

Diálogo interior nas *Cartas a Lucílio*, de Sêneca¹

Inner dialogue in Seneca's *Letters to Lucilius*

ALESSANDRO ROLIM DE MOURA² (*Universidade Federal do Paraná — Brasil*)

Abstract: This paper discusses the status of inner dialogue in Seneca's *Letters* and offers an account of the various "others" participating in this interaction.

Keywords: Seneca; epistolography; Stoicism; inner dialogue; meditation; friendship.

Introdução

As *Epistulae morales* são uma obra do final da vida de Sêneca,³ escritas ao que tudo indica entre os anos de 62 e 65, após o afastamento do autor das atividades políticas.⁴ As *Cartas* aparentemente estão organizadas na ordem em que foram escritas (como fica sugerido em diversas passagens, e.g. *Ep.* 10.1),⁵ e são dirigidas a um certo Lucílio, que nos é conhecido apenas através da obra do filósofo: também as *Naturales quaestiones* e o *De providentia* são dedicadas a uma personagem com o mesmo nome. Nenhuma carta de Lucílio chegou até nós, apesar de Sêneca fazer várias referências ao que ele teria escrito (e.g. 2.1, 3.1, 19.1, 38.1 – *hoc inter nos epistularum commercium* –,⁶ 59.1, 102.1-3, 106.3, etc.), e mesmo citar ou parecer citar palavras das cartas de seu amigo (40.2, 116.2). As *Cartas* oferecem um retrato convincente de Lucílio, inclusive com dados que aparecem também nas *Naturales quaestiones*: amigo de Sêneca há bastante tempo (*Ep.* 49.1), é mais novo que este (26.7, 76.5), embora não muito (35.2); provavelmente natural de

Texto recebido em 24.09.2014 e aceite para publicação em 31.10.2014.

¹ Agradeço a Matthew Leigh, pelas aulas; ao Prof. Harry Hine, que me enviou seu trabalho sobre os discursos na prosa de Sêneca — HINE (2010) — antes de publicá-lo, além de ter lido um esboço do meu artigo e feito valiosos comentários. Também fico muito agradecido a Pedro Ipiranga Jr., que organizou o II Simpósio Antigos e Modernos, no qual apresentei uma primeira versão deste texto, e aos pareceristas anônimos de *Ágora*, por suas sugestões e correções.

² alessandro.rolimdemoura@ufpr.br.

³ SCARPAT (1975) 25, n. 1; ABEL (1985) 709-10; MAZZOLI (1989) 1851.

⁴ Ver *Ep.* 8.1-2.

⁵ Ver GRIMAL (1978) 220, MAZZOLI (1989) 1849, 1851.

⁶ O texto latino das *Epistulae morales* citado neste trabalho é o da edição de REYNOLDS (1965).

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 17 (2015) 263-297 — ISSN: 0874-5498

Pompeia (49.1, 70.1), é de origem modesta mas chegou à ordem equestre (*Ep.* 19.5, 44.2, *Nat.* 4a.praef.15), tendo atuado como procurador imperial em diversas regiões (*Ep.* 19.5, 31.9, 45.2, *Nat.* 4a.praef.1) e se dedicado aos estudos filosóficos (*Ep.* 5.1, *Nat.* 4a.praef.14) e à produção poética (*Ep.* 8.10, 19.3, 24.19-21, 46.1, 79.5, *Nat.* 4a.praef.14).⁷ Se esses pormenores fazem pensar que o destinatário das *Epistulae* não é uma invenção literária,⁸ no texto ele acaba por assumir características que são mais que adequadas a uma obra que tem como traços notáveis uma tendência ao solilóquio e uma preocupação com o ensinamento filosófico, a começar pelo nome: *Lucilius* dá a entender a um só tempo um “pequeno Sêneca” (nosso autor se chamava *Lucius Annaeus Seneca*)⁹ e a luz da filosofia (*Ep.* 19.4: *Tenebras habere non potes; sequetur quocumque fugeris multum pristinae lucis*).¹⁰ Uma relação entre o tema da obra e o significado do nome do destinatário também ocorre com o emprego de *Liberalis* em *De beneficiis*, enquanto em *De tranquillitate animi*, caso mais próximo ao das *Epístolas*, o uso de *Annaeus Serenus* como interlocutor sugere um outro Sêneca imbuído da serenidade que é matéria do diálogo, como se o autor tivesse escolhido pelo nome a pessoa (ou *persona*) a quem dirigir seu discurso.¹¹

⁷ ABEL (1981) 491, MAZZOLI (1989) 1855.

⁸ O problema da prosopografia de Lucílio e da possível ficcionalidade da personagem é parte da polêmica sobre o caráter ficcional ou genuíno das *Cartas*: ver PICHON (1912) 222-5, MAZZOLI (1989) 1846-50, 1853-5, GRIFFIN (1992) 416-19, INWOOD (2005) 346-7, WILSON (2008) [1987] 61, n. 3. Os estudiosos em geral concordam que as *Epistulae* foram concebidas para publicação — ver ABEL (1985) 709, n. 495, que chama a atenção para *Ep.* 21.3 sqq. —, mesmo que o autor tenha promovido seleção, remanejamento e revisão no caminho entre um suposto conjunto de cartas efetivamente enviadas e a coleção que hoje possuímos. É óbvio que Sêneca tinha bem presente a tradição de epistolografia em que procurava se inserir, em especial a tradição da carta filosófica (Platão, Aristóteles, Epicuro).

⁹ Para a sugestão de um caráter “diminutivo” em *Lucilius* (que operaria segundo um híbrido entre o sufixo latino *-lus* e o grego *-ιον*), ver KER (2009) 153 com n. 32. Note-se que Sêneca se dirige a ele, nas *Naturales quaestiones* (3.1.1 e 4a.praef.9), também como *Iunior*.

¹⁰ LEIGH (2007). Cf. *Ep.* 5.7, *ut huius quoque diei lucellum tecum communicem*, em que uma falsa etimologia de *lucellum* como proveniente de *lux* é sugerida pela proximidade do genitivo *diei*.

¹¹ Ver CHIAPPETTA (1999) 25, DAVIES (2010) 458.

As *Cartas* apresentam-se desde o início como uma forma de aconselhamento moral (a *Ep.* 1.4 já contém o verbo *praecipio*, “prescrevo”, “recomendo”, “ensino”). As numerosas objeções e perguntas atribuídas a Lucílio pelo próprio Sêneca colocam aquele no papel de pupilo ainda em dúvida quanto à importância da filosofia, e este no papel de professor (e.g. a *Carta* 89 é uma exposição dos diversos ramos da filosofia, supostamente a pedido de Lucílio). Vários tópicos específicos de filosofia são apresentados enquanto resposta a um questionamento do destinatário e, em diversas ocasiões no decorrer das *Epistulae*, Sêneca sugere que Lucílio ainda não conseguiu se livrar das ocupações mundanas para se entregar por inteiro à busca da virtude, objetivo de que o filósofo o lembra constantemente. Ensinar o outro por vezes assume um papel de tão grande destaque, que se torna praticamente a justificativa de todo conhecimento (*Ep.* 6.4):

‘Mitte’ inquis ‘et nobis ista quae tam efficacia expertus es.’ Ego uero omnia in te cupio transfundere, et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam; nec me ulla res delectabit, licet sit eximia et salutaris, quam mihi uni sciturus sum. Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam nec enuntiem, reiciam: nullius boni sine socio iucunda possessio est.

‘Compartilha comigo tudo cuja eficácia experimentaste’ – dirás tu. Eu não desejo outra coisa senão transmitir-te toda a minha experiência: aprender dá-me sobretudo prazer porque me torna apto a ensinar! E nada, por muito elevado e proveitoso que seja, alguma vez me deleitará se guardar apenas para mim o seu conhecimento. Se a sabedoria só me for concedida na condição de a guardar para mim, sem a compartilhar, então rejeitá-la-ei: nenhum bem há cuja posse seja agradável sem que a compartilhemos com um companheiro.¹²

Observa-se que Sêneca assume essa postura de autoridade de maneira mais forte no início da coleção, mas aos poucos vai dando sinais de que também ele está longe de alcançar o sumo bem. O filósofo admite que

¹² Todas as traduções das *Epistulae* são de SEGURADO E CAMPOS (2004), com adaptações minhas. As outras traduções são minhas, exceto quando outro autor é indicado. Em algumas poucas passagens, quando o contexto evidencia o sentido, não forneço tradução. Também há um número limitado de casos em que, por não julgar a língua original imediatamente relevante para a dinâmica da argumentação, forneço apenas o texto traduzido. Note-se que a postura assumida por Sêneca nas *Cartas* pode ser descrita, com HADOT (1986) 444-5, como a de um “guia espiritual” (*spiritual guide*, *Seelenleiter*, gr. *kathegemon* ou *hegemon*), papel comum do filósofo nas mais diversas escolas de pensamento da Antiguidade.

ainda tem muito a progredir (6.1; ver também 7.8, *homines dum docent discunt*, e 8.2). O início da *Carta 27* é crucial nesse sentido. O texto abre com uma fala de Lucílio:

‘Tu me’ inquis ‘mones? iam enim te ipse monuisti, iam correxisti? ideo aliorum emendationi uacas?’ Non sum tam improbus ut curationes aeger obeam, sed, tamquam in eodem ualetudinario iaceam, de communi tecum malo conloquor et remedia communico. Sic itaque me audi tamquam mecum loquar; in secretum te meum admitto et te adhibito mecum exigo.

‘Quem és tu para me dar conselhos? Acaso já te aconselhaste a ti próprio, já corrigiste o teu carácter, para te poderes armar em director da consciência alheia?’ Objecção justa, a tua; eu, contudo, não sou tão descarado que, doente eu próprio, me aplique a dar remédio aos outros! É como companheiro de sanatório que eu falo contigo da nossa comum enfermidade e te dou parte dos medicamentos que uso. Escuta, portanto, as minhas palavras como se estivesses me ouvindo falar comigo mesmo; é como se eu te permitisse o acesso aos meus segredos e discutisse comigo mesmo na tua presença.

A isso se seguem em discurso direto as palavras de orientação moral que o filósofo dirige a si mesmo. Nessa passagem se anuncia uma problemática que permeia toda a coleção: o interlocutor de Sêneca não é somente Lucílio, mas também o próprio Sêneca, e o que no início se apresenta como ensinamento de outrem funciona também como introspecção e exame de consciência. O espaço da meditação senecana, porém, como veremos adiante, é habitado por diversos “outros”, e o próprio Sêneca não permanece sempre o mesmo. As contradições com que nos deparamos são muitas. Embora algumas delas sejam contradições apenas aparentes, seria forçado impor ao *corpus* das *Cartas* uma interpretação que dele extraísse absoluta coerência. É preciso atentar para o que o autor diz em *Ep.* 120.19-22, sobre as várias máscaras que vestimos em diferentes circunstâncias, e em 104.12, sobre o fato de que não somos sempre os mesmos na passagem do tempo.¹³ As *Cartas* produzem um efeito de pensamento espontâneo, ainda em construção. É também essa dinâmica que tentarei captar neste ensaio.

¹³ EDWARDS (2008) [1997] 98-9.

