Outro*, lugar essencial da estrutura do Simbólico, que no limite se confunde com a linguagem e intervém além do *outro* em qualquer relação humana. (VANIÉR, 2005).

<sup>16</sup> O A maiúsculo faz referência à *Autre*, palavra francesa correspondente à *Outro*.

<sup>17</sup> A triplicidade é a condição para o entrecruzamento entre os eixos transversais do esquema L, eixos que representam o imaginário e o simbólico. Se não houvesse essa junção, o falante (a) se relacionaria diretamente ao outro como *Outro* absoluto (imaginário). O desvio pelo *Outro* faz a junção entre os eixos e é esse entrecruzamento que tem a função de barreira ou filtro. Assim, o filtro significa a mediação simbólica entre (a) e (a') no que se refere ao eixo imaginário e a mediação imaginária entre S e A no que se refere ao eixo simbólico. (D'AGORD, 2009, p.92).

Quanto a isso, ainda, é importante verificar que o Outro de Sêneca, a natureza, porta em si um discurso que autentica as restrições da condição humana, sugerindo que o homem é um ser finito e com vastas limitações de toda ordem, sendo que para ser feliz, ele precisa se submeter de bom grado a estas imposições naturais. Temos aí um Outro que, além de desejar algo do homem, reconhece e legitima a condição faltante do ser, preceito fundamental para que uma subjetividade desejante seja fundada. Fink (1998) lembra os ensinamentos psicanalíticos que afirmam a importância de que o Outro mostre algum sinal de incompletude, falibilidade ou deficiência para o sujeito se constituir na sua singularidade, ou seja, o Outro também precisa discursar sobre o impossível. Na álgebra lacaniana, se simboliza esta falta no Outro com a escrita  $S(A)$ , onde se lê “significante da falta no Outro”.

Tanto a menção ao sujeito barrado  $\$$ , como ao lugar reservado ao Outro, alteridade radicalmente outra, subsidiam teoricamente o mecanismo que permite que alguém se desembarace de tomar ou ser tomado pelo semelhante como objeto. A castração simbólica, operação estruturante marcada pelo discurso do Outro, é o que habilita o sujeito a poder vivenciar o outro como fora do espelho, como separado de si e de suas projeções. A referência a um Outro não enganador, e que se faz também submetido à lei que porta e representa, é outro elemento indispensável para que o lugar que Sêneca reserva à alteridade possa assim se dispor. Então se entende aqui que o outro imaginário (escrito em psicanálise como  $a'$ ),<sup>18</sup> está presente na estrutura da felicidade pela sua inoperância. O sujeito, recebendo suas mensagens do Outro, dialogando com ele sobre seu lugar no mundo, seus valores, sua ética, enfim, sua singularidade, fica habilitado a relativizar na sua relação com o semelhante, a dimensão dada ao potencial de interferência que a alteridade venha a ter na sua economia psíquica.

Dois dos pilares que sustentam a estrutura da felicidade aqui estudada, podem ser contemplados dentro de um só conceito psicanalítico. O alto grau de valor dado por Sêneca a respeito de se ter a morte sempre em conta, para que a alma se mantenha tranquila, assim como a importância em ter sempre em mente as adversidades que ora ou outra, inevitavelmente se abaterão sobre todo e qualquer sujeito, podem ser vinculados ao conceito de real em psicanálise. O real, um dos registros que compõem a subjetividade, enlaçando o simbólico ao imaginário, compreende o campo que resiste à simbolização, campo este em que habitam o contingencial, o impensável da morte, o impossível do gozo, o traumático, o resto indomável da existência humana, e como consequência, onde se firma a posição do sujeito.

---

<sup>18</sup> Usa-se a apóstrofe na letra  $a$  para diferenciar entre o que se refere ao semelhante - outro (autre) - e o chamado objeto  $a$ , que se trata de um conceito concernente ao que resta da operação psíquica de *causação do sujeito*.

Veja-se bem, a única maneira de domar o real, de diminuir seu efeito ansiogênico, segundo Lacan (2007), é através do simbólico, o que significa considerar que as palavras escavam esta massa dura, opaca, que não cessa de não se inscrever no campo do vivido.

O real, aquele de que se trata no que é chamado de meu pensamento, é sempre um pedaço, um caroço. É, com certeza, um caroço em torno do qual o pensamento divaga, mas seu estigma, o do Real como tal, consiste em não se ligar a nada. Pelo menos é assim que concebo o Real. (LACAN, 2007, p.119).

O real nunca será totalmente simbolizado, mas pode ser domado quando atravessado pelo eixo da linguagem, reduzindo os efeitos angustiantes da finitude, da sexualidade,<sup>19</sup> e da vulnerabilidade humana. Uma condição simbólica capaz de recortar, demarcar, bordar o real, passa a ser, portanto, outro elemento basilar na teia arquitetônica do bem viver. Podemos escrever o real circunscrito pelo significante da seguinte forma: S®.

A sabedoria, interpretando Sêneca, longe de ser confundida com o conhecimento intelectual, racional, acadêmico, a respeito das teorias do bem conduzir-se, aponta para um saber acerca das verdadeiras condições que regem a natureza humana, despida das ilusões de onipotência e imortalidade que habitam o homem. O saber de que se trata aqui é o saber inconsciente referente ao submetimento do ser em relação à sua condição mortal, faltosa e desejante, que situa o sábio numa posição de ser-para-a-morte, de ser completo pela incompletude, de saber-se castrado em relação às miragens que insistem em ludibriar a humanidade. É desse saber que fala Sêneca quando elege a sapiência como estandarte da felicidade, como signo portador do bem maior, ou seja, é o saber que apazigua o sujeito quando já atravessado o labirinto das paixões imaginárias do narcisismo humano. Vale lembrar que saber é diferente de conhecimento. É possível conhecer muito sobre princípios éticos, mas nada saber sobre eles. Saber implica incorporar, praticar, ir muito além da intelectualização vazia. Este é o saber do sábio.