Introspecção e diálogo

Alfonso Traina¹⁴ mostra o quanto a linguagem da interioridade e das relações do sujeito consigo mesmo é fortemente marcada em Sêneca, tendo produzido inclusive inovações gramaticais de não pouca relevância na história do latim. Nota-se por exemplo a preferência de Sêneca pelas formas reflexivas do tipo *se ornare* em vez da médio-passiva *ornari*. Nesta o evento ocorre com o sujeito sem que este necessariamente apareça como iniciador de uma ação, enquanto naquela se enfatiza a responsabilidade do agente que se toma a si mesmo como objeto da ação. Esse traço estilístico faz o filósofo ser o primeiro a usar o verbo *deprehendo*, “apanhar em flagrante”, típico da linguagem jurídica, com uma contrução reflexiva, tal como encontramos em *Ep.* 28.9: *deprehendas te oportet antequam emendes* (“antes da correção é preciso que te apanhes a ti mesmo em erro”). Também o acúmulo de pronomes que retomam o sujeito da oração destaca-se em inúmeras passagens: [sc. *deos*] *habet pacatos et fauentes quisquis sibi se propitiauxit* (*Ep.* 110.1); *Tunc beatum esse te iudica cum tibi ex te gaudium omne nascetur* (124.24); *Sua satius est mala quam aliena tractare, se excutere* (118.2).¹⁵

A ideia do exame de consciência (*Ep.* 83.2) e da constante autocritica é um destaque da obra senecana.¹⁶ Pode-se apontar como exemplo *Ep.* 28.10, em que o filósofo exorta Lucílio a julgar-se a si mesmo e desdobrar-se nos papéis de promotor, juiz e advogado de defesa (situação semelhante à que encontramos no *De ira* 3.36). Nisso Sêneca é tributário de uma longa tradição, que encontramos já em Heráclito, o qual, segundo Plutarco (*Moralia* 1118 C), teria dito: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, “investiguei-me a mim mesmo” (fr. 101 Diels-Kranz), passando pelo Sócrates platônico e suas reflexões sobre o princípio délfico do “conhece-te a ti mesmo”. Note-se, por exemplo, *Fedro* 229e5-230a3, onde aparece a frase σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν,¹⁷ “examino não essas coisas [sc. as alheias], mas a mim mesmo”, recuperada por Sêneca com *me prius scrutor, deinde hunc mundum* (*Ep.* 65.15). A noção de

¹⁴ TRAINA (1974) 9-23. Devo-lhe muito das observações e referências dos dois próximos parágrafos.

¹⁵ Ver também FOUCAULT (1984) 64-5.

¹⁶ Ver EDWARDS (2008) [1997].

¹⁷ Ed. BURNET (1901).

que a verdadeira liberdade obtém-se pela filosofia e é uma liberdade interior (*Ep.* 8.7, 47.17 — ‘*Seruus est.*’ *Sed fortasse liber animo* —, 75.18),¹⁸ de que nós mesmos somos a fonte de nossa virtude e da felicidade, é importante entre os estoicos, para os quais um dos princípios fundamentais é a autonomia do sábio (αὐτάρκεια).¹⁹ Observe-se esta passagem de Marco Aurélio (7.59): Ἐνδον σκάπτε, ἔνδον ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀεὶ ἀναβλύειν δυναμένη, ἐὰν ἀεὶ σκάπτης²⁰ (“escava dentro; dentro está a fonte do bem, capaz de sempre brotar, sempre que escavares”). De fato, ser capaz de estar consigo mesmo e consigo conversar é um apanágio do filósofo já em Antístenes: respondendo à pergunta sobre o que tinha aprendido com a filosofia, teria este respondido que aprendeu a “estar consigo mesmo” (ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, “τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὀμιλεῖν”).²¹ O princípio aparece em latim com Cícero (*Tusc.* 1.75) e Horácio, que na *Sátira* 2.7.112 faz um seu escravo com pretensões filosóficas lhe censurar não poder estar nem uma hora consigo mesmo. Sêneca, por sua vez, retoma a tópica em vários contextos, notadamente em *Ep.* 2.1: “entendo que o primeiro sinal de um espírito bem formado consiste em ser capaz de parar e coabitar consigo mesmo” (*primum argumentum compositae mentis existimo posse consistere et secum morari*).

Essa vivência interior, no entanto, não pode passar sem determinadas manifestações de alteridade. Na prosa de Sêneca assume grande importância a presença das palavras de outrem, especialmente sob a forma do discurso citado. Nas *Epistulae morales* encontramos diversas vezes o fenômeno da *sermocinatio* (gr. *dialogos*), termo traduzido por Saraiva como “dialogismo”:²² trata-se do recurso retórico que consiste em introduzir, numa

¹⁸ TRAINA (1974) 10, SCARPAT (1975) 183. Só o sábio é livre (*SVF* III, p. 86, fr. 355).

¹⁹ *SVF* III, p. 67, fr. 272, p. 68, fr. 276.

²⁰ Ed. FARQUHARSON (1944).

²¹ A fonte é Diógenes Laércio 6.6 (cf. 9.64), ed. HICKS (1925). Note-se a imagem do pensamento como uma forma de diálogo interior em Platão: *Tht.* 189e4-190a7, *Sph.* 263e3-264b3, *Phlb.* 38c5-39a. Cf. PANACCIO (1999) 30-6.

²² SARAIVA, p. 1091, s.v. *sermocinatio*. Ver *Rhet. Her.* 4.55, 65, *Quint. Inst.* 9.2.29-32, 36-7. Para *sermocinatio* em Sêneca, ver GRIFFIN (1992) 412-15. MAZZOLI (2000) 258-9 associa os *Dialogi* à diatribe, tida por OLTRAMARE (1926) 9 como “uma vulgarização do diálogo filosófico” e por COFFEY (1989) 92 como “uma combinação de diálogo filosófico e oratória

narrativa, exposição filosófica, arenga judicial, etc., a fala de uma personagem em discurso direto. Também são numerosíssimas as citações de escritos alheios. No primeiro livro das *Epistulae*, que compreende as *Cartas* de 1 a 12, há pouco mais ou menos que 60 ocorrências de discurso citado, desde falas anônimas que surgem repentinamente com objeções ou perguntas para Sêneca (pelo menos 5 casos, nomeadamente *Ep.* 5.6, 7.5, 7.9, 9.13, 9.16), até citações de outros filósofos (principalmente Epicuro, e.g. 2.5, 7.11, 9.1, 11.8, 12.10), passando por falas atribuídas a Lucílio (e.g. 2.4, 4.4, 5.7, 8.8, 9.22, 12.10) ou ao próprio Sêneca (8.3-5, 9.5, 10.3 [bis], 12.3). No resto da coleção continua essa tendência, havendo mesmo cartas em que a argumentação é entrecortada de uma série de objeções, perguntas e respostas, dando ao texto uma aparência de verdadeiro diálogo (é o caso da *Carta* 87, em que são periodicamente vazados em discurso direto vários princípios estoicos e as objeções dos peripatéticos, a que se seguem as respostas de Sêneca, e em que, para terminar, somos brindados com a solução dada a um dos problemas por Posidônio, devidamente citado *ipsis litteris*). Vale lembrar que o grupo de obras senecanas chamadas *Dialogi* (e.g. *De uita beata*, *De ira*, etc.) não são diálogos no sentido platônico do termo, ou seja, não são textos em que se alternam as falas de duas ou mais personagens que conversam num banquete ou na rua (ainda que aproxime-se desse modelo, de certa forma, o *De tranquillitate animi*). Os *Diálogos* senecanos se apresentam como textos escritos, como tratados filosóficos, em geral breves, conduzidos por uma voz central, que no entanto é diversas vezes interrompida pelas falas de outrem. *Mutatis mutandis*, é assim que se estruturam também as *Epistulae morales*.²³ Se pensamos nesse elemento de diálogo ou debate nas *Cartas*, torna-

epidíctica". Essa forma de literatura, que seria marcada pelo emprego constante de apóstrofes, *sententiae*, debates com interlocutores ficcionais, prosopopeia, perguntas retóricas, invectiva, crítica social e elementos sérios misturados a uma certa comicidade, teria sido popular entre os cínicos e os estoicos. Para a controvérsia sobre a real existência de um gênero chamado diatribe na Antiguidade, ver USENER (1887) lxix, HIRZEL (1895) I, 367-70, 374-5, n. 5, OLTRAMARE (1926), DUDLEY (1937) 110-11, 115, GRIFFIN (1992) 13-16, GOTTSCHALK (1982), (1983), JOCELYN (1979), (1982), (1983), WILLIAMS (2003) 26.

²³ MAZZOLI (2000) explica as diversas características que justificam a classificação dos *Diálogos* senecanos como tais (especialmente quanto à multiplicidade de vozes).

-se curioso o movimento da *Ep.* 70.8-11, em que temos a exposição de duas posturas perante o suicídio, a de Sócrates e a do homem comum (Druso Libão). O autor poderia ter explicitado que está remodelando o estilo de discursar *in utramque partem*, típico dos exercícios retóricos chamados *controuersiae*, em que os estudantes eram convidados a produzir dois discursos, cada um defendendo um diferente ponto de vista sobre um caso judicial.²⁴ Mas Sêneca simplesmente argumenta com fervor por uma opinião e, algumas linhas abaixo, quase sem transição, defende uma visão divergente. A argumentação é feita com a ajuda de uma pequena narrativa e mesmo da fala de uma das personagens desta em discurso direto, o que denuncia a participação de uma outra voz no movimento das ideias. Finalmente, a dúvida quanto à opinião correta é expressa pelo próprio Sêneca em 70.11.²⁵ Se por um lado o diálogo platônico tem um tom mais próximo da oralidade, há nele uma delimitação clara das palavras de cada personagem, enquanto que em Sêneca as falas de outrem unem-se intimamente à voz principal: é comum que elas apareçam subitamente, e por vezes são quase indistinguíveis do discurso em que se insinuam. Conforme demonstra Harry Hine no seu recente estudo sobre os discursos na prosa senecana,²⁶ quando o filósofo cita palavras de outrem cujas ideias vêm corroborar a visão defendida pela voz central, é frequentemente difícil determinar onde termina o discurso citado e onde Sêneca retoma suas próprias palavras, e conseqüentemente pode variar o lugar das aspas de edição para edição (é o caso de *Nat.* 6.7; na nossa coleção de *Cartas*, várias passagens poderiam ter os limites do discurso direto colocados em questão, como por exemplo 27.1-5).

Portanto, o frequente uso de interlocutores (imaginários ou não) é um traço geral da prosa de Sêneca, mas que ganha particular relevância nas

Várias dessas características serão identificadas no presente artigo como traços marcantes das *Epistulae*. Ver nota anterior.

²⁴ Para a influência da retórica na epistolografia senecana, em particular quanto às cartas consolatórias, ver ALEXANDRE JR. (2002).

²⁵ Ver também a *Epístola* 95, em que o autor assume a voz do seu adversário de tal maneira e por um trecho tão longo, que temos a impressão de que Sêneca realmente defende a posição que, em seguida, vai refutar, retomando um a um todos os argumentos do opositor.

²⁶ HINE (2010).

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 17 (2015)

Cartas, já que estas são construídas como resultado de uma intensa correspondência entre Sêneca e Lucílio. Como já indicamos, Sêneca nos oferece as *Epistulae* como uma sequência de réplicas às perguntas e preocupações urgentes expressas nas missivas de Lucílio. Toda vez que Sêneca nos remete às palavras do destinatário, o procedimento é imbuído de uma forte impressão de diálogo real.²⁷ Nesse contexto de viva discussão filosófica, a abertura para outros participantes torna-se quase natural, pois Sêneca vê a empresa filosófica como uma conversa que envolve não só figuras contemporâneas do círculo de amigos de que ele e Lucílio fazem parte, mas também personagens do passado grego ou romano, como Epicuro e Catão. É famosa a passagem do *De breuitate uitae* (14.1-2) em que Sêneca diz:

nullo nobis saeculo interdictum est, in omnia admittimur, et si magnitudine animi egredi humanae inbecillitatis angustias libet, multum per quod spatium temporis est. Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis uincere, cum Cynicis excedere.

Não nos é vedado o acesso a nenhum século, somos admitidos a todos; e se desejamos, pela grandeza da alma, ultrapassar os estreitos limites da fraqueza humana, há um vasto espaço de tempo a percorrer. Poderemos discutir com Sócrates, duvidar com Carnéades, encontrar a paz com Epicuro, vencer a natureza humana com a ajuda dos estoicos, ultrapassá-la com os cínicos.²⁸

Compare-se o que se diz na *Ep.* 52.7: “dirige-te aos antigos, que estão disponíveis: para nos auxiliar tanto podemos recorrer aos vivos como aos mortos” (*Tu uero etiam ad priores reuertere, qui uacant; adiuuare nos possunt non tantum qui sunt, sed qui fuerunt*). Essa ampliação da temporalidade presente para criar outros campos de interlocução abrange igualmente o futuro: Sêneca também está ciente de que fala aos leitores que ainda estão por vir, às futuras gerações (é o que se diz na *Ep.* 8.3-6).

²⁷ Sobre isso, observar DOS SANTOS (1999), que deduz das próprias *Epistulae* a concepção de que o discurso do filósofo é, pelo gênero, a conversa (*sermo*), gênero de que a epístola é uma espécie. Como notam HIRZEL (1895) I, 305 e MAZZOLI (1989) 1846, (2000) 254, já Demétrio (Περὶ ἐπιστομῆς 223) registrara a antiga opinião (de Artêmon) de que devemos escrever cartas como escrevemos diálogos, “pois a carta é como uma das duas partes do diálogo”, εἶναι γὰρ τὴν ἐπιστολὴν οἷον τὸ ἕτερον μέρος τοῦ διαλόγου — ed. ROBERTS (1902). Cícero (*Phil.* 2.7) associa a carta a “colóquios de pessoas ausentes”.

²⁸ Todas as citações dos *Dialogi* seguem o texto de REYNOLDS (1977); a tradução aqui é de LI (1993). Cf. *Ep.* 52.7, 104.21-2, 27-33.

Tal como no tópico da introspecção que vimos há pouco, também aqui Sêneca está inserido numa tradição filosófica de grande relevância. A esse respeito, é notável a anedota contada por Epicteto (*Dissertationes* 2.1.32-33), segundo a qual mesmo Sócrates, quando não tinha com quem conversar, se acostumara a escrever suas ideias em forma de diálogo para testar sua eficácia. No estoicismo posterior a Sêneca, no próprio Epicteto e em Marco Aurélio, o diálogo é parte constitutiva da meditação.²⁹ Determinadas falas de outrem em textos desse tipo provêm de autoridades filosóficas e servem para confirmar uma determinada visão ou encorajar o próprio autor que as cita na prática da virtude. Outras vezes essas falas representam os vícios a serem combatidos, o senso-comum, os pontos de vista dos tolos ou escolas filosóficas rivais, e aparecem para ser refutadas pela voz principal. É o caso das falas em *Ep.* 17.1, 69.6, 70.13 e 123.10-11, ou da citação de um poema de Mecenas em 101.11.

A importância da fala de outrem nas *Cartas* é tal, que o problema aparece como um dos temas em discussão. Mas como teria Sêneca entendido essa presença constante da voz alheia? Como mero recurso retórico desprovido de maior significado, talvez para quebrar a monotonia de suas *Cartas* com um certo grau de dramatização dos debates filosóficos? Quando muito, como citação de caráter doxográfico? Suspeito que o filósofo leva essas vozes bem mais a sério. Algumas pistas são dadas por Sêneca quando reflete sobre a presença em nossa mente de imagens de outrem, ou mesmo sobre a presença divina no espírito humano. Essas presenças revestem-se de importância como potenciais interlocutores de um efetivo diálogo interior. Vejamos o que Sêneca diz em *Ep.* 41.1-2: *prope est a te deus, tecum est, intus est. ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat*, “a divindade está perto de ti, está contigo, está dentro de ti! É verdade, Lucílio, dentro de nós reside um espírito divino que observa e rege nossos atos, bons e maus; e conforme for por nós tratado assim ele próprio nos trata”.

²⁹ Ver BAKHTIN (1984) 120, NEWMAN (1989) esp. 1478-9, 1480, 1482, 1493, 1502-3, 1512, HADOT (2002) 41-4.

Note-se aqui o elemento relacional apontado por Sêneca no tratamento recíproco entre divindade e ser humano. Nesta outra passagem, retirada de *Ep.* 83.1, o deus aparece como testemunha de nossos atos e pensamentos, como que a dar significado social para nossos segredos, cumprindo um papel análogo ao do confidente que Lucílio é para Sêneca:

bene de me iudicas si nihil esse in illis [sc. diebus] putas quod abscondam. Sic certe uiuendum est tamquam in conspectu uiuamus, sic cogitandum tamquam aliquis in pectus intimum introspicere possit: et potest. Quid enim prodest ab homine aliquid esse secretum? nihil deo clusum est; interest animis nostris et cogitationibus medius interuenit,

fazes um bom juízo a meu respeito, pois não imaginas que eu possa ter algo a esconder-te. É assim mesmo que nós devemos viver: como se a nossa vida decorresse à vista de todos. É assim mesmo que nós devemos pensar: como se alguém pudesse surpreender o nosso mais íntimo pensamento. E alguém há que pode fazê-lo. De que nos vale esconder dos outros alguma coisa se à divindade nada permanece oculto? Ela existe dentro de nossa alma, toma parte activa nas nossas reflexões.

De forma semelhante, segundo Sêneca, comparecem em nossa mente figuras históricas que podem desempenhar não só o papel de modelos e exemplos de boa conduta, mas de efetivos observadores dos nossos atos. É o que vemos na *Ep.* 11.8-10:

'aliquis uir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante uiuamus et omnia tamquam illo uidente faciamus'. Hoc, mi Lucili, Epicurus praecepit; custodem nobis et paedagogum dedit, nec inmerito: magna pars peccatorum tollitur, si peccaturis testis adsistit. Aliquem habeat animus quem uereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat. O felicem illum qui non praesens tantum sed etiam cogitatus emendat! O felicem qui sic aliquem uereri potest ut ad memoriam quoque eius se componat atque ordinet! Qui sic aliquem uereri potest cito erit uerendus. Elige itaque Catonem; si hic tibi uidetur nimis rigidus, elige remissioris animi uirum Laelium. Elige eum cuius tibi placuit et uita et oratio et ipse animum ante se ferens uultus; illum tibi semper ostende uel custodem uel exemplum.

'devemos eleger um homem de bem como modelo e tê-lo sempre diante dos olhos, de modo a vivermos como se ele nos observasse, a procedermos como se ele visse os nossos atos'. Esse preceito, caro Lucílio, foi enunciado por Epicuro, que assim nos dota de um guardião, de um pedagogo; e com razão, pois grande parte das faltas não seria cometida se ante os faltosos se erguesse uma testemunha. Que a nossa alma, portanto, tenha alguém a quem venere e graças a cuja autoridade torne mais nobre mesmo o seu mais íntimo recesso. Feliz o homem que, não apenas pela sua presença, mas até pela sua imagem torna os outros melhores! Feliz o homem capaz de ter por alguém tanto respeito que a simples lembrança do modelo basta para lhe dar ordem e harmonia espiritual! Quem for capaz de ter por alguém um tal respeito, em breve inspirará por seu turno respeito idêntico. Escolhe, por exemplo,

Catão; se este te parecer demasiado rígido, escolhe Lélío, que é homem de espírito mais maleável. Escolhe alguém cuja vida, cujas palavras, cujo rosto, enfim, espelho da própria alma, sejam do teu agrado. Contempla-o sempre, ou como guardião ou como exemplo.

Passagens como esta revelam uma preocupação com a existência de um outro ponto de vista além do nosso, mas esse “outro” é em parte interiorizado e acompanha o indivíduo mesmo quando ele está só. O filósofo precisa imaginar, em sua meditação, como essa figura reagiria a este ou aquele ato, a esta ou aquela palavra.³⁰

Sêneca está se valendo de um recurso comum na educação romana: trata-se dos *exempla* (“exemplos”, “modelos”), isto é, personagens históricas paradigmáticas utilizadas em narrativas de fundo edificante.³¹ O filósofo o faz consciente do peso dessa tradição. Quando, na *Carta* 24.3, Sêneca põe-se a citar exemplos de coragem para incitar Lucílio ao cultivo dessa qualidade, o pupilo reage. Lucílio intervém em discurso direto e zomba do convencionalismo de seu mestre (24.6): ‘*Decantatae*’ inquis ‘*in omnibus scholis fabulae istae sunt; iam mihi, cum ad contemnendam mortem uentum fuerit, Catonem narrabis.*’ “Essas histórias são repisadas em todas as escolas; quando daqui a pouco trataremos o problema do desprezo pela morte, já sei que me virás com a história de Catão!” Sêneca, entretanto, está convencido do valor de proceder por *exempla*. No seu entender, o exemplo presentifica e concretiza a virtude a ser ensinada, e tem mais eficiência no trabalho de exortação do que o tratamento de preceitos filosóficos por meio da lógica (ver 6.5, *longum iter est per praecepta, breue et efficax per exempla*). Essa posição tradicionalista em Sêneca ganha uma certa originalidade, contudo, na forma como tais exemplos se tornam praticamente pessoas reais com que nos relacionamos, e no fato de que essa relação se passa no interior da alma. E esta pode ser habitada também por exemplos negativos. A propósito, vejamos a *Carta* 104.21:

Si uelis uitiiis exui, longe a uitiorum exemplis recedendum est. Auarus, corruptor, saeuus, fraudulentus, multum nocituri si prope a te fuissent, intra te sunt. Ad meliores

³⁰ EDWARDS (2008) [1997] 94.

³¹ MAYER (2008) [1991]. SCARPAT (1975) 256 comenta, sobre a possibilidade de efetiva comunicação espiritual entre o pupilo e o *exemplum*: “L’ideale rigido, perfetto e irraggiungibile del saggio stoico è diventato, sotto l’influenza di Epicuro e della Stoa di mezzo, un modello non solo possibile, ma vincolante”. Ver RICHARDSON-HAY (2006) ad *Ep.* 6.5-6, 11.8-10.

transi: cum Catonibus uiue, cum Laelio, cum Tuberone. Quod si conuiuere etiam Graecis iuuat, cum Socrate, cum Zenone uersare.

Se queres abandonar os vícios tens de afastar-te dos exemplos que convidam ao vício. O avarento, o sedutor, o homem cruel, o vigarista (que já bem nocivos te seriam se apenas te fizessem companhia!) estão mesmo dentro de ti. Junta-te à companhia dos homens de bem, convive com os Catões, com Lélíio, com Tuberão. Se preferires também o convívio com os gregos, junta-te a Sócrates ou a Zenão.

De indicações gerais sobre como proceder em relação a esses exemplos, Sêneca passa à própria concretização de tal método. Em 67.13, ele pede a Lucílio que imagine estar diante de Catão no momento em que este comeu suicídio, e convida o pupilo a fazer certas perguntas ao herói estoico. Catão retorna em 71.15, desta feita para oportunizar uma longa fala sobre a mortalidade de todas as coisas e assim auxiliar a argumentação de Sêneca.