A moral psicanalítica, por sua vez, para ampliar o diálogo entre filosofia e psicanálise, pode ser resumida na célebre proposição de Freud (1933) *Wo es war, soll Ich werden*, enunciada nas novas conferências introdutórias sobre psicanálise, e que Lacan (1985) propôs traduzir como “aonde o isso era, o eu, como sujeito, deve advir”. Com essa tradução, Lacan pretendeu restituir ao inconsciente freudiano seu lugar central. Já não se tratava de privilegiar o eu para torná-lo autônomo (*Ego Psychology*), mas de fazer emergir, na trilha do

---

<sup>19</sup> A completude que a anatomia poderia imaginariamente fazer crer não existe, não há complementaridade dos sexos. Essa dimensão do impossível da relação sexual é o que, para Lacan, situa o sexo no campo do real.

isso, o advento de um “eu” (*je*) ou (sujeito do inconsciente) distinto do eu (*moi*).<sup>20</sup> Lança-se aí as bases da ética da psicanálise, também apresentada como *a ética do desejo*, onde cada sujeito tem que se responsabilizar e responder pela sua condição desejante, não atribuindo a mais ninguém, além de si mesmo, os desdobramentos da sua existência enquanto *fallasser* (ser habitado pelo significante). (LACAN, 1998).

Em correspondência com tal ética, figura incontestavelmente a incondicionalidade que Sêneca reserva ao escolher e ao desejar no dispositivo da felicidade, quando afirma que o sujeito, para ser feliz, deve desejar esta condição, só podendo alcançar a felicidade aquele que, através da razão, escolher ser o único autor de seu bem viver. Trata-se aqui de o sujeito se por em condição de isentar os outros, Deus, ou o destino, pelas vicissitudes de sua existência, se apropriando e respondendo por si só, pelos acontecimentos ou não acontecimentos que lhe atravessarem o vivido. Lacan, em *A ética da psicanálise* (1988), formula o aforismo “não ceder de seu desejo” para demarcar a posição que cada sujeito deve ocupar frente ao desenrolar de sua navegação pela vida. Tem-se, portanto, como síntese, mesmo de forma indireta, condição de afirmar que Sêneca sustenta a ética da responsabilização pelo desejo, ou melhor, pela condição desejante, como outro elemento fundamental no arcabouço da felicidade.

Na filosofia, principalmente na era antiga, os prazeres quase sempre foram tidos como grandes vilões nas doutrinas éticas, e Sêneca, em conformidade, não foge a isto. Verifica-se que no material comentado anteriormente, mesmo que o filósofo assegurasse-os como grandes inimigos da felicidade, os prazeres ocupam uma fatia pequena em termos percentuais. Uma leitura psicanalítica mais acurada dos escritos senequianos sobre tais aspectos, revela que tal concepção se aproxima muito mais ao conceito de gozo do que o de prazer. O gozo seria aquilo que da pulsão se realiza, seria o impulso psíquico orientado a suturar toda e qualquer abertura faltosa no tecido subjetivo do sujeito. Em conformidade com o parágrafo acima, o gozo é antitético ao desejo, é a anulação da realidade incompleta do ser, e, por isso, não pode ser incluído na dinâmica da felicidade. Trata-se, portanto, de um movimento de anulação do sujeito, sujeito este que só se produz nos intervalos abertos pela impossibilidade do gozo absoluto. Desta forma, uma vida voltada ao gozo, ao escamoteamento da hiância geradora dos efeitos de subjetivação, é totalmente incompatível com os direcionamentos éticos de Sêneca para uma vida feliz. Teoricamente, para que um sujeito falante venha a abdicar de uma condição gozosa, é preciso que ele tenha sido marcado

---

<sup>20</sup> Lacan introduz a categoria do *je* (eu), pronome pessoal da primeira pessoa do singular, para designar o sujeito, em oposição ao *moi* (eu), utilizado para traduzir o *ich* (eu) freudiano, comumente traduzido por *ego*.

pelo significante Nome-do-Pai, significante este que tem a função de instalar uma descontinuidade na relação dual e incestuosa que o aliena ao Outro primordial (mãe), para que, a partir deste interstício, se inscreva na cultura, dispositivo marcado pela interdição e pelo prazer limitado. Este gozo limitado, situado dentro do campo da linguagem, recebe em psicanálise a designação de gozo fálico, escrito assim:  $J\Phi$ .<sup>21</sup>