Além da divindade no interior do homem, portanto, o “outro” vai se manifestar grande parte das vezes através de um *exemplum*. Mas o modelo humano a ser venerado, na sua função de vigia das nossas ações, confunde-se por vezes com uma noção mais geral, pois a “humanidade” também atua como testemunha de nossa vida. Assim se expressa Sêneca na *Carta* 10.5, onde os homens vêm se juntar ao deus no papel de observadores-interlocutores: “vive com os homens como se a divindade te observasse; fala com a divindade como se os homens te escutassem”. Aqui o filósofo está sugerindo que, ao pronunciar uma oração, o indivíduo deve pedir apenas coisas honestas, de que não se envergonhe caso outras pessoas venham a saber o que implora ao deus. Nestas circunstâncias, a sociedade torna-se essencial como elemento regulador das paixões.

Viver escondido... Com amigos?

Uma pergunta possível neste momento é: como conciliar esse papel positivo atribuído a outrem com o elogio da solidão que é um dos traços mais marcantes das *Cartas*? Ora, associado ao tema da introspecção, encontramos em Sêneca a tópica da necessidade de se evitar o vulgo.³² A turba é nefasta pois ignorante e afeita às paixões, e portanto dará maus exemplos; mais que isso, a multidão nos toma tempo: conviver em sociedade e tran-

³² Como observa HABINEK (1998) 137-50, aqui atua também uma transferência da ideologia aristocrática romana para o plano filosófico de uma “aristocracia da virtude”.

sitar pela vida pública implica dar atenção a uma miríade de pessoas e gastar o dia em inúmeros compromissos. Para assumir e manter um cargo público é preciso se mostrar próximo do modo de ver as coisas das pessoas que se consagram a essas atividades. Que espaço pode ter a filosofia numa vida assim conduzida? Onde o tempo para o estudo das coisas mais importantes? Sêneca entende que tudo devemos fazer para evitar um cotidiano oprimido por negócios, disputas políticas e festas. O que nos lembra o princípio epicurista do *λάθε βιώσας* (fr. 551 Usener). O ócio filosófico também tinha seus antecedentes no próprio estoicismo. Plutarco observa, no início de seu opúsculo sobre *As contradições internas dos estoicos*, que os antigos mestres da *Stoa*, apesar de terem escrito bastante sobre política, passaram toda a sua existência no mais completo ócio (ver *Moralia* 1033 A-1034 B). De fato, é impossível para o estoico participar de uma sociedade corrompida ou de um governo tirânico; ele de preferência se retira da vida pública, ou, no caso de não poder evitar a violência de outrem e se ver impedido de continuar sendo útil, é legítimo que opte pelo suicídio.³³

Tais reflexões, que preenchem também várias páginas das *Cartas*, assumem especial significado quando lidas à luz da biografia de Sêneca. Não nos cabe aqui revisitar as fontes sobre a vida do filósofo,³⁴ mas lembremos que teve um papel de relevo na vida pública romana em várias fases de sua vida, participação que alcançou um ponto culminante no principado de Nero, quando Sêneca desempenhou o papel de *amicus principis*, uma espécie de ministro de estado não oficial, e ocupou a mais alta magistratura da república, o consulado, em 56. No momento em que resolve retirar-se, Sêneca já é um idoso. Sua morte ocorre em 65 durante a repressão aos conjurados que pretendiam assassinar Nero e substituí-lo por Pisão. Não deixa de ser curioso o fato de que Sêneca, o Velho, pai do filósofo, no prefácio do segundo livro de suas *Controuersiae*, obra dedicada a seus três

³³ Sobre razões para o suicídio entre os estoicos, ver SVF III, p. 16, fr. 67; pp. 187-91, fr. 757-68. Uma boa síntese dessa questão pode ser encontrada Cic. *Fin.* 3.60-1 (= SVF, III, pp. 189-90, fr. 163). Sêneca aborda o problema do suicídio diversas vezes (e.g. *Ep.* 24; 58.32-7; 70; 77; 98.15-18; 104.3-5). Ver Summers (1910) 252-4, Lampe (2008) 80-1.

³⁴ Amplamente discutidas nas contribuições de GRIMAL (1978), GRIFFIN (1992) e WILSON (2014).

filhos, Mela (pai de Lucano), Novato e Sêneca Júnior, observa que Mela é o que mais tem talentos retóricos e mais se mostra avesso às ambições políticas; por conseguinte, Sêneca, o Velho, exorta-o a se dedicar aos estudos, enquanto comenta que seus irmãos (aí incluído o nosso filósofo) são ambiciosos e estão se preparando para o fórum e os cargos públicos (*Contr. 2.praef.3-4*). A maneira como o *rhetor* se expressa denuncia uma séria preocupação com Novato e Sêneca Júnior. A frase que precede o comentário sobre as ambições destes é dirigida a Mela: *Erat quidem tibi maius ingenium quam fratribus tuis [...]: est et hoc ipsum melioris ingenii pignus, non corrumpi bonitate eius ut illo male utaris*.³⁵ “Tu tinhas um maior talento que teus irmãos [...]: uma prova de superior talento é esta mesma: não se deixar corromper por sua própria qualidade a ponto de usá-la mal”. É inevitável pensar no papel que Sêneca, o Novo, viria a ter imediatamente após o assassinato de Cláudio e na sua função de *ghost-writer* dos discursos de Nero. O tom angustiado com que o filósofo Sêneca por vezes fala de suas imperfeições, a urgência com que critica a falta de coerência entre as palavras e os atos em muitos aspirantes à sabedoria (e.g. 24.19), são quiçá respostas a uma vida que decorreu sob o signo de muitas contradições, ou, como alguns preferem, sob o estigma da hipocrisia.³⁶ De qualquer forma, as *Epistulae* estão repletas de discussões sobre o ócio e como melhor aproveitá-lo, e de uma enorme desconfiança em relação à vida pública.

A *Carta 7*, por exemplo, é dominada pelo tema da fuga à multidão, e dá bastante espaço à crítica daqueles que buscam o aplauso do populacho. Isso por vezes se radicaliza em direção ao afastamento de todas as pessoas, tal como em *Ep. 10.1*: “evita as multidões, evita os pequenos grupos, evita mesmo os indivíduos isolados. Não conheço ninguém com quem goste de te ver em comunicação. Repara, porém, no juízo que faço a teu respeito: ouse confiar-te a ti mesmo” (*fuge multitudinem, fuge paucitatem, fuge etiam*

³⁵ Ed. WINTERBOTTOM (1974).

³⁶ A acusação de incoerência entre o que o filósofo pregava em seus escritos e o modo como conduzia sua vida pública e privada já aparece na Antiguidade em Tac. *Ann.* 13.42, que registra os ataques de P. Suillius, e em Dio Cássio 61.10.2-6. Uma eminente voz moderna que ecoa essa crítica é a de Bertrand RUSSELL (1946) 283. WILSON (2014) 6-7 discute o conceito de hipocrisia e sua aplicabilidade à época de Sêneca.

unum. Non habeo cum quo te communicatum uelim. Et uide quod iudicium meum habebas: audeo te tibi credere). Em 31.2-3, o mito homérico de Odisseu e das sereias é usado para indicar a necessidade de se fechar os ouvidos à voz da turba. A *Epistula* 51, uma feroz invectiva contra os prazeres, convida a evitar lugares que atraem muitos turistas em busca de festejos lascivos, como Baías e Canopo. Isso contrasta com a visão da *Ep.* 18.1-8, em que Sêneca encara a possibilidade de participar das Saturnais sem que a festa o faça cair na luxúria. Se o estudante da filosofia não é capaz de se misturar à multidão e resistir ao dano, estará ele forte o suficiente?³⁷ Sentir-se inseguro quanto à própria *constantia* deve nos fazer evitar terrenos perigosos.³⁸ Em 14.4, Sêneca afirma sentenciosamente: “nada nos abala mais do que os males ocasionados pela prepotência alheia” (*nihil nos magis concutit quam quod ex aliena potentia inpendet*). Os perigos gerados pelo ódio, medo e desprezo da parte dos outros para conosco levam-no a propor, em 105.6, como forma mais eficaz de proteção, “remetermo-nos à vida privada, evitando o mais possível falar com os outros, e falando o mais possível apenas com nós próprios” (*quiescere et minimum cum aliis loqui, plurimum secum*). No *De otio* 1.1, Sêneca já deixara claro: *nobis magno consensu uitia commendant. Licet nihil aliud quod sit salutare temptemus, proderit tamen per se ipsum secedere: meliores erimus singuli*, “em uníssono eles [sc. os homens maus] nos recomendam os vícios. Mesmo que não tentemos nada mais que nos seja salutar, já será em si mesmo útil apartar-nos: seremos melhores isolados”.³⁹ Os mesmos princípios parecem nortear as *Cartas*, onde uma filosofia que busca agradar a muitos é vista como uma filosofia prostituída (52.15). Um sentimento quase paranoico se adivinha em 7.2: *Inimica est multorum conuersatio: nemo*

³⁷ Ver FOUCAULT (1984) 83-4. Compare-se a *Ep.* 56, dedicada a expor como se pode manter o espírito imperturbável mesmo entre os ruídos da cidade. Ver SUMMERS (1910) 234: “the philosopher must rise superior to mere externals”.

³⁸ Notar *Ep.* 71.30: “Nesse ponto será nosso o erro se exigirmos de um principiante [*a proficiente*] aquilo que exigimos ao sábio. Pelo que me toca, ainda estou na fase de assimilação destes princípios, ainda não atingi a fase da completa persuasão; e mesmo que a tivesse atingido, não teria ainda tempo para os ter de tal modo assimilado e praticado que eles me pudessem ocorrer em qualquer emergência”. Ver INWOOD (2007) 198. Para o *proficiens* estoico, ver a seção seguinte.

³⁹ Trad. SEABRA FILHO (1994), com adaptações.

non aliquod nobis uitium aut commendat aut inprimit aut nescientibus adlinit. Vtique quo maior est populus cui miscemur, hoc periculi plus est, “É-nos prejudicial o convívio com muita gente: não há ninguém que não nos passe algum vício, nos contagie, nos contamine sem nos darmos por isso. Por isso, quanto maior é a massa a que nos juntamos, tanto maior é o perigo”. Recede in te ipse quantum potes, diz a mesma carta algumas linhas depois (7.8).

A esse isolacionismo se junta a idéia estoica de que o sábio não necessita de ninguém para atingir a felicidade, já que a presença da virtude é o bastante para tanto, independente de quaisquer alterações externas (*Ep.* 9.13: *Se contentus est sapiens*). Assim, ao perder um familiar ou um amigo, o sábio sente-o, mas não se abala (9.3, 74.25-6), porque sabe que tal perda não diminui a sua virtude.⁴⁰ Esta permanecendo a mesma, não há dor ou desastre que produza infelicidade. Se nos convencemos de que o sumo bem é ser virtuoso, não há diferença essencial entre um sábio que tem amigos e vive no conforto e um sábio que está sozinho e doente. É a consciência de se agir com retidão que é a fonte da felicidade, não os resultados práticos que se obtêm (85.32, 76.29). Como a virtude é algo que depende unicamente do indivíduo e que nada nem ninguém lhe pode roubar, em última instância o sábio não necessita de amigos. Quer entre amigos, quer condenado a um deserto, ele é sempre feliz. O sábio também não precisa de riquezas, saúde, sucesso; e da mesma forma lhe são indiferentes os inimigos e as catástrofes que venham a atingi-lo. Pensemos aqui no conceito estoico de *adiaphora* ou *indifferentia*,⁴¹ as coisas que não faz diferença possuir ou não, ou situações que nada alteram a condição interior do sábio, que é sempre de liberdade e tranquilidade (ver *Ep.* 82.10-17, 117.8-9).⁴² As riquezas ou o sucesso não lhe sobem à cabeça e não o tornam impudente, a tortura não abala suas convicções e muito menos o força a trair seus princípios. Sêneca não afirma, em nenhum momento de sua obra, que a amizade é um *adiaphoron*. Vejamos, no entanto, o seguinte trecho (*Ep.* 9.4-5), de que em seguida oferecemos a paráfrase:

⁴⁰ Para uma discussão da *Epistula* 9 e sua visão da amizade, ver SCARPAT (1975) 189-201. Compare-se PETERLINI (1999).

⁴¹ Ver e.g. SVF I, pp. 47-8, frr. 191-5; III, pp. 28-9, frr. 117-19.

⁴² Ver também *De uita beata* 22.4.

Si illi manum aut morbus aut hostis exciderit, si quis oculum uel oculos casus excusserit, reliquiae illi suae satisfacient et erit inminuto corpore et amputato tam laetus quam [in] integro fuit; sed <si> quae sibi desunt non desiderat, non deesse mauult. Ita sapiens se contentus est, non ut uelit esse sine amico sed ut possit; et hoc quod dico 'possit' tale est: amissum aequo animo fert.

Isto é, se um inimigo ou uma doença arrancar ao sábio uma parte do corpo, as partes restantes lhe serão suficientes, e será tão feliz quanto era quando tinha o corpo inteiro. Mas se não sente falta daquilo que perde, não desejará (*non mauult*, “não prefere”), por isso, perdê-lo. Assim, o sábio, que se contenta consigo mesmo, não desejará (*non uelit*, “não queira”) estar sem um amigo, mas poderá suportar essa situação, caso venha a perdê-lo. O uso do verbo *malo*, “preferir”, e a comparação entre a perda de uma parte do corpo e a perda de um amigo, sugere que a amizade poderia estar naquela categoria de *adiaphora* que os estoicos chamam os “preferíveis” (προηγμένα), opostos aos “rejeitados” (ἀποπροηγμένα).⁴³ Talvez daí Sêneca poder afirmar (*Ep.* 9.13-14): *se contentus est sapiens ad beate uiuendum, non ad uiuendum; ad hoc enim multis illi rebus opus est, ad illud tantum animo sano et erecto et despiciente fortunam. [...]* Ait [sc. Chrysippus] *sapientem nulla re egere, et tamen multis illi rebus opus esse*. Ou seja, o sábio contenta-se consigo para viver feliz, mas não para viver, pois viver feliz não depende do prolongamento da vida. Para simplesmente viver, ele precisa de muitas coisas para o uso cotidiano (9.14: *ad cotidianum usum*); para viver feliz, apenas de um espírito são. Quando ele usa a afirmação de Crisipo, segundo o qual “o sábio não carece de nada, conquanto precise de muitas coisas”, atua a diferença entre *egere*, “sentir falta de algo indispensável”, e *opus esse*, que, embora possa significar “ser necessário”, emprega-se aqui com o sentido de “ser preciso, mas não imprescindível”.⁴⁴ Como coloca Scarpato: “Essa autar-

⁴³ SVF III, p. 28, fr. 117; p. 31, fr. 127 e 128. O fr. 128 diz, no fim: “Chamam-se preferíveis, não por cooperar ou contribuir em algo para a felicidade, mas por ser forçoso fazer deles a escolha frente aos rejeitados”. Ver FANTHAM (2010) 279 (sobre *Ep.* 9.4): “the Stoics classified material assets like health, strength, beauty, wealth, and status as ‘indifferents’, because they were not morally necessary, but saw no merit in rejecting assets which made it easier to practise virtue”.

⁴⁴ GUMMERE (1918) 50, n. b.

quia estoica não é a ausência de necessidades [...], mas é autossuficiência do sábio em qualquer situação em que se encontre”.⁴⁵

Assim, a *Carta 9*, em que Sêneca defende a ideia de que o sábio sem amigos não é por isso menos feliz, o filósofo tem de refutar as objeções dos epicuristas, pelos quais a amizade é tida em alta conta.⁴⁶ Sêneca explica que o sábio não deseja não ter amigos ou perdê-los, mas pode prescindir deles. Defronta-se o filósofo com a seguinte pergunta (*Ep.* 9.16): “Como será eventualmente a vida do sábio se tombar no cativeiro, isolado e sem amigos, se for abandonado no meio de um povo estranho, se errar pelo oceano em grandes travessias, se for parar a um local deserto?” — ‘*Qualis tamen futura est uita sapientis, si sine amicis relinquatur in custodiam coniectus uel in aliqua gente aliena destitutus uel in navigatione longa retentus aut in desertum litus eiectus?*’ A resposta de Sêneca baseia-se numa noção comum a várias escolas filosóficas helenísticas, a de que o sábio é comparável à divindade:⁴⁷

Qualis est Iovis, cum resoluta mundo et dis in unum confusis paulisper cessante natura adquiescit sibi cogitationibus suis traditus. Tale quiddam sapiens facit: in se reconditur, secum est.

Será como a vida de Júpiter: quando o universo se dissolver e todos os deuses se confundirem na unidade, quando gradualmente a natureza for perdendo o movimento, ele repousará em si mesmo, todo entregue a seu pensamento. O mesmo fará o sábio: fechar-se-á dentro de si, estará na presença de si próprio.⁴⁸

Sem considerar, contudo, tal situação extrema, ao perder um amigo, o sábio procurará outro (*Ep.* 63.11), pois para o estoico a amizade também é algo belíssimo (*Ep.* 9.12), e nos sentimos atraídos por ela em função de uma “disposição natural” (17: *naturalis inritatio*); também, porque o amigo é uma oportunidade para exercitar a amizade, que é uma grande virtude (8: *magna uirtus*), para que tenhamos alguém por quem morrer, alguém para seguir no exílio (10). De fato, para Crisipo (*SVF* III, p. 161, fr. 630), apenas entre os sábios pode surgir a verdadeira amizade, e por isso, segundo Sêneca, muitos têm amigos, mas não a amizade (*Ep.* 6.3). Por outro lado, Cícero, em *De natura deorum* 1.121, informa que, para os estoicos, o sábio é amigo de

⁴⁵ SCARPAT (1975) 197.

⁴⁶ Para a amizade no epicurismo, ver BROWN (2009) 182-91.

⁴⁷ Ver e.g. *Ep.* 92.3; *SVF* III, p. 157, fr. 606; *Lucr.* 5.8.

⁴⁸ Cf. *Ep.* 74.25.

outro sábio mesmo se não o conhece, pois desenvolve o sentimento de amizade pelo amor da virtude que vê no outro sábio, mesmo distante. Sêneca mostra essa confiança na possibilidade de sempre encontrar um novo amigo (*Ep.* 9.5): “Tal como Fídias, se perdesse uma estátua, imediatamente esculpiria outra, assim o sábio, verdadeiro especialista [*artifex*] em fazer amizades, em lugar do amigo perdido depressa arranjará outro”. Esse artífice de amizades, efetivamente, sempre terá um amigo, ainda que seja ele próprio, como mostra Sêneca citando Hecatão (*Ep.* 6.7): “‘Comecei a ser amigo de mim próprio.’ Muito lucrou: nunca estará sozinho. Um tal amigo, fica sabendo, toda a gente o tem”.

Tal condição de total independência daquele que atingiu a sabedoria coloca inevitavelmente em questão o papel do sábio na sociedade, sua função na república. À primeira vista, não há no estoicismo a *exigência* de que o sábio, para conservar ou atingir tal *status*, seja caridoso ou ajude os seus concidadãos. Muito mais importante é levar a cabo um processo interno de vitória sobre as paixões e, em forte contradição com um impulso de socialização, desprezar toda e qualquer influência externa: o que é alheio em nada diz respeito a esse processo de controle de si mesmo, e pode mesmo vir a perturbá-lo. Sêneca inúmeras vezes aborda esses temas e mostra-se em perfeita consonância com o dito acima. No *De tranquillitate animi* 14.2 lê-se:

Vtique animus ab omnibus externis in se reuocandus est: sibi confidat, se gaudeat, sua suspiciat, recedat quantum potest ab alienis et se sibi adplicet, damna non sentiat, etiam aduersa benigne interpretetur.

*Seja como for, a alma deve recolher-se em si mesma, deixando todas as coisas externas: que ela confie em si, se alegre consigo, estime o que é seu, se aparte o quanto pode do que é alheio, e se dedique a si mesma; que ela não sinta as perdas e interprete com benevolência até mesmo as coisas adversas.*⁴⁹

A saída desse isolamento, que é por vezes inevitável ou necessário, em direção ao relacionamento com outrem, está, por assim dizer, no instinto benfazejo do sábio. Tal como o deus, porque é bom, fez o mundo o melhor que pôde (65.10), também o sábio terá uma propensão natural para fazer o bem, e isso implica ser bom para com os outros. Seguindo a lição de Michel

⁴⁹ Trad. de SEABRA FILHO (1994), com adaptações minhas.

Foucault, Edwards⁵⁰ observa que o cuidado de si em Sêneca não pode ser totalmente interiorizado, mas preocupa-se também com o desenvolvimento filosófico do outro. Quer dizer, o próprio voltar-se para si mesmo acaba descobrindo em si a busca do outro (*Ep.* 26.7: *Haec mecum loquor, sed tecum quoque me locutum puta*; 48.2: *alteri uiuas oportet, si uis tibi uiuere*).

Dai a preocupação com os métodos de educação filosófica que emerge em algumas cartas (e.g. 29, 94, 95). O estoicismo antigo é, de regra, contrário a qualquer tipo de ornamentação do discurso ou qualquer manipulação retórica das emoções,⁵¹ defendendo em seu lugar um discurso que se limita a expor a verdade com clareza e a convencer pela força da lógica (ver *Ep.* 100, esp. § 4). Sêneca, contudo, declara-se a favor de um discurso filosófico que, embora se mantendo dentro dos limites da verdade, apresente-a de uma maneira vívida e impactante, que obtenha sucesso ao procurar incutir a prática da virtude, que exorte fortemente ao abandono dos vícios (ver *Ep.* 82.19-24, 87.38-41, 108.7-11).⁵² Aí revela-se que Sêneca deseja comunicar, que constrói suas frases para comover, que encontra no “outro” a razão de ser de suas palavras. Aí se revela também a sensibilidade do sábio para com o sofrimento alheio e aqueles que pedem ajuda. Em Sêneca, esse serviço prestado a outrem se manifesta de diversas formas. Por vezes fala-se mesmo em sacrificar-se pela conservação da liberdade alheia ou pela pátria (*Ep.* 120.7); por outro lado, ganha muito maior destaque, por assim dizer, a função consolatória do filósofo, que o próprio Sêneca assume em vários de seus escritos: diante da dor do próximo, importa ensiná-lo a superar a dor,⁵³ convencê-lo de que aquilo que o vulgo considera infelicidade na verdade é indiferente ou facilmente superável (e.g. *Ep.* 63 e 99). Portanto, dentre os diversos auxílios que um sábio pode prestar, a ênfase acaba recaindo sobre o trabalho didático: ensinando-se a sabedoria ensina-se o outro a ser indiferente aos males que vêm de fora. Em outras palavras, a ação do filósofo está mais comprometida com suportar os males exteriores do que com eliminá-los do mundo.