Através das menções que Sêneca faz ao corpo, sempre em direção a relativizá-lo na busca pela felicidade, não lhe atribuindo muita importância, se atam princípios já estudados até aqui, como os referentes aos bens que não são externos, as considerações a respeito da morte e das contingências da vida, os prazeres, etc. De toda forma, sobre o assunto, pode-se pensar que se está diante de uma crítica do filósofo àquelas pessoas que vivem ensimesmadas narcisicamente tendo como alvo de investimento libidinal o seu próprio corpo. O corpo, na teoria psicanalítica, é o lugar do imaginário, onde se alicerçam as imagens narcísicas de completude, onde o dar-se a ver, aliena o sujeito humano na especularidade aprisionante com seu semelhante. O corpo, instância constitutiva do eu, instância do desconhecimento, se não atravessado pelo simbólico, ocupa um lugar na economia psíquica que pode ser chamada de auto-erótica, ou seja, fonte de todos os investimentos do sujeito, inflando o registro das imagens, e, em contrapartida, esvaziando o campo da palavra. A inflação do imaginário joga o ser humano na dualidade, ficando assim capturado nas redes perversas que o coisificam, reduzindo seu valor à sua condição estética. Nasio (2009) assegura que “decididamente, as imagens mentais que forjamos de nosso corpo, substrato de nossa identidade, são imagens subjetivas e deformadas que falseiam a percepção de nós mesmos”. (p. 55). Não se precisa ir longe para associar estas questões ao discurso contemporâneo, que impõe aos indivíduos uma resposta unívoca aos imperativos estéticos do corpo e dos objetos. Mais uma vez, está-se diante de um princípio filosófico que se esforça em priorizar a singularidade do ser, o registro simbólico, o campo da subjetividade, ou melhor, do significante, em detrimento das miragens narcísicas referentes ao corpo, aos objetos, e aos discursos massificadores.

Quanto ao acento ético dado à importância em se viver para os outros como condição para uma vida feliz, deixando assim de reduzir a existência às próprias conveniências, não é outra coisa se não um efeito decorrente da constelação de elementos aqui discernidos. Acontece que, quando um ser humano está estruturado de tal maneira, a sua disposição para ações altruístas, assim como sua empatia em relação ao outro, fica extremamente sensível. Para que um ser humano possa ver o outro como um ser singular, dotado de desejos e

---

<sup>21</sup> Em francês: *Jouissance phalique*. O **J** representando o gozo, e a letra  $\Phi$  o falo simbólico.

necessidades próprias, e assim se compadecer com suas dificuldades, é preciso que esteja ele próprio marcado pela falta, pela interdição fundante do desejo. Desta forma, fica esclarecido que este fator ético que Sêneca atribui à receita da felicidade, é simplesmente um corolário da estrutura subjetiva que se articula sob seus princípios filosóficos.

Para recapitular, verifica-se que em termos estruturais, a felicidade poderia ser formalizada da seguinte maneira:  $F = \{ \$ + S(A) + S^{\circledast} + J\Phi - a' \}$ , ou, numa distribuição mais didática:

Figura 2 – Formalização

$$\begin{array}{c}
 S(A) \\
 \updownarrow \\
 J\Phi \leftarrow \$ \rightarrow - a' \\
 \updownarrow \\
 S^{\circledast}
 \end{array}$$

Fonte: Elaborado pelo autor.

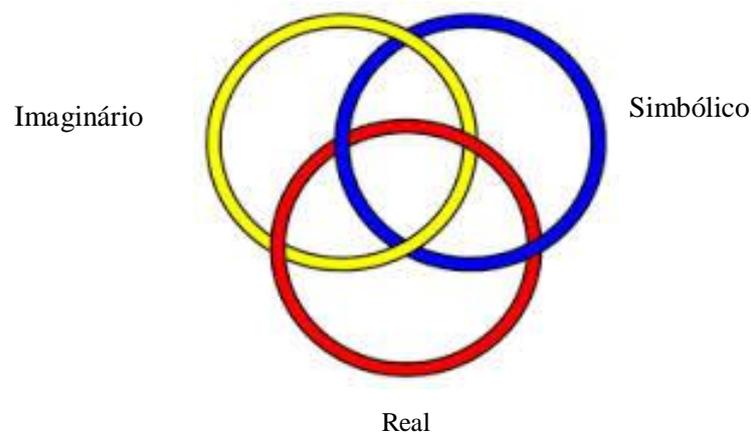
Têm-se, portanto, uma formulação sistemática que situa no centro o sujeito desejante, referenciado a um Outro barrado que, por sua condição castrada, propõe ao sujeito uma modalidade de gozo limitada. Abaixo está o real, com suas versões imaginárias como a morte, o sexo e o impossível, todas atravessadas pelo simbólico; e ao lado, o semelhante negativado, representando entrar no cálculo felicífico apenas em sua neutralidade.

Tais formulações ajudam a tentar escrever algebricamente como a felicidade está sistematizada, mas ainda é carente, visto que o modo com que os elementos se combinam e funcionam sistemicamente não fica claro o suficiente. O que se percebe é que existem nesta estrutura, conceitos, registros e funções significantes que coexistem e se entrelaçam, exigindo que um próximo passo seja dado na teoria psicanalítica. O nó borromeano, proposto por Lacan para pensar a subjetividade, vem a serviço de tal tarefa.

Conforme Roudinesco e Plon (1998), a expressão “nó borromeano” apareceu pela primeira vez no discurso lacaniano em 1972, remetendo à história da família Borromeu. As armas desta dinastia milanesa compunham-se de três anéis em forma de trevo, simbolizando uma tríplice aliança, onde cada círculo remetia ao poder dos três ramos da família. Essa figura topológica é utilizada por Lacan, em suas últimas formulações teóricas, para apresentar

as articulações dos elementos constitutivos do ser falante, ou, de outra forma, a estrutura significante que dá suporte ao sujeito humano. Tal noção, explica Santuário (2004), faz referência a um modelo de estrutura fundado na topologia, onde opera-se um deslocamento radical do simbólico para o real. Cabe lembrar que a topologia, na última fase das elaborações teóricas de Lacan, acabou substituindo a linguagem, passando a ser o principal paradigma da estruturação do sujeito. Ele, por fim, argumentou que a topologia não é uma mera metáfora para a estrutura; ela é a própria estrutura. Segue a ilustração da referida figura:

Figura 3 – Nó borromeano



Fonte: Guerra (2009).