⁵⁰ Ver FOUCAULT (1984) 74-5, EDWARDS (2008) [1997] 90-1.

⁵¹ Para a teoria retórica estoica, ver LEIGH (2004) 128-9 com n. 54.

⁵² Ver TRAINA (1974) 39-40.

⁵³ Ver WILSON (1997).

A correspondência com Lucílio se insere no contexto desse tipo de ensinamento.

Em resumo, o sábio não precisa de amigos, embora deseje, dentro do possível, ter um amigo, e isso por um instinto natural de atração pelo outro, não por qualquer consideração utilitária (*Ep.* 9.17). Ajudará o amigo, mas não para ser ajudado em troca, pois ele, tendo já alcançado o sumo bem, não necessita de ajuda; ajudará porque fazer o bem é o natural do sábio. No caso extremo de ser jogado num deserto, o sábio volta-se para si mesmo e está contente consigo mesmo, como vimos em *Ep.* 9.16. Mas Sêneca é mestre em nos tirar o chão e destruir nossas certezas. Quando já estávamos convencidos de que a solução é encontrada pelo sábio exclusivamente dentro de si, ele afirma em 109.9: “o sábio não conseguirá manter o seu estado espiritual se não aceitar a companhia de alguns amigos que se lhe assemelhem e com os quais pratique em comum as suas virtudes” (*sapiens non potest in habitu mentis suae stare nisi amicos aliquos similes sui admisit cum quibus uirtutes suas communicet*).

Inacessibilidade da sabedoria e necessidade de diversos “outros” (interiores?)

A dificuldade de se realizar na prática o ideal de sabedoria estoico era proverbial, e o próprio Sêneca a isso se refere (*Ep.* 104.26, 116.7). Sêneca não é um sábio, e disso tem consciência.⁵⁴ Tal como Lucílio, ele pertence à categoria dos *proficientes*, isto é, os que ainda estão avançando, aqueles que se esforçam para atingir a sabedoria (ver 71.29-35, 75.8-16). Para estes é ainda mais necessária a ajuda do outro, especialmente considerando que encontramos no estoicismo antigo uma concepção radical de sabedoria que lança na categoria da loucura e da maldade todo aquele que ainda não atingiu a sabedoria, mesmo que já tenha progredido.⁵⁵ Nesse contexto, a solidão pode mesmo ter um aspecto maligno. É o que se conclui da *Ep.* 25.4-7:

⁵⁴ INWOOD (2007) xxi. Ver *Ep.* 87.4-5, 116.4-6.

⁵⁵ É nesse sentido que Cícero informa, a respeito dos estoicos, em *Fin.* 3.48 (= *SVF* III, p. 142, fr. 530): “aquele que fez algum progresso [*processit*] em direção ao estado da virtude [*ad uirtutis habitum*] não está menos em miséria do que aquele que nada progrediu”; ou em *Fin.* 4.21 (= *SVF* III, p. 142, fr. 532): “[vocêstoicos defendem] que aqueles que por natureza ou por doutrina muito avançaram para perto da virtude, se não a alcançaram per-

[...] Epicurus, cuius aliquam uocem huic epistulae inuolvam. 'Sic fac' inquit 'omnia tamquam spectet Epicurus.' prodest sine dubio custodem sibi inposuisse et habere quem respicias, quem interesse cogitationibus tuis iudices. Hoc quidem longe magnificentius est, sic uiuere tamquam sub alicuius boni uiri ac semper praesentis oculis, sed ego etiam hoc contentus sum, ut sic facias quaecumque facies tamquam spectet aliquis: omnia nobis mala solitudo persuadet. Cum iam profeceris tantum ut sit tibi etiam tui reuerentia, licebit dimittas paedagogum: interim aliquorum te auctoritate custodi – aut Cato ille sit aut Scipio aut Laelius aut alius cuius interuentu periti quoque homines uitia supprimerent, dum te efficis eum cum quo peccare non audeas. Cum hoc effeceris et aliqua coeperit apud te tui esse dignatio, incipiam tibi permittere quod idem suadet Epicurus: 'tunc praecipue in te ipse secede cum esse cogeris in turba'. Dissimilem te fieri multis oportet, dum tibi tutum [non] sit ad te recedere. Circumspice singulos: nemo est cui non satius sit cum quolibet esse quam secum. 'Tunc praecipue in te ipse secede cum esse cogeris in turba' – si bonus uir <es>, si quietus, si temperans. Alioquin in turbam tibi a te recedendum est: istic malo uiro propius es.

Será deste filósofo [de Epicuro] a frase que vou inserir na presente carta. Ei-la: 'Procede em tudo como se Epicuro te estivesse observando!' É útil, sem dúvida, termos acima de nós um guardião, alguém cuja aprovação procuremos, alguém que, por assim dizer, participe de nossos pensamentos. De longe mais importante será viver como se estivéssemos sempre perante o olhar de algum homem de bem; eu já me darei por satisfeito se tu agires sempre como se estivesses a ser observado, pois a solidão é conselheira de todos os vícios. Quando tiveres progredido a ponto de teres o maior respeito por ti próprio, então poderás dispensar o pedagogo. Por enquanto, acolhe-te à protecção de alguma autoridade: pode ser o grande Catão, ou Cipião, ou Lélío, ou outro qualquer, daqueles em cuja presença mesmo os homens mais depravados reprimiam os seus vícios. Isto enquanto estás fazendo de ti um homem em cuja presença não ouses prevaricar. Quando tiveres atingido este nível, quando começares a sentir respeito por ti mesmo, então eu começarei a permitir que faças aquilo que Epicuro igualmente aconselha: 'Refugia-te dentro de ti próprio, em especial quando fores forçado a estar no meio da multidão.' É bom que te tornes diferente da maioria, desde que possas refugiar-te com segurança dentro de ti mesmo. Repara no comum das pessoas: todas teriam mais proveito na companhia de alguém que não fosse elas próprias! 'Refugia-te dentro de ti próprio, em especial quando fores forçado a estar no meio da multidão!' – mas só se tu fores um homem de bem, tranquilo, moderado. Doutra maneira deves procurar refúgio na multidão e fugir de ti mesmo, escapando assim à presença íntima de um homem sem carácter.

Na mesma linha, Sêneca conta uma anedota a respeito de Crates, que, tendo visto um jovem que passeava a sós, perguntou-lhe o que fazia. Como

feitamente, estão na completa infelicidade [*nisi eam plane consecuti essent, summe esse miseros*], e que não há diferença alguma entre a vida deles e a dos mais perversos". Ver SVF III, p. 143, fr. 536 (Diógenes Laércio 7.127): ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, "São do parecer de que não há um meio-termo entre a virtude e o vício".

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 17 (2015)

este respondesse “Falo comigo mesmo”, Crates retorquiou: “Cuidado, toma bem atenção no que fazes: olha que estás falando com um homem mau” (*Ep.* 10.1; cf. 104.7-8). Por isso Sêneca faz questão de ressaltar que o ócio não pode ser exercido à margem da cultura, situação que equivale à morte (82.3), e que de nada adianta evitar a multidão por um sentimento de derrota em relação ao sucesso dos outros, ou para se entregar a uma existência solitária dedicada ao sono e à volúpia (55.3-5). O próprio isolamento numa vida contemplativa tem seus perigos, já que excluir-se totalmente da sociedade pode equivaler a alardear em excesso uma suposta virtude. O sábio não precisa dessa propaganda, e ela pode mesmo ser nociva quando atitudes demasiadamente antissociais acabam por atizar a curiosidade da turba (ver e.g. 19.2, 68.3-5).

Nesse caminho em direção à virtude, Sêneca e Lucílio são companheiros íntimos (ver 6.2-3). Como vimos acima, a relação entre eles implica colaboração na tentativa de superar as paixões e os temores que ainda assolam os *proficientes*. Essa relação é também cheia de afeto. E as descrições dessa intimidade e desse afeto chegam a sugerir um Lucílio interiorizado. Lucílio e o próprio Sêneca acabam mesmo por tornar-se praticamente indissociáveis. O “outro” com que Sêneca por vezes diz se preocupar, que já se limita muitas vezes ao discípulo escolhido Lucílio, esse indivíduo selecionado e destinado a uma relação íntima e que decorre à parte, longe dos ruídos do vulgo, esse aluno quase se confunde com o próprio “eu” do professor. Cabem aqui alguns exemplos. Logo no início da coleção, a relação de amizade é apresentada como necessariamente sincera e íntima (3.2-3): *tam audaciter cum illo [sc. amico] loquere quam tecum. [...] cum amico omnes curas, omnes cogitationes tuas misce. [...] quid est quare me coram illo non putem solum?* (“fala com ele [sc. o amigo] de forma tão audaz quanto contigo mesmo. [...] compartilha com o teu amigo todos os teus cuidados, todos os teus pensamentos. [...] Que motivo pode levar-me a não me considerar diante dele como se estivesse sozinho?”). O *contubernium* adotado pelos epicuristas, i.e., o costume de diversos filósofos compartilharem a mesma casa, é elogiado um pouco mais adiante (6.6). O objetivo das *Cartas*, diz-se em 23.1, é beneficiar Lucílio e o próprio Sêneca: “Eu escrevo aquilo que possa ser útil tanto a mim quanto a ti. E o que será isso senão te exortar à conquista da sabe-

doria?” A proximidade espiritual entre Sêneca e seu aluno é tal, que a própria comunicação torna-se quase supérflua (32.1-2):

Inquiro de te et ab omnibus sciscitor qui ex ista regione ueniunt quid agas, ubi et cum quibus moreris. Verba dare non potes: tecum sum. Sic uiue tamquam quid facias auditurus sim, immo tamquam uisurus. Quaeris quid me maxime ex iis quae de te audio delectet? quod nihil audio, quod plerique ex iis quos interrogo nesciunt quid agas. Hoc est salutare, non conuersari dissimilibus et diuersa cupientibus.

A toda gente que vem lá das tuas bandas eu pergunto por ti, procuro saber como vais, onde e com quem costumavas passar o tempo. Não podes enganar-me: estou na tua companhia. Vive como se todos os teus actos me fossem relatados, ou melhor, como se eu próprio assistisse a eles. Daquilo que oíço dizer de ti sabes o que me dá mais satisfação? É não ouvir dizer nada, uma vez que a maior parte daqueles que eu interrogo ignora o que tu andas fazendo. Ai está uma coisa salutar, não te relacionares com pessoas de índole e objectivos distintos dos teus.⁵⁶

Sêneca, porém, não é imune aos efeitos da saudade (49.1): “A minha recente passagem pela Campânia, em especial por Nápoles e pela tua querida Pompeia, despertou em mim incríveis saudades tuas [*desiderium tui*]: os meus olhos enchem-se com a tua imagem [*totus mihi in oculis es*]”. É também nesta mesma *Carta* 49 que vemos Sêneca num dos seus momentos de maior fragilidade: ele parece precisar de Lucílio mais que nunca, e lhe pede o mesmo tipo de aconselhamento e exortação que ele Sêneca acostumara-se a proporcionar: “A morte persegue-me, a vida escapa-se-me. Ensina-me [*me doce*] o que fazer nesta situação [...]. Dá-me coragem [...]. Ensina [*doce*] que o que a vida tem de bom não é a sua duração, mas o modo como a empregamos”, etc. (49.10). Mas tão logo Sêneca recebe uma carta de Lucílio, é como se eles estivessem juntos (40.1). Para o filósofo, como vimos acima, é possível estar com os amigos mesmo quando estes estão ausentes. E o prazer da amizade é superior precisamente quando eles estão ausentes, enquanto sua presença constante nos torna quase indiferentes a sua companhia, Sêneca afirma na *Carta* 55.9. Ademais, mesmo encontrando-se na mesma cidade, é comum que os amigos pouco se encontrem, perdidos que estão em suas inumeráveis ocupações. “É dentro da alma que devemos ter o amigo, e a alma nunca se separa de nós” (55.11: *Amicus animo possidendus est; hic autem numquam abest*). Poderíamos dizer que vence aqui o primado

⁵⁶ Cf. *Ep.* 50.1.

da amizade imaginária. Em 34.2, emerge uma posição extrema, que pode mesmo ser usada como argumento para defender o caráter ficcional das *Epistulae*: *Adsero te mihi; meum opus es*, “Tu estás ligado a mim, és obra minha”. Daí podermos avançar a interpretação desse “outro”, desse companheiro Lucílio, como um desdobramento interior do autor das *Epistulae*. Logo na *Carta* seguinte, Sêneca parece concluir o retrato de uma total simbiose, num tom que se aproxima do que encontramos na elegia amorosa (com um leve toque de vampirismo):

Cum te tam ualde rogo ut studeas, meum negotium ago: habere amicum uolo [...]. Festina ergo dum mihi proficis, ne istuc alteri didiceris. Ego quidem percipio iam fructum, cum mihi fingo uno nos animo futuros et quidquid aetati meae uigoris abcessit, id ad me ex tua, quamquam non multum abest, rediturum.