Vê-se que o nó é composto de três anéis que se entrelaçam entre si, de forma que, em se retirando um, os outros dois se soltam, sendo esta a característica que particulariza a estrutura borromeana em relação aos outros tipos de nós. Formado pelos registros *Real*, *Simbólico* e *Imaginário*, o nó representa a composição trinitária do homem que, segundo Lacan (2007), se enlaça de modo a resultar em uma consistência que é suportada pelo imaginário, de um furo como fundamental proveniente do simbólico, e de uma ex-sistência que, por sua vez, pertence ao real, sendo esta, inclusive, sua característica fundamental. Nas palavras do analista, “*real, imaginário, simbólico* vale tanto quanto a outra tríade com que, para dar ouvidos a Aristóteles, dava-nos o sumo da composição do homem, a saber, *nouns, psyché, soma*, ou, ainda, *vontade, inteligência, afetividade*”. (p. 142). Juranville (1987) descreve a seu jeito a teoria do nó borromeano, dizendo tratar-se de uma tentativa de se escrever as estruturas existenciais do homem. Nesta trindade se entrelaçam, inelutavelmente, o nó do real (o corpo marcado pela morte), o do simbólico (desejo e separação) e o do imaginário (a plenitude). Em palavras um pouco mais esclarecedoras, pode-se dizer que, segundo os estudos psicanalíticos, o aparelho psíquico é composto por três instâncias (real,

simbólico e imaginário) que se enodam de forma a sustentar a subjetividade do ser falante. No domínio do simbólico está a combinatória sem substância que organiza os significantes; no campo do imaginário encontra-se a dimensão do que se vê ou do que se imagina que sejam os objetos e o mundo; enquanto que no registro do real, por escapar a possibilidade de recobrimento total pelos significantes, estão os elementos que permanecem na zona do inominável.

Lembra-se agora, que a análise psicanalítica do discurso senequiano sobre a felicidade extraiu a formulação de que ela, a felicidade, é composta por uma estruturação tal que: No centro, verifica-se o sujeito dividido pela linguagem, marcado pela falta, e, portanto, desejante. Referenciado ao campo do simbólico, marcado pela lei, tal sujeito encontra condições favoráveis para deixar de buscar no semelhante o que lhe suturaria o desejo. O significante, por sua vez, posto em jogo no simbólico, na escrita acerca da morte e da condição humana, acaba funcionando de forma a atravessar e circunscrever o real, instaurando assim um limite às modalidades de gozo. Tentar-se-á como próximo passo, escrever esta dinâmica no encadeamento estrutural do nó borromeano.

O sujeito, central na composição senequiana da felicidade, é o que Lacan (2007) define como sendo *o que um significante representa para um outro significante* em sua estrutura, e o nó, como seu suporte, enlaça-o na trança borromeana, como explica Juranville (1987):

Pois o imaginário é, de certa maneira, o significante tomado isoladamente, presença ilusória do objeto absoluto que ele evoca, que se crê que ele seja; o simbólico é também o significante, enquanto tomado, ao contrário, em todo o sistema dos significantes. O real é o entre-os-dois, o corte que separa os dois significantes, o nada em que eles se anulam por serem apenas logros. Assim, a tríade do real, do imaginário e do simbólico aparece efetivamente como a determinação primeira, essencial, que se deduz da simples consideração da cadeia significante enquanto presença do desejo. (JURANVILLE, 1987, p.78).

Para que o lugar do outro, na economia subjetiva, esteja negativado conforme sugerido na fórmula da felicidade, é preciso que o registro do imaginário seja limitado em sua plenitude pelo real, e diferenciado pelo simbólico. Juranville (1987) diz que o outro imaginário é um Outro decaído, com a qual aquele que desejou mantém relações de agressividade e ódio, isto se dando porém, apenas se o círculo do simbólico não estiver atado ao do imaginário. Se estiverem ligados (o simbólico e o imaginário) a castração é sofrida aí sem ser imputada a alteridade. Segundo Lacan (2007), o que ata o simbólico ao imaginário são necessariamente os elementos do real. Aqui se vê então que para que o outro (sua

admiração, seu respeito, etc.) não entre como necessário à felicidade, como sugere Sêneca, é preciso contar com o enlaçamento dos três registros.

Elementos do real, como a morte e o sexo, também precisam ser atravessados pelo simbólico e pelo imaginário para não produzir angústia. Lacan (2007) assegura que a função da linguagem é de furar o real, de “comê-lo” e explicita que:

Ao sistir fora do imaginário e do simbólico, o real colide, movendo-se especialmente em algo da ordem da limitação. A partir do momento em que ele está borromeamente enodado aos outros dois, estes lhe resistem. Isso quer dizer que o real só tem ex-sistência ao encontrar, pelo simbólico e pelo imaginário, a retenção. (p.49).

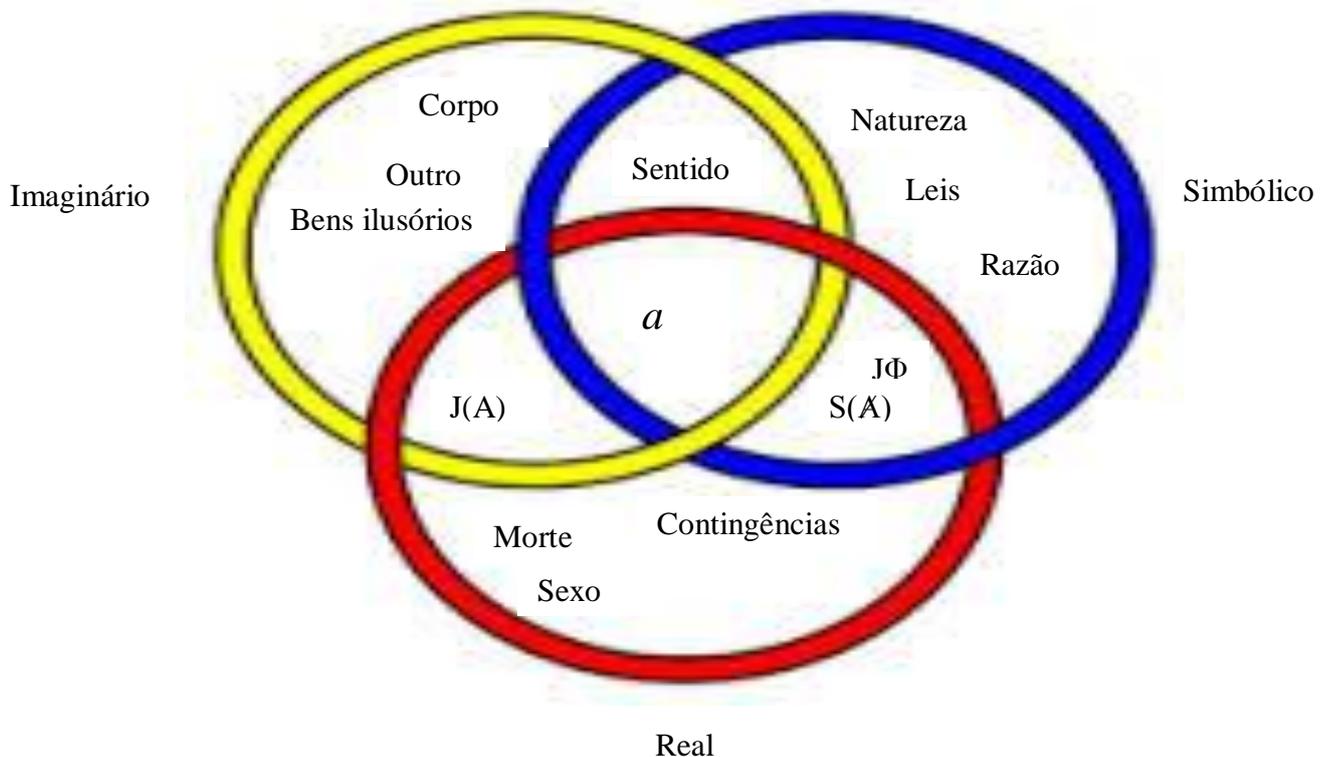
Aqui se legitima a importância que Sêneca atribui em se pensar na morte e em acolher as contingências da vida, ou seja, simbolizar e imaginarizar o real. Caso contrário, o real, se fundando por não ter sentido, acabará por produzir as devastadoras experiências de vazio e de angústias. Juranville (1987) acrescenta a este entendimento o fato de que o real é sempre aquele do encontro faltoso, não apenas aquilo que nos faltou no encontro, pois o que na verdade faltou foi o objeto primordial impossível, mas ainda, além disso, o que nos falta. “O real é o inantecipável. É a experiência da falta fundamental no tempo”. (p. 78).

A angústia é lida em psicanálise como a aproximação de um gozo sem limites, uma espécie de prazer infinito que aniquilaria toda e qualquer possibilidade de falta, de desejo, aniquilando também a sustentação subjetiva. Aqui importa lembrar as reflexões de Sêneca sobre encontrar uma medida aos prazeres, à realização dos desejos, sobre não se deixar soterrar por eles. O que limita o gozo total, produtor da angústia e face nua do real, é a lei simbólica, a interdição, elementos principais do campo do significante, o que significa que o real deva ser furado pelo simbólico. Lacan (2007) afirma que este gozo parcial, também chamado de gozo fálico, se dá na medida em que ele provém da relação entre o círculo do simbólico com o do real na topologia borromeana.

Pode-se agora, a partir destas digressões, suspeitar que aquilo que Sêneca intui como sendo a felicidade, depende de que a cadeia significante que suporta a subjetividade esteja estruturada de forma consistente, onde os registros que a compõem se mantenham enodados borromeamente. É de supor possível que esta estrutura mínima do ser falante consiga alcançar uma consistência realmente efetiva. Juranville (1987) sustenta que o que Lacan determina como consistência não seria outra coisa senão a verdade total do significante puro, e que tal verdade seria da competência de um discurso filosófico enunciar. Consistir seria, em

primeiro lugar, manter junto, fazer um. A condição de felicidade, ou melhor, o que derivaria desta consistência do nó borromeano (tranquilidade da alma?) é pensada por Juranville (1987) como a condição subjetiva de suportar viver em um mundo fendido pelo real, um mundo onde só se pode errar, já que este não pode ser o que se pretende, ou seja, uma totalidade exclusiva na qual se possa seguir um caminho em direção à realização de fins absolutos. É preciso dar um lugar, na ordem geral da nomeação, ao não-senso irredutível do real. Fica suposto, por conseguinte, que a felicidade depende de que se possa suportar a experiência de apagamento de si mesmo na cadeia significativa, e, portanto, suportar a experiência do real. A estrutura que sustentaria tal empreendimento, carregando em si os elementos propostos por Sêneca, poderia ser ilustrada, de forma mais sofisticada, da seguinte maneira:

Figura 4 – A estrutura da felicidade



Fonte: Elaborado pelo autor.