Ao incitar-te insistentemente ao estudo da filosofia estou trabalhando em meu proveito: é que pretendo ter um amigo [...] Apressa-te, pois, enquanto podes ser-me proveitoso, não vá a tua aprendizagem redundar em benefício de outro qualquer! Eu já estou antevendo o resultado, já imagino como nós dois havemos de ter uma só alma, e sei que o que a minha idade já perdeu em vigor poderá recebê-lo da tua, embora não muito distante (35.1-2).

As outras formas de interlocução citadas ou praticadas nas *Cartas* apontam para algo similar. Apesar de Sêneca realizar o que propõe em termos de fazer uso dos *exempla* históricos como participantes de uma espécie de diálogo, por vezes há uma tendência a uma certa abstração dos interlocutores. Já nos referimos às muitas ocasiões em que vozes anônimas interpelam o autor. Outras vozes estão a meio-caminho dessas falas abstratas: por exemplo, a fala da natureza em 22.15, ou o discurso da filosofia personificada em 53.10. Por vezes é Sêneca quem se dirige a tais entidades, como na sua apóstrofe à dor em 24.14. Comentei acima que a presença da divindade em nosso interior é um dos fatores de alteridade que ajudam o indivíduo a manter constante vigilância sobre si mesmo e evitar os vícios. Mas se no estoicismo o deus perpassa toda a natureza, e o ser humano, fazendo parte dessa natureza, tem em si a divindade,⁵⁷ como não pensar que a interlocução com o deus é também uma conversa consigo mesmo? Em 41.5, Sêneca esforça-se por distinguir deus de nossa alma, e conservar assim tal princípio de alteridade:

⁵⁷ Ver FOUCAULT (1984) 128-9.

Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram sed ibi sunt unde mittuntur, sic animus magnus ac sacer et in hoc demissus, ut propius [quidem] diuina nossemus, conuersatur quidem nobiscum sed haeret origini suae; illinc pendet, illuc spectat ac nititur, nostris tamquam melior interest.

Os raios do sol atingem, é certo, a terra, mas estão no lugar de onde emanam; do mesmo modo essa alma excelsa e divina, descida até nós para nos fazer conhecer mais de perto a divindade, embora estando em nossa companhia, mantém-se ligada às suas origens. Emissão celeste, é para o céu que olha e se dirige, e está entre nós sabendo que na realidade está acima de nós.

Habitando o espaço dessa interioridade, encontramos, quem sabe, uma outra instância com que o indivíduo se relaciona: a consciência.⁵⁸ No fr. 14 Haase, a mesma palavra *custos*, “guardião”, “protetor”, que Sêneca utiliza para se referir aos *exempla* (Ep. 25.5) e à divindade que está dentro de nós (41.2), é empregada para se referir à *conscientia*: *custos te tuus sequitur*. [...] *quid tibi prodest non habere consciuum habenti conscientiam?*, “teu guardião te segue. [...] de que te adianta não ter alguém ciente [do que fizeste], se tens a consciência?” Nas *Epistulae*, a palavra *conscientia* aparece em diversas oportunidades, como no início da Carta 8, onde ela representa o refúgio de quem se separa da multidão: *‘Tu me’ inquis ‘uitare turbam iubes, secedere et conscientia esse contentum? [...]’* “Então tu me ordenas evitar a turba,” perguntas, ‘apartar-me e contentar-me com minha consciência? [...]’” Na Ep. 97.16, a consciência acusa os criminosos e “os mostra a si mesmos como são”. Na 105.7, a própria consciência impede os homens violentos de continuar a agir, e “obriga-os mesmo a prestar contas” de seus crimes. Desta vez estaríamos, talvez, mais próximos do “eu”, de um espécie de instância da personalidade,⁵⁹ que apesar de se comportar volta e meia como

⁵⁸ Sobre a origem e os significados de *conscientia* em Sêneca, ver MOLENAAR (1969) e HIJMANS JR. (1970).

⁵⁹ Além de *conscientia* como o conhecimento compartilhado com alguém e como o estado de consciência que o indivíduo tem de que agiu de determinada forma (boa ou má consciência), MOLENAAR (1969) 174 também admite o sentido de “a kind of organ of the human personality [...] a space which can be filled”. O autor reluta ao estabelecimento de uma relação entre *conscientia* e a noção de *custos-observator* que encontramos em outras passagens, associando esta última entidade ao deus interior que encontramos em Epicteto (ἐπίτροπος ou δαίμων). Mas, como observa HIJMANS JR. (1970) 190-1, Molenaar não considera o fr. 14 Haase. A afirmação de FERRARI & PINARD (2006) 76 de que o sentido de *conscientia* ali presente é “still essentially public” carece de melhor explicação.

um “outro”, mais se assemelha a uma função da própria alma, que pode se manifestar como boa ou má consciência (e.g. 97.12 e 122.14). Talvez seja no campo da *conscientia* que devemos entender o funcionamento do mecanismo que faz Sêneca tão frequentemente falar consigo mesmo, como em 57.6. Por mais que os *exempla*, o deus, Lucílio e outras formas de alteridade conservem uma certa autonomia nos textos senecanos, todas essas instâncias passam por um processo de interiorização. É quiçá na *conscientia* que elas encontram seu campo de ação.

Sêneca reconhece que a luta com os próprios vícios exige muito do indivíduo, e que nessa luta sobra muito pouco tempo para a vida exterior. A um tal ponto, que mesmo o sábio estará mais disposto a fruir a própria vitória do que combater os males alheios (28.7):

Dissentio ab his qui in fluctus medios eunt et tumultuosam probantes uitam cotidie cum difficultatibus rerum magno animo conluctantur. Sapiens feret ista, non eliget, et malet in pace esse quam in pugna; non multum prodest uitia sua proiecisce, si cum alienis rixandum est.

Não concordo com aqueles que se atiram para o meio das vagas e que, levando uma vida de agitação, lutam diariamente, com a maior coragem, contra as dificuldades da situação. Tal tipo de vida, o sábio pode suportá-lo, mas não escolhê-lo; preferirá viver em paz, e não em conflito. É que pouco adianta ter alijado os próprios vícios para andar a combater os alheios.

Ao que parece, por mais que Sêneca faça questão de ressaltar que o sábio tende a beneficiar os outros, nosso filósofo não supera inteiramente o problema da falta de comprometimento com outrem que, ele bem sabe, é um dos pontos fracos do estoicismo. Uma solução está na crença de que a vida contemplativa do sábio redunde em bens para a humanidade, na medida em que o conhecimento sobre o universo, sobre deus e o homem, é transmitido pelo filósofo à posteridade. O “outro”, então, que se apresenta restrito a Lucílio ou mesmo a um desdobramento do próprio “eu” do filósofo, também tem seus momentos de expansão, quando chega a envolver todo o mundo, incluir a humanidade inteira. O filósofo é então um *generis humani paedagogus* (89.13), e a vida do filósofo torna-se uma réplica no diálogo com os pósteros: *posterorum negotium ago* (8.2; cf. 79.17). Já na *Ep.* 8 aparecera a idéia de isolar-se para servir a filosofia, e por consequência servir a todos. Essa postura de generosidade, contudo, não é mantida com

total coerência nas *Cartas*. Na *Ep.* 7.9, a própria possibilidade de ensinar é vista como incerta:

Aliquis fortasse, unus aut alter incidet, et hic ipse formandus tibi erit instituendusque ad intellectum tui. 'Cui ergo ista didici?' non est quod timeas ne operam perdidideris, si tibi didicisti.

Pode ser que casualmente apareça um ou outro de cuja formação e educação te devas encarregar até o elevares ao teu nível. 'Mas então, em proveito de quem estudei eu?' Não tenhas receio: se tiveres estudado para ti mesmo, não terás perdido o esforço.

Mesmo com todo o calor que a amizade entre Lucílio e Sêneca sugere, e apesar de tantas cartas se dedicarem única e exclusivamente a dar conselhos ao destinatário, há um momento em que o filósofo dá a impressão de implodir. Some a própria confiança nessa capacidade de ser um guia da consciência alheia, e ficamos novamente abandonados à solidão de uma luta individual contra os males interiores. Refiro-me ao gesto de recusa da *Carta* 68.8-9:

Nolo nolo laudes, nolo dicas, 'o magnum uirum! contempsit omnia et damnatis humanae uitae furoribus fugit'. Nihil damnaui nisi me. Non est quod proficiendi causa uenire ad me uelis. Erras, qui hinc aliquid auxili speras: non medicus sed aeger hic habitat.

Não, eu não pretendo que me cubras de louvores, ou me chames um homem admirável que se retirou por desprezar a sociedade e condenar todas as paixões que afligem os homens! Uma coisa apenas eu condenei: a mim mesmo! Não deverás aproximar-te de mim na esperança de que eu possa ser-te útil. Estás enganado se pensas que podes encontrar aqui algum auxílio: quem mora nesta casa é um doente, não um médico.⁶⁰

Esse desabafo vazado com tais extremos de pessimismo não é o tom típico das *Cartas*, mas indica um sério abalo na relação entre Sêneca e seu pupilo. Para nossa edificação, talvez seja mais útil ver em Sêneca um *exemplum* a um só tempo positivo e negativo, nem o santo Catão nem o perverso Alexandre, mas um homem medíocre que oferece como espetáculo suas mazelas e sua patética luta contra as paixões. No entanto, o ideal praticamente inalcançável do sábio e de sua liberdade interior é objeto de constante meditação nas *Cartas*, e acaba por constituir, de certa forma,

⁶⁰ Para os paralelos que o pensamento antigo e, em particular, Sêneca estabeleciam entre a terapêutica do corpo na medicina e a da alma na filosofia, ver FOUCAULT (1984) 75-7, 79. Já vimos esse tópico acima, no final da introdução, na *Ep.* 27.

o modelo de um “outro” absoluto: o sábio é tudo o que não somos.⁶¹ Esse modelo, contudo, Sêneca o descobre como um potencial em seu próprio interior. Frente a esse paradigma é que o filósofo constrói uma imagem convincente da sua e da nossa humanidade.