Vale explicar que no centro do nó encontra-se o objeto  $a$ , tido como aquele que está para sempre perdido, e que, por assim ser, sustenta o sujeito humano como faltante, como marcado pelo desejo. É importante situar que o objeto  $a$ , conforme a topologia psicanalítica do nó, só se produz na medida em que os três registros estejam enodados borromeamente, suportando assim, por consequência, a condição desejante do sujeito. No dicionário psicanalítico editado por Kaufmann (1996), está o nó como suporte do sujeito, onde o  $a$ ,

localizado no centro da figura, é apresentado como o elemento que “aperta” o nó, que o mantém firmemente enlaçado. É neste mesmo lugar que pode ser situada a essência da felicidade senequiana, ou seja, aquilo que resulta do enlaçamento consistente dos três registros que compõem a subjetividade humana. Pode-se dizer, agora com mais substância, que uma análise acurada do discurso que Sêneca sustenta sobre a felicidade, descortina uma estrutura ternária que põe em cena a funcionalidade significativa que opera num ser falante. A estrutura da felicidade é análoga à estrutura topológica do nó borromeano, onde os três registros que suportam a subjetividade se atravessam de modo a fazer uma conjunção insolúvel.

Depois de percorridos tais caminhos e analisados seus pilares, vê-se que o objeto da ética senequiana, tido como a felicidade, mesmo causando certo estranhamento, é consoante com a formalização psicanalítica do desejo. Nesta feita, a virtude do homem estaria em se manter desejante, estando a falta causadora do desejo, situada e produzida pela intersecção dos três registros subjetivos que esteiam o humano. Basta lembrar que para os estóicos, como dito algures, a diferença entre o sábio e o homem comum é que este tem por importante *atingir o fim a que se propõe*, ao passo que aquele, o sábio, percebe que o importante é *tentar atingi-lo*. Usando a metáfora do arqueiro, apresentada para se pensar a ação virtuosa, vê-se que o sábio, homem verdadeiramente feliz, não se ocuparia em acertar a flecha no alvo, ato que resultaria na suposta felicidade, mas buscaria sim, a todo o custo, exercitar o desejo de acertá-lo. Trata-se, portanto, numa mudança de alvo. Para ser feliz, ao invés de mirar o objeto, o homem deve almejar o desejo.

Se revisitados os princípios senequianos estudados aqui, agora sob nova ótica, esta questão de almejar o desejo, ou melhor, sustentar a condição faltante, se encontra em quase todas as asserções do filósofo acerca da felicidade. Quando Sêneca assegura que para ser feliz não se deve dar muita importância aos objetos, aos bens, às honras, à admiração dos outros, ao corpo, e até mesmo às pessoas a quem se ama, ele está demarcando o campo do objeto *a*. Tal objeto é a notação da presença de uma falta irreduzível, impossível de ser preenchida, sendo justamente ali que se ancora a subjetividade humana. Em psicanálise tal formulação se escreve  $\$ \diamond a$ ,<sup>22</sup> lendo-se “sujeito barrado punção de *a*” que é, conforme Lacan (2002), o sujeito do desejo, o sujeito enquanto que na sua relação ao objeto perdido, impossibilitado de aceder à experiência da totalidade.

---

<sup>22</sup> O sinal em forma de losango, chamado punção, é eleito por Lacan por se prestar a varias operações: o  $\wedge$  é o sinal da *conjunção*; a parte inferior, o sinal  $\vee$  refere-se à *disjunção*; a visão lateral esquerda, o sinal  $<$  indica *menor que*, e a visão lateral direita, o sinal  $>$ , *maior que*. Em francês, o nome desse símbolo é *poinçon*, que significa o ato de punzir, de furar com instrumento pontiagudo, de magoar moralmente.

Lacan (2005), na continuidade de seus estudos, vem afirmar mais tarde que a angústia é desprovida de causa, mas não de objeto, estabelecendo que se não houver a falta causadora de desejo, entra-se no registro dos objetos que não podem faltar. Tal situação joga o homem em uma dependência tão mutiladora em relação aos objetos, que chega ao ponto de lhe roubar qualquer possibilidade de serenar a alma. Em contrapeso, o *a*, artefato suportado pelo nó, deve ser compreendido como este vazio irreduzível, insubstituível, que vem tornar todos os outros objetos, que são puramente narcísicos, dispensáveis. Isto já está em Sêneca, mas a teoria lacaniana ajuda a entender melhor esta estrutura. Toca-se agora no âmago da estrutura da felicidade, o coração pulsante de uma alma tranquila. Trata-se da estrutura de uma falta irreduzível, uma falta que sustenta o bom vazio, bom porque, por ser impenchível, não ameaça o apagamento do sujeito e de seu desejo. Tal vazio é o que permite que o pensamento seja livre, que os objetos circulem e permutem constantemente, que a vida seja renovável, sem dependências de pessoas, ideias ou coisas. Isto é o que pode ser chamado também de desejo puro, falta não mais atrelada à fantasias ou ilusões, um vazio esvaziado de todas as miragens narcísicas que angustiam o homem. Eis a estrutura da felicidade.