Conclusão

Uma das vertentes das *Epistulae morales ad Lucilium* é o ensinamento de exercícios de meditação (82.8: *adsidua meditatio*, [...] *exercueris* [...] *animum*) destinados ao aperfeiçoamento moral do destinatário. Em conexão com tais exercícios encontramos um tema recorrente: o de diversos “outros” que vivem ou podem viver em nosso interior e lá desempenham o papel de companheiros, testemunhas, ou mesmo juízes. Assim aparecem as figuras da *conscientia* (como em *Ep.* 43.4-5), da divindade que vive em nós e tudo vê (83.1, 102.29), ou de personagens históricas que tomamos como modelos e passam a se relacionar conosco no plano da imaginação (11.8-10). Nota-se também nas *Cartas* a presença constante do discurso citado (como em 7.10), de interlocutores anônimos (9.13), de réplicas imaginárias representando possíveis objeções ou perguntas de Lucílio (2.4), ou de citações de palavras que o próprio Sêneca teria pronunciado ou pensado em outras ocasiões (8.3-5). Tais procedimentos estilísticos sugerem que o problema do “outro” interiorizado manifesta-se não apenas como temática da correspondência entre Sêneca e seu pupilo: as *Cartas* já são também um exercício de meditação *cum dialogo*. Nelas, diversas instâncias de alteridade dão a Sêneca a oportunidade de confrontar suas ideias com pontos de vista diferentes dos seus. Até certo ponto, é a própria presença dessas outras perspectivas em diálogo com o “eu” senecano que o obriga a se tornar um pensador tão maleável e atento aos diversos lados de cada questão. As *Epistulae morales* se oferecem como uma obra em que os limites tênues entre o diálogo e o solilóquio são ao mesmo tempo discutidos e dramatizados. A tensão e o magnetismo entre esses polos (a conversa e o monólogo) se traduzem também nos debates, frequentes nas *Cartas*, sobre os prós e os contras de se estar com os outros ou unicamente consigo mesmo.

⁶¹ Para uma reflexão sobre a angústia que pode nascer do confronto entre os conceitos absolutos de sabedoria/virtude e loucura/vício no estoicismo, ver LAMPE (2008) 81-3.

Bibliografia citada

- ABEL, K. (1981), 'Das Problem der Faktizität der Senecanischen Korrespondenz': *Hermes* 109.4, 472-499.
- ABEL, K. (1985), 'Seneca. Leben und Leistung': *ANRW* II.32.2, 653-775.
- ALEXANDRE JR., M. (2002), 'Cartas de consolação a Lucílio: análise retórica da *Epistula* 63 de Sêneca': NASCIMENTO, A. A., *De Augusto a Adriano*. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 1-15.
- BAKHTIN, M. (1984), *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. and trans. by C. EMERSON. Manchester, Manchester University Press.
- BROWN, E. (2009), 'Politics and Society': WARREN, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge, Cambridge University Press, 178-96.
- BURNET, J. (1901), *Platonis Opera*, vol. 2. Oxford, Oxford University Press.
- CHIAPPETTA, A. (1999), 'De tranquillitate animi como exercício espiritual': *Letras Clássicas* 3, 23-38.
- COFFEY, M. (1989), *Roman Satire*. 2. ed. Bristol, Bristol Classical Press.
- DAVIES, M. (2010), *A Commentary on Seneca's Epistulae Morales Book 4 (Epistles 30-41)*. Diss. Auckland.
- DIELS, H. & KRANZ, W. (1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1. 6. ed. Berlin: Weidmann.
- DOS SANTOS, M. M. (1999), 'Arte dialógica e epistolar segundo as *Epístolas morais a Lucílio*': *Letras Clássicas* 3, 45-93.
- DUDLEY D. R. (1937), *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century AD*. London, Methuen.
- EDWARDS, C. (2008) [1997], 'Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca's Letters': FITCH, J. G. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*. Oxford, Oxford University Press, 84-101.
- FANTHAM, E. (2010), *Seneca, Selected Letters*. Oxford, Oxford University Press.
- FARQUHARSON, A. S. L. (1944), *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*, vol. 1. Oxford, Oxford University Press.
- FERRARI, M. & PINARD, A. (2006), 'Death and Resurrection of a Disciplined Science of Consciousness': *Journal of Consciousness Studies* 13.12, 75-97.
- FOUCAULT, M. (1984), *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris, Gallimard.
- GOTTSCHALK, H. B. (1982), 'Diatribes Again': *LCM* 7, 91-2.
- GOTTSCHALK, H. B. (1983), 'More on Diatribe': *LCM* 8, 91-2.

- GRIFFIN, M. T. (1992), *Seneca: A Philosopher in Politics*. 2. ed. Oxford, Oxford University Press.
- GRIMAL, P. (1978), *Sénèque ou La Conscience de l'empire*. Paris, Les Belles Lettres.
- GUMMERE, R. M. (1918), *Seneca, Ad Lucilium Epistulae Morales*, vol. 1. London; New York, Heinemann; G. P. Putnam's Sons.
- HAASE, F. (1902), *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, vol. 4: Supplementum. Leipzig, Teubner.
- HABINEK, T. (1998), *The Politics of Latin Literature*. Princeton; Oxford, Princeton University Press.
- HADOT, I. (1986), 'The Spiritual Guide [in Classical Antiquity]': ARMSTRONG, A. H. (ed.), *World Spirituality: An Encyclopedic History of Religious Quest*, vol. 15. New York, Crossroad, 436-459.
- HADOT, P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris, Albin Michel.
- HICKS, R. D. (1925), *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*. London; New York, Heinemann; G. P. Putnam's Sons.
- HIJMANS Jr., B. L. (1970), 'Conscientia in Seneca: Three Footnotes': *Mnemosyne*, Fourth Series, 23.2, 189-92.
- HINE, H. (2010), 'Form and Function of Speech in the Prose Works of the Younger Seneca': BERRY, D. H. & ERSKINE, A. (edd.), *Form and Function in Roman Oratory*. Cambridge, Cambridge University Press, 208-24.
- HIRZEL, R. (1895), *Der Dialog*. Leipzig, S. Hirzel.
- INWOOD, B. (2005), *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford, Oxford University Press.
- INWOOD, B. (2007), *Seneca, Selected Philosophical Letters*. Oxford, Oxford University Press.
- JOCELYN, H. D. (1983), "'Diatribes" and the Book-Title Διατριβαί': *LCM* 8, 89-91.
- JOCELYN, H. D. (1982), 'Diatribes and Sermons': *LCM* 7, 3-7.
- JOCELYN, H. D. (1979), 'Horace: *Epistles* 1': *LCM* 4, 145-6.
- KER, J. (2009), *The Deaths of Seneca*. Oxford, Oxford University Press.
- LAMPE, K. (2008), 'Seneca's Nausea: "Existencial" Experiences and Julio-Claudian Literature': *Helios* 35.1, 67-87.

- LEIGH, M. (2007), *Neronian Literature and Society – Seneca, Letters*. Oxford, material didático não publicado.
- LEIGH, M. (2004), 'Quintilian on the Emotions (*Institutio Oratoria* 6 Preface and 1-2)': *JRS* 94, 122-40.
- LI, W. (1993), *Sêneca, Sobre a brevidade da vida*. São Paulo, Nova Alexandria.
- MAYER, R. G. (2008) [1991], 'Roman Historical *Exempla* in Seneca': FITCH, J. G. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*. Oxford, Oxford University Press, 299-315.
- MAZZOLI, G. (1989), 'Le "Epistulae Morales ad Lucilium" di Seneca. Valore letterario e filosofico': *ANRW* II.36.3, 1823-77.
- MAZZOLI, G. (2000), 'Le "voci" dei Dialoghi di Seneca': PARRONI, P. (ed.), *Seneca e il suo tempo*. Roma, Salerno.
- MOLENAAR, G. (1969), 'Seneca's Use of the Term *Conscientia*': *Mnemosyne*, Fourth Series, 22.2, 170-80.
- NEWMAN, R. J. (1989), 'Cotidie Meditare. Theory and Practice of the Meditatio in Imperial Stoicism': *ANRW* II.36.3, 1473-517.
- OLTRAMARE, A. (1926), *Les Origines de la diatribe romaine*. Diss. Genève.
- PANNACIO, C. (1999), *Le Discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris, Éditions du Seuil.
- PETERLINI, A. A. (1999), 'Uma visão senequiana da amizade': *Letras Clássicas* 3, 95-108.
- PICHON, R. (1912), 'Les travaux récents sur la chronologie des oeuvres de Sénèque': *JS* 10, 212-25.
- REYNOLDS, L. D. (1965), *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*. Oxford, Oxford University Press.
- REYNOLDS, L. D. (1977), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*. Oxford, Oxford University Press.
- RICHARDSON-HAY, C. (2006), *First Lessons: Book 1 of Seneca's Epistulae Morales: A Commentary*. Bern; Oxford, Peter Lang.
- ROBERTS, W. R. (1902), *Demetrius on Style*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RUSSELL, B. (1946), *History of Western Philosophy*. London, George Allen and Unwin.

- SARAIVA, F. R. dos S. (1927), *Novissimo diccionario latino-portuguez*. 9. ed. Rio de Janeiro; Paris, Garnier.
- SCARPAT, G. (1975), *Lucio Anneo Seneca, Lettere a Lucilio, Libro primo*. Brescia, Paideia.
- SEABRA FILHO, J. R. (1994), *Sêneca, Sobre a tranqüilidade da alma; Sobre o ócio*. São Paulo, Nova Alexandria.
- SEGURADO E CAMPOS, J. A. (2004), *Cartas a Lucílio, Lúcio Aneu Séneca*. 2. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- SUMMERS, W. C. (1910), *Select Letters of Seneca*. London, Macmillan.
- TRAINA, A. (1974), *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*. Bologna, Pàtron.
- USENER, H. (1887), *Epicurea*. Leipzig, Teubner.
- VON ARNIM, H. (1903-1905), *Stoicorum ueterum fragmenta*. Leipzig, Teubner.
- WILLIAMS, G. D. (2003), *Seneca, De otio; De brevitae vitae*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WILSON, E. (2014), *The Greatest Empire: A Life of Seneca*. Oxford, Oxford University Press.
- WILSON, M. (2008) [1987], 'Seneca's Epistles to Lucilius: A Revaluation': FITCH, J. G. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*. Oxford, Oxford University Press, 59-83.
- WILSON, M. (1997), 'The Subjugation of Grief in Seneca's Epistles': BRAUND, S. M. & GILL, C. (edd.), *The Passions in Roman Thought and Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 48-67.
- WINTERBOTTOM, M. (1974), *The Elder Seneca, Declamations*. Cambridge, Mass.; London, Harvard University Press; Heinemann.

* * * * *

Resumo: Este artigo discute o *status* do diálogo interior nas *Cartas* de Sêneca e oferece uma descrição dos vários “outros” que participam dessa interação.

Palavras-chave: Sêneca; epistolografia; estoicismo; diálogo interior; meditação; amizade.

Resumen: Este artículo examina el *status* del diálogo interior en las *Cartas* de Séneca y ofrece una descripción de los diferentes “otros” que participan en esa interacción.

Palabras clave: Séneca; epistolografía; estoicismo; diálogo interior; meditación; amistad.

Résumé: Cet article étudie le statut du dialogue intérieur dans les *Lettres* de Sénèque et offre une description de certains “autres” qui participent de cette interaction.

Mots-clés: Sénèque; épistolographie; stoïcisme; dialogue intérieur; méditation; amitié.