No fim deste percurso pode-se deliberar que: *A felicidade é a condição subjetiva resultante da consistência de uma estrutura ternária que, ao produzir uma falta irreduzível, opera de forma a livrar o homem das angústias e dos tormentos da alma.*

## 5 CONCLUSÃO

De fato, falar da felicidade é laborioso, porém, pelo que se pode concluir, mais laborioso ainda é ser feliz. Sob a lente microscópica que desvela a estrutura das coisas, a felicidade se apresenta totalmente diversa daquilo que o vulgo conhece pelo mesmo nome. Disso sempre souberam os pensadores, desde as intuições mais remotas até as mais modernas teorizações, porém, ainda não haviam tentado dissecar sua anatomia com a precisão cirúrgica que as ferramentas psicanalíticas podem oferecer. Como dito anteriormente, a questão da felicidade sempre foi marginalizada pela psicanálise, provavelmente por ser compreendida como pertencente ao campo das miragens narcísicas do homem, onde reina sua inocente tentativa de restaurar a completude perdida. A filosofia moral de Sêneca, fortemente marcada pela ética estoica, se ocupando profundamente em demarcar o campo da verdadeira felicidade, assim como em propor princípios seguros para alcançá-la, vem oferecer ao pensamento psicanalítico uma oportunidade de olhar para tal questão sob outra perspectiva.

Após longo e tortuoso percurso, partindo do pórtico de Zenão, onde se buscou situar as origens filosóficas que deram sustentação ao pensamento de Sêneca, até culminar na topologia lacaniana, onde estão os últimos desdobramentos teóricos de um dos grandes pensadores contemporâneos, acredita-se ter alcançado os objetivos propostos no início desta investigação. O trabalho de tessitura, realizado com os fios da filosofia e da psicanálise, tornou possível por em marcha o desejo de construir um entendimento acerca da estrutura subjetiva da felicidade. Além de contribuir com as respectivas vertentes do saber, o empreendimento vem a serviço de equivoocar profundamente o discurso que a contemporaneidade tem sustentado em relação a tal questão.

A pertinência de tal proposta está no fato de que hoje, mais do que em qualquer outra época, a felicidade tem sido objetalizada pelas redes do capitalismo, fortemente associada a objetos de consumo. Tal mecanismo resulta em um dispositivo onde o homem contemporâneo acaba sendo facilmente manobrável por uma lógica perversa, que o torna presa de um discurso que incessantemente desliza a felicidade de um produto a outro. Toscani (1996) descreve bem este fenômeno quando denuncia que a publicidade, de tanto querer vender a felicidade, acaba fabricando legiões de frustrados: “De tanto provocar desejos que derivam em decepção, a publicidade perde o objetivo e dá origem a deprimidos e delinquentes”. (p.28). A questão cultural que associa felicidade a objetos de consumo também é criticada amplamente por psicanalistas contemporâneos:

Com efeito, a modernidade produz a rodo esses objetos *a*, objetos do consumo contemporâneo, próprios para obturar os buracos do corpo que, se acabam como resíduos, são constantemente renováveis. O gozo para todos: não é esta a promessa inscrita no horizonte de nossas sociedades atuais? (VANIER, 2005, p.101).

Pior que isso, é verificar que ela, a felicidade, está sendo arrastada do campo da filosofia, onde fez morada desde os tempos antigos, para ser terrivelmente reduzida a um fenômeno orgânico. Aquilo que, há pouco tempo atrás, era resultado de processos imaginários positivos como, sucesso profissional, poder aquisitivo, reconhecimento social, fama, etc., agora é apresentada pelo discurso científico como um fenômeno puramente neuronal. A indecência de tal perspectiva reside no fato de que o sujeito, antes tido como responsável pela sua própria felicidade através de um processo interno, ou podendo ao menos buscá-la imaginariamente nos objetos ou realizações pessoais, passa a ser expulso, desautorizado, não tendo mais legitimidade em se ocupar com tal questão. Seguindo esta lógica, a felicidade não estaria mais no semblante, nem nos objetos, muito menos na interioridade. O sujeito agora está destituído, escravizado pela sua condição orgânica, por seus neurotransmissores, por sua química cerebral. Badiou e Roudinesco (2012) propõem que a crise contemporânea deve ser lida como uma crise do simbólico, onde, não havendo lugar para o sujeito, abre-se campo para o cientificismo fascista. Ali o homem passa a ser reduzido ao ser biológico, ao corpo, ao cérebro, de forma que a compreensão e tentativa de supressão de seu sofrimento se restringem à observação dos neurônios, sem se dar a mínima consideração a sua palavra.

Após o presente estudo, pode-se concluir que a felicidade reside em estruturas complexas e de natureza muito diferentes das antes relacionadas, estando ela muito pouco atrelada a fatores externos ou ao orgânico, como quer o discurso contemporâneo. No bem da verdade, pode-se constatar sem muito esforço, que o que este e outros estudos apontam em relação à natureza da felicidade, vai na direção diametralmente oposta àquela que a cultura dominante propõe. Pode-se dizer agora, com mais propriedade, que uma análise acurada do que seja a felicidade, descortina uma estrutura ternária que põe em cena a funcionalidade significativa que opera num ser falante. A felicidade é estruturada, portanto, a partir de uma conjunção insolúvel dos três registros que suportam a subjetividade humana (Real, Simbólico, Imaginário). Tal consistência põe em operação contínua o registro da falta, elemento funcional responsável pela manutenção da vida psíquica. A felicidade, o bem viver, ou a tranquilidade da alma (como quer Sêneca), dada sua dinâmica e sua estrutura, pode finalmente ser conceituada assim: *A felicidade é a condição subjetiva resultante da consistência de uma*

*estrutura ternária que, ao produzir uma falta irreduzível, opera de forma a livrar o homem das angústias e dos tormentos da alma.*

É importante registrar, à guisa de conclusão, que a proposição acima não intenta a um saber totalizador, até porque, os dados em que se basearam tais resultados dizem respeito à felicidade tal qual entendida pelo sujeito Sêneca. Mesmo que a produção de Sêneca sobre tal assunto esteja inserida numa tradição filosófica e seja compartilhada por importantes sistemas de pensamento da história, deve-se continuar preservando o caráter subjetivo e singular que a felicidade porta. Todavia, fica a esperança de se ter colaborado em favor de uma retificação referente ao que ela seja e como alcançá-la, instigando as mentes pensantes para que a questão não se esgote nas linhas românticas da ficção, nem nas redes perversas do capitalismo, e muito menos na perspectiva organicista das neurociências.

No final deste percurso, fica o desejo de que a felicidade, enquanto objeto de investigação filosófica e científica, preserve sempre seu caráter enigmático e inapreensível, para que assim, possa seguir cumprindo sua função no campo da existência humana. Função esta que é, foi, e deve continuar sendo a de fazer sonhar.

## REFERÊNCIAS

BADIOU, Alain; ROUDINESCO, Élisabeth. **Jacques Lacan: passado presente**. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

CONSPIRAÇÃO DE PISÃO. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2014. Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Conspira%C3%A7%C3%A3o\\_de\\_Pis%C3%A3o&oldid=40270636](http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Conspira%C3%A7%C3%A3o_de_Pis%C3%A3o&oldid=40270636)>. Acesso em: 23 nov. 2014.

D'AGORD, Marta Regina de Leão et al . Há um sentido, apesar de eu não o compreender. **Psicol. clin.**, Rio de Janeiro , v. 18, n. 2, 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652006000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652006000200008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 30 nov. 2014.

D'AGORD, Marta Regina de Leão. As estruturas do discurso: o uso do esquema L em psicopatologia. **Latin American Journal of Fundamental Psychopathology On Line**, v. 6, n. 1, p.87-100, 2009. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/psicopatologia/estrutura.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2014.

ESTRUTURA. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2014. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Estrutura&oldid=40082717>>. Acesso em: 28 set. 2014.

FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

FREUD, Sigmund. **Sobre o narcisismo: uma introdução**. Rio de Janeiro: Imago, 1969. Texto original estabelecido em 1914. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV).

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estóico: o duplo registro da stoa**. São Paulo: Loyola, 1999.

GUERRA, Andréa Máris Campos. A escrita na psicose e seus efeitos no encontro com um psicanalista na atenção psicossocial. **Arq. bras. psicol.**, Rio de Janeiro , v. 61, n. 1, abr. 2009. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S180952672009000100013&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180952672009000100013&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 19 out. 2014.

JURANVILLE, Alain. **Lacan e a filosofia**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1987.

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.

LACAN, Jacques. **A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. **As psicoses**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

\_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

- \_\_\_\_\_. **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.
- \_\_\_\_\_. **O desejo e sua interpretação.** Porto Alegre: APPOA, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A angústia.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O sinthoma.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.
- MAJOR, Rene. **Lacan avec les philosophes.** Paris: Albin Michel, 1991.
- NASIO, Juan David. **Meu corpo e suas imagens:** Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009.
- OLIVEIRA, Luizir. **Sêneca: uma vida dedicada à filosofia.** São Paulo: Paulus, 2010.
- PRADO COELHO, Eduardo. Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos. In: PRADO COELHO, E. (Org.). **Estruturalismo:** antologia de textos teóricos. Lisboa: Martins Fontes: 1967. p. I-LXXV.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise.** J Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SANGALI, Idalgo Jose. **O fim último do homem:** da *eudaimonia* aristotélica à *beatitudo* agostiniana. Porto Alegre: Edipucrs: 1998.
- SANSON, Vitorino Félix. **Estoicismo e cristianismo.** Caxias do Sul: EducS, 1988.
- SANTUÁRIO, Luiz Carlos. **A lei do desejo:** epistemologia da psicanálise lacaniana. Caxias do Sul: EducS: 2004.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas à Lucílio.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. Trad. e introd. de J. A. Segurado e Campos, segundo o texto original latino intitulado *Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales* da Oxford University Press, 1965.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a brevidade da vida.** Trad. e introd. de Lúcia Sá Rebello, Ellen tanajara Neves Vranas e Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Da vida retirada.** Trad. e introd. de Lúcia Sá Rebello. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Da felicidade.** Trad. e introd. de Lúcia Sá Rebello. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Da tranqüilidade da alma.** Trad. de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. **Consolação a minha mãe Hélvia.** Trad. de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. **A clemência.** Trad. e introd. de Luiz Ferracine. São Paulo: Escala, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Da tranqüilidade da alma.** Trad. e introd. de Lúcia Sá Rebello. Porto Alegre: L&PM, 2012.

\_\_\_\_\_. **A constância do sábio**. Trad. e introd. de Luiz Ferracine. São Paulo: Escala: 2007.

TOSCANI, Oliviero. **A publicidade é um cadáver que nos sorri**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **O estoicismo romano**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

VANIER, Alain. **Lacan**. Trad. de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. (Coleção Figuras do Saber).

VICENTE, José J. N. B; PEREIRA, Carlos A. Sêneca e a vida feliz. **Rev. Seara Filosófica**, UFPel: Pelotas, Verão, n. 4, 2011, p.79-89. Disponível em:  
<<http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/545>>. Acesso em: 30 nov. 2014.